





KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ  
CİLT:4 SAYI:7 2017/2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

**KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2148-7634

**SAHİBİ**

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Rektör)

**EDİTÖRLER KURULU**

Doç. Dr. Halil ALDEMİR (Başkan)  
Yrd. Doç. Dr. Muharrem ŞAHİNER  
Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU  
Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ

**YAYIN KURULU**

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN  
Prof. Dr. Osman TÜNER  
Doç. Dr. Halil ALDEMİR  
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA  
Yrd. Doç. Dr. Metin CEYLAN  
Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER  
Yrd. Doç. Dr. Ömer CİDE

**DİL EDİTÖRLERİ**

Okt. Yakup GÖÇEMEN (Arapça)  
Arş. Gör. Merve İZİN (İngilizce)

**SEKRETARYA**

Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN  
Arş. Gör. Abdulbaki DURMAZ  
Arş. Gör. Semih BEKÇİ  
Arş. Gör. Murat YILMAZ

**YAYIN TÜRÜ**

Yaygın Süreli

**GRAFİK TASARIM**

TAVOOS

**UYGULAMA**

TAVOOS

**BASKI YERİ**

Göktaş Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti.  
Sertifika No: 33830

**BASKI TARİHİ**

Aralık 2017

**YAZIŞMA ADRESİ**

Kilis 7 Aralık Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi KİLİS  
e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr  
Tel: 0 348 814 26 66  
Faks: 0 348 814 58 65



## DANIŞMA KURULU

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŐEHİR OSMANGAZİ ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(BOZOK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN TÜNER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞİNASİ GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. EMRULLAH FATİŞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HARUN ÖĞMÜŞ	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İŐHAK EMİN AKTEPE	(ERZİNCAN ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İŐMAİL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. SONER DUMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)

## SAYI HAKEMLERİ

Prof.Dr. Abdulkadir EVGİN  
Prof.Dr. Ahmet İshak DEMİR  
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ  
Prof.Dr. H. Musa BAĞCI  
Prof. Dr. Ömer ÇELİK  
Prof. Dr. Zekeriya PAK  
Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY  
Doç. Dr. Ahmet İNANIR  
Doç. Dr. Celil KİRAZ  
Doç. Dr. Emin ÇELEBİ  
Doç. Dr. Emine ÖĞÜK  
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ  
Doç. Dr. Mehmet AKBAŞ  
Doç. Dr. Muhammet ABAY  
Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ  
Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK  
Doç. Dr. Osman DEMİR  
Yrd. Doç. Dr. Abu Haneefa Omar  
es-SHARİF ALİ  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ABAY  
Yrd. Doç. Dr. Ali BULUT  
Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU  
Yrd. Doç. Dr. Gökhan ATMACA  
Yrd.Doç.Dr. İsmail NARİN  
Yrd. Doç. Dr. Mohammed  
Cheikh Mohammed ALNAJAR  
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin Şeker  
Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM  
Yrd. Doç. Dr. Talip AYAR

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi  
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Dicle Üniversitesi  
Marmara Üniversitesi  
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi  
Atatürk Üniversitesi  
Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Uludağ Üniversitesi  
İnönü Üniversitesi  
Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Kilis 7 Aralık Üniversitesi  
Mardin Artuklu Üniversitesi  
Marmara Üniversitesi  
Gaziantep Üniversitesi  
Trakya Üniversitesi  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
King Khalid University-Saudi Arabia  
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi  
Süleyman Demirel Üniversitesi  
Gaziantep Üniversitesi  
Sakarya Üniversitesi  
Bingöl Üniversitesi  
Gaziantep Üniv.  
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi  
Şırnak Üniversitesi  
Abant İzzet Baysal Üniversitesi

## İçindekiler

	EDİTÖRDEN	9-10
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ	KUR'ÂN- TARİH İLİŞKİSİ ÜZERİNE On the Qur'an-History Relationship	13-44
Hasan PEKER	PROBLEMATİK OLARAK TANRI'NİN SIFATLARINA BÜTÜNCÜL BAKIŞ A Holistic Approach to the Attributes of God as a Problematic Issue	45-68
Ahmet ÖZ	ORTADOĞUDA Şİİ-SÜNNİ SAVAŞININ KUR'ÂNÎ DAYANAKLARI In the Middle East, the Qur'anic Basis of the Shia-Sunni War	69-90
Muharrem ŞAHİNER	İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE FELSEFEDEN ÖNCE ÖĞRENİLMESİ GEREKEN İLİMLER Sciences That Must be Learned Before Philosophy According to Islamic Philosophers	91-106
Üzeyir KÖSE	İSLÂM HUKUKUNDA DEVLET BAŞKANLIĞI VE MEŞRU DEVLET BAŞKANINA İSYAN SUÇU VE CEZASI The Head of State in Islamic Law and The Penalty of Committing Revolt Against The President of The Legitimate State	107-140
Ömer CİDE	HZ. ÖMER'İN YÖNETİM İLKELERİ Hz. Omar's Administrative Principles	141-157
Ahmad Shaikh HUSAYN	أنواعُ الزَّخارفِ البديعيةِ في العصرِ (العثماني والمملوكي) Anlamsal ve Yapısal Açıdan İslamî ve Edebî Süsleme Sanatları Embellishment (Islamic & Poetic) Between Form and Content	159-186

Mehmet ŞAŞA	İMAM EŞ'ARÎ'NİN "KELÂM"INDA MARİFETULLAH Knowledge of God in the Kalam of Imam Ash'ari	187-213
Mehmet Mübarek ÇELİK	DEYLEMÎ'NİN ALLAH İLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLARA YAKLAŞIMI Deylemî's Approach Toward Some Notions Relating to Allah	215-236
Zeynep Canan KOÇAK	İSLAM ÖNCESİ ARAP AİLE YAPISININ HZ. PEYGAMBER VE HADİSLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ Effects Of Pre-Islamic Family Structure Of The Arab On The Prophet Muhammad And Hadiths	237-271
Murat ORAL	RİVÂYET TEFSİRİ YÖNTEMİNİN GELİŞİMİ AÇISINDAN İBNU'L-CEVZÎ'NİN ZÂDU'L-MESÎR ADLI ESERİ Ibn Al-Jazwi's Work Zadu'l Masir In Terms of Progress of Tafsir bil Riwaya Method	273-294
YAZAR: Rıza BÜŞÂME ÇEVİREN: Abdülbaki DURMAZ	YAHYA B. YAHYA EL-LEYSÎ VE MUVATTA RİVAYETİ Yahya b. Yahya el-Leysî and His Muwatta Narration	297-312
YAZAR: Abdürrezzak Hüseyin AHMED ÇEVİREN: Enes TEMEL	KABUL İLE RED ARASINDA NÜZÛL'ÜN TEKRARI MESELESİ- I The Problem of Nozul's Repetition Between the Recognition And The Denial - I	313-334



## EDITÖRDEN

---

Değerli okurlar;  
Yeni bir sayı ile daha karşınızda olmaktan dolayı memnuniyet duyduğumuzu ifade ederek başlamak istiyoruz. İlk sayımızı çıkardığımız 2014 yılından bu yana sürekli gelişim içerisinde olan Dergimizi daha ilerilere götürebilmek için yoğun gayret içerisindeyiz. Bu bağlamda ulusal ve uluslararası indekslerde taranabilmek için gerekli kriterlere uyum politikamız devam etmektedir.

Dergimizin 7. sayısı, yazarlar, hakemler, danışma kurulu, yayın kurulu, editörler ve sekreteryanın özverili katkıları ile yayınlanmıştır. Bu sayımızda dergimize iletilen ve hakemler tarafından olumlu değerlendirilen 11 telif ve 2 tercüme olmak üzere toplam 13 makale yer almaktadır.

Dergimiz an itibariyle İsam Veritabanı, ASOS Sosyal Bilimler İndeksi, Index Copernicus, ResearchBib, ESJI (Eurasian Scientific Journal Index), Science Library Index, Directory of Research Journals Indexing, Journal Factor ve Rootindexing adlı indeks ve veri tabanlarında taranmaktadır.

Bu sayıda Dergimize gösterilen teveccühü doğru yolda olduğumuzun bir kanıtı olarak değerlendiriyor ve bu niteliğe katkı sağlayan yazarlara, hakemlere ve tüm çalışma arkadaşlarımıza teşekkürü bir borç biliyoruz. Önümüzdeki sayıda bilim dünyasına katkı sunacak makalelerle siz değerli okurlar ile buluşmak ümidiyle...

**Editörler Kurulu**



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## MAKALELER

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

---

2017/2 | CİLT: 4 | SAYI: 7



# KUR'ÂN- TARİH İLİŞKİSİ ÜZERİNE

On the Qur'an-History Relationship

**MEHMET MAHFUZ SÖYLEMEZ**

PROF. DR., İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, İSLAM TARİHİ VE SANATLARI  
BÖLÜMÜ, İSLAM TARİHİ ANABİLİM DALI

mahfuz@istanbul.edu.tr

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
28 Kasım / December 2017

Kabul Tarihi / Accepted  
10 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf/Cite as  
Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Kur'ân- Tarih İlişkisi Üzerine - On the Qur'an-History Relationship". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık/December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

**Özet<sup>1</sup>**

Kur'ân'da tarih ile ilgili birçok bilgi yer almaktadır. Kur'ân bu bilgileri kendi yöntemi içerisinde ele almaktadır. Kur'ân'ın bu bilgileri aktarmadaki amacı bir bakış açısı, bir dünya görüşü, bir düşünce yapısı, bir bilinç inşa etmektir. Bu yüzden Kur'ân, tarihi hadiselerin tamamını adeta bir tek kıssa gibi değerlendirmiştir. Kur'ân batıda gelişen lineer tarih anlayışının aksine, zikzaklarla ilerleyen döngüsel bir tarih anlayışı sunmaktadır. Kur'ân, tarihsel verileri, mesajını muhatabına ulaştırmak için kullanmakta, bir tarih bilgisi sunmak yerine tarihi, yarınları şekillendirmede kullanılabilecek bir alan olarak görmekte ve o amaçla da kullanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tarih, Siyer, Kıssa, Peygamber

**Abstract**

There is a lot of information about history in the Qur'an. The Quran has dealt these information with it's method. The aim of the Quran by citing these data is to establish a point of view, a worldview, a construction of thought and a conscious. For this reason, Quran has evaluated all these historical events as a single story. Unlike western linear understanding of history, Quran has presented a cyclical understanding of history, which is progressing with zigzags. Quran has used the historical data for delivering to interlocutor and has seen the history an area to form the future and use for this aim, instead of presenting historical data.

**Key Words:** Qur'an, History, Siyar, Parable, Prophet

**Giriş**

**K**ur'ân, tarih üstü bir varlık tarafından tarihin belli bir döneminde yaşayan Hz. Muhammed'e nazil olmuş, zamanın içerisinde yer alan varlıkları yönlendirmek amacıyla irsal edilmiş, müslümanlarca kutsal kabul edilen bir kitaptır. İndiriliş amacı, tarihe tutuklu insanoğlunun ma'lul olduğu tarihselliğinin koşullarını aşarak yaratılışına uygun bir yaşam sürmesine rehberlik etmektir. Dolayısıyla Kur'ân'ı inzal eden tarih üstü, bir başka ifadeyle zamandan münezzeh bir varlık olduğu halde, Kur'ân, tarihin içerisinde yaşayan insanoğlunun dil dünyasına, muhayyilesine, bilgi birikimine, tarih ile ma'lul yönüne hitap etmek üzere nazil olmuş, yani tarihin içerisine dâhil olmuştur. İşte tam burası Kur'ân'la tarihin kesiştiği noktadır. Bu da Kur'ân'ı gerek tarih gerekse İslam tarih felsefesi açısından önemli bir metne dönüştürmüştür. Zira Kur'ân'ın kendisi, içine dâhil olduğu tarihi yönlendirmek için daha önce gelen ümmetlerin haberlerinden kıssalar kullanmayı bir usul olarak benimsemiştir. Bu yöntemi içine dâhil olduğu zaman dilimine de uygulamıştır. Bu da Kur'ân'ı tarihsel bazı bilgiler için önemli bir kaynak haline getirmektedir. Dahası

<sup>1</sup> Okumakta olduğunuz yazı, *Din ve Toplum* dergisinde "Kuran ve Tarih" başlığıyla yayınlanan yazının gözden geçirilmiş halidir.

Kur'ân'ın tarihi bilgileri ele alma yöntemi Müslümanların tarihi okuma ve anlama süreçlerinin nasıllığı hususunda fikir verdiği kadar, tarih yazıcılığını da yönlendirmiştir. Kur'ân'ın insanlığı bir bütün olarak kabul etmesi; insanoglunun yaratılış amacını tevhidi düşünceyi yaşamak olarak belirlemesi ve tarihsel süreci tevhid-şirk mücadelesi olarak ilan etmesi, tarih yazıcılığını yönlendirmiş ve ilk tarihçilerin tarih kitaplarını telif ederken insanın yaratılışından başlamalarına ve adeta bir Peygamberler tarihi ortaya koymalarına vesile olmuştur. Gerek Müslümanları böylesi bir tarza iten nedeni öğrenmek, gerekse Kur'ân-Tarih ilişkisini incelemek bu açıdan bir gerekliliktir. Okumakta olduğunuz yazı bu bağlamda kaleme alınmış, Kur'ân ile tarih ilişkisini irdelemeyi amaçlamıştır.

Kur'ân'ın tarih ile ilişkisini izah ederken Kur'ân'ın evrensel olduğu ifade edilmek istenirken o kadar çok tarih kelimesi kullanılmış ki ters algı olarak Kur'ân'ın tarihsel olduğu gibi bir imaj ortaya çıkıyor. Ayrıca zaman ve tarih kavram olarak birbirlerine yakın olsalar dahi birbirinden farklı şeylerdir. İlk İslam müverrihlerine göre tarih, zamanın bilinmesidir. Modern çağda ise tarihin bir disiplin olarak kendine has bir tanımı vardır. Dolayısıyla tarih ve zaman yahut vakit kavramları üzerinde daha iyi düşünülüp her bir kavramı yerinde kullanmak kanaatimce daha doğru olacaktır.

### Tarih Kaynağı Olarak Kur'ân

Kuşkusuz Kur'ân'da tarihçilerin kullanabileceği en önemli malzeme "Kur'ân kıssaları"dır. Bu kıssalar, geçmişte meydana gelen hadiseleri içermektedir. Bu açıdan da tarih ilminin ilgi alanı içerisinde yer almaktadır. Bununla birlikte kıssalar zaman ve mekân hususunda bir belirsizlik içerdikleri için vesika niteliği de taşımamaktadırlar. Zira ait oldukları zaman dilimini ve cereyan ettikleri mekânı belirlemek adeta imkânsızdır. Oysaki tarih belirli bir zaman ve mekânda cereyan eden hadiseleri konu edinmektedir. Bir hadise zaman ve mekândan yoksun olunca gerçekliği de tartışılır hale gelmektedir. Nitekim bu belirsizlik Kur'ân kıssalarının gerçekliğini tartışma konusu yapmış, bazı araştırmacıların da bu hadiselere yaşanmışlığı olmayan tikel örnekler nazarıyla bakmalarına neden olmuştur.<sup>2</sup> Oysaki Kur'ân kıssalarında mekân ve zamanın belirsiz olması Kur'ân'ın kendi hedefleriyle yakından alakalıdır. Zira Kur'ân'ın amacı zaman ve mekâna vur-

<sup>2</sup> Bkz. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, (çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012. Halefullah'ın Kur'ân kıssaları ile ilgili düşüncesinin eleştirisi için bkz. Şehmus Demir, "Kitab-ı Mukaddesi Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'ân Kıssalarının Tarihi Gerçekliği", *İslami İlimler Dergisi*, IX/I (Bahar), Çorum 2014, ss. 103-122.

gu yaparak bir hadiseyi aktarmak değildir. Zaten Kur'ân tarih bilimi yapmayı da amaçlamamaktadır. Kur'ân'ın amacı dünün bilgisini kullanarak yarınların şimdiden biçimlendirilmesidir.<sup>3</sup> Onun için dünden tikel bir örneği çekip almakta ve bunu, vermeyi tasarladığı mesaj için kullanabilmektedir. Örneğin Yüce Allah Kalem Suresinde “*Biz onları imtihan ediyoruz, tıpkı bahçe sahiplerini imtihan ettiğimiz gibi; Bahçeyi hasat edeceklerine yemin etmişlerdi ve aksine ihtimal vermiyorlardı. Onlar uyurken Rabbinden gelen bir afet sardı da bahçe, hasat edilmiş ekine döndü. Sabah erkenden birbirlerine seslendiler. “Hasat edecekseniz mahsulünüzün başına erkenden gidin. Bugün hiçbir yoksul aranızda sokulmasın” diye fısıldaşarak yola çıktılar. Kendilerinden emin ve hızlı adımlarla erkenden gittiler. Fakat oraya varıp da bahçeyi gördükleri zaman, “biz yanlış yere gelmiş olmalıyız” [etrafa bakıp bahçenin kendilerine ait olduğunu görünce] yo, hayır bu bizim bahçe, artık biz her şeyden yoksunuz” dediler. Onların adil olanı şöyle dedi: “ben size demedim mi Rabbinizi tesbih etmeniz gerekmez miydi? Bunun üzerine “Rabbimizi tesbih ederiz. Biz zalim kimselerdenmişiz” dediler*”<sup>4</sup> demektedir. Görüldüğü gibi bu ayetler birkaç kişiden oluşan bir aileden bahsetmektedir. Bu aileyi oluşturan bireylerin kimlikleri, yaşadıkları yer, isimleri hakkında ise herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak Kur'ân'ın bunun yaşanan gerçek bir hadise olduğunu söylemesi -ki bunu söyleyen Allah'tır- bu ailenin tarihin bir döneminde, tarihi bir coğrafyada yaşadığını ve orada bir bahçe sahibi olduklarını; bahçelerini hasat etmeyi düşündüklerini ancak üründen fakirleri faydalandırmayı istemediklerini -kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde- izah etmektedir. Fakat metinlerdeki bilgiler bu şahısların kimlikleri, yaşadıkları yer ve hikâyelerini net olarak ortaya koymamıza imkân tanımamaktadır. Bu da kıssaları tarihin adeta dışına çıkartırken, Kur'ân'ın bir tarih kitabı olmadığını ısrarla söylemeyi de zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân bir tarih kitabı olmayıp içinde tarihi malzemenin de bulunduğu bir kaynaktır. Hal böyle olunca o, verdiği bilgiler itibarıyla, esasen dünden öte, ilk muhatapları veya dolaylı muhataplarını dikkate alan, bugün ve yarınları kurgulamayı hedefleyen bir kurucu metindir. Bu da Kur'ân'ın, tarih yazıcılığının ulaştığı son nokta ile tamamen uyum içinde olduğunu göstermektedir. Zira tarih, aslında dünden daha çok, bugün ve yarınlarla alakalı bir ilimdir. Kur'ân da bu anlayışla uyum halinde olup kıssaları kullanarak muhatabını

<sup>3</sup> Bkz. Mustafa Kara, “Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz”, *İslami İlimler Dergisi*, IX/1 (Bahar), Çorum 2014, ss. 70-71.

<sup>4</sup> Kalem 68/17-29.



biçimlendirmeyi amaçladığı kadar kıssalar aracılığıyla muhatabının içinde yaşadığı zaman dilimini de inşaı amaçlamaktadır. Hatta Kur'ân, muhatabının müşahedeler sonucunda elde ettiği bilgilerle bu kıssaları bir arada değerlendirilerek bir sonuca varmasını da istemektedir. Kur'ân'da pek çok kısasa, muhatap kitlenin zikredilen tarihi bilgiler üzerinden yeni bir yarın inşa etmesini istemektedir.

Kur'ân, mesajlarını son derece etkileyici sahneler üzerinden, duyguları harekete geçiren bir üslupla vermektedir. Bu etkileyici üslup içerisinde, aktardığı hadiselerin muhataplarınca iyi anlaşılmasını, gözlemlenmesini ve müşahede edilmesini arzulamaktadır. Kur'ân'ın muhataplarından istediği, bugün ve yarınların inşasıdır. Ancak geçmiş kullanılarak yarınların inşa edilebilmesi, derin bir tefekkür ve hadiseleri anlamada neden-sonuç ilişkisi dikkate alınarak mümkün olabilmektedir. Nitekim Kur'ân'da pek çok ayet, muhataplarından tarihsel veriler üzerinde düşünüp ibret alarak, bu yaşanmışlıklardan istifade etmek suretiyle yarınlarını inşa etmelerini istemektedir.

*“Onlara kendilerinden evvelkilerin Nuh, Ad ve Semud kavimlerinin, İbrahim kavminin, Medyen halkının ve alt-üst olan şehirlerin haberi ulaşmadı mı? Peygamberleri onlara apaçık mucizeler getirmişti. Demek ki Allah onlara zulmedecek değildi. Fakat onlar kendi kendilerine zulmetmekte idiler”.* Tevbe 9/70.

*“Bunlardan önce helak ettiğimiz hiçbir belde iman etmemişti; şimdi bunlar mı iman edecekler?”* Enbiya 21/6.

*“Andolsun biz çevrenizdeki memleketleri de yok ettik. Belki doğru yola dönerler diye ayetleri tekrar tekrar açıkladık. Allah'tan başka kendilerine yakınlık sağlamak için tanrı edindikleri varlıklar kendilerine yardım etselerdi ya! Hayır onları bırakıp gittiler. Bu onların yalanı ve uydurup durdukları şeydir.”* Ahkaf 46/27-28.

*“Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz bir haberi sana anlatıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi, mü'minlere de bir öğüt ve bir uyarı gelmiştir.”* Hud 11/120.

*“Musa ve beraberinde bulunanların hepsini kurtardık. Sonra diğerlerini suda boğduk. Şüphesiz bunda bir ibret vardır; Ama çokları iman etmiş de-*

ğillerdir.” Şuara 26/65-67. Şuara suresinde bu bağlamda daha pek çok ayet vardır.<sup>5</sup>

“İşte, haksızlıkları yüzünden çökmüş evleri! Anlayan bir kavim için elbette bunda bir ibret vardır.” Neml 27/52.

“And olsun ki biz Nuh’u kendi kavmine gönderdik de o, bin yıldan elli yıl eksik bir süre onların arasında kaldı. Sonunda onlar zulümlerini sürdürürken, Tufan kendilerini yakalayiverdi. Fakat biz onu ve gemidekileri kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret yaptık.” Ankebut 29/14-15.

“Şimdi bile, yurtlarında gezip dolaştıkları, kendilerinden önceki nice nesilleri helak ettiğimiz, onları doğru yola sevk etmedi mi? Bunlarda elbette bir hikmet vardır. Halâ kulak vermezler mi?” Secde 32/26.

“Bunlar yeryüzünde gezip de kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görmediler mi? Hâlbuki onlar bunlardan daha güçlü idiler. Ne göklerde ne yerde hiçbir şey Allah’ı aciz bırakacak değildir. O bilendir. Güçlüdür.” Fatır 35/44.

Kuşkusuz Kur’ân’da söz konusu mevzuyla ilgili ayetler sadece bunlarla sınırlı değildir. Nitekim Yasin 36/31-32; Saffat 37/133-138; Mü’min 40/21, 82; Zuhruf 43/55-56; Ahkaf 46/27-28; Muhammed 47/10; Kaf 50/36-37; Zariyat 51/37-38, 41, 43; Kamer 54/13-16, 51; Teğabun 64/5; Naziat 79/25-26 numaralı ayetlerde bu konu hakkında bilgiler mevcuttur.

Tevhidi düşünceye götüren sahih bilgiyi serdetmeyi kendisine bir hedef olarak ortaya koyan Kur’ân, bu bilgiye merviyat kabilinden tarihi bilgilerle, dünden birer iz taşıyan kalıtlardan elde edilen verilerin bir arada değerlendirilmesiyle ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Birçok ayet önceki ümmetlerin başından geçen olaylardan dersler çıkarılması gerektiğinin altını çizerek bu mevzuya dikkat çekmektedir. Örneğin:

“Andolsun onların (geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır.” Yusuf 12/111.

“Bizim onlardan önce nice nesilleri helak etmiş olmamız kendilerini yola getirmede mi? Halbuki onların yurtlarında gezip dolaşırlar. Bunda elbette ki akıl sahipleri için nice ibretler vardır.” Taha 20/128.

“(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Dolaşsalar el-

<sup>5</sup> Bu ayetlere örnek olarak bkz. 139-140, 155-158, 172-175, 189-191.

*bette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki gözler kör olmaz; lakin göğüsler içindeki kalpler kör olur.”* Hacc 22/46.

*“(Resulüm) andolsun (Bu Mekkeli putperestler) bela ve felaket yağmuru- na tutulmuş olan o beldeye uğramışlardır. Peki onu görmüyorlar mıydı? Ha- yır, onlar öldükten sonra dirilmeyi ummamaktadırlar.”* Furkan 25/40.

Yukarıda zikrettiğimiz ayetler tarih, bir başka ifadeyle geçmişten yaşa- nan çağa ulaşan ve gözlem yani müşahadat ile elde edilen bilgilerle Kur'ân kıssalarının bir arada değerlendirilmesi durumunda sahih tarih bilincine de ulaşılabilceğini ortaya koymaktadır. “*Kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görmek için yeryüzünü dolaşmıyorlar mı? Öncekiler bunlar- dan daha çoktu, daha güçlüydüler ve yeryüzündeki eserler bakımından daha üstündüler. Ama kazandıkları şeyler kendilerine hiçbir şey sağlamadı*”<sup>6</sup> di- yen Kur'ân, sürekli, muhataplarının, yaşadığı zaman dilimini referans vere- rek bugünü veya yarını kurma arzusunu sadece yaşanan kıssalar üzerinden değil, sair tarihi hadiseler üzerinden de göstermektedir. Bu ayeti kerimeler aynı zamanda Kur'ân'ın konu edindiği kıssaların afaki mi yoksa yaşanmış örnekler mi oldukları hususundaki tartışmada, yaşanmışlığını savunanla- rın elini de güçlendirmektedir. Eğer yaşanmış örnekler olmasalardı “*yeryü- zünün gezilip geçmiş milletlerin izlerinin görülerek bunlar üzerinde düşünü- lüp yarınların kurulması istenmeyecek*”; istense bile bir anlam ifade etmeye- cekti. Kur'ân'ın tarihi olayları kesin ve net bir üslupla ifade etmesi ve sonra- ki nesiller için ders ve ibret tabloları olarak sunması,<sup>7</sup> bu kıssaların gerçek- liğini yansıtan önemli delillerdir. Kıssalardaki helak tabloları, sahneler, di- yaloglar Kur'ân'ın yaşanmış olaylar üzerinden muhataplarını dikkate aldı- ğını göstermektedir. Kaldı ki Kur'ân net bir şekilde bu tarihi olayların haki- kati ifade ettiğini de beyan etmektedir.

*“Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceği- miz kimi haberi sana anlatıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı gelmiştir.”* Hud 11/120.

*“Biz sana onların başından geçenleri gerçek olarak anlatıyoruz. Hakika- ten onlar, Rablerine inanmış gençlerdi. Biz de onların hidayetini arttırdık.”* Kehf 18/13.

<sup>6</sup> Fatır 35/44.

<sup>7</sup> Kara, “Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz”, s. 94.

## Kur'ân'ın Döngüsel Tarih Anlayışı

Kur'ân kıssaları dikkate alındığında, Kur'ân'ın bize, batıda gelişen lineer tarihin aksine, -zikzaklar şeklinde ilerleyen- döngüsel bir tarih anlayışı sunduğu görülmektedir. Nitekim Kur'ân'a göre Allah'a kulluk yapması için yaratılan insanoğlu bu görevini unutup yaratana sırt çevirdiği zaman *es-felussafiline* doğru yol almıştır. Bu durum karşısında kendilerine yaratılış amaçlarını hatırlatmak amacıyla peygamber gönderilmiş, ona inanmayanlar helak edilmiş, inananlar ise erdemli bir toplumu oluşturmuşlardır. Bu erdemli toplum zamanla bir önceki toplumun akıbetini yaşamış, bu durum benzer şekilde sürüp gitmiştir. Kur'ân bu durumu sünnetullah yani Allah'ın değişmez yasası olarak ifade etmektedir. Bu da Kur'ân'ın peygamber kıssalarını anlatırken bir inkıta biçiminde değil de, birbirlerinin devamı şeklinde ele almasını intaç etmiştir. Bu durum tarihçileri de etkilemiş ve tarihi bir kevn ve fesat süreci olarak anlatmalarını sağlamıştır.

Kur'ân; kıssalar üzerinden açıkça ortaya koyduğu gibi tarihi, birbirine geçen halkalardan oluşan bir örüntü olarak kabul etmektedir. O, tarihin dün cereyan eden, hadise adacıklarından oluşan bir yapıdan farklı olduğu kanaatindedir. Kur'ân'ın kıssalarla ilgili pek çok ayetinde “tedebbür etmez misiniz”, “düşünmez misiniz”, “akıl etmez misiniz” gibi ikazların varlığı Kur'ân'ın tarihsel bilgileri geçmişte cereyan eden hadiselerden ibaret görmediğini ortaya koymaktadır. Bu durum İslam tarihçilerini de etkilemiştir. Nitekim İslam tarihçiliğinin özellikle hicri üçüncü asırdan sonra kendini göstermeye başlayan “genel tarih yazıcılığı formu” bu devasa örüntüye bir insanlık tarihi şeklinde bakmış, eserlerini insanın varlık âlemine dâhil olmasıyla başlatmışlardır. Dolayısıyla onlara göre tarih aslında bir peygamberler ve insanlık, hatta varlık tarihidir. İçinde yaşadığımız çağ da Hz. Muhammed ümmetinin “uçlara savrulmayan ümmet” olarak ortaya çıkıp etkili olmaya başladığı tarihi ifade etmektedir.

*“Andolsun biz, her ümmete, ‘Allah'a kulluk edin, tâğütten kaçın’ diye peygamber gönderdik. Allah, onlardan kimini doğru yola iletmiş; kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu. Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.”* Nahl 16/36.

*“Andolsun, İsrailoğullarından sağlam söz almış ve onlara peygamberler göndermiştik. Fakat her ne zaman bir Peygamber, onlara nefislerinin hoşlanmadığı bir hükmü getirdiyse; onlardan bir kısmını yalanladılar, bir kısmını da öldürdüler.”* Maide 5/70.

“Sonra arka arkaya peygamberlerimizi gönderdik. Her ümmete kendi peygamberi geldikçe, onu yalanladı. Biz de onları birbiri ardından helâk ettik ve onları birer ibretli hikâyesi yaptık. Artık inanmayan bir kavim, Allah'ın rahmetinden uzak olsun!” Mu'minûn 23/44.

“Sonra, onun ardından birçok peygamberi kendi toplumlarına gönderdik. Onlara apaçık mucizeler getirdiler. Fakat onlar önceden yalanlamakta oldukları şeye inanacak değillerdi. İşte biz haddi aşanların kalplerini böylece mühürleriz.” Yûnus 10/74.

“Kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görmek için yeryüzünü dolaşmıyorlar mı? Öncekiler bunlardan daha çok, daha güçlüydü ve yeryüzündeki eserler bakımından daha üstün idiler. Ama kazandıkları kendilerine hiçbir şey sağlamadı.” Fatır 35/44.

#### Siyer Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları

Kuşkusuz Kur'ân kıssaları bir taraftan tarihin bir döneminde yaşayan Peygamberlerden birini anlatırken diğer taraftan da Hz. Peygamber'in yaşadıkları ile bu kıssa arasında bir bağ kurarak bizzat onu anlatmaktadır. İndikleri dönem dikkate alınarak incelendiğinde Hz. Peygamber'in hayatının önemli bir kısmının, kıssaların iniş tarihi ve şartları içerisinde adeta kendisini hissettirdiği anlaşılmaktadır. Örneğin Mekkeliler Allah'ı var ve bir olarak kabul etmekle beraber başta Lat, Menat, Uzza, Yeuk, Nesr olmak üzere birçok puta tapmaktaydılar.<sup>8</sup> Bu putları kendileri ile Allah arasında aracı olarak kabul etmiş, onları Allah'ın yeryüzüne uzanan eli olarak görmüş, onlar aracılığıyla kâinatın varlığını sürdürdüğüne inanmışlardı. Kendi elleri ile yonttukları bu cansız, fayda ve zarar veremeyen, kendilerini korumaktan aciz varlıklara ibadet etmiş, bunları memnun ederek Allah'ı da memnun edebileceklerine iman etmişlerdi.<sup>9</sup>

Uluhiyet ve rububiyet bahsedilen bu varlıklar hayatlarının merkezini işgal etmiş; aşamadıkları için de var olduğuna inanıldığı halde Allah'a ulaşamamışlardı. Yüce Allah, Hz. Peygamber'i bu yanlış anlayışı düzeltmek ve yegâne güç sahibinin Allah olduğunu anlatmak, hatta benimsetmekle görevlendirmişti. Putperestliğin ortadan kaldırılması bir ve tek olan Allah'ın hayatın merkezine konmasının İslam dininin varlık nedeni olduğu bilinmektedir. Hal böyle olunca ilk önce bu konuyu ele alan kıssalar nazil olma-

<sup>8</sup> Cahiliye Araplarının taptıkları putlar için bkz. *Cahiliye Araplarının İlahları*, (Edit: Mehmet Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

<sup>9</sup> Cahiliye Araplarının Ulûhiyet anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, (Edit: Mehmet Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

ya başlamıştır. Kur'ân nüzul sırası dikkate alınarak kronolojik bir biçimde ele alındığında peygamber kıssaları Mekke Dönemi'nin başında ve ilk kez A'la Suresi ile karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi A'la Suresi Mekke döneminin ilk evresinde nazil olan surelerden biridir.<sup>10</sup> Fakat kendinden önceki surelerle, konu bütünlüğü itibarıyla büyük bir benzerlik göstermektedir. Mekkî surelerin çoğunda olduğu gibi ana konu tevhid, ahiret ve nübüvettir. Bu sure Yüce Allah'ın yegâne rab olduğunu anlatarak başlamakta ve Taberî'nin ifadesiyle Hz. Peygamber'e Mekkeliler Lat, Menat, Uzza gibi tanrılarını yücelttiklerini onun da kendi rabbi olan Allah'ı yüceltmesi gerektiğini emretmekte ve bunu bunu temellendirmektedir.<sup>11</sup> Arkasından da bu tevhidi düşüncenin türedi bir inanç sistemi olmadığını; aksine Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın sahifeleri, yani getirdikleri kutsal kitaplarda da yerini aldığı söylemektedir. Bu sure ile başlayan İbrahim kıssası daha sonraki surelerin büyük bir kısmında dağıtılmış bir vaziyette karşımıza çıkmaktadır.<sup>12</sup> Kuşkusuz Hz. İbrahim kıssası öncelikli olarak Allah'ın elçisi İbrahim'den bahsetmektedir. Bu kıssa da Hz. İbrahim'in aynen Hz. Peygamber gibi kavminin Putperestliğini ortadan kaldırma çabası ile işe başladığını anlatmaktadır. Bu kıssa da aynı zamanda Peygamber'in kavmine Hz. İbrahim'in dili ile cevaplar da verilmektedir. Bilindiği gibi Hz. İbrahim putlara tapan bir millete peygamber olarak gönderilmişti. Hz. İbrahim kavminin putperestliği ile mücadele ederken bir gün panteona girmiş; orada bulunan putları kırmış, baltayı ise en büyüğünün eline vermiştir. Panteona gelen halk, tanrılarının hal-i pür melalini görünce şoka girmiş ve bunun kim tarafından yapıldığını araştırmaya başlamıştır. Halktan biri Hz. İbrahim'i işaret ederek onun tanrılar hakkında ileri geri konuştuğuna şahit olduğunu söylemiş ve bu işin onun tarafından yapılmış olabileceğini dile getirmiştir. Bunun üzerine derdest edilip getirilen Hz. İbrahim sorgulanmış, tanrılara bu şeni! işin onun tarafından yapıлып yapılmadığı öğrenilmeye çalışılmıştır. Hz. İbrahim bu sorgulama esnasında sürekli kendisine değil de elinde balta bulunan büyük puta sorulması gerektiğini söylemesi üzerine sorgu ekibi Hz.

<sup>10</sup> Surelerin nüzul sırası için bkz. Mesut Okumuş, "Kur'ân'ı Kerim'in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi", *İslami İlimler Dergisi I. Kur'ân Sempozyumu 14-15 Ekim 2006*, Çorum 2007, s. 100.

<sup>11</sup> Bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, (tahk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki), Kahire 2001, XXIV, s. 310.

<sup>12</sup> Hz. İbrahim kıssasının bütünü için şu ayetlere bkz. Bakara 2/124-136, 140-141, 258-260; Âl-i İmran 3/33-34, 65-68, 84, 96-97; Nisâ 4/54-55, 125, 163-164; Enâm 6/74-84, 161-163; Tevbe 9/70, 113-114; Hüd 11/69-76; Yûsuf 12/6; İbrâhîm 14/35-41; Hıcr 15/51-60; Nahl 16/120-122; Meryem 19/41-50, 58; Enbiyâ 21/51- 73; Hacc 22/26-29, 42-44; Şu'arâ 26/69-104; Ankebût 29/16-27, 31-32; Ahzâb 33/7-8; Sâffât 37/83-113; Sâd 38/45-47; Şûrâ 42/13; Zuhruf 43/26-28; Zâriyât 51/24-37; Necm 53/33-42; Hadîd 57/26; Mümtehine 60/4-6; A'lâ 87/18-19.

İbrahim'le adeta dalga geçmiş ve putların duymadığını, görmediğini, hareket edemediklerini, dolayısıyla bu işin bir put tarafından yapılamayacağını söyleyerek Hz. İbrahim'in suçunu sabit kılmaya çalışmıştır. Bunun üzerine Hz. İbrahim taşı gediğine koymuş ve “*öyleyse bunlara neden ibadet ediyorsunuz?*” diyerek takip ettikleri düşünce sisteminin yanlışlığını net bir şekilde ortaya koymuştur. Dolayısıyla indiği dönemde, Mekke'de, kıssayı dinleyen Müşrikler, bunun aslında kendilerini hedef aldığını anlamışlardır. Hz. Peygamber'in -Hz. İbrahim'in dili ile- sorduğu soruları da Hz. İbrahim'e değil de Hz. Peygamberi muhatap kabul ederek cevaplamaya çalışmışlardır. Kur'ân bu kıssayı, her iki peygamberin mücadelesinin bir ve tek mücadele yani tevhid ve şirk mücadelesi olduğunu göstermek için kullanırken, oturtmak istediği tarih anlayışı ile de tamamen uyum halinde sunmaktadır. Yükarıda da ifade edildiği gibi Kur'ân, tarihi bir bütün olarak görmekte ve bu bütünlük içerisinde hadiseleri ele almaktadır.

Hız. Peygamber'in, İslam'ı anlatmaya devam ettikçe karşısında çok ciddi bir direncin oluşmaya başladığı bilinmektedir. İslam'ı, çıkarları ile çelişen bir düşünce manzumesi olarak gören Mekke'li Müşrikler, yayılmasının önüne geçmek için her şeyi denemekten perva etmemişlerdir. Nitekim bir taraftan bu ilahi düşünceyi eleştirmeye çalışırken, diğer taraftan da tebliğcisi olan Hz. Peygamber'i hedef almış, maneviyatının bozulması için özel çaba sarf etmişlerdir. Özellikle işkence döneminin başladığı zaman diliminde Hz. Peygamber ve arkadaşlarına bir taraftan fiziki işkencede bulunmuş, diğer taraftan da psikolojik baskı yapmışlardır. Hz. Peygamber'e “soyu kesik” denmesi de bu döneme denk gelmektedir. Yüce Allah hem Kevser Suresini indirerek bu anlayışla mücadele etmiş hem de Hz. İbrahim ve Zekeriya kıssaları ile bunun önüne geçmiştir. Zira Hz. İbrahim kıssasının bu aşağılamanın sürdüğü dönemde inen kısmı Hz. Hacer, Hz. İsmail ile Hz. Sara ve Hz. İshak'ı anlatmaktadır. Hz. İbrahim'in yaşı ilerlediği halde iki erkek çocuğa sahip olması; yine aynı döneme ait olduğunu bildiğimiz Hz. Zekeriya'ya ilerlemiş yaşında Hz. Yahya'nın bahşedilmesi Mekkelilerce, kendilerine verilmiş bir cevap olarak algılanmıştır. Hal böyle olunca da bu ayetler, Hz. Mevlâ'nın henüz oldukça genç olan Hz. Peygambere ileriki yıllarda çocuk verebileceği şeklinde düşünülmüş ve Hz. Peygamber'i bu şekilde aşağılamayı terk etmişlerdir. Dolayısıyla bu kıssa Hz. Peygamber'in imdadına yetişerek, onu müşriklerin konu ile ilgili psikolojik baskılarından kurtarmıştır.

Mekke'de gök cisimlerinin tanrısallığına inanan bazı insanlar vardı.



Bunlar başta Sirius yıldızı olmak üzere bazı gök cisimlerine inanırlardı. Kur'ân bunlara da Hz. İbrahim üzerinden cevap vermiştir. Kur'ân'ın anlattığına göre Hz. İbrahim bir gece vakti, bulunduğu mekândan dışarı çıkmış ve birden gökte parlayan bir yıldız dikkatini çekmiştir. Yıldız o kadar muhteşemdir ki bu ihtişama sahip bir varlığın ancak tanrı olabileceğine hükmetmiş ve *“bu benim tanrımdır”* demiştir. Ancak bir süre sonra ay doğmaya başlamış, ayı seyrederken yıldızın sönük kaldığını görmüş ve tanrı olmayacağı sonucuna varmıştır. *“Şayet tanrı olacaksa bunun ay olması gerektiğine hükmetmiştir”*. Sabaha kadar hayranlıkla izlediği ay yerini kendisinden daha muhteşem olan güneşe bırakınca, güneşin ihtişamı Hz. İbrahim'e *“olsa olsa tanrı budur”* dedirtmiştir. Ancak bir süre sonra güneş de yok olmuştur. Güneşin yok oluşu Hz. İbrahim'in aklını başına getirmiş ve onu Allah'ın asla yok olmaması gerektiği ve her zaman yanında olması gerektiği sonucuna götürmüştür. Böylece Hz. İbrahim akıl yürütme ile tanrıyı bulmuş ve gök cisimlerinin tanrı olamayacağı; bunların ihtişamları ile birlikte yaratılmış varlıklar olduğu neticesine ulaşmıştır. Bu kıssanın tamamlayıcısı mahiyetinde olan Necm Suresindeki *“Allah Sirius yıldızının da tanrısıdır”* mealindeki ayet; Mekke müşriklerinin bu grubuna Hz. İbrahim'in dili ile cevap vermiş ve onları tevhidi düşünceye yönlendirmiştir.

Bilindiği gibi Mekke'de adına dehriler denilen bir grup yeniden yaratılma ve ahiret inancına karşı çıkıyorlardı. Kur'ân, onlarla değişik şekillerde mücadele ederken Hz. İbrahim kıssasını da devreye sokmuştur. Kur'ân'ın anlattığına göre Hz. İbrahim, Yüce Allah'a varlıkları nasıl yarattığını sormuştur. Yüce Allah da ona dört kuşu almasını, bunları önce kendisine alıştırtmasını, sonra da parçalarını farklı dağların tepesine bıraktıktan sonra isimleri ile çağırmasını emretmiştir. Hz. İbrahim de böyle yaptıktan sonra Yüce Mevla'nın gücü ve kuvveti ile bir kez daha yaratmaya kadir olduğunu da görmüş ve itiraf etmiştir. Dolayısıyla bu kıssa ile insanın öldükten sonra yeniden yaratılmayacağını iddia eden Mekkeli Dehrilere Hz. İbrahim'in dili ile cevap verilmiş, Allah'ın dilemesi durumunda bunun kendisi için hiç de zor olmadığı anlatılmıştır.

Kuşkusuz Hz. İbrahim'in putlarla girdiği bu mücadele, Mekke'de de bilinmektedir. Bu nedenle de hiç kimse Hz. Peygamber'e İbrahim kıssasını uydurduğunu; İbrahim'i kendi emellerine alet etmeye çalıştığını söylememiştir. Kaldı ki Mekke'de putperestliği terk edip muvahhid bir dinin peşine düşen insanların İbrahim'in dinini araştırdıklarını söylemiş olmaları İbrahim'le ilgili bu bilgilerin bilindiğini netleştirmektedir. Kuşkusuz Hz.



Peygamber'in Hz. İbrahim'in dili ile verdiği bu mesaj da yerini bulmuş ve çok da etkili olmuştur.

İbrahim kıssası sadece müşriklere mesaj vermekle kalmamış, aynı zamanda Hz. Peygamber ve ona tabi olan sahabeye de, Mekke putlarının yıkılmaya mahkûm olacağı gerçeğini yaşanmış bir olay üzerinden anlatmış, onların maneviyatını yükseltmiştir. Kaldı ki Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e eziyet edip onu tehdit etmelerinin de izdüşümü bu kıssada yerini almıştır. Hz. İbrahim'in tek bir ümmet olmasına rağmen şirke boyun eğmeyip mücadelesini devam ettirmesi bir taraftan Hz. Peygamber'i teselli ederken diğer taraftan da müşriklere Hz. Peygamber'i davasından vazgeçiremeyeceklerini adeta haykırmıştır. Dolayısıyla Hz. İbrahim kıssası bir bütün olarak düşünüldüğünde Mekke'de mevcut düşünce sistemi, inanç yapısı, Hz. Peygamber'in verdiği mücadele, karşılaştığı olumsuzluklar, Mekkeliler ile Peygamber arasında süren tartışmalar vs. dair benzer tabloların hemen hepsi görülmektedir. Bu da kıssayı, tarihi bir dönemde yaşanan gerçek bir hadise olduğu kadar, adeta bir siyer kıssası haline de getirmiştir. Kuşkusuz benzer iz düşümler diğer kıssalarda da görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber ve Müslümanların, İslam dininin yayılmaya başlamasından hemen sonra Mekke müşriklerinin işkencesine maruz kaldıkları bilinmektedir. Bu dönemde işkencenin daha çok şehrin zayıf ve korunmaya muhtaç kimselerine yöneldiği ise bir hakikattir. Hem onların harem-i ismetleri çiğnenmiş, hem de can ve malları hedef alınmıştır. Mekke'nin yöneticileri, bu insanların kendilerine rağmen, din değiştirmelerini kendilerine bir hakaret olarak algılamış ve İslam'ı kabul eden insanlar üzerinde adeta tanrılık tahakkümü kurmuşlardır. Kendilerine göre onların İslam'a karşı çıkmış olmaları bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koyan en önemli kanıttır. İktidarı ellerinde tutan, güçlü, zengin ve itibar sahibi kişiler oldukları için hakkı tanımlayabileceklerini düşünmüş ve bu kitleye İslam'ı kabul etmeyi yasaklamışlardır. Kabul edenleri ise en acımasız şekilde cezalandırmışlardır.

İşte Ad,<sup>13</sup> Semud<sup>14</sup> ve Firavun kıssaları İslam tebliğinin bu döneminde nazil olan Fecr Suresinde ilk kez konu edinilmiştir. Bilindiği gibi Fecr Suresi Mekke'nin ilk dönemlerinde nazil olan surelerden biridir. Bu kıssalar

<sup>13</sup> Hz. Hud ve kavmi olan Âd için bkz. Arâf 7/65-72; Tevbe 9/70; Hüd 11/50-60; İbrâhîm 14/9-18; Hacc 22/42-44; Mü'minûn 23/31-41; Şu'arâ 26/123-140; Sâd 38/12-14; Fussilet 41/14-16; Ahkâf 46/21-28; Kâf 50/12-14; Zâriyât 51/41-42; Necm 53/50-51; Kamer 54/18-22; Hâkka 69/4-8; Fecr 89/6-14.

<sup>14</sup> Hz. Salih ile kavmi olan Semud'un kıssası şu ayetlerde geçmektedir: Arâf 7/73-79; Tevbe 9/70; Hüd 11/61-68; İbrâhîm 14/9-18; Hicr 15/80-84; Hacc 22/42-44; Şu'arâ 26/141-159; Neml 27/45-53; Sâd 38/12-14; Fussilet 41/17-18; Kâf 50/12-14; Zâriyât 51/43-45; Necm 53/50-51; Kamer 54/23-31; Hâkka 69/4-5; Burûc 85/17-20; Fecr 89/9-14; Şems 91/11-15.

daha sonra sırasıyla Necm, Sa'd, Furkan ve Fussilet Surelerinde de değişik yönleriyle yeniden sunulmuşlardır. Bahis mevzuu olan kıssaların tamamının ortak özelliği dönemlerindeki en güçlü ulus veya şahıslar olduklarına güvenerek; adeta tanrılığa öykünmeleri ve Allah'a ibadet amacıyla yaratılan insanlar üzerinde ilahlık taslamalarıdır. Dolayısıyla onların Allah'a bu başkaldırıları helaklarının nedeni olmuştur. Bu kıssaların tamamı, aynen Hz. İbrahim kıssasında olduğu gibi, Mekke müşrikleri tarafından bilinmektedir. Zira bununla ilgili de her hangi bir itiraza rastlanılmamaktadır. Bu da bilindiklerinin en önemli kanıtı mahiyetindedir. Bir başka ifade ile özellikle Ad ve Semud, Mekkeliler için tarihin dışında kavimler olmayıp, yaşadıkları tarihler meçhul; ancak yerleri ma'lum olarak durmaktadır. Dahası Ad ve Semud kavminin yaşadıkları yerler Mekkelilerin ticaret güzergâhı üzerinde yer almaktaydı.<sup>15</sup> Dolayısıyla Kur'ân, onların bildiği, kanıtlarına ve katıtlarına vakıf oldukları tarihsel bir bilgiyi kullanarak Mekkelilere, tanrılık taslamaktan vazgeçmemeleri ve yapmakta oldukları baskı ve zulmü sonlandırmamaları durumunda kendilerini de aynen bu kavimler gibi helak edeceğini söyleyerek tehdit etmiştir. Hz. Nuh kıssasının anlatılması da aynı tarihsel evreye aittir. Nitekim bu kıssa ilk kez Necm Suresinde işlenmiştir. Necm Suresi, Mekke döneminin ilk evrelerinde nazil olan surelerden biridir. Surenin indiği dönem dikkat çekicidir. Müşriklerin Hz. Peygamber için deli, sihirbaz dedikleri, işkencenin bütün hızıyla devam ettiği bir dönemde nazil olmuştur. Nuh'un kavmi de Nuh'a aynı şeyleri söylemişlerdi. Üstelik her iki kavmin de aynı inanç sitemine bağlıydı. Yani putperestti. Dahası Mekkeliler Nuh kavminin putları olan Nesr, Yeuk, Yeğus ve Ved'e tapmaktalar. Bu putlar Nuh'un kavmine bir şey sağlamamış, aksine onları helaka götürmüştür.<sup>16</sup> Dolayısıyla Nuh kıssasıyla Yüce Allah Mekkelilere, bu baskı ve zulümden vazgeçmelerini; aksi takdirde aynen Mekke'ye benzer bir coğrafyada yer alan; herhangi bir akarsu veya nehrin kenarında olmayan; denizle hiçbir irtibatı bulunmayan; böyle olduğu halde yere suyunu salması, göğe ise suyunu boşaltması emredilerek boğulmaları sağlanmıştır. Dolayısıyla Nuh'un, azgın, sapkın, kendini beğenmiş, göz ve kulaklarını hak ve

<sup>15</sup> Bkz. Ebül-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, (tahk: Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcüd, Zekeriya Abdulmecid), Beyrut 1993, II, 367.

<sup>16</sup> Hz. Nuh kıssası için bkz. Âl-i İmrân 3/33-34; Enâm 6/84; A'râf 7/59-64; Tevbe 9/70; Yûnus 10/71-73; Hüd 11/25-49; İbrâhîm 14/9-18; İsrâ 17/3; Meryem 19/58; Enbiyâ 21/76-77; Hacc 22/42-44; Mü'minûn 23/23-30; Furkân 25/37; Şu'arâ 26/105-122; Ankebût 29/14-15; Ahzâb 33/7-8; Sâffât 37/75- 82; Sâd 38/12-14; Mü'min 40/5-6; Şûrâ 42/13; Kâf 50/12-14; Zâriyât 51/46; Necm 53/52; Kamer 54/9-16; Hadid 57/26; Tahrim 66/10; Hâkka 69/11-12; Nuh 71/1-28.

hakikate kapatmış olan halkına yapılanın pekâlâ Mekkelilere de yapılabileceği söylenerek tehdit edilmişlerdir.

Musa-Firavun kıssasının da siyer bağlamında özel bir yeri vardır. Aslında bu kıssa bu iki şahsın mücadelesiyle birlikte bir tevhit ve şirk mücadelesi, zalim-mazlum mücadelesi, doğru-eğri, hak-batıl mücadelesidir. Ancak Kur'ân bu kıssanın kahramanlarından olan Firavun'dan daha çok Mekke'de bahsetmiştir. Zira onun izdüşümü Mekke'de bulunmaktadır. Mekke'nin ile-ri gelen azgın veya mele gurubunun her biri birer Firavun mesabesinde-dir. Dolayısıyla Kur'ân onlara bu tarihsel şahıs üzerinden cevap verirken; kıssa-nın Musa tarafını ise daha çok Medine'de Yahudilerle girilen mücadele es-nasında kullanmaktadır.<sup>17</sup>

Mekke'nin erken dönemini anlatan kıssalardan bir başkası ise Buruc Suresinde geçen "ashab-ı uhud"tur. Bilindiği gibi bu sure de işkence dö-nemine ait olup Necm Suresinden kıssa bir süre sonra nazil olmuştur. Nü-zul sıralamasına göre yirmi yedinci sure olan Buruc, işkencenin en şid-detli zamanında nazil olmuştur. Demirci Habbab b. Eret ile diğer saha-bilerin maruz kaldığı işkencelerin iz düşümünü taşımaktadır. Rivayetlere göre Habbâb, efendisi tarafından körük ateşinin üzerine sırt üstü yatırıl-mış ve Yüce Allah'ı inkâr etmesi talep edilmiştir. Bu işkencelere maruz ka-lan Habbâb bir gün Hz. Peygamber'i Kâbe'nin yanında görmüş ve duru-mu kendisine intikal ettirmiş ve "maruz kaldıkları işkencelerin kendilerini dinlerinden döndüreceklerinden korktuklarını söylemiştir." Buruc suresin-deki ilgili ayetler bunun üzerine nazil olmuştur.<sup>18</sup> Dolayısıyla sure bir taraf-tan bu zulmün acımasızlığını hatırlatırken diğer taraftan da indiği dönem-de işkence çeken bu sahabilere, kendilerinden daha zor durumda oldukları halde inançlarından vazgeçmeyen, doğruları üzerinde sabit kalan insanla-rı anlatmaktadır. Dolayısıyla sadece ateş çukurlarına atılan müminler değil, aynı zamanda etleri kemiklerinden demir taraklarla tarandığı halde inanç-larını koruyan insanlar da bu kıssa üzerinden anlatılırken; Hz. Peygambe-

<sup>17</sup> Hz. Musa, Firavun ve İsrailoğulları kıssası için bkz. Bakara, 2/40-74, 83-93, 122-123, 135-136, 140-141, 211-212, 246-252; Âl-i İmrân, 3/10-11, 84, 93-94; Nisâ, 4/153-164; Mâide, 5/12-13, 20-26, 32, 70-71, 82; Enâm, 6/84, 91, 146, 154-160; A'râf, 7/103-156, 159-171; Enfâl, 8/50-55; Yûnus, 10/75-93; Hüd, 11/96-100, 110-111; İbrâhîm, 14/5-8; İsrâ, 17/2-8, 101-104; Kehf, 18/60-82; Meryem, 19/28, 51-53; Tâhâ, 20/9-101; Enbiyâ, 21/48-50; Hacc, 22/42-44; Mü'minûn, 23/45-49; Furkân, 25/35-36; Şu'arâ, 26/10-68; Neml, 27/77-14, 76-79; Kasas, 28/1-43, 76-84; Ankebût, 29/39-40; Secde, 32/23-25; Ahzâb, 33/7-8, 69; Sâffât, 37/114-122; Sâd, 38/12-14; Mü'min, 40/23-46, 53-55; Fussilet, 41/45; Şûrâ, 42/13; Zuhruf, 43/46-56; Duhân, 44/17-33; Câsiye, 45/16-22; Kâf, 50/12-14; Zâriyât, 51/38-40; Necm, 53/33-42; Kamer, 54/41-42; Saff, 61/5; Tahrim 66/11; Hâkka, 69/9-10; Müzzemmil, 73/15-16; Nâzi'ât, 79/15-26; Burûc, 85/17-20; A'lâ, 87/18-19; Fecr, 89/9-14.

<sup>18</sup> Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhari*, (tahk: Muhammed Zühayr b. Nâsir), Daru't-Tavki'n-Necât, Cidde 1422, IV, 201.

re iman ettikleri için işkenceye maruz kalan insanların maneviyatını yükseltmiştir.

Mekke'nin erken dönemine ait olan kıssalardan biri de Cin kıssasıdır. Bilindiği gibi cinlerle ilgili bilgiler Mekke'nin erken döneminde indiği bilinen Cin Suresi, Ahkaf Suresi ve biraz daha geç dönemde inen Sebe suresinde yer almaktadır. Bu Surelerde verilen bilgiler, Mekke halkının cinlerle ilgili bilgilerini düzeltmeye matuftur. Bilindiği gibi İslam öncesi dönemde Mekkeliler cinleri Allah'la aynı maddeden üretilen, onun akrabaları olarak görürlerdi. Onlara göre cinler her şeyi bilen; her yere girip çıkabilen; hatta gayba muttali olan varlıklardı. Çok güçlü şair veya kâhinlerin bunlarla birlikte çalıştıklarına, gaybi bilgilerin cinler tarafından bu insanlara aktarıldığına inanılıyor, onlardan korkuluyor ve çekiniliyordu. Bunların insanlara ikamet edilmeyen metruk mekânlarda kabileler halinde yaşadıkları iddia ediliyordu. Bu nedenle, insanların yaşamadığı mekânlara gittiklerinde “*Buranın Rabbı olan cine sığındım*” diyerek onlara bağlılığını ilan ediyor, çoğunlukla da onları Allah'ın önüne geçiriyorlardı.<sup>19</sup> Kur'ân bu surelerdeki bilgilerle bir taraftan cinlerin insanlardan farklı varlıklar olduğunu kabul etmiştir. Diğer taraftan bunların da Allah tarafından yaratıldığını, aynen insanoğlu gibi iyi ve kötülerinin bulunduğunu, onların da içinde mümin ve müşrik olanların var olduğunu, Allah'ın gücü karşısında bir güçlerinin bulunmadığını; Allah dilemeksizin hiçbir şekilde bilgi aşırılamayacaklarını anlatmıştır. Süleyman (as) ile emrindeki cinler kıssası üzerinden de bunların asla gaybı bilmediklerini ortaya koymuştur.<sup>20</sup> Zira Hz. Süleyman (as) asasına dayanarak vefat ettikten sonra uzun süre bu halde kalmasına rağmen vefat ettiği cinler tarafından anlaşılammış, hala hayatta olduğunu düşünerek çalışmaya devam etmişlerdir.<sup>21</sup> Dolayısıyla bu kısma bir taraftan Mekkelilerin zihin dünyasındaki yanlış cin telakkisini tashih ederken; diğer taraftan da uzun bir abluka dönemi yaşayan, bu nedenle de moralleri bozulan, üstüne üstlük Taif'e giden peygamberlerine yapılan olumsuz muamele ile de adeta yıkılan Müslümanlar ile Hz. Peygamber'e cinlerin de bu doğru düşünce sistemine ittiba ettiklerini söyleyerek destek olmuştur.

Yunus kıssasında ise;<sup>22</sup> Hz. Yunus'tan ilk kez *sâhibü'l-hût* sıfatıyla bah-

<sup>19</sup> Cahiliye Araplarının cinler hakkında düşünceleri için bkz. Muhammed et-Tahir b. Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, VII, 404-405.

<sup>20</sup> Hz. Süleyman kıssası için bkz. Bakara, 2/102-103; Nisâ, 4/163; En'âm, 6/84; Enbiyâ, 21/78-82; Neml, 27/15-44; Sebe, 34/10-14; Sâd, 38/30-40.

<sup>21</sup> Bkz. Ebubekir Abdulkahir b. Abdurrahman el-Cürcânî, *Dercu'd-durer fi tefsiri âyyi ve's-süver*, (tahk: Talât Salâh el-Ferhân, Muhammed Edib Şukur), Ürdün 2009, II, 479.

<sup>22</sup> Hz. Yunus kıssasının bütünü için bkz. Nisâ, 4/163; En'âm, 6/86; Yûnus, 10/98; Enbiyâ, 21/87-88;

sedilen dönemi dikkate aldığımızda, işkencenin alabildiğine arttığı, Müslümanların bu işkencelerden bizar oldukları, kendilerine henüz hicret izni verilmemiş olmasına rağmen Mekke'yi terk edip başka diyarlara gitmeyi düşündükleri hatta konuştukları bir döneme denk gelmektedir. Kur'ân bunlara mesaj vermekte; şayet Allah'ın izni olmadan görev yerlerini terk ederlerse mutlaka hüsrana uğrayacaklarını bildirmektedir.<sup>23</sup>

Kur'ân ahlaki değerlerden yoksun, toplumsal sorunlar karşısında duyarsız olan insanların tevhidî anlamayacağını söyler. Hal böyle olunca vahyin nuzulünden itibaren ahlak, erdem ve iffeti de kıssalar üzerinden oturtmaya çalışmaktadır. Hz. Lut kıssası ile ahlaklı ilişkilere sahip namuslu bir toplum;<sup>24</sup> Hz. Şuayb kıssası ile dürüst ticaret yapan bir topluluk;<sup>25</sup> Hz. Yusuf kıssası<sup>26</sup> ile iffetli bir topluluğu inşa etmeye çalışırken aynı zamanda özellikle abluka yıllarında Müslümanlara yapılan eziyetlerde taraf olan “yoksula yardım etmeyen, yetimi itip kakan, mazlumun yanında durmayan” Mekkelileri de şiddetle eleştirmektedir.

Örnek kabilinden zikrettiklerimizin gösterdiği gibi Kur'ân kıssalarının hiçbiri indiği dönemdeki tarihsel durumdan yalıtılarak ele alınamaz. Her birinin o günkü tarihsel duruma denk düşen bir boyutu bulunmaktadır. Dolayısıyla bu boyutları ile birer siyer kaynağıdır ve bu şekilde de ele alınıp incelenmeleri gerekmektedir.<sup>27</sup> Bununla birlikte bu kıssaların sadece Hz. Peygamber dönemine sıkıştırılmayacağı; biz yani dolaylı muhataplarına verdiği mesajlarının da bulunduğu not edilmelidir.

### Kur'ân Kıssalarının Muhataplarına Verdiği Mesajlar

1- Kıssaların asıl hedefi insanlığın varlık nedeni olan tevhid ilkesini benimsetmektir. Kur'ân'da en çok vurgulanan emir ve nehiylerin bu ilke ekseninde şekillendiği dikkate alınırsa kıssalarda bu konunun ekseriyetle zikredilmesinin önemi de tebellür etmiş olacaktır. Kıssalara baktığımızda tevhid ilkesinin sadece Hz. Peygamber döneminde vurgulanmadığı aksine kendinden önceki peygamberlerin diliyle de tüm topluluklara bir çağrı ola-

Sâffât, 37/139-148; Kalem, 68/48-50.

<sup>23</sup> Ebül-Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed el-Beğâvi, *Meâlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1420, III, 113.

<sup>24</sup> Hz. Lut Kıssası için bkz. En'âm, 6/86; Arâf, 7/80-84; Hûd, 11/74-83; Hicr, 15/57-77; Enbiyâ, 21/71-75; Hacc, 22/42-44; Şu'arâ, 26/160-175; Neml, 27/54-58; Ankebût, 29/26-35; Sâffât, 37/133-138; Sâd, 38/12-14; Kâf, 50/12-14; Necm, 53/53-54; Kamer, 54/33-39; Tahrim, 66/10.

<sup>25</sup> Hz. Şuayb kıssası şu ayetlerde geçmektedir: Arâf, 7/85-93; Hûd, 11/84-95; Hicr, 15/78-79; Hacc, 22/42-44; Şu'arâ, 26/176-191; Ankebût, 29/36-37.

<sup>26</sup> Hz. Yusuf kıssası için bkz. En'âm, 6/84; Yûsuf, 12/4-102; 'Ankebût, 29/27; Mü'min, 40/34-35.

<sup>27</sup> Siyer Kaynağı olarak Kur'ân kıssaları başlıklı bir çalışma yürütmekteyiz. Allah izin verirse yakın zamanda siz aziz okuyucularımıza sunmayı düşünüyoruz.

rak yöneldiği görülecektir. Zira peygamberlerin tamamının başlıca mesajı Allah'a şirk koşmaksızın iman olmuştur. Bu, her peygamberin dili ile ifade edilmiş ve her peygamberin mücadelesi de bu eksende sürmüştür.

En eskisi olan Hz. Âdem'den tutun Hz. Peygamber'e kadar tüm kıssalarda tevhid ilkesine vurgu aynı yoğunlukta yapılmıştır. Bu durum bazen bir diyalog şeklinde kendisini gösterirken, bazen de kıssanın içerisine serpiştirilmiştir. Tevhid ilkesinin işlendiği kıssa, okuyucuyu derinden etkilemiş ve böylece asıl mesaj anlaşılır olmuştur. Kur'ân kıssalarında, özellikle Allah'ın ulûhiyetine işaret edilmesi ve sürekli bu konunun işlenmesi, son derece dikkat çekicidir. Peygamberler tarihine baktığımızda inkârcıların peygamberlere itiraz ettikleri noktaların başında da işte bu ulûhiyet düşüncesi gelmektedir. Aynı durum Mekkeli müşriklerde de müşahede edilmektedir. Mekkeli müşrikler yerin ve göğün yaratıcısının Allah olduğunu ikrar etmelerine rağmen, canlı ve cansız putlarını ona şirk koşmaktan perva etmemişlerdir.

2- Mekkeli müşriklerin putlar ile gök cisimlerini Allah'a ulaşmak için aracı olarak görmeleri, kendilerini Allah'ın ulûhiyet ve rubûbiyetini inkâra sürüklemiş; bu da kıssalardaki ana temanın tevhid olmasını zorunlu kılmış ve bütün kıssaların adeta tek bir kıssaymış gibi takdimini intaç etmiştir. Yaşanmış hadiseler üzerinden toplumlara uyararak tevhidi yeniden inşa etme düşüncesi, tarihsel verileri bir zaman dilimine hapsedemeyi, aksine her dönemi adeta aynı kıssanın bir parçasıymış gibi aktarmayı gerektirmiştir. Kur'ân böyle yapmakla adeta hak-batıl mücadelesinin tarihi süreç içerisinde sürekli devam edeceğini göstermektedir.

Kur'ân insanoğlunun tarihsel bir varlık olduğunu, tarihin bir döneminde doğduğunu, bir tarih devraldığını kabul etmekle birlikte, Hz. İbrahim kıssasında ortaya koyduğu gibi, kendisine verilen vahiy ve akıldan da istifade ederek kavminin irtikâp ettiği putperestliği sorgulamasını istemiştir. Dolayısıyla dini düşüncelerini atalarından aldıklarını, onların asla yanlış yapmayacaklarını; Kaldı ki yaptıkları eğer yanlış olsa bile bu yanlışın atalarına ait olduğunu söyleyen Mekke müşrikleri üzerinden, aklını kullanmayanları sert bir dil ile eleştirmekte ve her bilginin vahiy ve akıl penceresine muhtaç olduğuna işaret etmektedir. Kur'ân'a göre bu iki mihengi dikkate almayan hiçbir bilginin değeri yoktur.<sup>28</sup> Kur'ân böylelikle devralınan tarihin sorgulanmaksızın bugün ve yarınların inşasında kullanılmasını eleş-

<sup>28</sup> Bkz. Bakara, 2/170-171; Maide, 5/103-104; A'raf, 7/28; Hud, 11/109; Lokman, 31/21; Saffat, 37/68-71; Zuhuruf, 43/22-25.

tirmekte; bu devasa örüntünün sorgulanarak bir gelecek kurulmasını öğütlemektedir.

3- Bu kıssalar, bir taraftan müşriklerin içinde bulunduğu batıl düşünce yapısını yerle yeksan ederken, öte yandan Müslümanlara önemli tavsiyelerde bulunmakta, onları rahatlatmakta ve doğru bir yöne yönlendirmektedir. Kıssalarda sürekli bu dünyanın geçiciliğine asıl beka yerinin ahiret olduğuna, iman edip salih amel işleyenlerin kurtulacağına işaret edilmesi bu amaca dönük olsa gerektir. Dolayısıyla Kur'ân, kıssaları, tarihsel verileri, kulların faydası için kullanmaktadır. Böylelikle bu bilgiler; öğüt, ders ve ibret tablolarını mündemiç oldukları için ciddi bir anlam kazanmakta, adeta vazgeçilmez hale gelmektedir.<sup>29</sup> Bir başka ifade ile kıssalar, Kur'ân'ın vermek istediği mesajın muhataplarına ulaştırılması için bir vasıta mahiyetindedir. Bu yüzden kıssaların işaret ettikleri anlama yoğunlaşmış bugünü ve yarınları kurmak hedef olarak gösterilmiştir. Kıssanın parçalarının indiği her bir dönem dikkate alınmaksızın, Tevrat'tan da istifade edilerek bir tek kıssaya dönüştürülmesi onu romanlaştıracağı gibi, işaret etmediği konulara yoğunlaşılacak ise hedeften uzaklaştıracaktır. Zaten Kur'ân'ın kendisi de Ashab-ı Kehf kıssası üzerinden bu tehlikeye işaret etmektedir.

*“(Ey Muhammed!) Bazıları bilmedikleri şey hakkında atıp tutarak: “Onlar üç kişidirler, dördüncüleri köpekleridir” diyecekler. Yine, “Beş kişidirler, altıncuları köpekleridir” diyecekler. Şöyle de diyecekler: “Yedi kişidirler, sekizincileri köpekleridir.” De ki: “Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Zaten onları pek az kimse bilir. O hâlde, onlar hakkında (Kur'ân'daki) apaçık tartışma(yı aktarmak)dan başka tartışmaya girme ve bunlar hakkında onlardan hiçbirine bir şey sorma.”* Kehf 18/22.

4- Mekke'de Hz. Peygamber ve sahabilerin çok sıkıntılı bir süreç içerisinde davalarını yaymaya çalışırken inen her bir kıssa onların bir taraftan imanlarını arttırırken, diğer taraftan rehavete kapılmamalarını ve sorumluluklarını bihakkin yerine getirmeleri için onları mücadeleye yönlendirmiştir. Dolayısıyla bu kıssalar siyerin bir parçası olarak Hz. Peygamberle birlikte yaşayan, işkencelere maruz kalan, Mekke'de adeta yaşayamaz hale gelen Müslümanlara destek vererek, morallerini düzeltmektedir. Kur'ân kıssalarının çoğu zalimlerin nasıl hüsrana uğradığı, Nemrut ve Firavunla-

<sup>29</sup> Bir eğitim-öğretim materyali olarak Kur'ân Kıssaları için bkz. Yusuf Batar, “Kur'ân Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim Ve Öğretim Açısından Tahlili”, *İslami İlimler Dergisi*, IX/1 (Bahar), Çorum 2014, ss. 155-183.



rın büyük ihtişamlarına rağmen nasıl yenildiğine dair mesajlarla doludur. Dolayısıyla bunlar üzerinden Mekke'nin Firavunlarının da tahtlarının sallantıda olduğunu söyleyip Müslümanları rahatlatırken aynı zamanda her helak hikâyesinde kahramanlara da işaret ederek Müslümanların da kendi çağının İbrahim, Salih, Nuh ve Lut'ları olduklarını belirtmekte, doğrularından hiçbir şekilde taviz vermeden dik durarak mücadeleye devam etmelerini istemektedir.

5-Kur'ân, Hz. İbrahim gibi, üstün şahsiyetlerin kıssaları bağlamında üstün nitelikli ahlaklı rol-model şahsiyetler yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç, kıssalarda bariz bir şekilde görülmektedir. Kur'ân'ın değişik ayetlerinde Musa, İdris, İbrahim gibi peygamberlerin anılmasının istenmesi; hikâyelerinin zihinlerde baki kalması, mücadelelerinin anlaşılması, şahsiyetlerinin örnek alınması için önemli birer hatırlatma olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân onların hikâyelerini olmuş bitmiş bir tarihi hadise olarak görmemiş sürekli zihinlerde yer etmesini isteyerek tarihsel bilgileri canlı tutmuş ve bunlar üzerinden bugün ve yarınları inşa etmeyi hedeflemiştir.

6- Hz. İbrahim ve İsmail kıssası başta olmak üzere Kur'ân kıssalarının çoğunda Allah'ın emrine teslimiyet ve fedakârlık, imanın gücü, inanmanın kazanımları anlatılmaktadır. Allah'a bağlı olan şahsiyetlerin sürekli bir imtihan içerisinde olacağı gerçeği bu hikâyelerde canlı bir şekilde görülmektedir. Hz. İsmail kurban edilmek istendiğinde Hz. İbrahim'in düşünmeden bu emri uygulamaya geçmesi, oğlunun da bu emre teslim olmakta adeta onunla yarışması, sadece o günün insanına değil günümüzde de kendisine dava adamı diyen insanlara önemli mesajlar içermektedir.<sup>30</sup> Bununla kurmak istedikleri dünyanın bedel ödenmeden, fedakârlık yapılmadan inşa edilmesinin imkânsızlığı ortaya konmaktadır. Aynı zamanda bu kıssalar, Peygamber dahi olsa hiçbir şahsın uğraş vermeden başarıya ulaşamayacağını da ifade etmekte ve sahabeyi Allah için çabaya, mücadeleye, fedakârlığa yönlendirmektedir.

7- Kıssalar peygamberlerin de insan olduklarını hatırlatmaktadır. Hz. Yunus'un Allah'ın emrini beklemeksizin hicret etmesi ve ardından imtihana tabi tutulması; akabinde Yüce Allah'a sığınıp af dilemesi bir kulun Allah ile olan iletişiminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla birer beşer olarak Allah'a davet eden elçilerin hiçbiri beşer üstü varlıklar değildir. Beşer üstü varlıklar olmuş olsalardı örnek alınma imkânları da ortadan kalk-

<sup>30</sup> Hz. İbrahim rüyasında Hz. İsmail'i Kurban ettiğini görmesi, hem onun hem de İsmail tarafından bir emir olarak telakki edilmiştir.



miş olurdu. Dolayısıyla Kur'ân bu kıssaları anlatarak Mekkelilerin, nübüvvet değil de Hz. Peygamber'in risaletine karşı çıkararak peygamberin bir melek olması veya göğe uruc etmesi, sıradan bir insan olmaması, yiyip içen bir birey olmaması, pazarda gezen, insanlarla iletişim halinde olan, evlenen çocuk sahibi olan bir şahıs olmaması gerektiği şeklindeki itirazlarına cevap vermektedir. Bu kıssalarla her bir peygamberin insan olduğunu, kavminin bir parçası olduğunu ve vahyi alarak kavmini değiştirmek için çaba sarf ettiğini, Hz. Muhammed'in de onlardan farklı olmadığını ifade etmektedir.

Özetle Kur'ân, o günkü insanı çizdiği rotaya yönlendirmeye, yaşadığı günü anlamasını sağlamaya, muhatapları ile mücadele ederken elini güçlendirerek bir bilinç sahibi olmasını sağlamaya çalışırken, dün bilgisinden bir başka ifade ile tarih bilgisinden faydalanmaktadır. Kur'ân bu ilk muhataplarına, önce üzerinde düşünecekleri bir zihinsel zemin hazırlamakta, sonra da bu zemin üzerinden hareket etmelerini bir hedef olarak önlerine koymaktadır. Dolayısıyla Kur'ân tarafından sunulan dün bilgisi, geçmişte cereyan eden veya dünde kalan bir bilgi manzumesi olmayıp, bugünü şekillendirmede ve yarınları oluşturmada kullanılan bir malzeme niteliği taşımaktadır. Bu da kıssaları bir taraftan dün ile ilgili, diğer taraftan bugün ve yarınlarla alakalı kılmaktadır. Hal böyle olunca incelenip, mündemiç oldukları mesajların tespit edilmesi ve gelecek kurulurken bunlardan yararlanılması önem arz etmektedir.

### Hz. Peygamber Dönemine Ait Tarihi Hadiselerin Kur'ân'daki İzdüşümü

Kur'ân, dün bilgisi üzerinden mesajlarını sadece geçmiş peygamber kıssaları üzerinden değil aynı zamanda Hz. Muhammed'in hayatı ve yaşadığı hadiseler üzerinden de vermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in çocukluğundan başlayarak vefat edişine kadar, hayatının hemen hemen her safhasını ayrıntıya sapsadan özet bilgilerle, bu amaç için kullanmaktadır.

1- Bilindiği gibi vahiy 610 yılında Mekke'de inmeye başlamış ve kısa süre içerisinde de şehrin tamamında konuşulur olmuştu. Hz. Peygamber'e davasını açıktan anlatma izninin verilmediği dönemde bile Mekke'de neredeyse bu dinin varlığını bilmeyen kalmamıştı. Nitekim ilk ayetlerin inişinden sonra vahyin bir süreliğine kesilmesi ile birlikte, İslam düşmanlarının "Muhammed'in peygamberliği bu kadarmış, Rabbi onu terk etmiş, ne oldu peygamberliğine ey Muhammed" diyerek onunla dalga geçmeye başlamış olmaları bunu ortaya koymaktadır. Kuşkusuz peygamber dahi olsa bir be-

şer olan Hz. Muhammed bu sözlerden etkilenmiş, vahyin inkita' nedenini anlamaya çalışmıştır. Hatta zaman zaman gerçekten Allah'ın kendisini terk etmiş olabileceğini dahi düşünmüştür. Öyle ki bu durum Hz. Peygamber'in psikolojisini etkilemiş, hatta onu ye'se bile düşürmüştür. Bir süre sonra da Duha Suresi inerek Hz. Peygamber'i rahatlatmıştır. Konumuz açısından son derece önemli bilgiler ihtiva eden Duha Suresi, Hz. Peygamber'i bizzat kendi tarihinden veriler ile desteklemiştir. Bu Sure "(*Ey Muhammed*) *O seni yetim bulup barındırmadı mı? Şaşırmuş bulup da yol göstermedi mi? Seni fakir bulup zengin etmedi mi?*"<sup>31</sup> diyerek Peygambere henüz doğmadan önce kaybetmiş olduğu babası ile altı yaşında yitirdiği annesinden sonra, kendisine ilkin dedesi Abdulmuttalip, onun vefatıyla da amcası Ebû Talib'in kol kanat gerip himaye etmesini hatırlatmış; Hz. Hatice validemiz ile evlenerek rahata kavuşmasını da ilave ederek, bu nimetleri göz önüne almasını ve Allah'ın kendisini asla terk etmeyeceğini zihninde tutmasını istemiştir.

Bu ayetler detaylı olarak incelendiğinde Kur'an'ın bizzat Hz. Peygamber'in kendi tarihinden bir takım verileri, onun geleceğini yönlendirmede kullandığı görülmektedir. Yüce Allah, bizzat Hz. Peygamber tarafından bilinen, hatta hala onu üretmeye devam eden bir tarihe atıfta bulunarak, onun psikolojisini düzeltmiştir. Dolayısıyla görevlendirildiği misyona odaklanarak geleceğini yönlendirmesi kendisinden talep edilmiştir. Kur'an bunu yaparak hem Hz. Peygamber'in hem de ilk ve dolaylı muhataplarının kendi şahsi tarihlerine rücu etmelerini ve buradan kendilerine bahşedilen nimetleri istihraç ederek onlar üzerinden yarın inşa etmelerini istemiştir. Kur'an'a göre ancak geçmişle irtibat kurabilen bireyler olaylara bütüncül bir pencereden bakabilir ve bunları bir malzeme olarak kullanıp gerekli yapıyı bunun üzerine kurabilirler.

2- Mekke'de İslam dininin hızla yayılmaya başlamasından sonra müşriklerin tepkileri de netleşmeye başlamıştır. Nitekim onlar bir taraftan Hz. Peygamber'e şair<sup>32</sup> mecnun (deli)<sup>33</sup> veya sihirbaz<sup>34</sup> derken, diğer taraftan onu yalancılıkla suçlamış bu bilgileri diğer kitaplardan aşırıldığını ileri sürmüşlerdir.<sup>35</sup> Bununla da yetinmeyerek vahiy getirmesi gereken varlığını

<sup>31</sup> Duha 93/6-8.

<sup>32</sup> En'am, 6/25; Yunus, 10/42-43; İsrâ, 17/47-48; Enbiya, 21/5; Sebe, 34/43; Saffat, 37/167-170; Sad, 38/7; Zuhuruf, 43/30-31.

<sup>33</sup> Sebe, 34/46; Zariyat, 51/52; Kalem, 68/1-2, 5-8; Tekvir, 81/22.

<sup>34</sup> Yunus, 10/2; Enbiya, 21/6; Sad, 38/4; Zariyat, 51/52.

<sup>35</sup> Kur'an müşriklerin bu iddiasını şu şekilde cevaplamaktadır. "*Yanlarımızdaki Tevrat ve İncilde yazılı buldukları o elçiye, o ümmü peygamber'e uyanlar (var ya) işte o peygamber onlara iyiliği emreder...*" Araf, 7/157; "*Sen bundan önce ne bir yazı okur ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı batıla uyanlar kuşku duyarlardı.*" Ankebut, 29/48; "*İşte böylece sana da emrimizle Kur'an'ı vahyettik. Sen, kitap nedir,*

melek olması,<sup>36</sup> ya da olağanüstü bir takım donanımlarının bulunması gerektiğini veya peygamberliğini ispatlamak için büyük mucizeler<sup>37</sup> göstermesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu konuda o kadar ısrarcı davranmışlardır ki Hz. Peygamber'in derin üzüntü yaşadığı zamanlar olmuştur. Buna mukabil Kur'ân, bir taraftan onun bütün İnsanlığa peygamber olarak gönderildiğini,<sup>38</sup> rahmet Peygamber'i olduğunu,<sup>39</sup> kendisine Kur'ân'ın Allah kelamı olarak verildiğini,<sup>40</sup> son peygamber olduğunu<sup>41</sup> söyleyip onu rahatlatmaya çalışmış, diğer taraftan da bu mücadelenin sadece kendisiyle sınırlı olmadığını altını çizmiştir. Yüce Allah, kendisinden önceki peygamberlerin hayatından aktardığı tarih veya dün bilgisi aracılığıyla tarihin her bir evresinde tevhid ile şirk ehli arasında süre gelen savaşların, mücadelelerin bu şekilde devam ettiğini, şirk ehlinin her dönemde bu yöntemi kullandığını, yöntemlerinin hiçbir zaman değişmediğini inen ayetlerle vuzuha kavuşturmuştur. Buna mukabil bu durum karşısında direnen, pes etmeyen peygamberlerin her zaman başarıya ulaştığını söyleyerek onu rahatlatmıştır.

Öte taraftan bu dönemde İslam hızla yayılınca, İslam dinini kabul eden kitlelere yönelik işkenceler de görülmeye başlanmıştır. Kur'ân bu kitlelerin davalarına sadık kalmalarını sağlamak için de geçmişin bilgisinden yararlanmış. Nitekim bir taraftan çektiği işkenceler sonucunda ümitsiz hale gelen ve zaferin ne zaman olduğunu soran Müslümanlara "ateşte yakıldıkları halde dinlerinden dönmeyen" veya "etleri ve sinirleri kemiklerinden demir taraklarla söküldüğü halde" doğrularını terk etmeyen müminler örneğini vererek onları teskin etmiş, diğer taraftan da bu işkenceleri yapan, Allah'a çocuk isnat eden,<sup>42</sup> ona şirk koşan,<sup>43</sup> öldükten sonra dirilmeye inanmayan,<sup>44</sup> putları şefaatçi olarak kabul eden,<sup>45</sup> kız çocuklarını diri di-

---

*iman nedir bilmezdim."* Şura, 42/52.

<sup>36</sup> "Deki ben yalnızca sizin gibi bir beşerim (şu var ki) bana ilahınızın sadece bir tek ilah olduğu vahyolunuyor" Kehf, 18/110; "(Resulüm!) senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberler de hiç şüphesiz yemek yerler, çarşılarda dolaşırlardı." Furkan, 25/20; "Muhakkak sende öleceksin, onlar da ölecekler." Zümer, 39/30 "Deki: ben de ancak sizin gibi bir insanım" Fussilet, 41/6.

<sup>37</sup> En'âm, 6/37, 57-58; 109-111, 158; Yunus, 10/20, 46; Hud, 11/12; Ra'd, 13/6-7, 27, 40; Hicr, 15/6-8; İsrâ, 17/59, 90-93; Taha, 20/133-135; Enbiya, 21/5, 37-39; Furkan, 25/7-8; Ankebut, 29/50-51, 53-54.

<sup>38</sup> "(Peygamberi) mü'minlerden henüz kendilerine katılmamış bulunan diğer insanlara da göndermiştir. O azizdir. Hakîmdir." Cuma, 62/3. Ayrıca bkz. Furkan, 25/51-52; Sebe, 34/28.

<sup>39</sup> "Çünkü biz Rabbinin bir rahmeti olarak peygamberler göndermekteyiz." Duhan, 44/6. Ayrıca bkz. Tevbe, 9/128; Enbiya, 21/107; Kasas, 28/46.

<sup>40</sup> Bakara, 2/99, 119, 151; Nisa, 4/163; Hicr, 15/87; Nahl, 16/44; Kehf, 18/1; Ankebut, 29/47; Şura, 42/52.

<sup>41</sup> Ahzab, 33/40.

<sup>42</sup> En'âm, 6/100-101; Yunus, 10/68-70; Nahl, 16/57, 62; İsrâ, 17/40; Kehf, 18/5, 102; Meryem, 19/88-92; Tur, 52/39.

<sup>43</sup> En'âm, 6/100, Rum, 30/28-29, 31-32; Sebe, 34/41; Zuhuruf, 43/20-21, 57-59.

<sup>44</sup> En'âm, 6/29-30, 134; Hud, 11/19; Furkan, 25/1; Secde, 32/10-11; Yasin, 36/78-79; Saffat, 37/16-21; Duhan, 44/9-10, 34-36; Casiye, 45/24-26; Zariyat, 51/12-14.

<sup>45</sup> Yunus, 10/18; Ra'd, 13/14; Nahl, 16/55.

ri gömen,<sup>46</sup> kadınlara değer vermeyen,<sup>47</sup> Ka'be'yi çıplak tavaf eden,<sup>48</sup> hem kendileri Allah'ın ayetlerinden uzaklaşan, hem de sair halkı uzaklaştıran,<sup>49</sup> Mekkelilere kendi tarihlerini kullanarak hatırlatmalarda bulunmuş ve tehdit ederek hakikate yönlendirmeye çalışmıştır. Fil, Kureyş, Mesed ve Alak surelerinde açıkça gördüğümüz bu durumun tamamında tarih bilgisinden yararlanılmıştır.

Medine'ye Hicret eden Hz. Peygamber, burada bulunan Ensar ile Mekke'den gelen muhacirler arasında kardeşlik ihdas ederek önemli bir güce kavuşmuş<sup>50</sup> ve kısa süre içerisinde Mekke site devleti ile silahlı mücadele yapabilecek hale gelmiştir. Nitekim Bedir savaşı bu yeni dönemde meydana gelmiştir. Bu savaş, Müslümanlarla müşrikler arasında vukû bulan ilk savaş olması hasebiyle büyük bir önem arz etmektedir. Zira sayıca az olan bir topluluk, kendilerinden çok güçlü olan bir kitleyi iman gücüyle yenilgiye uğratmıştır. Bu denli önemi haiz olan bu savaşa Kur'ân değinmekte ve bu savaştan ciddi dersler alınarak, yarınların bu örnek ışığında şekillendirilmesini istemektedir. Özellikle ayette “sizin için büyük bir ibret vardır” vurgusu, Kur'ân'ın tarihi olaylardan ders çıkarmayı ne denli önemseydiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.<sup>51</sup>

Kur'ân'ın aktardığı bilgilerin bir kısmı da Uhud savaşına aittir. Nitekim Yüce Allah bu konuda şöyle demektedir:

*“Hani sen, sabah erkenden mü'minleri savaş mevzilerine yerleştirmek için aileden ayrılmıştın. Allah hakkıyla işiten ve bilendir. O zaman içinizden iki bölük ayrılmaya yüz tutmuştu (Yahudiler ve münafıklar). Halbuki Allah onların yardımcısı idi. Mü'minler, yalnız Allah'a dayanıp güvensinler.”* Al-i İmran, 3/121-122.

<sup>46</sup> En'am, 6/137, 140; Nahl, 16/57-59.

<sup>47</sup> En'am, 6/136-139, Nahl, 16/58-59.

<sup>48</sup> Enfal (8) 35.

<sup>49</sup> En'am (6) 26, 116-117; Enbiya (21) 2-5; Furkan (25) 7-9; lokman (31) 6-7; Sebe (34) 43-44; Sa'd (38) 8.

<sup>50</sup> “Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine göç edip gelenleri saverler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimrilüğünden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.” Haşr, 59/9.

<sup>51</sup> (Bedir'de) karşı karşıya gelen şu ikili gurubun halinde sizin için büyük bir ibret vardır. Biri Allah yolunda çarpışan bir grup, diğeri ise bunları apaçık kendilerinin iki misli gören Kafir bir grup, Allah dilediğini yardımı ile destekler. Elbette bunda basiret sahipleri için büyük bir ibret vardır.” Al-i İmran, 3/13. “Andolsun sizler güçsüz olduğunuz halde Allah Bedir'de de size yardım etmişti. Öyleyse Allah'tan sakının ki ona şükretmiş olasınız. O zaman sen mü'minlere şöyle diyordun: 'İndirilen üç bin melek ile rabbinizin sizi takviye etmesi sizin için yeterli değil midir? Eğer siz sabır gösterir ve Allah'tan sakınırsanız. Düşmanlarımız şayet hemen şu anda üzerinize gelseler Rabbiniz nişanlı beş bin melekke sizi takviye eder. Allah bunu size sırf bir müjde olsun ve kalpleriniz bu sayede rahat etsin diye yaptı. Zafer yalnızca mutlak güç ve hikmet sahibi Allah katındadır. Al-i İmran, 3/123-126.

Müslümanın dünya hayatında zaferi elde edeceği durumlar olabileceği gibi, yenilgi de yaşamaları mümkündür. Buna binaen Kur'ân, Bedir'den çıkarılacak dersler kadar Uhud savaşından da derslerin çıkarılmasını istemektedir.

*“Eğer siz (Uhud'da) bir acıya uğradınızsa, (Bedir'de düşmanınız olan) o kavim de benzer bir acıya uğramıştır. O günleri biz insanlar arasında döndürür dururuz (zaferi bazen bir topluma bazen de öteki topluma nasip ederiz.) Ta ki Allah, iman edenleri ortaya çıkarsın ve aranızdan şahitler edinsin. Allah zalimleri sevmez.”* Al-i İmran, 3/140.

Görüldüğü üzere Kur'ân'ın geleceği inşa etmede kullandığı dün bilgisi ders ve ibretlerle doludur. Sabır, zorluk, zafer, çile insanı eğitici her şey söz konusudur. Benzer durum Hendek savaşı için de geçerlidir. Mekkeli müşriklerin tüm kabilelerle top yekûn Hz. Peygamber'e saldırdıkları bir anda Yüce Allah, Müslümanları korumuş ve düşmanları darmadağın etmiştir. Kur'ân bu sahneyi kendine özgü üslubuyla ele almakta, yaşanan bu olay üzerinden Müslümanlara bazı uyarılarda bulunmakta ve geleceği inşa etmede bazı tavsiyelere yer vermektedir. Buna göre çok zor şartlarda Allah müminleri şiddetli bir imtihandan geçirmiş ve Müslümanlar bu imtihan karşısında şiddetli bir sarsıntıya uğramışlardır:

*“Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın; hani size ordular saldırmıştı da, biz onlara karşı bir rüzgar ve sizin görmediğiniz ordular göndermiştik. Allah ne yaptığımızı en iyi görmektedir. Onlar hem yukarıınızdan hem aşağı tarafınızdan (vadinin üstünden ve alt yanından) üzerinize yürüdükleri zaman; gözler yıldığı, yürekler gırtlığa geldiği ve siz Allah hakkında türlü türlü şeyler düşünmeye başladığınız zaman; işte orada iman sahipleri imtihandan geçirilmiş ve şiddetli bir sarsıntıya uğratılmışlardır.”* Ahzab, 33/9-12.

Tüm bu zorluklara rağmen Allah'ın yardımı Müslümanları yalnız bırakmamış, Müslümanlar bu yardımla ancak düşmanlarını yenebilmişlerdir. Kur'ân, tarihin bir döneminde gerçekleşen bu olayı tarihe hapsedmemekte ve Müslümanların zihinlerinde hep canlı kalmasını istemektedir. İman- küfür mücadelesinin değişik şekillerde hep devam edeceği gerçeği

bu sahneler üzerinden hatırlatmak ve tüm zorluklara rağmen nihai zaferin Allah'ın elinde olduğunu söylemektedir:

*“Allah, o inkar edenleri hiçbir fayda elde edemededen öfkeleri ile geri çevirdi. Allah (ın yardımı) savaşta müminlere yetti. Allah güçlüdür, mutlak galiptir. Allah ehl-i kitaptan onlara (müşrik ordularına) yardım edenleri kalelerinden indirdi ve kalplerine korku düşürdü; bir kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir alıyordunuz. Allah onların yerlerine, yurtlarına, mallarına ve ayak basmadığımız topraklarına sizi mirasçı yaptı. Allah'ın her şeye gücü yeter.”* Ahzab, 33/25-27.

Kur'an'ın o günkü tarihi hadiseler üzerinden mesajlarını verdiği ayetlerden birisi de Nadiroğullarını konu edinen Haşr suresinin ilgili ayetleridir. Nadiroğulları sözlerini tutmamış ve Resulullah'a ihanet etmişti. Hz. Peygamber, onları kalelerinde kuşatmış, teslim olmak zorunda kalmışlardı. Müminler, münafıkların yurtlarından çıkarılamayacaklarını sanarken, münafıklar da kalelerinin onları koruyacağını düşünüyorlardı. Ayetler, Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ve sünnetullahın kâfirlerin sandığı gibi işlemediğini en güzel biçimde yansıtmıştır. Ayrıca Allah ve Resulüne karşı çıkan kim olursa olsun hiçbir şekilde muvaffak olamayacağını apaçık bir şekilde belirtilerek Allah'ın süregelen değişmez kanunları hatırlatılmıştır.

*“O, kitap ehlinden inkâr edenleri ilk toplu sürgünde yurtlarından çıkarandır. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah'ın emri onlara ummadıkları yerden geliverdi. O, yüreklerine korku düşürdü. Öyle ki, evlerini hem kendi elleriyle, hem de mü'minlerin elleriyle yıkıyorlardı. Ey basiret sahipleri, ibret alın. Ve eğer Allah, onların üzerine (topluca) sürgün yazmamış olsaydı, onlara mutlaka dünyada azap ederdi. Ve onlar için ahirette de ateşin azabı vardır. İşte bu, onların Allah'a ve O'nun Resûlü'ne muhalefet etmeleri sebebiyledir. Ve kim Allah'a muhalefet ederse, o taktirde muhakkak ki Allah, ikabı (cezası) şiddetli olandır.”* Haşr, 59/2.

Konumuz ile ilgili bir diğer örnekte ise Tebuk seferidir. Tüm zorlukların hâkim olduğu bir döneme denk gelen bu sefer, bazı kesimlerce hoş karşılanmamış ve bu savaş hakkında ileri geri konuşmuşlardır. Yüce Allah, Hz.

Peygamber'e Tebuk seferinde destek olmayanları kınamıştır.<sup>52</sup> Yüce Allah, onların bu tavırlarını şu şekilde anlatmaktadır:

*“Eğer siz ona (Peygamber'e) yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke'den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına, “Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber” diyordu. Allah da onun üzerine güven duygusu ve huzur indirmiş, sizin kendilerini görmediğiniz birtakım ordularla onu desteklemiş, böylece inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Allah'ın sözü ise en yücedir. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”* Tevbe, 9/40.

Görüldüğü üzere Yüce Allah Medine'de inen bir ayet üzerinden Mekke'deki zorlu bir süreci hatırlatmaktadır. Hz. Peygamber'in, hicreti esnasında mağaraya sığınmalarını ve Hz. Ebu Bekir'in tedirgin tavırlarına karşı, *“Üzülme! Allah bizimle beraberdir”* sözlerini hatırlatmakta ve Müslümanlara kendi tarihleri üzerinden uyarılarda bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'i Allah koruyacak ve ona destek olmayanlar pişman olacaktır. Yüce Allah'ın Tebuk seferini hicret olayı üzerinden anlatması, Kur'an'ın tarihi malzemeyi nasıl kullandığının anlaşılması ve dün bilgisini ne denli etkili ve yerinde kullandığının görülmesi açısından dikkat çekicidir.

Aynı durumu Hudeybiye anlaşmasında da görülmektedir. Hz. Peygamber, başta Hz. Ömer olmak üzere Müslümanların tüm itirazlarına rağmen Hudeybiye barış anlaşmasını imzalamış ve Medine'ye dönmeye karar vermiştir. Tam bu esnada Fetih suresi nazil olmuş<sup>53</sup> ve Müslümanların içerisinde bulunduğu durumu kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Sure Hz. Peygamber'e bir zafer müjdesiyle başlamakta ve Hz. Peygamber'in geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlanmasına vurgu yapmaktadır: *“Muhakkak ki Biz, sana apaçık bir fetih verdik. Ta ki Allah, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın, sana olan nimetini tamamlasın, seni doğru yola iletсин ve Allah sana, şanlı bir zaferle yardım etsin”* ayetleri bir taraftan geçmişi hatırlatmakta diğer taraftan da geleceğe vurgu yapmaktadır. Allah nazarında geçmiş ve geleceğin birbirinden kopuk olmadığı ve her birinin diğerini bütünlendiğini dün bilgisinden de yararlanılarak ifade edilmektedir.

<sup>52</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, (tahk. İbrahim Ahmed el-Berdevîni), Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, Kahire 1964, VIII, 143.

<sup>53</sup> Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Âzîm*, (tahk. Sami b. Muhammed Selame), Dârü't-Teyyibe, y.y., 1999, VIII, 320.



Fetih suresi sadece Hz. Peygamber’i değil iman eden müminleri ve onlara muhalif davranan münafıkları da ele almakta; her kesime buranın üzerinden mesajlar vermektedir. Kur’ân bu ayetlerle bir taraftan tarihe şahitlik ederken, diğer taraftan olayı tarihin bir zamanına hapsedmemekte, aksine bu olay üzerinden yeni fetihlerin inşa edilmesine yönlendirmektedir. Hudeybiyede Hz. Resulullah’a biat eden topluluktan “*Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur. Gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur, güven duygusu vermiş ve onlara yakın bir fetih ve elde edecekleri birçok ganimetler nasip etmiştir. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir*”<sup>54</sup> şeklinde bahsederek Allah’a verdikleri sözü yerine getiren müminler her zaman kazançlı çıkacağını söylemek suretiyle geleceği yönlendirmeye çalışmıştır.

Fetih suresi bir taraftan Hudeybiye’yi anlatırken diğer taraftan da cihad ve savaştan geri kalan bedeviler konusunu işlemektedir. Buna göre Mekke’nin fethinde yer almayan münafıklar, zafer elde edilip, saflar netleştikten sonra paniğe kapılarak, Hz. Peygambere telaş içerisinde gelmiş ve mazeretler ileri sürmüşlerdir.

*“Bedevîlerin (savaştan) geri bırakılanları sana, “Bizi mallarımız ve ailelerimiz alıkoydu; Allah’tan bizim için af dile” diyecekler. Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler. De ki: “Allah, sizin bir zarara uğramanızı dilerse yahut bir yarar elde etmenizi dilerse, O’na karşı kimin bir şeye gücü yeter? Hayır, Allah, yaptıklarınızdan haberdardır. (Ey münafıklar!) Siz aslında, Peygamber’in ve inananların bir daha ailelerine geri dönmeyeceklerini sanmıştınız. Bu, sizin gönüllerinize güzel gösterildi de kötü zanda bulundunuz ve helâki hak eden bir kavim oldunuz.”* Fetih, 48/11.

İfk hadisesi de dün bilgisi üzerinden Müslümanlara ders ve ibretle dolu mesajlar vermektedir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber her askeri sefere çıktığı zaman yanında eşlerinden birini almaktaydı. Beni Mustalık Gazvesine gitti zaman yanında yanında Hz. Aişe’yi götürmüştür. Ordu gazveden dönüşte bir yerde konaklamış Hz. Aişe de ihtiyacını gidermek için konak yerinden ayrılmıştır. Dönünce gerdanlığını düşürdüğünü fark etmiş, onu aramaya gitmiş, ancak bu durum gecikmesine neden olmuştur. Görevliler onun hevdecin içerisinde olmadığını hiç fark etmeden hevdeci deveye yüklemiş-

---

<sup>54</sup> Fetih, 48/18.



lerdir. Hz. Aişe dönünce ordunun gittiğini görmüş ve kendisini arayacakları ümidiyle ordunun konakladığı mahalde kalmıştır. Artçı görevlilerden biri olan Safvân b. Muattal, ordunun arkada bir şey bırakıp bırakmadığını araştırmak için geldiğinde Hz. Aişe'ye rastlamış ve onu alarak orduya yetiştirmiştir. Bu hadise Medine'de başta Hasan b. Sabit olmak üzere ashabdan bazı şahıslar ile Münafiklerin diline düşmüş ve Hz. Aişe validemize bir iftiraya dönüşmüştür. Giderek büyüyen bu iftira bir taraftan Hz. Peygamber'i ve Hz. Aişe'yi diğer taraftan da Hz. Aişe'nin ailesi olan Hz. Ebûbekir ailesini derinden üzmüştür. Bu hadise üzerine aşağıdaki ayetler nazil olmuş ve Hz. Aişe ile Safvân'ın masum oldukları, bir iftiraya maruz kaldıklarını ortaya koymuştur:

*“İftirâyı atanlar, içinizden bir zümredir. Bunu sizin için bir şer saymayın. Aslında bu sizin için bir hayırdır; böyle imtihanlar sizin sevâba erişmeniz için birer vesile teşkil eder. İftirâ atanların herbirinin, o günden kazandığı bir hisse vardır. Onlardan günahın büyüğünü üzerine alan kimse için ise pek büyük bir azap vardır.”* Nur, 24/11.

İfk hadisesi Müslümanlar için hayırlarla doludur. Hz. Aişe bizzat Allah tarafından aklanmış, bu imtihana sabretmesinin neticesini hayırlı bir şekilde görmüştür. Öte yandan ayetler, bu hatanın tekrarlanmaması açısından uyarılarla doludur. Böylece Müslümanlar hem dün bilgisi üzerinden yaptıkları hataları görmüş hem de fitneden sakınma hususunda daha dikkatli davranmayı öğrenmişlerdir. Ayetlerin devamı bunu apaçık vurgulamaktadır.

*“O iftirâyı işittiğinizde, mü'min erkeklerin ve mü'min kadınların, kendileri hakkında hayır düşündükleri gibi mü'min kardeşleri hakkında da hayır düşünerek, ‘Bu apaçık bir iftirâdır’ demeleri gerekmez miydi?”* Nur, 24/12.

İfk hadisesi ile Müslümanların yaşadığı bir tarih üzerinden gelecek tasvuru inşa edilmektedir. Hz. Peygamber'in bizzat ailesine yapılan iftiraya bazı sahabilerin iştirak etmiş olması,<sup>55</sup> Hz. Peygamber'i derinden etkilemiştir. Eşine yönelen bu töhmet hem onu hem de yakın çevresini adeta bir girdabın içerisine çekmiştir. Bu sebeple konuyla ilişkin inen ayetler sitemkâr ve azarlayıcı bir üsluba sahip olmuştur. Ayetin *“Bu iftirâyı ispat etmek için dört şahit getirmeli değiller miydi? Mâdem şahit getirmedi; o halde Allah*

<sup>55</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, (tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Dari'ül-Hicr, Beyrut 2001, XVII, 189.

*katında onlar yalancıların tâ kendileridir” mealindeki kısmı başlı başına bir ilke ortaya koyarken, aslında bir de bir usul belirlemiş ve bu usul çerçevesinde özellikle İslam toplumunda hanımların hak ve hukukları koruma altına alınmıştır.*

Kur'ân'ın, hakkında bilgi verdiği ve yarınları inşa da kullandığı bilgilerden biri de muahat yani Müslümanlar arasındaki kardeşlik antlaşmasıdır. Bilindiği gibi Cahiliye döneminde Medine'de meskûn bulunan Evs ve Hazreç kabileleri arasında düşmanlık, kin, nefret, kan davaları bütün yoğunluğu ile devam etmiştir. Medinelilerin İslam'ı kabul etmeleri ve Mekkelilerin de muhacirler olarak buraya yerleşmelerinden sonra Hz. Peygamber her iki kitle arasında bir tesanütün oluşmasını sağlamak amacıyla adına kardeşlik denilen bir birlik oluşturmuştur. Kardeş kılınanlar bir birlerine kan bağından daha yakın hale gelmiş, birbirlerine karşı sorumluluk üstlenmişlerdir. Hatta birbirlerine mirasçı dahi olabilmişlerdir. İslam toplumunun oluşumunda temel taş vazifesi gören kardeşlik antlaşması bir taraftan Medine'de bir yapı kurarken diğer taraftan da kendisinden sonraki dönemlere ışık tutmuş ve buradan esinlenerek bir bütünlük kurulmaya çalışılmıştır. Konu ile ilgili Kur'ân şöyle demektedir:

*“Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'ân'a) sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz.”* Al-i İmrân, 3/103.

## Sonuç

Görüldüğü gibi Kur'ân'da tarih ile ilgili birçok bilgi yer almaktadır. Ancak Kur'ân bir tarih kitabı olmaması hasebiyle bu bilgileri kendi yöntemi içerisinde ele almakta olup modern bir tarih kitabının yöntemi ile hadiseleri serdetmemektedir. Zira Kur'ân'ın amacı tarihi bilgiyi olduğu gibi aktarmak olmayıp bu malzemeyi kullanarak bir bakış açısı, bir dünya görüşü, bir düşünce yapısı, bir bilinç inşa etmektir. Bu da Kur'ân'ın bütün kıssalara bütüncül bir şekilde bakmasını, bir başka ifadeyle tarihi hadiselerin tamamını adeta bir tek kıssa gibi değerlendirmesini intaç etmiştir. Kuşkusuz Kur'ân batıda gelişen lineer tarih anlayışının aksine, zikzaklarla ilerleyen döngüsel bir tarih anlayışı sunmaktadır. Zira Kur'ân tarihi; birbirine geçen halkalar-

dan oluşan bir örüntü olarak kabul etmekle birlikte dün cereyan eden, hadise adacıklarından oluşan bir yapıdan farklı olduğunu hissettirmektedir. Kur'ân, tarihsel verileri, mesajını muhatabına ulaştırmak için kullanmakta, bize bir tarih bilgisi sunma yerine, bu bilgiyi kullanarak tevhide düşüncüyü inşa etmeye gayret etmiştir. Bir kez daha ifade edelim ki Kur'ân, ister peygamber kıssaları bağlamında olsun, isterse Hz. Peygamber ve onun yaşadığı döneme ilişkin olsun tarihle, geçmişte meydana geldiği veya dünde kaldığı için ilgilenmemekte; aksine onu, yarınları şekillendirmede kullanılabilir bir alan olarak görmekte ve o amaçla da kullanmaktadır.

### Kaynakça

- Batar**, Yusuf, “Kur'ân Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim Ve Öğretim Açısından Tahlili”, *İslami İlimler Dergisi*, IX/I (Bahar), ss. 155-183, Çorum 2014.
- Demir**, Şehmus, “Kitab-ı Mukaddesi Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'ân Kıssalarının Tarihi Gerçekliği”, *İslami İlimler Dergisi*, IX/I (Bahar), ss. 103-122, Çorum 2014,.
- el-Beğavî**, Ebûl-Muhammed el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed, *Meâlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1420.
- el-Buharî**, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî*, (tahk: Muhammed Zühayr b. Nâsır), Daru't-Tavki'n-Necât, Cidde 1422.
- el-Cürcânî**, Ebubekir Abdulkahir b. Abdurrahman, *Dercu'd-durer fi tefsiri âyyi ve's-sûver*, (tahk: Tal'at Salâh el-Ferhân, Muhammed Edib Şukur), Ürdün 2009.
- el-Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, (tahk. İbrahim Ahmed el-Berdevûni), Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- es-Semerkandî**, Ebûl-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-ulûm*, (tahk: Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcüd, Zekeriya Abdulmecid), Beyrut 1993.
- et-Taberî**, Muhammed b. Cerir, *Tefsiru't-Taberî*, (tahk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Kahire 2001.
- Halefullah**, Muhammed Ahmed, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, (çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- İbn Kesir**, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Âzîm*, (tahk. Sami b. Muhammed Selame), Dârü't-Teyyibe, y.y., 1999.
- Kara**, Mustafa, “Kur'ân Kıssalarında Konu ve kapsam Merkezli Bir Analiz”, *İslami İlimler Dergisi*, IX/I (Bahar), ss. 70-71.Çorum 2014.

- Okumuş**, Mesut, “Kur’ân’ı Kerim’in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi”, *İslami İlimler Dergisi I. Kur’ân Sempozyumu 14-15 Ekim 2006*, Çorum 2007,
- Söylemez**, Mehmet Mahfuz (Edit.) *Cahiliye Araçlarının İlahları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Tahir b. Âşûr**, Muhammed et-Tahir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus 1984.

# PROBLEMATİK OLARAK TANRI'NIN SIFATLARINA BÜTÜNCÜL BAKIŞ

A Holistic Approach to the Attributes of God as a Problematic Issue

**HASAN PEKER**

YRD. DOÇ. DR., ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, FELSEFE VE DİN  
BİLİMLERİ BÖLÜMÜ,

hasanpeker02@hotmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article types**  
Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received**  
07 Aralık / December 2017

**Kabul Tarihi / Accepted**  
12 Aralık / December 2017

**Yayın Tarihi / Published**  
Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season**  
Aralık / December

**Atıf/Cite as**  
Peker, Hasan. "Problematic Olarak Tanrı'nın Sıfatlarına Bütüncül Bakış- A Holistic Approach to the Attributes of God as a Problematic Issue". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık / December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

**For Permissions**  
[ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr](mailto:ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr)

## Özet

Tanrı'nın sıfatları üzerinden Tanrı'ya dair iç çelişki içeren bir takım problemler vardır. Bu türden soruları aşmaya yönelik bir çözüm önerisi olarak ileri sürülen sıfatlara "bütüncül bakmak" gerektiği görüşü ile bunun tam aksi istikamette, "kötülük problemi" örneğinde sıfatları bir arada ve aynı kuvvette savunmanın mümkün olamayacağı görüşünün yol açtığı ikilemler durum çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Her iki görüşü mukayeseli olarak ele alıp incelemeyi ve bu noktada "bütüncül bakış"ın konumunu belirlemeyi amaçladık. Değerlendirmemiz, ilgili konuda bütüncül yaklaşımın makul ve kaçınılmaz, karşı görüşün ise sorunlu ve ziyadesiyle tartışmaya açık olduğu yönündedir. Ayrıca dini bir meseleye bütüncül bakmanın, "din"e bütüncül bakmaktan ayrı düşünülemediğine, konuyu açıklığa kavuşturma noktasında bu bakış açısının gerekli ve etkili olduğuna dikkat çekiyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, İlahi Sıfatlar, Paradoks, Kötülük Problemi, Bütüncül Bakış.

## Abstract

There are some problematic questions related to the attributes of God that are internally conflicted. There are two different approaches to solve this problem. On the one hand holistic overview claims that divine attributes should be considered all together and on the other hand "the problem of evil" claims that divine attributes cannot be defended together and with the same strength. So this dilemma between holistic overview and problem of evil is the topic of our work. We aimed to evaluate both views in a comparative way and on this point determine the real position of "holistic overview". Our assessment is that, holistic overview is reasonable and inevitable in related case and the opposing argument is problematic and extremely questionable. Furthermore, we point out that holistic view to a religious matter cannot be thought apart from examining the "religion" in a holistic way and this view is necessary and effective in order to clarify the topic.

**Keywords:** God, Divine Attributes, Paradox, The Problem of Evil, Holistic Approach.

## Giriş

“Tanrı'nın varlığı kadar besbelli hangi hakikat olabilir ki?”<sup>1</sup> “hiç kimsenin en azından sağduyusu olan hiç kimsenin böylesine kesin ve doğruluğu kendinden belli bir hakikate karşı hiçbir zaman ciddi bir şüphe beslemediğine eminim.”<sup>2</sup> diyen David Hume, “sorun[un] Tanrı'nın varlığına değil, doğasına ilişkin”<sup>3</sup> olduğunu; “sıfatları, buyrukları, tasarıları üstüne karanlık soruların ortaya çık[tığını]”<sup>4</sup> dile getirir. Lakin Tanrı'nın varlığı ve varlığının ispat konusunda lehte ve aleyhte ileri sürülen akli delillere dair müktesebat, bize, O'nun varlığının felsefe ve ila-

<sup>1</sup> Hume, David, *Din Üstüne*, Çeviren: Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979, s. 85.

<sup>2</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 98.

<sup>3</sup> Hume, *Din Üstüne*, ss. 98, 85.

<sup>4</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 85.

hiyatın en merkezi problem alanını oluşturduğunu<sup>5</sup> görme imkânını verir. Bununla beraber Tanrı'nın sıfatları konusunun Hume'un da işaret ettiği gibi gerçekten ciddi problem alanı teşkil ettiğini teslim etmek gerektir.<sup>6</sup> Gerçi O'nun "varlığı", aynı zamanda O'nun sıfatlarından birini temsil ettiğinden<sup>7</sup> ister Tanrının varlığı hakkında konuşmak olsun ister Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşmak olsun mesele, dün olduğu gibi, bugün de her hâlükârda önemini korumaktadır.

Çalışmamızda, Tanrı'ya dair tasavvurların Tanrı olması hasebiyle gerektirdiği tüm sıfatları göz önünde bulundurma, onları bir arada düşünme durumunda iç çelişiklere mahal vermeyeceği düşüncesi ile bu görüşün tam aksine, "kötülük problemi"nde öne sürüldüğü üzere, Tanrı'nın "kudret", "bilgi", "iyilik" ve "irade"si gibi sıfatlarının asla bir arada ve aynı kuvvette düşünülemez, bunun problem arz edeceği düşüncesi gibi iki mütenakız yaklaşıma yahut teze dikkat çekmeyi ve karşılıklı ele alıp değerlendirmeyi amaçlamaktayız.

Konu başlığında yer vermiş olduğumuz bazı kavramlara ve başlığın kendisine dair şu açıklamaları not düşmekte yarar vardır: "Daha özel anlamları"<sup>8</sup> olan "problematik" teriminden kastımız, "probleme yönelen," problemi öne çıkaran düşüncedir. Altını çizdiğimiz meseleye dair çözüm eksenli düşünce ve değerlendirmelerimiz olsa bile, "problem çözümü düşünce"<sup>10</sup> anlamında iddialı bir manayı temkinle karşılamayı yeğliyoruz. "Bütüncül bakış" ifadesini ise bir "meselenin bütünden bağımsız olarak anlaşılamayacağını,"<sup>11</sup> ya da yeterince anlaşılamayacağını, hatta yanlış anlaşılabilirliğini, bu sebeple meseleyi, parçası olduğu veya ilgili bulunduğu alanı da gözeterek "bir bütün olarak ele alan"<sup>12</sup> yaklaşım/yöntem anlamında kullanmaktayız.

Çalışmamız için seçtiğimiz başlıkta yer alan "Problematik Olarak Tanrı'nın Sıfatlarına Bütüncül Bakış" ifadesiyle Tanrı'nın sıfatlarına yaklaşım tarzı olarak "bütüncül bakışın problematiği"ni kastediyor, bu usulün,

<sup>5</sup> bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 2. Baskı, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990, ss. 9, 14; Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4. Baskı, Hü-Er Yayınları, Konya, 2010, ss. 36-37; Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, 5. Baskı, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 11.

<sup>6</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

<sup>7</sup> Gölcük, Şerafeddin vd., *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, s. 182; Topaloğlu, Bekir vd., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı., İsam Yay., Ankara, 2010, s. 339.

<sup>8</sup> bkz. Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yayınları., İstanbul, 2013, ss. 1300-1301.

<sup>9</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 9,

<sup>10</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 15.

<sup>11</sup> *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü -Sosyal Bilimler-*, Komisyon, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2011, s. 209.

<sup>12</sup> *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü*, s. 209.

varsa problem yanına dikkat çekmek, bu çerçevede kalarak ilgili değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz.

Şu bir gerçektir ki insanların Tanrı hakkında konuşurlarken kimi zaman saçmaladıklarını -mantıki anlamda- görmek<sup>13</sup> mümkündür. Bu, felsefi derinliği olmayan, oldukça sathi düşüncelerin bir yansıması şeklinde olabilirken, “sınırlı bir düşünce ve dil imkânına sahip olan insanların Tanrı hakkında konuşurlarken ne kadar zorlandıkları”<sup>14</sup> ile ilgili bir durum olarak da kendini gösterebilir. Felsefi değeri açısından bakıldığında esaslı olan ve Tanrı hakkında konuşmanın, farklı açılardan da olsa -özellikle analitik ve linguistik felsefe akımlarında olmak üzere- modern felsefede ciddi bir tartışma konusu olmaya devam ediyor olmasını<sup>15</sup> anlamamızı sağlayacak olan daha çok bu ikinci durumdur. Ancak biz, Tanrı’ya dair tasavvur oluşturma noktasında olmazsa olmaz nitelikte rolü bulunan, çalışmamızın da zeminini oluşturan sıfatlar meselesinde, öncelikle konuyla alakalı olup lakin konunun ehemmiyetine eşdeğer bir içerik taşımadığını söyleyebileceğimiz soru/yakaşım örneklerine, belki daha doğru bir ifadeyle ilgili örneklerin bu yüzüne yukarıda işaret ettiğimiz ilk tezi eksene alarak yer verecek, ardından yine yukarıda bir tür karşı tez olarak görüp dile getirdiğimiz yaklaşımı ele alacak ve ilgili değerlendirmelerde bulunacağız.

### Absürt Sorular, İç Çelişki ve Bütüncül Bakış

Tanrı’nın “*her şeye kadir olduğu*” hükmü vahiy dini olan İslâm’ın kutsal kitabında vurgulanır. (Kur’ân-ı Kerîm, 3/26; 6/17; 16/77; 24/45; 30/50; 46/33). Tanrı’ya dair tasavvuru temsilde önemli yeri olan bu sıfat, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitaplarında da benzer ifadelerle yer alır (Eski Antlaşma, Tekvin-17; Yeni Antlaşma, Vahiy-11).<sup>16</sup> M. Aydın’ın ifadesiyle, “buradaki “her şey” ifadesini sağduyu seviyesinde anlamak”<sup>17</sup> ve Tanrı’nın “kudret sıfatı[nın] öteki sıfatlar[ın]dan tamamen ayrı olarak değil, onlarla birlikte fonksiyon icra ettiklerini”<sup>18</sup> göz önünde bulundurmak gerekecektir. Değilse sathi, diğer bir ifadeyle derinliksiz, “İbn Hazm’ın ‘deli sualleri’ dediği”<sup>19</sup> türden sorular ve gayri ciddi problemlerle uğraşma durumunda kalınacaktır. Mesela, “el-Hayy/hayat sahibi, diri (Kur’ân-ı Kerîm, 25/58;

<sup>13</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

<sup>14</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

<sup>15</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

<sup>16</sup> *Kutsal Kitap -Eski ve Yeni Antlaşma* (Tevrat, Zebur, İncil)-, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2016.

<sup>17</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

<sup>18</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

<sup>19</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 116, 125.



20/111; 3/2)”, “el-Baki/varlık ve diriliği nihayetsiz (Kur’ân-ı Kerîm, 55/26-27)”<sup>20</sup> olan Tanrı için, “Acaba Tanrı, *istese de*, ölebilir mi?”<sup>21</sup> “el- Vahid/ikincisi, eşi, benzeri yok iken (Kur’ân-ı Kerîm, 39/4; 112/1-4)”<sup>22</sup> ayrıca ‘yaratılmış değilken’ -ki yaratılmış olan zaten Tanrı olamaz- “Tanrı, kendisi gibi olan başka bir Tanrı yaratabilir mi?”<sup>23</sup> sorularını sormak ne derece anlamlı olacaktır? Yine “Tanrı, kaldıramayacağı kadar ağır bir taş yaratabilir mi?”<sup>24</sup> Hakeza Tanrı “zıtları birleştirebilir mi?”<sup>25</sup> türünden daha nice soruların, “el-Hakim/hikmet sahibi” sıfatıyla değerlendirilmeye alındığında, her işi bir amaca yönelik olan (Kur’ân-ı Kerîm, 44/39)<sup>26</sup>, hikmetsiz iş yapmayan,<sup>27</sup> ve hikmetiyle bağdaşmayan şeyleri yaratmayan (Kur’ân-ı Kerîm, 21/16)<sup>28</sup> Tanrı için dile getirilmelerinin gerçekten yersiz oldukları görülebilecektir. Ayrıca Tanrı’nın kudretini sınamaya kalkışanların gözden kaçırdıkları bir husus vardır ki o da kudretin, ”zıtların birleşmesine taalluk etme[diğidir;] mantıken muhal olanı ortaya koymak bir kudret işi değildir.”<sup>29</sup> Bu sebeple örneğin, “Eğer Tanrı güçlü ise, niçin iki şıktan birini seçiyor da her ikisini birden yaratmıyor?”<sup>30</sup> diye sorulamaz. Bu, daha önce de ifade ettiğimiz, İbn Hazm’ın nitelediği türden bir soru olacaktır. Tanrı’nın, kudret sahibi olduğu “gerek naklen gerek aklen sabittir.”<sup>31</sup> Ancak birisinin hem zeki, hem de geri zekâlı olarak yaratılması bir kudret işi değildir.<sup>32</sup> Bu türden sorularda, fiilin mümkün olup olmadığı üzerinde durmaktan çok daha önemli olan, böyle bir sorunun, hatta soruya konu edilen fiilin bile ne kadar anlamsız olduğunun görülebilmesidir.<sup>33</sup> Bu yönde sorgulamaları ısrarla sürdürmenin bir manasının olmayacağını düşündüğümüz bu noktada, tabii ve safça bir meraktan kaynaklanan soru ve sorgulamaları<sup>34</sup> dışarıda tutarak şunu söylemeyi yerinde buluyoruz:

Tanrı konusu, takıntı halini almış sübjektif tutumların tezahür alanı de-

<sup>20</sup> Karagöz, İsmail, *Esmâ-i Hüsnâ -Ayet ve Hadislerin Işığında Allah’ın İsim ve Sıfatları-*, 2. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011, ss. 123-124, 129-130.

<sup>21</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

<sup>22</sup> Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 107-113.

<sup>23</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

<sup>24</sup> Alpyağıl, Recep (Derleyen), *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, c: II, s. 631-640.

<sup>25</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116.

<sup>26</sup> Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 244.

<sup>27</sup> Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 244.

<sup>28</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116; bkz. Alpyağıl, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle*, c: II, s. 631- 640.

<sup>29</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116; bkz. Alpyağıl, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle*, c: II, s. 641- 643.

<sup>30</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 125.

<sup>31</sup> Gölcük vd., *Kelâm*, s. 202.

<sup>32</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 125.

<sup>33</sup> Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 174.

<sup>34</sup> bkz. Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, ss. 198-198.

ğildir. Benzer örneklerini verdiğimiz bu türden düşünce ve tutumlar, bireyin yaşantısında farklı şekillerde ortaya çıkan obsesif semptomların,<sup>35</sup> dini “inanç ve düşünce”<sup>36</sup> planında tezahür eden, çoğunlukla dini konularda yanlış bilgilenme ya da bilgi eksikliğinden,<sup>37</sup> bir parça kıt düşünceden kaynaklanan yansımaları olarak görülebilir mi? diye sormak olasıdır. İki zıt durum arasında döngüsel bir açmaz öne sürmeye teşne kişilerin bu durumlarının, kendilerini “kısır bir döngü içine gir[diren obsesif]”<sup>38</sup> bir belirti olup olmadığı yönünde olası soruyu yineliyor, bu yönde, felsefede örneğini görebildiğimiz psikolojik yöntem<sup>39</sup> dayalı tespit ve değerlendirmeleri ilgisine bırakarak açıklamamıza devam etmek istiyoruz: Tanrı konusu, çocuk olsun, yetişkin olsun bazı kimselerin yaptığı gibi, günlük konuşma dilinde örneğin,\* “irelkücös nednisret kemelyös” gibi çocukça eğlence ve fantezilerin tezahür alanı da değildir. Ciddiyet, anlamlılık ve tutarlılık gerektirir. Dikkat çekici, albenili iki kapağın olması, abuk sabuk yazıların yer aldığı ya da hepten boş sahifeleri, bir bütün olarak bir arada tutmaya yarasa da o bütünü kitap sayılması için yeterli gelmeyecektir. Hakeza “anlamsız ve çelişkili bir cümle kurup başına Tanrı kelimesi getirmekle cümle anlam kazanma[yacaktır].”<sup>40</sup> Bu sebeple ilgili soruların ciddiyet taşıyor olmasının yanı sıra *yeterli sahih* bilgiye dayanıyor olması ve ikilemli durumu işaret ederken kendi kendini nakzedenden türden “iç çelişki” barındırmıyor olması önem arz etmektedir.

M. Aydın'ın “birlikte fonksiyon icra ettiklerinden” Tanrı'nın sıfatlarını, ayrı olarak değil, bir arada düşünmek gerektiği yönündeki “bütüncül” bakış önerisi, örneklerini verdiğimiz türden soruları aşmak için bir çözüm yolu olarak görülmektedir ki öyledir de. Ancak tam da buradan hareketle yani Tanrı'nın sıfatlarını bir arada düşünmenin başka problem alanlarına kapı araladığı yönünde yaklaşım ve değerlendirmeler de söz konusudur. Me-seleye bir de bu açıdan bakmak icap edecektir. Yukarıda yer verdiğimiz örnek soruların çocukça temrinler oldukları yönünde, yüzeyselliklerine ve iç çelişkilerine vurgu yaparak taşıdıkları değere dikkat çekmeye çalıştık. Ancak öne çıkarmaya çalıştıkları güçlükler açısından değerlendirmeye ve bir

<sup>35</sup> Koç, Bozkurt, “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 10 (Kış 2002), s. 144.

<sup>36</sup> Koç, B., “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu”, s. 141.

<sup>37</sup> Koç, B., “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu”, s. 143.

<sup>38</sup> Erkuş, Adnan, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*, Doruk Yayınları, 2. Baskı, Ankara, s. 132.

<sup>39</sup> bkz. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 23. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 325.

\* Lütfen sözcükleri tersinden okuyunuz!

<sup>40</sup> Aydın(Akt.), *Din Felsefesi*, s. 116.

de bu yüzüyle -farklı örnekler üzerinden- problematik değerlerini görme-ye çalışabiliriz.

### Paradoks(/Dilemma)lar, Kötülük Problemi ve Bütüncül Bakış

Tanrı'nın "sıfatlar[ın]dan bahsedince onların "korelat"ından da bahsetmek gerek[ecektir]"<sup>41</sup> ki bu durumda, sıfatlar bizi Tanrı-âlem (/insan) ilişkisi problemlerine götür[ecektir].<sup>42</sup> Bu noktada, birbirinden farklı felsefi görüşlerin varlığına göndermede bulunmak sadedinde özce şu kadarını söyleyebiliriz: "Deizm, sıfatları âtil duruma uğrattıyor; panteizm kaldırıyor; pan-enteizm ise onları buduyor, sınırlıyor; agnostisizm "gelin konuşmayalım bu konuyu" derken, ateizm hepsinin üstüne sünger çekiyor."<sup>43</sup> Klasik teizmin ise tüm bu felsefi görüşlere itirazının olduğunu<sup>44</sup> görüyoruz.

Düşünce tarihine bakıldığında, Tanrı'ya yönelik tasavvurların ya insan kaynaklı/felsefi ya da -herkesçe kabul görsün görmesin- vahiy kaynaklı/dinî temellerinden söz edilebileceği görülebilir. Bu noktada, din ile felsefenin bir birleriyle münasebetlerine bakıldığında, kimi zaman dini eğilimin felsefeye baskın çıktığı<sup>45</sup> kimi zaman dini olana felsefi bir coşkunun katkı verdiği<sup>46</sup> durumların yanında, aralarında herhangi bir ilişkiye varlık tanımayan eğilimlerin boy gösterdiği durumlar da görülür. Tanrı'ya bir takım sıfatlar atfetme meselesinde de bu böyledir. "Dinle felsefe arasında hiçbir zaman [bütünüyle] görüş birliği olmadığı; dinin felsefenin, felsefenin de dinin bazı sıfatlarını kabul etmeye yanaşma[dığı]"<sup>47</sup> açıktır. Buna rağmen, kimi düşünürlerin Tanrı ile "en yüksek derecede kemale sahip"<sup>48</sup>, dolayısıyla "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir varlık"<sup>49</sup> fikrini kastettikleri ve "Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu inancı ve fikri[nin], tektanrıci dinlerin [de] ilk prensibi durumunda"<sup>50</sup> olduğu görülebilir. Böyle bir varlık fikrine, yani Tanrı'nın "göğün ve yerin yaratıcısı diye en yüce"<sup>51</sup> ve "sonsuz üstün olduğu"<sup>52</sup> yönündeki 'tasarı/tasavvurlar'a, kısacası O'nun

<sup>41</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 90.

<sup>42</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 90; Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 17.

<sup>43</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

<sup>44</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

<sup>45</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 98.

<sup>46</sup> Hume, *Din Üstüne*, ss. 62-63.

<sup>47</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 90.

<sup>48</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 23.

<sup>49</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 22.

<sup>50</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 22, 116.

<sup>51</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 36.

<sup>52</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 46.

“en mükemmel” olduğu tezine itirazı<sup>53</sup> içeren, “kötülük problemi”<sup>54</sup> örneğine yer vererek meseleyi daha bir öne çıkarabiliriz.

Hume’un Philo’ya nispetle onun da Epikourus’u işaretle ifade ettiği, düşünürler kadar diğer insanları da yakından ilgilendiren meşhur problem şöyledir:

-Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

Öyleyse O, güçsüzdür.

-Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor?

Öyleyse O, iyi niyetli değildir.

-“Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da varoldu?”<sup>55</sup>

Bu problem, bize “kısaca şunu hatırlatmaktadır: Tanrı’nın ilim, kudret, irade ve iyilik sıfatlarını [bir arada ve] aynı kuvvetle savunamazsınız. Bunu savunan her teist sistem, büyük bir çelişki içindedir.”<sup>56</sup> Bu durumda, sözü edilen bu niteliklere sahip olmayan, daha genel bir ifadeyle, “en mükemmel” olmayan bir Tanrı tasavvuru, vahyi din(ler)in kabul edebileceği bir Tanrı olamayacağına göre,<sup>57</sup> ortaya çok çetin, insanın özgürlüğüyle de ilintili olarak “çelişki ile gerçeklik iddiası”<sup>58</sup> anlamında paradoksal bir durum çıkmakta olduğu düşünülebilir mi?<sup>59</sup> Halbuki biz yukarıda, aksine iç çelişki taşımakta olan soruları aşmak için “bütüncül bakış” önerisine yer vermiştik. Burada ise tam aksine, bütüncül bakış durumunda, bir çelişkiden hatta çelişkinin kaçınılmazlığından söz edilmektedir. O halde durumu nasıl değerlendirmek gerekecektir?

Hume’un yer verdiği diyaloglarda sözü edilen formülasyona atfen “böylesine açık, böylesine kesin olan bu akıl yürütmenin sağlamlığını hiçbir şey sarsamaz”<sup>60</sup> diyen Philo’ya yönelik muhatabı Cleanthes’in şöyle bir değerlendirmesi vardır: “...şüphe ve itirazlar ortaya atma işi, size pek çok yakıyıyor (...) sağduyu ve aklın tümüyle size karşı olduğunu ve yaptığımız zekâ oyunlarının bizi şaşırtabileceğini, ama hiçbir zaman inandıramayacağını pekala biliyor olmanız gerek.”<sup>61</sup> Bu ifadeler, konuya ve ilgili yaklaşımlara dikkatle yönelme gereğini duyurmaktadır. Ortada gerçekten aşılamaz güç-

<sup>53</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 27-31.

<sup>54</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 168.

<sup>55</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 169; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 120; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 234.

<sup>56</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 120.

<sup>57</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 125.

<sup>58</sup> Hacımebioğlu, İsmail Latif (Akt.), “Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks”, *Kayı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, Bursa, 2006, (7), s. 106.

<sup>59</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 126.

<sup>60</sup> Hume, *Din Üstüne*, ss. 168-169.

<sup>61</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 145.

lükte bir problem ya da paradoks var mıdır? Yoksa ne kadar dikkat çekici ve şaşırtıcı da olsa yine de çözümsüz olmayan bir durum mu söz konusudur?

Nedir paradoks? Paradoksa dair yapılan nitelermeler her örnekte hep yerli yerinde midirler? Örneğin “mantıksal doğruluk değeri esas alındığında aynı anda *açıkça* ispatlandığında çürütülen, çürütüldüğünde ispatlanan ifadeler”<sup>62</sup> cümlesinde yer alan “açıkça” nitelmesi, aynı şekilde “neredeyse *tüketilemez* paradokslardan...”<sup>63</sup> diye başlayan ve en başta “yalancı paradoks” olmak üzere diğer bir takım paradoks türlerinin sıralandığı cümlede yer alan “tüketilemez” nitelmesi yerli yerinde nitelermeler midir? Kısacası, her paradoks diye öne sürülen gerçekte bir paradoks mudur ve gerçekten tüketilemez mi? Kötülük probleminin formülasyonu mahiyetinde olan ifadelerin bu açıdan konumu nedir? Olgusal bir dayanağı ve değeri var mıdır? Yoksa salt kurgusal mıdır? Eğer ki kurgusal ise değeri nedir? Bilindiği üzere, doğruluğun çoğunlukla ya olgusal ya da mantıksal bir zemini yoklanır.<sup>64</sup> “Felsefi açıdan çözümlenemezse, mantığın esas aldığı temellere dönük bir tehdit olarak algılan[an]”<sup>65</sup> paradoksun ya da paradoksal durumun, bu yer verdiğimiz örnekte yansıması var mıdır? Ve ne yöndedir? Ayrıca bu meselenin, din için bir tehdit algısına yol açtığı düşünülebilir mi?

Paradoksal yapıyla ya da görünümlü ifadeler karşısında takınılan üç tutumdan söz edilebilir: Anlamsız oldukları, anlamlı olsalar dahi doğruluk ya da yanlışlıklarından söz edilemeyeceği iddiası ve bir de onların yanlışlıklarını ortaya koyma teşebbüsü.<sup>66</sup> Biz aşağıda yer vereceğimiz örnekler üzerinde dururken bu üç yaklaşımı da nazar-ı itibara almaya çalışacağız. Evvela paradoksal ifadelerin olgusal ya da kurgusal niteliklerine dair değerlendirmeye sadedinde bir iki örneğe yer verip ardından kötülük problemi konulu örneği ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

- Herhangi bir dilde, o dili bilmediğini söyleyen, örneğin “*Ben Türkçe konuşmasını bilmiyorum*” sözünü Türkçe olarak dile getiren birisi için paradoksal bir durumdan söz edilebilir mi? Elbette hayır. İlk etapta dikkat çekici gelebilecek bu cümle, bir paradoks görüntüsü veriyor olsa da bir paradoks değildir. Zira bir lisanı biliyor olmak, o lisanı bilmediğini aynı lisanla söyleme imkânı veren tek bir cümle kurmak ile tahakkuk etmez.

<sup>62</sup> Hacinebioğlu, “Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks”, s. 106.

<sup>63</sup> Hacinebioğlu, “Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks”, s. 106.

<sup>64</sup> Çüçen, A. Kadir, *Klâsik Mantık*, 4. Baskı, Sentez Yayınları, Bursa, 2012, s. 94.

<sup>65</sup> Hacinebioğlu (Akt.), “Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks”, s. 106.

<sup>66</sup> Cevzici, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 1623.

Bir diğer örnek olarak -birden fazla versiyonu bulunan- meşhur “yalancı paradoksu”nu ele alalım:

Kendisi de Giritli olan Epimenides “*bütün Giritliler yalancıdır*” iddiasında bulunmuştur.<sup>67</sup> Bu ifadenin, “doğru kabul edildiği zaman yanlış, yanlış diye görüldüğü zaman ise, doğru olduğu ortaya çıkan,”<sup>68</sup> dolayısıyla tek ve net “doğruluk değeri verilemeyen bir önerme olarak mantıksal bir paradoks oluşturmakta”<sup>69</sup> olduğu da ayrı bir iddiadır. Bizce, paradoksal bir durumu resmeder gibi ise de ne olgusal ne de kurgusal planda bir paradoks örneğini oluşturduğunu düşünüyoruz. En azından bu yer verdiğimiz biçimiyle. Şöyle ki:

Niteleme bildiren “yalancı” ifadesi üzerinde durup düşünüldüğünde, meselenin öyle zannedildiği gibi bir açmaz içermediği görülebilecektir. “Yalancı” diye kime denir? Yalan söyleyen ya da daha yerinde bir ifadeyle “yalan söylemeyi huy edinmiş olan”<sup>70</sup> kimsedir. Bu, yalancının kimi zaman doğruyu konuştuğunu yadsıyan bir tanımlama değildir. Olamaz da. Bu açıdan bakıldığında, “bütün Giritliler yalancıdır” sözü, -hiç yalan söylemeyen Giritlilerin var olabileceği ihtimalini parantez içine alarak ifade ediyoruz- “bütün Giritliler kimi zaman yalan söyler kimi zaman doğruyu söyler” anlam içeriğine sahip olacaktır. Bu durumda, kendisi de Giritli olan ve yeri geldiğinde yalan da söyleyebilecek birisi olarak sözün sahibi, burada doğruyu söylemiş olacaktır. Bu sözle aynı zamanda yalan da söylemiş olamayacağından herhangi paradoksal bir durum söz konusu olmayacaktır. Ancak “yalancı” sıfatına, “hiç ama hiç doğru söylemeyen” anlamı yüklediğinde -ki zımnen yapılan budur- ortada paradoksal bir durum olduğu vehmedilmektedir. Gerçek odur ki: Olgusal olarak, kimi zaman yalan söyleyebilen hatta bunu huy edinen Giritlilerin varlığından söz edilebilse de hiç ama “hiç doğru söylemeyen” herhangi bir Giritlinin varlığından söz edilemeyecektir. Demek oluyor ki kurgu içinde kurgudan söz edebiliriz; biri farkındalık taşıırken (yalancı paradoksu formülasyonunun kendisi) diğeri, aslında farkında olunmayan; bilinçaltında “yalancı” kavramına yüklenen fakat doğru olmayan, doğru olması da muhal olan anlamdır. Gerçekten “*hiç yalan söylemeksizin yaşamak*” mümkün iken ve örneklerini görmek imkân dışı değilken, hiç ama “*hiç doğru söylemeksizin yaşamak*” muhaldir ve ör-

<sup>67</sup> Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2000, s. 84.

<sup>68</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 1247.

<sup>69</sup> Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, s. 84.

<sup>70</sup> *Türkçe Sözlük*, I-II, Yeni Baskı, Türk Dil kurumu, Ankara, 1988, c: II, s. 1583.

neğini görmek de öyle.<sup>71</sup> O halde olgusal karşılığı olmayan ‘bu biçimiyle’ yalancı paradoksunun esasında kurgusal değeri de tartışmalıdır. Zira yerli yerince kullanılmayan dahası yanlış kullanılan bir kavramı içermektedir. Aslında, eğer yalancı nitelemesi, hiç doğru söylemeyen, hep yalan söyleyen tanımlamasını ifade ediyorsa, zaten kurguya da imkân vermeyecektir. Yani sözü edilen Giritlinin dilinden “bütün Giritliler yalancıdır.” türünden, aynı zamanda doğruya da hamledilebilecek bir cümle sadır olamayacak, onun adına dile de getirilemeyecek ve “Acaba doğru mu söylüyor? Yoksa...?” diye de soru sorma imkânı bulunamayacaktır. Zira zaten hiç doğru söylemeyen tanımını içeriyor olacaktır. Kısacası, çeldirici görünse de burada bir paradoks mevcut değildir. Doğrusu, Cleanthes’in ifadesini ödünç alarak söylüyorum: “bizi şaşırtabilecek zekâ oyunu” da yok burada. Bu sebeple bu yer verdiğimiz biçimiyle “yalancı paradoksu”nun, ne olgusal dayanağı ne de kurgusal değeri vardır diyoruz.

“*Yalan söylüyorum*” diyen kişinin söylediği,<sup>72</sup> söylenen şeyin yanlış olması durumunda doğru, buna karşın söylediği şeyin doğru olması durumunda ise yanlış olmasıyla belirlenen paradoksun, bir başka versiyonu olarak önümüzde durmaktadır. Fakat bizce bunun da paradoksal bir yapısı ve değeri söz konusu değildir. Şöyle ki: “*Yalan söylüyorum*” sözünde “fiil” kullanılmıştır. “şimdiki zaman” kipinin kullanıldığı bu ifade, ‘yalana konu olan, yani söylenmiş olan bir başka şeyin (nesne/tümleç) varlığını gerektirir. Kendisi, kendisine nesne gibi görünüyorsa da öyle olmadığını ve yanlış olduğunu görebiliyoruz. Bu şekliyle söz havada kalmakta, dolayısıyla anlamsız, ya da ne doğru ne de yanlış denilebilecek boş bir ifade konumunda durmaktadır. Ancak cümle, “*yalan söylerim*” şeklinde “geniş zaman” kipiyle ya da “*yalancıyım*” şeklinde niteleme sıfatıyla ifade edilmiş olsaydı, bu durumda yukarıda yapmış olduğumuz ve tekrarına lüzum görmediğimiz değerlendirmelerimiz burada da aynıyla geçerli olacak, olgusal bir zemini olmayacağından ortada paradoks diye tanımlanacak bir kurgu da bulunmayacaktı.

Olguya ve varlığa ait şeyler üzerine deneysel uslamalara imkân vermiyor diye metafiziğe karşı eleştirel bir tavır benimsemiş olan<sup>73</sup> ve “olgusal bilgi” vurgusunun öne çıktığı tezleriyle metafizik karşıtlarına ilham kayna-

<sup>71</sup> Peker, Hasan, “Tanrı’yı İdrak İmkânı Bakımından Peygamberi Tanımanın Rasyonel Değeri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 5, 2016/2, s. 35.

<sup>72</sup> bkz. Cevzici, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 1623.

<sup>73</sup> Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, Çeviren: Selmin Evrim, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, s. 251.



ğı olan Hume'un,<sup>74</sup> kötülük problemi ekseninde ve Philo'ya atıfla aktardığı ifadelerin, olgusal bir zemini bulunduğundan şüphe etmediğini varsayacak bile, paradoks çağrıştıran -özellikle insan özgürlüğü ekseninde- kurgusuna rağmen, çözülemez bir problem değildir.<sup>75</sup> Bizce, paradoks olarak öne sürülen birçok durumun, gerçekte olgusal değil bütünüyle kurgusal olduğunu görmek mümkündür. Olgusal oldukları yönünde izlenim oluşturanlar da gücünü daha çok görelî yorumlardan almaktadırlar. Kötülük problemi de öyle.

Kötülük problemine dair kaydettiğimiz formülasyonda yer alan ifadelerde, Tanrı'nın "ilim", "kudret", "irade" ve "iyilik" sıfatlarına sahip olduğunu içeren teistik kabuller üzerinden sorgulama yapılmakta ve sıfatların bir arada düşünölmeleri durumunda karşıtlık oluşturan bir duruma işaret edilmektedir. Din üstüne ya da dinin temerküz ettiği Tanrı tasavvuru üstüne yapılan bu sorgulamada "bütüncül bakış"ın sorun teşkil edeceğini öne sürenler problemi bir yandan derinleştirir görünmekte iseler de, dine ya da dini olana bütüncül bakmadıklarından öte yandan aslında problemi sathileştirmektedirler. Bu sebeple eğer dini bir mevzu tartışılacaksa dinin getirdiği kavramlar ve fikirler bütünüyle dikkate alınmak durumundadırlar.<sup>76</sup>

Bu âlemdeki "kötülük" baz alınarak Tanrı'ya, O'nun sıfatlarına yönelik sorgulama içeren bu ifadeleri öne sürenlerin, hesaplarının yerindeliğini sinama bir tür sağlama yapma<sup>77</sup> maksadıyla Tanrı'ya dair bu âlemde var olan "iyilik" eksenli bir sorgulama yapmalarını da beklemek haksız bir beklenti olmayacaktır. Ancak bu, neticeyi değiştirmeyecek gibidir. Zira kurguda öne sürölen şey, "iyi"nin olmaması değil, kötölüğün olması ya da sadece "iyi"nin olmamasıdır. Bu durum, aslında kötölüğün olmadığı, salt iyiliğin var olduğu bir dünya arayışını, dini terminolojiyle söylersek Cenneti imler.<sup>78</sup> Dolayısıyla dünyadaki "kötü" olarak nitelendirilen kimi durumlardan hareketle oluşturulan bir tartışmanın, kudret, iyilik ve adalet gibi Tanrı'nın sıfatlarına dönük bir sorgulama olmaktan ziyade, insanı, kötölükten arınmış, cennetvâri bir âlem içine yerleştirmekle yükümlü iyiliksever bir Tanrı<sup>79</sup> tasavvuru üzerinden zımnen Cenneti bu dünyada arayış olduğu söylenebilir. Bu nedenle, "bu dünyanın hiç de mükemmel olmadığı-

<sup>74</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, ss. 796-797.

<sup>75</sup> Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s. 169.

<sup>76</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 188.

<sup>77</sup> *Türkçe Sözlük*, c: II, s. 1242.

<sup>78</sup> bkz. Gölcük vd., *Kelam*, ss. 394-398.

<sup>79</sup> Hökeleki, *Din Psikolojisi*, s. 176.



nı söylemek ve bundan da o halde onun meydana getiricisinin de pek mükemmel bir varlık olmadığı,<sup>80</sup> hatta böyle bir varlık olmadığı<sup>81</sup> sonucuna geçmek su götürür bir tartışma olarak görünmektedir.

Kötülük problemi konusunda geliştirilen formülasyonda, hem var olan kötülüğü, hem de Tanrı'nın yer verilen sıfatlarını bir arada düşünme, bütüncül bakma durumunda çelişkiye düşüleceği şeklinde yer vermiş olduğumuz iddia, dine ve bildirimlerine bütüncül bakma gereğini tümüyle yadsımayı gerektirecek değildir. Felsefi bakış tarzının önde gelen özelliklerinden biri “şümüllü” olmasıdır. Şümüllü bir bakış, ele alınan bir konuda ilgili tüm verileri dikkate almayı gerektirir.<sup>82</sup> Bu sebeple din ya da dini olan üstüne düşünce üretirken, onun bütün esaslarını kapsayan bir çerçeveden bakmak, tüm ilkelerini göz önünde bulundurmamak kaçınılmazdır. Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu söylemi, salt bu evrenden hareketle dile getiriliyor değildir. Din(/ler) -en azından vahyi din(/ler)- Cenneti bu dünyada va'd etmediği gibi bu dünyanın, öte bir hayata dönük sonuçlarının olacağı bir sınama yeri olduğunu da beyan etmişlerdir. Sınamanın tahakkuku için seçme özgürlüğünün bulunması ve bunun için de “iyi” ile “kötü” diye nitelenen iki durumun var olması anlaşılır bir şeydir. Teistin iddiası da bu yöndedir. O, bu dünyayı Cehennem olarak görmediği gibi Cennet olarak da görmemektedir. Cennet ve Cehennem bu dünyada insanlarca işlenen iyi ve kötü eylemlerin öte dünyadaki sonuçlarıdır.<sup>83</sup>

Bir ucu Tanrı'nın kudreti, iyiliği, iradesi ve adâleti gibi sıfatlarına kısacası Tanrı'ya uzanan, bir ucu da “insanın hürriyeti” konusuna uzanan<sup>84</sup> kötülük problemini tartışırken yüzleştığımız, bir ucunda dilemma (ikilem), diğer ucunda daha karmaşık bir yapıyla paradoks görüntüsü veren bu formülasyon, bu mahiyetine rağmen, o kadar tüketilemez değildir. Bilindiği üzere, felsefi anlamda “ölümsüzlük” düşüncesi yahut inancı konusunda öne sürülen gerekçelerinden birisi “ahlâki”<sup>85</sup> niteliklidir. “Adâletin tam olarak tecelli edeceği bir dünyanın var olması gerektiği”<sup>86</sup> fikri ya da inancı, kötülüğün reel varlığını yadsımadan Âdil bir Tanrı'nın varlığı üzerinden yürür ve bu, dinin iki cihana yönelik bildirimleri esas alındığında anlaşılmaz değildir.

<sup>80</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 234.

<sup>81</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 168; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s. 170; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 176.

<sup>82</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 3.

<sup>83</sup> Yasa, Metin, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 105.

<sup>84</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 119.

<sup>85</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 190.

<sup>86</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 192.

Son olarak şunu söylemek faydadan hali olmayacaktır: Bir takım felsefi sistemlerin ya da kimi filozofların ortaya koydukları Tanrı tasavvurlarının “dinin Tanrı’sı olmadığı”<sup>87</sup> yönündeki tespiti, “filozofların Tanrı’sının dinin Tanrı’sı olmadığı” yönünde bir genellemeye gidilmemek kaydıyla benimsiyor ve geldiğimiz bu noktada, vahye dayalı din(ler)in Tanrı’sının kendine özgü felsefi bir hüviyeti olan, Tanrı’sal sıfatları ve din için ehemmiyeti bulunan birçok ilkeyi âtil duruma düşüren, Hume’un da temsilcisi olduğu<sup>88</sup> deizmin Tanrı’sı [olmadığının]<sup>89</sup> altını çiziyoruz.

### Bir Çözüm Yolu İmlemesi Olarak Düalist Bakış ve Çözüksüzlük

Kötülük probleminin çözümüne ilişkin “genellikle iki ayrı yol takip edilmiştir: Kötülük kavramını hareket noktası olarak seçen yol; Tanrı kavramını hareket noktası olarak seçen yol.”<sup>90</sup>

Kimileri, Tanrı’nın kötülükten sorumlu olmadığını ifade etmek için kötülüğün reel varlığını inkâr etmek, bu problemin “sözde problem” olduğunu ileri sürmek yoluna gitmişler,<sup>91</sup> kimileri tabii(fiziki) ve ahlâkî diye iki şekilde değerlendirmeye aldıkları kötülüğün tabii olanını maddenin kemali kabul edecek durumda olmayışıyla izah ederken, ahlâkî olanını ise insana mal etmişlerdir.<sup>92</sup> Ahlâkî kötülüğü de nihai noktada beden üzerinden maddenin tam nizamı kabule müsait olmayışına<sup>93</sup> ve tam tersine, tabii kötülüğü “insanın düşüşü” üzerinden ahlâkî kötülüğe bağlayan<sup>94</sup> görüşlerin yanı sıra, iyiliğin takdirine imkân sağlayıcı ya da estetik algılayışın bir mütemmimi olarak kötülüğün kısmen varlığının gereğine işaret eden görüşler,<sup>95</sup> neticede, Tanrı’nın sorumlu olmadığını ortaya koyma çabası olarak görülmektedir.

Kötülük problemini aşmak için Tanrı kavramından yola koyulanlara gelince: Onlardan kimileri, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kötülükten Tanrı’yı sorumlu tutmamak gayesinden hareketle “bilgisi” ya da “gücü” sı-

<sup>87</sup> Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevî’nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1997, s. 3; Rosenthal, I. J. Ervin, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çeviren: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 25.

<sup>88</sup> bkz. Çevik, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 104, 288.

<sup>89</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 140, 143; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91; bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, 5. Baskı, Akçağ Yayınları., Ankara, 1990, s. 49; Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, ss. 406-407.

<sup>90</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 123.

<sup>91</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 123-126.

<sup>92</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 123.

<sup>93</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 121.

<sup>94</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 123.

<sup>95</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 124.

nırlı Tanrı anlayışını ileri sürmek gibi bir yola koyulmuşlardır<sup>96</sup> ki bu, ne vahyi din(/ler)in ne de sağduyulu düşünsel bir yönelimin temelde kabul edebileceği bir anlayış olarak görülebilir.

Yukarıda yer verdiğimiz yaklaşımlardan bütünüyle farklı bir duruşa değinerek oradan sözü vardırırmak istediğimiz asıl noktaya getirebiliriz. Kötülüğün reel varlığını kabul eden ve “Tanrı'nın varlığına inanmamakla kalm[ayan], aynı zamanda O'nun yokluğunu kanıtlamaya çabalayan”<sup>97</sup> ateistler, felsefi düşünce planında, genelde gıdalarını büyük ölçüde ve doğal olarak teistlerin Tanrı'nın varlık ve sıfatları konularında ortaya koydukları iddia ve açıklamalardan almışlarsa da, özelde “en büyük dayanaklarından biri,”<sup>98</sup> yine kötülük problemi olmuştur. Onların birçoğuna göre kötülük problemi, Tanrı'nın “varlığının aksini gösteren bir gerçekliği ifade etmektedir.”<sup>99</sup> Kötülük problemi, sadece ateistler için verimli bir menba değil, “inkârcı bir felsefeye dayanmadıklarından”<sup>100</sup> doğrudan ateist olarak anılmayan ama pratik hayatta, “varlığını dışta tutmak veya parantez içine almak”<sup>101</sup> gibi farklı Tanrı tasavvuruna sahip kimi düşünürler için de esin kaynağı olmuştur. Felsefe tarihçilerinin Aristoteles'e kadar geri götürdükleri “yaratma” fikrine yer vermeyen dolayısıyla vahiy kaynaklı din(ler)de olduğu anlamda bir “müdahaleci ulûhiyet anlayışı”nı, yani yarattıkları ile her an münasebeti bulunan bir Tanrı tasavvurunu kabul etmeyen,<sup>102</sup> “deist” olarak adlandırılan<sup>103</sup> kimi düşünürler de bu probleme yoğunlaşmışlardır ki mezkur kötülük formülasyonunu kendisinin aktarımıyla yer verdiğimiz ve en başından beri bahse konu ettiğimiz Hume'un bunlardan biri sayıldığını daha önce ifade etmiştik.

İster fiziksel ister ahlâki olsun kötülükler, nihai noktada kudretli, iyiliksever ve merhametli bir Tanrı tasavvuru ile nasıl uzlaştırılabilir?<sup>104</sup> diye sormak ve “acaba farklı Tanrı tasavvurları daha kolay çözüm şekilleri getirir mi?”<sup>105</sup> diye düşünmek ve bu yönde çözüm odaklı arayışların içine girmek felsefe zemininde anlaşılır bir şeydir. Göz ardı edilmemesi gereken şey, yaklaşımların ne kadar çözüm odaklı oldukları ve bunu sağlayabilip

<sup>96</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 125-126.

<sup>97</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 165.

<sup>98</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 120.

<sup>99</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 176; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 971.

<sup>100</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 204.

<sup>101</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 204.

<sup>102</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 140-145.

<sup>103</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 141; Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 49; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, ss. 406-407.

<sup>104</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 176.

<sup>105</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 119.

sağlayamadıklarıdır. Bu açıdan bakıldığında, Hume'un ileride yer vereceği-miz, kötülük problemi özelinde tartışmanın monoteist Tanrı tasavvurunun ötesine taşınabileceğine dair imlediği düşünce, açıktır ki daha az problemli olmayacaktır. Bu noktada, Hume'un kendi diyaloglarında Cleanthes'in Philo'ya hitaben söyledikleri, aslında Hume'un konumunu da bir parça resmetmektedir. Şöyle der Cleanthes: "...bulanık şüpheler, karşı çıkmalar, itirazlar ortaya atıyorsunuz..."<sup>106</sup> "...itiraf etmeliyim ki Philo, yaşayan bütün insanlar arasında üstünüze aldığınız şüphe ve itirazlar ortaya atma işi, size pek çok yakışıyor ve bir bakıma sizin için doğal ve kaçınılmaz görünüyor (...) iş çözüm yolunu göstermeye gelince, itirazdaki kadar hazırcı cevaplık edemiyorsunuz..."<sup>107</sup> Sözü neden buraya getirdiğimiz, hem sözleri hem duruşu itibarıyla Hume özelinde, aşağıda yapacağımız değerlendirme ile açığa çıkacaktır.

"Tanrı'nın bütün iyilere, iyi olmaları bakımından, önce gelen bir isteme ile eğilimli olduğu"<sup>108</sup> ya da "kötülükten çok iyiliğe önem ver[mediği]"<sup>109</sup> karşıt söylemlerinden öte, şu söylenebilir: "bir eylem kötü diye Tanrı'ya daha az bağımlı değildir."<sup>110</sup> Bu sebeple "tek bir en yüksek gerçeklik olduğunu öne sürmeyen,"<sup>111</sup> "yaratılışı düalist bir anlayışla izah eden"<sup>112</sup> "Maniciler gibi, biri iyi öteki kötü iki ilke olduğunu ileri sürmeğe kalkışmadıkça buradan iyi kötü ayrımı olmaksızın her şeyi Tanrı'nın yaptığı sonucuna varılacaktır."<sup>113</sup> Problem bu zeminde çözüme kavuşturulmak durumundadır. Ancak ne ilginçtir ki Hume, "ilkin felsefesal bir nitelikte ortaya atıl[an] daha sonra dinsel bir nitelik kazan[an]"<sup>114</sup> Mani doktrininin, "kötülüğün kaynağını açıklama noktasında Hristiyan öğretilerden çok daha iyi bir durumda olduğunu söylemiştir."<sup>115</sup> İslâmiyete bakışının müspet olmayışı,<sup>116</sup> göz önünde bulundurulduğunda, Hume'un, sözü edilen yaklaşımını vahyi din(ler) için geçerli gördüğünü söylemek mümkündür. Ona göre kötülük problemindeki güçlüğü çözmek noktasında bu doktrin, gayet akla yakın ve oldukça inandırıcı bir açıklamayı vermektedir.<sup>117</sup> Bir problemi aşmaya ça-

<sup>106</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 125.

<sup>107</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 145.

<sup>108</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, 1. Basım, Çeviren: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Bursa, 2009, s. 128.

<sup>109</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 181.

<sup>110</sup> Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, s. 113.

<sup>111</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 1043.

<sup>112</sup> Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 158.

<sup>113</sup> Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, s. 113.

<sup>114</sup> Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, 21. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 241.

<sup>115</sup> bkz. Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 1043; Hume, *Din Üstüne*, s. 181.

<sup>116</sup> bkz. Hume, *Din Üstüne*, s. 36-37.

<sup>117</sup> bkz. Hume, *Din Üstüne*, s. 181.

balarken daha az problemlili olmayan bir noktada böyle bir açıklamada bulunmak ne kadar tutarlıdır? İster felsefi, ister dini bir yaklaşıma konu olsun, böyle bir düalist yaklaşım ne diye makul görünsün? Bütüncül bakıldığında görülecek olan odur ki: Monoteizmle bağdaştırma güçlüğüne konu olan kötülük<sup>118</sup> probleminin çözümüne ilişkin ikicil (düalist) bakış, ulûhiyete dair problemleri daha da derinleştirecektir. İnsanlık tarihinde, dinin başlangıçtaki ilk mahiyetini sorgularken, bir “Üstün Varlık” fikir ve inancını “görkemli bir görüş” olarak niteleyen ve eğer ta başından beri erişilmiş olunan bir inanç/fikir olsaydı, insanların çoktanrıçılığı benimsemek için bu inancı bırakmaları olanağı bulunamazdı.<sup>119</sup> diyen Hume’un, vahiy dine yeğleyerek “ilahiyatçı bir düalizm olan”<sup>120</sup> Maniheizme prim veriyor olması, hakkında, “düşüncelerinde tutarlı olarak sonuna kadar gittiği”<sup>121</sup> yorumu yapılan birisi için apaçık bir çelişkidir. “İkici[dualist]ler felsefenin temel sorununa açık ve kesin bir karşılık veremedikleri için çeşitli çelişkilerle düşmekten kaçınamamışlardır”<sup>122</sup> yargısının, felsefenin önemli bir problemi olan kötülüğe çözüm getirme konusundaki arayışlara, teolojik düalizme göz kırparak monoteist yaklaşımın ötesini işaret ediyor görünen Hume ve benzerleri için neden geçerli olmasın? Sadece yer verdiğimiz bu sözleri açısından değil, bir ucuyla epistemolojik olsa bile öbür ucuyla metafizik bir mesele olan<sup>123</sup> her türlü vahyi, dolayısıyla vahyi din(ler)i ve bildirdikleri Tanrı’yı inkâr etseler de akıl ile idrak edilen *bir* Tanrı’nın varlığını kabul eden<sup>124</sup> ve “her şeyden önce çoktanrıçılığa karşı çıkan”<sup>125</sup> felsefi duruşun bir temsilcisi olması cihetiyle de çelişkiye düşmektedir.

“Akıl tek bir Yüce Varlığı kabul edecek kadar aydınlanmadan önce, birçok tanrının varlığına inanmakla işe başla[n]dığı”<sup>126</sup> görüşüne, Hume’a atfen yer veren Voltaire, Hume’un aksine, “önce bir tek Tanrı’ya inanmakla işe başladığını, sonradan insanlığın zafiyetinden dolayı [çoktanrıçılığın] benimsendiğini varsayar.”<sup>127</sup> Birbirini izleyen üç büyük devri içine alacak biçimde insan zihnini resmeden August Comte’un sistemine bakıldığında da, ilk devresini teşkil eden ve yine kendi içinde üç ayrı evre olarak yer alan di-

<sup>118</sup> Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s. 170.

<sup>119</sup> Hume, *Din Üstüne*, s. 10.

<sup>120</sup> Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 61.

<sup>121</sup> bkz. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 306.

<sup>122</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 177.

<sup>123</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 10.

<sup>124</sup> bkz. Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 49; Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 406; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 140.

<sup>125</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, s. 406.

<sup>126</sup> Pettazzoni, Rafaella (Akt.), *Tanrı’ya Dair*, Çeviren: Fuat Aydın, İz yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 15.

<sup>127</sup> Pettazzoni (Akt.), *Tanrı’ya Dair*, s. 15.

nin, çoktanrıçılıktan sonra gelen ve son safha olan tektanrıçılık olarak yer aldığı<sup>128</sup> ve bunun da teolojik dönemin “ileri bir safha[sı]”<sup>129</sup> olarak öne çıktığı görülür. Tektanrıçılığın tedrici bir gelişimin son safhası olup olmadığı yönündeki tartışmalara<sup>130</sup> girmeyeceğiz. Zira özelde konumuz bu değil. Ayrıca, görüşlerine yer verdiğimiz bu düşünürlerin dine ve dini olana karşı genel tutumlarının ne olduğunu biliyor olmamız, tektanrıçılık konusundaki değerlendirmelerinde önemli gördüğümüz hususlara dikkat çekmemize ve değerlendirmede bulunmamıza mani teşkil etmeyeceğini not düşerek diyoruz ki: Bu verilerde dikkat çeken şey, tektanrıçılığın Hume’un ifadelerinde “akıl aydınlanması ile ilişkilendirilmesi,” Comte’a göre dinsel evrenin “ileri safhası” olarak görülmesi ve politeizmin Voltaire’da “insanlığın zafiyeti” olarak vurgulanmış olmasıdır. O halde, “birbiriyle ilgili kalıtsal ilişkileri iyi bilinen”<sup>131</sup> ve bu kalıtsal ilişkilerinden en mühimi olarak “tektanrıçılık özelliği şüpheden vareste olan”<sup>132</sup> üç büyük dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet) ötelenmesi ve buna karşın düalist bir yaklaşımın -velev ki kötülük problemini aşma imkânı olarak görülüyor olsun- Hume tarafından öne çıkarılması makul olmayacaktır. Burada iki noktayı açmak icap edecektir: Biri, Maniheizmin, “düalistik yapısına rağmen yine de tektanrıçı inançlar arasına dahil edilebilece[ği]”<sup>133</sup> görüşü. Bir diğeri ise zaten bahse konu etmekte olduğumuz, teolojik düalizmin, kötülük problemini aşma imkânı olarak görülebilmesi.

Maniheizm’in tarihsel serüvenine bakıldığında, “Tanrı inancı açısından tarihin çeşitli dönemlerinde monoteizmden politeizm ve düalizme kadar farklı inanç özellikleri”<sup>134</sup> sergilemiş olduğu görülür. İlk dönemde, geleneksel çoktanrıçı dine karşı çıkmış<sup>135</sup> ve tektanrıçı bir din görünümünde<sup>136</sup> idiye de zamanla çeşitli dinsel geleneklerden etkilenerek monoteist yapısından uzaklaşmıştır.<sup>137</sup> Bu gerçek göz önünde bulundurulduğunda, R. Pettazoni’ni, “üç büyük din dışında, düalistik yapısına rağmen yine de tektanrıçı inançlar arasına dahil edilebilecek olan bir diğer din”<sup>138</sup> diye

<sup>128</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 413-414; Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, ss. 18-19.

<sup>129</sup> Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, s. 38.

<sup>130</sup> bkz. Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, ss. 18-19.

<sup>131</sup> Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, s. 21.

<sup>132</sup> Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair* s. 21.

<sup>133</sup> Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, s. 21.

<sup>134</sup> Gündüz, Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 1. Baskı, Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara, 2007, s. 514.

<sup>135</sup> Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 510; Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, s. 22.

<sup>136</sup> Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 510.

<sup>137</sup> Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 511.

<sup>138</sup> Pettazzoni, *Tanrı’ya Dair*, s. 21.

Maniheizm'i göstermesi doğru olmadığı gibi, aynı müellifin, yukarıda da geçen “tektanrıçılık özelliği şüpheden vareste olan” vurgusuyla dile getirdiği inançlar arasına, “düalistik yapısına rağmen” şerhiyle Maniheizmin de dahil edilebileceğini dile getirmiş olması, bu dinin, bütün varlığı ve varlık alanındaki mücadeleyi “iki ezeli ve ebedi prensiple”<sup>139</sup> açıklama girişimi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, tutarlı da değildir.

“Kötülük problemi temeli üzerine kurulu bir din olduğu”<sup>140</sup> söylenebilecek olan düalist karakterli Maniheizm'in, kötülük problemini çözüme ilişkin bir çıkış olarak görülebilir görülemeyeceği meselesine gelince: Bizce, daha öncelikli olması sebebiyle düalist bakışı eksene alarak kötülük problemini çözüme ilişkin sorgulamalara kalkışmayı zait kılacak bir durum vardır ki o da yukarıda nispeten dikkat çekildiği üzere düalist bakışın teolojik zemininin bizatihi sorunlu ve sorgulamalara açık olduğudur. Kötülük problemi, sadece Tanrı'nın varlığı üzerinden değil, O'nun birliği ve aşkınlığı ile sıfatlarının çeşitliliği arasındaki ilişki üzerinden temerküz eder.<sup>141</sup> Bu sebeple, çözüme dair sorgulamaların “hakiki ve uygun sıfatlara sahip *bir ilah düşüncesi*”<sup>142</sup> üzerinden yürütülmesi kaçınılmaz görünmektedir. Dolayısıyla düalist ya da politeist anlayışlara yönelimin sağlıklı bir yol olmayacağı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, kötülükle Tanrı'nın varlığı ve birliğini karşı karşıya getirmek, daha da sorunlu fikirler öne sürmek yerine, “bu varoluş düzeninde onun varlığına bir anlam vermeye çalışmak”<sup>143</sup> daha anlamlı ve daha sağlıklı bir yönelim olacaktır.

Görünen odur ki âlemdede bir amaçsallık/gayelilik söz konusudur. “Hayatın, kimi acı ve kötülükler içerdiği ileri sürülerek amaçtan yoksun olduğu iddia edilebilir.”<sup>144</sup> Ancak bir ya da birkaç hadiseye odaklanarak vehmine kapılacağımız haklılığımızı, pratikte asla göremeyeceğimiz tablonun bütününe onaylatamayacağımız<sup>145</sup> açıktır. Amaçsallık/gayelilik anlayışı “herşeyden önce bütünü gayeliliğidir. Kâinat baştan aşağı bir gayeler bütünü içinde işlemektedir.”<sup>146</sup> Âlemin “amaçsal olarak yaratılmış ve tasarımlanmış olduğu da Tek Tanrı'lı dinlerin ortaya koyduğu çok önemli

<sup>139</sup> Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 158.

<sup>140</sup> Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 1. Basım, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s. 41.

<sup>141</sup> Pettazzoni, *Tanrı'ya Dair*, s. 37.

<sup>142</sup> Pettazzoni, *Tanrı'ya Dair*, s. 38.

<sup>143</sup> Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 323.

<sup>144</sup> Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 92.

<sup>145</sup> Koç, Turan, *Din Dili*, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 168.

<sup>146</sup> Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Suffe yayınları, İstanbul, 1997, s. 115.



iddialardandır.<sup>147</sup> Âlemin bir başlangıcı olduğu gibi, bir sonu da olduğu<sup>148</sup> ve “gelişigüzel değil,”<sup>149</sup> “insanın özgürlüğü ve sorumluluğu açısından son derece önemli olan”<sup>150</sup> bir öte dünya/âhiret hayatının olduğu, dinin diğer önemli bir iddiası olarak<sup>151</sup> amaçsallığın/gayeliliğin bir mütemmimi durumundadır. Zira iyi ile kötü arasındaki savaşın ölümle bitirilmesi durumunda, hayat bütünüyle anlamsızlaşacaktır.”<sup>152</sup> Bu sebeple dini ve felsefi bir kavram olarak amaçsallık/gayelilik, hem Tanrı’nın varlığını, hem birliğini hem de Tanrı-âlem ilişkisini açıkça dile getiren önemli bir delildir.<sup>153</sup> Bu delil, âleme dikkatle nazar etmeyi gerektirir. Bu yönde bir yönelişle bakıldığında, âlemin “birbirinden farklı tüm aşamalarında çok kritik değerler[in] seçilmiş”<sup>154</sup> olduğu görülecektir. Canlı cansız, büyük küçük varlıkların, varlıklarına imkân veren bu kritik değerlerdir. Âlemin bu kadar kritik ayarlarla düzenlenmiş olması, onun “her aşamasında Tanrı’nın aktif olduğunu göstermekte”<sup>155</sup> ve yine onun “mükemmel bir şekilde düzenlenmiş”<sup>156</sup> bulunduğunu iddia etme imkânı vermektedir. Açıktır ki bu yönde teolojik ifadeler kurma imkânını verecek ulûhiyet anlayışı,<sup>157</sup> politeist ya da düalist değil, tektanrıci bir ulûhiyet anlayışı olacaktır.

Âlem, “Tanrı’ya keşif alanı olarak görülebilir.”<sup>158</sup> Zira “belirti” kök anlamını içeren âlem, “yaratanın varlığına belirti ve delildir.”<sup>159</sup> “Varlıklara âlem denilmesi [de] onların Yaratıcıya işaret eden şeyler olmalarındandır.”<sup>160</sup> Âlem, nizam ve intizamıyla Tanrı’nın Bir olduğuna delil teşkil eder. Âlem, Tanrı’nın varlığına ve birliğine delil olma yönünde özelliklerle<sup>161</sup> yaratılmışken, “insan da, tabiatı algılama ve bu görünen yüzünün ötesine geçerek [Tanrı’]ya işaret eden semboller dünyasını yorumlama yeteneği ile donatılmıştır.”<sup>162</sup> “Tanrı, âlem [ve insan] ilişkisinin mihverini oluşturan ve

<sup>147</sup> Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, ss. 16-17.

<sup>148</sup> Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, ss. 16-17.

<sup>149</sup> Koç, T., *Din Dili*, s. 172.

<sup>150</sup> Koç, T., *Din Dili*, s. 173.

<sup>151</sup> Koç, T., *Din Dili*, s. 173; Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam.*, s. 82.

<sup>152</sup> Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 93.

<sup>153</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 48-58; Altuntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 113.

<sup>154</sup> Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, s. 174.

<sup>155</sup> Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, s. 174.

<sup>156</sup> Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, s. 192.

<sup>157</sup> Koç, T., *Din Dili*, s. 169.

<sup>158</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih -Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri-*, I. Baskı, Lotos Yayınevi, Ankara, 2005, s. 165.

<sup>159</sup> Altuntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 108.

<sup>160</sup> Altuntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 108.

<sup>161</sup> Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 73; Altuntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 108.

<sup>162</sup> Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 166.



bu ilişkinin teminatı olan<sup>163</sup> ilahi sıfatlar bir bütün olarak düşünüldüğünde, ister mikro ister makro planda olsun, âlem(ler)de gözlemlenen ölçülülüğün (Kur'ân-ı Kerîm, 13/38; 54/49), “kendi başına ortaya çıkamayacağından”<sup>164</sup> Tanrı'nın sadece var olduğunu değil, “bir” olduğunu imlediği de görülebilecektir. Tanrı'nın “Bir” olarak tasavvur edilmemesi durumunda, sözü edilebilecek bir ölçünün ya da ölçülü bir âlemin de var olamayacağı görüşü (Kur'ân-ı Kerîm, 21/22; 23/91) dikkate alınmak durumundadır.

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki: Âlemde inkârı kabil olmayan muazzam ölçüye rağmen, ‘iyi’ olandan daha çok ‘kötü’ olana kilitlenmeyi sembolize eden bir problemin,<sup>165</sup> olgusal anlamda muhal olanın kurgusal tasavvuru hüviyetindeki ilahiyatçı düalizm ile çözülebileceğinin Hume tarafından imlenmesi, bize, A. E. Taylor'un kişinin saçlarından tutarak kendisini yükseklerle çıkarmaya çalışması<sup>166</sup> benzetmesini çağrıştırmaktadır. Özce ifade etmek gerekirse, Tanrı'ya dair -salt kötülük problemine indirgenemeyecek olan- sair meselelerde, monoteistik olmayan, düalizm vb. zaviyelerden yönelişlerin önümüze ne tür problemler koyacağını göz ardı etmenin felsefi yönelişle bağdaşmayacak bir zafiyet olacağı bilgisini ilham edecek olan, kötülük probleminin yer verdiğimiz formülasyonuna dayanak kılanın yine “*bütüncül bakış*” olacaktır.

## Sonuç

Tanrı'nın sıfatları -varlığı da dahil- konusu, dini bağlamı bulunan, düşünce ve inanç planında nükseden problemlerin birincil kaynağı konumundadır. Tanrı'ya dair tasavvurlar, bu zemin üzerine kuruludurlar. Bu sebeple O'na dair tasavvurları, O'na nispet edilen sıfatlar planında değerlendirmek bir anlamda kaçınılmaz sayılır.

Vahyi din(/ler)in Tanrı'ya dair bildirimlerinin ve onunla örtüştüğünü söyleyebileceğimiz sağduyulu fikirlerin öne sürdüğü Tanrı'nın “ilim”, “kudret”, “iyilik”, “irade”, “adalet” ve “hikmet” başta olmak üzere, O'nu tanıma noktasında, olmazsa olmaz düzeyde gereklilik duyulan sıfatları meselesinde, kâh yanlış kâh eksik bilgilenmeden kaynaklanan problemlerle denilecek tutumlar sergilenmiştir. Bu, bugün dahi gözlemlenebilir bir vakıadır.

Tanrı(kavramı)nın öznesi yapıldığı, esasında iç çelişki taşıyan ve kendi kendisini nakzeden türden cümlelerin kurulması üzerine, hatalı durumla-

<sup>163</sup> Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 17.

<sup>164</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 49.

<sup>165</sup> Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, s. 167.

<sup>166</sup> Aydın (Akt.), *Din Felsefesi*, s. 81.

ra düşmekten sakındırmak maksadıyla “Tanrı meselesine bütüncül bakma, O’nun tüm sıfatlarını bir arada düşünme” önerisi, ciddi ve nazar-ı itibara alınması gereken önemli bir öneri ve hatırlatmadır. Ancak “kötülük problemi” özelinde, dikkat çekici bir formülasyonla öne sürülen problem, sözü edilen öneriyi boşa çıkaracak bir itiraz ve karşı uyarı gibi durmaktadır. Aynı meselede, birbirinden farklı, farklı olmakla da kalmayan aynı zamanda taban tabana zıt bu iki bakış açısı ne düzeyde bir problemdir? Aşılabilir mi? Nasıl aşılır? diye yaptığımız sorgulama sonrasında vardığımız netice ve değerlendirmemiz şu minvaldedir:

Tanrı’nın sıfatlarına bütüncül bakılmadığı takdirde, karşılaşılabilecek problemlerin gerçekliği ve bütüncül bakmak gerektiği yönünde yapılan öneriyi önemsemenin kaçınılmazlığı apaçık görünürken, bütüncül bakıldığında bahse konu edilen olası problem(ler)in çetin ve aşılmaz gibi görünen yüzünün bir yanılsama olduğunu, olgusal olandan ziyade dine dair eksik ve kısmen yanlış bilgidен kaynaklanan, gücünü daha çok yorumlardan alan bir yaklaşımın ürünü olduğunu söyleme gereği duyuyoruz. Ayrıca hem bu tespiti doğrulama hem de Tanrı’ya dair sahih tasavvur edinip böylelikle yanlışlara düşmeme imkânını, sadece Tanrı’nın sıfatlarına değil, dinin kendisine “bütüncül” bakabilmenin sağlayacağına altını çiziyoruz.

Görülen odur ki, dine bütüncül bakmak, herhangi dini bir meseleye bütüncül bakmayı kuşatıp, çözüm noktasında ona güç vermenin yanı sıra, dine dair absürt soruları ya da kötülük problemi örneği üzerinden paylaşılan türden bakış açılarını boşa çıkarma, en azından zayıflatma potansiyelini barındırmaktadır.

#### Kaynakça

- Alpyağıl**, Recep (Derleyen), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Altıntaş**, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Suffe yayınları, İstanbul, 1997.
- Altınörs**, Atakan, *Din Felsefesi Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2000.
- Arslan**, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Aydın**, Mehmet, *Din Felsefesi*, 2. Baskı, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990.
- Bolay**, Süleyman Hayri, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, 5. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990.
- Cevizci**, Ahmet, *Paradigma Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013.

- Çevik**, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.
- Çüçen**, A. Kadir, *Klâsik Mantık*, 4. Baskı, Sentez Yayınları, Bursa, 2012.
- Düzgün**, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih (Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri)*, 1. Baskı, Lotos Yayınevi, Ankara, 2005.
- Erdem**, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4. Baskı, Hü-Er Yayınları, Konya, 2010.
- Erkuş**, Adnan, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*, Doruk Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- Gökberk**, Macit, *Felsefe Tarihi*, 23. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- Gölcük**, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.
- Gündüz**, Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 1. Baskı, Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara, 2007.
- Hacinebioğlu**, İsmail Latif, “Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks”, *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, Bursa, 2006, (7), [ss. 105-120].
- Hançerlioğlu**, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, 21. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013.
- Hökelekli**, Hayati, *Din Psikolojisi*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Hume**, David, *Din Üstüne*, Çeviren: Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.
- ....., *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, Çeviren: Selmin Evrim, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.
- Karagöz**, İsmail, *Esmâ-i Hüsnâ -Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları-*, 2. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.
- Keklik**, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1997.
- Keskin**, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Koç**, Bozkurt, “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 10 (Kış 2002), [ss. 129-144]
- Koç**, Turan, *Din Dili*, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Kutsal Kitap -Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)-*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2016.
- Leibniz**, Gotfried Wilhelm, *Theodicee Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, 1. Basım, Çeviren: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Bursa, 2009.
- Özdemir**, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 1. Basım, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.
- Peker**, Hasan, “Tanrı'yı İdrak İmkânı Bakımından Peygamberi Tanımanın Rasyo-

nel Değeri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 5 -2016/2, [ss. 15-47.]

**Pettazzoni**, Rafaella, *Tanrı'ya Dair*, Çeviren: Fuat Aydın, İz yayıncılık, İstanbul, 2002.

**Rosenthal**, I. J. Ervin, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çeviren: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

**Taslaman**, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, 5. Baskı, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011.

**Topaloğlu**, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı., İsam Yay., Ankara, 2010.

*Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü -Sosyal Bilimler-*, Komisyon, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2011.

*Türkçe Sözlük*, I-II, Yeni Baskı, Türk Dil kurumu, Ankara, 1988.

**Yaran**, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

**Yasa**, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

# ORTADOĞUDA Şİİ-SÜNNİ SAVAŞININ KUR'ÂNÎ DAYANAKLARI

In the Middle East, the Qur'anic Basis of the Shia-Sunni War

**AHMET ÖZ**

DOÇ. DR. KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEMEL  
İSLAM BİLİMLERİ, TEFSİR ANABİLİM DALI

ahmetoz@ksu.edu.tr

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
25 Ağustos / August 2017

Kabul Tarihi / Accepted  
10 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf/Cite as  
Öz,Ahmet,“ Ortadoğu’da Şii-Sünni Savaşının Kur’âni Dayanakları- In the Middle East, the Qur’anic Basis of the Shia-Sunni War”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık / December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## Özet

İslam ümmeti Hz. Muhammed (sav)'in vefatından hemen sonra, onun yerine kimin halife olacağı konusunda ihtilafa düşerek, Ehl-i sünnet ve Şii olmak üzere iki siyasi mezhebe bölünmüştür. Müslümanların çoğunluğu Hz. Ebu Bekir'i halife olarak seçip ona biat ederken, bir kısım Müslümanlar da Hz Ali'nin Hz. Peygamber tarafından veliaht tayin edildiğini, hatta bazı Kur'an ayetlerinin de bu hususu açıkladığını iddia etmişlerdir.

Bugün Ortadoğu'da yaşanan kanlı olayları incelediğimizde, Hristiyan ve Yahudi sömürgecilerin siyasi ve ekonomik hedeflerine ulaşmak için kendi askerlerini kullanmak yerine, İslam adına kurdukları paravan örgütleri kullandıklarını görürüz. Bu örgütler mezhep taassubuyla birbirilerini öldürebilmektedirler. Müslümanların en büyük sorunu ise, haritaya büyük bakarak esas düşmanı görmek yerine, mezhebi taassupla olaya yaklaşmalarıdır. Bir taraftan Şii gruplar güçlü oldukları yerlerde Sünnileri yok etmeye çalışırken, diğer yandan İşid/Daeş ve benzeri örgütler, Şia'ya karşı Ehl-i Sünneti temsil ve savunma iddiasıyla ortaya çıkıp Şiileri yok etmeye çalışmaktadırlar. Her ne kadar bu tür örgütler, Müslümanlar tarafından kurulup finanse edilmese de sonuçta İslami argümanları kullanarak pek çok gencimizi kandırıp kendi ağları içine çekebilmektedirler.

İşte biz bu çalışmamızda bazı ayet ve hadisleri referans gösteren Şii ve Sünni Müslümanların, birbirlerine silah doğrultacak ölçüde düşmanlığa sürükleyen siyasi yorumlarından örnekler vereceğiz. Bu durumun düzeltilmesi için önerilerde bulunacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Şia, Ehl-i Sünnet, neo-selefi, cihad, velayet.

## SUMMARY

Immediately after the death of our Prophet, the issue of who will be the caliph instead of him has caused the division of the ummah two political sects, namely the Ahl-i Sunnah and the Shia. While many Muslims chose Hz. Abu Bakr as the caliph and allegedly, some Muslims alleged that Hz. Ali was appointed crown prince by the Propht, and even explained some of the verses of the Quran also claimed that this issue.

When we examine the bloody events in the Middle East today, we can see that Christian and Jewish colonists use frontline organizations they founded in the name of Islam, instead of using their own troops to reach their political and economic goals. These organizations know that they kill each other with sectarian incitement. The biggest problem for Muslims is that they look closer to the sect instead of seeing the main enemy. On the one hand, Shias groups are trying to destroy the Sunnis where they are strong, while Ishid / Daish and similar organizations are trying to destroy the Shia by claiming that they represent and defend the Ahl-i Sunnah against Shia. Although these organizations are not founded and financed by Muslims, they are able to deceive many young people into their networks using Islamic arguments. Here we will give examples from the political interpretations in this presentation that both Shia and Sunni Muslims, who refer to some verses and hadiths, are dragged into hostility to the extent that they point at guns to each other. We will make suggestions for correcting this situation.

**Key Words:** Shia, Ahl-i Sunnah, neo-salafi, jihad, deputation.

## Giriş

Allah'ın insanlara doğru yolu göstermesi için gönderdiği evrensel mesaj olan Kur'ân ve rahmetinin eseri olarak görevlendirdiği Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav), insanlar için barış ve esenlik olan İslam dinini uygulayarak insanlara öğretmiştir. Kıyamete kadar geçerli olacak olan bu dine inananları Yüce Allah, kardeş ilan etmiştir.<sup>1</sup> Kardeşler arasında eğer bir anlaşmazlık çıkar, kavga veya savaşa dönüşürse, diğer mü'minlerin onların arasını bulup uzlaştırmaları gerektiğini vurgulayan Yüce Allah, eğer içlerinden birisi uzlaşmaya veya barışa yanaşmazsa, onlarla barışı kabul edene kadar savaşılmasını emretmiştir.<sup>2</sup>

İslam, kelime olarak barış ve esenlik, Müslüman ise başkalarına zarar değil güven veren anlamına<sup>3</sup> geldiği halde, İslam'a ön yargılarla bakan Yahudi, Hristiyan ve diğer din mensupları, Müslümanları, kan dökmekten zevk alan, terör eylemleriyle ayakta kalmaya çalışan değersiz insanlar olarak tanıtmaya eğilimindedirler. Müslümanların hak etmediği bu suçlamalar, İslam'a mal edilerek, İslam dininin yayılmasına engel olunmak istenmektedir.

Batılılar, terörün Müslüman toplumlar arasından çıktığını iddia etmektedirler. Bu iddia, bilimsel olarak bakıldığında doğru değildir. Çeşitli medya imkânlarının verdiği güçle, şiddet ve teröre dayalı bir din imajı oluşturulmuştur. İslam'la ilgili popüler batı imajında, maalesef İslam şiddet ve barbarlık dini olarak kabul edilmektedir. Eskiden beri gazete, dergi, televizyon ve Hollywood merkezli sinema, Müslümanları, vuran, öldüren ve işkence eden kimseler olarak tanıtmaktadır.<sup>4</sup> Oysa bu, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in örnek olarak yaşadığı dine uygun değildir. Fakat Kur'ân'ın cihad ile ilgili ayetlerini doğru bir şekilde yorumlamayan bazı Müslümanlar, bu suçlamaları hak edecek eylemleri yapmakta ve küresel ölçekte yükseleşte İslam'ın imajını aşağılara doğru çekmektedirler.

İslam barış ve esenlik dinidir. Hudeybiye barış anlaşmasını takip eden yıllarda İslâm'a girenlerin sayısı, önceki zamanlara kıyasla büyük bir artış göstermiştir. Bunun temel nedeni, barış ortamında Gayr-i Müslimlerin Müslümanları yakından tanımaya fırsat bulmalarıdır. Hz. Peygamber'in eğitiminden geçip olgun ve şahsiyetli bir kişilik ortaya koyan Müslümanlar,

<sup>1</sup> Hucurat 49/10.

<sup>2</sup> Hucurat 49/9.

<sup>3</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-arab*, Thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., Dâru'l-Maarif, Kahire, ts., III/2080.

<sup>4</sup> Ejder Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s.234.

çevre kabile ve devletlerin fertlerinin hayranlığını kazanmış, bu durum da İslâm'ı yakından tanıyıp bu dine mensup olanların sayısını artırmıştır.<sup>5</sup>

Bugün dünya nüfusu 7 milyar civarında olup bunun yaklaşık 1 milyar 600 milyonu Müslümanlardan oluşmaktadır. Bu da yaklaşık olarak dünya nüfusunun % 23'lük oranına tekabül etmektedir. Diğer dinlerde olduğu gibi, İslam dininde de erken dönemlerden itibaren mezhepler ortaya çıkmıştır. İnanç, ibadet ve siyaset alanında ortaya çıkan mezhepler tarihî arka plan ve coğrafi dağılım açısından farklılık arz etmektedir.

Komşularımız Irak ve Suriye'de yaşanan gelişmeler dolayısıyla, İslam dünyasının mezhep dağılımının olaylara etkisi açısından önemi ortaya çıkmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, İslam dünyasının, ortalama, % 85-90 arasındaki oranı Ehl-i sünnetten oluşmaktadır. Bütün kolları ile birlikte Şii nüfus oranı ise % 8-15 arasında gösterilmektedir. Şii nüfus büyük oranda İran, Irak, Azerbaycan, Yemen, Lübnan ve Suriye gibi ülkelerde yaşamaktadır.<sup>6</sup>

Bilindiği gibi Şia, Peygamber Efendimiz (sav)'ın vefatından bir süre sonra başlayan, günümüze kadar varlığını sürdüren siyasi bir mezheptir. Yüzyıllar geçtikçe kendi içerisinde birçok farklı ekole ayrılmıştır. Biz bu çalışmamızda yirminci ve yirmi birinci asırda İmamiye veya Caferi anlayışa sahip müfessirlerin ve düşünce adamlarının taassubi yorumlarından örnekler verecek, bu tür yorumların günümüzde İran'ın İslam dünyasındaki mezhebi çatışmalarda takındığı tavra etkilerini ortaya koymaya çalışacağız.

İslam, insanlar arasındaki farklılıkların varlığını kabul eder. Kuran'da: *"Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık."*<sup>7</sup> buyrulmaktadır. İslam, ayrıca dinde zorlamayı reddeder, başka dinlere inananları korur ve onlara önemli haklar verir. İslam Müslümanlar arasındaki farklılıklar için de hoşgörölü davranılmasını tavsiye eder. Örneğin Hz. Ali, "Eğer Müslümanlardan sapkın grupla savaşılırsa, kaçanların izi takip edilmez, ele geçirilenler öldürülmez ve yaralananlara zarar verilmez, onlardan ganimet alınmaz" demektedir. Bu uygulama Hz. Ali'nin Haricilerle ve diğer hiziplerle savaşlarında yaptığı uygulamadır.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Ahmet Özdemir, "Günümüzde İslâm Dünyasındaki Şiddet ve Saldırıların Meşruiyet Sorunu" *The Journal of Academic Social Science Studies*, Elazığ, 2004, Sayı: 27, p. 77-89, s.83.

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://bedirhaber.com/dr-ali-ihsan-cay-yazilari/islam-dunyasinin-mezhebi-panaromasi-2-21670.html> erişim: 15.02.2017

<sup>7</sup> Hucurat 49/13.

<sup>8</sup> Mohsen M. Saleh, *Ortadoğuda Mezhebi ve Dini Çatışmalar: Tarihi ve Güncel Bir Analiz*, Çev. Zeynep Demir, <http://www.ordaf.org/ortadoguda-mezhebi-ve-dini-catismalar-tarihi-ve-guncel-bir-analiz/>,



İslam'ın savaş mantığı açısından Peygamberimiz (sav)'in Medine döneminde yaptığı savaşlara baktığımızda, temel olarak savunmanın esas alındığı görürüz. Savaşlar genellikle ya Müslümanlara gelecek olan zararların önlenmesi amacıyla ya da yapılan saldırılara karşılık olarak yapılmıştır.<sup>9</sup> Diğer yandan savaş sırasında yaşlılara, kadınlara, çocuklara, hangi inanca sahip olursa olsun ibadet edenlere, doğaya, kültürel ve dini mirasa dokunulmamıştır.

Böyle güzel bir örneği olan Hz. Peygamber'in ümmeti, tarihi süreç içinde onun getirip uygulamalı olarak öğrettiği dini, siyasi bir bakış açısıyla yorumlamış, dinin farklı yorum zenginliği olarak kabul edilmesi gereken mezhepleri, dinmiş gibi değerlendirerek, birbirleriyle cihad adı altında savaşacak boyuta getirmişlerdir. Müslümanların İslam'a ve Müslümanlara saldıran kâfirlere karşı yapması gereken cihadı, sırf siyasi bir bakış açısıyla Müslüman kardeşine karşı yapması, ciddi manada bir akıl tutulmasının göstergesidir.

#### Şia ve Hilafet Anlayışı

Şia'nın doğuşu ve varoluş sebebi, Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında kimin onun yerine geçip halife olacağı meselesine dayanır. Peygamberimiz(sav)'den hemen sonra başlayan bu hareket, günümüze kadar hep azınlık olarak varlığını sürdürmüş ama bir türlü davasından vazgeçmemiştir. Şia halifelik müessesinin imamet yoluyla kıyamete kadar devam edeceğini ve ilk halifeden itibaren hilafetin ve imametin Ehl-i Bey'te ait olduğunu iddia etmektedir.<sup>10</sup> Ehl-i Bey'i de sadece Hz. Ali ve onun aile fertleriyle sınırlayan Şia, dolayısıyla tüm imamların kutsal soy olan Hz. Fatıma'nın soyundan geleceği inancını taşımaktadır.<sup>11</sup> Bu konuda Ahzab suresinin "...*Ey ehl- i beyt şüphesiz Allah sizden pisliği giderip sizi tertemiz yapmak istiyor.*"<sup>12</sup> ayetini delil olarak zikrederler.<sup>13</sup>

Şia'ya göre Hz. Ali'den sonra Ehl-i Bey'ten gelen imamlar, İslam dinini kıyamete kadar koruyup yaşatacaklardır. Onlara Allah katından ilim verilmiştir. Onlar Peygamberimiz(sav) tarafından vekil tayin edildikleri için,

Erişim:15.02.2017.

<sup>9</sup> Bakara 2/190; Nisa 4/75 vd.

<sup>10</sup> eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-nihâl*, Müessesetu'l-Halebi, ts., I/146.

<sup>11</sup> Abdulkakiy Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şii'lik*, Der Yayınları, İstanbul, 2003, s. 322-330; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin, Hisar Yayınları, İstanbul, 1983, s. 58-59.

<sup>12</sup> Ahzab 33/33

<sup>13</sup> et-Tabersi, Ebu Ali el-Fazl b. Hasan, *Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Murtaza, Beyrut, 2006, XIII/119.

onun açıklamaya başladığı hükümlerin açıklamalarını kaldığı yerden devam ettirir, şeriatı tamamlarlar. Onu bozulmaması, sapık düşüncelerin karışmaması, yıkıcı görüşlerin tesiri altında kalmaması için kıyamete kadar korurlar. Çünkü imamlar Allah'ın yeryüzünde kıyamete kadar devam edecek bir hücceti, O'nun hükmünü ayakta tutan vâsisidir.<sup>14</sup>

Diğer yandan Peygamberimiz'e isnad edilen bazı hadislerde, "Meşru bir imam var iken, ikinci bir imam ortaya çıkarsa, bu imamın öldürüleceği" ifade edilmektedir. Şii kaynakların yanında Sünni kaynaklarda da bu manada hadisler vardır. Örneğin, Müslim'in *Sahih*'inde geçen hadislerden bir kısmını burada zikrelelim: Amr b. As'dan rivayet edildiğine göre, Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur:

*"Kim bir imama biat ederse, onu gönül rızası ile desteklesin ve gücü yettiğince itaat etsin. Eğer başka biri gelip idareyi ele geçirmek için mücadele ederse, sonra çıkanın boynunu vurun."*<sup>15</sup>

Ebu Said el-Hudri'den gelen diğer bir rivayette Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: *"Eğer iki halifeye biat edilirse, halifelerden sonradan çıkanı öldürün."*<sup>16</sup>

Her iki hadis-i şerifte de var olan bir yönetime isyan ederek Müslüman toplumun bölünmesine sebep olan kişinin, ümmetin birliği ve Müslümanların geleceği açısından öldürülmesi gerektiği ifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle bâğinin öldürülmesi kastedilmektedir. Her iki hadiste de öldürülmesi gereken kişi sonradan ortaya çıkan kişi olduğu için Şia'ya göre Hz. Ali meşru bir halife iken, sonradan halifelik iddiasıyla ortaya çıkan herkes öldürülmeyi hak etmektedir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin soyundan gelmeyen imamlar da onların arkasından gidenler de bu kapsama girmektedir. Bu yüzden Şia, Hz. Ali'nin ilk halife olduğunu ısrarla savunur ve şer'i delillerle bunu ispata çalışır.

Hz. Ali'nin ilk halife olması gerektiğini Kur'an'dan ve hadislerden dellendirmeye çalışan Şia, bu konuda ayetleri bağlamından kopararak aşırıya kaçan zorlamalarla yorumlamaktadır. Gulat-ı Şia'ya göre daha insafli ve makul yorumları olduğu için, tefsirleri Ehl-i sünnet âlimleri tarafından da okunan yirminci yüzyıl müfessirlerinden Tabatabâi (ö.1981) ve Hüseyin Fadlallah (ö.2010) gibi müfessirler bile, halifelik ve imamet konusunda mezhebi taassuplarına yenik düşmüşlerdir. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i aşırı

<sup>14</sup> M. Ebû Zehra, s. 63.

<sup>15</sup> Müslim b. Haccac Ebu'l-Hasan, *Sahih-i Müslim*, Kitabu'l-İmâre, 1844, Thk. M. Fuad Abdulkaki, Dâru İhyau Turâsî'l-Arabi, Beyrut, ts, III/1472,(I-V).

<sup>16</sup> Müslim, Kitâbu'l-İmâre, 1853.

rı derecede yüceltmış, diğer üç halifeyle birlikte Ehl-i Sünnet çizgisindeki âlimleri, halifelik konusunda haksızlık yapmakla ya da haksızlığa göz yummakla suçlamışlardır. Örneğin velayet ile ilgili Maide suresinin “*Sizin veliniz ancak Allah'tır, O'nun Resulüdür ve Allah'a tam boyun eğerek namazlarını hakkıyla kılan, zekâtı veren müminlerdir. Kim Allah'ı, elçisini ve iman edenleri dost edinirse, işte üstün gelecek olanlar şüphesiz Allah'ın tarafını tutanlardır.*”<sup>17</sup> Ayetinin yukarıda bahsi geçen Şii anlayışa sahip tefsirlerde nasıl yorumlandığını görelim.

Tabatabâi, uzun bir senet zincirinden sonra el-Kâfi'den şöyle bir rivayet aktarmaktadır: “Yüce Allah, Hz. Peygamber'e Hz. Ali'nin veliliğini emretti, ona, “*Sizin veliniz ancak Allah, O'nun Resulü ve namaz kılan ve rükû hâlinde iken zekât veren müminlerdir.*” ayetini indirdi ve ulü'l-emrin velayetini emretti. Ashap bunun ne olduğunu tam olarak anlayamadılar. Bunun üzerine Allah, Hz. Muhammed'e namazı, zekâtı, orucu ve hacı açıkladığı gibi velâyeti de açıklamasını emretti. Allah bunu emredince, Hz. Peygamber sıkıntıya kapıldı. İnsanların dinlerinden dönmelerinden, kendisini yalanlamalarından korktu. Daha sonra Yüce Allah ona: “*Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.*”<sup>18</sup> ayetini indirdi. Bu ayet inince Peygamberimiz (sav), yüksek sesle, insanlara Gadir-i Hum günü toplanmalarını söyledi. İnsanlar toplanınca ayağa kalktı ve Allah'ın emrini yani Hz. Ali'nin velayetini ilan etti. Ardından orada bulunan insanlara, orada bulunmayanlara bunu duyurmalarını emretti.”<sup>19</sup>

Konu ile ilgili Tabatabâi'nin İmam Bâkır'dan aktardığı diğer bir rivayet de şöyledir: “Velâyet meselesi son farz idi. Son farz olduğu için Yüce Allah bu konuyu açıkladıktan sonra “*...Bugün sizin dininizi olgunlaştırdım ve size nimetimi tamamladım....*”<sup>20</sup> ayetini indirdi. Son inen bu ayetle Allah, bundan sonra size başka bir farz indirmeyeceğim. Size ait farzları tamamladım, demektedir.

İmam Bâkır, “*Sizin veliniz ancak Allah'tır, O'nun Resulüdür ve mü'minlerdir...*” ayeti hakkında şöyle demektedir: Aralarında Abdullah b. Selâm'ın da bulunduğu bir grup Yahudi, Müslüman olmuştu. Bunlar Peygamberimize gelerek şöyle sordular: Ey Allah'ın elçisi, Hz. Musa, yerine Yu-

<sup>17</sup> Maide 5/55-56.

<sup>18</sup> Maide 5/67.

<sup>19</sup> Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1998, VI/16-17.

<sup>20</sup> Maide 5/3.

şa b. Nun'u vâsi tayin etti. Senin vâsin kimdir? Senden sonra velimiz kim olacak? Bunun üzerine, “Sizin veliniz ancak Allah, O'nun Resulü ve namaz kılan ve rükû hâlinde iken zekât veren müminlerdir.” ayeti indi. Bu ayet indiği zaman Peygamberimiz onlara, “kalkın” dedi, onlar da kalktılar ve mescide gittiler. İçeri girerken kapıda bir dilenci ile karşılaştılar. Peygamberimiz ona, *Ey dilenci, sana bir şey veren oldu mu?* diye sordu. Dilenci, Evet, bu yüzüğü verdiler, dedi. Peygamberimiz, *Onu sana kim verdi?* diye sordu. Dilenci, şu namaz kılan adam, dedi. Peygamberimiz, *Sana yüzüğü verirken ne durumda idi?* diye sordu. Dilenci, rükû hâlinde idi, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber tekbir getirdi ve arkasından mescittekiler de tekbir getirdiler. Daha sonra Peygamberimiz, *Benden sonraki veliniz Ali'dir* buyurdu. Sahabe de, Biz Allah'ın Rabbimiz, Muhammed'in Peygamberimiz ve Ali'nin velimiz olmasına razı olduk, dediler. Bunun üzerine, “*Kim Allah'ı, elçisini ve iman edenleri veli edinirse, işte üstün gelecek olanlar şüphesiz Allah'ın tarafını tutanlardır.*”<sup>21</sup> ayeti indi.<sup>22</sup>

Görüldüğü gibi ayet, siyasi bir bakış açısıyla Hz. Ali'nin velayetine delil getirilmiştir. Bazı Sünni müfessirler ise aynı bakış açısıyla bu ayetin Hz. Ebu Bekir hakkında nazil olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>23</sup> Her iki siyasi yorumu da kabul etmek mümkün değildir. Çünkü ayeti umumi olarak anlamak, daha kapsayıcı olduğu gibi ümmet birliği açısından da önemlidir.

Maide suresini 55. ayetin *الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* kısmının mealini verirken bazı müfessirler,<sup>24</sup> *وَهُمْ رَاكِعُونَ* ifadesindeki *و* harfini, “vâv-ı haliyye” olarak kabul ettikleri için “...Zekâtı rüku eder haldeyken verirler...” şeklinde mana vermiş, böylece yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Şiilerin ayette bahsedilen kişinin Hz. Ali olduğu hakkında iddialarına destek olmuşlardır. Oysa rivayetleri senet ve metin tenkidine tabi tutması yönüyle öne çıkan bir müfessirimiz olan İbn Kesir (ö 774 /1372), öncelikle Hz. Ali ile ilişkilendirilen söz konusu rivayetin, sağlam ve güvenilir bir rivayet olmadığını, senet zincirinde var olan bazı kişilerin metruk olduğunu, ifade

<sup>21</sup> Maide 5/56.

<sup>22</sup> et-Tabatabâi, VI/16-17; Benzer ifadeler için Bkz. Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Min vahyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Mülak, Beyrut, 1998, VIII/227-228, (I-XXIV); Nâsır Mekârim eş-Şirazi, *el Emsâl fi tefsiri kitabillahî'l-münezzel (Tefsir-i Numune)*, Medresetü İmam Ali b. Ebi Talib, İnan, Kum, 1421/2000, IV/45-46, (I-XX); vd.

<sup>23</sup> Abdullah b. Abbas, *Tenviru'l-mikbâs min tefsiri İbni Abbas*, Thk. Mecdüddün el-Firuzâbâdi, Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, Lübnan, 2011, s.126; Hem Hz. Ali Hem de Hz. Ebu Bekir olabileceğini söyleyen, Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, III/1721.

<sup>24</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*, Thk. İslam Mansur Abdulhamid, vd. Dâru'l-Hadis, Kahire, 2010, IV/ 594, (I-XII); ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vil*, Thk. Muhammed Abdusselam Şahin, Beyrut, 1995, I/635, (I-IV).

etmektedir. Bu ayetin tefsirini yaparken, buradaki و harfini “vâv-ı haliyye” olarak kabul edenleri eleştiren İbn Kesir, “Eğer rükû eder halde zekât vermek övgüye layık bir davranış olsaydı, günümüze zekât verme şekli olarak böyle bir uygulama aktarılır ve böyle vermenin daha çok sevap kazandıracığı bize bildirilirdi. Hiçbir mezhep imamı bize böyle bir zekât verme tarzı anlatmamışlardır. Ayrıca bu ayetin Hz. Ali ile de alakası yoktur, bu ayet bir kişi hakkında değil, genel olarak bu özelliklere sahip tüm insanları kapsamaktadır”<sup>25</sup> şeklinde değerlendirmiştir.

Fahrudin er-Razi (ö.606/1143), söz konusu ayeti tefsir ederken, konu ile ilgili o güne kadar söylenenleri ele alarak değerlendirmiş ve burada bahsi geçen “velayet”in “imamet” anlamında olmadığını, sadece “yardım eden, seven manasında bir dostluk” olduğunu ifade etmiştir.<sup>26</sup> Diğer yandan bir önceki ayetin, Hz. Ebu Bekir'den bahsettiğini, bu ayetin onun ilk halife olmasının meşruiyetinin delili olduğunu iddia etmiş ve öne sürdüğü pek çok delille bunu ispat etmeye çalışmıştır.<sup>27</sup>

Görüldüğü üzere gerek Şia gerekse bazı Ehl-i Sünnet âlimleri siyasi bir bakış açısıyla ayetleri değerlendirdiklerinde, taraflı ve yanlış yorumlar yaparak farkına varmadan ayeti maksadından uzaklaştırmışlar, böylece ümmetin birbirine düşmesine destek olmuşlardır.

### Şia'nın Ehl-i Sünnet'e Ehl-i Sünnet'in Şia'ya Bakışı

Şia'nın, kendi mezhebi dışındaki Müslümanlara bakış açısı, daha çok hilalet üzerinden olmuş, Sünniler, Hz. Ali'nin halifelik hakkını gasp eden asi ve günahkâr gasıplar olarak kabul edilmiştir. Diğer yandan Sünni mezhepler de Ehl-i sünnet dışındaki Şia ve benzeri grupların hepsini, “ehl-i bid'at” olarak nitelendirerek dışlamışlardır. Özellikle her iki gruba mensup cahil insanlar, birbirlerini tekfir ederek, arada kavgaların ve savaşların olmasına sebep olmuşlardır.

Şia'da en önemli inanç esaslarından birisi de takiyye inancıdır. Ehl-i sünnet âlimleri, sadece ölüm korkusu olduğunda kâfir ve müşriklere karşı, onların zararından korunmak için takiyye yapılabileceğini söylerken, Şia eğer kendi mezhebinden değilse, diğer Müslümanlara karşı bile takiyye yapılması gerektiğine inanmaktadır. Aslında takiyyenin hemen bütün Şii

<sup>25</sup> Maturidi, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, Thk. Mecdi Bâsallûm, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, III/546, (I-X); İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'il-azim*, Thk. Heyet, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1969, II/71.

<sup>26</sup> Fahrudin er-Râzi, *Mejâtihu'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XII/30, (I-XXXII).

<sup>27</sup> Razi, XII/23-28.

mezheplerde bir inanç haline gelmesinin imametle ilgili olduğu da göz ardı edilmemelidir. Nitekim Hz. Ali'nin kendinden önceki halifelere itiraz etmeyip, onların halifelikleri karşısında suskun kalmasının izahı, ancak takkiye inancı sayesinde mümkün olabilmıştır.<sup>28</sup>

Şiiiler aynı dine mensup oldukları halde kendilerini meşru idareci olarak görmedikleri kimselerin, özellikle Sünnilerin hâkimiyeti altında yaşamak zorunda kalmalarının yarattığı azınlık psikolojisiyle, diğer bütün Müslümanları hasım olarak algılamış, dolayısıyla öteki mü'minlere karşı koşulsuz takkiye yapma lüzumu hissetmişlerdir. Böylece ilgili ayette "*kâfirlerin şerrinden korunma*" anlamında kullanılan "*tukah*"<sup>29</sup> ifadesini kendilerince muhalif addedilen mü'minler için de kullanmışlardır.<sup>30</sup> Dolayısıyla Müslümanların birbirlerine şüpheyle yaklaşmaları, aralarında bir güven ortamının olmaması, İslam düşmanlarının işine gelmiştir.

Şii ve Sünni Müslümanlar arasındaki mezhep taassubundan kaynaklanan kavgaları körükleyen İslam düşmanları, hem Müslümanların birbirlerini öldürüp yok etmesinden nemalanmış, hem de İslamiyet hakkında kötü bir imaj oluşturarak, İslam'ın yayılmasını engel olmaya çalışmışlardır. İslam dünyası bu oyunu fark edip ümmet bilinciyle birbirine kenetlenmediği müddetçe, Müslümanlar bu oyunun figüranı olmaya devam edeceklerdir.

### Ortadoğu ve Mezhep Savaşı

Günümüzde Ortadoğu'da yaşanan çatışmaların temelinde mezhep taassubu yatmaktadır. Bölgede siyasi emelleri olan İslam dışı güçler, Müslümanlar arasındaki bu zâfiyeti fark etmişler ve sürekli olarak mezhebi taassubu körükleyen kışkırtıcı çalışmalarla özellikle Şii ve neo-selefi akımları birbirine düşürmüşlerdir. Örneğin Irak'ta körfez savaşı sonrası yaşanan mezhep çatışmaları üzerine yapılan sosyolojik bir araştırmada, bu konu özetle şöyle anlatılmaktadır:

"Irak'ta 2010 yılında yapılan seçimlerde Şii Nuri el-Maliki'nin Sünni adaylardan daha az oy almasına rağmen tartışmalı bir şekilde hükümeti kurmakla görevlendirilmesi, Sünnilerin tepkisini çekmiştir. Maliki'nin hükümeti kurduktan sonra Sünniler üzerindeki baskısını artırması, mezhepler arasındaki sorunun azalması yönündeki umutları bitirmiş ve taraflar arasındaki gerilim yeniden tırmanmaya başlamıştır. Tam da bu sırada bazı

<sup>28</sup> Mehmet Dalkılıç, "Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak 'Takiyye'", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2003, VII/125.

<sup>29</sup> Al-i İmran 3/28.

<sup>30</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet - Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay, Ankara, 2015, s. 116.

faktörler, el-Kaide'nin güçlenmesine ve Irak'taki Şii-Sünni ayrışmasının giderek derinleşmesine sebep olmuştur. Sünnilerin Maliki hükümetine olan tepkileri ve yaşadıkları çaresizlik, onları 2006-2007 yıllarında savaştıkları Işid ile iş birliği yapacak duruma getirmiştir. Bu iş birliği sadece Musul ile sınırlı kalmamış, Irak'ın Suriye sınırının en batısından, İran sınırındaki en doğusuna kadar ilerlemelerini sürdürmüşlerdir. Bu ilerleme sonucu Işid hem Irak'ta hem de Suriye'de çok geniş sınırları kontrol eder hale gelmiştir.”<sup>31</sup>

“2014 yılı Ocak ayında, Sünni aşiretler ve Işid iş birliği ile Anbar vilayetinin en önemli iki şehri Ramadi ve Felluce'yi ele geçirmiştir. Anbar'ın hükümet kontrolünden çıkması ve tüm Sünni bölgelerde Işid'in etkinliğinin artması, içeride derin çatışmalara sebep olmuştur. Maliki, politikalarını protesto eden bütün Sünnileri terörist olarak algılamış, göstericilere destek veren Sünni politikacılar teröre destek olmakla itham edilmiş, görevlerinden uzaklaştırılmış, bazıları da tutuklanmıştır. Irak ordusu içinde Sünni subayların sayısı giderek azalmış ve tüm önemli görevlere Şii subaylar getirilmiştir. Bu durum dolayısıyla Sünnilerin haklı olarak, Irak ordusunu “Maliki ordusu” ve “Safevi ordusu” şeklinde adlandırmalarına neden olmuştur.”<sup>32</sup>

Raporun sonuç kısmında şunlar söylenmektedir: “Bölgede kendi bekası için İslam'ın Vehhabi-Selefi yorumunu yayarak âdeta Şii düşmanlığını körükleyen Suudi Arabistan ve bölge ülkelerindeki Şii gruplara destek vermek suretiyle bir “Şii Hilali” oluşturmak için kendi çıkarlarını en üst seviyeye çıkartma amacıyla olan İran, bu politikalarına devam ederlerse, Ortadoğu'daki mezhep çatışmalarının sona ermesi zor gözükmektedir. Özellikle Irak ve Suriye'de yaşanan sorunlarda bu iki ülke karşıt kutuplarda yer almakta, bu da sorunların mezhep temelli bir çatışmaya dönüşmesinde rol oynamaktadır. ABD ve Rusya gibi küresel aktörlerin de bölgedeki sorunlara müdahil olması, problemi çözümsüz hale getirmektedir.”<sup>33</sup>

Yapılan diğer bir araştırmada, Suriye'de yaşanan iç savaşta, İran'ın Esed rejimine destek vermesinin, Rusya gibi gayr-ı müslim bir ülkeyle bir olup Sünni halka ateş açarak onları yok etmeye çalışmasının sebepleri şöyle ifade edilmektedir:

“İran için hayati önem arz eden Esed rejiminin geleceği, İran'ın bölge-

<sup>31</sup> Recep Tayyip Gürler, *Mezhebi Çatışma Girdabında Bir Ülke*, Edit. Ahmet Emin Dağ, *Ortadoğu Çatışmaları*, İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, İstanbul, 2015, s. 132.

<sup>32</sup> Gürler, 134.

<sup>33</sup> Gürler, 137.



sel nüfuzunu ve sürdürdüğü siyaseti derinden etkileyebilecek önemdedir. Esed rejiminin düşmesi ile İran sadece stratejik bir müttefik kaybetmekle kalmayacak, Tahran'ın Hizbullah'la ve Filistinli direnişçi gruplarla bağlantısı zedelenecektir. İran'ın öncelikli hedefi, bölgede kurduğu Şii eksenli etkinlik alanını korumaktır. Son dönemde söz konusu etkinlik alanına Suriye ve Lübnan'a ilave olarak ABD müdahalesi sonrası Irak da katılmıştır. Ayrıca belirtmelidir ki bu Şii eksenli, mezhepsel bir ortak paydada buluşmadan ziyade, çıkarların maksimize edilmesi adına girilen stratejik ve siyasi bir nüfuz alanı oluşturmanın adıdır. İran, reel politığe uygun davranarak kendi siyasetini yürütüyor ve bölgedeki gücünü ve etkinliğini artırmaya çalışıyor. Bu politikaların geliştirilmesinde İdeolojik ve mezhepsel kimlik, çoğu zaman İslami duyarlılığın önüne geçmektedir.”<sup>34</sup>

Suriye ve Irak'ta Şia'nın baskın bir siyasi anlayışla Sünni vatandaşlara zulmetmesi, neo-selefi anlayışa sahip olan Sünni grupların bu çatışmaya katılmasına zemin hazırlamıştır. Zaten geçmişten günümüze kadar Şiilerle sürekli mücadele halinde olan Sünni Müslümanlar, yapılan baskılar neticesinde Şiilere karşı cihad ilan etmişlerdir. Tam da bu ortamı bekleyen Hristiyan, Yahudi ve İslam düşmanı bazı gruplar, İşid veya Deaş türü yapılanmalara silah, mühimmat ve özel yetiştirilmiş gerillalarla destek olmuşlardır.

İslam hukukçusu Ahmet Özel kendisiyle yapılan bir röportajda konu ile ilgili şöyle demektedir: “Şu anda tüm İslam dünyası siyasi, askeri ve ekonomik yönden bir istikrarsızlığa itilmiş durumdadır. Bu istikrarsızlığa sebep olan örgütlerden, örneğin İşid militanlarına baktığınızda, içinde bir tane cılız, sıradan, ufak tefek adam göremezsiniz. Hepsi komando tipli, kanlı canlı, düzenli beslendiği belli olan kişiler. Bunlar özel olarak yetiştirilmiş birliklerdir. Dünyanın hiçbir ordusunda hiçbir asker bir insanın boğazını öyle rahat rahat kesemez, bunun için özel olarak eğitilmesi lazım. Bu insanların yaptıkları, dünya kamuoyuna yansıyan eylemlerinin şer'i ölçülerle uzaktan yakından alakası yoktur. İslam ordusu bir ülkeyi ele geçirdiği zaman, oradaki Müslümanlar veya kâfirler istisnasız herkes güven içinde olur. İnsanların kafasını kesmenin, kadınları zorla alıkoymanın, esirleri kurşuna dizmenin İslam'da yeri yoktur, olamaz. Bu eylemlerle, bütün Batı dünyasında, bir İslam nefreti uyandırılmak, körüklenmek isteniyor. Bu durum bir taraftan özellikle Batı dünyasında İslam'a olan yönelişlerin önünü

<sup>34</sup> Ahmet Bağhoğlu, “Suriye’de Mezhep Hareketlerinin Güncel Siyaset Üzerine Etkileri”, *Orta Doğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri Sempozyumu Özel Sayısı*(27-29 Eylül 2013, Çorum),e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, Güz 2013, VI/2, s. 518.



kapatırken, bir taraftan da o ülkelerde yaşayan Müslümanların can ve mal güvenliğini ciddi şekilde tehlikeye atmaktadır. İslam'ı kendisinin temsil ettiğini ileri süren bir yapı, İslam ve Müslümanlara bu kötülüğü yapamaz.<sup>35</sup>

İslam şiddet dini değil, barış dinidir. Kur'ân'da geçen savaşla ilgili ayetler, kendine özgü sosyal, kültürel, siyasal ve tarihsel bağlamlarda gelmiştir. Genel olarak ve bir bütünlük içinde bakıldığında, görülür ki Kur'ân ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri, İslam dininin şiddet ve terörü yasakladığını ifade etmektedir. Kur'ân haksız yere bir insan öldürmeyi, bütün insanlığı öldürmek, bir hayat kurtarmayı da bütün insanlığı kurtarmak olarak tarif etmektedir.<sup>36</sup> Kur'ân'a göre barış içinde yaşamak esastır.<sup>37</sup>

Peygamberimiz (sav), insanlığa rahmet olarak gönderilmiştir.<sup>38</sup> Ayrıca o Müslümanı, "insanlara karşı elinden ve dilinden zarar gelmeyen" kişi olarak tanımlamaktadır.<sup>39</sup>

### İslam'a Göre Savaş ve Savaş Hukuku

Kur'ân'da savaş ile ilgili ölçüleri koyan ayetlere bir göz attığımızda, Allah'ın savaş hukuku konusunda Müslümanlara çok önemli ilkeler koyduğunu görürüz. Ancak bugün neo-selefi anlayışa sahip Müslümanlar, ayetleri buldukları dış ve iç bağlamdan kopuk, Kur'ân bütünlüğünden uzak bir şekilde okuyarak, yaptıkları yanlışları İslam'a mal etmeye, Kur'ân'a dayandırmaya çalışmaktadırlar. Örneğin Tevbe suresinin şu ayetini bağlamdan kopuk bir tarzda okuyan bir kişi, doğrudan eline silahı alıp sokağa çıkması, önüne gelen kâfir ve müşriği öldürmesi, hatta öldürecek kâfir bulmadığı zaman, belli noktalarda nöbet tutarak müşrik ve kâfir beklemesi gerektiği sonucuna varır.

*"Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayıp hapsedin; gözetleme yerlerinde onları bekleyin. Eğer tevbe eder, namaz kılar ve zekât verirlerse onları serbest bırakın. Doğrusu Allah, bağışlar ve merhamet eder."*<sup>40</sup>

Oysa bu ayet, hemen ardından gelen ayetle birlikte ya da kendi bağlamı ve Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde okunduğunda, doğru bir şekilde anlaşılabilir. Çünkü bu ayet fiili olarak savaşın devam ettiği bir ortamda indi-

<sup>35</sup> Ahmet Özel, *Müslümanı Müslümana Öldürtüyorlar!*, <http://www.sonpeygamber.info/ahmet-ozel-%E2%80%9Cmuslumani-musulmana-oldurtuyorlar%E2%80%9D>, Erişim: 07.03.2017

<sup>36</sup> Maide 5/32.

<sup>37</sup> Okumuş, s. 236.

<sup>38</sup> Enbiya 21/107.

<sup>39</sup> Buhari, *Sahih-i Buhari*, İman,10, Thk. Muhammed Zühayr, Dâru Tavgun-Necât, 2001, I/11.

<sup>40</sup> Tevbe 9/5.

ği için, o şartlarda geçerli hükümler içermektedir. Nitekim bir sonraki ayette de Müslümanların merhametli olması gerektiği vurgulanmaktadır.

*“Eğer müşriklerden birisi sana sığınursa, Allah’ın sözünü iştirme için onu koru. Sonra onu güven içinde olacağı bir yere ulaştır. Çünkü onlar bilmeyen kimselerdir.”*<sup>41</sup>

Yukarıdaki ayetten, farklı dinden olmanın savaş sebebi olmadığı, açık bir biçimde anlaşılmaktadır. İslam’a göre şirk en büyük haksızlık<sup>42</sup> ve affı olmayan en büyük günah<sup>43</sup> kabul edildiği halde, bir Müslümandan himaye isteyen müşrike bunun sağlanması ve Müslüman olmaması halinde kendisini güven içinde hissedeceği bir yere ulaştırılması istenmektedir. Üstelik ayetin öncesi ve sonrasından, bu talebin savaş halinde iken bile gelmiş olsa, hükmün bu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>44</sup> Savaş hukuku ile ilgili diğer bir ayet ise şöyledir:

*Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever. Allah, yalnız sizinle din uğrunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkarırları ve çıkarılmanız için onlara yardım edenleri dost edinmenizi yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır.*<sup>45</sup>

Ayette açık bir şekilde ifade edildiği gibi, Müslümanların dinlerini özgürce yaşamalarına izin veren, onlara dini açıdan baskı yapmayan kâfir ve müşriklerle iyi ilişkiler içinde olunması, onlara karşı adaletli davranılması emredilmektedir. Ancak bunun tersi bir durumda, Müslümanın hak ve özgürlüklerini savunma amacıyla savaşabileceği ifade edilmektedir. Nitekim Peygamberimiz dönemine baktığımızda, savaş mantığının bu ayetler çerçevesinde oluştuğunu görürüz. Savaşla ilgili diğer bir ayet ise şöyledir:

*“Kendilerine Kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe inananmayan, Allah ve Rasûlü’nün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”*<sup>46</sup>

Öncelikle bir hususa işaret etmek gerekir ki o da İslam hukukundaki hâkim telakkiye göre savaşın sebebi, karşı tarafın Müslümanlara saldırmasıdır. Hanefiler, Malikiler ve Hanbeliler bu görüştedir. Hz. Peygamber hiçbir zaman savaşı ilk başlatan taraf olmamıştır. Bu sebeple bu ayetin Müslü-

<sup>41</sup> Tevbe 9/6.

<sup>42</sup> Lokman, 31/13.

<sup>43</sup> Nisa 4/116.

<sup>44</sup> Saffet Köse, *Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya, 2007, IX/ 51.

<sup>45</sup> Mümtahine 60/8-9.

<sup>46</sup> Tevbe 9/29.

manlara düşmanlığı bulunmayan gayr-ı Müslim bir ülkeye, sırf dini sebebiyle saldırıda bulunulacağı yorumu, Kur'ân bütünlüğü açısından tutarlılık arz etmez. Tevbe suresinin bu ayeti, hicretin dokuzuncu yılında nazil olmuştur. Yani Müslümanların sürekli saldırı altında oldukları, ihanete uğradıkları, biraz da güçlendikleri için bertaraf edilmesi gereken ciddi bir düşman olarak telakki edildikleri bir dönemde, saldırıya maruz kaldıkları savaş ortamında gelmiştir. Bu sebeple adı geçen ayet ve aynı doğrultudaki hadisler, Müslümanlara, sırf farklı dinden oldukları için diğer devletlerle doğrudan bir savaş emrediyor değildir.<sup>47</sup>

### Mürtedin Öldürülmesi Meselesi

İslam dünyasında aşırı uçlara kayan bazı grupların, kendi mezhebi algısına uymayan insanları mürted ilan ederek tekfir etmeleri sonucunda, birbirlerini öldürdüklerini görmekteyiz. Bu insanlar yaptıkları işi İslam fıkhına dayandırdıklarını ifade etmektedirler. Genel olarak İslam hukuku kaynaklarına baktığımızda, İslam dininden vazgeçip başka bir dine yönelen ve Müslümanlara karşı düşmanların safına geçerek Müslümanların sırlarını onlara taşıyan bir kişinin öldürülmesi gerektiğinin ifade edildiğini görmekteyiz. Konunun ayrıntısına girmeden önce, irtidatın konu edildiği ayetlere bir göz atalım:

*“Sana haram ayı, yani onda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahdır. İnsanları Allah yolundan çevirmek, Allah'ı inkâr etmek, Mescid-i Haram'ın ziyaretine mâni olmak ve halkını oradan çıkarmak ise Allah katında daha büyük günahdır. Fitne de adam öldürmekten daha büyük bir günahdır. Onlar eğer güçleri yeterse, sizi dininizden döndürünceye kadar size karşı savaşa devam ederler. Sizden kim, dininden döner ve kâfir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemliktirler ve orada devamlı kalırlar.”<sup>48</sup>*

*“İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak, ne de onları doğru yola iletacaktır.”<sup>49</sup>*

*“Kalbi imanla mutmain iken, dini inkâr etmeye mecbur bırakılıp da yalnız dilleriyle inkâr sözünü söyleyenler hariç, kim imanından sonra Allah'ı*

<sup>47</sup> Köse, s. 68.

<sup>48</sup> Bakara 2/217.

<sup>49</sup> Nisa 4/137.

*inkâr ederek gönlünü inkâra açar, göğsüne küfrü yerleştirirse, onlara Allah'ın gazabı ve şiddetli azabı vardır.*<sup>50</sup>

Yukarıdaki ayetlerin hepsinde, açık bir şekilde, dinden dönen kişinin ahiretteki cezası belirtilmekte, dünyada ne tür bir ceza verilmesi gerektiği noktasında, herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Diğer yandan Kur'an "insanlara inanıp inanmama"<sup>51</sup> konusunda özgürlük tanıırken, "dinden dönen kimsenin öldürüleceği" hükmü nereden çıkmıştır? Mezhep imamları bu konuda Peygamberimiz (sav)'e isnad edilen bazı hadisleri ve Hz. Ebu Bekir'in kendi halifeliği döneminde ortaya çıkan ridde olaylarına karşı savmasını delil olarak almaktadırlar.

İslam hukukçularının irtidat cezasıyla ilgili olarak başvurdukları en önemli kaynağı sünnet ve icma oluşturmaktadır. Hz. Peygamber, "*Dini ni değiştireni öldürünüz.*"<sup>52</sup> buyurmaktadır. Bu hadis-i şerif düz mantıkla okunduğunda, dinden dönmenin cezasının ölüm olduğu sonucu çıkarılır. Ancak hadisin hangi bağlamda söylendiği ve kimleri kapsadığı açığa kavuşturulmalıdır. Yoksa yukarıda örnek olarak verdiğimiz "*Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...*"<sup>53</sup> vb. ayetler gibi düz mantıkla yorumlanarak yanlış sonuçlara ulaşılabilir. Hadiste kastedilen savaş esnasında dinden dönerek düşman safına geçen ve Müslümanların sırlarını onlara götüren mürtedlerdir. Şah Veliyullah Dihlevi, mürtedin öldürülmesi ile ilgili olarak şöyle demektedir: Mürted, Allah'a ve dinine karşı cüretkârlık göstermiş, dinin ikamesinden, peygamberlerin gönderilmesinden beklenen külli maslahata ters düşen davranışta bulunmuştur. Bu tür davranışları önleyici olması için bu ceza konulmuştur, şeklinde değerlendirmiştir.<sup>54</sup>

Konu ile ilgili Müslim'de geçen diğer bir hadis te şudur:

"Hz. Ebu Bekir halifeliği döneminde, dinden dönüp kâfir olanları öldürünce, Hz. Ömer ona, "bu insanları nasıl öldürürsün?" diye sordu. Hz. Ebu Bekir ise ona cevap olarak, Peygamberimiz'in şöyle buyurduğunu söyledi: "*Ben insanlarla la ilahe illallah diyene kadar savaşmakla emr olundum.*"

<sup>50</sup> Nahl 16/106.

<sup>51</sup> Bakara 2/256.

<sup>52</sup> Buhari, İstıtabe, 6922, IX/15; Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Kitabu'l-Akdiyye, 18, Thk. M. Fuad Abdalbâki, Dâru İhyâu Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1985, II/736,(I-II).

<sup>53</sup> Tevbe 9/5.

<sup>54</sup> Şah Veliyullah ed-Dihlevi, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, Thk. Said Ahmed b. Yusuf, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 2012, II/503; Adnan Koşum, *İslam Hukukunda Ölüm Cezası*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 1998, V/125.

*Kim la ilahe illallah derse, benden malını ve canını korur, ancak hakkı olan ve Allah'a vereceği hesabı hariç.”<sup>55</sup>*

Bu konuda Hayrettin Karaman şöyle demektedir: Gerek Peygamberimiz döneminde, gerekse dört halife döneminde dinden dönen insanlar sırf dinden döndükleri için öldürülmemiş ya da onlarla savaşılmamıştır. Yapılan ridde savaşları ve Müslümanları dinden döndürmek için mücadele eden bazı müşrik ve ehl-i kitabın öldürülmesi yönünde verilen fetvalar, Müslüman toplumun bir iç kargaşa yaşamaması için verilen siyasi fetvalardır. Hanefi mezhebine göre yaşlı erkek ve tüm kadınlar dinden dönseler de öldürülmezler. Çünkü potansiyel olarak savaşmaya güçleri yoktur. Kısacası mesele, bir kişinin dinden dönmesi değil, toplumda huzursuzluk çıkarması ve devlete başkaldırmasıdır. “*Dinde zorlama yoktur*” ilkesine rağmen “*Dinden döneni öldürün*” hadisine dayanarak mutlak manada dinden döneni öldürmek, ilahi iradeye uygun olmasa gerekir. İşte böyle düşünen bazı muasır âlimler, Müslümanlara savaş açmayan kâfirlerin öldürülmemesi<sup>56</sup> gerektiği söylemişlerdir. Hz. Peygamber zamanında Yahudilerin, irtidatı bir dinden döndürme ve soğutma aracı olarak kullandıkları<sup>57</sup> ve dinden dönenlerin de o günkü statü gereği muhariplere katıldığı gerçeğinden hareketle öldürülebileceğini, böyle olmayan, bu şartları taşımayan yalnızca dini düşüncesi gereği irtidat eden kimsenin öldürülmeyeceği sonucuna varmışlardır.<sup>58</sup>

Selefi-Vahhabi ideolojiyi savunanlara göre, dinden dönen Müslümanların ve namaz kılmayanların öldürülmesi, oruç tutmayanlara ve İslam dininin emirlerini yerine getirmeyi reddedenlere sopa atılması, cihat olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Selefi-Vahhabi ideolojinin en katı kurallının, ibadet etmedikleri ya da eksik ettikleri gerekçesiyle “kâfir” saydıkları kişilerin canlarını ve mallarını helal ilan etmeleri olduğu görülmektedir. Bunun tarihteki en acı örneği olarak, 20 Nisan 1802 tarihinde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehadetini anmak için toplanan 10 bin Şii'nin Vahhabiler tarafından öldürülmesi gösterilebilir.<sup>59</sup>

Dinden dönen kişinin eğer tövbe ederse affedileceği, dolayısıyla öldü-

<sup>55</sup> Buhari, İstıtabe, 692ı, IX/15.

<sup>56</sup> Nisa 4/90.

<sup>57</sup> Âl-i İmran 3/72.

<sup>58</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, I/206.

<sup>59</sup> Beyhan Gürbüz, *Dini Motivli ve Uluslararası Bir Terör Örgütü Olarak el-Kaide*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 167; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret Ve Şiddet Söylemi*, e-Makâlât, Mezhep Araştırmaları, Güz 2013, VI/2, s.165.

rülmeyeceği, İmam Ebu Hanife<sup>60</sup> ve İmam Şafii<sup>61</sup> gibi ilk dönem âlimleri tarafından genel kabul görmesine rağmen, daha sonraki dönemlerde örneğin İmam Şafii'den üç asır sonra gelen Şafi 'i fakih Maverdi (ö.450-1058), çağdaşı Ebu Ya'la b. Ferra (ö.458-1066) ve Gazâli (ö.505/1111), gibi âlimler tarafından "Kur'ân mahluk mudur?" sorusuna olumlu cevap veren herkes kâfir ve mürted ilan edilmiş, onların tövbeye bile davet edilmeden öldürülmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>62</sup>

Mürted, sırf şüpheleri sebebiyle dinden çıkmış ise öldürülemez. Çünkü öldürüldüğünde en azından daha sonra şüphelerinden kurtulup tekrar İslam'a girme şansı ortadan kaldırılmaktadır. Mürtedin irtidatından sonra başkaldırma ve devlete savaş açma gibi siyasi bir suçlu haline gelmesi (bağy suçu) sebebiyle, İslam hukukunda öldürülmesi gerektiği yönünde bir temayül gelişmiştir.<sup>63</sup>

Kur'ânda birçok ayette insana inanması için baskı yapılamayacağı ifade edilmiştir. Hz. Peygambere hitap eden "*Rabbın dileseydi yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen mi insanları inanmaları için zorlayacaksın.*"<sup>64</sup> ve "*Öğüt ver! Çünkü sen ancak öğüt verensin. Onların üzerinde zorlayıcı değilsin.*"<sup>65</sup> Ayetlerinde dile getirilen bu olgu, Medine'de, Müslümanların maddi yaptırıma sahip oldukları bir zaman diliminde nazil olan "*Dinde zorlama yoktur. Doğruluk sapıklıktan seçilip belli olmuştur.*"<sup>66</sup> ayetiyle temel bir ilke olarak vaz edilmiştir.<sup>67</sup>

Bununla beraber, gerek Hz. Peygamber zamanındaki gerekse Hz. Ebu Bekir dönemindeki bütün ridde olaylarında, mürtedlerin dinden çıkıp karşı saflara geçtikleri, İslam'a cephe aldıkları ve düşmanca eylem içinde oldukları görülür. Bu nedenle Hanefi hukukçuları, irtidat cezasını bir şekilde savaş hukukuyla ilişkilendirirler. Bu cezayı doğrudan din hürriyetini sınırlamaya yönelik değil, din değiştirenlerin, İslam toplumuna karşı oluşturdukları tehdidin bertaraf edilmesi mahiyetinde görürler.

<sup>60</sup> es-Serahsi, *el-Mebsut*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1993, X/111, (I-XXX).

<sup>61</sup> İmam Şafii, *el-Ümm*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1990, VI/171. (I-VIII).

<sup>62</sup> Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için Bkz., Frank Griffel, "Şafii ve Gazali'nin Mürted Konusundaki Görüşleri", Çev. Şükrü Selim Has, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Nisan, 2006, VII/ 277-296.

<sup>63</sup> Saffet Köse, *Din Özgürlüğü Ve Barış Yolunda İki Farklı Tecrübe*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya, 2005, V/48.

<sup>64</sup> Yunus 10/99.

<sup>65</sup> Gâşiyeye 88/21-22.

<sup>66</sup> Bakara 2/256.

<sup>67</sup> Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/I, s.354.

## SONUÇ

Temel kaynağımız olan Kur'ân-ı Kerim, siyasi bir bakış açısıyla yorumlandığında, her grup ve mezhebi anlayış, kendi siyasi düşüncelerini, Kur'ân'a söyletebilmektedir. Kur'ân'ın bu tür yorumlara kurban edilmesi, en büyük sorunlarımızdan birisidir. Kur'ân ne Sünnilere ne de Şii'lere has bir kitaptır. Kur'ân İslam ümmetinin temel kaynağıdır. Hiç kimse Kur'ân'ı kendi siyasi emellerine alet etmemeli, Kur'ân'ı düşüncelerine dayanak yapmak yerine, düşüncelerini Kur'ân'a uygun hale getirmelidir.

Aynı Allah'a, aynı Peygamber'e ve aynı kitaba inanan, hacca ya da umreye gittikleri zaman aynı safta namaz kılan insanlar, kendi mezheplerini din gibi kabul edip diğer mezheplere mensup din kardeşlerini, ötekileştirerek dışlamaktadırlar. Herkes kendi düşüncesinin en doğru düşünce olduğunu, referanslarının Kur'ân ve Sünnet olduğunu iddia etmektedir. Bunun sonucu olarak siyasi gücü elinde bulunduran gruplar, hâkim güç olmanın getirdiği avantajlarla, kendi mezhebini ya da cemaatini / tarikatını yüceltmenin ve genişletmenin hesabını yaparak diğer din kardeşlerini ötekileştirmektedir.

Ümmeti birbirine düşüren konulardan birisi de tekfir hastalığıdır. Geçmişte haricilerin yaptığını bugün neo-selefi akımlar yapmakta, kendi anlayışlarına destek vermeyen Müslümanları mürted ilan etmekte ve öldürülmeleri gerektiğine hükmetmektedirler. Benzer tutumu, imamet konusunu iman esası yapan Şi'a'nın hilafet anlayışında da görmekteyiz. Oysa tüm Müslümanların peygamberi olan Hz. Muhammed, "ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceğini" ifade etmiş ve ümmetin bu konuda dikkatli olması gerektiğini vurgulamıştır.

İnsanların bireysel ya da toplumsal menfaatlerine dokunduğunuzda, o zaman kıskançlıklar, gerginlikler ve kavgalar baş gösterir. Dünya siyaseti içerisinde gücü eline geçiren ülkeler, elde ettikleri güçlerini korumanın ve sürekli artırmanın hesabı içerisindedirler. Bu yüzden emperyalist güçler hep başkalarını sömürerek ve halklarını ezerek yükselir ve durumlarını korumak için zulümlerine artırıarak devam ederler.

Müslüman ülkeleri yıllardır sömürmeye alışmış olan emperyalist güçler, bu sömürülerini devam ettirebilmek için çeşitli hile ve entrikalara başvurmakta, Müslümanları birbirine düşürerek, kolay bir şekilde yok etmeye çalışmaktadırlar. Müslümanları en çok birbirine düşürecek konuların başında, mezhep çatışmaları gelmektedir. Ümmetin yüzyıllardır çözemediği Şii-Sünni kavgası, kışkırtıcı olması yönüyle, gerginliği artıracak ve çatış-



maya sebep olacak konuların başında gelmektedir. Dolayısıyla Müslümanların kendi üzerlerinde oynanan oyunların farkında olmaları, birbirleri ile uğraşmak yerine, düşmanın hile ve tuzaklarını görüp ona göre birlik içerisinde hareket etmeleri ve böylece düşmanlarını etkisiz hale getirmeleri gerekmektedir.

Müslümanların, mezhep taassubuyla birbirlerini öldürmeleri, İslam düşmanlarının hoşuna gider. Bu yüzden taassupla hareket eden Şii ve Neo-selefi anlayışa sahip Müslümanların, takındıkları tavrın yanlışlığı konusunda uyarılması gerekmektedir. İslam'ın yayılmasına engel olmak isteyenlerin Müslümanlar üzerindeki kötü emellerini bertaraf etmenin en iyi yolu, Kur'an'ı doğru bir bakış açısıyla, taassuptan uzak bir şekilde anlamak ve ümmetçi bir anlayışla hareket ederek İslam düşmanlarına karşı tek yürek olmaktır.

#### KAYNAKÇA

- Bağlıoğlu**, Ahmet, “Suriye’de Mezhep Hareketlerinin Güncel Siyaset Üzerine Etkileri”, Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri Sempozyumu Özel Sayısı (27-29 Eylül 2013, Çorum), *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, Güz 2013, VI/2, ss. 495-523.
- el-Buhâri**, Muhammed b. İsmail (ö.256/869), *Sahih-i Buhari*, Thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır, Dâru Tavgun-Necât, 2001, (I-IX).
- Dalkılıç**, Mehmet, “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak <Takiyye>”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2003, Sayı, 7, (133-139).
- ed-Dihlevi**, Şah Veliyyullah (ö.1176/1762), *Hüccetullahi’l-bâliğa*, Thk. Said Ahmed b. Yusuf, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 2012, (I-II).
- Ebû Zehra**, Muhammed (ö. 1974), *İslam’da Siyasi ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin, Hisar Yayınları, İstanbul, 1983.
- Fadlallah**, Muhammed Hüseyin (ö.2010), *Min vahyi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Mülak, Beyrut, 1998, VIII/227-228.(I-XXIV).
- Gölpınarlı**, Abdülhakıy, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul, 2003.
- Gürbüz**, Beyhan, *Dini Motifli ve Uluslararası Bir Terör Örgütü Olarak el-Kaide*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.
- Gürler**, Recep Tayyip, *Mezhebi Çatışma Girdabında Bir Ülke*, Edit. A. Emin Dağ,



- Ortadoğu Çatışmaları*, İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, İstanbul, 2015.
- İbn Abbas**, Abdullah (ö. 67/687), *Tenviru'l-mikbâs min tefsiri İbni Abbas*, Thk. Mecdüddün el-Firuzâbâdî, Dâru'l- Kütübül'l-İlmiyye, Lübnan, 2011.
- İbn Kesir**, İsmail b. Kesir (ö.774/1372), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*, Thk. Heyet, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1969, (I-IV).
- İbn Manzur**, Ebû'l Fazl Cemaeddin (ö.711/1311), *Lisânu'l-arab*, Thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Dâru'l-Maarif, Kahire, ts. (I-V).
- İşcan**, Mehmet Zeki, *Selefilîğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi*, e-Makâlât, Mezhep Araştırmaları, Güz 2013, VI/2, ss.151-172.
- Karaman**, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Koşum**, Adnan, "İslam Hukukunda Ölüm Cezası", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 1998, V/113-147.
- Köse**, Saffet, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2007, IX/37-70.
- "Din Özgürlüğü Ve Barış Yolunda İki Farklı Tecrübe", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2005, V/13-48.
- Maturidi**, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö.333/944), *Te'vilâtu ehli's-sünne*, Thk. Mecdi Bâsallûm, Dâru'l-Kütübül'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, (I-X).
- İmam Malik b. Enes** (ö.179/795), *el-Muvatta*, Thk. M. Fuad Abdalbâki, Dâru İhyâu Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1985, (I-II).
- Müslim b. Haccac Ebu'l-Hasan** (ö.261/874), *Sahih-i Müslim*, Thk. M. Fuad Abdalbaki, Dâru İhyâu Turâsi'l-Arabi, Beyrut, ts, (I-V).
- Okur**, Kaşif Hamdi, *İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/I, ss. 344-364.
- Özdemir**, Ahmet, "Günümüzde İslâm Dünyasındaki Şiddet ve Saldırıların Meşruiyet Sorunu", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Elazığ, 2004, Sayı: 27, p.77-89.
- Öztürk**, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet - Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.
- er-Râzi**, Fahreddin (v. 606/1209), *Mefâtihu'l- gayb*, Dâru'l- Fikr, Beyrut, 1981, (I-XXXII).
- es-Serahsi**, Ebu Bekir Muhammed b. Ebu Sehl (ö.483/1090), *el-Mebsut*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1993, (I-XXX).

- eş-Şafii**, Muhammed b. İdris (ö.204/819), *el-Ümm*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1990, (I-VIII).
- eş-Şehristani**, Muhammed b. Abdul-Kerim b. Ebû Bekir Ahmet(ö.548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl*, Müessesetu'l-Halebi, ts.
- eş-Şirazi**, Nâsır Mekârim, *el Emsâl fi Tefsiri kitabillahi'l-münezzel (Tefsir-i Numune)*, Medresetü İmam Ali b. Ebi Talib, İran, Kum, 1421/2000, (I-XX).
- et-Tabatabâi**, Muhammed Hüseyin, (ö.1981), *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1998, (I-XX).
- et-Taberi**, Muhammed b. Cerir (ö.310/922), *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Thk. İslam Mansur Abdulhamid, vd. Dâru'l-Hadis, Kahire, 2010,(I-XII).
- et-Tabersi**, Ebu Ali el-Fazl b. Hasan (ö.548/1153), *Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Murtaza, Beyrut, 2006, (I-X).
- Yazır**, Elmalılı Hamdi (ö. 1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, (I-X).
- ez-Zemahşeri**, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Keşşaf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vil*, Thk. Muhammed Abdusselam Şahin, Beyrut, 1995.(I-IV).

#### İNTERNET KAYNAKLARI

<http://bedirhaber.com/dr-ali-ihsan-cay-yazilari/islam-dunyasinin-mezhebi-panaromasi-2-21670.html> Erişim: 15.02.2017.

**Mohsen M. Saleh**, *Ortadoğuda Mezhebî ve Dinî Çatışmalar: Tarihi ve Güncel Bir Analiz*, Çev. Zeynep Demir, <http://www.ordaf.org/ortadoguda-mezhebi-ve-dini-catismalar-tarihi-ve-guncel-bir-analiz/>, Erişim:15.02.2017.

# İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE FELSEFEDEN ÖNCE ÖĞRENİLMESİ GEREKEN İLİMLER

Sciences That Must be Learned Before Philosophy According to Islamic  
Philosophers

**MUHARREM ŞAHİNER**

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHIYAT FAKÜLTESİ, FELSEFE VE DİN  
BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, İSLAM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

sahinerm@hotmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
21 Kasım / November 2017

Kabul Tarihi / Accepted  
10 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf/Cite as

Şahiner, Muharrem, "İslam Filozoflarına Göre Felsefeden Önce Öğrenilmesi Gereken İlimler - Sciences That Must be Learned Before Philosophy According to Islamic Philosophers". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık/ December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

**Özet<sup>1</sup>**

*Bu çalışmamızda İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî ile İhvân-ı Safâ topluluğunun, felsefe öğreniminden önce öğrenilmesi gereken ilimler hakkındaki görüşlerini ele aldık. Bunun için öncelikle söz konusu filozofların felsefe tanımları ve bu ilmi öğrenmedeki amaçları üzerinde durduk. Kindî, felsefe öğreniminden önce bilinmesi gereken ilimleri matematik, sonra mantık, sonra da fizik olarak belirlemektedir. Fârâbî ise önce ahlaken yetkin olmayı şart koşmakta ardından da geometrik ispat şekillerinin ve mantığın öğrenilmesini gerekli görmektedir. Fârâbî ile çağdaş olan İhvân-ı Safâ, felsefeden (metafizikten) önce bilinmesi gereken ilimleri sırasıyla matematik, geometri, müzik, astroloji, mantık ve fiziğe denk gelen doğa bilimi olarak belirlemektedir. Meseleyi günümüz açısından değerlendirebilmek için son bölümde Türkiyede felsefe bölümlerinin müfredatını genel bir bakış açısıyla inceledik. Müfredat derslerini felsefe tarihi, felsefenin ilgilendiği konu ve alanları içeren spesifik dersler ve mantık dersleri şeklinde üç kategoride ele aldık. Sonuç olarak İslam filozofları tarafından önerilen felsefe öğrenim metodunun, zihni soyut bilgilere hazırlamak ve anlamayı kolaylaştırmak için sağladığı faydalara değindik. Güncel eğitim müfredatımız bilgi verme noktasında yeterli görülse bile yine de bu bilgilerin etkin öğrenilmesini sağlayacak bir hazırlığımızın olmadığını ifade edebiliriz. Bu yüzden temel düzeyde de olsa öğrencilerin seviyesine göre matematik içerikli derslerin müfredata eklenmesi gerektiğini savunduk. Felsefenin konusunun metafizik olmadığını kabul ettiğimizde de bu durumun değişmediğini, bilimsel gelişmelerden haberdar olmak ve felsefeyle ilişkilendirebilmek için fizik, kimya gibi derslerin bulunması gerektiği sonucuna ulaştık.*

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Felsefe Öğrenimi, Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ

**Abstract**

*In this study, we dealt with the viewpoints of Islamic Philosophers Kindî, Fârâbî and İhvân-ı Safâ Community on the sciences that should be learnt before philosophy. For this, firstly, we examined the definitions of these philosophers on philosophy and their purposes in learning it. Kindî determined that mathematics, logic and physics should be learnt before philosophy. Fârâbî, on the other hand, claimed that ethical values should be sufficient first, and then geometrical proofs and logic should be learnt afterwards. İhvân-ı Safâ, which was in the same century with Fârâbî, claimed that mathematics, geometry, music, astrology, logic and natural sciences, which corresponded to physics, before philosophy (metaphysics). In order to assess this topic in terms of our present time, in the last section, we examined the curriculum of philosophy in Turkey with a general viewpoint. We also investigated the curriculum under three categories as history of philosophy, the specific subjects in which philosophy was interested, and logic classes. We also examined the learning method of philosophy of Islamic scholars, which brought benefits and ease for preparing the mind for abstract knowledge and to facilitate understanding. Although our up-to-date educational curriculum is considered to be sufficient in providing information, we may claim that we do not have a preparation that will enable the efficient learning of this knowledge. For this reason, we defended that idea that classes with mathematical contents should be added to the curriculum. When we accept that the subject of philosophy is not metaphysics, this situation does not change, and there must be physics, chemistry and similar subjects to know scientific developments to associate them with philosophy.*

**Key Words:** Islamic Philosophy, Philosophy Teaching, al-Kindi, al-Farabi, Ihwan al-Safa

<sup>1</sup> Bu makale daha önce sunulmuş ve özet olarak basılmış olan (“İslam Filozoflarına Göre Felsefeden Önce Öğrenilmesi Gereken İlimler”, II. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu, 03-07 Mayıs, 2017 – Muğla, s. 416.) bildirisinden hareketle genişletilmiş bir çalışmadır.

## Giriş

Bilimlerin müstakil birer disiplin olarak ayrışmasından önce bilindiği üzere hepsi felsefenin alt dalları olarak değerlendiriliyordu. Bu yüzden Fârâbî başta olmak üzere birçok filozof, felsefeyi ilimlerin çatısı olarak görüp diğer ilimleri konularını ve problemlerini dikkate alarak bu ilmin altında sınıflandırmışlardır.<sup>2</sup> Bu sınıflandırmanın amaçlarından birisi varlığı bir bütün olarak değerlendirdiğimizde her bilimin bu varlığın hangi bölümüyle ilgilendiğini ortaya koymak böylece bilimsel çalışmalara sistematik kazandırmaktır. Diğer bir amacı ise varlığın bilgisine sahip olmayı bilgelik olarak gören bu filozofların öğrenilecek ilimleri önemine ve konusuna göre sıraya koyarak bir eğitim-öğretim müfredatı oluşturmaktır.

Bu çalışmamızda İslam filozoflarının bütünü hakkında yazmak mümkün olmadığından genel kabulü yansıtan Kindî ve Fârâbî ile İhvân-ı Safâ topluluğunu ele alacağız. Felsefeyi insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi olarak tarif eden, teorik ve pratik olarak iki kısımda ele alan İslam filozoflarının tanımları<sup>3</sup> değerlendirildiğinde, teorik felsefenin bilmek yoluyla, pratik felsefenin ise hem bilmek hem de yapmak suretiyle öz varlığını yetkinleştirmek olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla bilmek ile yetkinleşmek ve mutluluğu elde etmek arasında bir bağ kurulmaktadır. Ancak söz konusu mutluluğa ulaşmak çok kolay olmamaktadır. Zira İslam filozofları açısından gerçek (burhânî) bilgi metafizik hakkındaki bilgimizdir ve akıl bu bilgiye ulaşmanın tek yoludur. Metafizik alanın bilgisi ise tamamen soyut olduğundan ve kavramsal düzeyde zihinde temsil edildiğinden elde edilmesi ve kavranması duylara bağlı bilgilerle kıyaslandığında daha zor ve meşakkatli bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zihinlerin maddeden soyut akledilir olanı kavrayabilmek için buna hazırlanması gerekmektedir. Bu hazırlık süreci, düşünmemizi kolaylaştıracak ve doğru düşünmenin anahtarlarını veren mantık ilmi gibi yardımcı ilimlerin yanı sıra matematik, geometri hatta poetika gibi edebiyata dair ilimlerin belli bir sıra içerisinde eğitiminin alınmasını içermektedir. Platon'un geometri bilmeyi felsefe öğrenmek için ön şart olarak koşması, Kindî'nin felsefeden önce mutlaka matematik ilimleri olan aritmetik, geometri, astronomi

<sup>2</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* (çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper), Klasik Yay., İstanbul 2008, s. 46.

<sup>3</sup> Âmirî, "İslâm'ın Üstünlüğü" (çev. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., 3. Baskı, İstanbul 2005, s. 199; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 38; İbn Sinâ, *Metafizik 1* (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2004, s. 2.

ve mûsikî öğrenilmesi gerektiği, aksi takdirde bir ömür boyu felsefe okunsa da bir şey anlayamayacağı ile ilgili uyarıları,<sup>4</sup> İbn Sinâ'nın mantık, matematik ve doğa bilimlerinden sonra metafizik ilmini inşâ etmesi<sup>5</sup> zihinleri soyut bilgilere hazırlama gayretleri olarak görülebilir.

Çalışmamızın amaçlarından birisi de filozofların çizdiği felsefe öğrenme müfredatı ile günümüzde özellikle Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümlerinde uygulanan felsefe eğitim öğretim müfredatlarını karşılaştırarak öğrencilerin başarı düzeylerinin artırılması için yapılacakların belirlenmesine yönelik tespitler yapmaya çalışmaktır.

## 1. Kindî'ye Göre Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler

Müslüman coğrafyada sistem filozofu olarak anılmaya değer ilk filozof olan Kindî'nin doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bir bilgi bulunmasa da tahminen 801 yılında doğduğu ve 870 veya yakın bir tarihte vefat ettiği söylenebilir. Farklı hacimlerde 200'ün üzerinde eser kaleme alan Kindî'nin çalışmalarının önemli bir kısmı "Felsefî Risâleler" içinde toplanmıştır. Biz de bu çalışmamızda söz konusu eserden hareket ederek konuyu tahlil edeceğiz.

Felsefe öğrenmeden kastın felsefe yapmayı öğrenmek olduğundan hareketle öncelikle Kindî'nin felsefe kavramına yüklediği anlamı ele almamız gerekmektedir. Kindî'ye göre felsefe "İnsanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir." Burada kastedilen bilgi, sıradan bir bilgi değil, gerçeğin bilgisidir. Bilgiyi arzulaması ve onu elde etmek için harcadığı çabanın gayesi de bu gerçekliğe uygun pratik davranışlarda bulunmaktır. Zira salt bilgi sahibi olmaya çalışmak, o bilgiye ulaştığımız anda nihayete ermekte, ancak yaşam tarzımızı bu bilgiler ışığında şekillendirmek süreklilik isteyen bir fiil olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>6</sup>

Varlığa sahip her şeyin aynı zamanda gerçekliği de vardır diyen Kindî, filozofun yapması gereken şeyin bu gerçekliği nedensellik ilişkisi içerisinde çözümlenmek olduğunu ifade etmektedir. Etkileyen ve etkilenenden oluşan nedensellik ilkesi içerisinde etkileyenin her zaman etkilenenden daha yetkin olduğunu savunan filozof, varlık hakkında gerçek bilginin varlığın bütününe ilk nedeni olana ulaşıncaya kadar araştırmaya devam etmekle

<sup>4</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler* (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 266-267.

<sup>5</sup> I. Sergejew, K. Winter, E. Bloch, *İbn Sina Aklın Ustası* (çev. Mehmet Çallı, Gazi Ateş), Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2016, s. 59.

<sup>6</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 139.

mümkün olduğunu ifade etmektedir. Böylece gerçek bir filozofun, bilgilerinin her birinin sebeplerini de bilen kişi olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>7</sup>

Felsefe yapmanın bir gereği olarak varlık alanını araştırmaya koyulan Kindî, hareket ve değişime konu olan varlık boyutunu karşılayan fizik ve değişimden uzak sabit ilkelerin bulunduğu metafizik olmak üzere iki farklı alandan bahsetmektedir. Duyu ve gözlemden hareketle hakkında bilgi sahibi olduğumuz fizik evrenin kavranması, sadece akıl yürütme yoluyla bilgi sahibi olabileceğimiz metafizik evrene kıyasla insan için daha kolay olmaktadır. Kindî'nin somut kavramlar dediği, duysal algılar neticesinde zihinde oluşan bilgilerle kıyaslandığında, metafiziksel bilgilerin ifadelerinin çok daha zor olduğunu görmekteyiz. Filozof bu hususu gün ışığında açık seçik görülen nesnelere göremeyen yarasa metaforuyla açıklamaktadır.<sup>8</sup> Tüm bu açıklamalar metafizik merkezli felsefenin öğrenilmesinin ve hatta kavramlarla ifade edilmesinin fizik alana göre çok daha zor ve meşakkatli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yüzden Kindî, zihni bu bilgileri kabule uygun bir formata sokabilmek için öncelikle öğrenilmesi gereken başka ilimler olduğunu ifade etmekte ve böylece bir eğitim yöntemi belirlemektedir. Bu yöntemi belirlerken ise kendisinin takip ettiği Aristotelesçi yöntem ve onun telif ettiği eserler belirleyici olmaktadır.

Kindî, Aristoteles'in eserlerinden hareketle felsefe öğrenmek isteyen birisinin öncelikle matematik, sonra mantık, sonra da fizik ilimlerini öğrenmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>9</sup> Bu sıraya uyma zorunluluğu bir sonraki ilmin ancak bir öncekinin bilinmesiyle kavranabileceği fikrinden doğmaktadır. Böylece Matematik ve mantık ilimleri, düşünme eylemine kesinlik ve disiplin sağlayacak olan temel ilkelerin öğrenilmesine vesile olduğundan öncelenmiş, daha sonra fizik ilmine geçilmiştir. Kindî, felsefe eğitiminin tüm bu aşamalarına Aristoteles'in hangi eserlerinin karşılık geldiğini ifade ederek konuyu ele almıştır. Bu tasnif aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:

MATEMATİK	MANTIK	FİZİK	METAFİZİK
Aritmetik	Kategoriler	Fiziğe Dair Bilgiler Kitabı	Metafizik
Geometri	Yorum Üzerine	Gök Hakkında Kitap	

<sup>7</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, s. 139-140.

<sup>8</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, s. 146-147.

<sup>9</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, s. 264-265.

Astronomi	I. Analitikler	Oluş ve Bozuluş Üzerine	
Armoni (Müzikî)	II. Analitikler	Meteoroloji	
	Topika	Madenler Üzerine	
	Sofistika	Bitkiler Üzerine	
	Retorika	Hayvanlar Üzerine	
	Poetika		

Kindî'nin ilimler tasnifi ile ilgili detaylı çalışmalar daha önce yapılmıştır.<sup>10</sup> Biz çalışmamızın sınırlarını dikkate alarak kısaca matematik ilimlerin gerekliliği üzerinde duracağız. Kindî, varlığı nicelik ve nitelik yönünden değerlendirebileceğimizi ifade etmektedir. Niceliği konu alan ise iki disiplin vardır. Bu ilimler, toplama, çıkarma, çarpma ve bölme gibi hesaba ilişkin tekil nicelikleri konu alan aritmetik ilmi ve sayılar arasındaki oranı bulma, eşitleme, orantılanılabilen ve orantılanamayan sayıları konu edinen Kindî'nin te'lif dediği ilimdir. Aynı şekilde niteliği de konu edinen iki disiplin vardır. Bu ilimler, sabit nitelikleri konu edinen geometri ve değişen nitelikler, kozmosta oluş ve bozuluşa uğramayan gök cisimlerinin şekil ve hareketleri ile bu hareketlerin sürelerini konu edinen astronomi ilmidir.<sup>11</sup>

Matematik ilimlerin kendi içindeki öncelik sıralamasını ise Kindî şu şekilde ele almaktadır:

“Matematik ilimlerinin ilki sıra düzeni, sonuç vermesi ve öncelik hakkına sahip olması açısından aritmetiktir. Çünkü sayı olmasaydı sayılan da olmazdı; ayrıca sayılar sistemi, sayılanlardan çizgi, yüzey, cisim, zaman ve hareket de olmazdı. Şayet sayı olmasaydı geometri ve astronomi de olmazdı. İkincisi büyük ispata dayanan geometridir. Üçüncüsü aritmetik ve geometriye dayanan astronomidir. Dördüncüsü aritmetik, geometri ve astronomiden oluşan te'lifdir [düzen ve armoni]. Bunların hepsinde te'lif vardır; en açık olarak da müzik, astronomi ve insani nefislerde bulunur... Bir kimse er-rı'yâzât ve et-te'âlim adı verilen aritmetik, geometri, astronomi ve te'liften [mûsikî] yoksun olursa nicelik ve niteliğe ait bilgiden, dolayısıyla bu ikisi vasıtasıyla ulaşılan cevher bilgisinden de yoksun olur. Nice-

<sup>10</sup> A. Cortabarría Beitia, “Kindî’de İlimlerin Sınıflandırılması” (çev. Emrullah Yüksel), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: V, 1982, s. 219-243.

<sup>11</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 271.



lik, nitelik ve cevher bilgisinden yoksun olan ise felsefe bilgisinden yoksun sayılır.”<sup>12</sup>

Varlığı kavramaya çalışan birisinin mutlaka nitelik, nicelik ve cevher bilgisine sahip olması gerektiği tezinden hareketle Kindî, bu bilgilerden yoksun birisinin felsefe yapmasını da mümkün görmemektedir. Bu sebeple, öncelikle öğrenilmesi gereken ilimler matematiğin alt disiplinleri olarak kabul edilen aritmetik, geometri, astronomi ve armonidir. Matematik ilminden sonra ise sırasıyla mantık, fizik, metafizik (felsefe) ve netice olarak da ahlaka dair ilimleri tahsil etmek gerekmektedir. Bu ilimleri öğrenmenin ve felsefe yapmanın sonucu ise insan için ulaşabileceği son yetkinliği elde etmek olacaktır.<sup>13</sup>

## 2. Fârâbî'ye Göre Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler

Fârâbî, filozofu “insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>14</sup> Bu tanım Fârâbî'nin felsefeye yüklediği misyonu da ortaya koymaktadır. Tanrı'ya benzemek ancak O'nu tanımakla mümkün olacaktır. Nitekim felsefenin amacını, yaratıcıyı, O'nun özünde hiçbir değişikliğin mümkün olmadığını, “Bir” olan ve her şeyin etkin sebebi olduğunu, cömertliği ile yaratmış olduğu evrene hikmet ve adalet ile düzen veren olduğunu bilmek şeklinde tarif etmektedir.<sup>15</sup> Bu amaca ulaşabilmek için felsefe yapmanın şartlarını taşımak gerekmektedir. Fârâbî'de Kindî gibi Aristoteles felsefesini önemsemiş ve doğru felsefe yapmanın formülünü onun izinden yürüyerek aramıştır. Fârâbî, felsefe öğreniminden önce bilinmesi gerekenleri maddeler halinde sıralamıştır.

### 2.1. Felsefe Okullarının Adlarını Bilmek

Felsefe okulların isimlendirilmesi şu nedenlere dayanıyor olabilir:

- Felsefe öğretmenin adından (Pisagorculuk)
- Felsefe öğretmenin yettiği şehirden (Kirene Okulu)
- Öğretim kurumunun bulunduğu yerden (Stoa)
- Okuldaki yönetim ve davranış biçiminden (Kinik- *Kelbiyyûn*)
- Mensuplarının felsefe hakkındaki görüşlerinden (Pyrhon- *Engelci*)

<sup>12</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 266-272.

<sup>13</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 272.

<sup>14</sup> Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler” (çev. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., 3. Baskı, İstanbul 2005, s. 114.

<sup>15</sup> Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler*, s. 113-114.

f. Mensuplarının felsefe öğreniminin amacını belirleyen görüşlerinden (Hedonistler)

g. Mensuplarının öğretim sırasındaki hareket tarzından (Peripatetikler-Yürüyenler).<sup>16</sup>

## 2.2. Aristoteles'in Yazdığı Her Bir Kitapta Neyi Amaçladığı Bilmek

Fârâbî'nin kapsamlı açıklamalarının bulunduğu bu kısım genel olarak Aristoteles'in eserlerini tasnif ederek hangilerinin bilimsel, hangilerinin felsefî ve hangilerinin sadece genel metinler olduğunu göz önünde bulundurarak varlığın farklı nitelik ve niceliklerinin hangi ilimde konu edinildiğini açıklamaktadır.<sup>17</sup>

## 2.3. Felsefe Öğrenmeden Önce Öğrenilmesi Gerekenler İlimler

Fârâbî, Platon'un "geometri bilmeyen yanımıza uğramasın" sözünü hatırlatarak bir kısım insanların bu görüşte olduğunu ifade etmektedir. Çünkü geometride kullanılan ispat metodu kesin sonuçlar vermektedir. Theofrastos ve takipçilerine göre ise önce ahlak ilminden başlamak gerekmektedir. Zira kendi ahlakı düzgün olmayanın herhangi bir ilmi doğru öğrenmesi de mümkün değildir. Sayda'lı Boethus ise öncelikle fizik ilminden başlanması gerektiğini söylemiştir. Çünkü fizik ilminin konusu insanın en yakınındaki ve içinde yaşadığı evrenle ilgilidir. Onun öğrencisi olan Andronikos ise doğruyu yanlıştan ayırma yöntemini sağlayan mantığın öncelikle öğrenilmesi gereken ilim olduğunu ifade etmiştir.<sup>18</sup>

Fârâbî, felsefeden önce öğrenilmesi gereken ilimlerle ilgili yukarıdaki bilgileri paylaştıktan sonra konuyla ilgili kendi düşüncelerini aktarmaktadır. Fârâbî'ye göre kişinin hakikatin peşinden koşması yani felsefe yapması için öncelikle niyetinin halis olması gerekmektedir. Nefsinin şehvî arzularını bastırarak sadece fazilete yönelmesi lazım gelir ki bu da ancak ahlak ilmiyle mümkündür. Zira hem teorik olarak hem de pratik olarak ahlaki davranışlar sergileyemeyen birisi fazilete sahip olamaz. Ahlâkî yetkinlikten sonra zihin gücünü geliştirmek gerekmektedir. Bu da "burhan" ilmiyle mümkündür. Burhan ise geometrik ve mantıkî olmak üzere ikiye ayrılır.

<sup>16</sup> Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler*, s. 109-110.

<sup>17</sup> Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler*, s. 110-111.

<sup>18</sup> Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler*, s. 113.

Yani felsefe yapmak isteyen kimse ahlaki yetkinlikten sonra geometrik ispat şekilleri ve sonra da mantık ilmi hakkında eğitim görmelidir.<sup>19</sup>

#### 2.4. Felsefe Öğrenmedeki Amaç

Felsefe öğrenmenin amacına bu bölümün başında da değinmiştik. Kısa- ca ifade edecek olursak, tüm varlığın yaratıcısı olan hakkında insanın gücü yettiği ölçüde bilgi sahibi olmasıdır diyebiliriz. Başka bir ifadeyle Tanrı'ya benzemeye çalışmaktır. Bir başka önemli amaç da elbette ki nihai hedef olan mutluluğa erişmektir. Fârâbî bu hususu, teorik akıl başka bir şey için değil mutluluğa ulaştırmak için vardır sözüyle özetlemektedir.<sup>20</sup>

#### 2.5. Felsefe Yapmak için Takip Edilmesi Gereken Metod

Fârâbî'ye göre teorik bilgiden ibaret olan felsefe hiçbir zaman tek başına yeterli ve yetkin bir bilgi değildir. Felsefe öğreniminde amaç, pratik davranışlarımızı belirleyen teorik arka planın oluşmasıdır. Pratikte ne yapacağımıza karar vermemiz ancak teorik ilimle mümkündür diyen Fârâbî, ilmin de pratikle tamamlandığını savunur. Teorik bilgi basamakları fizik ile başlamakta geometri ile devam etmektedir. Bu iki ilim doğru düşünmenin ilkelerini kavramamızı kolaylaştıracak düşünce yapısını kazanmamıza yardımcı olacaktır. Pratikte varılması arzulanan nokta ise ahlaken yetkinleşerek, çevremizdeki insanların da ahlaki durumlarını iyileştirmek için gayret etmektir.<sup>21</sup>

#### 2.6. Aristoteles'in Yazı Dilinde Kullandığı Üslubu Çözümlemek

Fârâbî, Aristoteles'in eserlerinde kullandığı üslubun hikmetlerini üç maddede toparlar. Birincisi, özel yazılarında ayrıntıya girmeden özlü bir üslup kullanmıştır. İkincisi, yorum yaptığı yerlerde kapalı ve dolambaçlı bir tarz benimsemiştir. Üçüncü olarak da mektuplarında açık ve kısa ifadeler kullanmıştır.<sup>22</sup>

Fârâbî, Aristoteles'in felsefi yazılarında kullanmış olduğu üslubun ağır olduğunu ve bunun bazı sebeplerinin olduğunu söyler. Fârâbî, bu hususu da üç nedene bağlayarak yorumlamaktadır. Birincisi, felsefe öğrenmek isteyen öğrencinin buna yeteneğinin olup olmadığını test etmek, ikincisi sa-

<sup>19</sup> Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler*, s. 113; Fârâbî, *Harfler Kitabı* (çev. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2008, s. 9.

<sup>20</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet* (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yay., Ankara 1997, s. 91.

<sup>21</sup> Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler*, s. 114.

<sup>22</sup> Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler*, s. 114.

dece liyakati olanlara felsefe ilmini öğretmek, üçüncüsü de çoğu metafizik ve kavraması zor olan konular için zihni zorlayarak onu eğitmek amacıyla Aristoteles kapalı bir üslup kullanmıştır.<sup>23</sup>

Özetle ifade edecek olursak Fârâbî'ye göre Aristoteles'in düşünce mantığını analiz eden bir kişi nasıl felsefe yapılacağını da öğrenecektir. Zira felsefe yapmak, kitaplardan bilgileri toplamak değil, bu bilgileri hakikati ortaya çıkarmak ve yetkinleşmek için kullanmasını bilmektir. Bu yüzden felsefe yapmak aslında bir tecrübe işidir ve bu tecrübeyi edinmenin yolu da bir büyük filozofun adımlarından yürümekle daha kolay hale gelmektedir. Ancak her şeyden önce ahlakî faziletlere sahip olmak ve zihnen hazırlanmak için de fizik ve geometri ilimlerini öğrenmek gerekmektedir.

### 3. İhvân-ı Safâ'ya Göre Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler

52 risaleden oluşan ve ansiklopedik bir çalışma niteliği taşıyan İhvân-ı Safâ Risaleleri, 10. Yy'da ortaya çıkmış ve haklarında çok bilgi sahibi olmadığımız gizemli bir oluşuma ait eserlerdir.<sup>24</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre felsefe öğrenme süreci üç aşamada gerçekleşir. Birinci aşaması ilimleri sevmek, ikinci aşaması insanın gücü yettiği ölçüde varlıkların hakikatlerini bilmek, üçüncü aşaması ise öğrenmiş olduğu bilgilere uygun söz ve davranışlarda bulunmaktır.<sup>25</sup> Felsefî ilimler ise matematik, mantık, doğa bilimleri ve metafizik olmak üzere dört kategoride ele alınmaktadır. Matematikle ilgili ilimler aritmetik, geometri, astronomi ve müzik olmak üzere dörde ayrılır. İhvân-ı Safâ'ya göre felsefe ilmi yukarıda saydıklarımız arasında metafiziğe denk gelmektedir. O yüzden metafizik, öğrenilmesi son aşamada gerçekleşen bir ilimdir. Metafizikten önce bilinmesi gereken ilimler sırasıyla matematik, geometri, müzik, astroloji, mantık ve fiziğe denk gelen doğa bilimidir.<sup>26</sup>

Yukarıdaki sıralamayı yaptıktan sonra İhvân-ı Safâ bu ilimlerin içeriğine dair kısa açıklamalarda bulunmaktadır. Geometri, *Öklid* Kitabında yazılanlara dayanarak geometrik delilleri bilme ilmidir. Müzik, seslerin ahenkli bir şekilde bir araya getirilmesinin ilmidir. Melodilerin ilkeleri de müzik

<sup>23</sup> Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler*, s. 114.

<sup>24</sup> Bayram Ali Çetinkaya, "Bilimler Ansiklopedisi Klasığı Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri", *Dini Araştırmalar*, 2005, cilt: VII, sayı: 22, s. 264.

<sup>25</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* (çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya vd.), Ayrıntı Yay., İstanbul 2012, cilt:1, s. 33.

<sup>26</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, s. 33.

ilmi sayesinde oluşturulur. Aritmetik, sayıların niteliklerine ve Pisagor ile Nichomakhos'un açıkladıkları şekilde varlıkların sayılara karşılık gelen anlamlarına dair olan ilimdir.<sup>27</sup> Mantık ilmi de felsefenin ölçüsü ve filozofun âleti konumundadır. Ancak mantık ilmi Fârâbî'de olduğu gibi bir âlet ilmi değil müstakil bir ilimdir.<sup>28</sup>

Bu saydığımız her bir ilim İhvân-ı Safâ'nın Risaleler'inde ayrı bir risale olarak ele alınmaktadır. Bu ilimleri öğrenmenin kazanımları öz bir şekilde Risaleler'in fihristi olarak yazılan ilk bölümde açıklanmaktadır. Buna göre matematik ilmi "sayı" hakkında olup onun niteliği, niceliği, mâhiyeti ve özelliklerini içermektedir. Felsefe yapmak isteyenler için matematik ilminden beklenen kazanım, sayının zihinlerdeki suretinin nesnel varlık alanında bulunanların suretleri ile örtüştüğünü, sayıların yüce bir âlemden gelen bir örnek olduğunu bilmektir. Böylece sayı ilminin diğer bütün ilimlerin temeli, hikmetin ilk basamağı, marifet denilen hikmet bilgisinin başlangıcı ve anlamların ana ögesi olduğu kabul edilmektedir.<sup>29</sup>

Geometri öğrenmedeki amaç ise gözle görülen varlıktan zihinsel olanlara, fizik varlıklardan metafizik varlıklara, maddî varlıklardan maddeden soyutlanmış varlıklara doğru zihnin evrilmesini sağlamaktır. Böylece ilerleyen aşamalarda, özü basit olan yani farklı unsurlardan meydana gelmiş birleşik mahiyette olmayan, miktarı olmayan, çizgi, kenar vb. şeylerle sınırlandırılmayan tamamen soyut tözler ile zaman ve mekân üstü yüce varlıkların nasıl görülebileceği, bilinebileceği ve nefsin onlara nasıl yükselebileceği bilinmiş olacaktır.<sup>30</sup>

Astronomi öğreniminin insan için kazanımı, yeryüzünde oluş ve bozuluşa tabi olan tüm varlıkların gökteki yıldızların etkisiyle değişim ve dönüşüm geçirdiklerini bilmektir. Astronomi öğrenmedeki amaç ise arınmış nefsleri yıldızlar âlemine ve göksel tabakalara, ruhani varlıkların ve meleklerin bulunduğu mertebelere yükselmesi ve faal akla ulaşması için teşvik etmektir.<sup>31</sup>

Müzik ilmi; nağme ve melodilerin insan ruhu üzerindeki etkilerini, gök cisimlerinin hareketleri, dönmeleri ve birbiriyle sürtünmeleri sırasında ud, tambur ve sazların çıkardığı nağmeler gibi dinleyene huzur veren sesler çı-

<sup>27</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, s. 33.

<sup>28</sup> Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ" *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yay. 2000, cilt: 22, s. 2.

<sup>29</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, s. 15.

<sup>30</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, s. 15-16.

<sup>31</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, s. 16.

kardıklarını konu edinir. Amacı ise insanların, öldükten sonra oraya çıkma arzusuna sahip olmalarını sağlamaktır<sup>32</sup>

Görülebileceği üzere İhvân-ı Safâ'ya göre felsefeden önce öğrenilmesi gereken ilimler Kindî ve Fârâbî ile paralellik göstermektedir. Ancak İhvân-ı Safâ çok daha net bir şekilde bu ilimlerin felsefe yapmak isteyenler için sağladığı kazanımlar ve pratik faydalarından bahsetmektedir. Birinci faydası zihinleri eğiterek nesneye dayalı bilgilerden salt zihinsel olan tümel ve kavramsal bilgilere doğru kavrayış gücünü artırmaktır. İkinci faydası ise gerçek ve kıymetli bilginin duyularla elde edilen değil akılla ulaşılan bilgiler olduğunu görerek, maddeden uzak, metafizik âlemin sevilmesi ve arzulanmasını sağlamaktır. Bu arzu insanı felsefeye denk gelen metafizik ilmine yöneltecek ve felsefe yapmasını gerekli kılacaktır.

#### 4. Felsefe Bölümlerinde Eğitim Müfredatı

Çalışmamızın bu kısmında genel olarak felsefe bölümlerinin müfredatlarını değerlendirerek, hedeflenen program çıktıları ve kazanımlar üzerinde duracağız. Felsefe bölümlerinde ortak bir müfredat takip edilmese de genel olarak benzer derslerin var olduğunu görmekteyiz. Derslerde çeşitlilik, her üniversitenin akademik kadro kapasitesi ve derse giren hocaların uzmanlık alanına bağlı olarak seçmeli derslerde çeşitlilik göstermektedir. Bu yüzden burada özel olarak herhangi bir üniversitenin felesefe bölümü merkeze alınmadan, müfredatlarda ön plana çıkan ortak dersler üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

Zorunlu dersler de öne çıkan hususlardan birisi, birbirini takip eden dönemlerde derslerin de içerik olarak sistematik bir şekilde ilerlediğidir. Bu ilerleme konuların kolaydan zora doğru evrildiği bir sistem içerisinde değil, daha ziyade tarihsel bir yaklaşımla kronolojik olarak tasarlanmıştır. Örneğin birinci dönemde “İlkçağ Felsefesi ve Tarihi”, “Presokratikler ve Platon”, “Antik Yunan Felsefesi” gibi farklı isimlerle aynı döneme işaret eden dersler sonraki dönemlerde sırasıyla “Ortaçağ Felsefesi”, Modern Felsefe” ve “Çağdaş Felsefe” şeklinde devam etmektedir. Elbette ki buradaki yaklaşım doğrudur. Zira tarih içerisinde gelişen ve eklektik bir şekilde ilerleyen felsefenin bu sıra düzeni içerisinde öğretilmesi gerekmektedir. Bu ders grubunu daha ziyade felsefe tarihi kategorisindeki dersler olarak tanımlayabiliriz.

---

<sup>32</sup> İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, s. 16.

Yukarıdaki derslerin yanı sıra başka bir kategoride değerlendirebileceğimiz “Felsefede Yöntem”, “Felsefenin Temel Problemleri”, “Felsefi Düşüncenin Oluşumu”, “Eleştirel Düşünme”, “Felsefeye Giriş” gibi dersler, içerik olarak tarihsel bilgiden ziyade felsefenin ilgilendiği alanlar ve konular üzerinde durmaktadır. Bunun yanı sıra “Ahlak Felsefesi”, “Din Felsefesi”, “Bilim Felsefesi”, “Kültür Felsefesi”, “Dil Felsefesi”, “Zihin Felsefesi” gibi dersler felsefede daha spesifik konulara yoğunlaşmaktadır.

Mantık dersleri de felsefe müfredatı içerisinde önemli bir ağırlığa sahiptir. “Temel Mantık”, “Klasik Mantık”, “Mantık Tarihi”, “Modern Mantık”, “Formel Mantık” gibi derslerin farklı dönemlerde, bazı derslerin de I ve II şeklinde iki dönemde okutulduğunu görmekteyiz.

Yukarıdaki dersler dikkate alındığında felsefe bölümlerinde, felsefenin gelişim sürecinin, temel konularının, ilgili olduğu diğer bilim dallarının yanı sıra felsefi ekollerin, filozoflara ait düşünce sistemlerinin, felsefi faaliyetler ile toplumsal olaylar arasındaki ilişkinin, felsefi düşünme yönteminin, mantıksal önermelerin ve mantık ilkelerinin öğretildiğini söylemek mümkündür. Bu eğitim müfredatıyla kişinin gündelik olaylara felsefi bir bakış açısıyla bakabilmesi ve değerlendirmelerde bulunması beklenmektedir. Aynı zamanda eleştirel bakabilen ve analitik çözümlenmelerle sistemli düşünme becerisini kazanmış bireyler yetiştirilmesi hedeflenmektedir.

Felsefe bölümlerinde matematik, fizik, kimya gibi derslerin okutulması için elbette o derslerin müfredata eklenmesi yeterli değildir. Bu derslerin içeriği söz konusu pozitif bilimleri kapsadığı gibi felsefeyle de irtibatlı olmalıdır. Bu da felsefe bilen fizikçi, kimyacı, matematikçi vs. gerektirmektedir. Ancak söz konusu bilimlerin eğitim müfredatlarına baktığımızda “Bilim Tarihi ve Felsefesi”, Bilimsel Düşünce Tarihi”, Bilim Felsefesi” isimleriyle neredeyse aynı içerikte, çok yüzeysel bir şekilde felsefe ile irtibatlandırılarak ve tek dönemde bu derslerin okutulduğunu görüyoruz. Çağdaş bilimsel verilerden habersiz felsefe yapmanın eksik bir faaliyet olduğundan hareketle, varlık hakkındaki felsefi teorileri dikkate almadan yapılan bilimsel faaliyetlerin de eksik kalacağını düşünüyoruz. Zira her bilimsel teori, bilinenlerden hareketle varlığın var olma şekliyle ilgili bir varsayım içermektedir. Dolayısıyla bir teoriyi anlamak veya yeni bir teori kurmak için varlığa dair araştırılan ve sorulan soruları bilmemiz gerekmektedir ki bu soruları da felsefe üretmektedir.

Öyle görünüyor ki bu noktadan sonra bir kısır döngüye giriyoruz. Felsefenin bilime, bilimin de felsefeye ihtiyacı olduğu bir eğitim sistemi ortaya

çıkılmaktadır. Bu sorun temelde üniversitedeki bölümlerin birbirinden bağımsız görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu problemin üstesinden gelmek için fen alanına ait bölümlerde birinci sınıftan itibaren felsefe içerikli derslerin okutulması gerektiğini düşünüyoruz. “Bilim Tarihi Ve Felsefesi” dersini destekleyecek içerikte “Felsefe Tarihi”, “Çağdaş Felsefe” ve “Varlık Felsefesi” gibi derslerin de okutulması bilimsel çalışmalara felsefi anlam ve misyonlar yüklenmesi açısından katkı sağlayacaktır. Böylece bu bölümde okuyan öğrenciler, felsefede atomculuk, arke, ontoloji, madde ve hallerini içeren doğa felsefesi gibi konulardan haberdar olarak öğrendikleri bilimsel verilerin felsefe ile irtibatını kurabilecektir. Bu şekilde eğitim almış kişiler, felsefe bölümlerinde ders verebilecek yeterliliğe de sahip olacaklardır.

### Sonuç

Giriş bölümünde de kısaca değindiğimiz gibi çalışmamızın temel amacı daha etkili bir felsefe öğreniminin imkânını tartışmaktır. Bunun için İslam felsefesinin önemli filozoflarından Kindî, Fârâbî ve felsefi bir topluluk olan İhvân-ı Safâ'nın felsefe öğreniminden önce tahsil edilmesi gereken ilimlerle ilgili görüşlerine değindik. Söz konusu filozofların birbirlerine yakın görüşler ortaya koyduklarını ifade edebiliriz. Aynı zamanda hepsinin ortak tavrının doğrudan felsefe öğrenmeye başlanılmaması olduğunu görmekteyiz. Gerekçe olarak da zihnin soyut kavramlar üzerinde düşünmesinin zorluğu ileri sürülmektedir. Bu yüzden öncelikle yapılması gereken geometri, aritmetik, astronomi ve müzik gibi matematiksel temele dayalı bir eğitimin alınmasıdır. Zira matematik temelli ilkeler doğada bulunan nesnelere gibi değişim halini içermezler. Tüm insanlar için değişmez ve aklen zorunlu ilkeler sağlar. Bu ilkeler daha sonra mantığın önermelerine dönüşecektir. Bu bilgilerin bir başka özelliği de zihinsel olmasıdır. Her ne kadar nesnelere geometrik şekilleri bulunsa da, zihindeki formu, nesne olmadan anlamını korumaktadır.

İslam filozoflarının felsefe dediklerinde işaret ettikleri ilim daha ziyade “metafizik”tir. Aslında tüm çabalar metafiziğin ele aldığı maddeden soyutlanmış, dolayısıyla duyu organlarıyla hakkında bilgi sahibi olamayacağımız varlık alanına ait bilgilere akıl yoluyla ulaşma gayretidir. Metafizik âlemin zirvesinde bulunan Tanrı ve ondan meydana gelmiş salt akılların oluşturduğu bu boyuttaki varlıkların da sabit varlıklar olduğu yani değişimden uzak oldukları dikkate alındığında, matematik ve alt dallarının neden bu



kadar önemsendiği ortaya çıkmaktadır. Değişenin ötesinde değişmeyenin bilgisi gerçek hikmet yani felsefi bilgi olarak kıymet arz etmektedir.

Felsefeye giden yol olarak görebileceğimiz söz konusu ilimlerin öğrenilmesi filozofların ilimler tasnifiyle de yakından ilgilidir. O dönemde felsefe, tüm ilimlerin çatısı olarak değerlendirilmekte ve bugün olduğu gibi müstakil birer disiplin olarak kabul görmemekteydi. Bundan dolayı gerçek bir filozof, varlığı tüm yönleriyle keşfetmek istiyorsa felsefenin alt dalları olan ilimler hakkında da malumat sahibi olmalıydı. Öyleyse felsefe öğrenmek isteyen birisi, sıralama değişse bile öncelikle matematik, mantık ve fizik ilimlerini öğrenmesi gerekmektedir. Cümleyi farklı kurduğumuzda, bu ilimleri bilmeyen birisinin felsefe yapması anlamsız ve beyhude görülmekteydi.

Günümüzde felsefe bölümlerini merkeze koyarak bulunduğumuz noktayı değerlendirdiğimizde, felsefe öğrenimi için takip edilen müfredatın farklı olduğunu açıkça ifade edebiliriz. Ders içerikleri ve dağılımları incelendiğinde yoğun bir bilgi aktarımının olduğunu görmekteyiz. Derslerin büyük çoğunluğu, felsefe tarihinde var olanın tasviri şeklinde sunulmaktadır. Felsefe yapmanın temelde bir tecrübe olduğu, bu tecrübenin de filozofların nasıl felsefe yaptıklarının kavranmasıyla mümkün olduğu gerçeğinden hareketle verilen derslerin gerekli olduğunu ifade edebiliriz. Ancak bizim burada dikkat çekmek istediğimiz konu çok gerekli olan bu dersleri, öğrencinin istediğimiz düzeyde anlayabilmesi için zihinsel olarak hazır olmadığı meselesidir. Dersi veren hocanın özel gayretleri ve yetenekleri sayesinde kısmen bunun telafi edilmesi mümkün ise de temelde var olan problem değişmemektedir. Buradaki önerimiz Aristoteles'in ve İslam filozoflarının eğitim metotlarının aynen uygulanması değildir. Bugün felsefenin ve bilimin geldiği nokta ve modern eğitim metotları elbette ki geçmişle kıyaslanamaz. Ama derslerin tamamen teorik olduğu ve zihinsel efor gerektiren felsefe bölümünün öğrencileri için mutlaka soyut düşünme becerilerinin kazandırılması gerektiğini düşünüyoruz.

Günümüzde felsefenin alan daralmasına uğradığını ve daha ziyade nesnel veriler üzerine inşâ edildiğini söylediğimizde de durum değişmemektedir. Felsefe-bilim ilişkisi içerisinde bilimsel gelişmelerin felsefi karşılıklarını tartışabilmek için de<sup>33</sup> en azından temel düzeyde fizik, kimya ve astronomi bilgilerinin öğrenciye verilmesi gerektiği kanaatindeyiz. İzafiyet teori-

<sup>33</sup> Örn.: Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe: İdealizm; Determinizm'den Olasılığa Doğru*, İkinci Bsk, Belge Yay., 1976; Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe Ve Tanrı*, İstanbul Yay., İstanbul 2008.

si, Cern Deneyi, entropi yasası, enerjinin korunumu gibi bilimsel verilerin felsefe için önemli bilgiler sunduğunu görmekteyiz. Öğrencilerin bütüncül bir değerlendirme yapabilmesi için belki birer dönem bile olsa bu derslerin temel düzeyde okutulmasının bir gereksinim olduğunu düşünüyoruz.

#### Kaynakça

- Âmirî**, “İslâm’ın Üstünlüğü” (çev. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., 3. Baskı, İstanbul 2005, ss. 197-204.
- CORTABARRIA**, BEITIA A., “Kindîde İlimlerin Sınıflandırılması” (çev. Emrullah Yüksel), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: V, 1982, ss. 219-243.
- ÇETİNKAYA**, Bayram Ali, “Bilimler Ansiklopedisi Klasığı Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VII, sayı: 22, ss. 263-286.
- Fârâbî**, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler” (çev. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., 3. Baskı, İstanbul 2005, ss. 109-116.
- Fârâbî**, *Harfler Kitabı* (çev. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2008.
- Fârâbî**, *İdeal Devlet* (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yay., Ankara 1997.
- Fârâbî**, *Kitâbu’l-Burhân* (çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper), Klasik Yay., İstanbul 2008.
- HEISENBERG**, Werner, *Fizik ve Felsefe: İdealizm; Determinizm'den Olasılığa Doğru*, İkinci Bsk, Belge Yay., 1976.
- İbn Sînâ**, *Metafizik I* (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2004.
- İhvân-ı Safâ**, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya vd.), Ayrıntı Yay., İstanbul 2012, cilt:1.
- Kindî**, *Felsefî Risâleler* (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002.
- SERGEJEV**, I. & WINTER K. & BLOCH E, *İbn Sina Aklın Ustası* (çev. Mehmet Çallı, Gazi Ateş), Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2016.
- TASLAMAN**, Caner, *Kuantum Teorisi Felsefe Ve Tanrı*, İstanbul Yay., İstanbul 2008.
- UYSAI**, Enver, “İhvân-ı Safâ” *İslam Ansiklopedisi*, T.D.V. Yay., İstanbul 2000, cilt: 22, s. 1-6.

# İSLÂM HUKUKUNDA DEVLET BAŞKANLIĞI VE MEŞRU DEVLET BAŞKANINA İSYAN SUÇU VE CEZASI

The Head of State in Islamic Law and The Penalty of Committing Revolt Against  
The President of The Legitimate State

ÜZEYİR KÖSE  
DR., MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI  
uzeyirkose46@hotmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
11 Ekim / October 2017

Kabul Tarihi / Accepted  
12 Kasım / November 2017

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf/Cite as  
Köse, Üzeyir. "İslâm Hukukunda Devlet Başkanlığı ve Meşru Devlet Başkanı-  
na İsyân Suçu ve Cezası- The Head of State in Islamic Law and The Penalty  
of Committing Revolt Against The President of The Legitimate State ". Kilis 7  
Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık/December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7  
Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All  
rights reserved.

For Permissions  
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr

## Özet

İslâm hukukunda devlet başkanlığı genel olarak hilâfet kavramı ile ifade edilmektedir. Klasik fıkıh kaynaklarında devlet başkanının belirlenme şekli ve devlet başkanında aranan niteliklerde raşit halifeler döneminin örnek alındığı görülmektedir. Aynı şekilde, ilgili naslar yanında, Hz. Ali'nin Hâricilerle yaptığı mücadelelerdeki tutumu da isyan cezasının temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda öncelikle devlet yetkilileri âsilerin isyan etme sebeplerini araştırır. Eğer âsiler mağdur edildiklerini iddia ediyor ve bu iddialarında haklılarsa devlet bu mağduriyeti gidermek zorundadır. Haklı bir gerekçeleri yoksa devlet onları isyandan vazgeçirip kamusal düzeni yeniden sağlamak için çeşitli yöntemler kullanabilir. Bu yöntemleri uygularken devlet, âsilerin içinde buldukları durumun yanında onların kendi vatandaşları ve Müslüman oldukları gerçeğini de dikkate almalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm hukuku, devlet, isyan, suç, ceza.

## Abstract

The head of state in Islamic law is generally expressed by the concept of caliphate. It is seen that in the classical fiqh sources, the form of the president of the state and the example of the period of the ruling caliphs in the qualifications demanded by the president are taken. In the same way, besides the related nass, attitude of Ali in the struggles he has with the aliens is also the basis of rebellion punishment. In this context, firstly, the state authorities ask the reasons of rebellion of the rebels. If the rebels claim to be victims and in these claims the rightful, state has to take this victim. If the rebels do not have justified reasons, they are asked to give up the rebel by sending a messenger. If the problem can not be resolved in this way, the state authorities are obliged to find the most appropriate solution taking into account the fact that the rebellion is their own citizen.

**Keywords:** Islamic law, state, rebellion, crime, punishment.

## Giriş

Toplumsal bir varlık olarak yaratılan insan, birtakım ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanlara muhtaçtır.<sup>1</sup> Bu ihtiyaç insanı hemcinsleriyle sürekli etkileşim içinde olmaya mecbur kılmaktadır. Ancak bu etkileşim her zaman olumlu yönde olmayıp bazı durumlarda menfaat çatışmalarını, kişiler arası anlaşmazlıkları ortaya çıkarabilmektedir. Kur'an'ın ifadesiyle tartışmaya düşkün olan insanların<sup>2</sup> toplumsal hayatlarını düzenleyecek birtakım kuralların bulunması kaçınılmazdır. Bu kurallar temelde iki amacı gerçekleştirmeye yöneliktir. İlki toplumun üyeleri arasında meydana gelebilecek anlaşmazlıkları önlemektir. İkincisi ise bozulan toplumsal düzeni yeniden tesis etmektir.<sup>3</sup>

Toplumsal hayatın sürekliliği için hukuk kurallarının işletilmesini sağ-

<sup>1</sup> Zuhuf, 43/32.

<sup>2</sup> Kehf, 18/54.

<sup>3</sup> Saffet Köse, "İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, Temmuz-Aralık 1996, I (2), 7.

layacak üstün bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bu otorite devlettir. Hukuk kuralları kuvvetli olanın gücünü haksız bir şekilde kullanmasını engelleyerek zayıf olanı kuvvetliye karşı koruyacak; devlet ise hukukun bu görevi yerine getirmesini sağlayacaktır.<sup>4</sup> Devletin bu görevi ifa etmesinde bir devlet başkanına ihtiyaç vardır. İslâm hukuk düşüncesinde devlet başkanının nasıl belirleneceği ve devlet başkanı olacak kimsenin hangi özelliklere sahip olması gerektiği noktasında çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan bazıları ideolojik olmakla birlikte geneli devlet idaresine en yetkin kişiyi belirlemeye yöneliktir. Belirlenen kişinin yetkinliğini kaybetmesi, yönetimde adaletten ayrılması veya bazı çevrelerce adaletten ayrıldığına düşünülmesi durumunda halkın itaatle mükellef olup olmadığı; devlet başkanının azli gerekiyorsa bunun nasıl yapılacağı mezhepler arasında tartışmalıdır. Bu çalışmada İslâm hukukunda devlet başkanlığı ve meşru devlet başkanına karşı girilen mücadelenin ceza hukukunda nasıl karşılık bulduğu ele alınmıştır.

## İslâm Hukukunda Devlet ve Devlet Başkanlığı Devlet

Devlet kelimesi Arapça “devl” kökünden türetilmiştir. Devl; elden ele geçen güç, iktidar, kuvvet, mal ve makam vb. anlamlar taşımaktadır. Devletin çoğulu “dülât” ve “düvel” şeklinde gelmektedir.<sup>5</sup> Kur’ân’da aynı kökten türetilmiş iki kelime bulunmaktadır. Bunlardan birinde “dönüşümlü olmak”<sup>6</sup> diğesinde ise “elden ele dolaşan mal”<sup>7</sup> anlamı kastedilmiştir. Bu kullanımların Kur’ân’ın nazil olduğu dönemdeki devlet kavramı ile doğrudan bir ilgisinin olmadığı açıktır. Bu yüzden siyasi anlamıyla devlet kelimesi Kur’ân’da geçmez. Ancak Kur’ân’da yönetim ve siyasi iktidar ile ilgili doğrudan veya dolaylı çeşitli kelimeler yer almaktadır.<sup>8</sup>

Devlet din, siyaset, hukuk, felsefe ve sosyoloji gibi birçok disiplinin konu edindiği bir kavramdır. Böyle olunca her ilim dalı devlete kendi açısın-

<sup>4</sup> S. Köse, 8.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, Ebi'l-Fadl Cemâlidîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-arab*, Dâru'n-Nevâdir, Kuveyt 2010, XIII, 267-268; Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Tahkik: Abdussettâr Ahmed Ferrâc vd., et-Türâsü'l-Arabiyyi, Kuveyt 1965-2004, XXVIII, 506-507; Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme, 1979, III, 366.

<sup>6</sup> Âl-i İmrân, 3/140.

<sup>7</sup> Haşr, 59/7.

<sup>8</sup> Hüküm (Âl-i İmrân, 3/79; En'am, 6/89; Yûsuf, 12/40), mülk (Bakara, 2/247-248; Yûsuf, 12/101), ümmet (Âl-i İmrân, 3/104, 110), velâyet (Enfâl, 8/72), ulu'l-emr (Nisâ, 4/59) bunlar arasında zikredilebilir.

dan bakmış ve ortaya çeşitli devlet tanımları çıkmıştır.<sup>9</sup>Bu tanımlardan bazıları şunlardır:

“Devlet, muayyen bir ülkede yaşayan bir insan topluluğunun vücuda getirdiği hükümran bir hükmî şahsiyettir.”<sup>10</sup>

“Devlet, bir kavmin siyasi organlaşmasını içte ve dışta korumaya mahsus, bu görev için gerekli araçları olan toplum kurumudur.”<sup>11</sup>

“Devlet, bir ülkeye yerleşmiş belirli bir insan topluluğunun düzenini kuran ve temsil eden siyasi iktidarın, kişiliğe ve egemenliğe sahip bir müessesese mahiyetinde görünüşüdür.”<sup>12</sup>

Bir başka tanımda devlet, muayyen bir toprak üzerinde sakin ve hukuk prensiplerine uygun olarak umumun hayır ve menfaatini fiile çıkaracak amme hizmetlerini yerine getirmekle mükellef bir nüfuz-u hükümranıye tâbi insan cemiyetidir.<sup>13</sup>

Mâverdi ise devleti *esasları, toplumsal ve idari dayanakları bulunan ve siyasi bir lider tarafından yönetilen bir mekanizma* olarak algılamakta ve “bir bölgede yaşayan insanların toplum düzenini sağlamak amacıyla bütün kamu sorumluluklarını yükledikleri (imâmet/hilâfet akdi ile) ve meşru güç kullanma tekeline sahip bir melik/halifenin itaati altında birleşmeleri ile oluşan birlik” olarak tanımlamaktadır.<sup>14</sup>

İlk defa ne zaman bir devlet teşekkülünün ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle birlikte çok eski zamanlardan itibaren küçük-büyük devletlerin tarih sahnesinde yer aldıkları görülmektedir.<sup>15</sup> Kur’ân-ı Kerim’de de tarihte geçen bazı devletlere ve yöneticilerine işaret edilmektedir. Hz. İbrâhîm’in çağdaşı Bâbil kralı Nemrud,<sup>16</sup> Hz. Yûsuf’un vezirliğini yaptığı teşkilat yönünden oldukça gelişmiş olduğunu gördüğümüz Mısır,<sup>17</sup> Hz. Dâvûd ve Hz.

<sup>9</sup> Devlet tanımları için bkz. Cengiz Çuhadar, “Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı,” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12:2 (2007), s. 112-127.

<sup>10</sup> Mukbil Özyörük, *Hukuka Giriş*, Ege Matbaası, Ankara 1959, s. 84.

<sup>11</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi Talim ve Terbiye Dairesi Yay., İstanbul 1969, s. 78.

<sup>12</sup> Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Dördüncü Baskı, Ankara 1999, s. 11.

<sup>13</sup> Y. Ziya Özer, *Mukayeseli Hukuku Esasları Dersleri*, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara 1939, s. 3.

<sup>14</sup> Aktaran Ömer Menekşe, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 3, s. 201.

<sup>15</sup> Muhammed Hamidullah, “Hz. Peygamber (s.a.v)’in Şiretinde Anılan Devlet Çeşitleri”, Çev. Mustafa Varlı, *Diyanet Dergisi*, Ekim-Kasım-Aralık 1989, Cilt: 25, Sayı: 4, s. 47-49; Abdülmecid, Ahmed Fuâd Abdülcevâd, *el-Bey’a inde müfekkiri ehli’s-sünne*, Dârü Gabâ, Kahire 1998, s. 236-237.

<sup>16</sup> Bakara, 2/258. Nemrud adı Kur’ânda yer almamakla birlikte Bakara süresinde (2/258) Allah’ın kendisine mülk ve hükümdarlık bahşettiği için şımarıp Hz. İbrâhîm’le tartıştığından söz edilen kişinin Nemrud olduğu müfessirlerce kabul edilmektedir. Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-kur’ân*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü’r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut 2006, IV, 287; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Çelik-Şura Yay., İstanbul tsz, II, 149.

<sup>17</sup> Yûsuf, 12/20 ve devamı.

Süleyman'ın idareciliklerine<sup>18</sup>ve Sebe kraliçesiyle Hz. Süleyman'ın devlet usulüyle yazışmalarına yapılan atıflar<sup>19</sup>devlet teşekkülünün oldukça eski olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir. Kur'an'da geçen devletlerin hükümlerle idare edildiği görülmektedir.

### Devletin Unsurları

Devletin unsurları denildiğinde devleti meydana getiren ve birbirinden ayrı varlıkları bulunan öğeler anlaşılır. Ancak devlet, kendisini meydana getiren bu unsurlardan daha öte bir şeydir. Devlet, tüm bu kurucu unsurların bir araya gelerek oluşturdukları ayrı bir hukuki kurum veya hükmi şahsiyettir.<sup>20</sup> Devleti oluşturan unsurların neler olduğu noktasında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte<sup>21</sup> genel olarak *ülke, halk ve hâkimiyet* devletin olmazsa olmaz unsurları olarak kabul edilmektedir.<sup>22</sup>

### Ülke Unsuru

Devletin teşekkülünün temel şartlarından biri ülkedir. Günümüzde göçebe bir topluluğun devlet kurabileceği pek kabul görmemektedir. Bu yüzden ülke olmadan devletin varlığından söz etmek anlamsızdır.<sup>23</sup> İslâm hukukuna göre bir devletin hâkimiyeti altında bulunan topraklar o devletin ülke unsurunu meydana getirir. İslâmiyet evrensel olmasının bir gereği olarak prensipte belli bir toprak parçası ve belli bir toplum üzerinde hâkimiyet kurmaktan ziyade tüm dünyayı İslâm birliği içerisinde dâhil etmeyi hedeflemektedir. Ancak bu hedefin hayata geçirilebilmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu nedenle İslâm hukukçuları Müslümanların hâkim olduğu topraklar ile hâkimiyet altına alamadıkları topraklar arasında bir ayırımı gitmişlerdir. Müslümanların hâkimiyeti altında bulunup İslâm hukukunun uygulandığı ülke ya da topraklar *dârü'lislâm*;<sup>24</sup> diğer devlet ve yönetimlerin hâkim oldukları ve İslâm hukukunun uygulanmadığı ülke ya da topraklar *dârülharp* olarak adlandırılmıştır.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Neml, 27/15-16; Sâd, 38/26.

<sup>19</sup> Neml, 27/22-37.

<sup>20</sup> İzzet Sargın, *İslam Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2001, s. 97.

<sup>21</sup> Özyörük, s. 84.

<sup>22</sup> Özer, s. 4-9; Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2008, 191.

<sup>23</sup> Özyörük, s. 84; Özer, s. 7; Sargın, *Devlet ve Fonksiyonları*, s. 97.

<sup>24</sup> Ahmet Özel, "Dârü'lislâm", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 542; Ekinci, 191; Özel, Ahmet, "Klasik İslâm Devletleri Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durumu: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Fetvalar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), s. 43-44.

<sup>25</sup> Ahmet Özel, "Dârülharp", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 536; Özel, *Ülke Kavramı*, s. 44.

## Halk (Nüfus) Unsuru

Devleti meydana getiren ikinci unsur halktır. Bu unsur bir devletin tesis edilmesinde etkili olduğu gibi onun süreklilik kazanmasında da temel işlevi üstlenmektedir. Halk, belli bir dönemde yaşayan insanlarla sınırlı değildir. Ülke toprakları üzerinde daha önce yaşamış nesilleri ve gelecek kuşakları da kapsayan, geçmişten geleceğe uzanan bir gerçekliktir. Devletin sürekliliği ancak nesillerin devamı ile mümkündür.<sup>26</sup> İslâm hukukunda halk anlayışının temeli ise hukukidir. Din ya da dil ayırımı yapılmaksızın İslâm devletinin hükümlerine boyun eğen bireyler halk (vatandaş) olarak kabul edilirler. Ancak İslâm ülkesinde Müslümanlarla birlikte yaşayan başka din mensuplarını ifade etmek için “zimmi” veya “ehl-i zimme” tabiri kullanılır.<sup>27</sup>

## Hâkimiyet (Egemenlik) Unsuru

Devletin hâkimiyet unsuru ile kastedilen devlet kudretinin üstünlüğü ve bunun üzerinde herhangi bir kudretin olmadığıdır.<sup>28</sup> Hâkimiyet, kendisine eş veya kendisinden üstün bir iradenin varlığı kabul edilmeyen ve ancak devlete ait olabilen bir üstünlüktür. Devlet, bünyesinde bulunan bütün gerçek ve hükmi şahısların, hukukî varlık ve müesseselerin üstündedir.<sup>29</sup> Bununla birlikte devletin bu üstün iktidarı mutlak değildir. Bu iktidar hukuk içi ve hukuk dışı birtakım sınırlarla çevrilidir. Hukuk içi sınırlar anayasa, seçim, kuvvetler ayrılığı ilkesi ve yargı kontrolüdür. Hukuk dışı faktörler ise ahlaki değerler ile devletin sahip olduğu idealdir.<sup>30</sup> İslâm hukukunda ise devletin hâkimiyetinden ziyade Allah'ın iradesinin hâkim olduğu anlayışı kabul edilmiştir. Bu hâkimiyete işaret eden çeşitli âyetler vardır.<sup>31</sup> Halifenin ya da devlet başkanının hâkimiyeti ise Allah'ın iradesine uygun olarak devlet işlerini idare etmesine bağlıdır. Devlet başkanı bunu yaptığı müddetçe halk ona itaate mecburdur.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Sargın, *Devlet ve Fonksiyonları*, s. 106.

<sup>27</sup> Mustafa Fayda, “Zimmi”, *DİA*, Ankara 2013, XLIV, 428. Zimmilerin İslâm hukukundaki durumu için bkz. Abdülkerim Zeydân, *Ahkâm-ı zimmiyyin ve'l-müste'minin fi dâri'l-İslâm*, Müessesetü'r-Risâle, Kahire 2001, s. 19 vd; Muhammed Hamidullah, “İslâm'da Devletler Hukuku”, Çev: Abdulkadir Şener, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1977, Sayı: III, 294-299; Ahmet Yaman, “Zimmi”, *DİA*, Ankara 2013, XLIV, ss. 434-438; Yusuf Fidan, *İslâm'da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku*, Ensar Yay., Konya 2005, s. 277-287.

<sup>28</sup> Türk Hukuk Lügati, Türk Hukuk Kurumu (Komisyon), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1991, 112; Hakkı Aydın, “İslâm Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Cilt: V, Sayı: II, s. 72; Sargın, *Devlet ve Fonksiyonları*, s. 112.

<sup>29</sup> Özer, s. 7; Özyörük, s. 85.

<sup>30</sup> H. Aydın, “Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi”, s. 73.

<sup>31</sup> Âl-i İmrân, 3/189; Arâf, 7/3, 54; Hüd, 11/107; Yûsuf, 12/40; Kasas, 28/70.

<sup>32</sup> Nisâ, 4/59; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, İkinci Baskı, Çağrı Yay., İstanbul 1992,



## Devlet Başkanlığı ve Devlet Başkanının Belirlenmesi

İslâm hukukunda devlet başkanlığı için çeşitli ifadeler kullanılmakla birlikte bunlar içerisinde en yaygın olanları “hilâfet” ve “imâmet” kavramlarıdır.<sup>33</sup> Hilâfet, Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanlığını ifade ederken halîfe de “bir kimsenin yerine geçen, onu takip ve temsil eden kimse” anlamında olup İslâm hukukunda Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanları için kullanılmaktadır.<sup>34</sup> Aynı şekilde devlet başkanına toplumun önderi ve lideri olması sebebiyle “imâm”, devlet başkanlığına da “imâmet” denilmektedir.<sup>35</sup> Namazda cemaate imâm olmak anlamındaki imâmetten ayırmak için devlet başkanlığı “imâmet-i kübrâ” olarak adlandırılmaktadır.<sup>36</sup> Ancak bu tabir daha çok Şii literatüründe ön plana çıkarılmaktadır.<sup>37</sup> Hz. Ömer döneminden itibaren devlet başkanlarının *emîrül-müminîn* unvanını da kullandıkları görülmektedir.<sup>38</sup> Bunların yanında tarihi süreçte devlet başkanı için *ulül emr*, *emir*, *bey*, *sultan*, *melik*, *şah*, *han*, *hakan*, *padîşah* vb. kavramlar da kullanılmıştır.<sup>39</sup>

Devlet başkanlığı ve devlet başkanının belirlenme şekli esasında fıkıh

“Cihâd”, 108-109, 164; Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyri en-Nisâburî, *el-Câmiu’s-sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, “İmâre”, 43, İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Birinci Baskı, Beyrut 1998, “Cihâd”, 40.

<sup>33</sup> Kavramların açıklaması için bkz. el-Rayes, Muhammed Ziyâuddin, *en-Nazarîyyâtü’s-siyâsiyyetü’l-İslâmiyye*, Dârü’t-Türâs, Yedinci Baskı, Tarihsiz, s. 107-117; Dümeyci, Abdullah b. Ömer, *el-İmâmetü’l-uzmâ inde ehli’s-sünneti ve’l-cemâati*, Dârü Tayyibe, Riyad, Tarihsiz, s. 32-35; Hüseyin Çeliker, “İslâm Hukukunda Devlet Başkanlığı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, Sayı: 26-27 (Birleşik Sayı), s. 252-257.

<sup>34</sup> İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed et-Tûnisî, *Mukaddime*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., Beşinci Baskı, İstanbul 2007, I, 109, 421; Kettânî, Seyyid Muhammed Abdu’l-Hayy, *Nizâmü’l-hukûmeti’n-nebeviyye*, Tahkik: Abdullah Hâlidî, Dârü’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, İkinci Baskı, Beyrut, Tarihsiz, I, 79; Cenâbî, Ahmed Abd Vatbân, *İftirââtü’l-aşmâvi fi kitâbihi “el-Halîfetü’l-İslâmiyye”*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 11; Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü-Giriş-*, Yayına Hazırlayan, Hasan Karayığit, Düşün Yay., İstanbul 2010, s. 99; Ali Abdurrazak, *İslâmîda İktidarın Temelleri-bir ‘ideolojik devlet’ eleştirisi-*, Çev: Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul 1995, s. 23; M. Abdülmecit Karaaslan, “İslam Hukukunda Devlet Başkanlığıyla İlgili Kavramların İhtilafı ve Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 28, s. 58.

<sup>35</sup> Mâverdi, Ebi’l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye ve’l-velâyâtü’d-diniyye*, Tahkik: Muhammed Mübârek el-Bağdâdî, Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, Birinci Baskı, Kuveyt 1989, s. 3; Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Abdi’l-Melik b. Abdillâh, *Ğiyâsü’l-ümem fi iltiyâsi’z-zulem*, Tahkik: Mustafa Hilmi, Fuâd Abdülmün’im, Dârü’d-Da’vet, İskenderiye 1979, s. 15; Dümeyci, s. 28-29.

<sup>36</sup> Seyyid Bey, s. 99.

<sup>37</sup> Dümeyci, s. 36; Şehîd-i Evvel, Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Cemâlidîn el-Âmilî, *el-Lümlâtü’d-Dimaşkıyye*, Dârü’l-Fikr, Birinci Baskı, İran h.1411, s. 74; Tabâtâbâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Teşhiri’l-Kur’ân*, Şebeketü’l-İmâmeyni’l-Hasaneyn li’t-Türâs ve’l-Fikri’l-İslâmî, Tarihsiz, I, 270 vd.

<sup>38</sup> Thomas Walker Arnold, “Halife”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, V, 149; el-Rayes, s. 117; Mustafa Fayda, “Emirü’l-Müminîn”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 156; M. Saffet Sarıkaya, “Ehl-i Sünnet’in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, Sayı: 4, s. 11; Casim Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 539; Çeliker, s. 251-257.

<sup>39</sup> Abdullah Demir, “Önceki Hukukumuzda Göre Devlet Başkanının Yetkilerinin Sınırlanması”, e-akademi, Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi, Şubat 2006, Sayı 48, 1; Servet Armağan, *Anahtarlarıyla İslâm Hukuku (Temel Bilgiler-Kaynaklar)*, Akademi Yay., İzmir, 2009, s. 133.

ilminin konusudur. Bununla birlikte, Hz. Ali'nin halifeliğe nass ile tayin edildiği yönünde Şi'a'nın iddiaları konunun kelâm ilminin araştırma alanına da girmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda devlet başkanının belirlenme şekli, nitelikleri, hak ve vazifeleri ve devlet başkanlığının sona ermesi gibi konular geçmişte olduğu gibi hâlihazırda da araştırmalara konu edilmektedir.<sup>40</sup> Bu itibarla bu çalışmada İslâm hukukunda devlet başkanının belirlenme şekillerine ve sahip olması öngörülen niteliklere kısaca temas edilecektir.

Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'den gelen sahih rivayetlerde devlet başkanının ne şekilde belirleneceği yönünde ayrıntılı hükümler yer almaz. Bu yüzden Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk dört halifenin başa geliş şekilleri sonraki dönem İslâm âlimleri için devlet başkanının nasıl belirlenmesi gerektiği noktasındaki görüşlerin temel dayanağı olmuştur.<sup>41</sup> Sünni mezheplerin üzerinde ittifak ettikleri ilk usul devlet başkanının seçimi belirlenmesidir.<sup>42</sup> Nitekim ilk halife Hz. Ebû Bekir bu yolla başa gelmiştir.<sup>43</sup> Ancak seçici heyetin kimlerden oluşacağı ve bu heyette kaç kişinin bulunacağı noktasında tam bir ittifak olduğu söylenemez.<sup>44</sup> Hanefilere göre "ehlü'l-hal ve'l-akd"<sup>45</sup> denilen seçici heyet için bir sayı sınırlaması olmayıp merkezdeki ileri gelenlerin şartları haiz kişiye biat etmeleri ile devlet başkanlığı seçimi gerçekleşmiş kabul edilir.<sup>46</sup> Bazı İslâm hukukçuları ise devlet başkanının seçici heyette yer alan çoğunluğun biatı veya seçimi ile başa gelmesini gerekli görmekteyler.<sup>47</sup> Bu görüşün günümüzde uygulanan devlet başkanlığı seçimlerine en yakın seçim usulü olduğu söylenebilir.

İslâm hukukunda devlet başkanının belirlenmesinde kabul edilen ikinci

<sup>40</sup> Bu konuda yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: M. Akif Aydın, "İslam Hukukunda Devlet Başkanının Tayin Usulü", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul, 1990, X, ss. 181-193; Cevher Şul, "İbn Rüşd'e Göre İdeal Devlet'in Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 14, Sayı: 21, Ocak Haziran 2009, ss.111-124; Osman Oral, "Kelâm Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı'nın Görevleri ve Hakları", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 19, Sayı: 62 (Bahar 2015), ss. 380-398.

<sup>41</sup> Dümeyci, 125.

<sup>42</sup> Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 7; Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Üçüncü Baskı, Beyrut 1987, I, 121-156; Sâlim Behnesâvi, *el-Hilâfe ve'l-Hulefâü'r-Râşidüne beyne's-Şurâ ve'd-Dimukrâtiyye*, ez-Zehrá li'l-İlâmi'l-Arabiyyi, Birinci Baskı, Medine 1991, s. 93-98; İsrâfil Balci, *Sâdik Halife Hz. Ebû Bekir*, Ankara Okulu Yay., Birinci Basım, Ankara 2016, s. 50 vd.

<sup>43</sup> Bkz. Dümeyci, s. 127-135; Zâfir Kâsımî, *Nizâmü'l-Hükmi fi's-Şeriâti ve't-Tarihü'l-İslâmî*, Dârü'n-Nefâis, Üçüncü Baskı, Beyrut 1987, I, 121-156; Sâlim Behnesâvi, *el-Hilâfe ve'l-Hulefâü'r-Râşidüne beyne's-Şurâ ve'd-Dimukrâtiyye*, ez-Zehrá li'l-İlâmi'l-Arabiyyi, Birinci Baskı, Medine 1991, s. 93-98; İsrâfil Balci, *Sâdik Halife Hz. Ebû Bekir*, Ankara Okulu Yay., Birinci Basım, Ankara 2016, s. 50 vd.

<sup>44</sup> Senhûri, Abdürrezzâk Ahmed, *Fıkhü'l-hilâfe ve tatavvuruhâ*, Tahkik: Tefvik Muhammed eş-Şâvi, Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008, s. 119-120.

<sup>45</sup> Devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet demektir. Abdülhamid İsmâil el-Ensârî, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DİA*, İstanbul 1994, X, 540.

<sup>46</sup> Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem*, s. 48-59; Seyyid Bey, s. 102; İkinci, s. 211.

<sup>47</sup> Ebû Ya'lâ, s. 23; el-Rayes, s. 227.

yöntem mevcut devlet başkanının kendisinden sonra yerine geçecek kimseyi belirlemesine dayanan *ahd veya istihlaf* yöntemidir. Bu uygulamanın temeli Hz. Ebû Bekir'in, kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife olarak belirlemesine dayanır.<sup>48</sup> Bu usulle belirlenen kişiye “veliaht” adı verilmektedir. Devlet başkanının bu yolla belirlenmesine İslâm'ın ilk zamanlarında karşı çıkılmamış olması sonradan gelen idarecilerin veliaht olarak başta çocukları olmak üzere yakın akrabalarını belirlemeleri sonucunu doğurmuştur.<sup>49</sup> Emevî ve Abbâsî halifeleriyle özellikle Kanunî Sultan Süleyman'dan sonra Osmanlı padişahlarının çoğu bu yöntemle başa gelmiştir.<sup>50</sup>

Sünnî hukukçular devlet başkanının belirlenmesinde temel olarak yukarıdaki iki yaklaşımı kabul etmektedirler. Bununla birlikte tarihi süreçte bir üçüncü yol daha ortaya çıkmıştır. O da devlet başkanlığının zorla ele geçirilmesidir. Esasında bu durum, bir devlet başkanı belirlemekten ziyade zorla devletin idaresini ele alan kişinin devlet başkanlığını kabul edip etmeme meselesidir. İslâm hukukunda bu şekilde devlet başkanlığını ele geçirme “kahriyye” veya “istilâ” olarak adlandırılmaktadır.<sup>51</sup> Devlet idaresini bu şekilde ele geçiren kişiye itaatın gerekli olup olmadığı noktasında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte sünnî mezheplerin genel kabulü devlet başkanlığı için gerekli şartları kendisinde toplayan kişinin bu yolla başa geçmesi durumunda ona itaatın gerekli olduğu yönündedir. Zira zorla başa geçen bir devlet başkanının meşru olmadığını ve değiştirilmesi gerektiğini söylemek daha büyük bir fitneye ortam hazırlayabilir. Çünkü onu iktidardan indirmek ancak güç kullanarak mümkün olabilecektir. Bu çeşit mücadelelerde ise çoğu zaman ortaya çıkacak mefsedet (kötülük) ulaşılmak istenen maslahattan (fayda) daha büyük olur.<sup>52</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere devlet başkanlığının zorla

<sup>48</sup> İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvirî'l-Ebsâr*, Tahkik: Şeyh Âdil Ahmed Abdülmecîd, Şeyh Ali Muhammed Muavvîd, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Özel Baskı, Riyad 2003, VI, 414; Dihlevî, II, 475; Dümeyci, s. 149, 184-189; el-Rayes, s. 236; Senhûri, s. 129-130; Kâsımî, s. 168; Sarıkaya, s. 14; Selim Özarlan, “Ebû'l-Muin en-Neseffî'nin İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2001, Cilt: 14, Sayı 3-4, s. 433; Kahraman, Abdullah, “İslam Hukuku Açısından Kerbela Olayı (Meşru Devlete İsyan mı, Meşruiyetin Sorgulanması veya Zulme Başkaldırı mı?)”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Din Bilimleri)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Sivas, 2010, III, 76.

<sup>49</sup> Abdülmecîd, Ahmed Fuâd Abdülvecâd, *el-Beyâ inde müfekkiri ehli's-sünne*, Dâru Gabâ, Kahire 1998, s. 60-61; Kahraman, s. 76; Avcı, XVII, 541-542; Mehmet Çakırtaş, “Emevîler Dönemi Şiddet Hareketleri”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007, s. 20.

<sup>50</sup> Kâsımî, s. 193; Ekinci, s. 211.

<sup>51</sup> Dümeyci, s. 222; Kâsımî, s. 244-245; Ekinci, s. 212.

<sup>52</sup> İbn Âbidin, VI, 411, 414; Dihlevî, II, 476; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev: Sıbğatullah Kaya, Anka Yay., Ankara ts., s. 98-99; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhû*, Dâru'l-Fikr, İkinci Baskı, Dimeşk 1985, VI, 682; Dümeyci, s. 222-223; M.A. Aydın, “Devlet Başkanının Tayin Usulü”, s. 190-191; Karaaslan, s. 63.

ele geçirilmesi, devlet başkanının seçim yoluyla başa gelmesi esası üzere kurulu genel kaide ile uyuşmayan istisnai bir durum olup zaruret gereği kabul edilmiş bir uygulamadır. İslâm tarihine baktığımızda Abdülmelik'in,<sup>53</sup> bazı Abbâsi halifelerinin, Yavuz Sultan Selim'in ve Bâbü Şah'ın yönetimi bu şekilde elde ettiklerini görmekteyiz.<sup>54</sup>

Devlet başkanının nasıl belirleneceği noktasında en farklı yaklaşımı ortaya koyanlar hiç şüphesiz Şiîlerdir. Şiîler arasında Zeydiler devlet başkanının seçimle iş başına gelmesini gerekli görerek sünnî görüşe yakın gözükmektedir. Ancak onlar da devlet başkanı adaylarının ehl-i beyt arasından olmasını şart koştukları sünnîlerden ayrılmaktadırlar.<sup>55</sup> Caferîler ise devlet başkanının ancak tayinle işbaşına gelebileceğini kabul etmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber, kendisinden sonra Hz. Ali'yi yerine devlet başkanı (imâm) olarak tayin etmiştir. Ancak ilk üç halife Hz. Ali'nin hakkını gasp etmişlerdir. Hz. Ali'den sonra sırasıyla Hz. Hasan ve Hüseyin; onlardan sonra da Hz. Hüseyin'in soyundan gelen on iki imâm hep bir öncekinin tayiniyle devletin başına gelmişlerdir. Son imâmın gizlenmesinden sonra, o tekrar dönünceye kadar onun vazifesini ifa edecek olan müctehidlerdir.<sup>56</sup> Bu müctehidler bazen doğrudan idareyi elinde bulundururlar, bazen de idareyi elinde bulunduran gücü denetleyici konumda olurlar.<sup>57</sup>

### Devlet Başkanında Aranılan Şartlar

İslâm hukukçuları hilâfeti Müslümanlar ile halife arasında bir tür akit olarak telakki etmişlerdir. Yani hilâfet Müslümanlar ile halife arasında ade-

<sup>53</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Abdülmelik b. Mervân", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 266-267.

<sup>54</sup> İkinci, s. 213.

<sup>55</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 52-53, 638; Ali Ahmed Sâlıs, *Eserü'l-imâme fi'l-fikri'l-Ca'ferî ve usûlihi*, Dârü's-Sekâfe, Dâha (Katar) 1985, s. 22; M.A. Aydın, "Devlet Başkanının Tayin Usulü", s. 191; İkinci, s. 213-214; Kahraman, s. 78; Avcı, XVII, 544.

<sup>56</sup> Bu durum velâyet-i fakih olarak adlandırılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Musa K. Yılmaz, "Şiâda Din Devlet İlişkisi ve Velayet-i Fakih", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Umud Matbaacılık, İstanbul, 1996, s. 46-52.

<sup>57</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 54-55; Sâlıs, s. 23-24; Musa el-Musâvî, *Şia ve Şiîlik Mücadelesi*, Çev: Kemal Hoca, Sebil Yay., İstanbul 1995, s. 16; İkinci, s. 213; Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdik'in Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 33. Şiîlerin görüşlerini desteklemek için kullandıkları deliller için ve eleştirisi için bkz. İbn Haldûn, I, 433-438; Zuhaylî, VI, 674-680; Nisâbüri, Ahmed b. İbrâhîm, *İsbâtü'l-imâme*, Tahkik: Mustafa Gâlib, Dârü'l-Endelûs, Beyrut, 1996, s. 8-12; Mustafâ Hilmi, *Nizâmü'l-hilâfe fi'l-fikri'l-İslâmi*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, 162-167; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmâmiyye Şiâsi (Ca'feriyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, Selçuk Yay., İstanbul 1984, s. 209-217; Hasan Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXVI, s. 84-94; Halife Keskin *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yay., İstanbul 2000, s. 140-146; İlyas Canikli, "Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2004, s. 24-39; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., İkinci Baskı, Ankara 2012, s. 20-37; Emrullah Fatış, "Şiâ'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları", *Bilimname*, XXIII, 2012/2, s. 97-99.

ta îcab ve kabul ile gerçekleşen bir akittir.<sup>58</sup> Bu akitte taraflardan biri doğal olarak Müslüman halk iken akdin diğer tarafını teşkil edecek kişinin (devlet başkanının) hangi nitelikleri haiz olması gerektiği hususunda kelâm, felsefe, siyaset vb. alanlara ait eserlerde çeşitli fikirlerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Genel olarak devlet başkanı olacak kimsenin Müslüman, akıl sahibi, bâliğ, hür, erkek ve adalet sahibi olmasının yanında kusur olarak addedilebilecek herhangi bir bedensel engelini bulunmaması gerektiği noktasında âlimler ittifak halindedirler.<sup>59</sup> Mâverdî'ye göre devlet başkanı olacak kişi: 1-Adalet sahibi olmalı, 2-İçtihat edebilecek derecede ilim sahibi olmalı, 3-İşitme, görme ve konuşma (lisan) yetileri sağlam olmalı, 4-Hareket kabiliyetini olumsuz etkileyecek bir kusuru bulunmaması, 5-Siyasi ve idari işleri yönetebilecek kapasitede olmalı, 6-İslâm ülkesinin topraklarını koruyabilecek ve düşmana karşı cihâd edebilecek kudret ve cesarete sahip olmalı, 7-Nesep yönünden Kureyş kabilesinden olmalı.<sup>60</sup>

Ebû Ya'lâ ise devlet başkanında bulunması gereken şartları 1-Nesep yönünden Kureyş'ten olmak, 2-Hürriyet, bulûğ, akıl, ilim ve adalet nitelikleriyle kâdı olmaya ehil olmak, 3-Hadleri ikame edebilecek, savaş ve siyaset işlerini idare edebilecek kabiliyette olmak, 4-İlim ve din yönünden ümmetin en faziletlilerinden olmak şeklinde sıralamaktadır.<sup>61</sup> Diğer İslâm hukukçularının da devlet başkanlığı için benzer şartlar öne sürdükleri görülmektedir.<sup>62</sup>

Şiiler ise devlet başkanında (imâm) aranan şartları 1-İsmet, 2-İlim, 3-Şecaat, 4-İmâmın olgunluk alameti sayılan her konuda tebaasının en mükemmeli olması, 5-İmâmın yaratılışının ve nesebinin kendinden önce ve sonra ayıplardan uzak olması, 6-İmâmın Allah'a yakın ve mükâfatı en fazla hak eden biri olması, 7-İmâmın, imametinde delalet eden âyet ve mucizelerin bulunması, 8-İmâmın, asrında tek olması sebebiyle tüm dünya için imâm olması şeklinde sıralamaktadırlar.<sup>63</sup> Bu şartlardan birçoğu Sünni mezhepler ile Şiiler arasında asırlardır tartışma konusu iken<sup>64</sup> son dönemlerde devlet başkanının (halife) Kureyş kabilesine mensubiyeti<sup>65</sup> ile kadınların

<sup>58</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 6; Seyyid Bey, s. 101; Kâsmî, s. 389; Adnan Koşum, "İslâm Hukuk Doktrininde Hukuk Devleti ve Hukukun Üstünlüğü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XVI, 2002, s. 255.

<sup>59</sup> Dümeyci, s. 234-263; el-Rayes, s. 294; Senhûri, s. 109-110; Çeliker, s. 267-286.

<sup>60</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s. 5.

<sup>61</sup> Ebû Ya'lâ, s. 20.

<sup>62</sup> Cüveynî, *Ğiyâsü'l-ümem*, s. 60-69; İbn Âbidîn, II, 280-282.

<sup>63</sup> Tüsi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali, "İmâmet Risâlesi", Çev: Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, XXXV, 186-188; Tabâtabâi, I, 276; Keskin, s. 135-140.

<sup>64</sup> Cüveynî, *Ğiyâsü'l-ümem*, s. 70-74.

<sup>65</sup> İbn Haldûn, I, 429-432; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 84-85; Dümeyci, s. 269-295; el-Rayes, s.

devlet başkanlığı görevini üstlenip üstlenemeyeceklerinin de akademik çalışmalarına konu olduğu görülmektedir.<sup>66</sup>

### İslâm Hukukunda Devlet Başkanına Karşı İsyân Suçu ve Cezası

Meşru devlete ve devlet başkanına karşı isyan suçunun cezasına geçmeden önce bu suçun mezhepler tarafından nasıl algılandığının ve hangi tür isyanın had cezası gerektirdiğinin belirlenmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### Bağy (İsyân) Suçunun Tanımı

İslâm hukukunda isyan suçu “bağy” terimiyle ifade edilmektedir. Kelime sözlükte “talep etmek, istemek, zulmetmek, haktan ayrılmak, haddi aşmak, taşkınlık yapmak” anlamlarının yanında<sup>67</sup> “Allah’a karşı gelme, dinin sınırlarını aşma” anlamlarında da kullanılmaktadır.<sup>68</sup> Bağy sözcüğü ve türevleri Kur’ân-ı Kerim’de<sup>69</sup> ve hadislerde<sup>70</sup> hem sözlük anlamıyla hem de terim anlamıyla geçmektedir.

Klasik fıkıh eserlerinde bağyin ne olduğundan ziyade kimin *bâğî* sayılacağı üzerinde durulmuştur. *Bâğî* için de birbirine benzer tanımlamalar yapıldığı görülmektedir.<sup>71</sup> Üdeh, mezheplerin *bâğî* (isyancı) ve *buğât* (isyan-

296-303; Kâsımî, s. 332-336; Yusuf Karadâvî, *İslam Fıkhnı Yeniden Okumak*, Çev: Abdullah Kahraman, Nida Yay., İkinci Baskı, İstanbul 2016, s. 97-99; Mehmed Said Hatiboğlu, “İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 1, s. 121-213; Ekinci, s. 217; Çeliker, s. 286-291; Karaaslan, s. 65-68.

<sup>66</sup> Sünnî mezhepler ve Şia devlet başkanının erkek olması gerektiği noktasında ittifak halinde iken Hâricîler cinsiyetin değil liyakatin esas olduğunu söylemişlerdir. Benzer şekilde konuyla ilgili araştırma yapan çağdaş müellifler de devlet başkanlığı için liyakati esas alarak kadınların devlet başkanlığı dâhil her türlü kamu görevini üstlenebileceklerini, imamlık ve ordu komutanlığı gibi görevleri ise bizzat devlet başkanının yapmasının gerektiğini öne sürmüşlerdir. Kadının devlet başkanlığı meselesi ve değerlendirmeler için bkz. Kâsımî, s. 341-350; Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar*, 1997, Cilt: 10, Sayı: 4, s. 276-277; Nejla Akkaya, “İslâm Hukuku’nda Kadının Siyasi Hakları”, *İslâmî Araştırmalar*, 1997, Cilt: 10, Sayı: 4, s. 230-240; Kadir Gürler, “Kadının Yöneticiliği Meselesi-Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-”, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2001, Cilt: 4, Sayı: 11, s. 80-93; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*, Ankara Okulu Yay., Birinci Baskı, Ankara 2012, s. 107-108;

<sup>67</sup> İbn Manzûr, XIV, 78; Tahânavî, Muhammed Ali, *Keşşâfû ıstılahâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I, 307.

<sup>68</sup> Ali Şafak, “Bağy”, *DA*, İstanbul 1991, IV, 451.

<sup>69</sup> Enâm, 6/164; Nahl, 16/90; Kehf, 18/64; Kasas, 28/76; Şûrâ, 42/27; Hucurât, 49/9.

<sup>70</sup> Buhârî, “Cihâd” 108, “Ahkâm” 4; Müslim, “Fiten” 70-73.

<sup>71</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Veciz fi’l-fıkhnı’l-İmâm Şâfiî*, Tahkik: Ali Muavvid, Adil Abdülmevcûd, Dâru’l-Erkâm bin Ebi Erkâm, Beyrut 1997, II, 163; Kazvîni, Ebî’l-Kâsım Abdül-Kerîm b. Muhammed b. Abdül-Kerîm er-Râfiî, *el-Azîz şerhu’l-veciz el-ma’rûfu biş-şerhi’l-kebir*, Tahkik: Ali Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997, XI, 69; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravdatü’l-tâlibin*, Dâru Âlemi’l-Kütüb, Tahkik: Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvid, Riyâd 2003, VII, 270; İbnü’l-Müneccâ, Zeynüddin el-Müneccâ b. Osman b. Es’ad, *el-Mümti’ fi şerhi’l-muğni*, Tahkik: Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş, Mektebetü’l- Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke 2003, IV, 327; Hattâb, Ebî Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Andurrahmân er-Ru’aynî, *Mevâhibü’l-celil li şerhi muhtasarî halil*, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1995, VIII, 366; İbn Nüceym, Zeynü’l-



cılar) için yaptıkları tanımlardan yola çıkarak mezheplere göre bu suç için tanımlar ortaya koymuştur.<sup>72</sup>

Hanefilere göre bāğîler; güç ve kudret sahibi olup kendilerince haklı bir te'vile dayanarak meşru devlet başkanına karşı ayaklanan topluluktur.<sup>73</sup> Bağy ise meşrû devlet başkanına karşı gayri meşru ayaklanma demektir.<sup>74</sup>

Mâlikîlere göre bağy; bir te'vile dayanarak meşru devlet başkanına itaat etmemek veya karşı çıkmaktır.<sup>75</sup> Bāğîler ise devlet başkanına veya devlet başkanının naibine karşı yerine getirilmesi gereken görevleri ifadan kaçınan ve bu görevlere muhalefet eden Müslümanlar topluluğudur.<sup>76</sup>

Şâfiîler ise bāğîleri bir te'vile dayanarak devlet başkanına karşı çıkan ve ona itaat etmeyen güç ve kudret sahibi kimseler olarak adlandırmaktadırlar. Bağy ise güç sahibi bir topluluğun itaat ettikleri bir liderle birlikte fâsîd (hatalı) bir te'vile dayanarak devlet başkanına karşı çıkmalarıdır.<sup>77</sup>

Devlet başkanına mutlak itaati savunan Hanbelîlere göre bağy; kendilerince haklı bir te'vile dayanan topluluğun devlet başkanına karşı ayaklanmalarıdır. Devlet başkanının adil olup olmaması suçun niteliğini değiştirmez.<sup>78</sup>

Zeydîlere göre bāğî; kendisinin haklı, devlet başkanının ise hatalı oldu-

Âbidin b. İbrâhîm, *Bahru'r- râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, V, 234; İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz el-Fütühî, *Müntehâ'l-irâdât fi cem'i'l-mugni' maâ't-tenkih ve ziyâdât*, Tahkik: Abdülganiy Abdülhâlik, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts., II, 494; Dâmâd Efendi, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l enhûr fi şerhi mülteka'l- ebhur*, Birinci Baskı, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 514; Derdir, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu's-sağîr alâ akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Tahkik: Mustafa Kemâl Vasi, Dârü'l-Maârif, Kahire ts., IV, 425; İbn Duveyyân, İbrahim b. Muhammed b. Sâlim, *Menâru's-sebil fi şerhi'd-delil*, Tahkik: Muhammed 'İyd el-Abbâsî, Mektebetü'l-Maârif, Birinci Baskı, Riyad 1996, III, 279.

<sup>72</sup> Abdülkâdir Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâyiyyi'l-İslâmî mukâranen bi'l-kanîni'l-vad'i*, Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, Beyrut ts., II, 673-674.

<sup>73</sup> Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi fi tertibiş-şerâ'i'*, İkinci Baskı, Darü'l-Kütübî'l-Arabîyye, Beyrut 1974, VII, 140; Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, Tahkik: Şeyh Mahmûd Ebû Dakîkah, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., IV, 151; *Fetâva'l-Hindîyye*, (Ebu'l-Muzaffer Muhyiddin Muhammed Bahâdir Alemgîr Avrengzîb (ö.1118/1706) tarafından Şeyh Nizâm başkanlığında bir heyete hazırlanmıştır), Tashih: Abdüllatif Hasan Abdurrahmân, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000, II, 302; Abdüllatif Âmir, *Ahkâmü'l-esrâ ve's-sebâyâ fi'l-hurûbi'l-İslâmîyye*, Dârü'l-Kütübî'l-İslâmîyye, Birinci Baskı, Beyrut 1986, s. 105.

<sup>74</sup> Dâmâd Efendi, II, 514; Haskefî, Alâuddin Muhammed b. Ali b. Abdurrahmân b. Ali, *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu tenvirü'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr*, Tahkik: Abdülmun'im Halil İbrâhîm, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2002, s. 351; Üdeh, II, 673.

<sup>75</sup> Hattâb, VIII, 366; Derdir, IV, 426; Ğarayânî, Sâdik Abdurrahmân, *Müdevvenetü'l-fikhi'l-Mâlikî ve edilletühü*, Müessesetü'r-Reyyân, Birinci Baskı, Beyrut 2002, IV, 587.

<sup>76</sup> Üdeh, II, 673.

<sup>77</sup> Şirbînî, Şemsüddin, Muhammed b. Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ mar'ifeti maânî elfâzi'l-minhâc*, Tahkik: Muhammed Halil İ'tânî, Dârü'l-Marife, Birinci Baskı, Beyrut 1997, IV, 159-160; Üdeh, II, 673-674.

<sup>78</sup> İbn Müflih, Ebî İshâk Burhânü'd-Dîn İbrâhîm Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Mübdü' şerhu'l-mugni'*, Tahkik: Muhammed İsmail eş-Şâfiî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997, VII, 469; İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz el-Fütühî, *Me'ûnetü üli'n-nühâ şerhu'l-müntehâ*, Tahkik: Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, Beşinci Baskı, Mektebetü'l-Esedî, Mekke 2008, X, 519; Ruhaybânî, Mustafa Suyutî, *Metâlibü üli'n-nühâ fi şerhi ğayeti'l- müntehâ*, Mektebetü'l-İslâmî, Birinci Baskı, Dîmeşk, 1961, VI, 262; Üdeh, II, 674; Âmir, s. 105; Ali Ebu'l-Hayr, *el-Vâzih fi fikhi İmâm Ahmed*, Dârü'l-Kütübî'l-Katariyye, İkinci Baskı, Katar 1996, s. 519.

ğunu öne sürerek ona karşı savaşıyor veya emirlerine mukavemet gösteren kişidir. Bağy ise mukâvemet sahibi bir topluluğun meşru devlet başkanına karşı ayaklanmalarıdır.<sup>79</sup>

Yukarıdaki ifadeler dikkate alındığında bağy için “Müslümanlardan bir grubun, kendi kanaat ve ictihadlarına göre yanlış yolda olan devlet başkanına karşı ayaklanarak onu doğru yola getirmek ya da değiştirmek istemeleri” şeklinde bir tanım yapılabilir.

İslâm hukukunda devlete isyan eden kimse *bâğî* veya *âsi*, isyancılar *ehl-i bağy*, isyancıların işgal ve hâkimiyetleri altında olan bölge de *dârülbağy* olarak adlandırılmaktadır.<sup>80</sup>

### İsyan Cezasının Hukukî Dayanağı

İslâm hukukçuları meşru devlet başkanına isyan etmenin cezasının hukuki temelini Kur’ân’ı Kerim’e ve hadislere dayandırmaktadırlar. Bu konudaki delillerden biri “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse aralarını adaletle düzeltin ve adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, âdil davrananları sever”<sup>81</sup> mealindeki âyettir. Bu âyetin İslâm ceza hukukundaki bağy suçu ve cezasıyla ilgili olmadığını söyleyenler olmakla birlikte<sup>82</sup> İslâm hukukçularının çoğunluğu bağy suçunu ve cezasını bu âyetle irtibatlandırmışlardır.<sup>83</sup>

Bağy suçu için temel alınan bir diğer âyette “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz, Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, onu Allah’a ve Resûl’e götürün. Bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir”<sup>84</sup> buyrulmaktadır. Âyette Allah’a ve Peygamber’e itaat kesin bir şekilde emredilmekle birlikte ulu’l-emr konusunda “sizden olan” kaydı konulmuştur. Bu da emir sahiplerine Allah’ın ve Peygamber’in razı olmayacağı işlerinde itaat etmenin zorunlu olmadığına işaret olarak anlaşılmıştır. Ulu’l-emr kavramı sadece devlet başkanıyla sınırlı tutulma-

<sup>79</sup> Üdeh, II, 674.

<sup>80</sup> Şafak, IV, 451; Ahmet Özel, “Dârülbağy”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 514; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., Birinci Baskı, İstanbul 1998, 30, 69; Üzeyir Köse, *İslam Ceza Hukukunda Fail ve Mağdur Olarak Çocuğun Durumu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Kahramanmaraş, 2017, s. 121.

<sup>81</sup> Hucurât, 49/9.

<sup>82</sup> Âmir, s. 108.

<sup>83</sup> Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb*, Tahkik: Abdülazim Mahmûd ed-Deyyib, Dâru’l-Minhâc, Birinci Baskı, Beyrut 2007, XVII, 125; Kazvîni, XI, 69-70.

<sup>84</sup> Nisâ, 4/59.



miş valiler, hâkimler ve komutanlar gibi idari yetkisi bulunanlar da kapsama dâhil edilmiştir.<sup>85</sup> İslâm hukukçuları da bu âyet ve diğer naslar çerçevesinde dine aykırı olmadığı sürece meşru yönetime itaati zorunlu kabul etmişlerdir. İtaat etmeyip devlet başkanına veya devleti temsil eden âdil yöneticiye isyan etmek ise bağı suçunu kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>86</sup>

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'den yöneticilere itaat edilmesinin gerekliliği ve itaatin sınırları noktasında çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Bunlardan "Size Habeşli bir köle dahi idareci olsa ona itaat edin."<sup>87</sup> "Kim imamına itaatten elini çekecek olursa kıyâmet gününde elinde geçerli bir delil bulunmaksızın gelir. Kim de cemaatten ayrılmış olarak ölürse cahiliyet ölümlü üzere ölmüş olur."<sup>88</sup> "Kim bize karşı silah çekerse bizden değildir."<sup>89</sup> "Şerhler ve fesatlar olacak. Kim birlik içinde olan ümmetin içinde tefrika çıkarmak isterse kılıçla boynunu vurun."<sup>90</sup> gibi devlet başkanına itaati emredip isyanı yasaklayan rivayetler İslâm hukukçuları tarafından bağı suçunu ve cezası için referans olarak kabul edilmiştir.<sup>91</sup>

### Bir Fiilin Bağı Olarak Kabul Edilmesinin Şartları

İslâm hukukçuları devlete karşı yapılan silahlı ayaklanmanın bağı suçunu kapsamında değerlendirilebilmesi için birtakım şartların varlığını gerekli görmüşlerdir. Ancak gerek bu şartlar gerekse bu şartların içeriği noktasında mezhepler arasında tam bir ittifak olduğu söylenemez. Bu şartları özetle şu şekilde açıklayabiliriz.

1-) Bağı suçunun oluşabilmesi için isyan edilen devlet ya da devlet baş-

<sup>85</sup> Yazır, II, 535-536; Seyyid Bey, s. 114-115; Üdeh, II, 675-676.

<sup>86</sup> İbn Kudâme, Şemsüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Muğni ve şerhu'l-kebir*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Birinci Baskı, Basım Yeri Yok 1996, XXVII, 56-57; İbn Âbidîn, VI, 416; Üdeh, II, 675; Muhammed Ebü Zehra, *el-Cerime ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî (el-Cerime)*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1998, s. 128.

<sup>87</sup> Buhârî, "Ahkâm" 4.

<sup>88</sup> Buhârî, "Ahkâm" 4; Müslim, "İmâre" 58.

<sup>89</sup> Buhârî, "Fiten" 7; Müslim, "Fiten" 6; Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut 2001, "Tahrir" 36,39; Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-sahih*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, İkinci Baskı, Beyrut, 1998, Hudûd 26.

<sup>90</sup> Müslim, "İmâre" 59; Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eşas es- Sicistânî, *Kitâbü's-sünen*, Tahkik: Muhammed Avvâm, Müessesetü'r-Reyyân, İkinci Baskı, Beyrut 2004, "Sünnet" 30; Nesâî, "Tahrir" 6.

<sup>91</sup> Tüsi, Ebü Cafer Muhammed b. Hasan, *el-Mebsût fi fikhi'l-İmâmiyye*, Talik: Muhammed Bâkir el-Behbûdî, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut ts., VII, 263; Şirâzî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Ali, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1995, III, 249; Nevevî, VII, 271; Ş. İbn Kudâme, XXVII, 56-57; İbnü'l-Müneccâ, IV, 329; Zeylâi, Cemâlüddin Ebü Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-hidâye*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1982, III, 461-464; Zerkeşi, Şemsüddin Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu zerkeşi alâ metni'l-hurâki*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b. Dehiş, Mektebetü'l-Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke 2009, III, 653-654; İbnü'n-Neccâr, *Me'ûne*, X, 518-519; Şirbîni, IV, 160; Buhûti, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*, Tahkik: Muhammed Emin ed-Dinnâvî, Âlemü'l-Kütüb, Birinci Baskı, Beyrut, 1997, V, 136; İbn Âbidîn, VI, 416; İbn Duveyyân, III, 280; Ruhaybânî, VI, 262; Üdeh, II, 671-673.

kanı İslâm hukuku açısından meşru olmalıdır.<sup>92</sup> İslâm hukukçularının çoğunluğu meşru olmayan devlet yönetimine ve adalet sıfatını taşımayan devlet başkanına isyanı bağı olarak kabul etmemişlerdir. Adalet sıfatını taşımayan devlet başkanına karşı fiili mücadelede bulunmanın gerekli olup olmadığı noktasında ise fakihler farklı görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>93</sup>

2-) İsyancıların devlete karşı silahlanmaları ve kuvvet sahibi olmaları gerekir. Mâlikîler dışındaki sünî mezhepler bağı suçunun oluşmasında bu şartı gerekli görmüşlerdir.<sup>94</sup> Mâlikîler ise bir te'vile dayanarak isyan eden grubun güç sahibi olmasını suçun oluşumu için gerekli görmedikleri gibi bu grubun belli bir sayıya ulaşmasını da şart koşmamışlardır. Onlara göre bir kişi bile devlete isyan edip ülkede huzur ve güvenliği tehdit ediyorsa bağı suçu oluşmuş kabul edilir.<sup>95</sup> Câferîler de bağı suçunun oluşumu için devlete karşı mücadeleye girişenlerin kolayca dağıtılamayacak kadar güçlü ve sayıca yeterli olmalarının gerekliliğine vurgu yaparak cumhurla aynı noktada birleşmektedirler.<sup>96</sup>

3-) İsyancıların devlet başkanını değiştirmek istemelerinde veya yönetime karşı çıkmalarında kendilerince haklı ama hakikatte geçerli olmayan bir sebebin olması gerekmektedir. Bu durum İslâm hukukunda "te'vil" olarak adlandırılmaktadır. Bir te'vile dayanmaksızın devlete karşı girişilen isyan, bağı kapsamında değerlendirilmez. Bu noktada işlenen suçun niteliğine uygun bir yaptırım uygulanır.<sup>97</sup> Hâricîlerin Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın

<sup>92</sup> Sâmîrî, Nasiruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Müstev'ib*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b. Dehiş, Mektebetü'l-Esedî, Mekke, İkinci Baskı, 2003, II, 400; İbn Müflih, VII, 469; Derdî, IV, 426; Dâmâd Efendi, II, 515; Zürcânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî, *Şerhu'z-zürkânî alâ muhtasarı Seydi Halîl*, Tahkik: Abdüsselâm Muhammed Emin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2002, VIII, 103; İbn Âbidîn, VI, 411; Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 128-129; Ğarayânî, IV, 587; Mehmet Akman, "Önceki Hukukumuzda İsyân Suçu", *Hukuk Araştırmaları*, c. 9, s. 1-3, 1995, s. 209.

<sup>93</sup> İmrânî, Ebi'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Tahkik: Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Birinci Baskı, Beyrut 2000, XII, 13, 18; Fetâvâ'l-Hindîyye, II, 302; Ğarayânî, IV, 591-592; Üdeh, II, 677-678; Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 125-126.

<sup>94</sup> Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebir fî fıkhı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Tahkik: Ali Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1994, XIII, 102; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVII, 128; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fî'l-mezheb*, Tahkik: Muhammed Tâmir, Dâru's-Selâm, Birinci Baskı, Kahire 1997, VI, 415; İmrânî, XII, 16; Sâmîrî, II, 400; Nevevî, VII, 272; İbnü'l-Müneccâ, IV, 327; İbn Müflih, VII, 469; İbn Nüceym, V, 236; Şirbinî, IV, 159; Buhûtî, V, 139; Ebû Şücâ' Muhammed b. Huseyn; *Metnü'l-ğâye ve't-takrib*, Tahkik: Muhammed Lebîb, Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs, Birinci Baskı, Basım Yeri Yok 1993, s. 206; Ruhaybânî, VI, 263; Takiyyudîn el-Hisnî, Ebi Bekr b. Muhammed, *Kifâyetü'l-ahyâr fî halli ğâyeti'l-ihisâr*, Tahkik: Kâmil Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 645; Üdeh, I, 103-104; Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 125-128.

<sup>95</sup> Hattâb, VIII, 367.

<sup>96</sup> Tûsî, *el-Mesûd*, VII, 264.

<sup>97</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 102; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, XVII, 127; Sâmîrî, II, 401; Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 416; İmrânî, XII, 17-18; Nevevî, VII, 271; Karâfi, Şahâbuddîn Ahmed b. İdris, *ez-Zahira*, Tahkik: Muhammed Bûhubza, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1994, XII, 5; İbnü'l-Müneccâ, IV, 327; Şirbinî, IV, 159; Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-minhâc* (İbn Kâsım el-Abbâdî ve Abdülhamid eş-Şirvânî'nin haşiyesiyle birlikte), Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kâhire h.1315, IX, 66; Dâmâd Efendi, II, 515; Zürcânî, VIII, 104; Ebû Şücâ', s.

katillerini bildiğini ve onları cezalandıracak güce sahip olduğu halde bunu yapmadığını iddia etmeleri ve bazı kimselerin Hz. Ebûbekir'e "Onların mallarından sadaka al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arıttıp yüceltirsin. Ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir. Allah işitendir, bilendir."<sup>98</sup> âyetini delil getirerek duası sükûnet olacak birisinin bulunmadığını söyleyerek zekât vermeye yanaşmamaları te'vilin örnekleridir.<sup>99</sup> Câferîler de bu şart hususunda sünnî mezheplerle ittifak halindedir.<sup>100</sup>

4-) Câferîlere göre bağı suçunun oluşması için gerekli şartlardan biri de isyan edenlerin devlet başkanının kontrolünden çıkarak ayrı bir belde veya şehir dışında birlik oluşturmalarıdır. Devlet başkanının huzurunda ona karşı girişilen sözlü veya fiili mücadele bağı kapsamında değerlendirilmez. Nitekim Hz. Ali hutbe irad ederken mescidin kapısında "Hüküm ancak Allahındır" âyetiyle kendisine karşı sözlü mücadelede bulunan kişinin fiili bağı kapsamında değerlendirilmemiştir.<sup>101</sup>

#### Bağı Suçunun Cezası

Hukuk devletinin temel ilkesi adalettir.<sup>102</sup> Adaletin uygulanması bakımından en kapsamlı alan da hiç şüphesiz yönetimdir. Kur'an'da bütün yöneticilerin Allah'ın koyduğu hükümlerle bağlı oldukları kesin bir dille belirtilmiştir.<sup>103</sup> Bu sebeple Hz. Peygamber ve onu takip eden hassasiyet sahibi idareciler, yönetimde buldukları süre içerisinde, adaletin tesisini birinci vazife olarak görmüşlerdir.<sup>104</sup> Muaviye'nin iktidara gelmesiyle birlikte ise saltanatın menfaati ve geleceği halkın menfaatinin önüne geçirilmiş olup bu durum birçok muhalefet hareketlerine zemin hazırlamıştır. Bu hareketlerin büyük çoğunluğunun siyasi, idari mali, etnik veya toplumsal gerekçelerle ortaya çıktığı ve hemen hemen hepsinde âdil bir yönetim talebi

207; Derdîr, IV, 427; Ruhaybânî, VI, 262-263; Takiyuddîn el-Hisnî, s. 645; Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 125-128; *Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, İkinci Baskı, Kuveyt 1986, VIII, 133.

<sup>98</sup> Tevbe, 9/103.

<sup>99</sup> Üdeh, I, 103; Behnesî, Ahmed Fethî, *el-Mes'ûliyyetü'l-cinâiyye fi'l-fıkhu'l-İslâmî*, Dârü's-Şurûk, Dördüncü Baskı, Kahire 1988, s. 89; Akman, s. 212-214.

<sup>100</sup> Tûsî, *el-Mebsût*, VII, 265.

<sup>101</sup> Tûsî, *el-Mebsût*, VII, 265.

<sup>102</sup> Adalet kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, "Adalet", *DİA*, İstanbul 1988, I, 343-344; Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yay., İkinci Basım, Ankara 1993, 17 vd.

<sup>103</sup> Bakara, 2/213; Mâide, 5/44-47; Sâd, 38/26; Câsiye, 45/18.

<sup>104</sup> Buhârî, "Enbiyâ" 54; "Hudûd" 12; Müslim, "Hudûd" 8-9; Tirmizî, "Hudûd" 6. Ayrıca bkz. İhsan Süreyya Sırma, *İslâmî Tebliğin Örnek Halifeler Dönemi*, Beyan Yay., Yirmi İkinci Baskı, İstanbul 2014, s. 41-47.

ve zulme başkaldırı olduğu görülmektedir.<sup>105</sup> Bu dönemden sonra da devlete karşı girişilen isyan hareketleri devam etmiştir. Bu olaylara paralel olarak klasik fıkıh kaynaklarında devlete veya devlet başkanına karşı girişilen isyan hareketlerinin hukuki niteliğini belirlemeye yönelik bölümler oluşturulmuştur.

Esasında devlet idaresinden memnun olmayanların görüşlerini açıkça ifade etmeleri fikir hürriyetinin bir gereğidir.<sup>106</sup> Hz. Peygamber zalim idareciye karşı hakkı savunmayı cihadın en üstünü olarak nitelemektedir.<sup>107</sup> Bu noktada kişiler doğru olduğuna inandıkları fikirlerin propagandasını yapma hakkına da sahiptirler. Ancak kişilerin sözleri veya propagandaları şer'î hükümleri ihlal ederse fiilin niteliğine göre âdi suç olarak değerlendirilir ve suça uygun ceza verilir. Örneğin kişinin sözü iftira ise had cezası; küfür ise ta'zir cezası gerekir.<sup>108</sup>

Bağy suçunun cezasına geçmeden önce bu suçun nitelik itibarıyla irtidat ve hırâbe suçlarından farklı olduğunun bilinmesi gerekir. Devlete karşı isyan edenlerin amacı genelde idarede ya da devlet başkanında kendilerince hatalı gördükleri durumu düzeltmek veya hata üzere devam eden devlet başkanını değiştirmek iken hırâbede amaç yolcuların mallarını ele geçirmektir. Bağy ile irtidat arasındaki en temel fark ise isyancıların Müslüman kabul edilmelerine rağmen irtidat edenlerin İslâm dairesinden çıkmış olmalarıdır.<sup>109</sup>

Dikkate alınması gereken bir diğer nokta da Caferîlerin imâmet ve hilâfet kavramlarını birbirinden ayrı mütalaa ettikleridir. Câferîler halife kavramıyla, Şii olmayıp nas ve tayin dışında başka yollarla Müslümanların başına geçen kimseyi kastetmektedirler. İmâm ise, nas ve tayinle belirlenen Şii liderdir.<sup>110</sup> İmâmet meselesine inanmak farz olduğu için imâmlara

<sup>105</sup> Kahraman, s. 84-92; Ira M. Lapidus, "Erken İslâm Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı", Çev: Kâzım Uzun, *Tarih Okulu*, Ocak-Nisan 2011, Sayı: IX, s. 145-149; Muhiittin Kapanşahin, "Hârûn Reşid Dönemi İsyanları", *Bilimname*, XXII, 2012/1, s. 39-58; Ünal Kılıç, "İslâm Tarihinde İsyanlar ve Âdil Yönetim Talepleri", *Din-Hayat*, Şubat 2013, s. 81-82; Yunus Emre Gördük, "İmam Cafer es-Sâdik'in Siyasete ve Ehl-i Beyt'in İsyan Hareketlerine Karşı Tutumu", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Haziran 2015, s. 11-27.

<sup>106</sup> Ramazan Biçer-Fehmi Soğukoçlu, "Arap Baharının Dinamiği: Ulu'l-Emre İtaatın Teolojisi (Yusuf Kardâvi ve Ramazan Bûtî Örneği)", *Kelâm Araştırmaları*, 10:1 (2012), s. 26. Fikir hürriyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Beşinci Baskı, Ankara 2004, s. 142-146; Adnan Koşum, "İslâm Hukukunda Düşünce Özgürlüğünün Dinamikleri", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 21 (Güz 2004), s. 42-52.

<sup>107</sup> Ebû Dâvûd, "Melâhim" 17; Tirmizî, "Fiten" 13; Nesâî, "Bey'at" 37; İbn Mâce, "Fiten" 20.

<sup>108</sup> Üdeh, I, 104.

<sup>109</sup> İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhu Fethi'l Kadîr alâ Hidâyeti Şerhi Bidâyeti'l-Mübeddî*, Talik: Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 2003, VI, 93-94; Öztürk, *Teşirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 15.

<sup>110</sup> el-Rayes, 118-119; Onat, Hasan, "Şii İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXII, 89.

itaat etmek de farzdır. Câferîler, itaat hususunda imâmlarla nebilerin ortak olduklarını ifade etmektedirler.<sup>111</sup> Caferîlerin hilâfet ve imâmet kavramları arasında yaptıkları bu ayrım kendi isyanlarını haklı bir konuma getirirken Hz. Ali ve onun soyundan gelen kimselere karşı girişilen isyanların haksız olduğuna işaret olarak değerlendirilebilir. Nihayet Tüsî, bâğîlerin meşru imâma isyan etmekle dinden çıktıklarını savunmaktadır. Ona göre ilgili ayette<sup>112</sup> onların mü'min olarak nitelendirilmesi zâhîrîdir.<sup>113</sup>

Bağy suçu ilgili bilgileri toplu olarak değerlendirdiğimizde bağyin belirli, sabit bir cezasının olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bağy, cumhura ait klasik fıkıh kaynaklarında genel olarak had cezaları içerisinde ele alınmaktadır. Hanefîlerin ise bağyi bazen müstakil olarak bazen de siyer başlığı altında ele aldıkları görülmektedir.<sup>114</sup> Bu durum bağy suçunun had kapsamında kabul edilmesi noktasında mezhepler arasında tam bir ittifak olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan isyan edenlerin mecbur kalınmadıkça öldürülmemesi, mücadeleyi bırakıp kaçanların kovalanmaması ve ele geçirilen mallarının ganimet olarak kabul edilmemesi<sup>115</sup> gibi durumlar da suçun ta'zir cezasını gerektiren suçlar içerisinde değerlendirilmesinin daha uygun olduğu kanaati oluşturmaktadır.

İsyân suçunun cezası daha çok Hz. Ali'nin Cemel Olayı'nda, Sıffin Savaşı'nda ve Hâricîlerle yaptığı mücadelelerdeki uygulamalarına dayandırılmaktadır.<sup>116</sup> Ceza isyancıların içinde buldukları duruma ve ortaya koydukları mücadelenin şiddetine göre değişmektedir. Bâğîler devlete karşı koyacak ve ülke içinde huzursuzluk meydana getirecek bir kuvvete sahip değillerse devlet başkanı onları yakalatıp tevbe edinceye kadar hapseder.<sup>117</sup> Devlete karşı koyabilecek güce ve imkâna sahiplerse devlet

<sup>111</sup> Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1993, 160; İdrîsî, Hâmid, *el-Fâdih li Mezhebiş-Şiati'l-İmâmiyye*, Mektebetü'r-Rıdvân, Kahire, 2007, 16.

<sup>112</sup> Hucurât, 49/9.

<sup>113</sup> Tüsî, *el-Mebsût*, VII, 262, 264.

<sup>114</sup> Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût, Dârü'l-Mâriفة*, Beyrut 1989, X, 124; Aynî, Bedru'd-din Ebû Muhammed Mahmûd b. Ali, *el-Binâye fi Şerhi'l-hidâye, Dâru'l-Fıkr, İkinci Baskı*, Beyrut, 1990, VI, 735; İbn Âbidîn, VI, 410.

<sup>115</sup> Şirâzî, III, 250; Serahsî, X, 126; İbn Kudâme, *Muvaffakuddin Ebî Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, el-Kâfi, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki*, Birinci Baskı, 1997, V, 309; İbnü'n-Neccâr, Me'üne, X, 526; Çarâyânî, IV, 593-594.

<sup>116</sup> Kâdî Abdulvahhâb, Ebû Muhammed Ali, *el-Ma'üne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*, Tahkik: Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, *Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Birinci Baskı, Beyrut 1998, II, 298; Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebir*, XIII, 101; Tüsî, *el-Mebsût*, VII, 264; Serahsî, X, 125-126; İmrânî, XII, 19; Ş. İbn Kudâme, XXVII, 57; İbnü'l-Müneccâ, IV, 328; Zeylaî, III, 461-464; Zerkeşî, III, 653-654, 659; Aynî, VI, 742-743; İbnü'l-Hümâm, VI, 94-97; İbn Müflih, VII, 470; İbnü'n-Neccâr, Me'üne, X, 518-519; Buhûtî, V, 136; İbn Duveyyân, III, 280; Şafak, IV, 451; Mehmet Özmenli, "Ortaçağ'da Devlet, Hukuk, İtaat ve İsyana Birkaç Örnek", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7 (4), Ankara 2012, s. 2604-2605.

<sup>117</sup> Behneşî, s. 93; Âmir, s. 111.

başkanı doğrudan ya da bir elçi aracılığıyla isyan etme sebeplerini sorar. Bâğiler zulüm, baskı ve sıkıntı içinde olduklarını belirtirler ve bunda haklılarsa devlet başkanı sıkıntılarını gidermek zorundadır. Meşru istekleri yerine getirildikten sonra isyandan vazgeçmez ve devlete itaat etmezlerse etkisiz hale getirilinceye kadar onlarla mücadele edilir.<sup>118</sup> Bu mücadelede halkın meşru devlet başkanının yanında yer alması gerekir. Zira “...Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın...”<sup>119</sup> âyeti Müslümanlara haklı olanın yanında yer alma zorunluluğu yüklemektedir.<sup>120</sup>

Devlet başkanı veya ordu komutanının bâğiler silahlı mücadeleye girişmeden önce onlara karşı saldırıya geçmesi uygun bulunmamıştır. Çünkü asilerle mücadelede esas amaç onları öldürmek değil isyandan vazgeçirmektir. Bunun delili Hâriciler'e hitâben Hz. Ali'nin “...Siz başlamadıkça biz sizinle savaşa girmeyiz” şeklindeki sözüdür.<sup>121</sup> Ancak âsilerin yaptıkları hazırlıklara bakılarak fiili isyana kalkışacaklarına mutlak nazarıyla bakılıyorsa karşı tarafın saldırısı beklenmeden hareket edilip isyan bastırılabilir.<sup>122</sup> Hanefiler ve Mâlikîler isyanın bastırılmasında savaşta kullanılan ok ve mancınık atma, âsilerin bulunduğu yeri ateşe verme, üzerlerine sel salma gibi toplu ölümlere sebep olabilecek yöntemlerin ancak ihtiyaç halinde kullanılmasını caiz görmektedir.<sup>123</sup> Şâfiîler ve Hanbelîler ise bu tür yöntemlere cevaz vermemektedirler.<sup>124</sup> Zira bu mücadelede esas olan isyancıların mümkün olan en zararlı dağıtılmasıdır.<sup>125</sup> Nitekim mücadele edilen topluluk da Müslümandır. Üstelik bu tür kitle imha araçlarının kullanılması savaş hukuku dâhilinde can dokunulmazlığı bulunan çocukların, yaşlıların ve hay-

<sup>118</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, 102-103; Tûsî, *el-Mebsût*, VII, 265; Serahsî, X, 129; Semerkandî, Alâuddîn Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1984, III, 313; İmrânî, XII, 19; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Kâfi*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Birinci Baskı, 1997, V, 308; Nevevî, VII, 277; Mevsilî, IV, 151; Aynî, VI, 738; İbnü'l-Müneccâ, IV, 328; Zerkeşi, III, 658; İbn Müflih, VII, 470; İbnü'n-Neccâr, *Me'üne*, X, 524-525; Şirbîni, IV, 163; Dâmâd Efendi, II, 515; Baranî, Muhammed Âşık, *et-Teshîlû'd-darûriyyi li-mesâilü'l-kudûri*, Mektebetü's-Şeyh, Karaçi, h.1312, II, 233-234; Ruhaybânî, VI, 267-268; İbn Duveyyân, III, 282; Mevsûatü'l-Fikhiyye, VIII, 135-136.

<sup>119</sup> Hucurât, 49/9.

<sup>120</sup> Serahsî, X, 124; Mevsûatü'l-Fikhiyye, VIII, 131.

<sup>121</sup> Serahsî, X, 125; Kâsânî, VII, 140; Mevsilî, IV, 152; İbnü'l-Hümâm, VI, 94; Meydânî, Abdülğani el-Ğanîmî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ts., IV, 154; Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 127.

<sup>122</sup> Şirâzî, III, 250; İmrânî, XII, 21; M. İbn Kudâme, V, 309; İbnü'l-Müneccâ, IV, 329; Aynî, VI, 739-740; İbnü'l-Hümâm, VI, 96; İbn Nuceym, V, 236; İbn Müflih, VII, 471; İbnü'n-Neccâr, *Me'üne*, X, 525; Buhûtî, V, 140; Dâmâd Efendi, II, 515-516; Ruhaybânî, VI, 268; Şafak, IV, 452.

<sup>123</sup> Serahsî, X, 128-129; Mevsûatü'l-Fikhiyye, VIII, 149.

<sup>124</sup> Mevsûatü'l-Fikhiyye, VIII, 149.

<sup>125</sup> Sâmirî, II, 401.



vanların ölmesi neticesini de doğurabilecektir. Günümüz savaş hukuku ilkeleri içerisinde de kitle imha araçlarının kullanımı yasaktır.

İsyancılarla yapılan mücadelede amaç onları haksız eylemlerinden vazgeçirip devlete itaat ettirmek ve asayişini yeniden sağlamaktır. Bu sebeple bozguna uğratılan isyancılar takip edilip öldürülmezler.<sup>126</sup> Ancak bozguna uğratılan âsilerin geride sığınabilecekleri ve toparlanıp tekrar silahlı mücadeleye girişebilecekleri bir topluluk varsa kesin sonuç elde etme adına bunların takip edilmesinde ve öldürülmesinde bir sakınca görülmemektedir.<sup>127</sup>

Mücadeleyi bırakıp kaçan bâğilerin takip edilip edilmeyeceği noktasında Câferilerden farklı görüşler nakledilmektedir. Bazıları kaçanların takip edilip öldürülmesi gerektiği fikrini savunurken<sup>128</sup> bir kısım Câferiler bâğilerin mücadeleyi bırakmasıyla amacın hâsıl olduğundan hareketle takip edilmelerini gerekli görmezler. Ancak bâğilerin sığınabilecekleri ve tekrar devlet başkanına karşı mücadeleye girişebilecekleri bir topluluk varsa takip edilip öldürülmeleri kesin sonucun alınması bakımından zorunlu kabul edilmektedir.<sup>129</sup>

Bağy cezasında kadınlara nasıl muamele edileceği noktasında mezhepler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hanefilere göre bağy suçu işleyen kadının mücadele esnasında öldürülmesinde bir sakınca yoktur. Ancak kadının sağ ele geçirildiğinde öldürülmez. İsyan bitinceye kadar hapsedilir.<sup>130</sup> Mâlikîler ve Şâfiîler de isyanın bastırılması esnasında doğrudan savaşa katılan kadınların öldürülebileceği noktasında Hanefilerle aynı görüştedirler.<sup>131</sup> Şâfiîler arasında bâğilerden esir alınan kadınların hapsedileceğini söyleyenler olmakla birlikte<sup>132</sup> genel kabul serbest bırakılacakları yönündedir.<sup>133</sup>

Câferilere göre doğrudan savaşa katılmayan kadın ve çocuklar öldürülmezler. Ancak isyancıların kadın ve çocukları kendi aralarına alarak ade-

<sup>126</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVII, 142; İbnü'l-Arabî, IV, 154; İmrânî, XII, 23; Sâmîrî, II, 401; M. İbn Kudâme, V, 309; Ş. İbn Kudâme, XXVII, 75; İbnü'l-Müneccâ, IV, 330; Zerkeşî, III, 659; İbn Müflih, VII, 471; Merdâvî, Alâuddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Süleymân b. Ahmed, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*, (el-Muğni ve Şerhu'l-Kebîr ile Birlikte), Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Birinci Baskı, Basım Yeri Yok, 1996, XXVII, 75.

<sup>127</sup> Serahsî, X, 126; Kâsânî, VII, 140-141; Aynî, VI, 741; İbnü'l-Hümâm, VI, 97; Dâmâd Efendi, II, 516; Fetâvâ'l-Hindîyye, II, 302; Meydânî, IV, 155.

<sup>128</sup> Şehid-i Evvel, s. 74; Şehid-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî, *er-Ravdatü'l-behiyye fi şerhi'l-lümatî'd-dimaşkiyye*, Tahkik: Muhammed Kalânter, Dâru'l-Âlemi'l-İslâmî, Beyrut ts., II, 407.

<sup>129</sup> Tûsî, *el-Mebsût*, VII, 269; Hillî, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. Hasan, *el-Muhtasarü'n-nâfi' fi fihri'l-imâmîyye*, Dâru'l-Edvâ, Üçüncü Baskı, Beyrut, 1985, s. 134; Âmir, s. 124.

<sup>130</sup> Serahsî, X, 127, 131; Mevsilî, IV, 153; İbnü'l-Hümâm, VI, 98; Dâmâd Efendi, II, 516; Fetâvâ'l-Hindîyye, II, 302; Âmir, s. 120.

<sup>131</sup> Şîrâzî, III, 251; İmrânî, XII, 24; Nevevî, VII, 279; Derdir, IV, 430; Zürcânî, VIII, 107; Ğarayânî, IV, 593.

<sup>132</sup> Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 421; Nevevî, VII, 278.

<sup>133</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XVII, 146; Gazzâlî, *el-Vasît*, VI, 421; İmrânî, XII, 26.

ta bir kalkan gibi kullanmaları durumunda en az kayıpla kesin sonuç alma adına öldürülebilirler.<sup>134</sup>

Hız. Alî'nin Cemel Olayı'nda karşı tarafa üstünlük sağladığında söylediği "Kaçanın peşinden gitmeyin. Esir alınmanı öldürmeyin. Yaralıya vurmayın. Gizli şeyleri açığa çıkarmayın. Hiçbir malı almayın" sözüne istinaden bâğilerle yapılan mücadele sırasında ele geçirilen mallar ganimet kabul edilmez. Devlet bu malları isyan bastırılınca kadar yanında tutar, isyan bastırılınca sahiplerine iade eder.<sup>135</sup> Ele geçirilen mallar arasında at, deve veya koyun varsa devlet bunları satar ve parasını istediklerinde isyancılara vermek üzere bekletir. Böyle yapılmasının sebebi elde tutulan hayvanların bakımının ve beslenmesinin devlete getireceği mali külfetten kurtulma düşüncesidir.<sup>136</sup>

İşyanın bastırılmasından sonra, savaş hukukunun bir gereği olarak, âsilerin isyan sırasındaki yaralama ve öldürme suçları ayrıca cezalandırılmadığı gibi Müslümanların mallarına verdikleri zararlar da tazmin ettirilmez.<sup>137</sup> Zira bâğileri isyan esnasındaki eylemlerinden dolayı sorumlu tutmak itaatten vazgeçmelerine ve tekrar eski hallerine dönmelerine sebep olabilir. İşledikleri isyan suçuna binaen ta'zir cezası verilir. Ebû Hanife ele geçirilen isyancılara ta'zir olarak ölüm cezası dâhil caydırıcı nitelikte ceza verilebileceğini kabul ederken diğer mezhepler ölüm cezası dışında bir ceza verilmesi taraftarıdır. İşyanla ilgisi olmayan diğer suçlar ise ayrıca cezalandırılır.<sup>138</sup> Osmanlılarda halkı isyana teşvik edenlere ceza belirlenirken iki durumun dikkate alındığı görülmektedir. İlki kişinin sözlü olarak halkı isyana teşvik etmesidir. Bu durumda kişinin eyleminin etki derecesi de dikkate alınarak bir yıldan beş seneye kadar kürek cezası verilir. İkincisi ise sözlü teşvikle kalmayıp isyanda kullanmak üzere silah yardımı yapmaktır. İkinci durum idamı gerektiren suçlar arasında kabul edilmiştir. Ancak bu idam siyaseten (ta'zir olarak) verildiğinden yetkili mahkeme cezanın infazı için durumu padişaha arz etmek zorundadır. Padişah

<sup>134</sup> Âmir, s. 124.

<sup>135</sup> Şirâzi, III, 252; Serahsi, X, 126; İmrâni, XII, 28; Kâsâni, VII, 141; Sâmîri, II, 401; M. İbn Kudâme, V, 311-312; Mevsîli, IV, 152; İbnü'l-Müneccâ, IV, 331; Zerkeşi, III, 660; İbnü'l-Hümâm, VI, 97; İbn Müflih, VII, 472; İbn Nüceym, V, 237; İbnü'n-Neccâr, *Müntehâ'l-İrâdât*, II, 496; Buhûti, V, 142; Dâmâd Efendi, II, 516; Ebû Şüca' 207; Meydâni, IV, 155; Ğarayâni, IV, 593-594; İbn Duveyyân, III, 283; Ruhaybâni, VI, 269; Âmir, 118; Mevsûatü'l-Fıkhiyye, VIII, 142.

<sup>136</sup> Serahsi, X, 127; Fetâva'l-Hindiyye, II, 302.

<sup>137</sup> Mevsûatü'l-Fıkhiyye, VIII, 143; Behnesi, 95; Avvâ, Muhammed Selim, *fi Usûli'n-Nizâmi'l-Cinâiyi'l-İslâmi*, Nahdatü Mısır, Birinci Baskı, Kahire, 2006, 158.

<sup>138</sup> Üdeh, I, 106; Şafak, IV, 452.



dilerse cezanın infazına onay verir dilerse de idam cezasını müebbet kürek cezasına çevirebilir.<sup>139</sup>

### Değerlendirme/Sonuç

Toplumsal hayatın istikrarlı bir şekilde devamı için üstün bir otorite olarak ülke, halk ve hâkimiyet unsurlarını ihtiva eden bir devlete ihtiyaç vardır. Devlet bu hâkimiyetini, ismi ne olursa olsun, bir başkan aracılığıyla kullanacaktır. İslâm hukukunda devlet başkanının nasıl belirleneceği noktasında tarihi süreçte farklı yöntemler izlendiği görülmekle birlikte bunlar içerisinde İslâm'ın ruhuna en uygun olanın seçim olduğu söylenebilir. Diğer taraftan klasik kaynaklarda yer alan devlet başkanı olacak kimsede bulunması gereken şartları her zamanda ve her yerde geçerli değişmez şartlar kabul etmek yerine devlet idaresine en yetkin kişiyi belirlemeye yönelik tavsiyeler olarak kabul edebiliriz. Bu şartlardan devlet başkanının akıl sahibi, bâliğ, ilim ve adalet sahibi, siyasi ve idari işleri yürütebilecek kapasitede olmasına kimsenin bir itirazı olmayacaktır. Ancak devlet başkanının Kureyş'e mensubiyetini kendi zamanı ve şartları içerisinde değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Devlete veya doğrudan devlet başkanına karşı girişilen isyan suçunun cezasına gelince bu suç için Kur'ân ve sünnette doğrudan bir ceza belirlenmemiştir. Ancak bağy (devlete isyan) cumhura ait klasik fıkıh kaynaklarında genel olarak had cezaları içerisinde ele alınmaktadır. Hanefilerin ise bağyı bazen müstakil olarak bazen de siyer başlığı altında ele aldıkları görülmektedir. Bu durum bağyin had kapsamında kabul edilmesi noktasında mezhepler arasında tam bir ittifak olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca isyan edenlerin mecbur kalınmadıkça öldürülmemesi, mücadeleyi bırakıp kaçanların kovalanmaması ve ele geçirilen mallarının ganimet olarak kabul edilmemesi gibi durumlar da bağyin ta'zir cezasını gerektiren suçlar içerisinde değerlendirilmesinin daha uygun olduğu görüşünü destekler niteliktedir.

Devlete veya doğrudan devlet başkanının şahsına yönelik isyan hareketleri ister ülkenin sınırlı bir bölgesinde olsun isterse ülke geneline yayılsın sosyal, siyasi ve ekonomik sıkıntıları beraberinde getirmekte ve ülkede güven ortamının zedelenmesine sebep olmaktadır. Meşru devlet başkanının kabul edilebilir gerekçeleri olmayan asileri maddi-manevi en az za-

<sup>139</sup> Akgündüz, Ahmet, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Diyarbakır 1986, s. 812.

rarla isyandan vazgeçirip tekrar ülkede asayişini sağlaması birincil görevidir. Bu noktada en kabul edilebilir yöntemin asilerin isyan etme gerekçelerinin tetkik edilerek kıyam yerine karşılıklı konuşma olduğu söylenebilir. Ancak bu yöntem her zaman çözüm getirmeyebilir. Bu durumda ilave tedbirlerle ihtiyaç vardır. Tarihi süreçte İslâm devletleri isyan hareketlerini bastırmak için çeşitli yöntemler uygulamışlardır. Bunlar içerisinde en çok tercih edilenin silahlı mücadele olduğu bir gerçektir. Bu mücadelede devletin isyanı bastırmada yetersiz olması ya da isyan edenlerin sayısal açıdan ve silah bakımından kuvvetli olmaları gibi sebeplerle isyan bastırılmıyorsa devletin, isyâna destek vermeyen vatandaşlarından doğrudan yardım alması da ihtimal dâhilindedir. Nihayetinde ülkemizin yaşadığı ve bir isyan niteliği taşıyan 15 Temmuz 2016 darbe girişiminin önlenmesinde en büyük payın devlete sahip çıkan halka ait olduğu bir gerçektir.

Diğer taraftan devlet başkanına karşı girişilen isyan hareketlerinin temelini adaletten ayrıldığı düşünülen devlet başkanının azledilmesi gerektiği görüşünün oluşturduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Gerek kelâm gerekse fıkıh kaynaklarında adaletten ayrılan devlet başkanına itaat edilmemesi ve devlet başkanının azledilmesi gerektiği noktasında oldukça geniş bilgiler yer almaktadır. Bu eserlerin yazıldığı dönemde yöneticilerin ömür boyu görevde kaldıkları ve görevlerinin ancak azl ile veya ölümle son bulduğu gerçeği dikkate alındığında adaletten ayrılan devlet başkanına karşı mücadeleye girişmek bir çözüm olarak görülebilir. Ancak günümüz siyasi sistemlerinin ulaştığı noktada “azl” prensibinin uygulanmasının yolu seçimdir. Muhalifler, yönetimde başarısız olduğunu düşündükleri devlet başkanına karşı silaha sarılıp isyan etmek yerine kanunlar çerçevesinde, yazılı ve görsel medyayı da kullanarak, itiraz ve eleştirilerini dile getirebilir, halkın çoğunluğu da kendileriyle aynı kanaate sahip olursa yeni bir devlet başkanı seçebilirler. Bu yöntem hem ülkede istikrarın devamı hem de iç güvenlik açısından en makul yöntemdir.

#### Kaynakça

- Abdulmecîd**, Ahmed Fuâd Abdülcevâd, *el-Bey'a inde müfekkiri ehli's-sünne*, Dârü Gabâ, Kahire 1998.
- Abdurrazık Ali**, *İslam'da İktidarın Temelleri-bir 'ideolojik devlet' eleştirisi-*, Çev: Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul 1995.

- Akgündüz**, Ahmet, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Diyarbakır 1986.
- Akkaya**, Nejla, “İslâm Hukuku’nda Kadının Siyasi Hakları”, *İslâmî Araştırmalar*, 1997, Cilt: 10, Sayı: 4, ss. 228-240.
- Akman**, Mehmet, “Önceki Hukukumuzda İsyân Suçu”, *Hukuk Araştırmaları*, c. 9, s. 1-3, 1995, ss.203-222.
- Âmir**, Abdulatif, *Ahkâmu’l-esrâ ve’s-sebâyâ fi’l-hurûbi’l-İslâmiyye*, Dâru’l- Kütübi’l-İslâmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1986.
- Armağan**, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Beşinci Baskı, Ankara 2004.
- \_\_\_\_\_, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku (Temel Bilgiler-Kaynaklar)*, Akademi Yay., İzmir 2009.
- Arnold**, Thomas Walker, “Halife”, *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, V, ss.148-155.
- Atalan**, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005.
- Atalay**, Hâmit, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara 1999, I-II.
- Atar**, Fahreddin, *İslâm Adliye Teşkilâtı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, DİB Yay., Dördüncü Baskı, Ankara 1999.
- Avcı**, Casim, “Hilâfet”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, ss.539-546.
- Avvâ**, Muhammed Selim, *fi Usûli’n-nizâmi’l-cinâiyyi’l-İslâmî*, Nahdatü Mısır, Birinci Baskı, Kahire 2006.
- Aydın**, Hakkı, “İslam Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Cilt: V, Sayı: II, ss.57-79.
- Aydın**, M. Akif, “İslam Hukukunda Devlet Başkanının Tayin Usulü”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1990, X, ss.181-193.
- Aynî**, Bedru’d-dîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ali, *el-Binâye fi şerhi’l- hidâye*, Dâru’l-Fikr, İkinci Baskı, Beyrut, 1990, I-XII.
- Baranî**, Muhammed Âşık, *et-Teshîlü’l-darûriyyi li-mesâili’l-Kudûri*, Mektebetü’ş-Şeyh, Karaçi h.1312, I-II.
- Behnesâvî**, Sâlim, *el-Hilâfe ve’l-hulefâü’r-râşidüne beyne’s-şûrâ ve’d- dimukrâtiyye*, ez-Zehrâ li’l-İlâmî’l-Arabiyyi, Birinci Baskı, Medine 1991.
- Behnesî**, Ahmed Fethi, *el-Mes’ûliyyetü’l-cinâiyyefi’l-fikhi’l-İslâmî*, Dâru’s- Şurûk, Dördüncü Baskı, Kahire 1988.
- Biçer**, Ramazan-Soğukoğlu, Fehmi “Arap Baharının Dinamiği: Ulu’l-Emre İtaatin Teolojisi (Yusuf Kardâvî ve Ramazan Bûtî Örneği)”, *Kelam Araştırmaları*, 10:1 (2012), ss.19-30.

- Buhârî**, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, İkinci Baskı, Çağrı Yay., İstanbul 1992, I-VIII.
- Buhûti**, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*, Tahkik: Muhammed Emin ed-Dınnâvî, Âlemü'l-Kütüb, Birinci Baskı, Beyrut 1997, I-V.
- Canikli**, İlyas, "Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2004.
- Cenâbî**, Ahmed Abd Vatbân, *İftirââtü'l-aşmâvî fi kitâbihî "el-halîfetü'l- İslâmiyye"*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Tahkik: Muhammed Sâdık Gamhâvî, Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1992, I-V.
- Cüveynî**, İmâmü'l-Harameyn Abdi'l-Melik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Nihâyetü'l- matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, Tahkik: Abdulazîm Mahmûd ed-Deyyib, Dârü'l-Minhâc, Birinci Baskı, Beyrut 2007, I-XX.
- \_\_\_\_\_, *Ğiyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem*, Tahkik: Mustafa Hilmî, Fuâd Abdülmün'im, Dârü'd-Da'vet, İskenderiye 1979.
- Çakırtaş**, Mehmet, "Emevîler Dönemi Şiddet Hareketleri", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007.
- Çeçen**, Anıl, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yay., İkinci Basım, Ankara 1993.
- Çuhadar**, Cengiz, "Bazı Filozofların Düşüncesinde Devlet Kavramı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12:2 (2007), ss.111-129.
- Çeliker**, Hüseyin, "İslâm Hukukunda Devlet Başkanlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, Sayı: 26-27 (Birleşik Sayı), ss.251-298.
- Dâmâd Efendi**, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l Enhûr fi Şerhi Mülteka'l- Ebhur*, Birinci Baskı, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I-IV.
- Demir**, Abdullah, "Önceki Hukukumuzda Göre Devlet Başkanının Yetkilerinin Sınırlanması", *e-akademi, Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, Şubat 2006, Sayı 48, ss.1-30.
- Derdîr**, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu's-sağîr alâ akrabi'l- esâlikilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Tahkik: Mustafa Kemâl Vasfî, Dârü'l-Maârif, Kahire,ts., I-IV.
- Dihlevî**, Şâh Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğâ*, Çev: Erdoğan, Mehmet, İz Yay., İstanbul, ts., I-II.
- Dümeycî**, Abdullah b. Ömer b. Süleymân, *el-İmâmetü'l-uzmâ inde ehli's- sünneti ve'l-cemâati*, Dârü Tayyibe, Riyad, ts.
- Ebû Dâvûd**, Süleyman b. Eşas es- Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, Tahkik: Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, İkinci Baskı, Beyrut 2004.

- Ebu'l-Hayr**, Ali, *el-Vâzih fî fikhî İmâm Ahmed*, Dâru'l-Kütübî'l-Katariyye, İkinci Baskı, Katar 1996.
- Ebü Sücâ'**, Muhammed b. Huseyn b. Ahmed, *Metnü'l-ğâye ve't-takrîb*, Tahkik: Muhammed Lebîb, Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs, Birinci Baskı, Basım Yeri Yok, 1993.
- Ebü Ya'lâ**, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Ebü Zehra**, Muhammed, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhî'l-İslâmî (el-Cerîme)*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1998.
- \_\_\_\_\_, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çev: Sıbğatullah Kaya, Ankara Yay., Ankara, ts.
- Ebü Zeyd**, Bekr b. Abdullâh, *el-Hudûd ve't-tazîrât inde İbni'l-Kayyim*, Dâru'l-Âsîma, İkinci Baskı, Riyad h.1415.
- Ekinci**, Ekrem Buğra, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2008.
- el-Ensârî**, Abdülhamîd İsmâîl, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DİA*, İstanbul 1994, X, ss.539-541.
- Erdoğan**, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., Birinci Baskı, İstanbul 1998.
- Fatîş**, Emrullah, "Şia'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları", *Bilimname*, XXIII, 2012/2, ss.85-103.
- Fayda**, Mustafa, "Zimmî", *DİA*, Ankara 2013, XLIV, ss.428-434.
- \_\_\_\_\_, "Emîrü'l-Mü'minin", *DİA*, İstanbul 1995, XI, ss.156-157.
- Fetâva'l-Hindiyye**, Tashih: Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2000, I-VI.
- Fığlalı**, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, Selçuk Yay., İstanbul 1984.
- Fidan**, Yusuf, *İslâm'da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku*, Ensar Yay., Konya, 2005.
- Fîrûzâbâdi**, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme, Kahire 1979, I-IV.
- Gazzâlî**, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-mezheb*, Tahkik: Muhammed Tâmir, Dâru's-Selâm, Birinci Baskı, Kahire 1997, I-VII.
- \_\_\_\_\_, *el-Vecîz*, Tahkik: Ali Muavvid, Adil Abdülmevcûd, Dâru'l-Erkâm bin Ebi Erkâm, Beyrut 1997, I-II.
- Gördük**, Yunus Emre, "İmam Cafer es-Sâdık'ın Siyasete ve Ehl-i Beyt'in İsyân Hareketlerine Karşı Tutumu", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Haziran 2015, ss.7-36.

- Gürler**, Kadir, “Kadının Yöneticiliği Meselesi-Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi”, *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2001, Cilt: 4, Sayı: 11, ss.67-94.
- Ğarayânî**, Sâdık Abdurrahmân, *Müdevvenetü'l-fıkhi'l-mâlikî ve edilletühü*, Müessetü'r-Reyyân, Birinci Baskı, Beyrut 2002, I-V.
- Hamidullah**, Muhammed, “İslam'da Devletler Hukuku”, Çev: Abdulkadir Şener, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1977, Sayı: III, ss.283-299.
- \_\_\_\_\_, “Hz. Peygamber (s.a.v)'in Siretinde Anılan Devlet Çeşitleri”, Çev: Mustafa Varlı, *Diyanet Dergisi*, Ekim-Kasım-Aralık 1989, Cilt: 25, Sayı: 4, ss.45-66.
- Haskefi**, Alâuddîn Muhammed b. Ali, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu tenviri'l-ebşâr ve câmiu'l-bihâr*, Tahkik: Abdülmun'im Halil İbrâhîm, Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2002.
- Hatiboğlu**, Mehmed Said, “İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 23, Sayı: 1, ss.121-213.
- Hattâb**, Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibü'l-celil li şerhi muhtasari halil*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1995, I- VIII.
- İbn Hacer el-Heytemî**, Şihâbuddîn Ahmed, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-minhâc* (İbn Kâsım el-Abbâdî ve Abdülhamîd eş-Şirvânî'nin haşiyesiyle birlikte), Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kâhire, h.1315, I-X.
- Hillî**, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. Hasan, *el-Muhtasarü'n-nâfi fi fıkhi'l-İmâmiyye*, Dârü'l-Edvâ, Üçüncü Baskı, Beyrut 1985.
- Hilmî**, Mustafâ, *Nizâmü'l-hilâfe fi'l-fikri'l-İslâmî*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Takiyyuddîn el-Hısnî**, bî Bekr b. Muhammed, *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli gâyeti'l-ihtisâr*, Tahkik: Kâmil Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l- İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Âbidîn**, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenviri'l-ebşâr*, Tahkik: Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvîd, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Özel Baskı, Riyad 2003, I-X.
- İbn Duveyyân**, İbrahim b. Muhammed, *Menâru's-sebil fi şerhi'd-delil*, Tahkik: Muhammed 'İyd el-Abbâsî, Mektebetü'l-Maârif, Birinci Baskı, Riyad 1996, I-III.
- İbn Haldûn**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed et-Tûnisî, *Mukaddime*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., Beşinci Baskı, İstanbul 2007, I-II.
- İbn Kudâme**, Şemsuddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed, *el- Muğni ve şerhu'l-kebir*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et- Türkî, Dâru Hicr, Birinci Baskı, Basım Yeri Yok, 1996, I-XXXII.

- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Birinci Baskı, Beyrut 1998, I-VI.
- İbn Manzûr**, Ebi'l-Fadl Cemâliddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'n- Nevâdir, Kuveyt 2010, I-XX.
- İbnü'l-Arabî**, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Talik: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, Beyrut 2003, I-IV.
- İbnü'l-Hümâm**, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhu fethi'l kadîr alâ hidâyeti şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, Talik: Abdürrezzâk Gâlib el- Mehdî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2003, I-X.
- İbn Müflih**, Ebi İshâk Burhânu'ddîn İbrâhîm Muhammed b. Abdullah, *el- Mübdiu' şerhu'l-mugni'*, Tahkik: Muhammed İsmail eş-Şâfiî, Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997, I-VII.
- İbnü'l-Müneccâ**, Zeynuddîn el-Müneccâ b. Osman, *el-Mümti' fî şerhi'l- muğni'*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mektebetü'l- Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke 2003, I-VI.
- İbnü'n-Neccâr**, Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî, *Me'ûnetü ûli'n-nühâ şerhu'l-müntehâ*, Tahkik: Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Beşinci Baskı, Mektebetü'l-Esedî, Mekke 2008, I-XII.
- \_\_\_\_\_, *Müntehâ'l-irâdât fî cem'i'l-mugni' ma'a't-tenkîh ve ziyâdât*, Tahkik: Abdulğaniy Abdulhâlık, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., I-III.
- İbn Nuceym**, Zeynü'l-Âbidîn b. İbrâhîm, *Bahru'r-râik şerhu kenzî'd-dekâik*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I-IX.
- İdrîsî**, Hâmid, *el-Fâdih li mezhebiş-şîati'l-imâmiyye*, Mektebetü'r-Rıdvân, Kahire 2007.
- İmrânî**, Ebi'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim, *el-Beyân fî mezhebi'l- İmâm eş-Şâfiî*, Tahkik: Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dârü'l-Minhâc, Birinci Baskı, Beyrut 2000, I-XIV.
- Kâdi Abdulvâhhâb**, Ebû Muhammed Ali, *el-Ma'ûne alâ mezhebi âlimi'l- Medîne*, Tahkik: Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dârü'l-Kütübî'l- İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1998, I-II.
- Karaman**, Hayreddin, "Adalet", *DİA*, İstanbul 1988, I, ss.343-344.
- Kahraman**, Abdullah, "İslam Hukuku Açısından Kerbela Olayı (Meşru Devlete İsyan mı, Meşruiyetin Sorgulanması veya Zulme Başkaldırı mı?), *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Din Bilimleri)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Sivas 2010, III, ss.73-92.
- Karaaslan**, M. Abdülmecit, "İslam Hukukunda Devlet Başkanlığıyla İlgili Kav-



- ramların İhtilafı ve Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 28, 2016, ss.55-80.
- Kapaşahin**, Muhittin, “Hârûn Reşid Dönemi İsyanları”, *Bilimname*, XXII, 2012/1, ss.35-59.
- Karadâvi**, Yusuf, *İslam Fıkhu Yeniden Okumak*, Çev: Abdullah Kahraman, Nida Yay., İkinci Baskı, İstanbul 2016.
- Karâfi**, Şahâbuddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîra*, Tahkik: Muhammed Bûhubza, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut, 1994, I-XIV.
- Karaman**, Hayreddin, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar*, 1997, Cilt: 10, Sayı: 4, ss.271-278.
- Kâsânî**, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbiş-şerâi'*, İkinci Baskı, Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1974, I-VII.
- Kâsımî**, Zâfir, *Nizâmü'l-hükmi fiş-şeriâti ve't-tarihi'l-İslâmî*, Dârü'n-Nefâis, Üçüncü Baskı, Beyrut 1987, I-II.
- Kazvîni**, Ebi'l-Kâsım Abdu'l-Kerîm b. Muhammed b. Abdu'l-Kerîm er-Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz el-ma'rûfu biş-şerhi'l-kebîr*, Tahkik: Ali Muhammed Muavvîd ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997, I-XIII.
- Keskin**, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, BeyanYay., İstanbul 2000.
- Kettânî**, Seyyid Muhammed Abdu'l-Hayy, *Nizâmü'l-hukûmeti'n-nebeviyye*, Tahkik: Abdullah Hâlidî, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, İkinci Baskı, Beyrut ts., I-II.
- Kılıç**, Ünal, “İslâm Tarihinde İsyanlar ve Âdil Yönetim Talepleri”, *Din-Hayat*, Şubat 2013, ss.81-83.
- Koşum**, Adnan, “İslâm Hukukunda Düşünce Özgürlüğünün Dinamikleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 21 (Güz 2004), ss.39-52.
- \_\_\_\_\_, “İslâm Hukuk Doktrininde Hukuk Devleti ve Hukukun Üstünlüğü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XVI, 2002, ss.235-263.
- Köse**, Saffet, “İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri”, *İLAM Araştırma Dergisi*, Temmuz-Aralık 1996, I (2), ss.7-52.
- Köse**, Üzeyir, “İslam Ceza Hukukunda Fail ve Mağdur Olarak Çocuğun Durumu”, Doktora Tezi, KSÜ SBE, Kahramanmaraş 2017.
- Kurtûbî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Câmî' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut 2006, I-XXIV.



- Lapidus**, Ira M., “Erken İslâm Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı”, Çev: Kâzım Uzun, *Tarih Okulu*, Ocak-Nisan 2011, Sayı: IX, ss.141-168.
- Mâverdî**, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvi’l-kebir fî fıkhı mezhebi’l- İmâm eş-Şâfiî*, Tahkik: Ali Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dârü’l- Kütübî’l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1994, I-XVIII.
- \_\_\_\_\_, *Ahkâmü’s-Sultâniyye ve’l-Velâyâtü’d-Diniyye*, Tahkik: Muhammed Mübârek el-Bağdâdî, Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, Birinci Baskı, Kuveyt 1989.
- Menekşe**, Ömer, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdî ve Nizâmülmülk Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), Sayı: 3, ss.193-211.
- Merdâvî**, Alâuddîn Ebi’l-Hasan Ali b. Süleymân, *el-İnsâf fi mar’ifeti’r-râcihi mine’l-hilâf*, (el-Muğni ve Şerhu’l-Kebir ile Birlikte), Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Birinci Baskı, Basım Yeri Yok, 1996, I-XXXII.
- Mevsilî**, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr*, Tahkik: Şeyh Mahmûd Ebû Dakîkah, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut ts., I-V.
- Mevsûatü’l-Fıkhıyye**, Vizâratü’l-Evkâf veş-Şuûni’l-İslâmiyye, İkinci Baskı, Kuveyt 1983-2006, I-XVL.
- Meydânî**, Abdulğani el-Ğanîmî, *el-Lübâb fi şerhi’l-kitâb*, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut ts., I-IV.
- el-Musâvî**, Musa, *Şia ve Şiîlik Mücadelesi*, Çev: Kemal Hoca, Sebil Yay., İstanbul 1995.
- Nesâî**, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü’r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut 2000, I-XII.
- Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravdatü’t-tâlibîn*, Dâru Âlemi’l- Kütüb, Tahkik: Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvid, Riyâd 2003, I-VIII.
- Nisâbüri**, Ahmed b. İbrâhîm, *İsbâtü’l-imâme*, Tahkik: Mustafa Gâlib, Dârü’l- Endelüs, Beyrut 1996.
- Onat**, Hasan, “Şiîliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, Cilt: XXXVI, ss.79-117.
- \_\_\_\_\_, “Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, Cilt: XXXII, ss.89-110.
- \_\_\_\_\_, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.

- Oral**, Osman, “Kelâm Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı'nın Görevleri ve Hakları”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 19, Sayı: 62 (Bahar 2015), ss.379-402.
- Özarlan**, Selim, “Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2001, Cilt: 14, Sayı 3-4, ss.423- 437.
- Özel**, Ahmet, “Dârülharp”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, ss.536-537.
- \_\_\_\_\_, “Dârüİslâm”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, ss.541-543.
- \_\_\_\_\_, “Dârülbâğy”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, s.514-515
- \_\_\_\_\_, “Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durumu: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Fetvalar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), ss.41-64.
- Özer**, Y. Ziya, *Mukayeseli Hukuku Esasiye Dersleri*, Recep Ulusoglu Basımevi, Ankara 1939.
- Özmenli**, Mehmet, “Ortaçağ'da Devlet, Hukuk, İtaat ve İsyana Birkaç Örnek”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7 (4), Ankara 2012, ss.2601-2610.
- Öztürk**, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., İkinci Baskı, Ankara 2012.
- \_\_\_\_\_, *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*, Ankara OkuluYay., Birinci Baskı, Ankara 2012.
- Özyörük**, Mukbil, *Hukuka Giriş*, Ege Matbaası, Ankara 1959.
- Rayes**, Muhammed Ziyâuddîn, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, Dârü't-Türâs, Yedinci Baskı, ts.
- Ruhaybânî**, Mustafa Suyutî, *Metâlibü üli'n-nühâ fi şerhi ğâyeti'l-müntehâ*, Mektebetü'l-İslâmî, Birinci Baskı, Dimeşk 1961, I-VI.
- Sâlûs**, Ali Ahmed, *Eserü'l-İmâme fi'l-Fıkhî'l-Ca'ferî ve usûlihi*, Dârü's- Sekâfe, Dâha (Katar) 1985.
- Sâmîrî**, Nasîruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Müstev'ib*, Tahkik: Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mektebetü'l-Esedî, Mekke, İkinci Baskı, 2003, I-II.
- Sargın**, İzzet, *İslam Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2001.
- Sarıkaya**, M. Saffet, “Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, Sayı: 4, ss.11-34.
- Semerkandî**, Alâuddîn Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1984, I-III.
- Senhûrî**, Abdürrezzâk Ahmed, *Fıkhü'l-hilâfe ve tatavvuruhâ*, Tahkik: Tefvik Mu-

- hammed eş- Şâvî, Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008.
- Serahsî**, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, Dârü'l-Mârife, Beyrut 1989, I-XXXI.
- Seyyid Bey**, Muhammed, *Fıkıh Usûlü-Giriş-*, Yayına Hazırlayan, Hasan Karayiğit, Düşün Yay., İstanbul 2010.
- Sırma**, İhsan Süreyya, *İslâmî Tebliğin Örnek Halifeler Dönemi*, Beyan Yay., Yirmi İkinci Baskı, İstanbul 2014.
- Şafak**, Ali, 1991, "Bağy", *DİA*, İstanbul IV, ss.451-452.
- Şehîd-i Evvel**, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Cemâlidîn Mekkî b. Muhammed b. Hâmid el-Muttalibî el-Âmilî, *el-Lümâtü'd-dımaşkıyye*, Dârü'l-Fıkr, Birinci Baskı, İnan h.1411.
- Şehîd-i Sâni**, Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî, *er-Ravdatü'l-behiyye fi şerhi'l-lümâtü'd-dımaşkıyye*, Tahkik: Muhammed Kalânter, Dârü'l-Alemi'l-İslâmî, Beyrut ts., I-X.
- Şirâzî**, Ebî İshâk İbrâhîm b. Ali, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfii*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1995, I-III.
- Şirbînî**, Muhammed b. Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maâni Elfâzi'l-Minhâc*, Tahkik: Muhammed Halil İfânî, Dârü'l-Marife, Birinci Baskı, Beyrut, 1997, I-IV.
- Şulul**, Cevher, "İbn Rüşd'e Göre İdeal Devlet'in Başkanında Bulunması Gereken Nitelikler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 14, Sayı: 21, Ocak Haziran 2009, ss.111-124.
- Tabâtabâi**, Muhammed Huseyn, Tarihsiz, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Şebeketü'l-İmâmeyni'l-Hasaneyn li'tTürâsi ve'l-Fikri'l-İslâmî, ts., I-XX.
- Tahânavî**, Muhammed Ali, *Keşşâfü istilahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I-II.
- Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-sahih*, Dârü'l-Garbi'l- İslâmî, İkinci Baskı, Beyrut 1998, I-V.
- Tûsî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *el-Mebsût fi Fıkhi'l-İmâmiyye*, T a l i k : Muhammed Bâkır el-Behbûdî, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut ts., I-VIII.
- \_\_\_\_\_, "İmâmet Risâlesi", Çev: Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, Cilt: XXXV, ss.179-191.
- \_\_\_\_\_, *en-Nihâye*, Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, Tahran ts.
- Türk Hukuk Lûgati**, Türk Hukuk Kurumu (Komisyon), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1991.

- Üdeh**, Abdulkâdir, *et-Teşriü'l-cinâiyyi'l-İslâmî mukâranen bi'l-kanûni'l-vad'i*, Darü'l-Kâtibi'l-Arabî, Beyrut ts., I-II.
- Ülken**, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi Talim ve Terbiye Dairesi Yay., İstanbul 1969.
- Yaman**, Ahmet, "Zimmî", *DİA*, Ankara 2013, XLIV, ss.434-438.
- Yazır**, Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Çelik-Şura Yay., İstanbul ts., I-IX.
- Yıldız**, Hakkı Dursun, "Abdûlmelik b. Mervân", *DİA*, İstanbul 1988, I, ss.266-270.
- Yılmaz**, Musa K., "Şiâda Din Devlet İlişkisi ve Velayet-i Fakih", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Umut Matbaacılık, İstanbul 1996, ss.35-52.
- Zebîdî**, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Tahkik: Abdussettâr Ahmed Ferrâc vd., et- Tûrâsü'l-Arabiyyi, Kuveyt 1965-2004, I-XL.
- Zerkeşi**, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Zerkeşi alâ metni'l-hurakî*, Tahkik: Abdûlmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mektebetü'l-Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke, 2009, I-IV.
- Zeydân**, Abdülkerim, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn ve'l-müste'minîn fi dâri'l- İslâm*, Müessesetü'r-Risâle, Kahire 2001.
- Zeylaî**, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 1982, I-V.
- Zuhaylî**, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhû*, Dârü'l-Fikr, İkinci Baskı, Dımeşk, 1985, I- VIII.
- Zürkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasarı Seydî Halîl*, Tahkik: Abdüsselâm Muhammed Emîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2002, I-VIII.

# HZ. ÖMER'İN YÖNETİM İLKELERİ

HZ. OMAR'S ADMINISTRATIVE PRINCIPLES

---

## ÖMER CİDE

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHIYAT FAKÜLTESİ, İSLAM SANATLARI VE TARİHİ BÖLÜMÜ

omercide@kilis.edu.tr

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
10 Kasım / November 2017

Kabul Tarihi / Accepted  
10 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf/Cite as  
Cide, Ömer. "Hz. Ömer'in Yönetim İlkeleri- Hz. Omar's Administrative Principles". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık/December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions  
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr

### Özet<sup>1</sup>

Hz. Ömer'in yönetim anlayışı her dönemde geçerli olabilecek ilkelere dayanmaktaydı. Öncelikle şunu belirtelim ki herhangi bir yöneticinin başarılı olabilmesi için kalifiyeli insan kaynağına sahip olması gerekir. Bu bağlamda Hz. Ömer şanslı yöneticilerden bir tanesidir. Çünkü Hz. Peygamber'in dizi dibinde yetişmiş ashabin ekseriyeti Hz. Ömer döneminde hayattaydı. Bu durum ona ideallerini gerçekleştirmesi için büyük bir imkân sunmuştur.

Ancak onun yönetimini başarılı kılan önemli ilkelerin olduğunu unutmamak gerekir. Söz konusu ilkeleri ana hatlarıyla şu başlıklarda toplamak mümkündür. İnanıldığı değerlere uyma, yöneticiliği geçim kapısı görmeme, kabile dengesine dikkat etme, ehliyetli insanları işbaşına getirme, teftiş, İstişare, eleştiriye açık olma ve halka iyi davranmak.

Bütün bu ilkeler Hz. Ömer döneminde problemlerin asgari düzeyde olmasını sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Ömer, Yönetim, Birlik, İlkeler.

### Abstract

Omar's administrative mentality was depend on guidelins which can be valid all eras. Primarily remark that any maneger need to a qualified human resource in order to be successful. İn this context Omar is one of the lucky executives. Because the majority of the Prophet's followers were alive during Omer's time. This condition gave him a great opportunity to realize his ideals.

But, it should not be forget that his administration has a successfull principle. These principles can be summarized in the following headings. Consultation, bringing qualified people to work, inspection, pay attention to tribal imbalance, comply with beliefs, don't see the administration livelihood. Be open to criticism and behave well to public.

All these principles provided for problems to be minimal in the Omar's periode.

**Keywords:** Hz. Omar, Administrative,Unity, Principles.

### Giriş

**H**z. Muhammed genel kabule göre 571 yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir.<sup>2</sup> Ona peygamberliğin gelmesiyle birlikte kendisine vahyedilen<sup>3</sup> inanç sistemini insanlara anlatmaya başlamıştır. On üç yıl Mekke'de tebliğ vazifesini yaptıktan sonra Medine'ye hicret etmiştir. Bu dönemden itibaren Medine, İslam kaidelerine göre yönetilen bir şehir devleti olmuştur. Onlarca savaşın sonunda İslam Devlet'i yerini sağlamlaştırmıştır. Hayber Yahudilerinin etkisiz hâle getirilmesi ve ardından Mekke'nin fethiyle birlikte Müslümanlar Yarımadası'nın en

<sup>1</sup> Bu makale, 23/24 Kasım 2017 tarihlerin Assam 1. Uluslararası İslam Birliği Kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

<sup>2</sup> İbrahim, Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yayınları, Ankara 2014, s. 61.

<sup>3</sup> Kasım, Şulul, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, s. 210.

etkin gücü durumuna gelmişlerdir. Bu gücün verdiği etkiyle çevre kabileler Müslümanların gücü karşısında boyun eğmek zorunda kalmışlardır.<sup>4</sup>

Hız. Peygamber'in vefatı Müslümanların kısa bir süre bocalamasına sebep olmuştur. Bunun da en büyük sebebi halifenin kim olacağı meselesiydi. Sert tartışmalar yaşansa da uzun sayılmayacak bir sürede sorun çözülmüştür. Hız. Ebu Bekir devletin ilk halifesi olmuştur. Bu sefer daha önce İslam Devleti'ne boyun eğen bazı kabileler dinden dönmek suretiyle yeni halife kabul etmediklerini ilan ettiler. İslam tarihinde ridde/irtidat hareketi olarak adlandırılan bu girişim Hız. Ebu Bekir'in dirayetiyle güçlkle de olsa bastırılmıştır. Böylece içeride birliği ve sükûneti sağlamıştır. Bu durum ona hem Bizans hem de Sasaniler'e karşı harekete geçme fırsatı vermiştir. Irak ve Suriye bölgesinde bazı yerleri fethederek fetih hareketlerini başlatmıştır.

Hız. Ebu Bekir vefat edeceğini anlayınca ashabın ileri gelenlerinin bir kısmıyla istişarede bulunmuş ve halifelğe Ömer b. Hattab'ı getireceğini bildirmiştir. Hız. Ebu Bekir yönetimi boyunca Hız. Ömer'i yanından ayırmamış ve devlet işlerinde de sürekli ona danışmıştır. Hız. Ömer, aynı zamanda ilgili dönemde kadılık görevini ifa etmiştir.<sup>5</sup> Hız. Ömer kendinden önceki iki yöneticinin deneyimlerini görme imkânına sahip olmuş ve yöneticiliği esnasında büyük ölçüde söz konusu deneyimlerden istifade etmiştir. Yönetimi boyunca Hız. Peygamber ve Hız. Ebu Bekir'i takip etmiş, ayrıca yeni durumlara çözüm üretme kabiliyetini de sergilemiştir. Devletin ihtiyaç duyduğu kurumları en uygun bir biçimde ihdas etmiştir.

Yönetimin en önemli unsuru bilgidir. Bilgi olmadan yapılan işlerin isabetli olma ihtimali çok düşüktür. Bu bağlamda İslam Devleti'nde yönetici olabilmek için onun ilkelerini iyi bilmek gerekmektedir. Hız. Ömer İslam dinini en iyi bilenlerdendi. Hız. Ömer iyi bir müfessir, muhaddis ve hukukçuydu. Bu ilmi derinliği kendi zamanında da takdir edilmiştir.<sup>6</sup> Hız. Peygamber'in: "*Allah, hakkı Ömer'in diline ve kalbine koymuştur*"<sup>7</sup> dediği nakledilmektedir. Hız. Ömer, din ve dünyayı çok iyi bilen biridir. Bundan dolayı aldığı kararlar isabetli olmuş ve karşılaştığı değişik meseleleri doğru bir şekilde çözüme kavuşturmuştur.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Mevlana Şibli Numani, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, Tercüme: Yusuf Karaca, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s.3 29.

<sup>5</sup> Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihü't-Taberî*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Darü'l-Mearif, Mısır. III, s. 426.

<sup>6</sup> Mustafa, Özkan, *Dört Halife Dönemi*, Fecr Yayınları, İstanbul 2017, s. 50.

<sup>7</sup> Tirmizi, "Menakıb", 3683. Ebu Davud, "Harac", 18.

<sup>8</sup> Özkan, *Dört Halife Dönemi*, 51.

Hız. Ömer yöneticiliği ve bu alandaki başarısı İslam Tarihi'nde yerini almıştır. Ona başarıyı getiren belli başlı yönetim ilkelerinin olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Büyüyen coğrafyayı yönetmek farklı kültür ve dinlerden olanları idare etmek çok zor bir iştir. Hız. Ömer'in büyük oranda sorun yaşamadan devleti yönettiği ilkeleri incelemek önem arz etmektedir. Hız. Ömer'in yönetim ilkelerini şu başlıklar altında ele alabiliriz

### 1- İnandığı Değerlere Uyması

Hız. Ömer inanmış olduğu dinin değerlerini yerine getirmek için olağan gücüyle çalışan bir insandı. Toplumunu yönlendirmeye çalıştığı ilkelere en başta kendisi uyardı. Daha sonra ailesini bu hususta uyarır halktan istenen davranışlara kendilerinin de azami derecede riayet etmelerini isterdi. Onun bu konudaki uygulamalarıyla ilgili durumunu Salim b. Abdullah b. Ömer şöyle anlatırdı: “Hız. Ömer Müslümanları bir şeyden alıkoyduğu zaman aile fertlerini toplar, onlara şöyle derdi: ‘Ben Müslümanları şu şu hususlardan alıkoydum, onlara bunu yasakladım. Vahşi kuşların yemlerine baktıkları gibi insanlar da sizin hallerinize ve yaşayışınıza bakıp dururlar, sizi murakabe ederler. Allaha yemin ederim ki, eğer sizden birisi bu suçu işleyecek olursa mutlaka ona iki kat ceza uygulayım.”<sup>9</sup> Yine “Ömer insanlara bir şeyi yasaklamak istediğinde önce ailesine varır ve şöyle derdi: ‘Hiç birinizin yasakladığım bir şeyin içine düştüğünü asla bilmeyeyim. Aksi taktirde onun cezasını kat kat artırırım.”<sup>10</sup> Hız. Ömer, “Devlet başkanları ve rehberleri doğru yolda oldukları müddetçe insanların da doğru yolda olmaya devam edeceğini”<sup>11</sup> biliyor ve bu bilinç ile hareket ediyordu. Nitekim şu nakil Hız. Ömer'in dürüst olmasından dolayı yöneticilerinin de öyle davrandığını göstermektedir. Kısra'nın kılıcı ve kuşağı, zümrüt süsleriyle birlikte Hız. Ömer'e getirildiğinde Hız. Ömer şunları söyledi: “Bu kılıcı bu haliyle getirip teslim edenler gerçekten emin kimselerdir.” Buna karşılık Hız. Ali: “Sen afif davrandığın için sana tabi olanlar da afif davranmıştır” demiştir.<sup>12</sup>

Onun bu şekilde davranması gelecek birçok eleştirilerin önünü kesmiştir. Karşılığı olmayan propagandaların halk nazarında itibarı olmadığı için

<sup>9</sup> İbn Esir, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kamil fit'Tarih*, Tahkik. Ebi'l-Fida Abdullah Kadi, Daru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1978, II, s. 454.

<sup>10</sup> İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, b. Meni el-Hasimi, el-Basri, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebir*, Tahkik: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-İshanci, Kahire 2001, III, s. 269, İbn Esir, *el-Kamil fit'Tarih*, II, s. 454.

<sup>11</sup> İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebir*, III, 282.

<sup>12</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit'Tarih*, III, 362.



bu dönemde bu tür faaliyetlerin olmasını engellemiş ve devletin birliğinin korunmasını sağlamıştır.

## 2- Yöneticiliği Geçim Kapısı Görmemesi

Toplumlarda huzursuzluğa sebebiyet veren en önemli unsurlardan bir tanesi maddi menfaattir. Özellikle yönetici konumunda olan kişi herkesin dikkatlerini üzerine çeker. Bu makamda yapılacak bir yanlış toplum içerisinde ciddi bir yankı bulabilir. Haksız kazanç elde etme ve akrabalarına iltimasta bulunma yöneticiler için en önemli sına durumlardır. Hz. Ömer hilafeti boyunca bu duruma azamî derecede riayet etmiştir. Hilafeti ne kendisi ne de yakınları için bir menfaat kapısı olarak görmemiştir. Tam aksine bu görevden dolayı kendini ve ailesini mağdur etmiştir. Hayatındaki şu örnekleri hatırlamak faydalı olacaktır. Hz. Ömer Divanı kurduktan sonra maaş alacakları kaydetmeye başlayacağı sırada Hz. Ali ve Abdurrahman b. Avf, önce kendi ismini yazmalarını istediler. Ancak Hz. Ömer kendi ismini en başta yazmayı kabul etmedi. Hz. Peygamber'in amcasından başlamak suretiyle kişileri Müslüman olma derecelerine göre divana kaydetmiştir.<sup>13</sup> Ayrıca devlet hazinesinden alması gereken mal miktarını belirtirken orta hâlli bir insanı ölçü almıştır. *“Allah'ın malından (hazineden) kendime helal saydığım şeyleri size söyleyeyim mi: ‘Birini kışın soğuşunda, birini de yazın sıcağında giyeceğim iki hülle; hac ve umre görevini eda edeceğim bir binek hayvanı; Kureyş'ten ne zengin ne de fakir, orta halli bir adamın zaruri gıdası kadar benim ve ailemin gıda ihtiyacı.’ Sonra ben Müslümanlardan birisiyim. Onlara isabet eden bana da isabet eder”*<sup>14</sup> dediği nakledilmektedir.

O, devletin malını yetim malına benzetmiş<sup>15</sup> ve kendi öz malından daha iyi korumuştur.<sup>16</sup>

Hz. Ömer aynı zamanda devlet hazinesinde kendi akrabalarına hiçbir şekilde ayrıcalık tanımamıştır. Hatta hassasiyetinden dolayı akrabalarını önemli görevlere getirmemiştir. Buna dair de hayatında önemli pasajlara rastlamaktayız. *“Hz. Ömer zayıflıktan sallanan genç bir kız gördü. Bunun üzerine, ‘Bu genç kız kimdir?’ dedi. Abdullah, ‘Senin kızlarından biridir.’ dedi. Ömer: ‘Hangi kızım?’ diye sordu. Abdullah, ‘Benim kızımdır’ dedi. Ömer:*

<sup>13</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, III, 614.

<sup>14</sup> İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebîr*, III, 256, Taberî, *Tarihü't-Taberî*, III, 616, Taberî'de Hac ve Umre için binek ihtiyacının da içinde bulunduğu başka şeylerde vardır.

<sup>15</sup> İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebîr*, III, 256, *Ben istifade etmem açısından Allah'ın malını yetim malı konumuna koydum. Şayet ihtiyacım olmazsa ondan uzak dururum. İhtiyacım olursa meşru daire içinde yerim.”*

<sup>16</sup> İbn Esir *el-Kamil fit-Tarih*, II, 458.

‘ Onu gördüğüm hâle ne getirdi?’ diye sordu. Abdullah, ‘Senin için. Ona in-fakta bulunmadın.’ dedi. Ömer: ‘ Vallahi çocuğundan dolayı senin gafletine bakıp da onun atıyesini artıramam’<sup>17</sup> dedi.

Ayrıca Hz. Ömer hilafet makamından dolayı yakınlarına hediye getirilmesine razı olmamıştır. Ebu Musa el-Eş’ari Hz. Ömer’in hanımına bir zirâ bir karış uzunluğunda elbiselik kadife kumaş hediye etmişti. Bunu üzerine Hz. Ömer hem eşine hem de Musa el-Eş’ari’ye kızmış ve kumaşı iade etmiştir.<sup>18</sup>

Makamına binaen kendisine farklı muamele yapılmasına karşı çıkmış ve bunu şiddetle reddetmiştir. Bir defasında kesilmiş devenin en güzel yerlerinden alınmış et kendisine ikram edilince, “O devinin güzel yerini kendim yiyip de kemiklerini insanlara yedirdiğim taktirde ne kötü bir yönetici olurum ben! Bu tası kaldır ve bize başka yemek getir”<sup>19</sup> demiştir.

Etrafında bulunan topluluktan bir kişi, Hz. Ömer’e, halifelige oğlu Abdullah’ı getirmesini teklif ettiği zaman, o şöyle cevap verdi: “ Allah müstahakını versin. Vallahi sen bu sözünle Allah’ın rızasını gözetmiş değilsin, yazıklar olsun sana. Ben kendi hanımını boşamaktan aciz birisini nasıl halife adayı göstereyim? Sizin bu işinizi yüklenmekten pek tamahkâr değiliz. Ben bu işe getirildiğimden dolayı sevinip de hamd etmiş değilim. Bunun için de kalkıp bir ikincisini kurban mı edeyim? Eğer bu iş hayırlı bir iş ise, zaten ailemizden birisi bu işe erişti. Eğer şerli bir iş ise Allah bunu bizden gidermiş oldu. Ömer’in ailesinden bu iş için birinin kurban olması yeterlidir. Muhammed ümmetinin işlerini Cenab-ı Allah’ın ailemizden bir tek kişiye soru etmesi yeterlidir. Ben bu iş için nefsimi ve kendimi zorlara soktum ve aile efradımı birçok şeyden mahrum ettim. Şayet bu işten böyle günahsız ecirsiz olarak kurtulacaksam ne mutlu bana!”<sup>20</sup>

Hz. Ömer’in bu hassasiyeti kendi döneminde insanların kendisine yönelteceği eleştirileri büyük oranda azaltmış ve yönetime olan güvenini artırmıştır. Hz. Osman döneminde meydana gelen olayların en önemli sebeplerinden bir tanesinin onun akrabalarına karşı yaklaşımı olduğunu hatırlarsak Hz. Ömer’in bu uygulamasının ne kadar yerinde olduğu anlaşılacaktır.

### 3- Kabile Dengesine Dikkat Etmesi

İslamiyet’in doğmuş olduğu coğrafyada toplumsal yapıyı en fazla etki-

<sup>17</sup> İbn Sa’d, *Kitabü’t-Tabakati’l-Kebir*, III, 257.

<sup>18</sup> İbn Sa’d, *Kitabü’t-Tabakati’l-Kebir*, III, 287.

<sup>19</sup> İbn Sa’d, *Kitabü’t-Tabakati’l-Kebir*, III, 290.

<sup>20</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit’Tarih*, II, 456-460.

leyen şey kabilecilikti. Bu durum İslamiyet ile birlikte belli bir oranda değişti. Ancak tamamen ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Hz. Peygamber kabileye dayalı yaşam biçimini akideye dayalı yaşam biçimine çevirmeye çalışmıştır.<sup>21</sup> Onun yolunu takip eden Hz. Ömer asabiyetin toplumda yeniden canlanmasını engellemek için büyük çaba sarf etmiştir. Yönetimi boyunca kendi akrabalarını valilik ve ordu komutanlığı gibi üst düzey makamlara getirmemiştir. Kendi soyunda olan Numan b. Adi ve Kûdame b. Maz'un'a devlet memurluğu görevi vermiştir. Bu iki kişiyi de kısa süre sonra görevden almıştır.<sup>22</sup> Vefat edeceği zaman oğlu Abdullah'ın halife bırakması tavsiye edilince buna şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>23</sup>

Hız. Ömer asabiyeti tesirsiz hâle getirmek için uygulamış olduğu bir diğer siyaset ise kabileler arası denge politikasına dikkat etmesidir. Farklı kabilelerden liyakat sahibi kişileri seçmek suretiyle denge politikasına dikkat etmiştir.<sup>24</sup> Ordu komutanlığı ve valilik gibi önemli görevlere farklı kabilelere mensup kişileri atamıştır.<sup>25</sup> Bu sayede icraatları büyük kitleler tarafından kabul görmüştür. Hız. Osman döneminde meydana gelen isyanların en belirgin sebeplerinden bir tanesinin kendi akrabalarını yönetime getirmek olduğunu hatırlarsak<sup>26</sup> Hız. Ömer'in kabile dengesine dikkat etmesinin ne kadar isabetli olduğu ortaya çıkacaktır. Kabile dengesinin kaybolmaması için Hız. Ömer kendisinden sonra halife adayları olan Hız. Ali, Hız. Osman, Zübeyr ve Sa'd b. Ebi Vakkası davet ederek onlara şöyle seslenmiştir: “*Ey Ali! Eğer bu işi yükleneyecek olursan, aman Haşimoğulları'nı insanların başına getirmekten sakın.*” Hız. Osman'a: “*Ey Osman! Şayet sen Müslümanların bu işlerini yükleneyecek olursan sakın Ebu Muaytoğulları'nı insanların başına musallat etme*” demiştir. Sonra Sa'd'a dönmüş: “*Ey Sa'd! Eğer Müslümanların işlerini sen yükleneyecek olursan, kendi akrabalarını insanların başına geçirme*” diye tembihte bulunmuştur.<sup>27</sup>

Günümüzde kan bağına dayalı kabile yapısı büyük oranda geçerliliğini yitirmiş durumdadır. Ancak fikir birliktelikleri modern kabilecilik olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla devleti yönetenlerin bu dengeye dikkat etmeleri gerekmektedir. Önemli görevlere toplumda karşılığı bulunan farklı

<sup>21</sup> Cabiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, Tercüme: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 73.

<sup>22</sup> Apak, Adem, *Asabiyet*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016, s. 157.

<sup>23</sup> İbn Esir *el-Kamil fit'Tarih*, II, 456-460.

<sup>24</sup> Apak, Asabiyet, s. 159.

<sup>25</sup> Ya'kubi, Ahmed b. Ebi Ya'kub el-Abbasi, *Tarih'ül-Yakubi*, Matbei'l-Beril, Leiden 1883, II, s. 185-186.

<sup>26</sup> Mustafa, Fayda, *Dört Halife Dönemi*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2014, s. 352.

<sup>27</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit'Tarih*, II, 448.

akımlarda kabiliyetli insanların tamamına eşit şartlarda imkân sağlanmalıdır. Bir kesimin lehine devlet kadrolarında alan açılması ciddi sıkıntıları beraberinde getirecektir. Bu durum diğer düşünce birlikteliklerini küstürecek ve meşruiyet zemini sadece bir kesimle sınırlı kalacaktır. Toplumsal mutabakat oluşmadığı için de devlette birlik sağlamak zorlaşacaktır.

#### 4- Ehliyet/Liyakat

Hız. Ömer yöneticilik vasfına haiz bir kişiydi.<sup>28</sup> Cahiliye döneminde Darü'n-Nedve'deki sefaret (elçilik) görevini ifâ etmekteydi.<sup>29</sup> Daha önce belirttiğimiz gibi Mekke döneminin bir kısmında Medine döneminin tamamında Hız. Peygamber'in yanı başında bulunmuştu. Yine Hız. Ebu Bekir'in yöneticiliğine yakinen şahit olmuştu. Talha b. Ubeydullah, Hız. Ebu Bekir'in Hız. Ömer'i halife olarak vasiyet etmesine itiraz etmiştir. Hız. Ebu Bekir'e "Ömer senin yanındayken halkının yanına gelemediğini görmüyor musun? Rabbine kavuşacaksın ve raiyetin hakkında soracaktır. Bunun üzerine Hız. Ebu Bekir: "Rabbimle karşılaştığım zaman bana sorarsa şöyle derim: Senin halkının üzerine onların en hayırlısını seçtim"<sup>30</sup> dedi.

Hız. Ömer yöneticilerde aradığı vasfın ehliyet olduğunu bildiren şu söz onun anlayışı hakkında bilgi vermektedir. Hız. Ömer: "Vallahi sizin işinizden bir şey bana gelir de birinin onun üzerine alınması gerekirse o benden uzak değilse (o şahsı) ehliyet ve emanet yönüne bakarak tayin ederim"<sup>31</sup> demiştir. Nihavend Savaşı için hazırlık yapan Hız. Ömer komutanlığa en ehil olan kişiyi seçeceğini söylemiştir. İnsanlar seçtiği kişinin kim olduğunu sorduklarında Hız. Ömer: "Numan b. Mukarrin el-Müzeni'dir" deyince sahabeler: "Evet, işte o en iyisidir ve bu işe in ehlidir"<sup>32</sup> demişlerdir.

O, "Kendisinden daha güçlü, ehliyetli birini bulduğum hâlde bir adamı vali tayin etmekten gerçekten çok rahatsız oluyorum"<sup>33</sup> demiştir. Bu düşüncesi sözde kalmamış ve imkân bulduca uygulamıştır. Şurahbil b. Hasene, Muaviye'den önce İslam dinine girmiş olması ve Hız. Ebubekir döneminde fetih hareketlerinde bulunmasına rağmen onu görevden almış yerine Muaviye'yi getirmiştir. Bunu gerekçesi olarak da şunları söylemiştir: "Ben O'nu beni kızdıran bir harekette bulunduğu için değil, daha güçlü birini iste-

<sup>28</sup> Corci, Zeydan, *Tarihu'l-Temedduni'l-İslamî*, Daru'l-Mektebet-i Hayat, Beyrut, s. 61.

<sup>29</sup> Muhammed, Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Tercüme: Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 2012, s. 100.

<sup>30</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, III, 443.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, III, 255.

<sup>32</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit'Tarih*, II, 414.

<sup>33</sup> İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, III, 284.

*diğim için görevden alıyorum.*<sup>34</sup> Bu uygulaması onu olaylara duygusal değil akılcı yaklaştığını göstermektedir.

Kendi oğlu Abdullah'ı halife olarak tayin etmesi kendisine tavsiye edilince, onun bu işe ehliyetli olmadığı gerekçesiyle reddetmiştir.<sup>35</sup>

Hız. Ömer halife seçildikten sonra insanlara hitapta bulunurken şöyle demiştir: *“Her kim huzurumuzda olursa, onunla bizzat karşı karşıya muamelede bulunuruz. Bizden uzak olanları ise kudret ve emanet sahibi kişilerin yönetimine tevdi ederiz.”*<sup>36</sup>

Hız. Ömer'in liyakate dikkat etmesi yönetimin bütün bölgelerde güzel bir şekilde uygulamasını sağlamıştır. Merkezi yönetime gelecek olan eleştirilerin önü kesilmiştir. Çünkü atanan bürokratların icraatlarından birinci derecede onları göreve getiren sorumludur. Hız. Osman döneminde meydana gelen karışıklıkların bir nedeni de atanan görevlilerin yapmış oldukları hatalardır.<sup>37</sup> Hız. Ömer, yönetici atama işlerini titizlikle yaptığı için bu konuda fazla sıkıntı yaşamamıştır. Sorun çıkaran görevlileri de azletmekten çekinmemiştir.<sup>38</sup>

Günümüzde de yapılması gereken ilk iş kişileri liyakat esasına göre iş başına getirmek olmalıdır. Görevler ehline verilmelidir ki, işini düzgün yapıp yönetime karşı sıkıntı çıkaracak uygulamalarda bulunmasın. Bir toplumda memnun olmayanların sayısı arttıkça iç barışı koruma ihtimali o oranda azalmaktadır.

## 5- Teftiş

Devleti yöneten kişi atadığı yöneticilerden sorumludur. Onların sergilemiş olduğu yönetim biçimi aynı zaman da yöneticiye de yansımaktadır. Teftiş, yöneticilerin keyfi uygulamalarının önüne geçtiği<sup>39</sup> gibi aynı zaman da halkın yönetime olan güvenini de artırır. Hız. Ömer atamış olduğu valileri ciddi bir şekilde teftiş ederdi. Valilerini halkın huzurunda sorguya çekerdi.<sup>40</sup> Ayrıca Hız. Ömer, bir valiyi tayin ettiği zaman onun malını yazardı.<sup>41</sup> O, bir yerde sıkıntı meydana geldiğinde müfettiş gönderir olayı tahkik ettirirdi.<sup>42</sup> Hız. Ömer her yıl belli bir zamanda valileri toplayıp zu-

<sup>34</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit-Tarih*, II, 402.

<sup>35</sup> İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, III, 318.

<sup>36</sup> İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, III, 255.

<sup>37</sup> Apak, *İslam Tarihi*, II, 207.

<sup>38</sup> Mehmet, Azimli, Hız. Ömer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 58.

<sup>39</sup> Apak, *İslam Tarihi*, II, 94.

<sup>40</sup> İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, III, 284.

<sup>41</sup> İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, III, 285.

<sup>42</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit-Tarih*, II, 411.

lünden uzak durmaları konusunda onlara gerekli nasihati yapardı.<sup>43</sup> Bununla yetinmez diğer şehirlerden gelen vatandaşlardan valinin halka karşı tutumu hakkında bilgi alırdı. Çarşı pazarı gezer ve teftiş ederdi.<sup>44</sup> Yine ordudan Medine'ye gelen savaşçılardan ordu komutanlarının davranışları hakkında bilgi edinirdi. Dabba b. Mihsan el-Anezi, Basra valisi Ebu Musa hakkında bazı şikâyetlerde bulunmuştu. Bunun üzerine Hz. Ömer valiyi Medine'ye çağırılmış ve müşteki ile yüzleştirmiştir.<sup>45</sup> Hz. Ömer valilerden kendisine bazı heyetler göndermesini talep ederdi. Bunun amacı valinin uygulamalarında haksızlık yapıp yapmadığını öğrenmekti. Bununla birlikte genel müfettiş görevlendirme, halkın istek ve şikâyetlerini kendisine iletmek için postacılar gönderme ve Hac mevsiminde iki tarafı yüzleştirme gibi uygulamalara da gitmiştir.<sup>46</sup>

Hz. Ömer'in teftiş işini ciddiye alması ve bu konuda taviz vermemesi, vali ve komutanların hal ve hareketlerine dikkat etmelerini sağlamıştır. Nitekim insanlar, Hz. Osman'ı atadığı valilerden dolayı eleştirince o, bazı valilerin Hz. Ömer tarafından atandığını söylemiştir. Ancak insanlar cevabı yeterli bulmamış ve “Onların Ömer'in korkusundan titrediklerini” dile getirmişlerdir.<sup>47</sup> Onun bu sert tutumu toplumun ıslahı için etkili bir araç olmuştur.<sup>48</sup>

## 6-İstişare

Allah, istişareyi Müslümanların güzel bir özelliği olarak belirtmiştir.<sup>49</sup> İstişare bir konuda daha isabetli karar almayı sağlamakla birlikte yükümlüğün sadece bir kişi yüklenmesini engeller. Ayrıca başka insanlar da karar alma sürecine dâhil edildiği için onların alınan kararları benimsemesini ve kendilerini yönetimin bir parçası olarak görmesini sağlamaktadır.<sup>50</sup> Hz. Peygamber vahyin gelmediği konularda ashabına danışmış, zaman zaman onların fikirlerini isabetli görmüştür.<sup>51</sup> İlk halife Hz. Ebu Bekir de aynı çiz-

<sup>43</sup> İbn Esir *el-Kamil fit-Tarih*, II, 429.

<sup>44</sup> Sharifah Hayaati Syed Ismail al-Qudsy, Effective Governance in the Era of Caliphate `Umar Ibn Al-Khattab, *European Journal of Social Sciences* – Volume 18, Number 4 (2011), s. 620.

<sup>45</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit-Tarih*, II, 445.

<sup>46</sup> Ali Muhammed Sallabi, *Hz. Ömer*, Çeviren: Mehmet Akbaş, Ravza Yayınları, İstanbul 2016, s. 430-431.

<sup>47</sup> Hüseyin, Taha, *Fitnetül-Kubra*, Daru'l-Meârif, Mısır, s. 204.

<sup>48</sup> Mehmet, Akbaş, Hz. Ömer'in Kırbacı, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1, 2010, s. 68.

<sup>49</sup> Eş-Şura 23/38.

<sup>50</sup> Apak, İslam Tarihi, II, 91.

<sup>51</sup> İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişam b. Eyyüb el-Himyerî, *Siret-i İbn Hişam*, Tercüme: Hasan Ege, Ravza Yayınları, İstanbul 2013. s. 355.

giyi takip etmiş, işlerinde arkadaşlarına danışmıştır. Hz. Ömer'i de kendi müşavirleri arasına dâhil etmiştir.<sup>52</sup>

Hz. Ömer, yönetim bakımında kendisinden önceki iki yöneticiyi takip etmiş ve işlerinde istişare ile hareket etmiştir. Bir konuda karar alacağı zaman ashabın ileri gelenleri ile istişare eder ve bu istişarenin neticesinde karar alırdı. Kadisiye savaşından önce düşman kuvvetlerin çokluğu kendisine haber verilince nasıl hareket edilmesi noktasında istişare etmiştir. Kendi düşüncesi bizzat komutan olarak ordunun başında savaşa gitmekti. Ancak yapılan istişareler sonucunda bu kararından vaz geçmiştir.<sup>53</sup> Benzer bir uygulamayı Nihavend savaşında da görmekteyiz.

İstişareye sadece savaş konularıyla sınırlı tutmayıp devleti ilgilendiren bütün konuları kapsamaktaydı. Irak'ın fethedilmesinden sonra arazinin nasıl değerlendireceğini, Emvas taununda Şam'a gidip gitmeme konusu, divan teşkilatının kurulması meselesi istişare uygulamalarına örnek verilebilir.<sup>54</sup> Ayrıca devlet işlerinin artması nedeniyle kendi geçimini sağlamak için çalışmaya zamanı kalmayınca ashabla kendisine tayin edilecek maaşın miktarını istişare etmiştir.<sup>55</sup>

Hz. Ömer, yönetimi boyunca istişareye önem vermiş ayrıca atamış olduğu görevlilere de tavsiye etmiştir. Bu durum yönetime gelecek tenkitleri en aza indirdiği gibi aynı zamanda toplumda huzurun artmasına sebep olmuştur. Çünkü bu sayede daha isabetli kararlar alınmıştır.

## 7- Eleştirilere Açık Olması

İnsan yanılma potansiyeli olan bir varlıktır. Bu açığını başkalarının bakış açısıyla görebilir ve düzeltebilir. Eleştiri olarak adlandırılan bu mekanizma kişiye yanlışını görme fırsatı verir. Hz. Ömer'in yönetim dönemine baktığımızda onun eleştirilere açık olduğunu anlamaktayız. Aslında sert mizaçlı biri olmasına rağmen Allah karşı sorumluluk bilinci ve O'na hesap vereceğine dair olan mesuliyet duygusu onu sert ve haşin davranışlardan uzak tutmuştur.<sup>56</sup> Ayrıca haklı bulduğu eleştirilere kulak vermiş ve gereğini yapmaya gayret göstermiştir. Eleştiriye açık olması yanlışlarını görme fırsatı sunduğu kadar halkı huzursuz etmeden söz konusu yanlıştan dönme imkânı da sağlamıştır.

<sup>52</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, III, 430.

<sup>53</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, III, 480-481.

<sup>54</sup> Apak, *İslam Tarihi*, II, 92.

<sup>55</sup> İbn Esir *el-Kamil fit Tarih II*, 440-441.

<sup>56</sup> Mustafa, Fayda, "Ömer", DİA, c.34, s. 47.



O, eleştiri konusundaki tutumunu şöyle ifade etmiştir: “*Bana insanların en sevimsisi, ayıplarını ortaya çıkarıp önüme koyandır.*”<sup>57</sup> Yüzüne hatalarını söyleyeni azarlamaz aksine eleştiride haklılık payı varsa düzeltmeye çalışmıştır. Hz. Ömer gece dolaşırken bir evde bazı kişilerin içki içtiğine şahit olmuştur. Sabah olunca ev sahibini çağırmış ve niçin içki içtiğini sormuştur. Adam, kendisinin içki içtiğini nereden öğrendiğini kendisine sormuştur. Bizzat şahit olduğu cevabını alan adam Hz. Ömer’e, “*Hz. Peygamber’in evleri gözetlemeyi yasakladığını*” hatırlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Ömer adamı serbest bırakmıştır.<sup>58</sup>

Yine Hz. Ömer bir gece Medine’nin dışında gezinirken bir ateş görmüştür. Beraberinde bulunan Eslem ile birlikte ateşin yakıldığı yere gitmiştir. Ateşin üstünde bir kazan kaynatılmaktaydı. Yanında ağlayan çocuklar da bulunmaktaydı. Hz. Ömer kadına durumlarını sormuş kadın da gecenin soğğundan sıkıntı çektiklerini belirtmişti. Çocukların niçin ağladığını sorunca, açlıktan ağladıkları cevabını alır. Bunun üzerine Hz. Ömer tencerede neyin piştiğini sordu. Kadın kazanda yemeğin olmadığını çocukları uyutana kadar böyle avuttuğunu söyledi. Kadın Allah’ın kendisi ile Ömer arasında hakem olduğunu söyleyince, Hz. Ömer, “*Halifenin sizin hâlinizden nasıl haberi olsun*” yanıtını vermiştir. Kadın, “*Bizim yönetim işlerimizi üzerine alsın da neden bizim bu hâlimizden gafil olsun*” dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer kadına cevap vermeden arkadaşıyla birlikte Beytülmale gidip kadın ve çocukları için erzak getirmiş ve çocukları bizzat kendisi doyurmuştur.<sup>59</sup>

Bir defasında Hz. Ömer hutbede kadınların mehir miktarlarının fazla olduğunu söylemiş ve bunu aşağı çekmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Bunun üzerine kadının biri duruma itiraz etmiş hakları olan bu miktara müdahale edemeyeceğini söylemiş ve delil olarak da Nisa Suresi’nin 50. ayetini göstermiştir.<sup>60</sup> Bunun üzerine Hz. Ömer yanıldığını kabul etmiş ve mehir miktarına karışmaktan vaz geçmiştir.<sup>61</sup>

Hz. Ömer yapılan eleştirileri dikkate almış ve hatta kendisine hatalarının söylenmesini teşvik etmiştir. Bu durum ona hatalarını görme imkânı

<sup>57</sup> İbn Sa’d, *Kitabü’t-Tabakati’l-Kebir*, III, 283.

<sup>58</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit’Tarih*, II, 453.

<sup>59</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit’Tarih*, II, 453-454.

<sup>60</sup> En-Nisa 4/20 “Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizizi geri alacaksınız.”

<sup>61</sup> Ebu Davud, “Nikâh”, 28, Geniş bilgi için: Halit Çil, Ömer’ini Arayan Yüzyıl, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 176.



vermiştir. Hatalarından vaz geçmek suretiyle halk ile çekişmemiştir. Bu sa-  
yede halkın ona olan güveni artmıştır.

#### 8- Halka İyi Davranması

Hiz. Ebu Bekir vefatına yakın Abdurrahman b. Avf'ı çağırmiş ve Hiz. Ömer hakkında ne düşündüğünü sormuştu. Abdurrahman, Onun sertliğinden çekindiğini belirtmişti. Buna karşın Hiz. Ebu Bekir bu durumun kendisinin yumuşak davranmasına bağlamıştır. O, dengeyi kurmak için Halife'nin müsamaha gösterdiğine sert, sert davrandığına da yumuşak davranmıştı.<sup>62</sup> Hiz. Ömer de Hiz. Ebu Bekir'in beklentisinin doğru çıkarmış, "İyi davrananlara karşı iyi, kötü davrananlara karşı sert bir şekilde muamele yapacağını" belirtmiştir.

Atamış olduğu valilerin de halka karşı iyi davranmasını defalarca tekrarlamıştır. Hiz. Ömer şöyle derdi: "Ben valilerimi sizi dövsünler, haysiyetlerinizi rencide etsinler ve mallarınızı alsınlar diye idarenize tayin etmedim. Ancak ben onları Rabbinizin Kitabını ve Peygamber'imizin sünnetini size öğretsinler diye tayin ettim. Her kime valisi bir haksızlık ederse benim buna asla iznim yoktur. Böyle bir şahıs, muhakeme için bana gelsin ki, onun hakkını o validen alayım."<sup>63</sup> Valilerden, halka eziyet verecek her türlü davranıştan uzak durmalarını istemiş ve onların sorunlarını çözmek için çaba sarf etmelerini talep etmiştir. Onun hayatında buna dair örnekleri çokça görebilmekteyiz.

Hurkus,<sup>64</sup> Ahvaz dağlarına yerleşti, ancak Müslümanlar aralarındaki anlaşmazlıkları ona kadar götürmekte zorlukla karşılaşıyorlardı. Hiz. Ömer bunu haber alınca kendisine mektup yazarak düzlüğe inmesini emretti. Ne bir Müslümana ne de bir anlaşmalıya herhangi bir zorluk çıkarmamasını tembih etti.<sup>65</sup>

Ammar b. Yasir sahabenin ileri gelenlerinden olmasına rağmen valiliğinin yaptığı Kufe halkı ile arasında sorunlar ortaya çıkınca onu görevden almıştı. Kufe halkına kimi vali olarak görmek istediklerinin sorunca onlar Ebu Musa'yı istediklerini belirtmişlerdir. Bunun üzerine Ebu Musa Kufe'ye vali olarak atanmıştır.<sup>66</sup>

Yine halka icraatlarıyla zarar verebilecek yöneticilerin görev yapması-

<sup>62</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, III, 428.

<sup>63</sup> İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, III, 261, İbn Esir, *el-Kamil fit'Tarih*, II, 451.

<sup>64</sup> Hiz. Ömer'in Ahvaz'a vergi amili olarak gönderdiği kimsedir.

<sup>65</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit'Tarih*, II, 389.

<sup>66</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit'Tarih*, II, 433.

na müsaade etmemiştir. Hz. Ömer'e Basra'nın fethedildiği haberi ulaştırıldığı anda, “*şehre kimin amir olarak bırakıldığını sordu.*” Utbe b. Ğazvan, Mucaşi b. Mesud diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer, “*Sen göçebe birisini şehirli birisinin başına amir mi yaparsın?*” diyerek çıkmış ve görevinin başına dönmesini emretmiştir.<sup>67</sup> Hz. Ömer toplumların yapısını göz önünde bulundurarak, bedevi birinin şehirli halkı yönetmede sıkıntı çıkarabileceğini ön görmüştür.<sup>68</sup>

Hz. Ömer ordu komutanı olarak gönderdiği Seleme b. Kays el-Eş'ari'ye şöyle demiştir: “*Eğer düşmanınız bir kaleye sığınıp da Allah'ın ve Resulü'nün hükmü üzerine teslim olmayı teklif ederse onların bu tekliflerini kabul etmeyiniz. Sizin Allah'ın ve Resulü'nün hükmü arzuları üzerine davranıp davranmayacağınızı o anda bilemezsiniz. Onlarla savaşırken zulmederek insanları öldürmeyiniz. Aynı şekilde çocukları öldürmeyiniz ve kulak burun gibi organları kesmeyiniz.*”<sup>69</sup>

Amr b. As Hz. Ömer'e “*Ey müminlerin emiri! Eğer senin valilerinden birisi Müslüman birisini terbiye etmek için hırpalayacak veya yönetirken her hangi birini dövecek olursa aynı şekilde ona kısas uygular mısın?*” Hz. Ömer de cevaben : “*Evet, Ömer'in nefisini kudret elinde tutan Allah'a yemin ederim ki mutlaka kısas uygulayım. Resûlullah (S:A:V) kendi nefsi için kısas uyguladığını göreyim de nasıl olur böyle bir Müslüman uğramış olduğu zulmü ondan giderip kısas uygulamayayım?*” demiştir.<sup>70</sup>

Hz. Ömer halkın sıkıntılarını hissedebilmek için onların maruz kaldığı sıkıntılara kendisini de maruz bırakmıştır. Hicretin 18. yılında (M. 639/640), büyük bir kıtlık baş göstermişti. Bu yıla Remâda yılı denilmiştir. Hz. Ömer yağmur yağıp bolluk oluncaya kadar yağ, süt ve etin tadına bakmamaya yemin etmişti. Nihayet pazara bir tulum yağ ve bir tulum süt gelmişti. Hz. Ömer'in bir kölesi bunları kırk dirheme satın alarak Hz. Ömer'e getirdi ve ona: “*Ey müminlerim emiri! Allah artık senin yeminini yerine getirmiş, ecrini yüceltmıştır. Çarşıya bir tulum yağ ve bir tulum süt geldi, ben de onları kırk dirheme satın aldım*” dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer kendisine: “*Sen oldukça aşırı gitmişsin ve bunları pahalı almışsın. Haydi bunları sadaka olarak dağıt. Ben israf sayılabilecek bir şeyi yemekten hoşlanmıyorum*” diye emir verdi ve arkasından da ekledi: “*Onlara gelen musibet bana da gel-*

<sup>67</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit'Tarih*, II, 336.

<sup>68</sup> Sallabi, Hz. Ömer, 405.

<sup>69</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit'Tarih*, II, 446.

<sup>70</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit'Tarih*, II, 502.

*meyecek olursa ben raiyemin durumuyla nasıl ilgilenme imkânı bulacağım.*<sup>71</sup> Hz. Ömer atamış olduğu valilerden de görev esnasında gösterişten uzak bir yaşam tarzı yaşamalarını talep etmiştir.<sup>72</sup>

Hz. Ömer şöyle derdi: “Eğer ben hayatta kalacak olsaydım şöyle bütün İslam ümmeti içinde dolaşır her türlü ihtiyaçlarını öğrenirdim. Çünkü bu ümmetin valileri onların bütün ihtiyaçlarını gidermemektedirler, biliyorum. Diğer taraftan ümmetin bu fertleri de bana ulaşamıyorlar. İşte ben ta Şam’a kadar gidip orada iki ay kalsam, sonra Cezire’de iki ay kalsam; sonra Mısır, Bahreyn, Basra ve Kûfe’ye gidip de her birinde ikişer ay kalsam ve oradaki Müslümanların hallerini öğrensem. Vallahi böyle bir seyahat ne kadar mükemmel olur.”<sup>73</sup>

Hz. Ömer’in halka karşı muamelesi toplumda güven ortamını sağlamıştır. Bu durum ona karşı itaati üst seviyeye çıkarmıştır. Ayrıca halkın durumunu anlamak için onların maruz kaldığı sıkıntılara kendisi de maruz kalmıştır. Böylece sosyal olaylar kontrolden çıkmadan önlem alma şansına sahip olmuştur.

## SONUÇ

Hz. Ömer tarihte ender rastlanan bir yönetim sergilemiştir. Dünya tarihinin en hızlı fetihlerinin yaşandığı bir dönem olmasına rağmen minimum düzeyde sorunla karşılaşmıştır. Toplum barışının yüksek olmasında dönemin yönetim ilkeleri önem arz etmiştir. Hz. Ömer ilkelerini İslam dininden alan bir devleti yönetmiştir. Yöneticinin bilgi donanımının çok önemli olduğu gerçekliğinden hareketle o, bir bilge idi. Din konusundaki bilgisi takdir edilmiştir. Bilgili olmanın yanında bu ilkelere son derece sadık kalmış ve hayatını İslam dininin prensiplerine göre şekillendirmiştir. Bu yaşam biçimi ona dinin ilkelerine uymaması şeklinde eleştirilerin gelmesini engellemiştir.

O, halife olduğu için sevinmemiş ve görevin yükümlülüğünün ağırlığından bu görevi hakkıyla yerine getirmediğini düşünmüştür. Hilafet makamını kendisi ve ailesi için bir geçim kaynağı olarak görmemiş tam aksine bu görevden dolayı kendisinin ve ailesinin mağduriyet yaşadığını belirtmiştir. O, akrabalarından hiç kimseyi önemli bir göreve getirmemiş ve ailesine de devlet imkânlarından hakları dışında hiçbir şey vermemiştir. İn-

<sup>71</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit’Tarih*, II, 396-397.

<sup>72</sup> Sallabi, Hz. Ömer, 407.

<sup>73</sup> İbn Esir, *el-Kamil fit’Tarih*, II, 451.

sanlara bir şeyi yasaklayacağı zaman önce kendi nefesinden ve ailesinden başlarmıştır. Bundan dolayıdır ki, Hz. Ömer'e bu bağlamda eleştiri gelmemiştir.

Devleti yönetmede istişareye önem vermiştir. Devlet meselelerinde arkadaşlarına danışmış ve çıkan sonuca göre hareket etmiştir. İstişareyi atadığı vali ve komutanlardan da istemiştir. Bu uygulama daha isabetli kararların alınmasına, karardan çıkacak sonucun daha fazla kişinin sorumlu tutulmasına ayrıca diğer insanları da sürece dâhil edilerek kararların meşruyetini sağlamaya çalışmıştır.

Hz. Ömer'in önem verdiği diğer bir ilke ise kabile dengesini sağlamaktır. O, her kabileden yetenekli kişileri göreve getirerek yönetime bütün kabileleri ortak etmeye çalışmıştır. Bu uygulama muhalif grupların oluşmasını büyük oranda önlemiştir. Bununla birlikte kendi kabilesinden hiç kimseyi göreve getirmemiştir.

Hz. Ömer, halka iyi davranmış, onların sorunlarını tespit etmek için elinden gelen her çabayı göstermiştir. Vali ve ordu komutanları hakkında farklı kanallarla bilgi almış ve sorun çıkaranları görevden almıştır.

Hz. Ömer görevlendirdiği kişileri teftiş etmeyi ihmal etmemiştir. Bu sayede valilerin keyfi davranmasını engellemiş ve yöneticilerden dolayı halk arasında huzurun bozulmamasını sağlamıştır.

Bütün bu davranışlar Hz. Ömer döneminin başarılı bir şekilde geçmesine sebep olmuştur.

## KAYNAKÇA

**Akbaş**, Mehmet, Hz. Ömer'in Kırbacı, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1, 2010, (57-70)

**Apak**, Adem, *Asabiyet*, Ensar Yayınları, İstanbul 2016.

....., *İslam Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013.

**Azimli**, Mehmet, Hz. Ömer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

**Cabirî**, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, Tercüme: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

**Çil**, Halit, *Ömer'ini Arayan Yüzyıl*, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.

**Fayda**, Mustafa, *Dört Halife Dönemi*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2014.

**Fayda**, Mustafa, "Ömer", *DİA*, c.34, s.44-51.

**Hamidullah**, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Tercüme: Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 2012.

- İbn Hişam**, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişam b. Eyyüb el-Himyerî, *Siret-i İbn Hişam*, Tercüme: Hasan Ege, Ravza Yayınları, İstanbul 2013.
- İbn Esir**, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kamil fit'Tarih*, Tahkik. Ebi'l-Fida Abdullah Kadi, Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.
- İbn Sa'd**, Muhammed b. Sa'd, b. Menî el-Haşimî, el-Basrî, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebîr*, Tahkik: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-İshancî, Kahire 2001.
- Numanî**, Mevlana Şibli, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, Tercüme: Yusuf Karaca, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Sallabî**, Ali Muhammed, *Hiz. Ömer*, Çeviren: Mehmet Akbaş, Ravza Yayınları, İstanbul 2016.
- Sarıçam**, İbrahim, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yayınları, Ankara 2014.
- Sharifah**, Hayaati Syed Ismail al-Qudsy, *Effective Governance in the Era of Caliphate 'Umar Ibn Al-Khattab*, European Journal of Social Sciences – Volume 18, Number 4/2011, (612-624).
- Şulul**, Kasım, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.
- Taberî**, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihü't-Taberî*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Darü'l-Mearif, Mısır.
- Taha**, Hüseyin, *Fitnetü'l-Kubra*, Daru'l-Meârif, Mısır.
- Ya'kubî**, Ahmed b. Ebi Ya'kub el-Abbasi, *Tarih'ül-Yakubî*, Matbei'l-Beril, Leiden 1883.
- Zeydan**, Corci, *Tarihu'l-Temedduni'l-İslamî*, Daru'l-Mektebet-i Hayat, Beyrut.



## أنواع الزخارف البديعية في العصرين (العثماني والمملوكي)

Anlamsal Ve Yapısal Açından İslamî Ve Edebî Süsleme Sanatları

Embellishment (Islamic & Poetic) With respect to form and content

AHMAD SHAIKH HUSAYN

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHIYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ  
BÖLÜMÜ, ARAP DİLİ VE BELAĞATI ANABİLİM DALI

ahmadsh777@outlook.com

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

28 Temmuz / July 2017

Kabul Tarihi / Accepted

12 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf/Cite as

Husayn, Ahmad Shaikh, "Anlamsal ve Yapısal Açından İslamî ve Edebî Süsleme Sanatları- Embellishment (Islamic & Poetic) Between Form and Content". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık/December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

### الملخص

يعرضُ هذا البحثُ موضوعَ الزخارف البديعية- الشعرية على وجه الخصوص- في العصرين (العثماني والمملوكي)، فيذهب إلى أنه لا يمكن فصل المعنى عن المبنى، لأنهما طرفان لثنائية يكتمل بعضها الآخر، فلا يمكن أن يقتصر الفنُّ على أحدهما لكيلا يتصفَّ بالعقم والجمود، ومن ثم الموت. ثم يناقش البحث هذه القضية من خلال المقارنة بين فن الزخرفة الإسلامية والشعرية، فيذهب إلى أن فن الزخرفة البديعية اقتصر على المبنى دون المعنى، فغدا شكلاً من غير مضمون، وما ذلك إلا لأن الشاعر راح يلهث وراء كلمات بعينها ولو لم تف بالمعنى المنشود في الشعر.

الكلمات المفتاحية: الزخرفة، التلاعب اللفظي، الشكل، المضمون، المعنى.

### Özet

Bu çalışma Osmanlı ve Memluk dönemi, anlamsal ve yapısal açıdan süsleme sanatını (özellikle şiirsel süslemeyi) ele almakta, anlam ve yapının birbirinden ayırt edilmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim anlam ve yapı bir birlerini tamamlayan bir ikilemin iki yönünü oluştururlar. Sanat da bu ikisinden birine indirgenemez. Aksi takdirde kısır, donuk ve nihayetinde ölü hale gelir.

Araştırma bu sorunu İslami süsleme ve sözsöz (şiirsel) süsleme sanatları arasında karşılaştırma yaparak ele almakta, süsleme sanatının yapıyla yetindiğini, anlamsız şekle yöneldiğini ortaya koymaktadır. Bundaki gaye şairin kelimelerin şiirdeki anlamını dikkate almadan sadece yapıdaki konumunu önemsedğini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Süsleme, İslami süsleme, edebî süsleme, anlam, yapı.

### Abstract

This study sheds light on embellishment between form and content that can't be separated from each other otherwise, art would be sterile stagnant then dead, so art can't be restricted to one of them. The study discusses through the art of embellishment the relationship between form [represented by poetry and the pronunciation-manipulation within] and content, also this study focuses on the art of Islamic embellishment that cares about both structure and meaning unlike the poetic embellishment which ignored the meaning and became only an art without content.

**Key Words:** Embellishment, poetic embellishment, form, content.



## إشكالية البحث:

يناقش البحث قضية غاية في الأهمية؛ وهي إشكالية الشكل والمضمون في الشعر الزخرفي، فهل جمع هذا النوع من الشعر بين طرفي هذه الثنائية التي اشتملت عليها أغلب الفنون، أم أنه اقصر على طرف واحد منهما؟

### المقدمة:

شغل الأدب في العصرين (المملوكي والعثماني)، حيزاً مهماً من تاريخ الأدب العربي، ولكن - مع الأسف - رغم أهمية هذا الأمر إلا أن كثيراً من الأدباء والنقاد وسَمُّوه بالانحطاط تارة، والانحدار تارة أخرى، وهذه التسمية كانت - بلا شك - وصمة عار ألصقتها كثير من الدارسين بهذا الأدب. إن فترة هذين العصرين غنية بأنواع الأدب ووجوهه وبتنائج الحياة الثقافية شعراً ونثراً، مع أن الأسلوب العربي - للأسف - قد ابتلي بشيء من الركاسة بسبب عدم عناية السلاطين والأمراء بالأدب والأدباء، وعدم اهتمامهم باللغة العربية كلغة رسمية ولاسيما في عصر العثمانيين إذ حلت محلها اللغة التركية وغلبت العجمة عليها، عندها بلغ التكلف والصناعة اللفظية مبلغاً عظيماً في هذه الفترة.

لقد اعتنى الشعراء والأدباء في هذه الفترة بالتأليف حيث ألف الكثير من أممات الكتب التي أثرت المكتبة العربية، ولعله يعزُّ علينا ألا نذكرها جملة واحدة وذلك لضيق المقام، لكن لن نألو جهداً في ذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر منها: (لسان العرب) لابن منظور، ويقع هذا المؤلف الضخم في عشرين مجلداً، وهو موسوعة في اللغة، والتفسير، والحديث، والأدب. كذلك (القاموس المحيط) للفيروز آبادي. ومن المؤلفات الضخمة في ساحة اللغة وعلومها المزهر في اللغة للسيوطي. ومن أشهر كتب النحو والصرف: (ألفية ابن مالك) لابن مالك إلى جانب الألفية (التسهيل) والكافية الشافية. كذلك من المؤلفات الرائعة في ميدان النحو والصرف في العصر المملوكي (مغني اللبيب) و(قطر الندى) و(شذور الذهب) لابن هشام. أما في

ميدان البلاغة: فمن أشهر المؤلفات في علوم البلاغة يأتي (تلخيص المفتاح) والإيضاح للخطيب القزويني، ويأتي كذلك كتاب (حسن التوسل في صناعة الترسل) لشهاب الدين الحلبي. و(عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح) للبهاء السبكي. ثم تأتي البديعيات، ويأتي أشهر هذه البديعيات (بديعية صفي الدين الحلبي) وبديعة ابن حجة الحموي.

أما في مجال التاريخ، فقد اتسع التأليف فيه اتساعاً كبيراً، وخصوصاً في التراجم، ككتاب (وفيات الأعيان) لابن خلكان، وكتاب (العبر وديوان المبتدأ والخير) لابن خلدون و(ممالك الأبطال) لابن الأثير، و(الأرب في فنون الأدب) للتويري و(مسالك الأبصار في ممالك الأمصار) لابن فضل الله العمري، و(صبح الأعشى في صناعة الإنشاء) للقلقشندي، وكتاب (المستطرف في كل فنٍ مستظرف) للإبشيهي، وكتاب (خزانة الأدب) لابن حجة الحموي.

بالطبع لم يقف مِداد المؤلفين عند هذه العلوم، وإنما امتد إلى كثير من العلوم الأخرى من مثل: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والفقه، والأصول، والكيمياء، والطب، والصناعات، وعلم الحيوان وغيرها.

كذلك الأمر فقد اعتنى الأدباء والمؤلفون بالقضايا الشعبية العامة، من إنشاد وكتابة، إذ كان (إعادة صياغة الفقرة) ذلك ضرورياً في هذه الفترة الحاسمة، ومن ميزات هذه الفترة أيضاً الابتكار والإبداع بلا تقليد، كما لا بد أن يذكر بأن الكتابة في هذه الأشياء بحاجة ماسة إلى الدربة والخبرة، أمماً إذا لم يكن الكاتب أو الشاعر يتمتعان بهذه الموهبة فإنهما سيقعان في التكلف والتصنع كما نراه جلياً واضحاً في نواح مختلفة من أدب هذه الفترة حيث أصابه شيء من الضعف والركاكة والإسفاف.

ويبدو أن العلة الوحيدة التي تذرع بها دارسو هذا الأدب أنه مصنوع؛ بل مغرق في الصنعة (إعادة صياغة) إلى درجة الابتذال والإسفاف، وأنه مكثر من البديعيات والألعاب اللفظية والمعاني المكرورة.

أما بحثنا هذا، فقد اعتنى بجوانب الإبداع الشعري، ونعني بذلك ما جرى على ألسنة الشعراء - بشكل خاص - من تلاعب لفظي (الزخرفة اللفظية) كان سمةً خصت هذه الفترة وميزتها عن باقي العصور إن صح القول، فهو إبداع لا شك في ذلك - ولاسيما من حيث جدته - غير أنه في الوقت ذاته؛ خلا في كثير من الأحيان من المضمون والمعنى الرفيع الذي ينشده الشعر، من هنا كان اهتمام الشاعر ينصب على الشكل دون المعنى، ولربما كانت هذه السمة التي انفرد بها هذا النوع من الشعر، فبات شعر الشكل لا المعنى.

### الفن بين الشكل والمضمون:

إن الشكل طرف ضروري لا يُمكن الاستغناء عنه، لأن كل موجود بحاجة إلى صورة محسوسة يظهر من خلالها، فكل «أثر فني يستلزم قواماً ظاهرياً محسوساً. فليس هناك تصوير غير مرئي، ولا تمثال يتعذر لمسها، ولا موسيقا غير مسموعة، ولا قصائد بغير تعبير لفظي»<sup>(1)</sup>

ولاضير إذا أعطينا أهمية كبرى للشكل، لكن شريطة ألا ننفي المضمون أو نتجاهله على أقل تقدير، كما أنه ينبغي علينا ألا نبالغ في تقديسنا للشكل على أنه المنتهى والمآل، وهو المقصد من وراء الفن، دون أن يحمل أي معنى أو محتوى، هذا العمرنا مبالغة شديدة وإهانة كبيرة توجه للفن ذاته، فهناك الكثير من النقاد والفلاسفة قد غالوا في هذا المذهب، فأبعدوا المضمون عن ساحة الفن والجمال، حتى إن «الفنانين أنفسهم يساهمون اليوم في إنزال قيمة الفن بما يذهبون إليه من جعل الفن شكلاً وصناعة لأكثر... حتى أصبح الشكل هو الغرض الوحيد الذي ينصرف إليه اهتمامهم»<sup>(2)</sup>،

<sup>1</sup> سوريو. إيتيان، الجمالية عبر العصور، ترجمة: ميشال زكريا عاصي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 1982 ص 101.

<sup>2</sup> غويو. جان ماري، مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ترجمة: سامي الدروبي، دار اليقظة العربية، دمشق، ط2، 1965 ص20.

إن الشكل مضافاً إلى المضمون يخلق تذوقاً جمالياً كاملاً، ومن غير أحد هذين المحورين ربما سيكون التذوق ناقصاً، والفن في هذه الحالة سيعاني من عجز ونقص وعقم، فالفنان «أمصوراً كان أو موسيقياً، فإنّ فيه يتوقف على إبداع صورة لا ينضب لمحتواها معين»<sup>(3)</sup>.

إذا ما تتبعنا بداية علم البديع فإننا «نلتمس أوليات هذا العلم في محاولة قام بها شاعر عباسي من أبناء الأنصار أولع بالبديع في شعره واشتهر بإجادة المدح من مثل قوله في مدح يزيد بن مزيد:

تلق مثاً فليملية تحلها ليها فيها بجلمر دو

تج ودبالنفس إنضن الجوايدهو الجودبالنفس أقصى غايتالجود  
... هذا الشاعر هو صريع الغواني مسلم بن الوليد الأنصاري المتوفى سنة 308هجرية، فقد وضع مصطلحات لبعض الصور البيانية والمحسنات اللفظية والمعنوية من مثل الجنس والطباق»<sup>(4)</sup>.

إن علم البديع علم واسع، اختلف القدماء في تعداد أنواعه، فعلى حين أن ابن المعتز قد ذهب إلى أن علم البديع ينضوي تحت خمسة أبواب، هي أصول البديع الكبرى من وجهة نظره، ومن ثم أتبعها بثلاثة عشر فذماً بديعياً آخر<sup>(5)</sup>، إلى أن وصلت إلى ثمانية عشر نوعاً، نجد أن قدامة قد قصرها على أربعة عشر نوعاً<sup>(6)</sup>، وأن ابن رشيق قد بلغت لديه تسعة وعشرين نوعاً، سبقه ابن المعتز وقدامة إلى عشرين منها<sup>(7)</sup>، غير أن أبا هلال العسكري كان له النصيب الأكبر، حيث بلغ الواحد والأربعين نوعاً من البديع<sup>(8)</sup>.

لسنا الآن بصدد ذكر أنواع البديع جميعها، لكن ما يهمنا هنا ذكر الأنواع البديعية الشعرية التي اتسمت بالتلاعب اللفظي.

<sup>3</sup> اشبنغلر. أسوالد، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1964 ص 501.

<sup>4</sup> عتيق. عبدالعزیز، علم البديع، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ/ 1985 ص 11.

<sup>5</sup> عتيق، علم البديع، ص 14-15.

<sup>6</sup> عتيق، علم البديع، ص 17.

<sup>7</sup> عتيق، علم البديع، ص 27-28.

<sup>8</sup> عتيق، علم البديع، ص 24.

## الزخرفة الشعرية وأنواعها :

### 1- التاريخ الشعري، أو ما يسمى بحساب الجُمَّل:

يعني حساب الجُمَّل أن لكل حرف أبجدي رقمًا يقابله، ومن خلال الكلمة تجمع الأرقام المقابلة لكل حرف، يُعرف التاريخ الرقمي المتعلق بهذه الكلمة أو الجملة، «ويسمونه التاريخ الحرفي أيضًا، لأن المرجع فيه إلى حساب الأحرف الأبجدية، ولا يعرف بالتعيين أول من استعمله في الشعر»<sup>(9)</sup>. ويُقال إن أول من نظم التاريخ في سلك أنواع البديع هو الشيخ عبدالغني النابلسي، حتى ظن الناس أنه مخترع هذا النوع، على حين أن النابلسي هو الذي يقول: إن هذا التاريخ نوع اخترعه المتأخرون، ولهم فيه العجب العجاب<sup>(10)</sup>؛ أما طريقة حساب الجمل فإنها تعتمد على الترتيب الأبجدي للحروف لا الألفبائي الذي نستخدمه اليوم، فـ (أبجد هوز حطي) تأخذ الأرقام من (1) حتى (10) على الترتيب، أما (كلمن سعفص)، فهي الألفاظ العقود، من (20) حتى (90) على الترتيب، أما المئات ففي (قرشت ثخذ ضظغ) من (100) حتى (1000) على الترتيب، بذلك يكون الجدول على النحو التالي:

أ=1 ب=2 ج=3 د=4 هـ=5 و=6 ز=7 ح=8 ط=9 ي=10 ك=20  
 ل=30 م=40 ن=50 س=60 ع=70 ف=80 ص=90 ق=100 ر=200 ش=300  
 ت=400 ث=500 خ=600 ذ=700 ض=800 ظ=900 غ=1000

لقد اشترط على أصحاب هذا اللون عدة شروط لضبطه وحسن وضعه: منها أن يتبدئ بكلمة (أرّخ) أو (أرخوا) أو ما دلّ على التاريخ، أما إذا تصرف الشاعر بأن يقدم أو يؤخر أو يزيد بعد لفظة (التاريخ)، فإنه يشير إليه حتى لا يستغلق على القارئ، من مثل قول أحدهم في تأريخ بستان:

كـ خـ هـ سـ اـ بـ زـ طـ أنسرتـ ( اـ رـ )

<sup>9</sup> الرافعي. مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، المطبعة التجارية، الطبعة الأولى، القاهرة 1359هـ-1940م ص 396/3.

<sup>10</sup> يُنظر شيخ أمين. بكري، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني ص 172.

فعبارة بستان بسط باهر زاخر تعادل في حساب الجمل رقم (1600)، وهو تأريخ هذا البستان، ومن الشروط أيضاً، ألا يكون التأريخ في بيتين، بل في بيت واحد، ومن المفضل أن يقع في عجز البيت أو في قسم من العجز مع استحسان الباحثين أن يدل على نكتة أدبية، أو فكاهة، أو حكمة، وأن يكون منسجم الألفاظ، مؤتلف المعنى، خالياً من كل هجنة<sup>(11)</sup>، ومن أمثلة هذا النوع أيضاً قول أحدهم يؤرخ لاستلام السلطان سليم بن سليمان العرش<sup>(12)</sup> سنة 975هـ:

بن ملوكها إلى النبي  
 لودو مملكة في مؤررها  
 ز نهد سلطا  
 نا

إن الناظر إلى هذا النوع من الشعر يجد أنه غاية في التكلف والحساب الرياضي الذهني، الذي يتعد كل البعد عن الشعور والإحساس، فالتأريخ في ذهن الشاعر، وليس عليه إلا أن يقوم بعملية عكسية لحساب الجمّل، حيث يضع الرقم أمامه، ومن ثم يقولب الأحرف لينطبق المجموع مع هذا الرقم، إن هذا النوع أشبه مايكون بحل مسألة رياضية من خلال عملية الجمع، فالقيد يحكم هذا النوع، لذلك فإنه بقي على مستوى الشكل فقط، من غير أن يهتم بالمعنى.

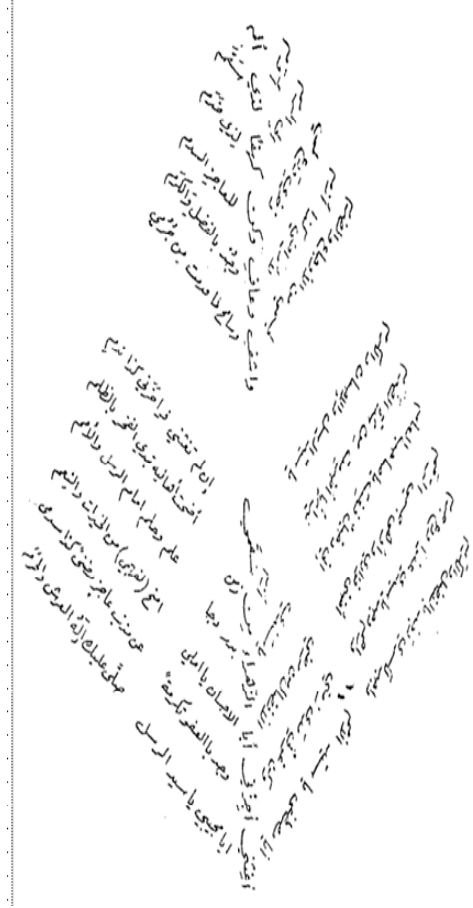
## 2- التشجير :

التشجير: نوع آخر من أنواع شعر التلاعب اللفظي الشكلي، فالتشجير في الأدب «نوع من النظم يُجعل في تفرعه على أمثال الشجرة، وسمي مشجراً لاشتجار بعض كلماته ببعض، أي تداخلها، وكل ماتداخل بعض أجزائه في بعض فقد تشاجر. وذلك أن يُنظم البيت الذي هو جذع القصيدة ثم يفرع على كل كلمة منه تنمة له من نفس القافية التي نُظم بها، وهكذا من جهته اليمنى واليسرى، حتى يخرج منه مثل الشجرة. وإنما يشترط فيه أن تكون

<sup>11</sup> يُنظَر مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني ص 173-174-175.

<sup>12</sup> يُنظَر : الحمصي. نعيم، نحو فهم جديد. ص 270.

القطع المكملة كلها من بحر البيت الذي هو جذع القصيدة، وأن تكون القوافي على روي قافيته أيضاً» (13)



لعلَّ المتمعن في هذا النوع من الشعر يتوصل إلى أنه ينضوي تحت الشكل فقط، فالواضح من نظمه أن الناظم يهدف إلى شيء وحيد فقط، وهو أن يكون للقصيدة شكل يشبه الشجرة، من حيث الجذر والأغصان والأوراق، فقد يدهشنا هذا الشعر للوهلة الأولى، لكن سرعان ماتتواري هذه الدهشة عن

13 الرفاعي. مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب 3/444، 445.





يزبط رفقتك للوزن هك  
 إن هذا النوع كسابقه من حيث المهارة اللفظية والصناعة في تنسيق الكلمات، إذ تكلف الشاعر عناء البحث عن كلمات محددة، ويجب أن تكون من قافية واحدة، ومن ثم يكون موضعها مناسباً في القصيدة، على ألا يؤثر ذلك على الوزن، ولعل هذا ماجزأ المعنى فشطره ومن ثم أنهكه، «ولا شك أن هذا النوع لا يأتي إلا بتكلف زائد وتعسف، راجع إلى الصناعة لإلى البلاغة والبراعة، إذ وقوع مثل هذا النوع في الشعر من غير قصد له نادر، ولا يحسن أن يكون في النثر فإنه ما يقع فيه إلا ترصيعاً، ولا يظهر حسنه إلا في النظم لأن فيه الانتقال من وزن إلى وزن فيحصل بذلك من الاستحسان ما لا يحسن في النثر»<sup>(15)</sup>.

#### 4- الطرد والعكس :

ربما لهذا النوع نصيب أكبر من غيره في التكلف والصناعة، فقد تخرج منه على مستوى ترتيب قراءة الأبيات أشكال زخرفية هندسية، أما معنى الطرد والعكس في الشعر فهو أن تقرأ القصيدة على عدة أوجه من غير أن يتغير الوزن أو المعنى في كثير من الأحيان، فمن هذا اللون يقول صفي الدين الحلبي<sup>(16)</sup>:

ليشع على يمينك في انما ي  
 نعلو في حوزتك مي وارن م ي  
 مسقانون لي أحوان دون أسته ذي إي ي  
 تشف يئاضاً نولوا دي فوك ي ي ي  
 فهذه الأبيات تقرأ طرداً كما تقرأ من الأعلى إلى الأسفل من غير أن يتغير اللفظ أو المعنى أو الوزن.

إذا ما أردنا أن نستخرج من هذا اللون الشعري شكلاً هندسياً، فإننا سنخرج بلوحة زخرفة هندسية، على أن نصل بين المتناظرات، ومن ثم نقوم بإحداثات

<sup>15</sup> ابن حجة، خزنة الأدب ص 120.

<sup>16</sup> الرافي، تاريخ آداب العرب 387/3.

القطر الذي يصل بين الكلمات غير المكررة، بعد ذلك نكرر الشكل عدة مرات، عندها نحصل على الشكل التالي:

يقسم الطرود والعكس خمسة أقسام: (المخلعات، مالا يستحيل بالانعكاس، الطرد مدح والعكس هجاء، الطرد الأفقي مدح والشاقولي هجاء، وأشعار التبادل أو المتواليات.

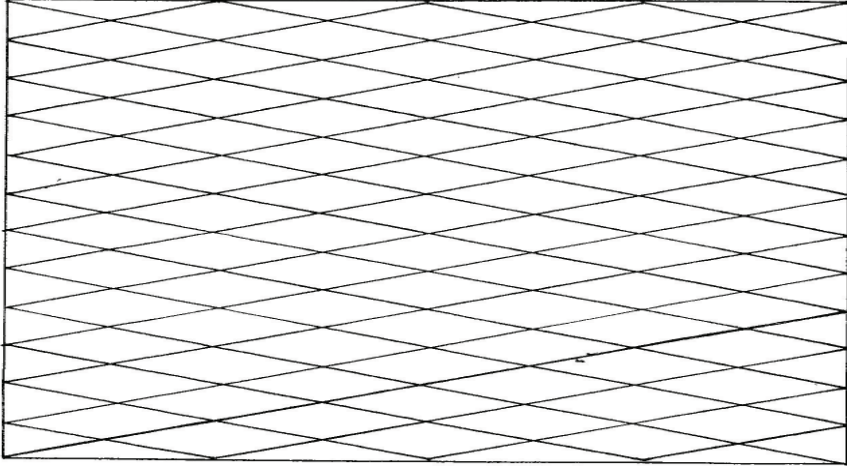
أ- المخلعات: وهي النوع الأول من أنواع الطرد والعكس «وتعني باللغة المتفككات. وكأن كلمة (المخلعات) تحوي إشارة إلى ما في القصيدة من تفكك، أو ما يمكن أن يصيبها من انحلال. وأول مُخلَّعة في الشعر ظهرت في الأندلس على يد الوزير لسان الدين محمد بن عبد الله السليمانى الأندلسي الغرناطي المولد، اللواشي الأصل، ولد سنة 672هـ / 1273م وتوفي سنة 741هـ / 1340م. وهذه صورة أبياتها الاثني عشر. ويمكن أن تقرأ على (460) وجهاً طرداً وعكساً»<sup>(17)</sup>.

داء ثوى	بفؤادي شفه السقم	بمهجتي	من دواعي الهم والكمد
بأضلعي	لهبٌ تذكو شرارته	من الضنى	في محل الروح من
يوم النوى	حل في قلبي له ألم	وحرقتي	جسدي
توجعي	من جوى شبت حرارته	مع العنا	وبلائي فيه بالرصد
حل الهوى	ملبسي وجداً به عدمٌ	لحنتي	قد رثا لي فيه ذو الحسد
تبعي	وجه من تزهو نضارته	إذا اثنتي	من رشا بالحسن منفرد
مصلي	مولع بالهجر منتقم	ماحيلتي	قاتلي عمداً بلا قود
الجوى	معتدٍ تحلو مرارتهُ	ياقومنا	قد كوى قلبي مع الكبد
بمصرعي	حسنه كالبدن مبتسم	لفتنتي	آخذنا نحوى الردى بيدي
هدى القوى	قمر تسيب إشارته	إذا رنا	موهن عند النوى جلدي
مروعي	ملك في الحسن محتكم	لقصتي	ساطع الأنوار في البلد
قلبي كوى	سار لاشطت زيارته	لما جنى	وهو سؤلي وهو معتمدي
مودعي			مورثي وجداً مع الأبد

<sup>17</sup> شيخ أمين ، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني ص 201، 202.

وكي تسهل قراءة مثل هذا النوع من الشعر على عدة وجوه ينبغي أن يكتب بشكل هندسي على النحو التالي:

بهذه الطريقة فقط تقرأ هذه القصيدة على (٤٦٠) وجهاً من غير أن يتغير الوزن والمعنى، وربما هذا دليل واضح على أن هذا الشعر إنما اتجه إلى الشكل أكثر مما اتجه إلى المعنى، ومن هنا جاء التكلف واضحاً، وكأن الشاعر قد وضع شكلاً هندسياً ما، ومن ثم راح ينظم على أساسه هذه الأبيات، ففي هذا النوع من الشعر إبداع شكلي هندسي لا يمكن أن نتجاهله، وإذا ما أردنا أن نحول هذه القصيدة إلى زخرفة هندسية فإننا سنتوصل إلى الشكل التالي مع القليل من التكرار:



بهذه الطريقة فقط تقرأ هذه القصيدة على (460) وجهاً من غير أن يتغير الوزن والمعنى، وربما هذا دليل واضح على أن هذا الشعر إنما اتجه إلى الشكل أكثر مما اتجه إلى المعنى، ومن هنا جاء التكلف واضحاً، وكأن الشاعر قد وضع شكلاً هندسياً ما، ومن ثم راح ينظم على أساسه هذه الأبيات، ففي هذا النوع من الشعر إبداع شكلي هندسي لا يمكن أن نتجاهله، وإذا ما أردنا أن نحول هذه القصيدة إلى زخرفة هندسية فإننا سنتوصل إلى الشكل التالي مع القليل من التكرار:

## ب- مالا يستحيل بالانعكاس<sup>(18)</sup>:

أطلق عليه عدة مسميات، فمنهم من سماه بالمقلوب، أو المستوي، ومنهم من دعاه بمقلوب الكل، أما الحريري فقد أطلق عليه تسمية (مالا يستحيل بالانعكاس)، وقد اعتمد ابن حجة هذه التسمية، أما معنى هذا النوع، فهو أن يكون عكس البيت، أو عكس شطره كطرده، وجاء منه في كتاب الله العزيز (كل في فلك) و (ربك فكبر)، فإذا قرئت عكساً تكون قراءتها نفسها طرداً، فقد نظم الحريري في هذا اللون عدداً من الأبيات، لكنه لم ينجح في إظهارها في المظهر اللائق المقبول، كما نجح القاضي الأراجاني في قوله:

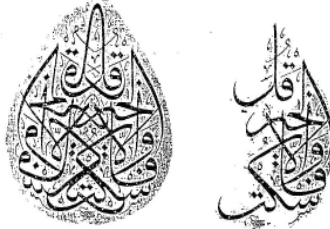
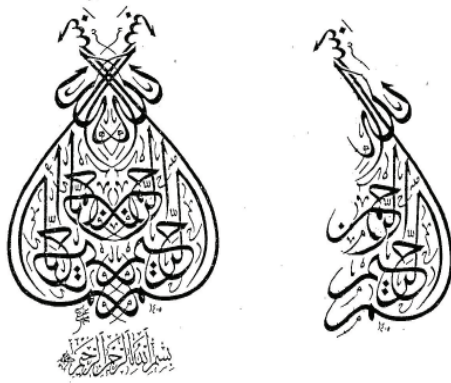
مَدُّوْهُ وَ تَهْلِكُ مَهْمُ وَّلِ ل تَلِ ت وَّلِ د م و و د

يلحق بهذا الفرع لون آخر دعاه ابن حجة بالعكس، وهو تقديم لفظ من الكلام ثم تأخيرها، مثل قوله تعالى: (تولج الليل في النهار، وتولج النهار في الليل، وتخرج الحي من الميت، وتخرج الميت من الحي)، أما رأي ابن حجة في (العكس) فهو نوع رخيص بالنسبة إلى ما فوَّقه من أنواع البديع الغالية، ويورد على ذلك مثلاً قول الشاعر:

عنه ~~خاني في انور~~ ~~أهل في بي~~ ~~خني عز في نوؤ~~

يلحق على هذا البيت بأنه لا يحمل نكتة أو ينضوي تحت نكتة تزيل عنه العكس، ولو أراد الشاعر أن ينظم مرتجلاً مثله ما شاء في مجلس واحد، لكان ذلك عليه يسيراً، لعل هذا النوع له الحظ الأوفر في الزخرفة الإسلامية، فهو يتقابل مع الزخرفة تقابلاً شديداً من زاوية التناظر، فالزخرفة الإسلامية تعتمد اعتماداً كبيراً على التناظر في الشكل، حتى على سبيل الآيات القرآنية التي يمكن أن يشكل منها المزخرف لوحة زخرفية، فإن هناك نوعاً يعتمد على كتابة الآية بشكل فني ما، ومن ثم يعاد الشكل نفسه الذي خرج به الفنان بشكل معكوس، ليشكل النصف الثاني من اللوحة، وكأن اللوحة مشطورة إلى شطرين بخط وهمي، مثل:

<sup>18</sup> يُنظَرُ ابن حجة، خزنة الأدب ص - 237 238 والرافعي، تاريخ آداب العرب 415/3.



يبدو للنّاظر إلى هذا النوع من الشعر أنّ التّكلف والصّناعة هما عنوان له، فالاعتناء بالشكل فاق الاعتناء بالمعنى إلى حدّ كبير، ولعلّ ما يهتم به الناظم في هذا النوع هو الشكل من غير النظر إلى المضمون، فهو يجهد نفسه في البحث عن كلمات تقرأ معه طرداً أو عكساً بنفس اللفظ، ومن هنا فإنّه سيكون عبداً للكلمات معدة سلفاً.

### ج- الطرد مدح والعكس هجاء:

نوع ثالث من أنواع الطرد والعكس، ويعني إذا قرئ البيت طرداً فإنه يكون مدحاً، أما إذا قرئ عكساً فإنه يتحول إلى الهجاء، وهو نوعان<sup>(19)</sup>: يكون العكس في الحروف بالنسبة للنوع الأول، أما الثاني ففي الكلمات كاملة، ومن النوع الأول قول الناظم وهو يمدح:

<sup>19</sup> يُنظر شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني ص 206.

باهي المراحم لابس\*  
 كرمًا قدير مُسند<sup>(93)</sup>  
 غنم\* لعمرك مُرفد<sup>(94)</sup>  
 باب\* لكل مؤمل

هذا مديح في الطرد، أما إذا عكسنا الحروف جميعها، فإن الغرض سيتحول من المديح إلى الهجاء:

دنس\*، مريد، قامر  
 كسبَ المحارم لايهاب<sup>(95)</sup>  
 دفر\*، مكر، معلم\*  
 نَعْلٌ، مؤمل كل باب<sup>(96)</sup>

ومثال النوع الثاني (عكس الكلمات كاملة):

حلموا، فما ساءت لهم شيم\*  
 سمحوا، فما شحّت لهم منن\*  
 سلموا، فما زلت لهم قدم\*  
 رشدوا، فما ضلت لهم سنن\*

إذا عكست الكلمات، فإنها ستتحول إلى هجاء:

منن\* لهم شحت، فما سمحوا  
 شيم\* لهم ساءت، فما حلموا  
 سنن لهم ضلت، فما رشدوا  
 قدم\* لهم زلت، فما سلموا

لعله يمكن إلحاق هذا النوع بسابقه من حيث التكلف والصناعة والتلاعب بالألفاظ على مستوى الشكل، ولربما يقال: إن الشاعر في هذا النوع حفل بالمعنى والشكل معاً، إذ كان غرض شعره المديح، نقول: إن ناظم هذا النوع كسابقه لم يحفل بالمعنى، حتى إذا قصد المديح هنا، فإذا أراد مدح أحد ما من خلال هذا النوع، فإن السحر سينقلب على الساحر، لأن نظمه سيتوظف ضده إذا ما قُرئ عكسًا، فيتحول إلى هجاء، فالهدف إذن هو التلاعب اللفظي دون الركون إلى المعنى، وهذا غاية في التكلف والصناعة.

أما النوع الرابع من الطرد والعكس فهو:

<sup>20</sup> المسند: الذي يكون عونًا للآخرين.

<sup>21</sup> باب لكل مؤمل: الذي لا يرد طلبًا لأحد. الغنم: الفوز بالشيء من غير مشقة. المرفد: من يقدم المعونة.

<sup>22</sup> المريد: الخبيث، المتمرد، الشرير. القمر: الذي يراهن ويلعب بالقمار.

<sup>23</sup> الدفر: خبيث الرائحة. النغل: فاسد النسب.

## د- الطرد الأفقي مدح الشاقولي هجاء :

لعل الطريقة باتت معروفة، وذلك لأن هذه الأنواع تصب في مصب واحد، فهذا النوع يعني: إذا قرئت الأبيات طرداً فإنها ستكون مدحاً، أما إذا أخذنا الشطر الأول من البيت الأول، والشطر الأول من البيت الثاني وهكذا، بمعنى أن الشطر الأول من البيت الثاني يتحول إلى شطر ثان في البيت الأول، وأن الشطر الأول من البيت الرابع يتحول إلى عجز البيت الثاني، عندها نحصل على قصيدة جديدة في الهجاء، مثال ذلك قول الشاعر<sup>(24)</sup>:

إذا أتيت نوفل بن دارم	أمير مخزوم وسيف هاشم
وجدته أظلم كل ظالم	على الدنانير أو الدراهم
وأبخل الأعراب والأعاجم	بعرضه وسرّه المكاتم
لايستحي من لوم كل لائم	إذا قضى بالحق في الجرائم
ولا يراعي جانب المكارم	في جانب الحق وعدل الحاكم
يقرع من يأتيه سنّ نادم	إن لم يكن من قدم بقادم

وإذا قمنا بعملية الإبدال، فإننا سنتوصل إلى قصيدة الهجاء التالية:

إذا أتيت نوفل بن دارم	وجدته أظلم كل ظالم
وأبخل الأعراب والأعاجم	لايستحي من لوم كل لائم
ولا يراعي جانب المكارم	يقرع من يأتيه سنّ نادم

## هـ- أشعار التبادل والمتواليات:

وهي النوع الخامس من أنواع الطرد والعكس، تعني أنها تقرأ على عدة أوجه، وذلك بإبدال مواضع الكلمات مواضع بعضها الآخر، مثال ذلك<sup>(25)</sup>:

لقلبي، حبيب، مليح، ظريف\* بديع، جميل، رشيق، لطيف\*

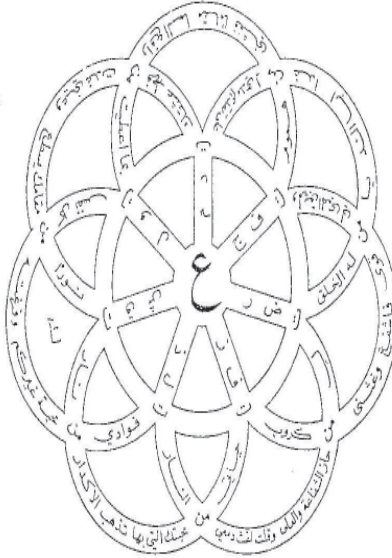
<sup>24</sup> يُنظَر شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص 207، 208.

<sup>25</sup> ابن معصوم، سلافة العصر، القاهرة 1324هـ ص313.

فإذا أبدلت الكلمات مكان بعضها بعضاً، فإن هذا البيت يُقرأ على أربعين ألف بيت من الشعر وثلاثمائة وعشرين بيتاً، ومن الواضح أن الكلمات جميعها تحمل الوزن ذاته، ذلك حتى لا يختل البيت عند الإبدال.

### 5- الشعر الهندسي<sup>(26)</sup>:

هذا النوع ينظم على أشكال هندسية (دائرة، مثلث، مربع، مخمس، معين...) من هنا جاءت تسميته بالشعر الهندسي، وهو على أنواع، فمثلاً شعر الدوائر يقسم قسمين: دائرة مركبة، ودائرة بسيطة، فشعر الدائرة المركبة يتطلب دائرة مركزية كبرى، ومن ثم يكون محيط هذه الدائرة مركزاً لعدة دوائر صغيرة، وعلى حواف هذه الدائرة الكبيرة والصغيرة يمر البيت ابتداءً وانتهاءً، ليعود من جديد منطلقاً من المركز إلى الدائرة الصغيرة الثانية ثم ينتهي إلى الكبيرة في مركزها، مثال ذلك هذه الدائرة المركبة:



<sup>26</sup> يُنظَر شيخ أمين ، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني ص 214.



## أبيات هذه الدائرة هي :

عشقت نوراً من مقامك يسطعُ  
عمدت على تقديم مدحي لمن غدا  
عرضت لمن حاز الشفاعة والعلی  
عذلت فؤادي من محبة غيركم  
علوت بما أعطيت من رافع السما  
عجفت ولم يُبق الهوى لي من قوى  
عزفت حياتي من محبتك التي  
وعيني غدت من فرط عشقك تدمعُ  
أبا الند يامن له الخلق تضرع  
وقلت أغث دمعي من النار تلذع  
وفرغته من كل نفس تولعُ  
مقاماً فغثني من هموم تفجعُ  
فاشفع وغثني من كرب تفرع  
بها تذهب الأكدار منا وتفشعُ

يبدو لنا مدى التكلف الذي أرهق الناظم حتى وصل إلى هذا الشكل، فمركز القصيدة هو حرف واحد وهو العين، به يبدأ البيت وبه ينتهي، ثم نهاية كل بيت من خلال الدائرة الصغيرة هو بداية بيت لدائرة صغيرة أخرى، نهايتها بداية لدائرة صغيرة أخرى وهكذا.

لو أن صاحب هذا الشعر لم يلتزم بهذه القيود الكثيرة لربما خرج شعره أكثر تعبيراً عن مشاعره وإحساسه، ولربما أطلق العنان لخياله فيتفلت من أية حدود، عندها يمكن أن يكون شعره ذا مضمون إضافة إلى الشكل الطبيعي للشعر، على حين نجد ناظم هذه الأبيات قد اعتنى بالشكل، فراح يبحث عن ألفاظ تكون مناسبة في الشكل الذي قرر على أساسه أن ينظم قصيدته. وهذه دائرة أخرى أكثر تعقيداً من سابقتها؛ لأن عدد أبياتها أكثر، فكلما ازدادت الأبيات كانت الدائرة أكثر تعقيداً.

قراءة هذه الدائرة تبدأ من المركز الأساسي للدائرة الكبيرة نزولاً إلى دويرة صغيرة، مروراً على محيطها، ومن ثم العودة صعوداً إلى مركز الدائرة الكبيرة، حيث يختم البيت وهكذا. اختلال المعنى يبدو واضحاً وكذلك الوزن، ولا سيما أن القارئ يمكن أن يبدأ من أي بيت يريد، وهذا دليل واضح على عدم الاهتمام بالمعنى الذي يؤدي إليه أبسط الأمور في الشعر، وهو التصعيد في الشعور شيئاً فشيئاً، أما هنا، فلا ضير من قراءة القصيدة من آخر بيت إلى الأول أو حتى من منتصف القصيدة، فالبداية هي النهاية، والنهاية يمكن أن

تكون البداية، فهو أشبه بالزخرفة الإسلامية التي تعتمد على المركز والدائرة، لذلك فإن إبداع هذا النوع اقتصر على الشكل.

أما أبيات القصيدة، فهي :

وأقسم لي في كل بحر تعمق	قرعت لباب قد حوى أبحر الندى
ب بالنجم والأمداح فيك تلتفح	قهرت العدى والله أقسم في الكتا
بجك يانجم المعالي تعرق	قمعت العدى بالنجم طوبى لمن له
معالي إلى الأحداق بالعين تحرق	قفلت إلى نجم بدا في الهوى وفي ال
ولي قدح في مرجه ليس تسبق	قرعت به من في المعالي تمردوا
لنجم بدا فيه النواظر تأرق	قدحت زناد المدح قدح مهذب
ومن نوره حزب الشياطين تحرق	قبست سنا نجم بدا في سما العلى
فبشراكم بشرى الجوائر توسق	قرأت الثنا من نوره بوفوده
تجزى كذا الأعداد بالبطش تمحق	قرحت أماقهم فبشراكم غدا
وكان لهم بالرحم فيها تقلق	قسوت على الأعدا بشهب قصائد
فدعني ومن أخلاقهم لاتوفق	قحمت بشهب النظم بالرحم فيهم
هوى لايضاهى ليست أن أتملق	قلقت لإبعادي ومن حبكم أرى
على فضله تنني القوافي وتنطق	قفوت بمدح لايضاهي ثنا فتى
يعاديه في العليا وعينه ترمق	قلمت بنظم فضله شاع، رأس من
وبين الورى في مدحه لي تعشق	قطنت إليه من أجل مكانه
وبالأصل لي والله فيه تعرق	قمرت بنظمي في الورى كل شاعر
مدحه قد ضجَّ العدى منه ترهق	قشعت تمام الجهل والله يافتى
	قرعت...

هناك أشكال بسيطة، دائرة، مثلث، مربع، وهذه أبيات يمكن رسمها في دائرة، كما يمكن رسمها في مثلث:

إن رآته العين لم تخش رمد	دمع عيني سائل في حب من
وبغوا ما لم ينالوا من رشد	دمر الله أناساً قد طغوا
رافع السبع الشداد بلا عمد	دثر العصيان ثم أتبع رضى

## 6- القصيدة المهملة والمعجمة<sup>(27)</sup>:

القصيدة المهملة هي القصيدة التي يكون جميع حروفها خالية من النقط، كقول الشاعر:

الحمد لله الصمد	حال السرور والكمد
الله لا إله إلا الله	ه مولاك الصمد
أول كل أول	أصل الأصول والعمد
الواسع الآلاء والآ	راء علماً والمدد
الجول والطول له	لا درع إلا ماسرَد
كل سواه هالك	لا عدو ولا عدد

أما القصيدة المعجمة، فهي القصيدة التي يكون جميع حروفها منقطه، بحيث لاتجد حرفاً واحداً مهملاً، كقول الشاعر:

بين جنبي شقة حشنت	في قضيب تبتني خشن
قضت جفني بيقظة ثبتت	غب بين فبت في غبن
بي شقيق يغيب غيبة ذي	ضغن بين تحبني
شيخ فن، في شنشنة	شب في بيت نخبة فبني
يتقي زين جنة جنيت	يتقي شين ضنة بغني

يبدو أن الشاعر قد عانى كثيراً في البحث عن كلمات مهملة ليوظفها في شعره، فينبغي أن يتحقق شرط الوزن، وكما يبدو الشرط الآخر الذي فرض نفسه على هذه الأشعار ابتعاد المعنى عنها في سبيل نجاح العملية الشكلية، والأمر ذاته ينطبق على القصائد أو الأشعار المعجمة، فهذه الأشعار لاتخلو من صناعة ومهارة واضحة في تقصي الألفاظ ومن ثم زخرفتها مع الابتعاد عن المحتوى.

ينضوي تحت هذا النوع من الشعر فرعان:

أ- إهمال كلمة وإعجام أخرى: مثل:

لاتفي العهد فتشقيبي ولا	تنجز الوعد فتشفي العلالا
تقتضي أحكام بغني، طالما	نفذت أحكامها بين الملا

<sup>27</sup> يُنظر شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني ص، 222، 223.

## ب- إهمال حرف وإعجام آخر: مثل:

ونديم بات عندي	ليلة منه غليل
خاف من صنع جميل	قلت لي صبر جميل
قرة لي ميل قلب	منك ياغصناً بميل
سيدي رقّ لردّي	سيدي عبد ذليل

### 7- الجناس الغريب:

يعني الجناس الغريب تماثل الكلمات خطأ في الشكل واختلافها في النقط، وقد سماها الرافعي (المتائيم) «لأنها مبنية على الألفاظ المزدوجة، فكأنها جمع متئم، وهي من النساء التي من عاداتها أن تلد توأمين... كقول الحريري<sup>(28)</sup>:

زينت زينب بقد يقدُّ	وتلاه ويلاه هُدَّ يهْدُ
حندها جيدها وظرفٌ وظرفٌ	ناعسٌ تاعسٌ بجدٌ بجدٌ

### يقول شاعر آخر<sup>(29)</sup>:

أخي أحيء بقيل ثقيل	مهيب مهيب بطل بطل
كلامٌ كلامٌ وياءٌ وئاءٌ	بخدر بخدر مدل مدل
يني بني بأني باني	خلال خلال تحل بجل
يفيد بقيد بعود يعود	يعيد بعيد المحل المحل
بجدٌ بجدٌ بقدٌ بقدٌ	يوشي بوشي كحل كحل
أحالٌ إحالٌ بقول تقول	يعيب بغيب يخل بخل
تريد يزيد كلامي كلامي	ووعر وعز مقل كقل
كثير كبير معين معين	لغات لغات كفل كغل

لعل القصيدة هذه كفيّلة بالتعليق على ضالة المعنى وإراقته على عتبات اللفظ. إذ استخدم الناظم الكثير من الألفاظ التي لا تقدم أي معنى أو فكرة، وكل مرتجاه أن يأتي باللفظة مرتين، ومن ثم ينقطعها كما يشاء، وذلك حتى يخرج بشكل معين في أبياته هذه من غير النظر إلى المضمون.

<sup>28</sup> الرافعي، تاريخ آداب العرب 441/3.

<sup>29</sup> البلوي. يوسف محمد، ألف باء، المطبعة الوهبية، مصر 1287هـ/11/1.

## 8- حرف محدد في كل كلمة :

يشترط هذا النوع أن تحتوي كل كلمة في القصيدة على حرف ما يكره الشاعر نفسه عليه، فأحياناً يكون الشرط أن تبدأ كل كلمة بهذا الحرف، كحرف العين الذي اعتمده الناظم في قوله<sup>(30)</sup>:

على عهد علوى عليّ عنّ علمها عسى علمت عذري عفت عن عقوبي  
وأحياناً يكون الشرط أن يرد الحرف في الكلمة من غير النظر إلى بدايتها، كقول الشاعر<sup>(31)</sup> الذي اعتمد حرف الظاء:

ظنت عظيمة ظلمنا من حظها	فظللت أوقظها لتكظم غيظها
وظلعت أنظر في الظلام وظله	ظمان أنتظر الظهور لوعظها
ظهري وظفري ثم عظمي في لظي	لأظاهرن لحظها ولحفظها
لفظي شواظ أو كشمس ظهيرة	ظفر لدى غلظ القلوب وفظها

إن صعوبة الشرط الذي ألزم الشاعر نفسه به ثم صعوبة اللغة وشدة التكلف اللتين أرهقتا الشاعر واضحتين في هذه الأبيات، ولا سيما عندما تفلت منه بعض الكلمات الخالية من حرف الظاء، فههدف الشاعر أن يأتي بأكبر عدد من الكلمات تحتوي كل واحدة منها على حرف الظاء من غير أن يعير أي اهتمام لما قد يقدمه هذا النص من معنى.

## 9- ذو الحروف المقطعة أو الموصولة:

ذو الحروف المقطعة يعني أن تكون حروف الكلمات جميعها غير قابلة للوصل مع ما قبلها أو مع ما بعدها، كقول الصفي الحلبي<sup>(32)</sup>:

إذا زار داري زور ودود أود وأورده ورد وودي

أما ذو الحروف الموصولة، فيعني أن تكون حروف الكلمات جميعها موصولة، كقوله<sup>(33)</sup>:

<sup>30</sup> يُنظَرُ شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص 226.

<sup>31</sup> يُنظَرُ شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص 226.

<sup>32</sup> الرفاعي، تاريخ آداب العرب 446/3.

<sup>33</sup> الرفاعي، تاريخ آداب العرب 446/3.

سل متلفي عطفًا عسى يتعطف  
فلقد قسا قلباً فلا يتلطف  
لهذا النوع من النظم كما لغيره حظٌ وافر من الصناعة والمهارة والتكلف،  
فهو لا يبرح الشكل، ويتعد كل البعد عن الخيال والإلهام والمشاعر.  
**10- شعر الفكاهات:**

هذا النوع من الشعر يهدف إلى الإضحك والمرح والتسلية، وقد تميز كثير  
من الشعراء بهذا اللون، كابن دانيال الذي راح يعبر عن فقره بأسلوب هزلي  
ضاحك، حيث يقول (34):

أصبحت أفقر من يروح ويغتدي في منزل لم يجو غيري قاعدًا لم يبق فيه سوى رسوم حصيرة ملقى على طراحة في حشوها والفأر يركض كالخيول تسابقت هذا ولي ثوب تراه مرقعًا	ما في يدي من فاقة إلا يدي فإذا رقدت رقدت غير ممدد ومخدة كانت لأم المهتدي قمل كمثل السمسم المتبدد من كل جرداء الأديم وأجرد من كل لون مثل لون الهدد
--	--

وهاهو ابن سودون الذي تميز أيضًا بهذا اللون من الشعر، حيث راح ينظم  
البديهيات قائلاً (35):

البحرُ بجرٌ والنخيل نخيلٌ والأرض أرضٌ والسماء خلافها وإذا تعاصفت الرياح بروضة والماء يمشي فوق رمل قاعد	والفيلُ فيلٌ والزراف طويلٌ والطير فيما بينهن يجول فالأرض تثبت والغصون تميلُ ويرى لها مهما مشى سيلول
---	--

يقول (36) في قصيدة أخرى في الإطار نفسه من نظم البديهيات:

<sup>34</sup> يُنظَرُ شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص 287.

<sup>35</sup> يُنظَرُ شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص 288.

<sup>36</sup> يُنظَرُ شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص 287-288.

إذا ما الفتح بالناس قد سما،  
وأن السما من تحتها الأرض لم تنزل  
وأني سأبدي بعض ما قد علمته  
فمن ذلك أن الناس من نسل آدم  
وأن أبي زوج لأمي وأني  
وكم عجب عندي بمصر وغيرها،  
وفي نيلها من نام بالليل بله،  
بها الفجر قبل الشمس يظهر دائماً  
وبالشام أقوام إذا ما رأيتهم  
بها البدر حال الغيم يخفي ضياؤه  
ويسخن فيها الماء في الصيف دائماً  
وفي الصين صيني إذا ما طرقته  
بها يضحك الإنسان أوقات فرصه  
وفيها رجال هم خلاف نسائهم

تيقن أن الأرض من فوقها السما  
وبينهما أشياء إن ظهرت تُرى  
لتعلم أي من ذوي العلم والحجا  
ومنهم أبو سودون أيضاً وإن قضى  
أنا ابنها، والناس هم يعرفون ذا  
فمصر بما نيل على الطين قد جرى  
وليست تبل الشمس من نام بالضحي  
بها الظهر قبل العصر قبل بلا مررا  
ترى ظهر كل منهم وهو من ورا  
بها الشمس حال الصحو يبدو لها ضيا  
ويرد فيها الماء في زمن الشتا  
يطن كصيني طرقت سوا سوا  
ويكي زمان الحزن فيها إذا ابتلى  
لأنهم تبدو بأوجهم لحي

هناك الكثير -أيضاً- من الشعراء الذي نظموا في شعر الفكاهة، رأينا منهم من نظم في البديهيات، وآخرون نظموا في السخرية من الدار أو الفقر، وبعضهم اعتمد أسلوب المعارضة فانصب نظمه على الطعام كزين الدين الحمصي<sup>(37)</sup>، ويبدو أن جميع أو أغلب من نظم في هذا اللون من الشعر قد وظف شعره على الإضحاك فحسب، مما أدى إلى تجاهل المعنى الذي جاء ضحلاً في أغلب الأحيان.

وهناك ألوان أخرى<sup>(38)</sup> من شعر التلاعب اللفظي لم نعرض لها، ذلك لأنها تنصب في الإطار نفسه الذي انتمت له الألوان السابقة، من حيث الشكل والمضمون، كان همُّ الشاعر فيها أن ينظم بطريقة ما وبقيود محددة هو يفرضها على نفسه، لذلك كان نظمه يقف عند حدود الشكل مع التجاهل شبه الكامل للمعنى، مما أدى بهذا الشعر أن يخلو من المعنى على حساب اللفظ، فمن هذه الأنواع مثلاً (شعر الألغاز والأحاجي)، حيث ينظم الشاعر

<sup>37</sup> يُنظَرُ شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص 290.

<sup>38</sup> هذه الأنواع من شعر التلاعب اللفظي والأنواع التي ذكرناها يمكن الرجوع إليها في كتاب شيخ أمين. بكرى، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص 172.

شعره ويترك للقارئ أن يحل لغزاً ما من هذا الشعر، وهناك أيضاً (شعر القوافي المشتركة والملونة)، وهو اعتماد الشاعر كلمة واحدة يستخدمها كقافية في أبياته جميعها، شريطة أن تكون الكلمة متقلبة المعنى في كل بيت، و(شعر محبوبك الطرفين) الذي يعني أن يبدأ الشاعر أبياته بحرف ما شريطة أن تنتهي بنفس الحرف، وهناك (شعر الجنس الملقق أو الجنس التصحيقي)، وهو الشعر الذي يعتمد الشاعر فيه على الجنس بين الكلمات في رسم الحروف، كقول الشاعر:

سما لثمها عني فيا لهفتي على فوات نخور من فواتن حور

وهناك أيضاً الشعر الذي تساوى أخرى من ما قبله، ففيه يلتزم الناظم من خلال الجنس ما لا يلزم في القافية وما قبلها مثل:

ولا تُطع الحرص المذلّ وكن فتى إذا تهبت أحشاؤه بالطوى طوى،

و(شعر التوجيه بأسماء الكتب)، وهناك نوع من الشعر استخدمت فيه الألفاظ العامية عرف باسم (تعريب الألفاظ العامية)، أما (شعر التطريز) فهو الشعر الذي يشكل الشاعر من خلال الحرف الأول من كل بيت اسماً ما.

**صفوة القول :**

نقول بعد أن عرضنا هذه الأنواع: لا يمكن لنا أن ننكر ما في هذه الأنواع الزخرفية من إبداع في الشكل، بيد أنه لأمر ما لم يتسنّ لهذا التلاعب اللفظي أن يشكل بنية عضوية مع رؤية فكرية يقدم من خلالها فناً إنسانياً راقياً، إذ حكمت هذه الزخارف على الشعراء بمتابعة عقلية ثابتة مهملين شعوراً قلبياً متحرراً يكاد يقف وراء أهمّ الأعمال الفنية الإنسانية، وقد خلصنا من خلال هذا البحث إلى أن الزخرفة الشعرية ظلت حبيسة الشكل ولم تستطع أن تتجاوزها؛ بمعنى آخر هي لم تستطع أن ترتقي إلى مصاف الشعر العربي الذي عهدناه.



## المصادر والمراجع

- ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، مطبعة بولاق القاهرة 1273هـ.
- ابن معصوم، سلافة العصر، القاهرة 1324هـ.
- اشبنغلر. أسوالد، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1964.
- البلوي. يوسف محمد، ألف باء، المطبعة الوهبية، مصر 1287هـ.
- الحمصي. نعيم، نحو فهم جديد منصف لأدب الدول المتتابعة وتاريخه، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية 1981/1982.
- الرافعي. مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، المطبعة التجارية، الطبعة الأولى، القاهرة 1359هـ - 1940م.
- سوريو. إيتيان، الجمالية عبر العصور، ترجمة: ميشال زكريا عاصي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 1982.
- شيخ أمين. بكري، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت، القاهرة 1392هـ / 1972م.
- عتيق. عبدالعزيز، علم البديع، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ / 1985.
- غويو. جان ماري، مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ترجمة: سامي الدروبي، دار اليقظة العربية، دمشق، ط2، 1965.



# İMAM EŞ'ARÎ'NİN "KELÂM"INDA MARİFETULLAH

Knowledge of God in the Kalam of Imam Ash'ari

**MEHMET ŞAŞA**

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHIYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ  
BÖLÜMÜ, KELAM VE İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ ANABİLİM DALI

mehmetsasa@kilis.edu.tr

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
11 Ekim / October 2017

Kabul Tarihi / Accepted  
06 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf/Cite as  
Şaşa, Mehmet. "İmam Eş'arî'nin "Kelâm"ında Marifetullah-Knowledge of God in the Kalam of İmam Ash'ari". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık/December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## Özet

Kendisinden sonraki âlimleri hem metodolojisi hem de düşünceleri ile etkilemiş ve böylece itikadî bir ekolün kurucusu olarak kabul edilmiş olan Eş'arî'nin, kelâmî konulardaki fikirleri, araştırmacılar tarafından ciddiye alınmış ve çalışılmıştır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde onun marifetullah hususundaki yaklaşımına ve düşüncelerine özgü bir çalışmanın henüz yapılmadığını tespit ettik. Bunun üzerine onun ilgili konu hakkındaki düşüncelerini, bilimsel bir araştırma disiplini içerisinde ortaya koyan ve bu boşluğu doldurabilecek bir çalışma yapmaya gayret ettik. Bu çalışmada Eş'arî'nin bize kadar ulaşmış eserleri öncelikle incelenmiştir. Ayrıca İbn Fûrek gibi onun fikirlerini nakleden önemli müelliflerin eserleri tetkik edilmiştir. Bunun neticesinde de onun, zatı açısından Allah'ın bilinemeyeceğini, ancak ulûhiyeti açısından ise varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri açısından bilinebileceğini ifade ettiğine ulaşılmıştır. Aynı zamanda o, marifetullah konusunda taklidin câiz olmadığını, Allah'a dair bilginin akıl yürütme ile elde edebileceğini beyan etmiştir. Hatta bazı kaynaklarda aktarılanın aksine o, marifetullah konusunda temel faktör olarak akli kabul ederek, en aktif rolü ona biçmiştir. Ancak marifetullahın vücûbiyet kaynağının akıl mı yoksa nakil mi olduğu hususunda net bir söylemde bulunmadığı görülmüştür. Dolayısıyla onun eserleri baz alındığında, ilahî mesaj ulaşmayan kimsenin ahiretteki durumunun ne olduğu hususundaki görüşüne doğrudan rastlanılamamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Eş'arî, marifetullah, akıl, nakil, ilahî sıfatlar

## Abstract

Ash'ari has influenced scholars after him with his methodology and also his thoughts, thus he has been accepted as the founder of a religious sect and his thoughts about kalâm issues has been taken seriously and studied by researchers. As a result of our studies we found that his approach to knowledge of God and his thoughts about the issue is not studied yet. So we've tried to make a study about his thoughts on the mentioned issue within a scientific research discipline which is aiming to fill the gap on the subject. In this work firstly, Ash'ari's works are being examined. Also some authors' works have been examined like Ibn Furek who narrated Ash'ari's thoughts. As a result of this it's concluded that Ash'ari holds that Allah cannot be known in person but only can be known with respect to His divinity, He can be known by his presence, His oneness, His characteristics and His acts. Also he uttered that imitation is false in the case of knowledge of God and knowledge with reference to Allah can be gained through reasoning. Even, contrarily to some sources, he accepted reason as the main factor with respect to ma'rifatullah. But it is also realised that he didn't make an obvious statement whether the source of knowledge of God's necessity is reasoning (aql) or evidences (naql). Consequently when his works are taken into consideration, his view about a person's situation hereafter who doesn't have any information about the divine message is not encountered.

**Key Words:** Ash'ari, knowledge of God, reasoning, evidences, characteristics of Allah.

## Giriş

Marifetullah konusu, kelam ilminin ele aldığı en temel konudur.<sup>1</sup> Zira kelamcılara göre marifetullah, itikadî bilgilerin aslı, temelidir.<sup>2</sup> Bu konu, Allah hakkında konuşmayı ge-

<sup>1</sup> Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmîd-din*, (I-XV), Dâruş-Şa'b, y.y. ts., 38.

<sup>2</sup> Taftazani, Sâduddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-mekâsîd*, Dâru Âlemi'l-Kutub, (I-V), III. Baskı, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1419/1998, I, 271; Râzî, Fahrüddin Muhammed b.

rekli kılan bir sahadır. Allah hakkında konuşmak yani O'nun nasıl bir varlık olduğunu, kâinatla, özellikle de insanla nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu dile getirmek ise kelim disiplininin temel konusunu oluşturur.<sup>3</sup>

Kelamcılar, marifetullahın dinin temellerinden biri olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.<sup>4</sup> Hatta Ehl-i Sünnet ulemasının, "Allah'ın, kullarını marifetullahla mükellef tuttuğu" üzerinde görüş birliğine vardıkları nakledilmiştir.<sup>5</sup> Aynı şekilde kelamcılar, mükellefin ilk görevinin marifetullah olduğunu belirtmişlerdir.<sup>6</sup> Bununla beraber marifetullahın en büyük kurbiyet ve en çok sevaba vesile olan bir mesele olması hususunda da icma edilmiştir.<sup>7</sup> Marifetullah, herkes ve her dönem için önemli ve gerekli bir mesele olmuştur. Nitekim Allah'ı bilmenin ve hakkında konuşmanın imkân ve mahiyeti, çeşitli inanç ve düşünce mensupları tarafından üzerinde tartışılan temel hususlardandır.<sup>8</sup> Zira bu hem kişisel hem de toplumsal bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla Allah, her ne kadar akıl ve duyularla idrak edilen herhangi bir şeye mukayese edilmekten, akılla ihata edilmekten ve halk arasında kullanılan lafızlarla ifade edilmekten münezzehe ise de O'nun bilinmesi ve insanlara tanıtılması da gereklidir. İnsanların, mümkün olan kemale mertebesine ulaşabilmeleri için bunun gerekli olduğu söylenebilir.<sup>9</sup>

Hal böyle iken kelim düşüncesinde iz bırakan ve fikirleri ile başkalarını etkilemiş olan İmam Eş'arî'nin<sup>10</sup> konu hakkındaki görüşleri, konuyu na-

Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*, I. Baskı, y.y. ts., 28; Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-mevâkıf*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, I, 282.

<sup>3</sup> Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: I, İzmir 1983, s. 25.

<sup>4</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdikerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, (I-II), Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993, I, 54.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bkz. Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut 1416/1995, 26.

<sup>6</sup> Bakillânî, el-Kadı Ebû Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdihi velâ yecüzü'l-cehlu bihi*, II. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1421/2000, s. 13.

<sup>7</sup> Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmamü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî el-Yenşâr-Faysal Bedir -Seyyid Muhammed Muhtâr, Dâru'l-Mearif, İskenderiyye 1969, s. 119-120; Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-îtikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdilmun'im Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancı, Mısır 1329/1950, s. 8, 27-29,43; Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 210; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsir-i Kebir*, (I-XXIII), Akçağ yay., Ankara 1995, XIV, 426-427.

<sup>8</sup> Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlahî Fiiller*, Araştırma yay., Ankara 2009, s. 9.

<sup>9</sup> Dehlevî, Ahmet b. Abdurrahman Velîyyullah, *Hüccetullahi'l-bâliğe*, (I-II), thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cil, Beyrut 1426/2005, I, 122.

<sup>10</sup> Asıl adı Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basri olan Eş'arî'nin doğum tarihi hakkında farklı görüşler varsa da genellikle (260/873-74) yılında Basra'da doğduğu kabul edilir. Yemen'deki Eş'ar kabilesine mensup olan sahibi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan geldiği için Eş'arî nisbesiyle tanınmıştır. Eş'arî muhtemelen hicri 300'lü yıllarda Bağdat'a giderek hayatının geri kalan kısmını orada geçirdi. Bağdat'ta Hanbelîlerin ileri gelenlerinden Hasan b. Ali el-Berberhârî'ye ziyaret ederek ona Mu'tezile âlimleri, ayrıca Hristiyan, Yahudi ve Mecûsîlere karşı verdiği fikri mücadeleleri bulunduğunu uzun uzun anlattıysa da beklemediği ilgiyi göremedi. Daha sonra Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in akidesini savunan "*el-İbâne an usûli'd-diyâne*" adındaki eserini kaleme alıp Berberhârî'ye

sıl ele aldığı, işlerken izlediği metodolojisi elbetteki merak edilen bir husustur. Yapılan araştırmalar neticesinde birçok konudaki görüşleri hakkında çalışmalar varken, marifetullah meselesine dair düşüncelerini inceleyip ortaya koyan müstakil bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Bu eksikliği kısmen de olsa gidermek amacıyla böyle bir çalışma ihtiyacı hissedilmiştir. Bu araştırmada Eş'arî'nin görüşleri bağlamında, marifetullahın vücûbiyet kaynağı nedir? Allah hangi yönüyle bilinebilir? Marifetullahta aklın rolü nedir? Marifetullah, zarurî bir bilgi midir? Gibi bir takım soruların cevapları aranmıştır. Çalışmada Eş'arî'nin kendi eserleri aslî, ilgili konu hakkındaki diğer eserler ise tâli kaynak olarak esas alınmış ve incelenmiştir.

Eş'arî'ye göre kelâm ilminin konusu, mahlûkat üzerinde istidlal ve nazar ederek ve kendisinden kesin delillerin çıkarıldığı şer'î naslardan hareketle Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ortaya koymaktır.<sup>11</sup> Eş'arî'nin nezdinde Allah'ı ve sıfatlarını bilmek, en yüce, en gerekli ve en evlâ olan ilimdir. Zira ona göre “Allah'tan başka hiçbir ilâhın olmadığını bil ve istiğfar et.”<sup>12</sup> ayetinde Allah'ın birliğinin bilinmesi emri, istiğfar emrine takdim edilmiştir. Tevhit, esas ilim; istiğfar ise fûrû ilim ile ilgilidir.<sup>13</sup>

Marifetullah konusuna ilk olarak Eş'arî'nin bu terkinin temel kavramı olan “marifet” hakkındaki düşünceleri ile başlamak gerekmektedir. Eş'arî'ye nisbet edilen bir tanıma göre marifet, “Allah'ın kendisini yarattığına ve idare ettiğine itikad ederek O'na boyun eğmektir.” Kişinin Allah'ı bilmesi ise “sadece, O'nu birlemesi ve tasdik etmesidir.”<sup>14</sup> Eş'arî, ilim ile marifet arasına her hangi bir fark koymamış, müteradif görmüştür.<sup>15</sup> Zira ona göre her kim bir şeyi bilirse, o şeyi tanımış olur.<sup>16</sup> Dolayısıyla onun, “el-ilmu billah”, “el-marifetu billah” ve “marifetullah” terkiplerinin manaları ve maksatları aynı kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bununla beraber Eş'arî'ye göre Allah'ı bilmek, imandır; O'nu bilmemek ise küfürdür. Allah'ı bilmemek (küfür) ile beraber O'nu bilmek, şer'an doğru değildir. Aklen ise doğru olması mümkündür.<sup>17</sup> Yani O'nu inkâr eden kimsenin O'nu bilmesi veya tanı-

sundu; ancak yine beklediği ilgiyi bulamadı. Nihayetinde (324/935-36) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Bkz. İrfan Abdülhamid, “Eş'arî”, *DİA*, XI, 444. Yemen'deki Eş'ar kabilesine mensup olan sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan geldiği için Eş'arî nisbesiyle tanınmıştır. Geniş bilgi için bkz. Abdülkahir Bakır, “Basra”, *DİA*, V, 109.

<sup>11</sup> Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail eş-Şâfiî, *Risâletu istihsânu'l-havd fi ilmi'l-kelam*, Dâru'l-Meşârik, Beyrut 1415/1995, s. 22.

<sup>12</sup> El-Muhammed 47/19.

<sup>13</sup> Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, s. 21.

<sup>14</sup> İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *el-Mücerred fi makâlâtı Ebi Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 2005, s. 154.

<sup>15</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 6, 29

<sup>16</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 29

<sup>17</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 12.

ması, şeriate göre mümkün olmazken; aklen mümkündür. Zira müşrikler, Allah'ı bildikleri halde O'na iman etmiyorlardı ve şirk koşuyorlardı.<sup>18</sup> Bununla beraber Kur'ân'da<sup>19</sup> da beyan edildiği üzere bilen/âlim, bildiği şeyde şüphe ve zanna düşmez.<sup>20</sup>

## 2. Marifetullahın Vücubiyet Kaynağı

Kendisine ilahî davetin ulaştığı kimselerin naklin haber vermesi sebebi ile Allah'ı bilmesi gerektiği konusunda kelâmcılar arasında her hangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Fikrî ayrılığın yaşandığı asıl problem, kendisine ilahî mesaj ulaşmayan kimselerin Allah'ı bilme veya tanıma ile yükümlü olup olmadığıdır. Bu hususta Eş'arîler, bu kimselerin marifetullah konusunda sorumlu olmadığını; Mu'tezile ise akılları ile Allah'ı bilmeleri gerektiğini dolayısıyla da yükümlü olduklarını ileri sürmüştür. Mâtürîdîlerin ise bu hususta görüş birliğine varmadıkları görülür. Ancak İmam Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu büyük çoğunluğa göre bu kimseler, akılları vasıtasıyla bilmekle sorumludurlar. Buhara ve Irak âlimleri, müteahhirûn dönemindeki bazı Mâtürîdî kelâmcılar, Eş'arîler gibi düşünerek yükümlü olmadığını ileri sürmüşlerdir. Kısaca Mu'tezile'nin ve Mâtürîdîlerin çoğu marifetullahın vücûbiyet kaynağının akıl olduğunu kabul ederken, Eş'arîler nakil/şer' olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>21</sup>

Kelâmcılar arasında bu denli ihtilafın yaşandığı ve kelâm ilminin en önemli meselelerinden biri olan marifetullahın vücûbiyet kaynağı konusunda, İslâm düşünce tarihinde bir ekolün kurucusu olarak kabul edilen Eş'arî'nin nasıl bir tutum sergilediği merak konusudur. Onun bu husustaki görüşlerine geçmeden önce Eş'arîlerin, "vâcip" algılarını ortaya koymak, konunun anlaşılması için önem arz etmektedir. Çünkü bu, marifetullahın vücûbiyet kaynağını belirlemede önemli bir etkidir. İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki araştırmalarımız neticesinde bizzat Eş'arî'nin "vâcip" hakkındaki düşüncelerine ulaşamamıştır. Ancak onun takipçilerinin konu ile ilgili fikirlerinden hareketle kısmen de olsa onun bu husustaki kanaatinin hangi yönde olduğuna dair bir kanıya varılabilir. Eş'arîlere göre vücûb, Allah'ın emrettiği ve terkinden dolayı azabı vadettiği şeydir.<sup>22</sup> Aynı zaman-

<sup>18</sup> El-Ankebut 29/61; el-Lokmân 31/25. Ayrıca bkz. Ez-Zümer 39/3.

<sup>19</sup> El-Bakara 2/9; el-Münafikun 63/8; el-Câsiye 45/24; el-Mücâdele 58/18.

<sup>20</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 258.

<sup>21</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi ve referanslar için bkz. Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2017.

<sup>22</sup> Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-ğayb*, (I-XXXII), Dâru'l-Fikr, y.y.

da vâcip, şeriatla îcab edilmesi, yani yapılması veya uyulması emredilmiş fiildir. Yasak/mahzur ise şeriatla sakınılması ve yasaklanması gerekli görülen fiillerdir.<sup>23</sup> Dolayısıyla vücûb, ancak şeriatle idrak edilir<sup>24</sup> ve şeriat olmaksızın hiçbir şey vâcip olamaz.<sup>25</sup> Dikkat edilirse Eş'arîlere göre şer'î hükümler va'd ve va'de bağlanmıştır. Dolayısıyla da ilahî mesajda emredilmiş hükümlerin terkinde dair uhrevî bir va'id gelmedikçe, akıl onları tam kavrayamaz.<sup>26</sup> Zira akıl, nazarın vücûbiyetini idrak edemez. Dolayısıyla onlara göre marifetullah hususundaki nazar da şer'î olarak vâciptir.<sup>27</sup>

Eş'arî'ye göre vâcipilerin ilki, marifetullahı ulaştırın nazar ve istidlaldir. Ancak bu vücûbiyeti bilmenin yolu da sadece sem'dir. Hiçbir şey, akıl yoluyla vâcip olmaz.<sup>28</sup> Onun etkisi ile oluşan Eş'arî kelâm sisteminde de Allah'ın varlığına ve birliğine akıl yoluyla varılabileceği kabul edilmekle birlikte, buradaki bilme zorunluluğunda öncelik, akla değil vahye verilmektedir.<sup>29</sup> Bu doğrultuda vahye muhatap olunamaması durumunda herhangi bir itikadî sorumluluğun doğmayacağı düşünülmektedir.<sup>30</sup> Sâlimî, Eş'arîlere ait bu yaklaşımı, Eş'arî'ye mal etmekte ve bu meselenin aklın marifetullahta bir vasıta olup olmadığı tartışmasıyla ilgili olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>31</sup>

Aslında marifetullahın vücûbiyeti ile ilgili bu ihtilafın temelinde ekollerin hüsün-kubuh algılarının birbirinden farklı olması yatmaktadır. Hanefî-Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki en önemli ihtilaflardan birisi, iyi/hüsün ve kötü/kubhun kaynağıdır. Hanefîler, aklın, bazı şeylerin iyi veya kötü olduğunu bilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Eş'arîler ise aklın bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilemeyeceğini, bunun sadece şer' ile bilinebileceğini savunmuşlardır. Eş'arîlere göre dünyada övülen ve ahirette sevaba ulaştırana

1401/1981, XX, 173; Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (I-IV), thk. Hanza b. Züheyr Hâfız, y.y. ts., I, 195; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 301.

<sup>23</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 259.

<sup>24</sup> Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû Meâli Abdu'l-Melik b. Abdillâh Yûsuf, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, (I-II), thk. Abu'l-Azîm Dîb, Katar 1399, I, 96; Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin, *Ebkâru'l-efkâr fi Usûlü'd-dîn*, (I-V), II. Baskı, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâikî'l-Kavmiyye, Kâhire 2004, I, 156.

<sup>25</sup> Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Ravzatu't-tâlibîn*, (*Mecmûatu'r-resâil içinde*), thk. İbrahim Emir Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire ts., 106; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 177.

<sup>26</sup> Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû Meâli Abdu'l-Melik b. Abdillâh Yûsuf, *Akidetu'n-nizâmiyye fi erkânî'l-islâmiyye*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1412/1992, s. 59-63; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 55, 115; Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (I-IV), Dâru's-Samîi, Suud-i Arabîstan 2003, I, 120-123.

<sup>27</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 97.

<sup>28</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 30.

<sup>29</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 82; İsfereîni, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyizi firaki'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf Hût, Beyût 1403/1983, s. 170; Sâlimî, Ebu'ş-Şekûr Muhammed b. Abdu's-Saîd b. Şuayb el-Kebşî, *et-Temhîd*, y.y. ts., s. 11-12.

<sup>30</sup> Gazalî, Hücçetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, Dâru'l-Hikme, Dîmeşk 1415/1994, s. 169-171; Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 11-12; Muhittin Bağçeci, *Allahî Bilmek*, Etüt Ofset yay., Kayseri trs., s. 98.

<sup>31</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 11-12.



iyi/hüsün; dünyada yerilen ve ahirette azaba sebep olana kötü/kabih denir. Bir şeyin sevaba ulaştırıp ulaştırmadığı veya azaba sebep olup olmadığı, ancak şeriat ile bilinir. Hanefî-Mâturîdîlerin çoğuna göre ise bazı konularda hüsün ve kubuh, akıl ile sabit olabilir ve bilinebilir. Onların delillerine göre ilk önce peygamberlik iddiasında bulunup Allah'tan haber getirenin nübüvvetinin sabit olması ve bilinmesi gerekir. Eğer bu, nas ile olsa onun peygamber olduğuna dair bir nas gelir ve o nas da ayrı bir nassın onu doğrulaması için gelmesini doğurur ki böylece teselsül oluşur. Dolayısıyla peygamberin peygamberliği, nas ile değil de akıl ile sabit olur ve bilinir. Dolayısıyla bazı şeylerin iyi olduğu aklen bilinir. Aklen iyi olduğu bilinen şey de aklen vâciptir. Aklen vâcip olan her şey de güzeldir.<sup>32</sup>

Kısaca marifetullahın vücûbiyet kaynağı hakkındaki tartışmaya ve ihtilafa değindikten sonra Eş'arî'nin Allah'ın zatının bilinemezliği ve ulûhiyetinin bilinebilirliğine dair görüşlerini ortaya koyabiliriz.

### Allah'ın Bilinme İmkânı

İnsan, Allah ile iki tür ilişki içerisinde. Birisi bilgi ilişkisi, diğeri ise iman ilişkisidir. İnsan fizikî dünya ile sadece bilgi ilişkisi kurarken, metafizik âlemlerle hem bilgi hem de iman ilişkisi kurmaktadır. İnsanın, Allah'ın sıfatlarının her an tezahür etmiş olduğu ve akıl ve duyularla hissedebildiği şehadet âlemi ile olan ilişkisi, bilgi ilişkisi; Allah'ın zatı, mahiyeti ve sıfatlarının bilinmeyen yönleriyle ilgili olan ilişkisi ise iman ilişkisi şeklinde anlaşılması mümkündür. Burada bilgi açısından insanın Allah ile olan ilişkisi ele alınacağından, Allah'ın zatı ve ulûhiyeti (varlığı, birliği, sıfatları) yönünden bilinmesi şeklinde iki temel başlık altında ele almak mümkündür.

#### 1.1.1. Zatının Bilinemezliği

İlk olarak Eş'arî'nin Allah'ın hangi açılardan bilinebileceğine dair görüşünü ortaya koymak ile başlamak faydalı olacaktır. Onun görüşlerini beyan eden eserlere bakıldığında, Allah'ın zatı açısından bilinmeyeceği, ancak ulûhiyeti yani varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri açısından bilinebileceği-

<sup>32</sup> Detaylı bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid*, thk. İbrahim Medkür-Taha Hüseyin, y.y. ts, VI,45; XII, 353; Cüveyni, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 258-259, 267; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 56, 58, 115; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed, *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelam*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 1430/2009, s. 363; Taftazânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, I, 265; Devvanî, Aduddin, *Şerhu'l-akideti'l-adudiyye*, İstanbul 1306, s. 58; Beyazîzâde, *İşârâtu'l-merâm*, s. 59-60, 64; Amasî, Amasî, Şeyhzâde Abdurrahîm b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'i'l-Fevâid*, II. Baskı, Kâhire 1317, s. 41-42; İzmîrli, İsmail Hakki, *Yeni İlmî Kelam*, (Haz. Sabri Hizmetli), Umran yay., Ankara 1981, s. 72.

ni savunduğunu çıkarmak mümkündür. Bununla beraber zatı açısından bilinemez olması herkesçe malum olduğu düşüncesinden olacak ki buna pek temas etmemiştir. Ancak onun, Allah'ın zatı ile ilgili ancak O'nun kendisini vasf ettiği şekilde nitelendirmenin ötesinde pek fazla bir şey dile getirmediği müşahede edilmektedir. Kelam kitaplarında selbî sıfatlar olarak kabul edilen zatî sıfatlara -kıdem sıfatı müstesna tutulursa- doğrudan değinmediği görülmektedir. Sadece bazı ayetleri zikrederek Allah'ın selbî/zatî sıfatlarına işaret ettiğini görmek mümkündür. Mesela Eş'arî, “*leyse kemislihî şey'un*”<sup>33</sup> ve “*ve lem yekun lehû kufuven ehad*”<sup>34</sup> ayetlerini delil getirerek Allah'ın eşi ve benzerinin olmadığını ifade etmiştir.<sup>35</sup> O, bu ayetlerden hareketle Allah'ın mahlukata benzemediğini, kadîm olduğunu, Allah'ın hiçbir benzerinin olmadığı kanısına varmıştır. Bu hususu beyan ederken, “hâdis” ve “mümkün” kavramlarını kullandığı görülmektedir.<sup>36</sup>

Eş'arî, Allah'ın kıdem sıfatını özellikle öne çıkarıp kadîm olduğunu ve O'nun dışındakilerin kadîm olmadığını ileri sürmüş ve bunu aklen söyle temellendirmiştir: Nutfenin kadîm olduğunu savunanlara denilir ki eğer o kadîm olsaydı tahavvüle maruz kalmazdı. Zira kadîmlerin inkılâb ve teğayyüre maruz kalması mümkün değildir.<sup>37</sup> Eş'arî, Hz. İbrahim'in 6/72-77 ayetleri arasında anlatılan kıssasını buna delil getirmiştir. Nitekim o, yıldızlar ve ayın kaybolup gittikleri için ilah olamayacağını akıl yürüterek bulmuştur. Zira doğup batan ve değişime uğrayan bir varlığın ilah olması mümkün değildir.<sup>38</sup>

Öte yandan Eş'arî, Allah'ın zatına taalluk eden cisim olup olmadığı meselesinde net bir tavır sergilemiştir. Zira o, Allah'ın cisim olmadığını aklî delillerle ortaya koymuştur. Ona göre cisimler, ya birleşik ya basit ya yatay ya da dikeydir. Ayrıca Allah ve Rasûlü, dikey ve yatay gibi vasıflarla tavsif etmediği için bu şekilde tavsif edilemez. Çünkü Allah'ı bir vasıf ile tavsif edebilmek için o sıfatın, naslarda gelmesi ve Müslümanların o hususta icma etmeleri gerekir.<sup>39</sup>

Eş'arî, Beyhakî'den gelen “*Her şey üzerinde tefekkür ediniz, ancak Allah'ın zatı üzerinde tefekkür etmeyiniz.*”<sup>40</sup> rivayetini “Allah'ın zatının

<sup>33</sup> Eş-Şûra 42/11.

<sup>34</sup> El-İhlas 112/4.

<sup>35</sup> Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, s. 44.

<sup>36</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 19-20.

<sup>37</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 19.

<sup>38</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 22-23.

<sup>39</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 22-23.

<sup>40</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin, *Kitabu'l-esma ve's-sifat*, Beyrut ts., s. 420.

bilinemeyeceği"ne delil kabul etmiştir.<sup>41</sup> Bununla birlikte ona göre buradaki nehiy, mahlûkat üzerinde tefekkür edin emri ile beraberdir. Öyleyse Allah'ın varlığını ve O'nun hiçbir şeye benzemediğini istidlal için yerin ve göğün melekûtu üzerinde akıl yürütmek gereklidir.<sup>42</sup>

### 1.1.2. Ulûhiyetinin Bilinmesi

Eş'arî, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerini kapsayan ulûhiyeti açısından bilinmesi konusunu doğrudan olmasa da dolaylı olarak ele almıştır. Zira o, isbat-ı Vâcib konusuna girmek suretiyle Allah'ın varlığına ve bunun bilinmesine; temanu' delilini kullanarak da O'nun birliğine ve bunun bilinmesine; O'nun "ilim" başta olmak üzere bazı sıfatlarını işleyerek, sıfatlarının var olduğuna ve bunların bilinmesine işaret etmiştir. Burada "ulûhiyet" ile Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri kast edilmiştir. Dolayısıyla bu başlık altında Eş'arî'nin, söz konusu bu açılardan O'nun bilinebilirliği hakkındaki düşünceleri ortaya konulacaktır.

#### 1.1.2.1. Varlığının Bilinmesi

Allah'ın varlığının bilinmesi, klasik kelam kitaplarında ispat-ı Vâcib bahsi altında ele alınmıştır. Bu husus söz konusu olunca, İslâm düşüncesinde iki temel akımın öne çıktığı görülmektedir. Bu iki akım da Allah'ın varlığı hakkında akılla bilgi elde edilebileceğini esas almıştır. Bunlar, kelâmcılar ve filozoflardır. Her ne kadar bu iki akımın kendine ait birtakım delilleri var gibi görünse de filozofların delillerinin tamamı kelâmcılar tarafından da kullanılmıştır. Bu anlamda İslâm düşünce tarihinde birçok aklî delil kullanılmıştır. Fakat bunlar arasında hüdûs, imkân ve inayet-ihtira delillerinin öne çıktığı söylenebilir. Ama bu deliller hem değişik düşünce akımları tarafından muhtelif şekillerde ele alınmış, hem de birtakım düşünürler bunlara farklı açılardan yaklaşmıştır. Eş'arî'nin de Allah'ın varlığının bilinmesinde klasik kelâmî ve felsefî yaklaşımdan farklı kendine özgü bir tutum sergilediği söylenebilir. Zira gördüğümüz kadarıyla Eş'arî, Allah'ın varlığı ile ilgili deliller ortaya koyarken Kur'ân'da olduğu gibi doğrudan insanın kendisinden ve âlemden hareket etmek suretiyle iki temel argüman öne sürmüştür. Diğer bir ifade ile o, düşüncelerini âlemdeki varlıkların kendi başlarına var olamayacaklarına, dolayısıyla var olan herhangi bir unsurun var oluş sebebini bulma üzerine bina etmiştir. O, bu konuda bize bir takım ipuçları ver-

<sup>41</sup> Eş'arî, *İstihânu'l-havd*, s. 25.

<sup>42</sup> Eş'arî, *İstihânu'l-havd*, s. 25.

mektedir. Nitekim bu hususa “Âlemin kendisini var eden bir Sâni’i ve onu idare eden bir müdebbiri olduğunun delili nedir?”<sup>43</sup> sorusunu gündemine alarak işe başlamıştır. Bu soru, Eş’arî’nin hüdü’s, imkân vb. birtakım kavramlarla değil de doğrudan âlemin varlığından ve düzenli işleyişinden hareketle Allah’ın varlığına gitmek istediğine açıkça beyan etmektedir.<sup>44</sup>

Öte yandan Eş’arî, insanın kendisi üzerinde akıl yürüterek Allah’ın varlığını ispata ve O’nu tanımaya ilk önce insanın yaratılış evrelerinden hareket ederek başlamış ve bunu şöyle ifade etmiştir: “*En üstün kemale sahip insan, önce anne karnında bir damla su idi (nutfe). Sonra bir kan pıhtısı, sonra bir et parçası haline döndü, neticede et kemik ve kandan oluştu. Biz onun kendisini halden hale dönüştürenin kendisi olmadığını kesin olarak biliyoruz. Zira biz insanın en olgun çağında ve alken en yetkin olduğu dönemde bile, kendisine ne kulak ne göz meydana getirmeye ne de kendisi için bir organ yaratmaya muktedir olmadığını görüyoruz. Bu onun zayıf ve eksik halinde (anne karnında nutfe iken) herhangi bir fiil yapmaktan âciz olduğunun delilidir. Çünkü bir kişi zayıf ve noksan olduğu halde muktedir olduğu bir işi, güçlü ve mükemmel olduğu zaman daha kolay ve rahat yapabilir. Buna karşılık en kuvvetli ve yetkin olduğu zaman yapamadığı bir fiilden güçsüz ve noksan olduğu zaman daha âcizdir.*”<sup>45</sup>

Dikkat edilirse Eş’arî, âlemin bir yaratıcısı ve yöneticisi olduğu iddiasını insanın buna ihtiyacından hareketle istidlal etmeye çalışmıştır. Çünkü insan, âlemdeki bütün varlıklardan daha üstün, daha güçlü, en fazla irade sahibi ve akıllı olan tek varlıktır. Yani o, hem fizikî üstünlüğü; duyu organları ve varlık âleminde inşa faaliyetinde bulunmasını mümkün kılacak yeteneklerle donatılmış olması ve hem de manevi kemalî, akli ve sezgileriyle diğer bütün yaratılmışların ötesinde iktidara sahiptir. Dolayısıyla eğer yer yüzünde kendine yeterli olabilecek bir varlık olsaydı, bu ancak insan olabilirdi. Bununla beraber insan, varlıkta bulunan mükemmelliği en kolay ve doğrudan kendi nefsinde müşâhede etmektedir. Eğer âlemin mükemmelliği hakkında bir şeyler söylenecekse, buna insandan başlamak en kolay ve en doğru yol olarak kabul edilebilir. Çünkü insan, en iyi kendini tanımakta ve doğrudan nefsinin idrak etmektedir. Bu nedenle Eş’arî, bizzat insanın kendisini örnek getirerek şöyle devam etmiştir:

“*İnsanı çocuk, genç ve yaşlı olarak görmekteyiz. Ve onu gençlik halinden*

<sup>43</sup> Eş’arî, Ebû Hasan Ali b. İsmâil, *Kitâbu’l-luma’ fi’r-reddi alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, Mısır 1955, s.17.

<sup>44</sup> Bkz. Eş’arî, *Kitâbu’l-Luma’*, s. 18.

<sup>45</sup> Bkz. Eş’arî, *Kitâbu’l-Luma’*, s. 18.

*yaşlılık haline kendisi nakletmediğini kesin olarak biliyoruz. Çünkü insan ihtiyarlığı kendisinden uzaklaştırmaya ve kendisini gençleştirmeye ne kadar uğraşsın da uğraşsın buna muvaffak olamamaktadır. İnsanın kendisini istediği hale nakledememesi onu bir halden diğer bir hale nakleden bir nakledici ve bulunduğu halleri idare eden bir müdebbirin olmasını gerektirir. Çünkü onun bir halden başka bir hale intikali bir nakledici ve müdebbir olmaksızın mümkün değildir. Zira pamuğun önce eğirilmiş ip, sonra da dokunmuş kumaş haline gelmesi, bir dokumacı, hikmet ve bilgi sahibi bir sanatçı ve müdebbir olmaksızın mümkün olamaz. Pamuğu alıp herhangi bir dokumacı ve usta olmaksızın önce eğirilmiş ip, sonra da dokunulmuş kumaş olmasını bekleyen birisi cahilce ve ahmakça bir iş yapmış olur. Aynı şekilde herhangi bir bina bulunmayan boş bir arsada mimar ve usta olmaksızın, toprağın önce tuğla haline gelmesini ve onların da dizilerek bina meydana getirmesini bekleyen de ahmaktır.”<sup>46</sup>*

Her iki kısma bakılırsa Eş'arî'nin, insandan başlayan ve Yaratıcı'ya ulaşan yolu bulmak için iki farklı durumu ele aldığı görülmektedir. Birincisi, insanın yok iken ana karnında bir kan pıhtısında hayat bulmasıdır. İkincisi de her hal için gerekli hazırlıklar yapılarak insanın halden hale düzenli ve bilinçli bir şekilde aktarılmasıdır. Aynı zamanda Eş'arî'nin dikkat çektiği diğer önemli bir nokta da insanın başına gelen bu hadiseler hakkında onun bilgisinin ve kudretinin müdahil olmamasıdır. Mâdemki yaratılmışlar arasında yegâne akıl ve irade sahibi olan insanın geçirdiği bu değişim ve dönüşüm onun iradesinin ve bilgisinin dışında olduğu halde hikmetli bir şekilde meydana geliyor. Bu da gösteriyor ki hem yokluktan varlığa hem de halden hale düzenli olarak geçişte, ilim, irade ve kudret sahibi bir varlığa ihtiyaç bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Diğer taraftan Eş'arî, insanda meydana getirilen eserler ile Allah'ın varlığına ulaşmaya çalışmaktadır. Ayrıca varlık âleminde mevcut olan unsurların kendi kendilerine düzenli ve bilinçli bir şekilde bir araya gelerek anlamlı ve faydalı bir bütünlük oluşturmasının imkânsız olduğunu ve bunu beklemenin de akıl dışı bir davranış olacağını zorunlu olarak bilinebileceğini dile getirmiştir. O halde insanın kendisinin meydana gelmesinde maddi unsurlarının tesadüfen, kendiliğinden bir araya gelip değişik merhalelerden geçerek oluşmasının imkânsız olduğu da gayet açıktır. Zira in-

<sup>46</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 18-19.

<sup>47</sup> Halife Keskin, "Eş'arî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sy. 2, Temmuz-Aralık 2003, s. 6.

san, kendi eserlerini, ilmi ve hikmeti ile sanatkârane işleyip düzenlerken, hârikulâde bir sanat eseri olan beden ve ruhunun da Yüce bir Sanatkâr tarafından düzenlendiğini anlar. Böylece Eş'arî'nin nazarında insan, kendindeki dönüşümden ve âlemdeki tasarrufundan hareketle Allah'ın onun üzerindeki tasarruf ve tedbirini idrak edebilir.<sup>48</sup>

Eş'arî'nin *Kitâbu'l-Luma*'da Allah'ın varlığını istidlalde kullandığı bu delillerin kelâmcılar ve filozoflar tarafından da kullanılan “gaye ve nizam” ve “hudûs” deliline benzetilmesi mümkündür. Ancak o, ilmi literatürden oluşan teorik örnekler vermemiş, bilakis görünür âlemdeki varlıklardan hareketle herkesin anlayabileceği bir istidlal tarzı tercih etmiştir. Bu tarz bir istidlalin de Kur'ân'ın metodu olduğu açıktır. Dolayısıyla Eş'arî'nin bu tarz akıl yürütmesi, hem metot olarak ve hem de kullanılan malzeme olarak Kur'ân'dan aldığı söylenebilir.<sup>49</sup> Zira Kur'ân'da var olan her şeyin ilim, irade ve kudret sahibi bir yaratıcıya delalet ettiğini ifade eden ayetlerde<sup>50</sup> olduğu gibi Eş'arî de âlemden ve ondaki sanat eseri şeylerden hareketle Allah'ın varlığına deliller getirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Allah'ın sıfatları konusunda da Eş'arî'nin buna benzer bir yol izlediğini görmek mümkündür.<sup>51</sup>

#### 1.1.2.2. Birliğin Bilinmesi

Eş'arî'nin eserinde zikrettiği diğer delillerden hareketle âlemin yaratıcısının tek ve bir olduğuna, sıfat ve fiillerine de ulaşılabilir. Aslında âlemin yaratıcısının varlığını kabul ettikten sonra O'nun birliği karmaşık istidlallere muhtaç olmayacak kadar açıktır. Eş'arî, âlemin yaratıcısını ispat etmek için kullandığı anlaşılır ve sade üslubunu burada da sürdürmektedir.

Eş'arî, kelâmcıların “temanu' delili” diye isimlendirdikleri akli delili kullanmak suretiyle Allah'ın birliğinin bilinmesini ispatlamaya çalışmıştır. Nitekim ona göre bir sistemin iki idarecisi ve yöneticisi olmaz. Dolayısıyla birden fazla yaratıcının olması durumunda, âlemin var olması imkânsızdır. O, bu iddiasını şöyle gerekçelendirmiştir: Bir karar üzerinde uzlaşmaları, uyum sağlamaları zordur. Bu durumda ya ikisinin dediği olmayacak ki bu da acziyeti gösterir. Ya da birisinin dediği olmayacaktır ki bu durumda acziyetinden dolayı o, zaten ilah olamaz. Mesela birisi bir insanın yaşamasını, diğeri de onun ölmesini istiyor. Bu durumda ya her ikisinin talebi olacak ya

<sup>48</sup> Halife Keskin, *a.g.m.*, s. 7.

<sup>49</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı-İsbâtı Vâcib*, Ankara 1995, s.75.

<sup>50</sup> el-Hacc 22/5; el-Mü'minûn 23/14; el-Gâfir 40/67; el-Kiyame 75/38.

<sup>51</sup> Halife Keskin, *a.g.m.*, s. 8.

da birisinin isteği olacak. Bir anda her ikisinin talebinin olması müstehildir. Çünkü aynı anda bir insanın hem diri hem de ölü olması mümkün değildir. Aynı anda her ikisinin isteği olmadığında da her ikisinin âciz olduğu ortaya çıkar. Âciz olan da ilah ve kadîm olamaz. Öte yandan eğer her ikisinden birinin talebi olmadıysa o âcizdir, âciz olan da zaten ilah ve kadîm olamaz. İşte bütün bunlar, varlığını yaratıcısının tek olduğunu göstermektedir.<sup>52</sup>

Öte yandan o, "Eğer âlemde iki ilah olsaydı, fesat çıkardı."<sup>53</sup> Ayetini öne sürmüş ve Allah'ın birliğine ve bu hususta akıl yürütmenin gerekliliğine işaret ettiğini ileri sürmüştür.<sup>54</sup> Eş'arî, hem bu ayeti zikrederek ve hem de daha sonraki kelâmcıların takip ettikleri yöntem ile Allah'ın vahdaniyet sıfatını ispat etmeye gayret etmiştir. Nitekim ona göre söz konusu bu ayet, âlemdeki nizamın varlığının ve devamının ancak ilahın bir olmasıyla mümkündür. Eş'arî, öne sürdüğü hem aklî hem de naklî delillerden hareketle birden fazla ilah bulunması durumunda, âlemin var olmasının imkânsızlığını ve nizamın bozulmasının gerekçesini her ilahın, ulûhiyetin gereği olarak iradesini gerçekleştirmek zorunda olmasına bağlamaktadır. Çünkü iki ilahın olması durumunda âlemdeki ahenk ve düzen bozulacaktır.

### 1.1.2.3. Sıfatlarının Bilinmesi

Başta şunu ifade edelim ki Allah'ın sıfatlarının var olduğunu, Ehl-i sünnet kelâmının en çok önem verdiği konulardan birisidir. Bu sıfatların ispat edilmesi ve bilinmesi de doğal olarak çok ehemmiyet arz eden bir husustur. Eş'arî gibi bir ekol öncüsünün Allah'ın sıfatları açısından bilinmesi hakkındaki yaklaşımı nedir? sorusunu şöyle cevaplamak mümkündür: Eş'arî'ye göre Allah'ın sıfatları, iki çeşittir. Bazıları Allah'ın fiilleri ve o fiillerinin delaletleri yoluyla bilinir. Hayat, ilim, irade ve kudret bunlardandır. Bazıları da O'nun zatından noksanlıkları nefyetmeyi gerektiren aklî zaruretle bilinir. Sem, basar, kelâm ve beka bunlardandır.<sup>55</sup> Bununla beraber Allah'ın bazı sıfatları, ancak haber yolu ile bilinebilir. Yed, vech, ayn gibi sıfatlar, haber yoluyla öğrenilen sıfatlardır.<sup>56</sup> Aynı şekilde istiva, meci, nüzul, ityan gibi fiilleri açısından Allah'ın sıfatlanması da ancak sem'/haber yolu ile. Manaları ise ancak akıl iledir.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 20-21.

<sup>53</sup> Enbiya 21/22.

<sup>54</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 20-21.

<sup>55</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 40.

<sup>56</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 40.

<sup>57</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 41.



Eş'arî'ye göre sıfatlar hakkında nazar eden kimsede, tefekkür ettiği o mesele hakkında ilim oluşur.<sup>58</sup> O, Allah'ın sıfatlarının bilinmesinde özellikle "ilim" sıfatına yoğunlaşarak, istidlal ve nazarda bulunmuştur. Mesela o, Allah'ın ilim sıfatı ile âlim olduğu bilgisine şu şekilde akıl yürüterek ulaşmıştır: Sağlam fiiller, hikmetten hâli değildir. Hikmet de ancak bilende bulunur. Daha açık bir ifade ile bir şeyin dokunması ve süslenmesi, bilgi ve beceri gerektiren bir iştir. Bir sanatın inceliklerini, güzelliklerini bilmeyen birisi o işi yapamadığı gibi dokuma ve süslemenin inceliklerini bilmeyen de o sanatı yapamaz.<sup>59</sup> Ayı, yıldızları, gezegenleri, güneşi ve güneş sistemini veya bunların yörüngesini belirleyen, ancak ve ancak bunların keyfiyeti ve künhünü bilen biri tarafından yapılmıştır. Eğer hikmetli yapılan işler, bilen biri tarafından yapılmamış olsa insanların yaptığı bütün işleri, o sanatları bilmedikleri halde yaptıkları söylenebilir. Mâdem ki böyle bir şey muhaldir. O halde en ince ayrıntısına kadar mükemmel yaratılan âlem ve içindekiler de ilim sahibi olan bir ilah tarafından yaratılmıştır.<sup>60</sup>

Allah'ın ilmi, beşerî ilimde olduğu gibi hâdis ve iktisabî bir bilgi olmadığından dolayı zamana, mekâna ve sebebe bağlı bir bilgi olmakla vasıflandırılmaz. Zira beşerî ilimde esas olan değişmedir. Değişme ve yeniden oluşum ise bilgiden önce bilinen şeyle ilgili bir cehaletin varlığını tasavvur etmeyi iktiza eder. Hâlbuki ulûhiyet, hiçbir yönden noksanlık ifade etmeyen, kemal manasında olan bir sıfatla ancak tavsif edilebilir. Cehl ise apaçık bir noksanlık olduğundan dolayı, ilahî Zat'a ceclin izafe edilmesi muhaldir.<sup>61</sup>

Dikkat edilirse Eş'arî, sıfatları ispat etme ve bunların bilinmesi konusunda ilim sıfatına ağırlık verdiği görülmektedir. Bunu ortaya koyarken de Kur'an'a uygun bir üslup kullandığı ve bir yöntem takip ettiğini söylenebilir. Bilindiği gibi ilk dönem kelâm âlimleri tarafından sıklıkla kullanılan, temelde Kur'an'a dayanan ve "delaletü's-şâhid ale'l-gâib" olarak isimlendirilen temsili anlatım metodu, inancın dile getirilmesinde en kolay ifade edilebilen ve en anlaşılır yoldur. Zira o, bunu şöyle ifade etmiştir:

*"Muhkem olan fiiller ancak âlim olan bir zattan düzenli ve bir hikmetle meydana gelir. Aynı şekilde dokumacılar, ince bir sanat ile ipeği işlerken, bunu yapmayı bilmeyen ya da iyi yapamayan birisi için bu sanatı icra etmek mümkün değildir. Hem Allah'ın insana verdiği hayat, işitme, görme gibi özellikler; bunların organları ve yeme, içme organları gibi organlardaki mükem-*

<sup>58</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 260.

<sup>59</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 24.

<sup>60</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 24-25.

<sup>61</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 26, 29.



*melliğe, âleme ve onda bulunan güneş, ay ve yıldızların yörüngelerine baktığımız zaman bunların hepsini yapanın, her şeyi kemaliyle bildiğine delalet ettiğini müşâhede ediyoruz. Hikmetli işlerin âlim olmayan veya câhil birinden sâdır olması mümkün olsaydı, cansızların ve câhillerin de hikmetli fiiller yaptığını kabul etmemiz gerekirdi. Bunun muhal olması, hikmetli sanatların ancak âlim bir zattan sâdır olduğunun delilidir.*<sup>62</sup>

Dikkat edilirse Eş'arî'nin, Allah'ın varlığının ispatı ve bilinmesi hususunda izlediği metoda benzer bir yöntemi Allah'ın sıfatlarının bilinmesi ve ispatında da izlemiştir. Zira o, daha önce de yaptığı gibi düzenli fiillerin ve hikmetli işlerin sanatkârın âlim olduğuna işaret ettiğini ifade etmiştir. Eş'arî, burada insandan sâdır olan dokumacılık, inşaat vb. düzenli, hikmetli ve bir sanat bilgisine ihtiyaç duyan fiillerin onu yapan kişinin bu işler hakkında âlim olduğuna işaret ettiğini ileri sürmüştür. Böylece o, âlemde insanın yaratılması, güneş, ay ve yıldızların muntazam ve mükemmel yörüngeleri ve şaşmaz düzen gibi hikmetli işleri yapan Allah'ın da ilim sahibi olduğunun bilinebileceğini ispat etmiştir. Ayrıca o, nasıl ki ipeği işlemek için bilgi gerekiyorsa âlemdeki muntazam işleyiş de hikmet ve ilim sahibi bir Yaratıcı'yı gerektireceğini ifade ederek, istidlal ve nazar ile Allah'ın ilim sıfatının bilinebileceğini ortaya koymuştur.<sup>63</sup>

Öte yandan o, Allah'ın ezeli bir ilimle âlim olduğunu farklı bir yaklaşımla aklî olarak şöyle beyan etmiştir: İyilik ve fayda, ancak âlim olandan meydana geleceği gibi hikmetler ve sanatlar da ancak âlim olanlardan, yani ilim sahiplerinden meydana gelir. Eğer sanatlar ve hikmetler, kendisinde iyilik ve faydanın zuhur ettiği kimseye delalet etmezse, böyle bir kimseye âlim denilmesi câiz olmaz.<sup>64</sup>

Eş'arî, ilim sıfatının bilinebileceğini ispat ettikten sonra diğer sıfatları da aynı metotla ele almış ve ortaya koymaya çalışmıştır. İlim sıfatının olduğu bilgisine akıl yürüterek kudret ve hayat sıfatları hakkındaki bilgiye de istidlal ve nazar ile ulaşmıştır. Zira en ince ayrıntısına kadar mükemmel yaratılan bu âlem, muhakkak canlı ve kâdir birisi tarafından yaratılmıştır. Eğer böyle olmazsa ölünün ve bir işi yapmakta âciz olanların o işi yapacağını da kabul etmek gerekmez mi? Mâdem ki ölünün ve bir kimsenin, gü-

<sup>62</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 24, 25-29.

<sup>63</sup> Halife Keskin, "Eş'arî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi", s. 14.

<sup>64</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 26-27.

cünü aşan bir işi yapması mümkün değildir. O halde âlemi yaratan hem kâdirdir hem de canlıdır.<sup>65</sup>

Eş'arî, özellikle de hayat sahibi bir varlığın kemal sıfatlardan mahrum olması halinde, mükemmel olamayacağı tezinden hareket ederek, bütün sıfatların ezeli/kadîm olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Aynı şekilde o, Allah'ın sıfatlarının ezeli olmadığını iddia etmenin uluhiyetin mutlak mükemmelliği ile bağdaşmayacağını ifade etmiştir.<sup>66</sup> Zira ona göre eğer Allah'ın ilim, kudret gibi söz konusu sıfatları, kadîm kabul edilmezse, onların zıddının kadîm olduğu kabul edilmiş olur. Mesela eğer kelâm sıfatının kadîm olduğu kabul edilmezse bu sıfatın zıddı olan "konuşmamak" vasfının Allah'ta kadîm olması kabul edilmiş olur. Bu ise ilah için bir noksanlıktır. Allah ise bütün noksanlıklardan münezzehtir. Bununla beraber kelâm sıfatının kadîm olduğu kabul edilmezse, onun hâdis olduğu kabul edilmiş olur. Hâlbuki Allah, hâdis vasıflara mahal olmaktan münezzehtir. İlim, irade, kudret, sem', basar sıfatları da buna kıyas edilebilir.<sup>67</sup> Bununla beraber ona göre yaratma, rızık verme gibi fiilî sıfatları ezeli değildir. Zira bu takdirde âlemin ezeli olması gerekirdi, bu ise imkânsızdır.<sup>68</sup>

Eş'arî, hayat sıfatından hareketle kudret, basar ve sem' sıfatlarını da ispat etmeye çalışmıştır. Ancak sem' ve basar gibi sıfatlar söz konusu olduğunda temsili anlatım yöntemini terk ettiği görülmektedir. Ancak Allah'ın semî' ve basîr olduğunu da nazar ve istidlal ile şöyle beyan etmeye çalışmıştır: Allah, diridir. Diri olan birinin de görünen ve işitilen şeyleri idrak etmesi âdeta kaçınılmazdır. Ayrıca eğer Allah'ın bunları idrak etmesine bir engel varsa, bu engeli kaldırmaktan âciz olmasından dolayı O'nun hâdis vasıflar taşıması câiz olur. O halde O, semî' ve basîrdir.<sup>69</sup> Daha geniş bir ifadeyle eğer diri olan Allah'ın âlim, kâdir, basîr ve semî' olduğu kabul edilmezse, bu sıfatların zıddı ile tavsif edilmesi câiz olur. Bu durumda O'nun cehalet, acziyet, âmalık ve sağırılık ile tavsif edilmesi câiz olur ki bu muhaldir. Zira bu vasıflar, hâdis varlıklara mahsustur.<sup>70</sup>

### Marifetullahta Aklın Fonksiyonu

Başta şunu ifade edelim ki Eş'arî'ye göre vâcip de dâhil ef'al-i mükel-

<sup>65</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 25.

<sup>66</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 25-26.

<sup>67</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 36-39, 43.

<sup>68</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 40-41, 44. Ayrıca bkz. İrfan Abdülhamid, "Eş'arî", *DİA*, XI, 445.

<sup>69</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 25.

<sup>70</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 25-29.

lefine dair olan hüsün ve kubhun bilgisine ulaşmanın yolu da iktisab ve istidlaldır.<sup>71</sup> Aynen bunun gibi marifetullahı elde etmenin tek yolu, iktisaptır, O'nun ayetleri üzerinde akıl yürütmek ve O'nun fiilleriyle istidlal etmektir.<sup>72</sup> Ancak Eş'arî'ye göre hiçbir açıdan aklın, fiillerin hasen veya kabîh olduğu, vâcip, mendup ve mübah olduğu hususunda her hangi bir hüküm koyma şansı yoktur.<sup>73</sup>

Eş'arîler de dâhil bütün kelimciler, Allah'ın tanınmasında akli kullanmanın veya istidlal yönteminin zorunlu olduğunda ittifak etmişler ve marifetullahın ancak istidlal ile kemâle ereceğini söylemişlerdir. Diğer bir ifade ile âlem üzerinde istidlalde bulunarak Allah'a varılabileceğini açıkça ifade etmişlerdir.<sup>74</sup> Üzerinde ittifak edilen bu tespite rağmen bazı Mâturîdî kaynaklarda özellikle de Eş'arî'ye nispet edilen görüşler aktarılırken, onun akli marifetullah konusunda bir vasıta olarak görmediği ve peygamber bildirmediği Allah'ın bilinmeyeceğini, bunun aksinin de zayıf ve temelsiz olduğunu ileri sürdüğü nakledilmiştir.<sup>75</sup> Hâlbuki Eş'arî'nin kendi eserlerine bakıldığında, bu tespitin pek isabetli olmadığı görülmektedir. Zira Eş'arî, bedihî, hissî ve akli bilgilere dayanan alanla, sem'iyâta dayanması gereken alanın birbirine karıştırılmaması gerektiği hususunda uyarılarda bulunmuştur.<sup>76</sup> Bununla beraber Eş'arî'nin aklın ve naklin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğine dair net bir görüşüne *el-İbâne* ve *Kitâbu'l-Luma'* adlı eserlerinde rastlanmaz. Ancak *Kitâbu'l-Luma'* adlı eseri incelendiğinde onun, özellikle de Allah'ın varlığı, sıfatları, birliği, gibi konuları kelâm ilminin istidlal yöntemi olan *kıyâsu'l-ğâib aleş-şâhid* yöntemine dayanarak temellendirmeye çalıştığı, delillendirmelerinde, cevher-araz yöntemini gözettiği, nakli delillere çok az yer verdiği görülür.<sup>77</sup>

Öte yandan Eş'arî'nin nezdinde şeriatın esaslarını bilmenin yolu sem/nakil'dir, usule dair konuları bilmenin yolu da akıl ve duyulardır. Dolayısıyla bu alanlardan her birinin ilgili oldukları ilkelere sunulmaları gerekir. Nitekim Eş'arî, akıl ve naklin etkinlik alanlarına işaret etmiştir. Hatta o, bedihî,

<sup>71</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 11.

<sup>72</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 11. Ancak Eş'arî'ye göre ahirette marifetullah, iktisabi değildir, ancak zaruridir. Bkz. İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 11.

<sup>73</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 30.

<sup>74</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 17-19; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlî'd-din*, s. 77; Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizânu'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Mearif, Kâhire 1964, s. 215; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 295-297; Muhammed Abdud, *Risâletu't-tevhid*, Kâhire 2000, s. 8; Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-İmam Ebi Hanîfe en-Nu'man fî usûlî'd-din*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007, s. 65 vd.; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 346; Abdurrahman el-Fuheyd, *Zâhid el-Kevserî ve Onun İtikadî Görüşleri*, Suudi Arabistan 1423, s. 106.

<sup>75</sup> Sâlimî, *et-Temhid*, s. 11-12.

<sup>76</sup> Eş'arî, *İstihânu'l-havd*, s. 47-48.

<sup>77</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-luma'*, s. 17-31; İbn Furek, *el-Mücerred*, s. 10.

hissî ve aklî bilgilere dayanan alan ile sem'iyâta dayanması gereken alanın birbirine karıştırılmaması gerektiği hususunda uyarılarda bulunmuştur.<sup>78</sup>

Eş'arî'nin bilgi teorisine bakıldığında, onun duyu, haber ve nazar diye üç bilgi vasıtası kabul ettiği görülmektedir. O, beş duyu ve mütevatir haber ile elde edilen bilgilerin, zarurî bilgi olduğunu ileri sürmüştür.<sup>79</sup> Eş'arî, “*Haber, duylardan ğaib olan ve istidlal ve nazar ile ulaşılamayan şeyleri bilmenin yoludur.*”<sup>80</sup> Diyerek haberin marifetullah konusunda bilgi kaynağı olduğuna işaret etmiştir. Ona göre haber, duylarla ve akıl yürütmekle ulaşılması mümkün olmayan bilgileri elde etmek için başvurulması zorunlu bir kaynaktır.<sup>81</sup> Hatta ona göre tevatür haber yoluyla elde edilen bilgiler de zarurîdir.<sup>82</sup> Bununla beraber Eş'arî'nin de aralarında bulunduğu bir grubun, aynı konuda ilham aldığını ileri sürenlerin görüşlerinin birbirini nakzedtiği gerçeğinden hareketle, keşf ve ilhamın bir bilgi kaynağı olamayacağını ileri sürdüğü nakledilmiştir.<sup>83</sup> Bunun yanısıra onun düşüncelerine bakıldığında onun keşf ve ilhamı, bilgi kaynağı olarak kabul etmediği rahatlıkla görülmektedir.

Öte yandan Eş'arî, marifetullahın akıl yürütme ile elde edilebileceğini özellikle beyan etmiştir. Hatta ona göre Allah'ın varlığına ancak akıl yürütme yöntemiyle ulaşılabilir. İnsanın, Allah'ın varlığını idrak etmek için kendisinin hangi unsurdan yaratıldığını, bir damla sudan nasıl mükemmel bir varlık haline geldiğini düşünmesi yeterlidir. Zira onun dünyaya gelişi de çeşitli safhaları aşır dünyadan ayrılışı da kendi irade ve gücü dâhilinde olmaktadır. O halde insanı yaratan, yaşatan ve dünya hayatına son veren irade ve kudret sahibi bir varlığın bulunması gerekir ki o da Allah'tır.<sup>84</sup>

Eş'arî'ye göre kelâmcılar sadece akıllarıyla düşünmek suretiyle Allah hakkında konuşmuyorlardı. Onlar akli, peygamberden gelenlerin sıhhati-ne bir şâhid görüyorlardı. Yani onlar akli, dinin aslı değil, şeriatın şâhidi olarak kabul ettiler.<sup>85</sup> Aynı şekilde nazar ile elde edilen bilgileri, duylarla algılanan şeylerden daha öncelikli gören kelâmcılar da olmuştur.<sup>86</sup>

Eş'arî, daha önce genişçe beyan ettiğimiz üzere akıl sahibi kişilerin akıl

<sup>78</sup> Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, s. 47-48.

<sup>79</sup> İbn Furek, *el-Mücerred*, s. 14.

<sup>80</sup> İbn Furek, *el-Mücerred*, s. 15.

<sup>81</sup> İbn Furek, *el-Mücerred*, s. 15, 18-19, 40-41.

<sup>82</sup> İbn Furek, *el-Mücerred*, s. 257.

<sup>83</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA*, XXII, 98; Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akâidi'nin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 95.

<sup>84</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-luma*, s. 17-31.

<sup>85</sup> Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, s. 22.

<sup>86</sup> Cüveyni, İmâmu'l-Harameyn Ebü Meâli Abdu'l-Melik b. Abdillâh Yûsuf, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, (I-II), I. Baskı, thk. Abu'l-Azîm Dîb, Katar 1399, I, 1135.

ile Allah'ın varlığını bilmelerinin mümkün olduğunu dile getirmiştir. Nitekim Eş'arî'nin doğrudan kendi görüşlerini yansıtan ve akâid ağırlıklı en güçlü eseri olarak kabul edilen *Kitâbu'l-Luma'* eserinde insanın yaratılışı, mahlûkatın yaratılmış olması gibi bir takım konular Allah'ın varlığına delil olarak sunulurken, akıl ile Allah'ın bilinmesinin vâcip/zorunlu olup olmadığı konusunda herhangi bir şey söylememesi dikkat çekmektedir.<sup>87</sup> Fakat ona nisbet edilen görüşe göre bütün vâcipler naklîdir, akıl hiçbir şeyi vâcip kılamaz. Allah'ı bilme akılla elde edilir, ama bunu nakil gerektirir.<sup>88</sup> Bununla beraber o, bir takım ayetler zikrederek nakil ile vâcip olduğunu net bir şekilde ortaya koymuştur. Nitekim ona göre Allah, Kur'ân'daki bir takım ayetler<sup>89</sup> ile kendi azametinin bilinmesi için nazar edilmesini özellikle teşvik etmiştir.<sup>90</sup> Eş'arî, Allah'ın bilgisine ulaşmada dini teslimiyetten veya doğrulamadan ziyade, akıl yürütmenin gerekliliğini hatta bu akli ameliyede oldukça nesnel bir sürece bağlı kalınması gerektiğini ifade eder. Ona göre nazar ve istidlal, Allah hakkındaki bilgiye ulaştıran özel bir akıl yürütme tarzıdır. Akıllı ve erişkin herkes bundan sorumludur.<sup>91</sup>

Her ne kadar Eş'arî, akli marifetullahın vücûbiyet kaynağı olarak net bir şekilde ifade etmemişse de bu konuda en aktif rolü akla vermiştir. Zira Eş'arî'ye göre akıl-bâliğ olan kişiye vâcip olan ilk şey, onu marifetullahı ulaştıracak istidlal ve nazardır. Çünkü marifetullahı ulaşmanın yolu, O'nun ayetleri ve fiilleri üzerinde istidlal ve nazarda bulunmaktır.<sup>92</sup> Zaten onun özellikle nazar ve istidlali şart koşması, marifetullahın ancak bununla sahih olmasındandır.<sup>93</sup>

Ancak onun, marifetullah konusundaki nazar ve istidlali bazı şartlara bağladığı görülür. Eş'arî'ye göre insanın kendi varlığı konusunda birbiriyile çelişen veya "İnsan mevcut değildir" gibi bir takım düşünceler doğru olmadığından, başta kişinin kendi varlığını ve idrak edilen şeylerin var olduğunu bilmesi zarurîdir.<sup>94</sup> Diğer bir ifade ile onun nazarında, akli ve akıl yürütmeyi delil kabul etmek için hem akıl sahibi olan insanın hem de insanın içinde yaşadığı âlemin var olduğunun kabul edilmesi gerekir. Zira ken-

<sup>87</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 17-18.

<sup>88</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 115; Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlu'd-din*, thk. Hans Biter Lens, Kâhire 1424/2003, s. 214; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 277; İbrahim Agah Çubukçu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., No: 137, Ankara 1977, s. 118.

<sup>89</sup> El-Araf 7/185; el-Fussilet 53 vb.

<sup>90</sup> Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, s. 22.

<sup>91</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 259-261.

<sup>92</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 11.

<sup>93</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 259.

<sup>94</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257.

di varlığını kabul etmeyen, başkasının varlığını bilemez.<sup>95</sup> Aynı şekilde müşahede edilenlerin bilgisini kabul etmeyen kişi, istidlal yolu ile her hangi bir şeyi bilemez.<sup>96</sup>

Diğer taraftan ona göre akıl-bâliğ olan kimselere nazar, bâliğ olmasının hemen başına yöneliktir, yani bâliğ olduğu anda başlar.<sup>97</sup> Bununla beraber marifetullahla ulaştırılan nazar ve istidlal, özel bir nazardır. Yani başkasının görüşünü taklit etmeyip gönül rahatlığı ile bir düşünceye varmaktır.<sup>98</sup> Bu durumda o, ilmi doğuran her türlü nazar ile marifetullah konusundaki nazarı birbirinden ayırmıştır. Ayrıca ona göre bir ekolün inancının diğerine taklit edilmek suretiyle tercih edilmesi ya da alışkanlık halinde tekrar edegelen bir görüşün benimsenmesi ve bunun sonucunda oluşan kolaylık ve rahatlık özellikle Allah'ın bilgisine ulaşma şeklindeki metotlar, tercih edilecek yöntemler değildir. Aksine akıllı erişkin bir kimse, bütün bunlar karşısında kendisine doğru yolu gösterici, aydınlatıcı ve araştırmacı bir incelemeyi görev saymalıdır. Varlıkta gizli ya da açık şekilde bulunan deliller ve nesnelere üzerinde akıl yürütmek, Allah hakkındaki bilgiye ulaşmada ve onu onaylamada en doğru, en sağlam ve en güvenli yoldur.<sup>99</sup>

Marifetullah konusunda taklidin câiz olup olmadığına gelince, bu hususu “nazar ve istidlalde bulunmaksızın, sadece taklit ile ulaşılan marifetullah bilgisi kayda değer midir?” sorusu ile ele almak isabetli olacaktır. Eş'arîlerin, marifetullah konusunda taklidi batıl gördükleri bir gerçektir.<sup>100</sup> Fakat biz-zat Eş'arî'nin kendi eserlerinde konu ile ilgili net düşüncesine veya yaklaşımına rastlanmamıştır. Ancak ilahî mesajın ulaşmadığı kimse hakkındaki Eş'arî'ye nispet edilen şu düşünceler, bu hususta onun taklidi câiz görmediğine bir işaret olabilir: İlahî mesajın ulaşmadığı kimsede vâcip olan hususlar hakkında bir takım hâvatır oluşur. Bu kimsenin nazarının sahih olabilmesi için sadece nazar etmesi gereken hususu düşünmesi ve kendisinde oluşan hâvatırlar arasından birini tercih etmesi gerekir. Bu da Eş'arî'nin marifetullah konusunda taklidi kabul etmediğine ve nazarı vâcip gördüğüne dair bir delil olarak görülebilir.<sup>101</sup>

Son olarak şunu belirtelim ki onun eserlerine bakıldığında, kendisine

<sup>95</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 17.

<sup>96</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 17.

<sup>97</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 31.

<sup>98</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 259.

<sup>99</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 259-261.

<sup>100</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 261.

<sup>101</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 261. Eş'arî'de taklidi imanın değeri, insanın akletme görevi ve taklidi terk etmesinin gerekliliği ilgili detaylı tahliller için şunlara bakılabilir; Mustafa Ünverdi, *Dini Açından Taklit*, Araştırma yay., Ankara 2013, s. 150-154.

ilahî mesajın ulaşmadığı kimsenin ahiretteki durumunu hakkında net bir söylemde bulunmadığı görülmektedir. Ancak daha sonraki Eş'arî ulemasının düşüncelerinden hareketle bu kimsenin, ahirette sorumlu olmayacağı şeklinde düşündüğü söylenebilir.

### Marifetullahın Zarurî Bilgi Olmaması

Eş'arî, bilgileri ikiye ayırmıştır. Birincisi, ıztırarî, ikincisi ise iktisabîdir. Nazar ve istidlale ihtiyaç duyulmaksızın oluşan bilgilere ıztırarî bilgiler denir. Ona göre insanın kendisini bilmesi, idrak edilecek şeylerin varlığını bilmesi zarurîdir. Aynı zamanda mütevâtir haber yoluyla elde edilen bilgiler de zarurîdir. Nazar ve istidlal ile elde edilen bilgilere ise iktisabî bilgiler denir.<sup>102</sup>

Eş'arî, "dünyada marifetullah, iktisabî bilgidir, zarurî değildir." savını özellikle savunmuştur. O, bu düşüncesini birkaç açıdan şöyle temellendirmeye çalışmıştır: Allah'ın varlığına ilişkin bilgiler, insanda doğuştan mevcut olan zarurî bilgi türünden değildir. Eğer zarurî olsaydı, marifetullah konusunda insanların aklına şüpheler gelmezdi ve güdülerini onları bunun aksine sevk etmezdi. Hâlbuki insanlarda marifetullah veya Allah'ın varlığı hakkında şüphe bulunabilmektedir. Allah hakkında cehalete ve şüpheye düşme imkânı, O'nun hakkındaki bilginin zorunlu olmadığına kanıt teşkil etmektedir.<sup>103</sup> Zira bu konuda bilgiler zarurî olsaydı, insanın cehle veya şüpheye düşmesi mümkün olmazdı. Allah'ı bilmede hâtıra gelen bazı şüpheler, insana ârız olan ve bu bilginin aksini telkin eden bazı nedenler gördüğümüz için marifetullahın zorunlu olmadığını anlamak mümkündür. İnsanın kendini bilmesi ise zorunlu bilgidir. Bu nedenle bir takım illetlerin bunun aksini telkin etmesi ve varlığı konusunda kendisinde şüphe meydana gelip, var olmadığına inanması doğru görünmemektedir. İnsanın Allah'a inanmadan küfre dönmesi ve marifetullahı terk etmesi mümkün olduğuna göre onun zorunlu bilgi olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>104</sup> Aksi halde varlığı hakkında şüpheler ileri sürülmez ve sonuç itibarıyla herkes zorunlu olarak O'na iman ederdi. Diğer bir ifadeyle Allah'ı bilmek zorunlu olsaydı, bütün insanlar O'nu kabul etmek ve O'na iman etmek zorunda kalırlardı. Zira duyu vasıtalarına ve habere taalluk etmeyen zorunlu bilgiler, akıl sahip-

<sup>102</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 257.

<sup>103</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 11, 257-258; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*, I. Baskı, y.y. ts., s. 28-30.

<sup>104</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 257-258.



leri arasında müşterektir.<sup>105</sup> Aynı şekilde eğer Allah'ı bilmek zarurî olsaydı, bütün insanların bu bilgiye mecbur olmaları gerekirdi. İnsanların Allah'a iman etmek yerine, O'nu bilmeyi terk edip de inkâr etmeleri marifetullahın zarurî olmadığını göstermektedir.<sup>106</sup>

Öte yandan eğer marifetullahın zarurî olduğu iddia edilirse, peygamberin ve O'nun sâdik olduğunun bilinmesinin de zarurî olması gerekir.<sup>107</sup> Bununla beraber istidlal ve iktisab yolu ile de her hangi bir bilgi oluşmazdı. Nazar ve istidlal de ne şüpheyi azaltır ne de sükûneti arttırdı, yani fayda vermezdi. Hâlbuki hepimizin vicdanında bunun yanlış olduğu rahatlıkla görülmektedir.<sup>108</sup>

Yine eğer insanların hepsi marifetullah ve hakikata dair bilinmesi gereken bazı bilgileri bilmeye mecbur olsalardı, bir takım insanların hakikate dair bütün bilgilerin zarurî olduğunu iddia etmeleri câiz olurdu. Bu durumda mühlidler ve dehrîler, hakikatın Allah'a iman edenlerde olduğunu bildikleri halde dilleriyle inkâr etmiş olurlar. Eğer bunların hepsi, düşündükleri batıl olan şeylere mecbur olsalardı, yani kendilerinin hak üzere olduğunu iddia ettikleri halde hakka muhalif söylemlerde bulunuyorlarsa, zarurî olarak bildikleri yalan üzerinde icma etmiş olurlardı. Eğer bu câiz olsa onların aksine şahit oldukları yalanları nakletmeleri câiz olmuş olur.<sup>109</sup>

Marifetullahın zarurî bilgi olmadığına dair Eş'arî'nin öne sürdüğü başka bir gerekçe ise şudur: Eğer zarurî olsaydı, marifetullahın emredilmesinin, aksinin nehyedilmesinin ve Allah'ı bilip tanıyanların sevaba nail olmalarının, bilmeyenlerin de azaba dâçar olmalarının pek bir manası kalmazdı. Hâlbuki marifetullah, emredilen; bunun zıddı olan Allah'ı bilmeme ve tanımama nehy edilen bir şeydir. Yani O'nu bilen kimse, övülmüş ve sevaba nâil olmuştur. O'nu bilmeyen ve tanımayan da kınanmış ve azaba dâçar olmuştur. Zira “*Biliniz ki Allah'ın azabı şiddetlidir.*”<sup>110</sup> ve “*Biliniz ki Allah, ğafûrdur, halîmdir.*”<sup>111</sup> ve benzeri ayetler, O'nun ve sıfatlarının bilinmesi emrini ve terk edilmesi durumunda azabın olacağını haber vermiştir. Bu durumda marifetullah, kesb edilen bir ilimdir. Zira emirler, zarurî olan

<sup>105</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 257.

<sup>106</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 257-258.

<sup>107</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 257-258.

<sup>108</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 258.

<sup>109</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 258.

<sup>110</sup> el-Bakara 2/196; el-Enfal 7/25.

<sup>111</sup> el-Bakara 2/235.



bilgilere taalluk etmez. Onu yapanın övülmesini ve terk edenin yerilmesini gerektirmez.<sup>112</sup>

Öte yandan Allah, "Ey insanlar, Rabbinizden sakının..."<sup>113</sup> ayetinde takvayı emretmiştir. Buradaki takva ise O'ndan ve O'nun azabından korkmaktır. O'nu tanımayanın da O'ndan korkması muhaldir. Aynı şekilde O'nun yarattıklarına vadettiği elim azabı gerçekleştireceğine kâdir olduğunu bilmeyenin, O'ndan korkması muhaldir.<sup>114</sup> Zira Allah, "Allah'ın ilmiyle indirileni ve O'ndan başka hiçbir ilahın olmadığını biliniz."<sup>115</sup> ayetiyle marifetullahı emretmiş, bu emre uyanları övmüş, uymayanları da kınamıştır. Aynı zamanda "Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığını bil."<sup>116</sup> ayetinde de O'nun bilinmesi nass ile emredilmiştir.<sup>117</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada özellikle de başta onun eserlerinden ve İbn Fûrek gibi onun takipçilerinin ona nispet ettiği görüşlerden hareketle onun marifetullahı dair görüşleri, delilleri ve metodolojisi ortaya koymak amaçlanmıştır. Araştırma ve inceleme neticesinde İmam Eş'arî'nin, Allah'ın zatının bilinemeyeceğini, fakat ulûhiyeti yani varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri açısından ise akıl ve nakil ile bilinebileceğini ifade eden bir yaklaşım sergilediği görülmüştür. Eş'arî'nin, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerinin bilinmesi ile ilgili deliller ortaya koyduğu ve Kur'an'da olduğu gibi âlemden hareket ettiği görülmüştür. O, bu gerekçelendirmeyi yaparken özellikle insanın kendi yapısından ve âlemden hareket etmeyi tercih etmiştir. Yani o, düşüncelerini varlıkların kendi başlarına var olamayacakları üzerine bina etmiştir. Böylece insanların ve âlemin hâdis olduğunu, dolayısıyla bir muhdis ihtiyaç olduğunu akli olarak ortaya koymuştur.

O, ilgili konu hakkındaki düşüncelerini ifade ederken, kelâmcıların teknik terimlerini kullanmayı değil de herkesin anlayacağı bir üslup ve dil kullanılarak istidlalde bulunmayı tercih etmiştir. Sonraki Eş'arî kelâmcılarının sıkça başvurduğu felsefi izah ve kavramlara pek fazla yer vermediği de görülmektedir. Aynı şekilde diğer kelâmcıların özellikle de Mu'tezile'nin aşırı tenzihçi yorumları yerine genel olarak Müslüman toplumun kabul edebile-

<sup>112</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 258-259.

<sup>113</sup> En-Nisa 4/10; el-Lokman /33.

<sup>114</sup> Bu cümle şöyle de anlaşılabilir: Allah'ın, yarattıklarına vadettiği elim azabı gerçekleştirmeye kâdir olduğu bilinen bir husustur.

<sup>115</sup> el-Hûd /14.

<sup>116</sup> el-Muhammed 47/19.

<sup>117</sup> İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 258-259.

ceği ve anlamakta fazla zorlanmayacağı bir ifade tarzı benimsemiştir. Diğer bir ifade ile daha sonraki birçok kelâmcının yaptığı gibi konuyu tamamen akıl yürütmeyi gerektiren ve insanların kafa yorarak elde ettikleri nazarı/teorik bilgi boyutunda ele almamıştır. Aksine direk insanların pratik hayatlarında duyuları ile rahat bir şekilde müşâhede ettikleri somut varlıklar üzerinde konuşarak meseleyi duyu-akıl ilişkisi bağlamında ameli/pratik bilgi düzeyinde işlemiştir. Bu yönü ile onun, Kur'ân'ın kullandığı hitap üslubuna mutabık bir yöntem takip ettiği söylenebilir. Bununla birlikte marifetullah konusunu istidlal ve nazar ile muhataplarına aktarmaya çalışmış ve çoğu zaman da istidlalini bir ya da birkaç ayetle sonlandıran bir yol izlediği görülmektedir.

Öte yandan Eş'arî, özellikle de Allah'ın sıfatlarının varlığı ve bilinmesi konusunda çoğunlukla analogiyi kullanmıştır. Bu yönüyle de Eş'arî'nin takip ettiği metot ve kullandığı üslubu, Kur'ân'da var olan temsili anlatım yöntemine uygun düştüğü ve hatta ondan esinlenerek aldığı da söylenebilir.

Eş'arî'nin, marifetullah konusunda akli, haber-i sâdıki ve havass-ı selimiyi bilgi kaynağı olarak kabul ettiği görülmektedir. Zira âlemdeki varlıklardan özellikle de insanın kendisinin yaratılmasından hareketle Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını ispat etmeye çalışırken ve bu yönlerden bilinebileceğini ortaya koyarken, akıl-duyu ilişkisini ciddi bir şekilde gözetmiştir. Böylece akli ve duyuları marifetullah konusunda olmazsa olmaz bilgi elde etme kaynağı olarak kabul etmiştir. Bununla beraber marifetullaha dair düşüncelerini ifade ederken, en aktif rolü, akla biçtiğini söylemek mümkündür. Hatta Allah hakkındaki bilgiye sahip olmada asıl aktörün akıl ve onu kullanmak olduğunu kabul ettiği için bu hususta taklidin câiz olmadığını düşünmüştür. Akla bu denli önem atfettiği halde, Allah'ın bilinmesinde vücûbiyet kaynağının akıl mı yoksa nakil mi olduğu hususunda kendi eserlerinde net bir tutum sergilemediği görülmektedir. Ancak kendine nispet edilen birtakım görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla onun, marifetullahı şer'i bir sorumluluk olarak gördüğü söylenebilir. Onun marifetullaha dair akıl yürütmeye bina ettiği görüşlerini, Kur'ân ayetleriyle perçinlemeyi asla ihmal etmemiş olması da bunu destekler mahiyettedir. Diğer bir ifade ile onun, marifetullaha taalluk eden nasları aktif bir şekilde kullanmaya özen göstermesi, bu kanıyı güçlendirmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdülhamid**, İrfan, "Eş'arî", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul 2000, XI, ss. 444-447.
- Amasî**, Amasî, Şeyhzâde Abdurrahîm b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*, II. Baskı, Kâhire 1317.
- Âmidî**, Ali b. Muhammed Seyfuddin, *Ebkâru'l-efkâr fî Usûlu'd-din*, (I-V), II. Baskı, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2004.
- Âmidî**, Ali b. Muhammed Seyfuddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (I-IV), Dâru's-Samii, Suud-i Arabistan 2003, I, 120-123.
- Aydın**, Mehmet, "Tanrı Hakkında Konuşmak", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: I, İzmir 1983, ss. 25-44.
- Bağçeci**, Gazalî, Hüccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-itikâd*, Dâru'l-Hikme, Dımeşk 1415/1994. Muhittin, *Allahî Bilmek*, Etüt Ofset yay., Kayseri trs..
- Bağdadî**, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut 1416/1995.
- Bağdadî**, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul 1346/1928.
- Bakillânî**, el-Kadî Ebû Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdihî velâ yecüzû'l-cehlu bihî*, II. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1421/2000.
- Bakır**, Abdülkahir, "Basra", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul 1992, V, ss. 108-111.
- Beyâzizâde**, Ahmed Efendi, *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-İmam Ebî Hanife en-Nu'man fî usûli'd-din*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007.
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin, *Kitabu'l-esma ve's-sifat*, Beyrut ts..
- Cürcânî**, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-mevâkıf*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, I, 295-297; Muhammed Abduh, *Risâletu't-tevhîd*, Kâhire 2000.
- Cüveynî**, İmâmu'l-Harameyn Ebû Meâlî Abdu'l-Melik b. Abdillâh Yûsuf, *Akîdetu'n-nizâmiyye fî erkânî'l-islâmiyye*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1412/1992.
- Cüveynî**, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmamu'l-Harameyn, *eş-Şâmil fî usûli'd-din*, thk. Ali Sâmi el-Yeşâr-Faysal Bedîr -Seyyid Muhammed Muhtâr, Dâru'l-Meârif, İskenderiyye 1969.
- Cüveynî**, İmâmu'l-Harameyn Ebû Meâlî Abdu'l-Melik b. Abdillâh Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, (I-II), thk. Abu'l-Azîm Dîb, Katar 1399.

- Cüveynî**, İmâmu'l-Harameyn Ebû Meâli Abdu'l-Melik b. Abdillâh Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, (I-II), I. Baskı, thk. Abu'l-Azîm Dîb, Katar 1399.
- Cüveynî**, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâli Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtii'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdulmun'im Abdulhamîd, Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1329/1950.
- Çubukçu**, İbrahim Agah, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., No: 137, Ankara 1977.
- Dehlevî**, Ahmet b. Abdurrahman Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, (I-II), thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cil, Beyrut 1426/2005.
- Devvanî**, Aduddin, *Şerhu'l-akîdeti'l-adudiyye*, İstanbul 1306.
- Ebû Eşbâl**, Ahmed b. Sâlim el-Mısrî, *Ta'likâtu'l-Müfîd alâ Risâleti ala menheci'l-Eşâirati fî'l-Akîde*, III. Baskı, Dâru't-Te'sîl, Mısır 1429/2008.
- el-Fuheyd**, Abdurrahman, *Zâhid el-Kevserî ve Onun İtikadî Görüşleri*, Suudî Arabistan 1423.
- Eş'arî**, Ebû Hasan Ali b. İsmâil eş-Şâfiî, *Risâletu istihsânu'l-havd fî ilmi'l-keîâm*, Dâru'l-Meşârik, Beyrut 1415/1995.
- Eş'arî**, Ebû Hasan Ali b. İsmâil, *Kitâbu'l-luma' fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, Mısır 1955.
- Gazalî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-iktisâd fî'l-itikâd*, Dâru'l-Hikme, Dimeşk 1415/1994.
- Gazalî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (I-IV), thk. Hanza b. Zühêyr Hâfiz, y.y. ts..
- Gazalî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (I-XV), Dâru'ş-Şa'b, y.y. ts.
- Gazalî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizânu'l-amel*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1964.
- Gazalî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Ravzatu't-tâlibîn*, (*Mecmûatu'r-resâil içinde*), thk. İbrahim Emir Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kâhire ts..
- İbn Fûrek**, Ebû Bekir Muhammed, *el-Mücerred fî makâlâtı Ebî Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2005.
- İsferâinî**, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabîr fî'd-dîn ve temyizi firaki'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf Hût, Beyût 1403/1983.
- İzmîrlî**, İsmail Hakki, *Yeni İlmi Kelâm*, (Haz. Sabri Hizmetli), Umran yay., Ankara 1981.

- Kadı Abdulcebbar**, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd*, thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin, y.y. ts.,
- Keskin**, Halife, "Eş'arî'nin Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında Kullandığı Bazı Argümanların Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sy. 2, Temmuz-Aralık 2003, ss. 1-16.
- Öge**, Sinan, *Allah'tan Âleme İlahî Fiiller*, Araştırma yay., Ankara 2009.
- Pezdevî**, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlu'd-din*, thk. Hans Biter Lens, Kâhire 1424/2003.
- Râzî**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*, I. Baskı, y.y. ts..
- Razî**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-ğayb*, (I-XXXII), Dâru'l-Fikr, y.y. 1401/1981.
- Râzî**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsir-i Kebir*, (I-XXIII), Akçağ yay., Ankara 1995.
- Sâlimî**, Ebuş-Şekûr Muhammed b. Abdu's-Said b. Şuayb el-Kebşî, *et-Temhîd*, y.y. ts..
- Şaşa**, Mehmet, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2017.
- Şehristânî**, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *Nihâyetu'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 1430/2009.
- Şehristânî**, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, (I-II), Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993.
- Taftazânî**, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-mekâsîd*, Dâru Âlemi'l-Kutub, (I-V), III. Baskı, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1419/1998.
- Topaloğlu**, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı-İsbat-ı Vâcib*, Ankara 1995, s.75.
- Ünverdi**, Mustafa, *Dini Açıdan Taklit*, Araştırma yay., Ankara 2013.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, "İlham", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul 2000, XXII, ss. 98-100.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, *İslâm Akâidi'nin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989.



# DEYLEMÎ'NİN ALLAH İLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLARA YAKLAŞIMI

Deylemî's Approach Toward Some Notions Relating to Allah

---

**MEHMET MÜBAREK ÇELİK**

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, FEN EDEBİYAT FAKÜLTESİ, ARAP DİLİ VE EDEBİYATI BÖLÜMÜ

mumecelik@hotmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
06 Kasım / November 2017

Kabul Tarihi / Accepted  
06 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Published  
15 Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf/Cite as  
Çelik, Mehmet Mübarek. "Deylemî'nin Allah ile İlgili Bazı Kavramlara Yaklaşımı-  
Deylemî's Approach Toward Some Notions Relating to Allah". Kilis 7 Aralık Üni-  
versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık/December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7  
Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All  
rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

## Özet

Bu çalışmada, VI. asırda yaşamış, tasavvuf ehli bir müfessir olan Ebu Sabit Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî'nin bazı görüşleri-özellikle de Allah ile ilgili görüşleri-ele alınmıştır.

VI. asırdaki kelamî/tasavvufî kavramlar etrafındaki fikri yaklaşımların tamamı inceleme konusu yapılmamış, sadece o çağa mensup bir âlim olan Deylemî'nin yaklaşımı sunulmuştur.

Etrafında tartışmaların yapıldığı *Allah'ın Sıfatları*, *Mekân*, *İstiva*, *Rü'yetullah* gibi bazı kavramlar hakkında Deylemî'nin görüşlerinin tespiti yapılmıştır. Böylece yaşadığı çağda tartışılan kavramların neler olduğu hakkında bir fikir sahibi olma imkânı sağlanmış, aynı şekilde bir müfessir-mutasavvıfın adı geçen kavramlara yaklaşımı incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Deylemî, Allah'ın sıfatları, mekân, istiva, Rü'yetullah.

## Abstract

In this study, the views of sixth century sufi exegetist, Ebu Sabit Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî have been covered with emphasis on Allah.

Not all sixth century theological concepts are examined here; just the intellectual approach of scholar Deylemî's.

It has been determined that some of Deylemî's Views have been debated before, such as the notions of *Allah's attributes*, *space*, *establishment*, and *visibility of Allah*. Some of the controversial concepts had already been established. Thus, the Study provided an opportunity to gain a better understanding of concepts that we redebated during the sixth century, as well as a sufi exegetist's thoughts on those notions.

**Keywords:** Deylemî, Attributes of Allah, space, establishment, visibility of Allah.

## Giriş

Şemsüddin Ebu Sabit Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî,<sup>1</sup> hicri 525 yılında doğmuş ve 593/1197 tarihinde vefat etmiştir.<sup>2</sup> Kaynaklarda, Deylemî'nin felsefe, kelam ve tasavvuf/ahlak konularında otuzdan fazla eser yazdığı kaydedilmektedir.<sup>3</sup> Günümüze ulaşan eserleri arasında en hacimli, işari bir tefsir olan *Tasdiku'l-Ma'ârif* adlı tefsiridir.

Eserlerinde kendi dönemindeki fırkaları, özellikle de *Mu'tezile* ile felsefi fırkaları eleştiren Deylemî, ehl-i sünnet akidesine sahiptir.<sup>4</sup>

Tasavvufu; zühd, vera, nefle mücadele ve manevi terbiye metodu olarak benimsemiş yanında onu, dinî yetki ve referans bakımından diğer ilmi

<sup>1</sup> شمس الدين أبو ثابت محمد بن عبد الملك الديلمي

<sup>2</sup> Çelik, Mehmet Mübarek, *Ebu Sabit Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî ve Tefsirü'd-Deylemî*, basılmamış doktora tezi, 2015, s. 28,

<sup>3</sup> A.g.e, s. 33-70.

<sup>4</sup> Bak. Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 18b, 19b; Deylemî, *İslâhu'l-Ahlâk*, 17 vd.



disiplinlere eşdeğer kabul etmektedir. Naslarla çelişmeyen *müşahede* ve *rüyaları* referans kabul etmektedir.<sup>5</sup>

Çağdaşı filozof Yahya Suhreverdi (ö.587/1191) kadar tanınmamış olsa da Deylemî, Azerbaycan ve Orta Asya mutasavvıflarını etkilemiştir.<sup>6</sup> Deylemî'nin mensupları arasında Meccuddîn Mahmûd el- Uşnûvî,<sup>7</sup> Azîzuddîn en- Neseffî (1287) ile Seyfeddin el- Baharzî de zikredilmektedir.<sup>8</sup>

Bu çalışmamızda, Deylemî'nin teolojik kavramlar hakkında, geleneksel yaklaşımdan farklı olduğunu düşündüğümüz -eserlerindeki- görüşleri sunulmaktadır.

### 1. Allah'ın Sıfatları

Sıfat, Allah'ın zatına nisbet edilen bir mana, yani bir kavramdır.<sup>9</sup> İnanan insan Allah'ın bu sıfatlarını bilmek suretiyle Allah'ı daha iyi tanır ve O'na ibadet eder. Vasıflarını bilmediği zata ibadet etmek mümkün değildir. Diğer taraftan, ezeli ve ebedî olan zatın sıfatlarının da ezeli ve ebedî olması zorunludur. Aksi halde kemal sahibi olamaz.

Allah Teâlâ kemâl ifade eden sıfatlarla vasıflanmıştır. Eksiklik, acz ve devamsızlık belirten şeylerden de münezzehtir. O'nun sıfatları, sonradan vücut bulup bilahare yok olan arazlar cinsinden değildir, bilakis onlar ezelidir, ebedidir, kadimdir, zatı ile mevcuttur. Bu sıfatlar hiçbir vecihle yaratılmışlarınkine benzemez.<sup>10</sup> Ehl-i sünnet inancına göre Allah'ın sıfatları, ne zâtının kendisidir, ne de zâttan ayrıdır.<sup>11</sup>

Sünni kelim kitaplarında görülen yaygın bir tasnife göre sıfatlar tenzihî, sübutî ve fiilî olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Tenzihî sıfatlar Allah'tan

<sup>5</sup> Renard, John, *The A to Z of Sufism*, USA, The A to Z Guide Serisi 44, the Scarecrow Press Inc, 2009, s. 72. Deylemî'nin kendi ifadelerden de, *Tasavvufu* bir düşünce ve yaşam tarzı olarak benimsediği tespit edilmektedir. Bir düşünce ekolü olarak tasavvufu fıkıhla birlikte ve ona paralel olarak, kelâm ve felsefe ise alternatif olarak kabul etmektedir. Bkz: Bkz: Deylemî, *Tasdikü'l- Maârif*, önsöz; Deylemî, *'Acâibu'l- Maârif ve Bedâi'u'l- Ğarâib*, v. 3- 5. Tasavvufun dinî yetki ve itibar bakımından herhangi bir fıkıh ekolü ile eşdeğer kabul edilmiş olması, ikisinin de temel dayanaklarının naslar olması bakımındandır. Fıkıh gibi tasavvuf da ayet ve hadislerle müstenit olduğu iddiasındadır.

<sup>6</sup> Alexandrin, Elizabeth, *Dream Vision of Mystical Time: Shams al-Din al-Daylami between Sufism, Theology and Philosophy*, (Felek Özgen ile birlikte, *Dreams and Visions in Islamic Societies* adıyla, 2012 yılında yayımlandı) Albany: State University of New York Press tarafından kitap içinde, s. 215- 232; Gerhard Böwering, *The Writings of Shams al-Din al-Daylami*, *Islamic Studies*, s. 231-236 1987.

<sup>7</sup> Bkz: Deylemî, *el- Mesâilü'l- Mulemme' bi'l- Vekâi'l- Bedâi'i'l- Mubherhan bi Delâilîş- Şerai'*, v. 3a; Camî, *Nafahât*, s. 233.

<sup>8</sup> Nureddin Abdurrahmân Camî, *Nafahât el- Üns min Hadarât el- Kuds*, Kitap Furûşî Mahmûdî, 1958, s. 234; Alexandrin, Elizabeth, *a.g.e.s.*215- 231; Uludağ, Süleyman, *BÂHARZÎ, Seyfeddin*, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 4, s. 475.

<sup>9</sup> Topaloğlu, Bekir, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, *Allah* maddesi, İstanbul, 1989.

<sup>10</sup> Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürüdiyye Akaidi*, terc: Bekir Topaloğlu, Ankara, 1991, sh. 71.

<sup>11</sup> Müslühdin Mustafa el-Kesteli, *Haşiyetu'l-Kesteli 'ala Şerhi'l-Akaid*, Bahar Matbaası, 1973, s. 77; Nüreddin es-Sâbüni, *a.g.e.*, sh. 71.

nefyedilmesi gereken ve O'nun aşkınlığını ifade eden sıfatlardır. Sübutî sıfatlar ise Allah'a nisbet edilmesi gereken ve O'nun yetkinliği ifade eden sıfatlarıdır. Fiilî sıfatlara gelince bunlar, Allah'ın kâinatla olan münasebetini daha açık bir şekilde ifade eden ve O'nun kainatı yaratış ve idare edişini oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatan kavramlardır.<sup>12</sup>

Tenzihî (selbî) sıfatlar: Vücûd, Kıdem, bekâ, muhalefetun li'l-havadis, kıyam bi nefsihi, vahdaniyet olarak altı sıfattır. Sübûtî Sıfatlar: Hayat, İlim, sem', basar, kudret, irade, kelim ve (Mâturidî mezhebine göre) tekvin sıfatlarıdır. Fiilî Sıfatlar da: Esmâ-i hüsnâ içinde Allah- kâinat ve Allah – insan ilişkisini ifade edenlerin fiilî sıfatları teşkil ettiklerini söylemek mümkündür.<sup>13</sup>

Deylemî'ye göre de Allah'ın (c.c.) sıfatları, O'nunla kaimdirler. Ne O'nda (ne zatın içindedirler), ne de başkasındadırlar (ne de zatın dışındadırlar). Ne aynı, ne de gayrıdırlar.<sup>14</sup> Tâhâ Sûresi'nin 98. ayetinin tefsiri dolayısıyla Allah'ın sıfatlarına değinirken, *Allah'ın (c.c.) zatı, ilmi ve sair sıfatlarıyla (her şeyi kuşatmıştır). Çünkü ilim zattan, zat da sair sıfatlardan ayrılmaz,*<sup>15</sup> demek suretiyle zat ve sıfatların birbirinden ayrılmayacağını dile getirmektedir.

Âl-i İmrân Sûresi'nin 28. ayetinde yer alan, *çünkü dönüş Allah'dır*<sup>16</sup> kısmının tefsirinde “*Yani, salihlerin olsun facirlerin olsun, yakın olsun uzak olsun hepsinin dönüşü Allah'ın kendisine ve Zât'ımadır.*” diye ifade ettikten sonra; (rahmetten) kovulmuş facirin dönüşünün de Allah'ın gazab, öfke, hışm ve intikamı ile tutuşturulup alevlendirilmiş cehenneme olacaktır, demek ve bütün bunlar (الغيط. الغضب. المقت. الانتقام. السخط), Yüce Allah'ın sıfatlarıdır, demek suretiyle ef'âl sıfatlarına<sup>17</sup> işaret etmektedir.<sup>18</sup>

Deylemî'nin Allah'ın sıfatları konusunda söyledikleri arasında dikkati çeken en belirgin yaklaşımı, Tevbe Sûresi'nin 26. ayetinde geçen *sekine* kelimesine yüklediği anlam çerçevesinde oluşmaktadır. Deylemî *sekineyi*, inceleyebildiğimiz kadarıyla, hiçbir tefsirde rastlayamadığımız bir şekilde, “*bil ki sekine Yüce Allah'ın zâtî sıfatlarından. Bu sıfatın âlemi ise azimdir ve sonu yoktur. Düşünceler, hayaller ona ulaşamaz. Onun âleminde, el-Halim,*

<sup>12</sup> Topaloğlu, Bekir, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, *Allah* maddesi, İstanbul, 1989.

<sup>13</sup> Topaloğlu, Bekir, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, *Allah* maddesi, İstanbul, 1989.

<sup>14</sup> Deylemî, *Tasdikü'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 14a.

<sup>15</sup> Deylemî, *a.g.e.* (Yeni Cami nüshası), v. 96b.

<sup>16</sup> Âl-i İmrân Sûresi: 3/ 28.

<sup>17</sup> Sıfatu'l-Ef'âl için Bkz.: Yahyâ b. Ebu'l-Hayr el-İmrânî el-Yemenî, *el-İntisârî'r-Reddi ala'l-Mu'tezileti'l-Kadariyyeti'l-Eşrâr*, Tahkik: Suûd b. Abdilazîz el-Halef, Riyad, Neş: Edvâî's-Selef, 1999, Cilt 3, s. 684.

<sup>18</sup> Deylemî, *Tasdikü'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 24a.

*es-Sabûr, eş-Şekûr, er-Rahîm, el-Ğafûr ve benzeri sıfatlar vardır*" diyerek tefsir etmektedir. Bakara Sûresi 248. ayetini de kendine delil olarak sunmakta ve bu ayette geçen *sekine*'nin "*Allah'ın üzerinize bu sıfatla tecelli etmesi ve bu sıfatla nazar etmesi olduğu halde tabutun size gelmesi demektir*" diyerek yorumlamaktadır.<sup>19</sup> Tevbe Sûresi'nin 40. Ayeti ile Fetih Sûresi'nin 4. ayetinde geçen *sekine* kelimesi için de "*bütün bu yerlerde geçen 'sekine'den maksat, zikrettiğimiz şekildedir*" demektir.<sup>20</sup>

"*Sekine'nin tefsiri konusunda meşayih ihtilafa düşmüşler, fakat hepsi yanılmıştır*" diyen Deylemî, bu kavramla ilgili görüşleri sınıflandırarak ele almakta ve her biri için tenkitlerde bulunmaktadır.<sup>21</sup>

Deylemî, subûti, selbî veya efâl sıfatlarını sınıflandırmadan zikreder ve daha önce rastlanmadık şekilde *sekine*'yi Allah'ın sıfatlarından biri olarak değerlendirmektedir ki bu şekilde bir yaklaşımı sergileyen bir İslâm âlimine rastlayamadık.

Kendi kitaplarında Allah'ın (c.c.) sıfatları ile ilgi olarak kaydettiği bilgiler incelendiğinde, Deylemî'nin sıfatlar konusunda ehl-i sünnet mezheplerinin kabul ettiği görüşleri benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>22</sup>

## 2. Mekân

Selefi akideye mensup ulemanın müteşabih ayetleri tefsirden imtina ettikleri için Cenab-ı Hak için *istivâyı* ve benzeri nitelemeleri keyfiyetsiz olarak kabulleri<sup>23</sup> dışında, ehl-i sünnet âlimleri içerisinde Allah'a (c.c.) mekân

<sup>19</sup> Deylemî, *a.g.e.* (Yeni Cami nüshası), v, 70b- 71b.

<sup>20</sup> Deylemî, *a.g.e.* (Yeni Cami nüshası), v, 70b- 71b.

<sup>21</sup> Deylemî'nin *sekine* kavramını ele aldığı kısımda şunları kaydetmektedir: *Sekine'nin tefsiri konusunda meşayih ihtilafa düşmüşler, fakat hepsi yanılmıştır. Çünkü onlar görünenden hareketle görünmeyeni tarif etmişlerdir. Onlardan kimisi; sekine, kaderlerin vukuunda ortaya çıkan durumlara kalbin sükûn bulmasıdır, demiştir. Bu yanlıştır, zira kalbin sükûnu 'sekine'nin kendisi değil, onun hükümdür/sonucudur. Gerçek şu ki kalbin sükûnu, kalpte oluşan bir şeydir. Hâlbuki sekine, Allah'ın (c.c.) kalbe indirdiği bir şeydir. Allah'ın (c.c.) 'Onun üzerine sekine indirdi' ve 'sekineyi indiren O'dur' ayetlerini görmüyor musun? Bazıları da, mü'minlerin üzerine inen sekine, Peygamber'in (s.a.v.) onlara vaad-vaid, müjde ve benzeri hükümler ile ilgili getirdiği prensiplere onların kalplerinin yatışmasıdır, demişler. Yukarıda anlattığımız nedenlerden dolayı, bu da yanlıştır. Bazıları da sekine, çıkarsız/alakasız olarak kalbin Allah'la sükûn bulmasıdır, demişlerdir. Bu tefsir de kalbin yakinine işaret etmektedir, sekineye değil! Oysa 'sekine' bizim anlattığımızdır, kalbin sükûnu değil! Kimi meşayih da sekine, kazanın oluşması anında kalbin mutmain olmasıdır, demişlerdir. Bu da aynı şekilde yanlıştır. Çünkü bu tefsir de sekine'nin hükmünü tanıtmaktadır. Hâlbuki sekine, kalbe Allah'tan inen bir şeydir. Diğer bir kısmı da sekine, şeriatın edebiyatı edeplenmek ve sünnetin ipine yapışmaktır, demişlerdir. Bu daha büyük bir yanlıştır. Zira edeplenmek ve sünnete yapışmak, kulun kesbidir. Sekine ise Allah'tandır ve kullarından istediğine indirir." Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif* (Yeni Cami nüshası), v, 70b- 71b.*

<sup>22</sup> Allah'ın sıfatlarının zât ile ilişkisi için Bkz.:Sa'deddinMes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd fi İlmi'l-Kelâm*, Pakistan, Dâru'l-Meârif'n-Nu'mâniyye, 1981, Cilt 1, s. 142.

<sup>23</sup> Bkz.:İmâduddînAhmed el-Vâsîti, *en-Nasîha fi Sifâtir-Rabbi Celle ve Âlâ*, Tahkik: ZühreşŞâviş, Beyrut, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, H. 1394, s. 18.

izafe edene kolay kolay rastlanmaz.<sup>24</sup> Buna karşılık Deylemî, hemen hemen her kitabında bu konuya değindiği gibi, konuyla ilgili *Kitabu'l-Mekân* adında müstakil bir eser de kaleme almıştır.

Deylemî, Allah'ın mekânından söz eder fakat onun ileri sürdüğü mekân, mahlûkatın mekânından farklı bir mekândır ve ona göre de Allah (c.c.), mahlûkatın mekânında olmaktan münezzehtir. Deylemî'nin *mekân* anlayışı; keyfiyeti olmayan, muhdesât için tasavvur edilen mekânın özellikleri dışında, kendine has mahiyeti olan bir mekân anlayışıdır. Yûnus Süresi'nin 61. ayetini tefsir ederken; “şayet Allah (c.c.) - bazılarının dediği gibi - arşın üzerinde olsaydı ve arş da semaların üzerinde olsaydı o takdirde göklerde, yerlerde ve yerin altındakiler - haşa - gizli kalırdı. Dolayısıyla malumdur ki O (c.c.) kendi has mekânındadır ve O'ndan, mahlûkatın mekânlarından hiçbirisi ve onların da ötesinde hiçbir şey O'ndan gizli kalmaz”<sup>25</sup> diyen Deylemî, böylece Allah'a has bir mekânın varlığını iddia etmektedir. Ancak O'nun (c.c.) mekânına özel bir konum tahsis eder ve zatiyla (ilmiyle değil)<sup>26</sup> her şeye yakın olduğunu, *hiçbir mekân, ne bir gök, ne bir yer, ne kara ne deniz ve ne de hava O'ndan hali olmaz, O (c.c.) her mekândadır*,<sup>27</sup> demektedir.

Sebe' Süresi'nin 3. ayetini tefsir ederken, bu ayetin Allah'ın (c.c.) her mekânda olduğuna ve her şeye şah damarından daha yakın olduğuna en kesin delildir, diyen Deylemî, “şu var ki, Yüce Allah kendi hâs mekânındadır ve ne O'nun mekânı cisimlerin mekânına karışır ne de cisimlerin mekânı Yüce Allah'ın mekânına karışır”<sup>28</sup> demek suretiyle, hulûl ve ihtilata yol açmayacak bir tarz izlemektedir.

Deylemî'nin *mekâna* dair daha açık iddiasını *el-Cem'beyne't-Tevhîd ve't-Ta'zîm* adlı eserinde tesbit etmek mümkündür. Mekânla ilgili görüşünü şöyle açıklamaktadır: “Bizim, ‘O (c.c.) zatiyla her mekândadır’ derken kasettiğimiz; O, zatiyla hiçbir şeye uzak olmayan Allah'tır (c.c.) ve O zatiyla her şeye yakındır, demek istiyoruz. Bu yakınlıkla birlikte Allah'ın Zat'ı (c.c.), mahlûkattan ayrı ve mahlûkat da O'ndan ayrıdır. O bir şeyle muhalata etmez, hiçbir şey de O'nunla muhalata etmez. O bir şeyle hulûl etmez, bir şey de

<sup>24</sup> Bkz.:Nu'mân b. Sâbit Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Arap Emirlikleri, Mektebetu'l-Furkân, 1. Basım (Şerhu'l-Müeyesser 'ala'l-Fıkheyen el-Ebsatve'l-Ekber), 1999, I/135; Ebu Ca'ufur et-Tahavî, *Metn-u Tahaviyye (bita'liki'l-Elbâni)*, Şerh ve Ta'lik: Muhammed Nasıruddin el-Elbâni, Beyrut, el-Mektebetu'l-İslâmî, Hicri 1414, s. 55.

<sup>25</sup> Deylemî, *Tasdîku'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 73b- 74a.

<sup>26</sup> Deylemî, Allah'ın zatiyla yakın olduğunu, ilmi ve kudretiyle yakındır gibi görüşleri kabul etmez. Deylemî'nin konuyla ilgili görüşü hakkında daha geniş malumat için Bkz.: Deylemî, *Tasdîku'l-Ma'ârif*, v. 7b- 9b; v. 17b;18a- 19a; v. 57a; 73b-74a; 114b- 115a.

<sup>27</sup> Deylemî, *Tasdîku'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 73b- 74a.

<sup>28</sup> Deylemî, *Tasdîku'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 119b.

*O'na hulûl etmez.*<sup>29</sup> Bu ifadeden sonra Allah'a izafe ettiği mekândan ne kastettiğini ortaya koymaktadır. Bunun manasının, Allah'ın (c.c.) kendisine layık mekânda, mahlûkatın da kendisine mahsus mekânda olması demek olduğunu ileri sürmektedir. Konuyu daha iyi anlamanın, mekânların farklılıklarını bilmeye bağlı olduğunu (Allah'ın ve mahlûkatın mekânından ne kastedildiğini bilmeye bağlı olduğunu) dile getirmektedir. Allah'ın (c.c.)-bu anlatılan manada- her yerde olmasının, O'nun hareket eden, duran, sonradan yaratılan bir cisim olmasını gerektirmediği, her akıllının anlayacağı bir durum olduğunu ifade etmektedir.

Deylemî'nin Allah'a (c.c.) *mekân* izafe etmesi zihinlere Allah'ın ulviyetine halel getirici fikirler doğurmaktadır. Allah'a (c.c.) mekân izafe etmek; zâtını tahdit etmek, O'nu cisimleştirmek ve yaratılmışlara benzetmek demektir.

Deylemî, kast ettiği *mekân* anlayışının bütün bu özelliklerden uzak bir mekân anlayışı olduğunu söyleyerek kendini savunmakta ve "*Yüce Allah kendi hâs mekânındadır*" demek suretiyle, Allah'ın benzersiz olması gibi, *mekân*ının da benzersiz olduğu iddia etmektedir.

Yukarıda da değinildiği gibi Deylemî, O'nun *mekân*ını hulûl, ihtilat, teşbih ve tecsimden münezze bir mekân olarak tanımlayarak, kendine özgü bir yaklaşım geliştirmiş olsa da, İslâm inanç sisteminde bu görüş yanlış bulmamıştır.<sup>30</sup>

### 3. Tevhîd ve Ta'zîm

Deylemî'nin üzerinde önemle durduğu ve açıklanması konusunda ciddi çaba sarf ettiği konulardan biri de *tevhîd- ta'zîm* kavramlarıdır. Deylemî'nin dikkat çekmek istediği nokta, bu kavramların ikisinin bir birleriyle ilgili olduğu, bir birlerini tamamladığı ve aralarında bir dengenin kurulması gerektiğidir. Cenab-ı Hak (c.c.) ile ilgili bu kavramlardan birini ihmal etmenin veya ikincil bir konuma itmenin tehlikelerine işaret eden Deylemî, bu kavramları her fırsatta ele almış ve *el-Cem' beyne't- Tevhîdive't- Ta'zîm* adında müstakil bir eser kaleme almıştır.

Deylemî'nin konuyla ilgili düşüncesine ışık tutması bakımından Bakara Sûresi'nin 163. ayeti tefsirini yaparken kaydettiklerini incelemek bizlere yardımcı olacaktır. "*İlâhınız bir tek İlâh'tır, O'ndan başka ilâh yoktur,*

<sup>29</sup> Deylemî, *Kitabu'l-Cem'i beyne't- Tevhîdive't- Ta'zîm*, v. 3a.

<sup>30</sup> Bkz.: Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, I/135; et-Tahavî, *Metn-u Tahaviyye (bi ta'liki'l-Elbâni)*, s.55.

*O Rahmân'dır, Rahîm'dir.*<sup>31</sup> Yani sizin ilâhınız, akılların (mahiyetini anlamada) çaresiz kaldığı İlâh'tır. Tek ilâhtır.” diyerek bu ayetin tefsirine başlayan Deylemî, O'nun 'tek'liğinin, birlerin tekliği gibi olmadığını, O'nun 'tek'liğinin, vehim ve akılların tesniyesini düşünemeyeceği teklik olduğunu, zıttı ve benzerinin, sınır, yön, parça ve eki olmayan 'tek' olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir.<sup>32</sup> Takdir, tasvir, şibh ve şebihî olmayan, hayal edilemeyen ve misli olmayan 'tek' olan Allah'ın vahdaniyeti hakkında nasıl, nerede, niçin, niçin değil, ne ile, hangi maddeden, neyin içinde sorularının sorulamayacağı 'tek'liğin sahibidir, demektir. O'nun (c.c.), vâhid, ehad, vahhâd, evhad, mevhad, ferd, vitr, her mahlûkattan soyut, yaratıklarından ayrı ve yaratıkların da kendisinden ayrı olan 'tek' olan Allah olduğunu ifade edip, O'nun eş ve çocuk edinmediğini, mülkünde kimseyi ortak tutmadığını ve hükmünde kimseye danışmadığını, O'nun, Allah, Vâhid, Ehad, dengi olmayan, doğmamış ve doğurmamış olan Samet olduğunu da eklemektedir.<sup>33</sup>

Vahdaniyet ile ilgili bu bilgileri verdikten sonra, ta'zîmsiz vahdaniyetin ta'tîl, vahdaniyetsiz ta'zîmin de teccîm olduğunu söyleyerek bu iki sıfat arasındaki ilişkinin önemine vurgu yapmaktadır.<sup>34</sup> Ta'zîmsiz tevhîd ile yetinenin kesinlikle ilhâda düşmüş olacağını, tevhîd olmadan sadece ta'zîme bel bağlayanın da teccîme sapmış ve şirk koşmuş olacağını dile getiren Deylemî, “*muhakkak ki ta'zîmden tecrit edilmiş tevhîdin sonu ilhattır, behemehâl! Aynı şekilde tevhitte soyutlanmış ta'zîmin nihayeti de kaçınılmaz bir şekilde teccîm ve teşbihtir,*” demektedir.<sup>35</sup>

Deylemî'nin tevhîd ve ta'zîm kavramlarıyla ilgili olarak naklettiği hususlar, geleneksel İslâm anlayışının tekrarından başka bir şey değildir. Ancak tevhîd ve ta'zîmi tasavvufî bir edayla, sıkı sıkıya ilişkilendirerek müridin eğitiminde dikkat edilmesi gereken bir nokta olarak ele almaktadır. Deylemî'ye göre; böylece mürid, tevhîd ve ta'zîm dengesini koruyarak, şeytanın iğvalarından korunmuş olacak ve manen terakki edecektir.

#### 4. İstivâ

*İstivâ* ile ilgili ayetler, gerek farklı mezhep mensupları<sup>36</sup> ve gerekse mü-

<sup>31</sup> Bakara Sûresi: 2/ 163.

<sup>32</sup> Deylemî, *Tasdikü'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 15b- 16a.

<sup>33</sup> Deylemî, a.g.e. (Yeni Cami nüshası), v. 15b- 16a.

<sup>34</sup> Deylemî, a.g.e. (Yeni Cami nüshası), v. 15b- 16a.

<sup>35</sup> Deylemî, a.g.e. (Yeni Cami nüshası), v. 15b- 16a.

<sup>36</sup> Bkz.: el-Eş'arî, Ebu Hasan Ali, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Kahire, Dâru'l-Ensâr, Tahkik: FevkiyyeHüseynMahmûd, 1. Baskı, Hicri 1397, Cilt 1, s. 108 vd; el-Maturîdî, Muhammed b. Mu-

fessirler tarafından<sup>37</sup> farklı yorumların yapıldığı ayetlerin başında gelmektedir. Deylemî'nin *istiva* kavramına yaklaşımı şöyledir:

"*Rahmân Arşa istivâ etmiş (kurulmuş) tur.*"<sup>38</sup> ayetiyle ilgili olarak İbn-i Atâdan, '*Arşa istiva etmek, kudretin izharıdır, yoksa Zât'ın mekânı değildir*' cümlesini naklettikten sonra, "*Bana göre ise, ayetin zahir manası malumdur ve sahihtir, te'vile lüzum yoktur*" diyen Deylemî, nasıl ki Allah (c.c.) arşı keyfiyetsiz olarak yaratmışsa ve nasıl ki Zât'ı ve sıfatları keyfiyetsiz ise aynı şekilde O (c.c.), keyfiyetsiz olarak arşa istiva etmiş olduğunu ifade etmektedir.<sup>39</sup> Diğer bir ifadeyle; Rahmân'ın Arşa istivâ etmesi, özel olarak, özel bir şekilde ve özel sıfatlarıyla arşa tecelli etmesidir. Doğduğunda, güneşin bulutların perdelemesi olmaksızın, yeryüzüne ışınlarıyla tecelli etmesi gibi bir mahiyet arz ettiğini, kaydetmektedir."<sup>40</sup>

*İstivâyı* keyfiyetsiz olarak kabul eden Deylemî, "*te'vile lüzum yoktur*" demek suretiyle selefî anlayışa yakın bir görüş sergilemektedir. Deylemî'nin *istivâ* konusunda ilk bakışta farklı bir yorum ileri sürmediği düşünülebilir. Ancak Deylemî'nin Allah (c.c.) hakkında *mekân* ve *zaman* kavramlarına dair görüşleri incelendiğinde, *istiva* ile ilgili de özel *mekân-özel zaman* kaydını koruduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Deylemî'ye göre Allah (c.c.), *kendine özgü zamanda ve kendine özgü mekânda* arşa istiva etmiştir.<sup>41</sup>

## 5. İsm-i A'zam

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen bazı rivayetlerde *İsm-i A'zam* ifadesinin yer almış olması, bu isimle yapılan duaların müstecap olduğunun ileri sürülmesi,<sup>42</sup> bununla birlikte farklı rivayetlerde ism-i azam olarak farklı isimle işaret edilmiş olması, âlimleri konuyla ilgili değişik görüşler ortaya koymaya sevk etmiştir. Bu çerçevede Deylemî de kanaatini şahsî vakiâtlarına<sup>43</sup>, murakebesine ve rüyalarına dayandırmaktadır. Âl-i İmran Sûresi'nin 26.

hammed b. Mahmûd Ebu Mansûr (ö. 333), *Kitâbu't-Tevhîd*, Dâru'l-Câmi'âtu'l-Misriyyeh, İskenderiye, Tahkik: FethullahHalif, s. 70; el-İsfarayini, Ebu Mansûr 'Abdulkadir b. Tâhir b. Muhammed b. 'Abdullah el-Bağdadî (ö. 429), *el-Fark beyne'l-Firak ve beyne'l-Firkati'n-Nâciyyeh*, Nşr: Dâru'l-Evkâfu'l-Cedide, 2. Baskı, Beyrut, 1977, s. 204.

<sup>37</sup> Bkz.: Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Cami'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kurân*, Müessesetü'r-Risâle, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, 1. Baskı, 2000, Cilt 1, s. 482 vd; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 123; el-Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, C. 1, s. 254.

<sup>38</sup> TâhâSûresi: 20/ 5.

<sup>39</sup> Deylemî, *Tasdikü'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 95b.

<sup>40</sup> Deylemî, *a.g.e.* (Yeni Cami nüshası), v. 95b.

<sup>41</sup> Deylemî, *el-Cem' beyne't-Tevhîdve't-Ta'zîm*, v. 7a.

<sup>42</sup> Bkz.: Ebu Abdillah Muhammed İbn-u Mâce, *Sünen*, Dâru'r-Risâletü'l-'Alemiyye, Tahkik: Şuayb el-Arnâvûtî, Adil Murid, Muhammed Kâmil Karabileli/Karabolulu, AbdullatifHirzullah, 1. Baskı, 2009, Cilt 2, s. 1267 (bab-u İsmu'llahî'l-Azam, hadis no: 3856 vd).

<sup>43</sup> Deylemî'nin, vecd halinde yaşadığını ileri sürdüğü olaylar.



ayetini tefsir ederken konuya temas etmekte ve şunları eklemektedir: “O’nu rüyada görmüştüm ve O’na ‘ism-i a’zam’ın ne olduğunu sormuştum. Bana, *‘اللهم’* olduğunu söyledi.”<sup>44</sup>

Burada dikkat çeken hususlardan biri, kanısını rüyaya dayandırması, diğeri de ism-i azamın *Allâhumme* olduğunu söylemesidir.

## 6. Rü’yetullah

Kelâm ulemasını meşgûl eden hususlardan biri de *rü’yetullah* meselesidir.<sup>45</sup> Deylemî rü’yet konusunu, bazı ayetlerin tefsirini yaparken ele almaktadır.

A’raf Sûresindeki, “(Musa) *Ayılınca, sen yücesin, sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim! Dedi.*”<sup>46</sup> ayetiyle ilgi olarak; “yani; ya Rabbi, senin iradenin hilafına olan, seni görme talebimden tevbe ediyorum! Şayet, benim seni görmemi istemediğini bilseydim, asla talepte bulunmazdım!” şeklinde yorum yapan Deylemî, Hz. Musa’nın (a.s.) ““*Ve ben inananların ilkiyim’ ki senin istemediğin ve razı olmadığın hiç kimse seni göremez.*” demek istediğini, fakat asıl kast ettiğinin ise “*senin dünyada görülemeyeceğine inananların ilkiyim,*” demek olduğunu iddia etmektedir.

“Allah’ın (c.c.) rüyete izin vermeyip mükâlemeye izin vermesi, rü’yetin *Zat’a müttali olmayı gerektirdiğinden dolaydır,*”<sup>47</sup> diyen Deylemî, kelâm’ın ise sıfatlardan bir sıfat olduğunu ve sıfatların kullar için birer alamet olduklarını, dolayısıyla kullar için sıfatları bilip tanımaya imkânları olduğunu, fakat mahlûkattan hiç kimse için Yüce Zat’ına muttali olmaya yol olmadığını ileri sürdükten sonra, “*Onlar ise bilgice O’nu kavrayamazlar.*”<sup>48</sup> ayetini söylediklerine delil olarak zikretmektedir. Sonra da; “*bana göre ise, kul için Zat’i görmek imkânsız değildir. İmkânsız olan şey, rü’yet, ilim ve benzeri yollarla (O’nu) ihata etmektir, anla!*”<sup>49</sup> şeklinde kendi kanaatini izhar etmektedir.

Deylemî, “*Allâh uğrunda, O’na yaraşır biçimde cihâd edin. O, sizi seçti ve dinde size bir güçlük yükledi.*”<sup>50</sup> ayetinde emredilen mücahedenin kısımlarına değinmektedir. Allah’ın düşmanlarıyla mücahede, şeytanla mücahede ve nefisle mücahede gibi kısımları saydıktan sonra, “*Bana göre ise - bu*

<sup>44</sup> Deylemî, *Tasdîku’l-Ma’ârif*(Yeni Cami nüshası), v. 23b.

<sup>45</sup> Bkz.: el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an Usûlîd-Diyâne*, I, 35; Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed er-Râzî, *Mejâtihu’l-Ğayb*, Beyrut, Dârü’hyâu’t-Turâsî’l-Arabî, 3. Baskı, Hicri 1420, Cilt 1, s. 34, Cilt 3, s. 491 vb.

<sup>46</sup> A’raf Sûresi: 7/ 143.

<sup>47</sup> Deylemî, *Tasdîku’l-Ma’ârif*(Yeni Cami nüshası), v. 61b.

<sup>48</sup> TâhâSûresi: 20/ 110.

<sup>49</sup> Deylemî, *Tasdîku’l-Ma’ârif*(Yeni Cami nüshası), v. 61b.

<sup>50</sup> Hac Sûresi, 22/78.



ayette geçen - mücahede, hakikat âleminde terakki etmek ve ceberüt âleminde yükselmektir. İşte şeyhlerin, 'es'seyrullah' dedikleri şey budur. Bunu böyle tefsir ettik, çünkü Allah (c.c.), mücahede'yi 'fi' kelimesiyle birlikte zikretmiştir. Aynı şeyi şu ayet için de söylüyoruz: 'Ama biz(im uğrumuz)da cihâd edenleri biz, elbette yollarımıza iletiriz.'<sup>51</sup> şeklinde bir giriş yapmaktadır. Ardından konuyla ilgili mukadder sorular serdederek bunları cevaplamaktadır. "Şayet biri, halk nasıl Hakkâ ulaşır ta ki Allah'ta seyr edebilsin?"<sup>52</sup> şeklinde bir soru ortaya atan Deylemî, "Bil ki; cismin cisme ulaşması, arazın cisme hulûlü ya da cismin bir mekan ve yönde olması gibi halk Allahâ ulaşmaz. Allah (c.c.) bu durumdan yücedir, münezzehtir. O (c.c.), halktan farklı ve halk da O'ndan (c.c.) – her şeye can damarından daha yakın ve gökler ve yerde O'ndan hiçbir şey gizlenmemesiyle birlikte, farklıdır."<sup>53</sup> demektedir. Böylece Allah ile masivanın hulûl ve ihtilatını red etmektedir. Ancak Deylemî'ye göre, tam bir terbiye ile kulun nefsi arınırsa, beraberinde kalpteki ruh olduğu halde (kalb) aydınlanır ve parlar ki, bu durumda o kandildir/mişkâtır<sup>54</sup> ve bu durum *himmət, sırr* ve *rûh* diye adlandırılmaktadır. 'Lamba cam içerisinde'<sup>55</sup> ayetinde yer aldığı şekliyle bu lambaya aşk ateşi ve iman yağı eklendiğinde, nuru tutuşur ve alevleri ruhaniyât âlemlerine yükselmiş olacaktır. Deylemî, işte bu onun o makama miracı olduğunu, gücü yeterse, dilediği yere kadar yükselebileceğini ileri sürmektedir. Bu âlemde *Ruhu'l-Kudüs*<sup>56</sup> diye adlandırılan ruhaniler cümlesinden bir nurun var olduğunu kaydetmektedir. Bu nurun, Hak Teâlâ'nın müşahedesi için bir ayna durumunda olduğunu ve bu makama yükselen kişinin bu sırr ile baktığında Hak Teâlâ'yı müşahede edebileceğini iddia etmektedir. Sonra Allah'ın lütuf ettiği güçle kişi kendisini oturur halde ya da ayakta, yukarı yükselir halde ya da yukardan iner durumda her ne halde olursa olsun kendisine, Allah'la yükseldiği ya da Allah'la indiği görünür olacağını ifade etmektedir.<sup>57</sup> Hâlbuki gerçekte kişi, ne Allah'ın zâtında, ne sıfatlarında ne de Rûhu'l-Kudüs aynasında değildir. Konuya dair söylediklerine şu misali getirmektedir: "Bu, elinde bir ayna olduğu halde deniz kenarında yürüyen gibidir. Bu kişi aynaya baktığında, aynada denizi ve kendisini de sanki denizde yürüyormuş gibi denizde

<sup>51</sup> AnkebûtSüresi: 29/ 69.

<sup>52</sup> Bakara Süresi: 2/ 210. Deylemî, *Tasdiku'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 99a- 100a.

<sup>53</sup> Bakara Süresi: 2/ 210. Deylemî, *Tasdiku'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 99a- 100a.

<sup>54</sup> NûrSüresi: 24/ 35.

<sup>55</sup> Nûr Süresi: 24/ 35.

<sup>56</sup> Deylemî'nin Ruhu'l-Kudüs ile ilgili görüşü ileride ele alınacaktır.

<sup>57</sup> Bakara Süresi: 2/ 210. Deylemî, *Tasdiku'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 99a- 100a.

*görür. Gerçekte ise o, hem denizden hem de aynadan farklıdır, ayrıdır, kendi aleminde yürüyor o kadar, anla!*<sup>58</sup>

Deylemî'nin bu ifadeleri ve eserlerinde rüyetullah ile ilgili söyledikleri incelendiğinde anlaşılmaktadır ki o, insanın dünya hayatında Allah'ı, kişinin varlıkları gördüğü şekilde görmesinin mümkün olmadığını ancak riyazatla manevî müşahedelere sahip olabileceğini, fakat bu müşahedelerle Zât'ın ve sıfatlarının mahiyetinin kavranamayacağını, çünkü birleşmek ve ayrılmak, mesafe olarak yakınlaşmak ve uzaklaşmak O'nun (c.c.) hakkında düşünülmemeyeceği gibi, Zât'ı görmek veya kavramak da mümkün değildir.

Ahirette rüyetullah için ise açık bir şekilde bunun mümkün olduğunu şu cümleyle dile getirmektedir: “*Kıyamet gününde de cennet ehli Allah'ı (c.c.), gözleriyle böyle göreceklerdir.*”<sup>59</sup>

*Muhimmâtu'l-Vasilîn mine's-Sûfiyeti'l-Baliğîn* adlı eserinde de *Rü'yetullah* konusunu ele aldığı altıncı fasılda Deylemî, ahirette *rü'yetin* vuku bulacağını söyler ve bu konuda felsefe ve kelâm ehlinin görüşlerine de değinir. Ayrıca, rüya ve kalp gözüyle dünyada da görülmesinin imkânını tartışmaktadır.<sup>60</sup> Deylemî, Allah'ın dünyada, dünya gözüyle görülemeyeceğini, kıyamette görüleceğini söylemektedir. Burada ehl-i sünnet kelimcileriyle aynı görüştedir.<sup>61</sup> Ancak o, tasavvuf ehlinin riyâzatıyla Allah'ın (c.c.) gönül gözüyle görülebileceği gibi rüyada da görülebileceğini, fakat ne zatının ne de sıfatlarının mahiyetinin kavranamayacağını belirtmektedir.

## 7. Muhabbet (Allah'ı Sevmek ve Allah'ın Kulunu Sevmesi)

Mâide Süresi'nin 54. ayetinin tefsiri çerçevesinde genelde *muhabbeti*, özelde de *muhabbetullah*'ı ele alan Deylemî'nin konuyla ilgili dikkat çeken açıklamalarını buraya almanın Deylemî'nin muhabbet meydanında maharetini ve tasavvufi yaklaşımında ilâhî aşkın konumunu tanımamıza yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Âlimlerin muhabbetle ilgili tanımlarını sıraladıktan sonra, kendisine göre tanımların eksik taraflarına değinen Deylemî, muhabbeti şöyle tanımlamaktadır:

“*Bil ki muhabbetin özü, kişi istesin istemesin, sahibini muradı aramaya iten bir iradedir ve murat ettiği (mahbub), kişi ile birlikte değilse onu talep et-*

<sup>58</sup> Bakara Süresi: 2/ 210. Deylemî, *a.g.e.* (Yeni Cami nüshası), v. 99a- 100a.

<sup>59</sup> Bakara Süresi: 2/ 210. Deylemî, *Tasdikü'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 99a- 100a.

<sup>60</sup> Deylemî, *Muhimmâtu'l-Vasilîn mine's-Sûfiyeti'l-Baliğîn*, v. 2b- 3a.

<sup>61</sup> Bkz.: el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûlî'l-Diyâne*, I, 35; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Cilt 1, s. 34, Cilt 3, s. 491 vb.

mekten *imtina'* etmek mümkün değildir. Bu durum (aslında) muhabbet iradesinin ilk başlangıcıdır. Bundan sonra artar ve artar ta ki, mahbuba ulaşmazsa alevli ve yakıcı bir iştihak olurur. Şayet mahbubuna vasil olursa, (ayrılık ateşi) yakmazsa da muhabbet artmaya devam eder.<sup>62</sup>

Vasıtî'nin, Yüce Allah'ın (c.c.) '(O) onları sever, onlar da O'nu severler'<sup>63</sup> ayetinin tefsiri ile ilgili, "Zâtî'yla onları sevdiği gibi, onlar da O'nun zâtını severler. Çünkü 'hâ' zamiri sıfatlara değil, Zât'a aittir." sözünü naklettikten sonra, buna, "Allah (c.c.) Zât'ıyla onların zâtlarını sever, onlarda zâtlarıyla O'nun Zât'ını severler." şeklinde bir ifade eklemektedir. Kendi cümlesinde vurgulamak istediği şey, hem Allah'ın, hem de kulun zât olarak bu muhabbeti gerçekleştirdikleridir. Allah'ın zâtının kavranamaması dolayısıyla zâtı sevmenin mümkün olamayacağını, ancak sıfatlarının tecellileri dolayısıyla sadece sıfatlara muhabbet duyulabileceğini iddiasına itiraz mahiyetinde böyle bir cümlede ısrar etmektedir. Çünkü ayette Allah (c.c.), muhabbetin varlığını Zat'ına nisbet etmektedir, sıfatlara değil. Tıpkı muhabbeti kullara taalluk ettiği gibi... Bu da Allah'ın, zatlarını seveceği muhabbetinin Zat'ından olmasını gerektiriyor ve zatları da kendileridir. Aynı şekilde onların zatlarından ve nefislerinden neşet eden muhabbetleriyle Yüce Allah'ın Zat'ını severler.

Deylemî bundan sonra dikkatleri başka bir noktaya çekmek istemektedir. O da, bir tarafta ebedî ve ezeli olan bir Zât ile fâni olan kulların zâtlarının varlığıdır. Bu durumda ebedî ve ezelinin muhabbetinin de ebedî ve ezeli olacağını, dolayısıyla mütekabiliyet açısından farklı olan muhabbetin mümkün olup olmadığını tartışmaktadır. Sonuç olarak, "Fakat Allah (c.c.), fazl ve keremiyle bizim O'na muhabbetimize - lütfen- karşılık vermektedir. Yüce Allah'ın muhabbetine gark olmuş olana ne mutlu!" diyen Deylemî, bundan sonra konuya Allah'ın kulu sevmesinin ve kulun Allah'ı sevmesinin alâmetlerini ortaya koymaya çalışarak devam etmektedir.<sup>64</sup>

Muhabbet konusunda Deylemî'nin dikkat çekmek istediği nokta, mahiyeti farklı iki öznenin (Allah- kul) birbirini sevmesinin mümkün olup olmadığıdır. Ayetleri delil göstererek bunun mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

## 8. Vahyin Peygamberlerle Sınırlı Olmadığı

İlâhî vahyin peygamberlerle sınırlı olmadığını ileri sürerken Deylemî'nin

<sup>62</sup> Deylemî, *Tasdiku'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v.41a- 42a.

<sup>63</sup> Maide Süresi: 5/ 54.

<sup>64</sup> Âl-i İmran Süresi: 3/ 31; Deylemî, *Tasdiku'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v.41a- 42a.

kastettiği, ne lügavî ne de Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği şekliyle *ilâhî hitap* anlamındaki vahiydir.<sup>65</sup> Risaletin nihayete erdiğini vurgulayan Deylemî, *mutlak vahiy* diye adlandırdığı bu vahiy türünü *ilham*'dan farklı bir kategoride sunmaktadır.

“Nankör olan bazı Kitap ehli kimseler de, müşrikler de size Rabbinizden bir hayır indirilmesini istemezler. Oysa Allâh, rahmetini dilediğine tahsis eder. Allah, büyük lütuf sahibidir.”<sup>66</sup> Bu ayetteki “size Rabbinizden bir hayır indirilmesini istemezler” kısmında yer alan ‘hayır’ dan, indirilen vahiy ve nübüvvetin kastedildiğini belirten Deylemî, “Oysa Allah, rahmetini dilediğine tahsis eder” ayetinin anlamının da, *Allah kullarından dilediğine vahiyi ve çeşitleriyle nübüvveti indirmek suretiyle rahmetini tahsis eder* olduğunu ileri sürmektedir. Ayette geçen ‘min/من’ kelimesi umum ifade ettiği; dolayısıyla, bu ayetin zahirinden anlaşılının, *Allah’ın dilemesi* kaydına bağlı olarak, mutlak vahyin bütün kullara indirilmesinin caiz olması gerektiğini kaydetmektedir. Ancak, ittifakla ve naslarla sabit olmuştur ki nübüvvette has vahiy ve insanlara rasûl gönderme ameliyesinin sona erdiğini, geriye, bu ayetin zahirine göre caiz olan mutlak vahiy - nübüvvet ve risalet dışındaki vahiy - kaldığı, bunun (mutlak vahyin) da, kalp ehli, müşahede ve mearic sahibi arifler ve meşayihin karşılaştıkları durumlar olduğunu beyan etmektedir. Bu beyanını desteklemek için de Âl-i İmran Sûresi’nin 73 ve 74. ayetlerini göstermektedir.<sup>67</sup> Belirttiği ayetlerde<sup>68</sup> yer alan *lütuf*tan maksadın, her biri Allah’ın kudretinde olan vahiy, nübüvvet ve kerametlerin tümü olduğunu da ilave etmektedir.<sup>69</sup>

Şayet Deylemî, Allah’ın (c.c.) dilediği kuluna ilham eder, deseydi anlaşılır bir durum olurdu.<sup>70</sup> Fakat onun kastettiği ilham dışında veli kulların al-

<sup>65</sup> Vahyin sözlük ve istilâhî anlamları ile çeşitleri için Bkz.: Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 37 vd.

<sup>66</sup> Bakara Sûresi: 2/ 105.

<sup>67</sup> Âl-i İmran Sûresi: 3/ 73-74: “De ki: *Hidâyet Allâh’ın hidâyetidir. Birine, size verilen benzerinin verilmesinden veya Rabbinizin huzûrunda aleyhinize deliller getireceklerinden ötürü mü (böyle söylüyorsunuz)? De ki: Lütuf Allâh’ın elindedir, onu dilediğine verir, Allâh’ın (lütufu) geniştir, (O her şeyi) bilendir. Rahmetini dilediğine has kılar. Allâh, büyük lütuf ve ikram sâhibidir.*”

<sup>68</sup> Âl-i İmran Sûresi: 3/ 73-74

<sup>69</sup> Deylemî, *Tasdîku’l-Ma’ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 11b- 12a; Burada Deylemî, kerametlerin de birer lütuf olduğunu kabul etmektedir. Fakat *Muhimmâtu’l-Vasilin* adlı kitabında Deylemî; diğer insanlara karşı kerametlerin bir fazilet ölçüsü olamayacağını, kerametlere takılmanın sâliki terakkiden alıkoyacağını söylemektedir. Kerametlerin birer lütuf olmaları yanında, sûfinin bunlardan işaretler alması, dersler çıkarması gerektiğini hatırlatmaktadır. Aksi halde her keramet bir afete dönüşeceğine dikkat çekmektedir. Deylemî, *Muhimmâtu’l- Vasilin mine’s-Sûfiyeti’l- Balîğın*, v. 7a-8b; Çelik, Mehmet Mübarek, *Ebu Sabit Muhammed b. Abdilmelik ed-Deylemî ve Tefsirü’l-Deylemî*, basılmamış doktora tezi, 2015, s. 53.

<sup>70</sup> İlham için bak: Buhâri, *Sahih*, Fedâil Ashâb en-Nebî, 6, *Enbiyâ*, 54; Müslim, *Sahih*, *Fedâil as-Sahâbe*, 23.

diği Kur'ân dışındaki *vahiy* türüdür ve bunun naslarla delillendirilmeye ihtiyacı vardır.

### 9. Ruhü'l-Kudüs

Bakara Sûresi'nin 253. âyetini tefsir ederken Deylemî, Ruhü'l-Kudüs ile ilgili görüşünü ortaya koymaktadır.

"Onu *Ruhü'l-Kudüs ile destekledik.*"<sup>71</sup>âyetinin tefsirinde *Ruhu'l-Kudüs* ile ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Bil ki Ruhü'l-Kudüs, Allah'ın mahlûkatından bir şeydir. Bir kulla beraber oldu mu, o kuldun ölüleri diriltmek, kör ve alacalıyı iyileştirmek gibi acayip şeyler peyda olur. Bu (Ruhü'l-Kudüs), Cebrâil (a.s.) değildir. Çünkü O melektir, oysa bu melek değildir.*"<sup>72</sup>

*Ruhü'l-Kudüs*'ün bütün nebi ve velilere verilip verilmediği sorusuna müsbet cevap veren Deylemî, "*ancak, azlık ve çokluk, güçlülük ve zayıflık bakımından her biri için farklı*" olduğunu, en düşük derecesi açık kerametler, en yükseği de müşahede, mu'ayene, O'na (c.c.) kurbiyet, O'nunla bast, O'nunla boyanmak, üns, bekâda temkîn etmek, fenânın nefyedilmesi ve daha yukarısı olduğunu da eklemektedir.<sup>73</sup>

Yukarıdaki ifadede *Ruhü'l-Kudüs*'ten "*Allah'ın mahlûkatından bir şey*" diye sözeden Deylemî, Hac Sûresi'nin 78. âyetinin tefsirinde de "*ruhaneler cümlesinden bir nur*" ve "*Hak Teâla'nın müşahedesini için bir ayna*" olarak tanımlar.<sup>74</sup>

*Ruhü'l-Kudüs* için *ruhânî ayna* ifadesini kullanan Deylemî, başka bir vesileyle, "*...Hak Teâla'nın sıfatlarını ve zatını da Ruhü'l-Kudüs aynası yoluyla müşahede eder. Bu Ruhü'l-Kudüs, özel bir nur ve ruhâniyât âleminde yaratılmış mahsus bir ruhtur...*" demek suretiyle de *Ruhü'l-Kudüs*'ün Allah'ın (c.c.) zâtına ve sıfatlarına ayna olduğunu belirtmektedir.<sup>75</sup>

*Ruhü'l-Kudüs*'ün manasıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmekle beraber âlimlerimizden ekseriyeti kastedilenin Cebrail (a.s.) olduğu kanaatindedirler.<sup>76</sup> Deylemî ise *Ruhü'l-Kudüs*'ün bir melek olmadığını, *özel bir nur, ruhânî ayna* ve sair mahlûkattan farklı bir *şey* olduğunu söylemekle mevcut yorumlardan ayrı bir yorum getirmiş olmaktadır.

<sup>71</sup> Bakara Sûresi: 2/ 253.

<sup>72</sup> Deylemî, *Tasdîku'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 19a.

<sup>73</sup> Deylemî, a.g.e. (Yeni Cami nüshası), v. 19a.

<sup>74</sup> Deylemî, a.g.e. (Yeni Cami nüshası), v. 99a- 100a.

<sup>75</sup> Deylemî, a.g.e. (Yeni Cami nüshası), v. 114b- 115a.

<sup>76</sup> *Ruhü'l-Kudüs*'la ilgili farklı yorumlar için bkz.: Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 2, s. 320; Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, C. 1, s. 168; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 634; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 2, s. 386; Kurtubî, *Tefsîr*, C. 10, s. 176; İbn-i Kesîr, *Tefsîr*, C. 1, s. 321; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, C. 5, s. 3125.

## 10. Gayb

Âl-i İmran Sûresi'nin 179. ayeti vesilesiyle *gayb* konusuna değinen Deylemî, gaybtan kastedilenin ne olduğunu söylemekte ve bazı kısımlarına işaret etmektedir. Ona göre gayb, sadece Allah'ın (c.c.) bildiğidir. Gaybın bir kısmı kimseye bildirilmez ve bu gayb olarak kalır. Fakat gaybın diğer bir kısmı, Allah (c.c.) dilediği kulunu muttali kıldığı gaybdır ki bu artık gayb olmaktan çıkmıştır. Ancak bu seçilmiş kişi, insanlara bunu bildirmedikçe sair insanlar için gayb olarak kalmaya devam etmektedir. Deylemî'ye göre bu seçilmiş kişi bir peygamber olabileceği gibi bir melek veya bir veli kul da olabilir.

*“Ve Allâh sizi gayba vakıf kılacak değildir. Fakat Allâh, elçilerinden dilediğini seçer (onu gayba vakıf kılar).”*<sup>77</sup> ayetinden ve Cin Sûresi'ndeki *“Gaybı bilen O'dur. Gizli bilgisini kimseye göstermez. Ancak râzı olduğu elçiye gösterir.”*<sup>78</sup> ayetlerinden de anlaşılacağı üzere gayb'tan kastedilen, sadece Allah'ın bildiği gaybtır. Deylemî, bunun da Lokman Sûresi'nde zikredilen beş<sup>79</sup> husus olduğunu ifade etmektedir.<sup>80</sup>

Gaybın diğer bir kısmının, nihayetsiz sayıda eşya, haller ve işlerle ilgili ilme dair olan kısım olduğunu ileri süren Deylemî, sınırsız olanı da ancak Allah'ın (c.c.) bilebileceğini eklemektedir.

Allah'tan başkasının bir bilgiye vakıf olması halinde, o husus *gayb* olmaktan çıkar mı? Böyle bir soruya Deylemî, *“evet, gayıp olmaktan çıkar. Çünkü gaybı Allah'tan başkası bilemez.”*<sup>81</sup>cevabını vermektedir. Fakat Allah(c.c.) bir peygamberini, bir meleğini ya da bir velisini, bu gaybından bir kısmını bildirmek suretiyle ayrıcalıklı kılarsa bu husus, Allah (c.c.) veya Peygamber'i (s.a.v.) açıklayınca kadar, diğer insanlar için gayıp olarak kalacağını kaydeden musannif, *“Rasulullah'tan (s.a.v.) rivayet edilen birçok gaybî haber gibi... Meselâ Osman, Ali, Ali'nin oğlu Hüseyin ve Ammar b. Yasir'in - Allah onlardan razı olsun- öldürülmelerinden haber vermesi bu kabilendir.”* demektedir.

Melek ve nebilerden gizli olmayan bu tür gaybî bilgilerin veliler tarafından, ferasetleriyle bilinmesinin de mümkün olduğunu ilave eden müfessir,

<sup>77</sup> Âl-i İmran Sûresi: 3/ 179.

<sup>78</sup> Cin Sûresi: 72/ 26- 27.

<sup>79</sup> Mugayyebât-ı hamse için Bkz.:Buharî, *Sahih*, 2/ 33; Elmalî, *Hak Dini*, Lokman Sûresi'nin 34. ayet tefsiri.

<sup>80</sup> Bkz.: Lokman Sûresi: 31/ 34.

<sup>81</sup> Deylemî, *Tasdikü'l-Ma'ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 29a-b.

buna delil olarak, “Mü’minin ferasetinden sakının. Çünkü o, Allah’ın nuruyla bakar!”<sup>82</sup> hadisini nakletmektedir.<sup>83</sup>

“Ancak râzı olduğu elçiye bildirir”<sup>84</sup> ayetinin delaletiyle, Rasulü’ne gaybı açıklamaya razı olduğundan, bu ayet gösteriyor ki Rasûlullah’ın (s.a.v.) - Allah’ın dilediği kadar- gayba muttali olduğunu kaydettikten sonra, “Öyleyse veliden veya başkasından razı olursa, onlara da gaybı izhar edebilir.” sonucuna varan Deylemî, Allah’ın razı olduğu bazı insanlara gaybı izhar etmesinin sebebi nedir? diye sorar. Cevabı şu cümlelerle dile getirmektedir: Çünkü onlar Allah’ın emini olmuşlardır. Peki, kişi neyle Allah’ın emini olur? dersin cevabımız şu olur: Mahlukattan kurtulmak ve Allah’tan başkasından istiğna ile olur, anlarsın inşallah vahdehu!<sup>85</sup>

## 11. Zikir

Deylemî’nin zikir hakkında söylediklerini buraya almamıza yol açan neden, onun zikri, söylenen sözleri ve neticelerini müşahhaslaştırmasıdır. Deylemî, kendi riyazatı sırasında yaşadığı müşahede ve mukaşefelerini dikkat çekici tasvirlerle aktarmak suretiyle, manevi müşahedatını bir referans olarak kabul ettiğini de göstermektedir.

“Öyle ise beni anın ki,”<sup>86</sup> ayetini, “yani, kalp ve sırların yüzleri ile bana yönelmek suretiyle sürekli beni anın!” şeklinde tefsir eden musannif, “Ben de sizi anayım” kısmını da, “yani, kalpleriniz ve sırlarınıza görünmek suretiyle ben de kendi zatımı ve sıfatlarımı size göstereyim, böylece beni tanımış olursunuz” tarzında açıklamaktadır. Burada dikkat çeken husus, Deylemî’nin Allah’ı zikretmede letâîfi<sup>87</sup> ön plana çıkarması ve zikir sonucu Allah’ın zât ve sıfatlarıyla letâifte tecellisinden söz etmesidir. Bu yaklaşımla Deylemî,

<sup>82</sup> Bkz.: Tirmizî, *Sünen*, 10/ 399; Taberânî, *Mu’cemu’l-Kebîr*, 7/ 109.

<sup>83</sup> Deylemî, *Tasdikü’l-Ma’ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 29a-b.

<sup>84</sup> Cin Sûresi: 72/ 26- 27.

<sup>85</sup> Deylemî, *Tasdikü’l-Ma’ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 29a-b.

<sup>86</sup> Bakara Sûresi: 2/ 152.

<sup>87</sup> Letâif (اللطائف), müzekkeri latîf (لطيف) latife (لطيفة) kelimesinin çoğuludur. Sözlükte, “nazik ve merhametli davranmak, iyi muamele etmek” anlamındaki lutf (لطف) kökünden sıfat olan *latîf* kelimesi “nazik ve yumuşak davranan, yumuşakla muamele eden” demektir. Aynı kelime letâfet kökünden türemiş kabul edilerek “ince ve şeffaf, küçük ve hacimsiz olan” manasına da kullanılır. (Topaloğlu, Bekir, T.D. V. İslâm Ansiklopedisi, *Latîf* maddesi, Ankara, 2003.) Tasavvuf terimi olarak “son derece ince bir mana ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler” anlamında kullanılmıştır. Sûfiler, insanı insan yapan ve onun hakikatini oluşturan ruhanî cevhere “latife-i rabbâniyye” veya “ruh-i menfûh”, bu ilahî latifenin nefse en yakın mertebesine de “latife-i insaniye” adını vermişlerdir. (Türer, Osman, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, *Latife* maddesi, Ankara, 2003.) Deylemî’nin sözünü ettiği letâif de insanın sahip olduğu ruhanî cevherlerdir. Bunlar da kalb, ruh, sır, hafi, ahfa ve nefis denilen manevi varlıklardır. Zikre devam eden salık, lafz-ı celali bu letâif üzerinde tekrar ederek görevini yapmaya çalışır.



tasavvuf meşrebini ruhî terbiyede esas kabul edilmesini ön plana çıkarmak arzusunda.

Zikrin dil, kalp ve latâifle yapılması gerektiğini, bunların aşama aşama ilerlediğini söyledikten sonra, “*bil ki, kalp ve sırrın müşahedeye vasil olması bakımından en süratli netice veren dil zikri, ‘la ilahe illallah’ zikridir.*” şeklinde pratiğe dair fikir veren Deylemî, “*gerçekten, bizzat bu denenmiştir!*” ifadeleriyle kendisinin de bu yolu takip ettiğini ve semere elde ettiğini hatırlatmaktadır. İleri sürdüğü iddiasını güçlendirmek için de, “*Allah’ın (c.c.), ‘Elbette Allâh’ı anmak, en büyük (ibâdet)tir*”<sup>88</sup> kelamından kastedilen ve ‘*Görmedin mi Allâh nasıl bir benzetme yaptı: Güzel söz, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir*’ ayetinde geçen ‘güzel söz’den maksat da ‘*la ilahe illallah*’tır.”<sup>89</sup> ifadelerini kaydetmektedir.

Yukarıda işaret edildiği gibi musannif, zikri ve neticelerini kendi manevî tecrübe dünyasında müşahhaslaştırmaktadır. “*Şahsen ben bu kelimeyi (la ilahe illallah), kökü yerde sabitlenmiş bir şekilde semaya yükselmiş, dalları rengârenk acayip bir ağaç şeklinde gördüm.* Bu ifade gösteriyor ki Deylemî, kendi tecrübelerinden hareketle tavsiyelerde bulunmaktadır. *La ilahe illallah* kelimesini bir ağaç şeklinde nitelemesi ve “*her dalda çeşit çeşit kuşlar, hüsn-ü cemalleri tarif edilemez huriler ve hizmetçiler vardı. Bütün bunlar kendi dilleriyle ‘la ilahe illallah’ diyorlardı. Öyle ki her an, ağaçtan bu dallar gibi yeni dallar büyüyor ve bu şahıslar kadar kişiler semalara yükseliyordu. Bunların yerini yenileri alıyor ve böylece göklere yükseliyorlardı.*”<sup>90</sup> gibi detaylar vermesi, ferdî tasavvufî tecrübelerine, kerametlerden daha fazla önem vermesinin sonucudur.

“*Bu gördüklerim, bu yola ilk girdiğim zamanlardı ve ‘la ilahe illallah’ zikrine başladığımdaydı. Yıllar sonra o ağaç hala o durumdaki vaziyetini koruyor.*”<sup>91</sup> ifadesi, Deylemî’nin tasavvuf yolunda uzun yıllar emek sarf ettiğini, fakat müşahede alemine dair görüşünü koruduğunu göstermektedir.

Allah’ın emri olması yanında, zikrin nefis tezkiyesinde sağladığı faydalar ile önlediği zararlara da işaret eden müfessir, “*bil ki bu zikrin nefsin habis vasıflardan temizlenmesinde büyük bir etkisi vardır. Bu da gerçekten denenmiştir.*” dedikten sonra, kötü huyların da kendisine müşahhas varlıklar şeklinde görüldüğünü yazmaktadır. Zikir sayesinde kişiyi terk eden kötü huyları, “*Biz çok kere müşahede ettik ki kötü huylar yok olurken ve nefisten ayrı-*

<sup>88</sup> Ankebût Süresi: 29/ 45.

<sup>89</sup> Deylemî, *Tasdiku’l-Ma’ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 14b.

<sup>90</sup> Deylemî, *Tasdiku’l-Ma’ârif* (Yeni Cami nüshası), v. 14b.

<sup>91</sup> Deylemî, *a.g.e.* (Yeni Cami nüshası), v. 14b.



*lirken, habis şahıslar ve zararlı hayvanlar şeklinde idiler... Kimi huylar bana köpek, domuz, kedi, merkep, inek/öküz, fare, yılan, akrep gibi hayvanlar şeklinde, kimisi de hırsız, yankesici, saldırgan, yalancı, gammaz ve benzeri kötü huylu şahıslar gibi görünüyordu.”* sözleriyle niteleyen Deylemî daha da ileri giderek, *(Bu kötü huylardan) insan sûretinde olana durumunu sorunca bize dedi ki, bu gammaz, bu hırsız, bu hevâ, bu falan ve şu filandır. Bunu deneyenler neden söz ettiğimizi bilir ve bizi doğrular! Bütün bunlar, la ilahe illallah kelimesini dille zikrederken meydana gelenlerdir, anla!*<sup>92</sup> diyerek, manevî fenomenleri konuşurup onlarla mükalemede bulunmaktadır.

### Sonuç

Bu çalışmada, Şemsuddîn Ebu Sabit Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî'nin eserlerinden hareketle sunduğumuz Allah'la ilgili bazı kavramlara dair görüşlerinin, aynı konularla ilgilenen tefsir, kelim ve benzeri alan uzmanlarına önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

İlim çevrelerince az tanınmasına rağmen Deylemî'nin XII. asrın özgün sûfî müellifi ve âlim olduğu ve kendisinden sonraki mutasavvıfları etkilediği kanaatindeyiz. Aynı şekilde Deylemî'nin fikirleri Azerbaycan ve Orta Asyalı mutasavvıflara zamanla aktarılmış ve özellikle Mahmûd ed-Din el Uşnûnî, Seyfuddin el-Baharî ve Aziz'u-Din Nesefî gibi zevata tesir etmiştir.

İncelemeye çalıştığımız konuları Deylemî, Kitap, sünnet ve icma' çerçevesinde ele alma gayreti içinde olsa da zaman zaman geleneksel kelim ve tefsir ekollerinin yaklaşımlarından farklı görüşler ileri sürmüştür.

*Sekine* kavramı ile ilgili farklı bir yaklaşım sergilediği görülen Deylemî, konuyla ilgili iddialarını daha çok dil, mantık ve kelim bakımından temellendirmeye çalışmıştır..

Allah'ın mekândan münezzehe olduğunu kabul eden ehl-i sünnet âlimlerinden farklı olarak Deylemî, Allah'a has bir *mekân* fikrini ileri sürmektedir. Ancak Deylemî ısrarla, Allah'ın insanların tasavvurundaki mekândan münezzehe olduğunu tekrarlamaktadır. Kast ettiği *mekân* ise keyfiyeti olmayan, uzaysal olmayan, mahlûkat için tasavvur edilen mekânın özellikleri dışında, kendine has mahiyeti olan bir *mekân*dir. Ne Yüce Allah'ın *mekânı* cisimlerin mekânına karşı ne de cisimlerin mekânı

<sup>92</sup> Deylemî, a.g.e. (Yeni Cami nüshası), v. 14b.

Yüce Allah'ın *mekâmına* karışır diyen Deylemî, hulûl ve ihtilata yol açmayacak bir tarz izlemektedir.

Netice itibariyle; yukarıdaki kavramlara yaklaşımı yanında, *el-Cem' beyne't-Tevhîdive't-Ta'zîm* adında müstakil bir eser kaleme alacak kadar önemle üzerinde durduğu *tevhid* ve *ta'zîm* konusu ile *istivâ*, *ism-i a'zam*, *rü'yetullah*, *muhabbet*, *vahiy*, *ruhu'l-kudüs*, *gayb* ve *zikir* konularına da farklı açılardan yaklaşan Deylemî'nin görüşlerini incelemeye çalıştığımız bu makalenin ilim dünyasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

## KAYNAKÇA

**Alexandrin, Elizabeth**, *Dream Vision of Mystical Time: Shams al-Din al-Daylami between Sufism, Theology and Philosophy*, (Felek Özgen ile birlikte, *Dreams and Visions in Islamic Societies* adıyla, 2012 yılında yayımlandı) Albany: State University of New York Press tarafından basılan kitap içinde.

**Böwering**, Gerhard, *The Writings of Shams al-Din al-Daylamî*, *İslamic Studies*, 1987, s. 231- 236.

**el-Buhârî**, Muhammed b. İsmâ'il Ebû 'Abdillâh el-Ca'fi (ö. 256/870), *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh- sallallâhu 'aleyh ve sellem- ve Sunenih ve Eyyâmih= Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru Turukî'n-Necât, Muhakkik: Muhammed Zuheyr b. Nâsır, 1. Baskı, h. 1422.

**Câmî**, **Nureddîn Abdurrahmân**, *Nafahât el- Üns min Hadarât el- Kuds*, Kitap Furûşî Mahmûdî, 1958.

**Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

**Çelik**, Mehmet Mübarek, *Ebu Sabit Muhammed b. Abdilmelik ed-Deylemî ve Tefsirü'd-Deylemî*, basılmamış doktora tezi, 2015.

**ed-Deylemî**, Şemsuddîn Ebû Sâbit Muhammd b. Abdilmelik (ö. 593/1197), *Cevâhiru'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 1346.

-----, *İslâhu'l-Ahlâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 1346.

-----, *Tasdikü'l-Ma'ârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami Bölümü, No: 57.

-----, *'Acâibu'l-Me'ârif ve Bedâi'u'l-Ğarâib*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, No: 1346.

-----, *el-Mesâilu'l-Mulemme' bi'l-Vekâi'i'l-Bedâi'i'l-Muberhan bi Delâilîş-Şerai'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 1346.

- , *Kitabu'l-Cem'i beyne't-Tevhîdi ve't-Ta'zîm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346 numarada kayıtlı mecmuanın 7. kitabıdır.
- , *Muhimmâtu'l-Vasilînmine's-Sûfiyeti'l-Baliğîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346 numarada kayıtlı mecmuanın altıncı kitabıdır.
- Ebu Hanife**, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Arap Emirlikleri, Mektebetü'l-Furkân, 1. Basım (Şerhu'l-Müyesser 'ala'l-Fıkheyn el-Ebsat ve'l-Ekber), 1999.
- el-Eş'arî**, Ebu Hasan Ali, *el-İbâne 'an Usûl'd-Diyâne*, Kahire, Dâru'l-Ensâr, Tahkik: Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, 1. Baskı, Hicrî 1397.
- İbn-i Kesîr**, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. 'Umer el-Kureşî el-Basrî el-Dimaşkî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'an el-Âzîm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tahkik: Muhammed Hüseyin Şemsuddin, 1. Baskı, Hicri 1419.
- İbn-i Mâce**, Ebu Abdillâh Muhammed, *Sünen*, Dâru'r-Risâletü'l-'Alemiyye, Tahkik: Şuayb el-Arnâvûtî, Adil Murid, Muhammed Kâmil Karabileli/Karabolulu, Abdullatif Hirzullah, 1. Baskı, 2009.
- el-İsfarâyînî**, Ebu Mansûr 'Abdulkadir b. Tâhir b. Muhammed b. 'Abdullah el-Bağdadî (ö. 429), *el-Fark beyne'l-Firak ve beyne'l-Firkati'n-Nâciyyeh*, Nşr: Dâru'l-Evkâfu'l-Cedîde, 2. Baskı, Beyrut, 1977.
- el-Kurtubî**, Ebu Abdillâh Muhammed Ahmed b. Ebîbekr b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî Şemsuddîn (ö. 671/1272), *el-Câm' li Ehkâmî'l-Kur'an*, Kâhire, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Tahkik: Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş, 2. Baskı, 1964.
- el-Maturîdî**, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebu Mansûr (ö. 333), *Kitâbu't-Tevhîd*, Dâru'l-Câmî'âtu'l-Mısriyyeh, İskenderiye, Tahkik: Fethullah Halîf.
- er-Râzî**, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 3. Baskı, Hicrî 1420.
- Renard, John**, *The A to Z of Sufism*, USA, The A to Z Guide Series 44, the Scarecrow Press, Inc. 2009.
- et-Taberânî**, Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. el-Mutayyir el-Lummî, eş-Şâmî Ebu'l-Kâsım (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Kahire, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Muhakkik: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, 2. Baskı, 1994.
- et-Taberî**, Muhammed b. Cerîr, *Cami'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, 1. Baskı, 2000.
- et-Taftâzânî**, Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdillâh et-Taftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Mekâsid fi İlmi'l-Kelâm*, Pakistan, Dâru'l-Ma'ârif en-Nu'mâniyye, 1981.

- et-Tahavî**, Ebu Ca'fer, *Metn-u Tahaviyye (bita'liki'l-Elbânî)*, Şerh ve Ta'lik: Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, Beyrut, el-Mektebetu'l-İslâmî, Hicrî 1414.
- et-Tirmizî**, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsâ b. el-DahhâkEbû 'Îsâ (ö. 279/892), *Sunenu't-Tirmizî*, Mısır, Şeriketu Mektebe ve Matba'a Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Tahkik ve Ta'lik: Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî ve İbrâhîm 'Utva, 2. Baskı, 1975.
- Uludağ**, Süleyman, *BÂHARZÎ, Seyfeddin*, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1991.
- el-Vâsıtî**, İmâduddîn Ahmed, *en-Nasıha fi Sifâti'r-Rabbi Celle ve Âlâ*, Tahkik: Züheyr eş-Şâviş, Beyrut, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, H. 1394.
- Yazır**, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
- el-Yemenî**, Yahyâ b. Ebu'l-Hayr el-İmranî, *el-İntisârîr-Reddi ala'l-Mu'tezileti'l-Kadariyyeti'l-Eşrâr*, Tahkik: Suûd b. Abdilazîz el-Halef, Riyad, Neş: Edvâi's-Selef, 1999.
- ez-Zeccâc**, İbrâhîm b. es-Sırrî b. Sehl Ebu İshâk (ö. 311/923), *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuh*, Beyrut, 'Alemlu'l-Kutup, Tahkik: Abdulcelil Abduh Çelebî, 1. Baskı, 1988.
- ez-Zemahşerî**, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. 'Amr b. Ahmed (ö. 538/1143), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 3. Baskı, Hicrî 1407.

# İSLAM ÖNCESİ ARAP AİLE YAPISININ HZ. PEYGAMBER VE HADİSLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Effects Of Pre-Islamic Family Structure Of The Arab On The Prophet Muhammad  
And Hadiths

**ZEYNEP CANAN KOÇAK**

DR.

z.canankocak@gmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article types**

**Araştırma Makalesi / Research Article**

**Geliş Tarihi / Received**

17 Ekim / October 2017

**Kabul Tarihi / Accepted**

10 Aralık / December 2017

**Yayın Tarihi / Published**

Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season**

Aralık / December

**Atıf/Cite as**

Koçak, Zeynep Canan. "İslam Öncesi Arap Aile Yapısının Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi- Effects of Pre Islamic Family Structure of The Arab on The Prophet Muhammad and Hadiths". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık/December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

**For Permissions**

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

**ÖZET<sup>1</sup>**

Kur'an'ın ifadesiyle, Hz. Peygamber'in, Arapların kendi içlerinden bir beşer olması, O'nun belirli bir zaman ve zemin ile ilişkili olduğu anlamına gelir. O, dünyaya göklerden inmiş ruhanî bir elçi olmadığı gibi, göklerde konuşulan ve yerle ilgisi olmayan bir dil ile de hitap etmemiştir. Bu durum, Hz. Peygamber'in de her insan gibi coğrafi, tarihi, kültürel bağlarının bulunduğu ve bu bağların her insan gibi O'nun da kimliği ve yaşamı üzerinde etkili olduğuna işaret eder. Kanaatimizce bu coğrafi, tarihi, kültürel ilişkileri göz ardı ederek Hz. Peygamber'i anlama imkanı yoktur. Bu sebeple, bu makale, söz konusu arka plan ve bu arka planın Hz. Peygamber ve hadisler üzerindeki etkilerini, aile kültürüne dair örneklerle açıklamaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Peygamber, Hadis, Câhiliye, Aile, Kültür.

**ABSTRACT**

As the Holy Quran says, 'the prophet is a human from within the Arabs' means that he is place-related and time-related. As he was not a celestial came from the heaven, he did not speak a language which is used in skies but not on earth. Consequently, the prophet has geographical, historical and cultural relations like everybody and these relations are effective on life and hadiths of him. In our opinion, it is impossible to understand the prophet by ignoring these relations. Therefore, in this paper, we tried to explain the mentioned background and the effects of it to the prophet and his hadiths by examples about the family culture.

**Key Words:** The prophet, Hadith, Jahiliyya, Family, Culture.

**Giriş**

Arap toplumunun bir ferdi olan Hz. Peygamber, her insan gibi, bir kültür havzası içinde doğmuş ve onun içinde büyümüştür. Bir peygamber olarak görevlendirildiğinde, o havzadan yola çıkarak tebliğine başlamış, o zaman ve zeminde anlaşılabilir, uygulanabilir, gerekli ve geçerli hükümlerle mesajını iletmeye çalışmıştır. Bu durum, Hz. Peygamber'in o toplumun insanı olmasının doğal bir sonucu olmakla beraber, aynı zamanda getirdiği dinin o kültürle intibakını kuran, o kültürde karşılık bularak yaşanabilir hale gelmesini sağlayan bir âmil olmuştur.

İnsanlık tarihinin başından beri değişmeyen tevhid dininin, belli bir kültür ve o kültüre ait bir peygamber aracılığıyla gönderilmiş olması, bizim her bir ilahî din ve peygamberle, aynı dinin farklı zemin ve zamandaki yansımalarını gördüğümüz anlamına gelir. Maturidi'nin benzetmesiyle ifade edersek, aynı su farklı yatlardan akmaktadır. Bu durumda, gerek peygamberin gerekse getirdiği mesajın ne demek istediğini anlamının yo-

<sup>1</sup> Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Doktora Tezi olarak 2017 yılında savunulmuş olan "Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" başlıklı çalışmadan üretilmiştir.

lu, onların, buldukları kültürde ne anlam ifade ettiklerini bilmekten geçmekte ve o kültürü bilmek zaruri bir şart olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bize 'Arap kültürü formundan' iletilmiş olan son dinin, içerdiği asıl mesaj ve kültürel motifler ancak böyle bir yöntem neticesinde ayırt edilebilir.

Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber ve hadisleri, -en azından- İslam öncesi Arap kültürü de dikkate alınarak incelenmelidir. Burada Araplardaki aile kültürü üzerinden yapılan okumanın farklı başlıklara da teşmil edilerek genişletilmesi, kanaatimizce, Hz. Peygamber ve hadislerin makasının anlaşılabilmesine ve güncel yaşama dokunabilmesine katkı sağlayacaktır.

### Ataerkil Arap Toplumunda Aile ve Kadın

Ataerkil toplum olan<sup>2</sup> Câhiliye Arapları için aile, önemli bir sosyal kurumdur.<sup>3</sup> Onların, korunaksız çöl şartlarında kendilerini güvende hissetmelerinin ve bu şartlarda geleceklerini garanti altına aldıklarını düşüncelerinin yolu öncelikle bu kurumdan geçtiği için, aileyle başlayan, soy ve kabileyile devam eden bu birlikteliğin onlar için önemi büyüktür.

Bu ataerkil toplumun küçük ölçekli yansımasını aile kurumu üzerinden izleyebiliriz. Erkek, toplumda olduğu gibi ailede de kendine özgü seçkin bir yere sahiptir. O, ailenin başkanı ve idarecisidir; yaşamından, rızkından ve işlerinden sorumludur.<sup>4</sup> Kendi ailesini ilgilendiren kan bedeli ve borçlanmalar ondan talep edilir. Sosyal sorumluluklarda o muhatap alınır. Çünkü etkin söz ve görüşe, belirleyici konuma sahip olan odur.<sup>5</sup>

Ataerkil bir aile yapılanması, kadının birçok alanda ikinci dereceye yerleşmesine hatta yerine göre yok sayılmasına neden olmuştur.<sup>6</sup> Evin reisi er-

<sup>2</sup> Watt, İslam öncesi Arabistan'da kayda geçen vakalarda, sosyal sistemin anaerkil bir temel üzerinde olduğuna dair çokça delil bulunduğunu söyler. Mesela erkeklerin ve kadınların, annelerinin kabilelerine mensup olduklarının kabul edilmesi bunun bir delilidir. Yine, hem kabileler hem de kişiler bir kadına istinaden anılır. Mülkiyetin anne tarafına ait olması ve dolayısıyla kadının ya da anasının ana bir, baba ayrı erkek kardeşi tarafından idare olunması da bir diğer delildir. Ayrıca evlilik kadın-mekânlıdır, yani kadınlar kendi ailesinin evinde ikamet eder ve kocaları onlara gelir. Hatta bir kadının birden fazla kocası bulunabildiği de Watt tarafından dile getirilir ki bu durum Arabistan'ın çoğuna hâkim olmakla beraber, ataerkil temele dayalı bölgeler de mevcuttur. Watt'ın belirttiğine göre, bu ataerkil sistemin en güçlü olduğu yer Mekke'dir, Medine ve başka yerlerde de bunun izleri vardır. Bkz. W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan, KURAMER, İstanbul, 2016, s. 317. Ayrıca bkz. Hasan İbrahim Hasan, *Siyâsi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit vd., Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985, I. 86.

<sup>3</sup> Adnan Demircan, *Câhiliye Arapları*, Beyân Yayınları, İstanbul, 2015, s. 57.

<sup>4</sup> İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yayıncılık, İstanbul, 1998, I. 131.

<sup>5</sup> Derveze, I. 131.

<sup>6</sup> Necmettin Gökkır, "Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur'an Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Mevlüt Güngör, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı (İBBKSİDB), İstanbul, 2011, s. 404.

kek olduğu gibi ev içerisinde söz hakkı da ona aittir. Hatta çocuklarının terbiyesinden dahi kadın değil erkek sorumludur. Eşinin ve çocuklarının geçimini sağlamak erkeğin görevi olduğu gibi, ona itaat de kadının görevidir.<sup>7</sup> Dolayısıyla aile içinde kadın genel olarak erkeğe uyar, onun himayesinde ve sorumluluğu altındadır, onun emrine göre hareket eder. Kadının yararına olan hususlarda dahi kadını temsil eden erkektir.<sup>8</sup> Aynı durum çocuklar için de geçerlidir ki, onlar da babalarına itiraz etmek, onun işlerine karşı gelmek gibi bir hakka sahip değillerdir.<sup>9</sup>

Toplumda olduğu gibi ailede de erkeği ön plana çıkaran ve yetkileri ona veren Arap kültürü kendisini İslamî dönemde de gösterir. Kur'ân tarafından ailede riyaset bakımından üstünlüğü onaylanan erkeğin<sup>10</sup>, aile fertleri üzerindeki yetkileri hadisler tarafından da vurgulanır. Erkeğin mesuliyeti ailenin ihtiyaçlarını karşılamanın yanında<sup>11</sup> aileyi terbiye etme açısından da söz konusudur. Hatta aile fertlerinin bireysel dinî yükümlülükleri söz konusu olduğunda bile babanın terbiye mesuliyeti vardır. Zira o, yedi yaşına geldiği takdirde çocuğuna namaz kılmayı emreder, şayet çocuk on yaşına geldi ve bu konuda hassasiyet oluşmadıysa çocuğu dövme hakkına sahiptir.<sup>12</sup> Bu yönüyle erkeğin her bir aile ferdinden sorumlu olduğu,

<sup>7</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târîhi'l-'arabi kable'l-İslâm*, Câmîiatu Bağdad, Bağdat, 1993, V. 528.

<sup>8</sup> Derveze, I. 131.

<sup>9</sup> Cevad Ali, V. 528.

<sup>10</sup> Nisâ, 4/34.

<sup>11</sup> Tirmizî, "Tefsir" (Tevbe), 10 (V. 273-274); ; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 42 (II. 245).

<sup>12</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 26 (I. 133); Tirmizî, "Salât", 299 (II. 259). Hz. Peygamber'in söz konusu rivayette çocuğa karşı şiddete şartlı olarak izin verdiği görülsede hayatı boyunca böyle bir tutum sergilediği görülmemiştir. Dolayısıyla, dayanın o günün toplumunda normal karşılandığı ve bir ceza yöntemi olarak kullanıldığı için Hz. Peygamber tarafından zikredildiği fakat kendisinin toplumsal seviyenin de üzerinde sergilediği yaşam biçimi sebebiyle böyle bir şeye müracaat etmediği söylenebilir. Bununla beraber söz konusu rivayetin Hz. Peygamber'e ait olamayacağına iddia eden bir çalışma olarak bkz. Mustafa Ertürk, "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlîli", *Marife*, 2002/2, Sayı: 2, ss. 53-79. Câhiliye Araplarında, erkeğin kadına karşı dayağa başvurması yadırganmaz. Fakat Hz. Peygamber'in bu tür bir davranışa başvurduğuna dair hiçbir nakil söz konusu değildir. Bunun yanında bu davranıştan rahatsız olduğu da açıktır. Zira, ailesini dayak yoluyla terbiye etmeye kalkan kimselerin, karılarını bir köle döver gibi döverek sonra onunla aynı yatağa girmelerini eleştirir; bkz. Müslim, "Cennet", 49 (IV. 2191). Hz. Peygamber'in kadınları dövmeye hususundaki sürekli tembihleri için ayrıca bkz. A. Kadir Evgin, "Şiddet İçerikli Rivayetlerin Hadis Tekniği Açısından Değerlendirilmesi", *Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din Sempozyumu-Bildiriler-*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kahramanmaraş, 2008, s. 121; Nuri Tuğlu, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşılığı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 120-131. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'e gelerek kocasının kendisini dövdüğünden şikayetçi olan kadının kocasına Hz. Peygamber'in kısas yapılmasını murad ettiği fakat Nisâ süresi 4/34. âyetin Hz. Peygamber'in bu hükmünü tasdik etmediği kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetür-Risâle, Beyrut, 1420/2000, VIII. 291; İmam Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâb-ü nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûni Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, ss. 155-156. Toplumsal gerçekliğin, kadını dövdü diye kocaya aynı şekilde kısas uygulanmasını kaldıracak bir düzeye sahip olmadığı, vahyin bu şekilde nâzil olmasından anlaşılabilir.



çoban temsiliyle açıklanır. Çoban nasıl sürüsünden mesulse erkek de ailesinden mesuldür.<sup>13</sup>

Câhiliye döneminde kocanın kadın üzerindeki sahipliği ve otoritesi İslam'da da devam ettirildiği için kocaya itaatın gereği yine bazı rivayetlerde vurgulanır. Örneğin kocası kendisini yatağa davet edip de bunu reddeden kadının meleklerin lanetine uğrayacağı<sup>14</sup>, kadının evine kocasının izni olmadan hiç kimseyi alamayacağı<sup>15</sup> şeklindeki ifadeler Hz. Peygamber'den gelen rivayetler arasında yer almaktadır.

Örnek rivayetlerden durumun o günün Arap örf ve kültürü açısından hiç de yadırganmadığı anlaşılmaktadır. Hatta o günün şartları dikkate alındığında Hz. Peygamber'in bu ifadelerinin aile kurumunu olumlu yönde düzenlemek açısından gerekli olduğu bile söylenebilir. Fakat aynı şeyin bir Türk ailesi için ne kadar geçerli olabileceği tartışılır. Meşhur *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde, övülen bir kadının, kocası evde yokken gelen misafiri eve alıp karnını doyuran, onu güzelce ağırlayıp yola salan kadın olarak nitelendirildiği<sup>16</sup> göz önünde bulundurulursa, Türklerdeki ve Araplardaki kadın tiyolojileri arasındaki fark, iki kültür arasında kadın ve sorumluluklarına bakıştaki ayrımı açıkça ortaya koyar.

Eski Arap toplumunda erkeğin kadından daha üstün kabul edilmesi bir takım sebeplere dayanır. Örneğin çöl hayatının gereği olarak zamanlarını daima savaş ve mücadele içinde geçiren Araplarda, bir kabilenin nüfuz ve egemenliği, refah ve serveti, eli silah tutabilen bireylerinin sayısı ile doğru orantılıdır. Hangi kabile daha çok savaşçı çıkarırsa, ganimet mallarını en çok o kabile toplar ve çöl halkı üzerinde en büyük hâkimiyeti o kurar.<sup>17</sup> Bu sebepten, Araplar için erkek evladın çokluğu iftihar, nimet ve izzet vesilesidir. Erkek evlat ve mal sahibi olmak dünya hayatının zinetidir. İnsan erkek evladı sayesinde kendini ve hanesini müdafaa eder, mal ve hak kazanır.<sup>18</sup> Bir Arap'ın en büyük ideali çok sayıda erkek çocuk sahibi olmaktır. Çünkü bu takdirde diğer aileler nezdinde büyük bir itibara sahip olur ve zamanla diğer akraba aileler de kendilerini kalabalık ve güçlü ailenin fertleri kabul

<sup>13</sup> Buhârî, "Cum'a", 11 (II. 861-863); "Nikâh", 82 (XI. 5266-5267).

<sup>14</sup> Buhârî, "Nikâh", 86 (XI. 5279); Müslim, "Nikâh", 120-122 (II. 1059-1060).

<sup>15</sup> Buhârî, "Nikâh", 87 (XI. 5280); 112 (XI. 5309); Tirmizî, "Ridâ", 15 (III. 472-473).

<sup>16</sup> "Arvadlar dört cürdür: Birisi soy soldurandır, birisi toy doldurandır, birisi evin dayağıdır, birisi nece desen bayağıdır. Evin dayağı odur ki, çölden-bayırda eve bir konak gelse, eri evde olmasa, o gelen adamı yedirir, içirir, ezizler, yola salır. O cür arvad Ayişe, Fatime cinsidir, hanım. Onun uşağları sağ olsun. Ocağına bu cür arvad gelsin..."; bkz. Selçuk Kırbac, *Dede Korkut*, Şule Yayınları, İstanbul, 1999, s. 56.

<sup>17</sup> Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sdl. M. Mahfuz Söylemez vd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 120.

<sup>18</sup> Cevad Ali, IV. 650.

ederler.<sup>19</sup> Tüm bunların bir neticesi olarak, erkek evlat-asabe ilişkisi aile ve kabile bağlarının temelini teşkil eder. Bundan ötürü kız çocuğuna sahip olmak utanılacak bir şeydir. Hatta bazı kabilelerde kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğü bilinmektedir.<sup>20</sup>

Araplar, yaşamasına izin verdikleri kızlarına yünden örülmüş bir cübbe giydirecek deve veya koyun güttürürler. Öldürmek istedikleri kızlarını altı yaşlarına geldiğinde güzel elbiseler giydirip akrabalarına götüreceklerini söyleyerek çölde önceden hazırladıkları çukura atar, üstünü toprakla örterler. Doğan doğmaz öldürdükleri de olur. Böyle bir durumda bilhassa doğurmak üzere olan kadın bir çukur kazar ve orada doğurur, doğan çocuk kız ise o çukura gömer, erkek ise alıp büyütür. Bunun yanı sıra bu durumu hoş karşılamayanlar da vardır. Meşhur şair Ferezdak'ın dedesi Sa'saa' bu şekilde diri diri gömülmek istenen kız çocuklarını satın alıp kurtarır.<sup>21</sup> Kureyşli Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in de bu uygulamaya karşı çıkarak kız çocuklarını himayesi altına aldığı aktarılmaktadır.<sup>22</sup>

Câhiliye Araplarının böyle bir davranış sergilemelerinde açlık korkusunun da etkisi vardır. Böyle bir durumda ailenin en değersiz ferdi feda edilerek bu tehlike savuşturulmaya çalışılır.<sup>23</sup> Onların bu davranışının bir diğer sebebi de kız çocuklarını yük olarak görmeleridir. Çünkü kız, her zaman ailesine ve kabilesine sorun getirebilir. Başına bir kötülük geldiğinde, sözgelemi sık sık meydana gelen kabile savaşlarında esir edilip satıldığında, ailesi bundan utanç duyacaktır. En iyi ihtimalle hiçbir sorun olmadan büyütüldüğünde evlenip başka kabileye giderse; kendi ailesine ve kabilesine doğrudan bir yarar sağlamayacaktır.<sup>24</sup>

Câhiliye Araplarında kadınlar erkeklerin şerefine merkezinde yer alırlar.<sup>25</sup> Kadının toplum tarafından gayr-ı ahlâkî kabul edilen bir davranış-

<sup>19</sup> Mustafa Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Mevlüt Güngör, İBBKSİDB, İstanbul, 2011, ss. 261-262.

<sup>20</sup> Mehmet Akif Aydın, "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1989, II. 198; Seyyid Muhammed Şükri el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahoâli'l-arab*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1314, III. 42. Bu adetin ne şekilde uygulandığıyla ilgili olarak bkz. Cevad Ali, V. 89-90.

<sup>21</sup> Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957, ss. 122-123; Cevat Ali, V. 96; Ebû Cafer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbu'l-muhabber*, thk. İlze Lihten Şitinz, Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide, Beyrut, ty., s. 141; Âlûsî, III. 46.

<sup>22</sup> Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 23 (VIII. 3582-3585); Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 150.

<sup>23</sup> Aydın, II. 198; Âlûsî, III. 44.

<sup>24</sup> Adnan Demircan, "Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömme Adeti", *İstem*, 2004/2, Sayı:3, s. 18; *Câhiliye Arapları*, s. 59. Kadınların câhiliye toplumunda zemmedildiğini câhiliye şiiiri üzerinden açıklayan örnekler için bkz. Harun Ögmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss. 181-191.

<sup>25</sup> Tuğlu, s. 131.

ta bulunması ailesi için utanç verici bir durum kabul edilir.<sup>26</sup> Çünkü şeref ve haysiyete çok önem veren Câhiliye Arapları için, iffet ve namus genellikle kadının iffet ve namusu olarak anlaşılır, yani onlara göre iffetli ve namuslu olması gereken kadındır. Bu konunun erkekle ilgili yanı sıra, kadının namusunun bekçiliğini yapmasıdır. Bu yüzden, kişinin karısı, kızı ve annesi gibi mahremlerinin, yabancıların sözlü ya da fiilî tecavüz ve sataşmalarına maruz kalması da şeref ve haysiyeti haleldâr edici bir durumdur.<sup>27</sup> Tüm bunlar kız çocuklarının daha doğar doğmaz bir problem kaynağı olarak görülmelerine sebep olur. Bununla da kalmaz, üst statüye mensup olanların dışındakiler hariç gerek aile gerek toplum içerisinde, kız çocukları, hayatlarının devamında da aynı olumsuz tavrın muhatabıdır.

İslam'la beraber her ne kadar ataerkil dil devam etse de kız çocukları hususundaki bu algı ve zulüm engellenmeye çalışılır. Kur'an ve Hz. Peygamber kız çocuklarına uygulanan bu vahşete açıkça karşı çıkarlar.<sup>28</sup> Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber'in kız çocukları konusunda olumlu tutum geliştirmek için, pozitif ayrımcılık yaptığı da görülür. Zira erkek çocuk sahipleri için kullanılmamış olumlu ifadeler kız çocuk sahipleri için kullanılır. Mesela Hz. Peygamber, kız çocukları sebebiyle sıkıntı çeken kişi için o kızların âhirette cehennem ateşine siper olacağını buyurmuş<sup>29</sup>, kimin üç kızı olur da onları güzelce terbiye eder ve evlendirirse cennete gideceğini<sup>30</sup> ve kız çocuklarını güzel yetiştiren kişinin cennette kendisiyle beraber olacağını<sup>31</sup> müjdelemiştir.

Hız. Peygamber'in bu tutumu, içinde bulunduğu kültürün kız çocuklarına yönelik olumsuz yargısını kırmaya yönelik, olumlu ve gerekli olmakla beraber bir çeşit tepkisel davranış örneğidir. Şayet, Hz. Peygamber anaerkil kodlara sahip bir kültür içerisinde yaşamış ve kız çocuklarının erkek çocuklarından daha fazla rağbet gördüğü bir kültürü paylaşmış olsaydı, bu müjdenin belki de erkek çocuk sahiplerine verildiğini görecektik. Ya da toplum kız-erkek çocuk ayrımı yapmamış olsaydı, Hz. Peygamber'in bu tarz bir kelamda bulunmasına gerek kalmayacaktı.

Çölün karşı konulamaz şartlarına dayanabilmek için erkek kadar olma-

<sup>26</sup> Demircan, "Kız Çocuklarını Gömme Adeti", s. 26. Kız çocuklarını gömme adetinin arka planı, ayrıca konuyla alakalı bilgi ve rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. Demircan, "Kız Çocuklarını Gömme Adeti", ss. 9-29.

<sup>27</sup> Ögmüş, s. 192.

<sup>28</sup> Tekvîr, 81/8-9; Buhârî, "Edeb", 6 (XIII. 5979); "İ'tisam", 3 (XV. 7154-7155).

<sup>29</sup> Buhârî, "Zekât", 10 (III. 1343-1344); Müslim, "Birr", 147 (IV. 2027).

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 131 (IV. 338).

<sup>31</sup> Müslim, "Birr", 149 (IV. 2027-2028).

sa bile kadının çabasına da ihtiyaç duyulmaktadır. Erkek savaşlarda yağma yaparken çadırda çocuklara bakmak, develeri sağlamak, hurma lifinden hasır, devenin yününden kıyafet örmek de kadına özgü görevlerdir. Bundan başka kabile bir baskına uğradığı zaman savaşçılara su taşımak, onları şirirlerle cesaretlendirmek, yaralıları tedavi etmek vazifeleri de kadınlara aittir. Fakat bu görevler kadınlara hukukî bir statü ve şeref getirmez.<sup>32</sup> Ahmet Emin'in de ifadeleriyle, kadınlar hayatın her türlü ihtiyaçlarını temin etmek üzere erkeklerle beraber çalışmalarına, odun toplayıp su taşımalarına, giyim eşyası dokuyup örüp dikmelerine, fikir ve akıl seviyesi itibarıyla her hususta erkeğe yakın bir derecede olmalarına rağmen bir konuda onlarla aynı durumda değildirler: Onlar savaşlarda erkeğin yerini tutamazlar. Savaş ise, onların fikrinde hayatta kalmanın temelidir. Dolayısıyla bu hal kadının derecesini erkeğinkinden aşağı çeker.<sup>33</sup> Bununla beraber, şehirde oturan ve ileri gelen ailelere mensup kadınların durumları çölde yaşayanlardan daha iyidir.<sup>34</sup>

Erkeğin, Araplar için hayatî öneme sahip yağma kültüründeki etkinliği onun her alanda daha fazla ve öncelikli hak sahibi olması sonucunu doğurur. Doğal olarak bu hâkim dil, aile kültürüne de nüfuz eder. Nikâh, aile içi karşılıklı yükümlülükler, boşanma, miras gibi ailevî durumlar da bu hâkim kanaat üzerinden işler. Günümüz ve kendi toplumsal kültürümüz açısından zaman zaman kabul edilemez gibi görünse de o günün kültürü ve gerçeği budur. Derveze, Kur'an'ın bile onların gerçekliğini dikkate alarak bu hâkim erkek dili üzerinden Araplara hitap ettiğine, Âl-i İmrân sûresi 3/14. âyeti örnek gösterir. Zira bu âyette erkekler, *nâs/insanlar* kavramı ile ifade edilmiştir. Sanki dünya onlardan ibarettir. Kadınlar, çocuklar, mallar, zinet eşyası ve diğer nimetler sırf onların arzuları, istekleri için, onların gözlerini ve arzularını doyurmak için vardır.<sup>35</sup>

İçinde buldukları bu gerçeklikte, Arap için ekonomik refahın, nüfuzun, itibarın yolu bu yağma kültüründe tutunabilmekten geçtiği için aile ferdinin değeri de bu ihtiyaca katkısına oranla belirlenir. Dolayısıyla kadın doğurmadığı sürece aileden sayılmaz. Hatta kadın çocuk doğurmadan önce ölse kocası taziye edilmez. Çocuksuz kadın diyet vermeğe mahkûm

<sup>32</sup> Günaltay, s. 121; Cevad Ali, IV. 616.

<sup>33</sup> Ahmed Emin, *Fecrül-İslâm (İslam'ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976, s. 39. Ayrıca bkz. Çağatay, s. 121.

<sup>34</sup> Demirçan, *Câhiliye Arapları*, s. 59.

<sup>35</sup> Derveze, I. 134.

olursa bu diyeti kocası değil, kadının mensup olduğu aile verir.<sup>36</sup> Bu durum yalnızca kadına özgü bir tavır da değildir. Çünkü İbn Habîb (ö. 245/860)'in naklettiğine göre nasıl kız çocuklarının mirasta payı yoksa erkek çocuklarına da henüz ganimet toplayacak ya da ailesini koruyacak hale erişmedikçe mirastan pay verilmez.<sup>37</sup> Çünkü henüz bu hisseye katkısı olacak bir faaliyeti yoktur.

Câhiliyenin durumu genel olarak böyle olmakla beraber, aksi yönde bazı uygulamalar görülür. Örneğin, İbn Habîb, câhiliyede kız çocuğuna ilk miras bırakan kimse olarak Amir b. Cüşem b. Habîb'in adını kaydeder.<sup>38</sup> O, erkek evlatlarına bıraktığı mirasın yarısını kızına da bırakmıştır.<sup>39</sup> Nitekim Şâtîbî, buna binaen câhiliye döneminde Araplarda mevcut bulunan ve İslam tarafından benimsenen hükümler bulunduğunu söylerken mirasla ilgili bu hükmü de örnek verir.<sup>40</sup>

Cevad Ali'nin belirttiğine göre, bir adam ardında dört kız çocuğu bırakarak vefat etmiş, bıraktığı malını ise amcasının oğulları miras olarak almışlardır. Karısı Hz. Peygamber'e gelerek durumdan şikâyetçi olup içinde buldukları sıkıntılı hali anlatmış ve bunun üzerine Nisâ sûresi 4/7. âyet<sup>41</sup> nâzil olmuştur.<sup>42</sup> Yani kız çocuklarına bırakılacak mirasla ilgili hüküm, Âmir b. Cüşem b. Habîb'in hükmüne muvâfık olarak Kur'ân'da yer almıştır.<sup>43</sup>

Kız ve erkek çocuklarının mirasını eşitleyen bir yaklaşım ise Kur'ân tarafından sergilenmediği gibi, kanaatimizce Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında da sergilenmemiştir. Mal kazanımının en önemli yolunun savaşlardan ganimet elde etmeye dayanması ve kadınların bu hususta bir katkısının olmaması göz önünde bulundurulursa ikiye bir oranında yapılan bu paylaşımın o şartlar için makul bir düzenleme olduğu anlaşılır. Zira Üm-

<sup>36</sup> Çağatay, ss. 116-117; Günaltay, s. 108.

<sup>37</sup> İbn Habîb, s. 324. Ayrıca bkz. Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed, Dâru Tayyibe, 1420/1999, II. 219; Taberî, VII. 599; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak, Ankara 2003, I. 240; Abdülkerim Özyayın, "Arap -İslam'dan Önce Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat-", *DİA*, Ankara, 1991, III. 321.

<sup>38</sup> İbn Habîb, s. 324.

<sup>39</sup> Cevad Ali, V. 565.

<sup>40</sup> Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, II. 75.

<sup>41</sup> Nisâ, 4/7: "Ana babanın ve yakın akrabasının miras olarak bıraktıkları mallardan erkeklere bir pay vardır. Aynı şekilde ana babanın ve yakın akrabasının miras olarak bıraktıkları mallardan kadınlar için de bir pay vardır. Evet, miras bırakılan mal ister az ister çok olsun, o malda kadın ve erkek için belirlenmiş paylar vardır."; Nisâ, 4/11: "Allah, çocuklarınızın alacakları miras konusunda erkek evlada kıza verilenin iki katı verilmesini tavsiye etmektedir..."

<sup>42</sup> Cevad Ali, V. 565-566. Nakledildiğine göre, vefat eden bu adam, Uhud günü Hz. Peygamber'le beraber savaşırken şehit düşmüş Sa'd b. Rebi'dir. Hz. Peygamber, Kur'ân hükmü nâzil olunca, kızların amcalarına birini göndererek, Sa'd'ın mirasından kızlarına ve karısına düşeni istemiştir. Bkz. Tirmizî, "Ferâiz", 3 (IV. 414-415).

<sup>43</sup> Cevad Ali, V. 565.

mü Seleme'nin erkekler savaşa çıkıp kendileri çıkamadığı için kadınların miraslarının yarım olduğundan Hz. Peygamber'e yakınması<sup>44</sup>, bu düzenlemenin nedeninin o gün için gayet anlaşılır olduğunu gösterir. Yine o günkü şartlarda, erkeğin ailenin bütün yükünü üstlenmiş olması, buna karşılık kadının hiçbir mâlî yükümlülüğünün bulunmaması, üstelik mehir gibi ayrıcalıklı bir mâlî hakka sahip olması da göz ardı edilmemelidir.<sup>45</sup>

### Evlilikte Söz Hakkı

İslam öncesi Arabistan'da yüksek statü sahibi kadınların kocalarıyla ilgili kararlar verme haklarının olduğu, onların evlenmeye zorlanmadıkları hatta boşanma haklarının da bulunduğu doğrudur. Fakat bu durum tüm kadınlar için geçerli değildir.<sup>46</sup> Bir baba kızını istediği kişi ile evlendirebilir, bunun için kızın veya erkeğin rızasını almaya gerek görmez. Hatta kızı almak için verilen mal da kıza değil kızın babasına, babası yoksa ondan sonra gelen diğer yakın akrabasına aittir.<sup>47</sup> Evlilikleri hakkında söz sahibi olmayan bu kadınların boşanma durumlarında da söz hakları yoktur, onlara aynen bir köleye davranıldığı gibi davranılır. Mesela onlardan birinin kocası ölürse, kocasının varislerinden biri o kadının üzerine bir örtü veya ona benzer herhangi bir şey atar ve artık o kadının sahibi sayılır. Adam ister onunla evlenir isterse de onun ölünceye kadar sahibi olur ve sonra da miras bırakır.<sup>48</sup>

Velâyet hakkı asabe akrabalara tanınmıştır; annenin çocukları üzerinde böyle bir hakkı yoktur. Velinin velâyeti altındaki kimseler üzerinde geniş hak ve yetkileri vardır; velî velâyeti altındaki çocuğu satabilir, rehin verebilir, miras ve himayeden mahrum edebilir hatta öldürebilir. Kız çocuklarını öldürme hakkına sahip olmaları bu dönemde velinin yetkilerinin genişliğini gösterir. Buna göre Arap toplumunda kadın ve çocukların statü-

<sup>44</sup> Tirmizî, "Tefsir" (Nisâ) 5 (V. 237); Taberî, VIII. 261.

<sup>45</sup> Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, TDV Yayınları, Ankara, 2014, s. 77 (Nisâ, 4/11, 1 no'lu dipnot).

<sup>46</sup> Nader Masarwah, "Marriage in Pre-Islamic Arabia as Reflected in Poetry and Prose: The Social and Humane Relations Between Husband and Wife", *Sociology Study*, 2013/November, Volume 3, Number 11, s. 848; Ahmed Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Meârif, Kahire, ty., s. 72. Günaltay, özellikle Mekke, Yesrib ve Taif gibi yarı medeni bölgelerdeki eşraf kızlarının toplum içinde gayet mevki sahibi olduklarını, hatta bazı başkanların dirayetli kızlarının kabile içinde birçok erkekten daha muteber tutulduklarını söyler. Beni Adıyy b. Necar kadınlarından Selâmâ bt. Amr, Kureyş kadınlarından Hatice bt. Huveylid, Hind bt. Utbe, Amre bt. Alkame el-Hârisiye, Medine kadınlarından Ümmü Umâre bt. Ka'b, Ümmü Hakim bt. el-Hâris ile meşhur Arap şairesi Hansa yüksek mevkiye sahip kadınlar olarak tarihte ünlenmişlerdir. Bkz. Günaltay, s. 122.

<sup>47</sup> Günaltay, s. 124; Cevat Ali, V. 531; Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 56.

<sup>48</sup> Cevat Ali, V. 534; Masarwah, s. 848.

ri bir bakıma köleden çok farklı değildir. Bunların miras haklarının olmaması da bu tespiti doğrular.<sup>49</sup>

Hız. Peygamber tarafından velinin bu sınırsız yetkisinin sınırlandırılmasına yönelik adımlar atıldığı görülür. Mesela sorgusuz sualsiz kızlarını evlendirme gibi bir hak artık söz konusu değildir. Rivâyetlerin bize aktardığına göre, Hız. Peygamber, dul bir kadının evlendirilmesinde kendisinin açıkça fikrini söylemesini, bir kızın evlendirileceği zaman ise onun rızasının alınmasını şart koşar.<sup>50</sup> Bunun aksine davranılarak zorla evlendirilen dul bir hanımın şikâyeti üzerine ise Hız. Peygamber'in nikâhı reddettiği görülür.<sup>51</sup> Bununla beraber, cari kültürde asıl söz sahibi olarak görülen velinin otoritesini tamamen ortadan kaldıracak bir uygulamaya da gidilmez. Mesela, evlenecek kız ya da kadına velisiz evlenme yetkisi verilmez. Velisiz nikâhın olmayacağına ve nikâhlanan kadının nikâhının geçersiz sayılacağına dair hadisler bu durumu açıklar.<sup>52</sup> Bu velî otoritesinin köleler üzerinde de devam ettirildiği açıktır. Çünkü Hız. Peygamber, efendisinin izni olmadıkça evlenen kölenin nikâhını da geçersiz sayar.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Aydın, II. 198. Miras haklarının bulunmayışına dair bkz. İbn Habîb, s. 324.

<sup>50</sup> Buhârî, "Nikâh", 42 (XI. 5229-5230). Buhârî, bu konudaki rivâyetlere "Baba veya herhangi biri, rızası alınmadıkça bakire ya da dul kimseyi nikâhlayamaz" başlıklı bab altında yer verir. Muslim, "Nikâh", 66 (II. 1037); Tirmizî, "Nikâh", 18 (III. 415); Ebû Dâvûd, "Nikâh", 26 (II. 232-233).

<sup>51</sup> Buhârî, "Nikâh", 43 (XI. 5230-5231).

<sup>52</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 20 (II. 229); Tirmizî, "Nikâh", 14 (III. 407-411). Velinin nikah şartı olup olmadığının mezhepler arasında tartışma konusu olduğu görülür. Genel olarak mezhepler veliyi bir nikah şartı olarak gerekli görürken Hanefiler duruma farklı yaklaşarak böyle bir şart ileri sürmezler. Bununla beraber Ebû Hanîfe'nin meseleye bu şekilde yaklaştığı fakat öğrencilerinden buna katılmayanların bulunduğu da bilinmektedir. Mezheplerin bu yöndeki farklı yaklaşımları için bkz. Salih Karacabey vd., "Fıkhî Hadislerin Rivâyet Özellikleri Bağlamında 'Velisiz Nikâh Olmaz' Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (UÜİFD)*, 2012, Cilt: 21, Sayı: 1, ss. 33-48; Muhammet Âli Danişman, "İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velâyet ve Kapsamı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, Sayı:8, ss. 239-258; Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Velâyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, Sayı:2, ss. 101-116. Gerek Hız. Peygamber'den gelen ve her iki yoruma da açık kapı bırakan rivâyetler gerekse bunlara dayanarak mezheplerce ortaya konulmuş görüşler, söz konusu rivâyet ve hükümlerin içinde buldukları sosyo-kültürel duruma göre şekil aldıklarını düşündürmektedir. Kanaatimizce aksi yönde görülen nadir örnekler dışında, velinin evlendirilecek kız üzerinde tamamen yetkili olarak kabul edildiği ve dolayısıyla kıza danışmasının gerekli görülmediği bir sosyo-kültürel ortamda, Hız. Peygamber'in velinin otoritesini tamamen ortadan kaldırmaya yönelik bir tutumunun karşılık bulması ve kabul görmesi imkansızdı. Dolayısıyla velinin nikah için bir şart olarak öne sürüldüğü rivâyetleri bu açıdan düşünmek gerekmektedir. Bununla beraber Hız. Peygamber evlilikte kızın görüşünün alınmasını da şart koşarak onun rızası dışında davranılmayacağını belirtip velinin yetkilerine sınırlama getirmiş ve kurumda kadın lehine önemli bir adım atmıştır. Sosyo-kültürel ortam mezhep içtihatları üzerinde de etkili olmuştur ki, örneğin kadınların sosyal ortamdaki yerinin belirginleştiğini gördüğümüz Hanefiler cenâhında, bu konuda söz hakkı tamamen kadına verilip veliyeye gerek duyulmazken daha kırsal kesim mezhebi olan Şâfiler cenâhında ise toplum ve kültürdeki kadına yaklaşım sebebiyle veli bir nikâh şartı olarak görülmeye devam edilir. Sonuç olarak meselede ortaya konan hükümlerin asıl itibarıyla içinden çıktıkları toplumda evlilik kurumunun sağlıklı inşa edilmesi nasıl mümkünse ona yönelik konduğu ve toplumsal şartlar değiştiğinde mezhepler arasında hatta aynı mezhep içerisinde değişkenlik gösterdiği söylenebilir.

<sup>53</sup> Tirmizî, "Nikâh", 21 (III. 419-420); Ebû Dâvûd, "Nikâh", 17 (II. 228).



## Nikâh Türleri

Nikâh Câhiliye Araplarında bugünkü gibi tek bir anlama sahip değildir. Onların nikâh olarak adlandırdıkları birbirinden farklı birliktelikler mevcuttur. Bunlardan biri bildiğimiz tarzdaki nikâhtır. Erkek tarafı kızın babasına yahut kardeşine veya amcası ve amcaoğullarına yani bizzat yakınlarından birine başvurarak kızı ister. Uygun cevap alınması durumunda kızın mehri tayin edilir. Kızı isteyen erkek kendi kabilesinden ise velisi kızı bazı tavsiyelerde bulunur, erkek evlatlara sahip olarak kabilenin sayı ve şerefini artırmasını temenni eder. Kız yabancı bir kabileye gidecek ise velisi, yine iyi geçinmeye dair tavsiyede bulunur, fakat bu sefer erkek evlat doğurup düşmanın sayısını çoğaltmamasını diler.<sup>54</sup>

Evliliğin meşrû ve muteber olması için, “Mehir” şarttır. Mehirsiz evlenme ayıp sayılır, mehirsiz evlenen kadın bir odalık olarak telakkî edilir. Mehir, genç kızın kendisine değil, velisine verilir. Bu dönemde evlenme, bir satın alma anlamı taşır. Yine bu devirde koca karısına, çeyizin dışında, *Sadak*, *Ecr* denilen bir şeref ücreti verir ve bu ücret kadının emrinde olur.<sup>55</sup> Bu evliliklerde ailelerin birbirine denkliliğine dikkat edilir.<sup>56</sup> Onlar için asil bir kadınla evli olmak onur sebebidir. Bununla beraber tek şart denklik değildir. Onlar için evlenilecek kadının akıllı olması da önemlidir.<sup>57</sup>

Nikâh olarak adlandırılan bir başka uygulama mut’adır. *Mut’a* belirli bir süre için anlaşılarak yapılan bir nikâh çeşididir.<sup>58</sup> Bu evlilikte yuva kurmak, çocuk edinmek gibi gaye yoktur. Nikâh genelde şehvet duygusunu tatmin için yapılır. Mut’a nikâhı, bilhassa yabancı bir memlekette geçici olarak bulunan erkekler tarafından akdedilir. Mut’anın yapılması için aile büyüklerinin iznine de gerek görülmez. Nikâh kıyıldıktan sonra kadın kendi ailesiyle kalır, kocasına bir çadır verilir, bu surette erkek kadının kabilesi içinde kaldıkça evlilik bağı devam eder. Kadın mut’a nikâhına son vermek istediği zaman çadırın kapısını aksi yöne çevirir, koca bunu görünce eşinden ayrılır. Bu çeşit evlilikten doğan çocuklar kadına ait olur ve ona nispetle “Fılan kadının çocuğu” diye anılır. Mut’a nikâhı ile evlenenler belirlenmiş süre bitiminde boşamaya lüzum görmeden ayrılabilirler. Bazen mut’a nikâhı kıyılırken belirli bir süre konuşulmaz, taraflar karı-koca hayatı yaşamak istedi-

<sup>54</sup> Günaltay, s. 124; Âlûsî, II. 3.

<sup>55</sup> Ali Osman Ateş, “Asr-ı Saadet’te Dinler ve Gelenekler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, II. 57; Cevad Ali, V. 531.

<sup>56</sup> Bkz. Âlûsî, II. 3.

<sup>57</sup> Bu hususta örnek ve değerlendirmeler için bkz. Masarwah, ss. 850-852; İbn Habîb, s. 310.

<sup>58</sup> Cevad Ali, V. 536-537; Derzeve, I. 147.



ği sürece evlilik geçerli sayılır. Mut'a nikâhında süre bitince kadın gidebilir, bu durumda koca onu zorla yanında tutamaz. Bu tür evlilikte karşılıklı olarak verâset hakkı da yoktur.<sup>59</sup>

*Şığar*, iki erkeğin, mehirsiz olarak iki kadını karşılıklı değiştirmek suretiyle nikâhlanmasıdır. Câhiliye döneminde Arapların kızlarını ve kız kardeşlerini değişerek birinin kadınlık kıymetini ötekine mehir sayıp, ayrıca mehir vermeksizin nikâhlamaya *şığar* denilmektedir. Bir çeşit trampa nikâhı olan bu evlilik türünün kadınlık şerefini alçalttığı ortadadır. Çünkü bu nikâhta verilen kadın, alınan kadının yerine, alınan kadın da verilen kadının yerine mehir sayılır.<sup>60</sup>

*İstibda*, câhiliye döneminde soylu bir çocuk sahibi olmak için başvuru olan bir yoldur. Bu uygulama soy asabiyetine fazlaca önem veren Arap toplulukları arasında uzun bir müddet tatbik sahası bulmuştur.<sup>61</sup> Bir adam hamımını hayız hali bittiği zaman bir başka adama gönderir ve onunla birlikte olmasını, ondan hamile kalmasını ister. Karılarını gönderdikleri adamlar ise toplumun ekâbir takımı, reisleri ya da kahramanlıkla meşhur olmuş kimseleridir.<sup>62</sup> Kadın, gittiği adamdan hamile kaldığı kesinleşinceye kadar kocasıyla ilişkide bulunmaz.<sup>63</sup>

*Haden*, câhiliye döneminde hür olduğu için zina yapamayan bir kadının, nikâhsız olarak bir erkekle metres hayatı yaşamasıdır. Zira bu devirde hür bir kadının zina yapması çok ayıp sayılmaktadır. Bu sebeple onlar gizli dost hayatıyla ilişkide bulunurlar. Böyle birliktelikler *Nikâh-ı Haden* olarak isimlendirilmiştir.<sup>64</sup> Nisâ sûresi 25. âyette “gizli dost edinmek”ten bahsedilirken bu nikâha işaret edilmiştir. Araplar için, gizli tutulduğu sürece bir kimsenin dost edinmesinde bir mahsur yoktur.<sup>65</sup>

On kişiden az olmaksızın birçok adamın aynı kadınla beraber olması şeklinde müşterek bir nikâh da mevcuttur. Bu birliktelik sonucu şayet kadın hamile kalırsa, doğurduğu zaman beraber olduğu adamların hepsini çağırır ve içlerinden hangisini isterse çocuğu onun adıyla anar. Bu durumda adı söylenen adamın çocuğu reddetme gibi bir hakkı yoktur.<sup>66</sup> Buna benzer bir diğer nikâh türünde ise kadın doğurduğunda, beraber olduğu

<sup>59</sup> Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 152; Günaltay, s. 126; Taberî, VIII. 176.

<sup>60</sup> Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 152. Daha fazla bilgi için bkz. Cevad Ali, V. 537-538; Günaltay, s. 125; Âlûsî, II. 5.

<sup>61</sup> Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 153. Daha fazla bilgi için bkz. Cevad Ali, V. 538-546.

<sup>62</sup> Bkz. Âlûsî, II. 4.

<sup>63</sup> Günaltay, s. 125; Buhârî, “Nikâh”, 37 (XI. 5219-5221).

<sup>64</sup> Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 153; Âlûsî, II. 5.

<sup>65</sup> Bkz. Âlûsî, II. 5.

<sup>66</sup> Bkz. Âlûsî, II. 4; Günaltay, s. 125.

adamlarla beraber bir de kaif<sup>67</sup> çağırır. Kaif çocuğun kime benzediğini söylüyorsa çocuk onun olur.<sup>68</sup> Bu birlikteliğe *Biğa nikâhı* adı verilir.<sup>69</sup>

Arapların nikâh hususunda yaptıkları en kötü şeylerden biri de üvey anneleriyle evlenme alışkanlıklarıdır. Bir Arap, karısını boşar veya ölürse, bu adamın büyük oğlu bu kadınla evlenmek istediğinde elbisesini o kadının üzerine atar, bu suretle *kaling* (mehr) vermeğe lüzum kalmadan o kadını nikâhına almış olur. Bu oğul isterse üvey annesini başkasıyla evlendirir ve mehrin kendisine verilmesini şart koşar. Hatta ölen kimsenin hayatta kalan oğlu küçük ise üvey anneyi, çocuk büyüyünceye kadar bekletip meseleyi onun halletmesine bırakabilirler. Kureyşlilere göre velînin o kadına sahip olması mubah olduğu halde Evs ve Hazrec kabilelerine göre mecburi sayılır; fakat kadın çabuk davranarak kendi kabilesine kaçabilirse bu esareten kurtulabilir. Şayet varis daha çabuk davranarak elbisesini üvey annesinin üzerine atmağa muvaffak olursa artık kadın nişanlanmış sayılır. Bu şekilde üvey annesiyle evlenen kimseye *dayzen* denir.<sup>70</sup> Bu evlilikten doğan çocuğa da *maktî ve makît* denir. Eş'as b. Kays, Muayt, Kinâne b. Huzeyme ve Ebû Amr b. Ümeyye câhiliye dönemi dayzenlerindedir.<sup>71</sup>

Bu tür beraberlikler toplumda görülse de Arapların ekseriyeti şereflerini muhafaza ve ailevî gayretleri sebebiyle çoğu birleşme şekillerini hoş görmezler.<sup>72</sup> İslam Dini ise, zaten toplumun çoğunda hoş karşılanmayan bu beraberlikleri kaldırır. Haden, istibda, biğa ve makt gibi beraberlikler, şıgar gibi kadınları değiştiren yapılan nikâhlar yasaklanır.<sup>73</sup> Mut'a nikâhı ise bir süre daha devam eder.

Bir İbn Abbâs rivâyetinden mut'anın o gün için zaruret gereği yapılan nikâh türü olduğu anlaşılır. O, câhiliyede, bir adamın yabancı bir memlekette gittiğinde, orada ne kadar kalacaksa o kadar süre için bir kadınla anlaş-

<sup>67</sup> Kavâf veya Kavvâf. "İz sürme; doğan çocuğun fizyonomisine bakarak nesebini tesbit etme" anlamlarına gelen kıyâfe işiyle meşgul olan kimselere verilen isim. Bkz. Mehmet Serhan Tayşi, "Kıyâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2002, XXV. 508.

<sup>68</sup> Bkz. Âlûsî, II. 4-5.

<sup>69</sup> Günaltay, s. 125; Adnan Demircan, "Câhiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyanet İlmî Dergi*, 2013, Cilt: 49, Sayı: 3, s. 41.

<sup>70</sup> Çağatay, s. 124; Cevad Ali, V. 529; İbn Habîb, s. 325; Aydın, II. 198.

<sup>71</sup> Bkz. Günaltay, s. 126. Makt nikâhı ve bu nikâhı yapan Kureyşliler hakkında ayrıca bkz. İbn Habîb, s. 326-327; Demircan, "Nikâh", s. 35. Nikâh adı verilen bu tür beraberlikler için ayrıca bkz. Cevad Ali, V. 534-536; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Beyân Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 331-348; Öztürk, "Ahval-i Şahsiyye Hukuku", ss. 238-247.

<sup>72</sup> Hasan, I. 87.

<sup>73</sup> Buhârî, "Nikâh", 29 (XI. 5205-5206); Müslim, "Nikâh", 57-62 (II. 1034-1035); Tirmizî, "Nikâh", 30 (III. 431-432).

tüğünü, bu süre içerisinde kadının adamın eşyalarını korumakla beraber gerekli işlerini gördüğünü söyler.<sup>74</sup>

Neredeyse her türlü beraberliğe ruhsat veren câhiliye kültürünün etkisi ve bir kültürden birdenbire kurtulmanın sosyolojik olarak imkânsızlığı işbu mut'a rivâyetlerinde kendisini gösterir. Zira sahabe, savaş zamanlarında ailelerinden uzakta kalıp sıkıntıya düştükleri için Hz. Peygamber'e müracaatta bulunup çözüm yolları ararlar. Onlar için durumun problem arz ettiğini gören Hz. Peygamber mut'a yapmalarına izin verir.<sup>75</sup> Bununla beraber, ilerleyen zamanlarda muhtemelen toplumun da artık aile konusuna getirilen düzenlemeleri kabullenmesi kolaylaştığı için mut'anın Hz. Peygamber tarafından tamamen yasaklandığı görülür.<sup>76</sup>

Câhiliyede kızın velisinden istendiği, velisinin izniyle mehir karşılığında<sup>77</sup>, ilan edilerek<sup>78</sup> nikâhlandığı evlilik türü ise bu özellikleriyle aynen devam ettirilir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, bu hususta velinin otoritesi gelin adayının fikrine müracaat etmesi şartıyla korunur.<sup>79</sup> Kadınları mehir miktarı belirlenerek nikâhlamak onaylanır ve nikâh şartı olarak kabul edilir. Âyetler evlilikte kadına mehir verilmesinin üzerinde önemle durmaktadır.<sup>80</sup> Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in, İslam öncesi Hz. Hatice ile yaptığı evlilik de dâhil olmak üzere tüm evliliklerinde eşlerine mehir verdiğini biliyoruz.<sup>81</sup>

Câhiliyede uygulanan ve Hz. Peygamber döneminde devam eden nikâhla ilgili bir âdet de düğün yemeğidir. Nikâh töreninden sonraki gün, erkek tarafının eş, dost, yakınlarının yanında çevredeki fukarayı da davet ederek 'velîme' denilen bir ziyafet vermesi âdeti Hz. Peygamber tarafından da yerine getirilir.<sup>82</sup> Bu âdetin sahabeye de tavsiye edildiği anlaşılmaktadır.

<sup>74</sup> Tirmizî, "Nikâh", 29 (III. 430).

<sup>75</sup> Müslim, "Nikâh", 11 (II. 1022); Tirmizî, "Nikâh", 2 (III. 394). Mut'a izniyle ilgili olarak ayrıca bkz. Müslim, "Nikâh", 13, 14, 18-20 (II. 1022-1024).

<sup>76</sup> Müslim, "Nikâh", 21 (II. 1025). Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber Mut'a'yı artık kıyamete kadar yasaklar. Bununla beraber Mut'a'nın Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr döneminde devam etmekle beraber Hz. Ömer devrinde yasaklandığına dair rivâyetler de bulunmaktadır, bkz. Müslim, "Nikâh", 16, 17 (II. 1023). Şia'nın Hz. Peygamber'in mut'ayı yasakladığına dair rivâyetleri kabul etmeyerek bu tür nikâh geleneğini devam ettirdiği görülmektedir. Bu doğrultuda mut'a, tarafların bazı haklarını korumaya yönelik birtakım şartlar resmi olarak kayıt altına alınarak uygulanmaktadır. Şia'nın bu konudaki görüşleri ve uygulamaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, "Mut'a Nikâhı Üzerine Mülâhazalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, Sayı: 9, ss. 153-170.

<sup>77</sup> Müslim, "Nikâh", 63 (II. 1035-1036).

<sup>78</sup> Tirmizî, "Nikâh", 6 (III. 398-399).

<sup>79</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 20 (II. 229); Tirmizî, "Nikâh", 14 (III. 407-411).

<sup>80</sup> Bakara, 2/237; Nisâ, 4/4, 24, 25; Maide, 5/5.

<sup>81</sup> Bkz. Müslim, "Nikâh", 78 (II. 1042); Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka vd., Mısır, 1936, ss. 293-297.

<sup>82</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II. 1049; Cevad Ali, IV. 685; Nebi Bozkurt, "Asr-ı Saadet'te Evler ve Ev Hayatı", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul,

Zira Hz. Peygamber, Abdurrahman b. Avf'ın nikâhlandığını öğrenince, en azından bir koyun keserek düğün yemeği vermesini ister.<sup>83</sup>

### Çok Eşlilik

Câhiliye döneminde erkekler, kabilenin temel gücünü oluşturduklarından dolayı erkek çocuk sayısının çokluğu, siyasî bakımdan güçlü olma-ya yaradığı gibi sözü dinlenir olmak için de gereklidir. Ayrıca erkek çocukların fazlalığı, ekonomik bakımdan güçlü olmanın da sebeplerindedir. Bu gibi gerekçelerle Araplar hem ailenin hem de kabilenin nüfuzu için önem arz eden erkeklerin sayısını artırmak amacıyla, çok kadınla evlenmeyi önemsemektedirler.<sup>84</sup> Âlûsî (ö. 1857/1924)'ye göre de Arapların nikâha bu kadar rağbet etmelerinin sebebi evlat sahibi olmayı istemeleridir. Zira onlara göre, kimin çocuğu doğmamışsa kendisi de doğmamıştır.<sup>85</sup>

Demircan, Câhiliye Araplarında, genç erkeklerde tek eşliliğin yaygın olduğunu ifade etmekle beraber çok kadınla evliliklerin daha çok sosyal konumu ve ekonomik durumu iyi olan kişiler arasında, orta ve üzeri yaşlardaki erkeklerde görüldüğünü belirtir.<sup>86</sup> Çünkü evlilik masraflı bir iştir ve çok kadınla evlenmek isteyen erkeğin, böyle bir evliliğin getireceği maddî yükü kaldırabilecek ekonomik güçte olması gerekir. Kişinin ekonomik durumu yeni evlilikler yapmasını gerektirebilir. Çünkü maddî imkânı iyi olan bir erkeğin, çok erkek çocuğa sahip olmak istemesi doğaldır. Zira erkek çocukların çokluğu, kişinin nüfuzunu ve gücünü artırır.<sup>87</sup> Hanım sayısında

2006, IV. 309; Müslim, "Nikâh", 87-92.

<sup>83</sup> Müslim, "Nikâh", 79-81 (II. 1042). Câhiliye ve İslam döneminde nikâh adetleri ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Demircan, "Nikâh", ss. 21-42.

<sup>84</sup> Demircan, Adnan. "Câhiliye ve Hz. Peygamber Zamanında Çok Kadınla Evlilik", *İstem*, 2003, Sayı:2, s. 25; Cevat Ali, IV. 634. Câhiliye insanının ferdi hayattaki değer ölçüsünü mal ve soy çokluğuna dayandırmasının çoğu defa Mekki sûrelerde eleştirildiği görülür. Kur'an, Mücadele sûresi 58/17'de dünya hayatını tercih etmenin, mal ve çoklukla övünmenin insanı cehenneme gitmekten alıkoymayacağını; A'lâ sûresi 87/16-17'de dünya hayatının gelip geçici bir yer olup, ahiret hayatının daha hayırlı ve ebedî olduğunu belirterek fert ve toplumu takvaya çağırır. Aynı çağırının sadece kendilerine değil daha önceki toplumlara da yapıldığını hatta İbrahim ve Mûsâ'ya gönderilen ilâhî sahilâhlerde de bu hükümlerin bulunduğunu yine A'lâ sûresi 87/18-19. âyetlerle ifade eder; bkz. Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliye*, Ribat Yayınları, Konya, ty., s. 194-195.

<sup>85</sup> Bkz. Âlûsî, II. 9.

<sup>86</sup> Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 56-57. Demircan'ın belirttiğine göre, çok kadınla evliliğin, gerek Câhiliyye'de, gerekse Hz. Peygamber döneminde evliliklerin çoğunluğunu oluşturmamasının pratiğe dayanan bazı sebepleri vardı. Öncelikle, olağan koşullarda maddî imkânı yeterli olmayan biri, çok kadınla evlilik yapamazdı; böyle birisine kimse kız vermek istemezdi. Öte yandan kadın-erkek nüfusu arasında, erkeklerin aleyhine bir dengesizlik olmakla birlikte bu durum, erkeklerin çoğunun çok evlilik yapmasına imkân tanımadı. O halde çok kadınla evliliğin tek kadınla evliliğe nazaran az olmasının sebebi ahlâkî gerekçelerden ya da çok kadınla evli olmanın kötü görülmesinden değil, imkânların elverişli olmamasındandı. Bkz. Demircan, "Çok Kadınla Evlilik", s. 31.

<sup>87</sup> Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 57; "Çok Kadınla Evlilik", ss. 30-31; Cevat Ali, IV. 634; Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, KURAMER Yayınları, İstanbul, 2017, s. 240. Sahabe arasında hayatı boyunca tek eşli olanların yanında, birden fazla hanımla evlenenlerin de olduğu fakat bunların daha çok zengin ya da sosyal statüsü yüksek kişiler

bir sınırlama söz konusu değildir. Bir erkek istediği kadar hanımı nikâhı altına alabilir.<sup>88</sup>

Hamidullah, poligaminin, Hz. Peygamber devrinde bütün Arabistan'da pek yaygın ve herkesin benimsediği normal bir hayat tarzı olduğunu belirtirken, çok kadınla nikâhlanmaya dayanan evlilik bağ ve ilişkilerinin, değişik insan zümreleri ve bölükleri arasında dostluk ve ittifak bağlarının doğmasına vasıta teşkil ettiğini ifade eder.<sup>89</sup> Böylece kabileler ya da aileler arasında sosyal ilişkilerin geliştirilmesi ve kabileler arasındaki ihtilafların ortadan kaldırılması için sıhriyet<sup>90</sup> yoluyla akrabalık tesis edilir.<sup>91</sup>

Kabilelerin mücadele ve savaşları genel olarak erkekler üzerinden devam ettiği için, erkekler ölüp kadınlar hayatta kalırlar. Diğer taraftan savaşlar sonunda kazanılan ganimetler yalnızca para ve maldan ibaret değildir. Elde edilen esirlerin pek çoğu da kadınlardan oluşur. Bu esirlerin paylaşımı da çok eşliliğe yol açar.<sup>92</sup>

Kocası ölen kadınların yakınlarından bir erkeğin himayesi altına girme ihtiyacı da çok evlilik sebeplerindedir. Toplum, bu evlilikleri makul gördüğü için daha önce hiç evlenmemiş ya da dul olan bir kadına, ikinci ya da üçüncü eş olarak evlilik önerisi yapılması garip karşılanmaz.<sup>93</sup>

Erkeklerin ilk evlilikten sonraki evlilikleri çoğu zaman kabile içindeki konumlarından dolayı yapıldığı için genel olarak ilk eşten sonra evlenilen kadınlar dul kadınlardır. Ancak evlilik, kabile ilişkilerini geliştirme amacı taşıyorsa genç bir kızın, yaşı ilerlemiş bir kabile ileri geleniyle evliliği, sık karşılaşılan bir durumdur.<sup>94</sup>

Görünen o ki, poligami Câhiliye Araplarının o günkü kültüründe yadığanan bir olgu değildir.<sup>95</sup> Hatta erkeklerin çok evlilik yapmasının, kadın-

olduğuna dair bkz. Abdurrahman Kurt, "Dinî Kaynakların Çokeşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çokeşlilik", *UÜİFD*, 1999, Sayı: 8, Cilt: 8, s. 197.

<sup>88</sup> Cevad Ali, V. 547; Çağatay, s. 122.

<sup>89</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II. 669-670. Ayrıca bkz. Cevad Ali, IV. 634.

<sup>90</sup> Evlilik sebebiyle oluşan husumluk. Bkz. Hamza Aktan, "Sıhriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2009, XXXVII. 111.

<sup>91</sup> Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 57; Cevad Ali, IV. 634.

<sup>92</sup> İsmail Yakıt, "Hz. Peygamber'in Evliliklerinin Sosyo-Kültürel ve Dinî Analizi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (SDÜİF) IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, edt. Ali Çolak, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2002, s. 14.

<sup>93</sup> Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 57.

<sup>94</sup> Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 58.

<sup>95</sup> Watt, Arabistan'da, devam eden anaerkil kültür dolayısıyla poliandrik evlilikler yapıldığından da bahseder. Ona göre Hz. Peygamber'e kendini mehirsiz olarak sunan kadınların bu davranışı bölgede hala mevcut olan poliandrik beraberliklerin bir uzantısıdır. Hz. Peygamber'e kendisini mehirsiz olarak teklif eden ve nihayetinde onunla evlenen Meymüne bt. Hâris'in anasoy bir aileye mensup olduğuna dikkat çeken Watt, ayrıca Hz. Peygamber'in, Meymüne ile evliliği istisna olarak, bu tür beraberliklerinde bu kadınları, onlara ait evlerde ziyaret etmiş olmasını da söz konusu poliandri geleneğiyle açıklar. Zira bu tür evliliklerde kalınan yer erkeğin evi değil kadının evidir. Bkz. *Muhammed Medine'de*,

lar tarafından bile makul görüldüğüne dair örnekler mevcuttur. Mesela Hz. Peygamber'in zevcesi Ümmü Habîbe'nin kendi kız kardeşiyle evlenmesini Hz. Peygamber'e teklif ettiği Buhârî'de rivâyet edilir.<sup>96</sup> Bu tür tekliflerin başka kimseler tarafından da Hz. Peygamber'e yöneltildiğini Hz. Peygamber'in "bana bir daha kız kardeşlerinizi teklif etmeyin" şeklindeki sözlerinden anlamak mümkündür.<sup>97</sup> Bunun yanı sıra, kendisini mehirsiz Hz. Peygamber'e sunan kadınlar hem Kur'an'ın konusu olmuş<sup>98</sup> hem de hadis ve siret kitaplarında isimleriyle zikredilmişlerdir.<sup>99</sup> İlgili rivâyetlerde Hz. Ayşe ve Enes b. Mâlik'in kızınının, kendisini Hz. Peygamber'e mehirsiz sunan kadınları ayıpladıkları görülür. Fakat rivâyetlerden anlaşılacağı üzere, onların ayıpladıkları şey, bir kadının evli bir adama böyle teklifte bulunması değil kendisini mehirsiz olarak sunmasıdır.<sup>100</sup>

Ne kitap ne de sünnet Câhiliye Arabı'nın bu yönde câri kültürünü değiştirir. Her ne kadar evlenilecek kadın sayısında bir sınırlamaya gidildiğine dair görüşler<sup>101</sup> varsa da bunlar tartışmalıdır.<sup>102</sup> Hanım sayısındaki tahdîd meselesinde farklı kanaatler olsa da çok eşliliğe Hz. Peygamber tarafından da devam edildiği malumdur. O, Hz. Hatice ile yaptığı evlilik süresince tek eşli olmakla beraber<sup>103</sup>, onun vefatından sonra birçok hanımla evlenir. Sevede bt. Zem'a, Ayşe bt. Ebu Bekr, Zeynep bt. Cahş, Ümmü Seleme, Ümmü Habîbe bt. Ebî Süfyân, Cüveyriye bt. Hâris, Safiye bt. Huyey, Zeynep bt. Huzeyme, Meymüne bt. Hâris, Hafsa bt. Ömer Hz. Peygamber'in nikâhlı eşleridirler.<sup>104</sup>

İbn İshâk (ö. 151/768), Hz. Peygamber'in Esmâ bt. Ka'b, Umre bt. Ye-

s. 448-449. Bunun yanında Watt'a göre, poliandrinin Kur'an tarafından hoş karşılanmadığı, evlenmeye güç yetiremeyen kimseye, bu tür beraberliklerde bulunan kadınlarla evlenmektense sabrın tavsiye edilmesinden ve mü'minlerin, tek eşli olmak isteyen kadınları bu tür beraberliklere zorlamalarının yasaklanmasından da anlaşılabilir. Bkz. age, s. 323-324, ilgili âyetler: Nisâ, 4/25; Nûr, 24/33.

<sup>96</sup> Buhârî, "Nikâh", 26, 27 (XI. 5201-5204).

<sup>97</sup> Buhârî, "Nikâh", 26, 27 (XI. 5201-5204).

<sup>98</sup> Ahzâb, 33/50.

<sup>99</sup> Buhârî, "Nikâh", 15 (XI. 5178-5180); 30 (XI. 5206-5207); 33 (XI. 5210-5212); Muhammed İbn İshâk el-Muttalibî, *es-Sîre*, thk. Süheyl Zekar, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1978, s. 269.

<sup>100</sup> Buhârî, "Nikâh", 30 (XI. 5206-5207); 33 (XI. 5210-5212); İbn İshâk, s. 269.

<sup>101</sup> Cevad Ali, V. 548; Çağatay, s. 122; Ateş, *Câhiliye ve Ehl-i Kitap*, s. 330.

<sup>102</sup> Söz konusu tartışma Nisâ süresi 4/3. âyet hakkındaki farklı görüşlerin yanında aynı hususa işaret eden rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. İlgili âyetin amacının evlenilebilecek kadın sayısını sınırlandırmak değil, yetim mallarını korumak olduğunu öne süren bir görüş için, bkz. Mustafa Yıldırım, "Nisâ Süresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *İslamî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Dinlerde Nikâh Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ömer Dumlu, İstanbul, 2012, ss. 533-546; Öztürk, "Ahval-i Şahsiyye Hukuku", ss. 249-250. Ayrıca tartışma konusu olan âyetle beraber bu konuda nakledilmiş hadislerin incelendiği bir çalışma olarak bkz. Yusuf Ziya Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (HRÜİFD)*, 2000, Sayı:6, ss. 5-26.

<sup>103</sup> Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 77 (IV. 1889).

<sup>104</sup> İbn Hişâm, IV. 293.

zid isimli iki hanımla nikâh kıydığını fakat beraber olmadan onları boşadığını, yine ismini zikretmediği Gıfar'lı bir kadınla evlendiğini fakat kadının göğsündeki bir rahatsızlık sebebiyle Hz. Peygamber'in onu boşayıp ailesinin yanına geri gönderdiğini aktarır. İbn İshâk, başka bir rivâyette ise Tamîme bt. Vehb isimli kimsenin yeğeni ile nikâh kıyan Hz. Peygamber'in, kızın beraber olmak istememesi üzerine onu boşadığını nakleder. Ayrıca Abbâs'ın kızı Ümmü Habîb ergenliğe girince onu nikâhlamaya niyet eden Hz. Peygamber'in onunla evlenmeden vefat ettiği de İbn İshâk'tan gelen bilgiler arasındadır.<sup>105</sup>

Arap kültüründe çok eşe sahip olanların daha ziyade belli yaş ve nüfuz sahibi kişiler olduklarına dair bilgiler dikkate alınırsa Hz. Peygamber'in de neden gençlik zamanında tek eşli yaşamışken ileri yaşında çok evliliği tercih ettiği anlaşılabilir. Bunun yanında, o kültürde cari uygulamaların onun evlilikleri üzerinde daha fazla tesire sahip olduğu açıktır. Toplumun önde gelen kişileriyle ilişkileri sağlamlaştırmak amacıyla matuf olarak evlilikler yapılmasına dayalı geleneğin izi Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekr'in kızı Ayşe ile yaptığı evlilikte görülür.<sup>106</sup> Bunun bir diğer örneği de onun Hz. Ömer'in kızı Hafsa ile yaptığı evliliğidir. Hz. Peygamber, bu iki evlilik vasıtasıyla iki dostuna saygısını daha fazla gösterme ve onlarla daha da yakınlaşma imkânı bulur.<sup>107</sup>

Ümmü Seleme Uhud savaşı sırasında şehid olan Ebu Seleme'nin hanımıdır.<sup>108</sup> Yine Zeynep bt. Huzeyme de kocası Ubeyde b. Hâris b. Muttalib'i Bedir savaşı sırasında şehid vermiştir.<sup>109</sup> Ümmü Habîbe Habeşistan'a eşi Ubeydullah b. Cahş ile hicret etmiş, eşi vefat edince babası Ebû Süfyân'ın yanına da dönmemiş ve yalnız kalmıştır.<sup>110</sup> Hz. Peygamber'in Ayşe dışındaki evliliklerinin dul kalmış hanımlarla olması, toplumda erkek ölümlerinin fazla olmasıyla yakından ilişkilidir.

Hz. Peygamber'in hanımları arasında öz amcakızı olan kimse yoktur. Yine Hz. Peygamber'in, aşireti olan Haşim boyundan bir hanımı da yoktur. Ancak Kureyş'in diğer boylarından hanımları vardır. Ebû Bekr'in kızı Ayşe, Teym boyundandır. Ömer'in kızı Hafsa, Beni Adiy boyundandır. Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habîbe, Abdi Şems'ten; Ümmü Seleme ve Zema kızı

<sup>105</sup> İbn İshâk, ss. 267-268; Hz. Peygamber'in eşleri, cariyeleri ve birlikte olduğu diğer kadınlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Watt, ss. 447-454.

<sup>106</sup> Buhârî, "Nikâh", 11 (XI. 5172-5173).

<sup>107</sup> Derveze, I. 580.

<sup>108</sup> Müslim, "Cenâiz", 3 (II. 632).

<sup>109</sup> Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II. 680.

<sup>110</sup> İbn İshâk, s. 259; İbn Hişâm, ss. 294-295.



zı Sevde, Benî Amir'dendir.<sup>111</sup> Bu durum, evliliklerinde, Hz. Peygamber'in boylar arasında yakınlaşma amacı güttüğüne işaret eder. Bu amaca yönelik olduğu görülen başka evlilikler de söz konusudur.

Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme evliliğiyle İslam'a en büyük düşmanlık yapan Ebû Cehil'in kabilesi Mahzûn'un düşmanlığının önüne geçme, Ümmü Habîbe evliliğiyle Ebû Süfyân ile arayı düzeltme niyeti taşındığı ifade edilir.<sup>112</sup> Âmir b. Sa'sa'a kabilesinden olan Zeynep bt. Huzeyme'nin ölümünden sonra, onun anne bir kardeşi olan Meymûne ile de evlenen Hz. Peygamber, bu evlilikleriyle Arabistan'ın en güçlü kabilesiyle ilişkileri düzeltmek amacı güder.<sup>113</sup>

Safiye, Hz. Peygamber'in Hayber savaşı sonrası evlendiği hanımıdır. Hz. Peygamber onu savaş ganimeti olarak alır, azad edip evlenir.<sup>114</sup> Rivayetlere göre, Hayber zaferle sonuçlanınca Hz. Peygamber'e gelerek kendisine ganimet olarak bir cariye isteyen Dihye b. Halife, izin üzerine gidip kendisine Safiye'yi seçer. Fakat Safiye'nin Kureyzâ ve Nadîr'in hanımlarından birisi olduğu ve onu Dihye'nin değil Hz. Peygamber'in almasının daha uygun olduğu söylenince Safiye Hz. Peygamber'in hissesine ayrılır.<sup>115</sup> Çünkü Araplardaki savaş örfüne göre, bir kabile herhangi bir ganimet elde ederse ganimet tüm kabileye aittir fakat ganimetin en iyisi kabilenin başkanı kimse onundur.<sup>116</sup> Bu âdetin gereği olarak Safiye'yi Hz. Peygamber'in alması uygun görülünce O da gereğini yerine getirir.

Savaş sonrası ganimet olarak ele geçirilmiş bir diğer hanım da Cüveyriye'dir. Mustalikoğullarından alınan esirler paylaştırıldığında başkasına düşen Cüveyriye, sahibiyile mükatebe aktı yapar. Bu konuda Hz. Peygamber'den yardım istemeye geldiğinde Hz. Peygamber'in mükatebesini ödemesi karşılığında nikâhına girer.<sup>117</sup>

Çok eşlilik geleneğinin yalnızca Hz. Peygamber değil ashabı tarafından

<sup>111</sup> Derveze, I. 42.

<sup>112</sup> Mehmet Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkarması", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2003, Cilt:16, Sayı:1, s. 29.

<sup>113</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II. 679-680, 687. Hz. Peygamber'in evliliklerinin çoğunda kabileler arası ilişki kurma amacı güttüğünü ve bunda başarılı olduğunu açıklayan bir çalışma olarak bkz. Rıza Savaş, "Hz. Muhammed'in Çok Evliliğinin Siyasî Boyutu", *SDÜİF VII. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. İsmail Yakut, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2006, ss. 103-119; "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in Aile Hayatı ve Evlilikleri, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, I. 397-400.

<sup>114</sup> Buhârî, "Nikâh", 13 (XI. 5176-5177); 14 (XI. 5177); 61 (XI. 5247).

<sup>115</sup> Müslim, "Nikâh", 84 (II. 1044); Ebû'l-Hasan İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, VII. 168.

<sup>116</sup> Emin, s. 38.

<sup>117</sup> Ebû Dâvûd, "İtk", 2 (IV. 22); İbn Hişâm, s. 295.



da devam ettirildiği<sup>118</sup>, hatta çok kadınla evlenmenin bir iftihar vesilesi olarak anıldığı görülür. Örneğin Buhârî'nin naklettiğine göre, İbn Abbâs Said b. Cübeyr'e evli olup olmadığını sorar. Said b. Cübeyr evli olmadığını söyleyince de ona, hanımı çok olanın ümmetin en hayırlı kişisi olduğunu söyleyerek evlenmesini tavsiye eder.<sup>119</sup>

Görüldüğü üzere, günümüz dünyasında bir kadını ganimet olarak sahiplenmek ve aynı anda birden fazla kadınla evlenmek makul bir davranış olarak yorumlanmasa da Arap örfü bu davranışı yadırgamamıştır. Hz. Peygamber ise çok evlilik mevzuunda içinde bulunduğu kültürün, örfün gereği gibi davranmakta bir beis görmemiştir.

### Cariyeler ve Köleler

Câhiliye toplumu bünyesinde kölelik kurumu mevcuttur. Bir kimsenin köle olması onun anne ve babasının her ikisinin de köle olmasından kaynaklanabildiği gibi başka sebeplere de dayanabilir. Mesela bir savaşta özgürlüğünü kaydeden ve esir düşen kişi köle olabilir. Bir başka yerde köle olarak satılırken alınıp oraya getirilmiş de olabilir.<sup>120</sup> Çünkü esir tüccarları Habeşistan'dan ve komşu ülkelerden getirdikleri köle ve cariyeleri belli mevsimlerde kurulan panayırlara götürerek satarlar. Hatta Kureyş kabilesi, Adnânîler içerisinde esir ticareti ile meşgul olan kabilelerin en önemlisidir.<sup>121</sup> Bir bağış, hediye olarak gönderilen köleler de vardır.<sup>122</sup> Dolayısıyla Câhiliye döneminde bu insanların da -diğerleriyle aynı seviyede olmasalar da- ailede yeri vardır.

Köleler, Câhiliye Araplarında bir meta ve mal olarak satıldıkları gibi miras yoluyla da varise geçebilirler. Bazen hediye edilir veya gelin mehri olarak verilirler. Zanaat, ticaret ve savaşta kölelerden faydalanılır. Kölelerin bir de *kan* denilen bir sınıfı vardır<sup>123</sup> ki bunlar ziraatle uğraşır, toprakla beraber alınıp satılırlar. Arap toplumu köleleri aşağı bir sınıf saydığından onla-

<sup>118</sup> Bkz. Kurt, s. 197.

<sup>119</sup> Buhârî, "Nikâh", 4 (XI. 5163-5164).

<sup>120</sup> Bkz. Vecdi Akyüz vd., "Asr-ı Saadet'te Kölelik ve Cariyelik", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, İV. 179-181; Cevad Ali, VII. 455-456. Bu insanların bir mal gibi pazarlarda satıldığına dair bkz. Cevad Ali, VII. 453-454.

<sup>121</sup> Günaltay, s. 117. Bu insanlar pazarlardan alındıktan sonra nesillerinin devam etmesi için sahipleri tarafından evlendirilirler. At veya deve gibi hayvanların üremesi için yapılan bu türlü bir muamele ile kölelerin sayıları arttıkça sahiplerinin de malları artmış olur. Bkz. Cevad Ali, VII. 459.

<sup>122</sup> Bkz. Akyüz vd., IV. 179-181. Bu geleneğin bir göstergesi olarak Hz. Peygamber'e gönderilen hediye köleler hakkında, bkz. İbn Habîb, s. 98.

<sup>123</sup> Araplarda kölelerin vasıflarına göre aldıkları farklı isimler hakkında bilgi için bkz. Ali Hattal, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2012, ss. 24-30.

rın cezalarını da hür insanların cezalarının yarısı olarak kabul eder.<sup>124</sup> Bunun yanı sıra câhiliyede kölelerin evlat edinildiği de bilinmektedir.<sup>125</sup>

Kölelik kurumundan dolayı Arap toplum yapısında kadınlar da iki sınıf oluştururlar: Hür kadınlar ve cariyeler. Bu iki kadın sınıfı arasında esaslı farklar mevcuttur. Arabın nazarında cariyesi ile dişi devesi arasında hiçbir fark yoktur. Onu da devesi gibi alıp satar. Hatta bazı Araplar genç ve güzel cariyeleri toplayıp sermaye olarak kullanırlar.<sup>126</sup>

Arap geleneği cariyelerden doğan çocukları da esir sayar. Yalnız bu çocukların zeki ve seçkin olmaları durumunda, babaları isterse onları kendi nesebine kabul ederek evlat ilan edebilir. Câhiliye döneminde köle ve cariyelerin yaşam koşulları oldukça güçtür. Kendilerine barbarca muamele edilir. Efendileri yaşamlarında kayıtsız şartsız söz sahibidir. Sahibi isterse köle veya cariyesini öldürünceye kadar döver, elini, kulağını, burnunu keser, gözünü çıkarır, hatta öldürür. Bu zulmü yapan şahsa karşı hiç kimse, hiçbir şekilde sorumluluk yüklemeyiz. Çünkü Arap toplumunun örf ve geleneği kölelere hiçbir insanî hak tanımaz.<sup>127</sup>

Cariyeler, bir nikâh akdi olmaksızın efendisinin emir ve hizmetine bağlıdır. Efendi de cariyesinin şahsı üzerinde mülkiyet hakkına sahiptir.<sup>128</sup> Sayı sınırı olmaksızın kendi cariyelerinden dilediği kadarıyla, evlenmeden ve mehirsiz olarak ilişkiye girebilir. Çünkü bunlar kendisinin mallarıdır. Efendinin, cariyelerinden bir çocuğu olmamışsa, onları başkasına bağlayabilir ya da onlarla ilişkiye girecek birine satabilir. Bunun için cariyeleri boşaması da gerekmez.<sup>129</sup> Bunların yanında isterse başka biriyle nikâh akdi yapmasına izin verir.<sup>130</sup>

Kölelik-cariyelik kurumunun da o dönemin bir toplumsal gerçeği olduğu açıktır. Arapların nezdinde böyle bir kurumun varlığı, hayatın bir gereği olarak algılandığı için günümüzdeki gibi zulüm anlamına da gelmez. Dolayısıyla, zulme karşı adaleti savunmak amacıyla Hılfu'l-Fudûl topluluğunun kurulmasında öncülük etmiş Abdullah b. Cüd'an'ın aynı zamanda Kureyşli meşhur bir köle ve cariyeye taciri olması,<sup>131</sup> günümüz bakışıyla bir çelişki gibi görünse de o günün toplum kültürü açısından hiç de anormal değildir.

<sup>124</sup> Günaltay, s. 117.

<sup>125</sup> Akyüz vd., IV. 177.

<sup>126</sup> Günaltay, s. 121. Örneğin Abdullah İbn Cüd'an'ın köle ve cariyeye tüccarlığı yaptığına dair, bkz. Cevad Ali, IV. 96.

<sup>127</sup> Günaltay, ss. 117-118.

<sup>128</sup> Bkz. Akyüz vd., IV. 185.

<sup>129</sup> Derzeze, II. 146-147.

<sup>130</sup> Bkz. Akyüz vd., IV. 185.

<sup>131</sup> İbn Hişâm, I. 141-142; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesir, Hz. Peygamber'in Hayatı (es-

Kölelik ve cariyelik kurumu Hz. Peygamber döneminde de varlığını devam ettirir. Bizzat Hz. Peygamber'in kendisine ait cariyelerinin olduğu bilinmektedir: Reyhâne bt. Amr b. Huzâfe ve Mâriye bunlardandır. Mâriye, Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in annesidir.<sup>132</sup> Hz. Peygamber'in İslam'a davet mektubu gönderdiği Mukavkıs, davete olumsuz yanıt vermekle beraber Hz. Peygamber'e hediyeler göndermeyi de ihmal etmez.<sup>133</sup> Gönderdiği hediyelerin arasında köle kadınlar da vardır. Hz. Peygamber, bu köle kadınlardan birini kendine alır ki o, Mâriye'dir.<sup>134</sup>

Reyhâne ise Medineli Yahudi kabilesi Kureyza'ya mensup bir hanımdır. Hicrî V. yılda bu kabileyle girilen savaşın sonunda, ganimet olarak Hz. Peygamber'in hissesine düşer. Bir süre sonra Müslüman da olan Reyhane'yi Hz. Peygamber nikâhlayarak hürriyetine de kavuşturmak ister fakat kendisi cariyeye olarak kalmayı tercih eder.<sup>135</sup>

Hz. Peygamber'in hayatında özellikle iki azatlı köleden söz edilir; Ümmü Eymen ve Zeyd b. Hârise. Her ikisi de İslam öncesinde köleleştirilmiş fakat Hz. Peygamber tarafından azat edilmiş kişilerdir.<sup>136</sup> Zeyd, risâlet öncesi Hz. Peygamber tarafından babasıyla beraber gidip gitmemekte serbest bırakıldığı zaman Hz. Peygamber'le kalmayı seçer. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun elinden tutup Kureyş'ten bir topluluğun yanına giderek "varis olarak da mevrûs olarak da bunun oğlum olduğuna şahit olunuz!" şeklindeki sözleriyle kendisini evlat edinir.<sup>137</sup>

Cariyelerin câhiliye Araplarında zaman zaman mehir olarak verildiğinden yukarıda bahsedilmişti. Bu uygulamanın da Hz. Peygamber tarafından devam ettirildiği görülür. Zira rivâyetlerde, Safiye'yi azad edip hürriyetini ona mehir sayarak nikâh kıydığı belirtilen Hz. Peygamber'in,<sup>138</sup> hizmetindeki Rezine isimli bir hanımı ayrıca Safiye'ye cariyeye olarak verdiği de kayıtlarda yer almaktadır.<sup>139</sup>

Cemiyete mal olmuş; kökleşmiş bir kurumun, bir-iki maddeyle kaldırılması mümkün değildir. Kanunun emri ne derece sert yaptırımlara bağ-

*Sîretü'n-nebevîyye*, çev. Hanifi Akın, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 192; Günaltay, s. 117; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I. ss. 52-53; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Cüd'ân", DİA, Ankara, 1988, I. 93-94.

<sup>132</sup> İbn İshâk, s. 270; İbn Habîb, 98.

<sup>133</sup> Bu mektup için bkz. Muhammed Hamidullah, *Mecmu'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1987, ss. 135-138.

<sup>134</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I. 316.

<sup>135</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II. 690.

<sup>136</sup> Mehmet Nadir Özdemir, "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı", *Bilimnâme*, 2010/2, XIX, s. 75.

<sup>137</sup> Akyüz vd., IV. 177.

<sup>138</sup> Buhârî, "Nikâh", 14 (XI. 5177); Müslim, "Nikâh", 85 (II. 1045).

<sup>139</sup> İbnü'l-Esîr, VII. 110.

lanırsa bağlansın, toplumun ortak tepkisi baskın geldi mi, hukukun acziyle karşılaşılr. Mevzii de olsa, hukukun uygulanamaması kamu vicdanındaki hukuka, kanuna saygı hissini kaldırır. Kur'an'ın köleliği ilk planda reddetmemesinin en önemli sebebi budur.<sup>140</sup> Bununla beraber bu kurumda birçok ıslahata gidildiği ve böylece köleliğin tedricen kaldırılmaya çalışıldığı görülür. Mesela, bu insanlara iyilikle muamelede bulunulması emredilerek<sup>141</sup> toplumda onlara karşı uygulana gelen eşitsizlik ve olumsuz tutum engellenmeye çalışılır, köle azad etmenin sarp bir tepeyi aşmak kadar mühim olduğu ifade edilerek<sup>142</sup> köle ve cariyelerin hürriyetlerine kavuşturulmaları teşvik edilir. Aynı şey Hz. Peygamber için de geçerli olmalıdır. Fakat bununla beraber bu kurumda birçok ıslahata gidildiği de görülür. Örneğin, Hz. Peygamber'in, elinin altında cariyesi olan bir adamın o cariyeyle ilim öğrettiği, ona terbiye verdiği sonra da onu azad ettiği ya da kendine eş aldığı takdirde sevabının iki katı olacağını buyurması<sup>143</sup> bunu gösterir. Köle azad eden kimsenin, kölenin her uzvuna karşılık kendi uzuvlarından birini de cehennemden kurtardığının<sup>144</sup> müjdelenmesi de aynı amaca yöneliktir.

Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin de cariyeler olarak yanında bulundurması mümkünken, Safiye'yi nikâhlayıp hanımları arasına kattığı görülür.<sup>145</sup> Hz. Peygamber, Hayber dönüğu savaş ganimeti olarak kendisine düşen Safiye'yi azad ederek, bunu ona mehir sayar ve onunla evlenir.<sup>146</sup>

Hz. Peygamber Bedir savaşında izlediği yöntemle de amacının bu kurumu devam ettirmek olmadığını gösterir. Hicretin 5. yılında Beni Mustalık Gazvesi'nde esir olarak ele geçirilen kadın ve çocuklar köle olarak Müslümanlara dağıtılır. Hz. Peygamber bunların içinden Cüveyriye ile nikâhlanınca sahabe de ellerindeki esirleri karşılıksız serbest bırakır. Yine Huneyn Gazvesi'nin ardından alınan ganimetler ve esirler Cirâne'de toplanır. Esirlerin kurtuluğu için gelen bir heyetin isteği üzerine Hz. Peygamber tüm esirleri karşılıksız serbest bırakır. Sahabe de paylarına düşen esirleri salıverirler.<sup>147</sup>

İslam öncesinden aktarılmış bir kurum olarak köle ve cariyelerin aile ve toplum içerisindeki durumları bu örneklerden anlaşılacağı üzere düzeltil-

<sup>140</sup> Akyüz vd., IV. 191.

<sup>141</sup> Nisa, 4/36.

<sup>142</sup> Beled, 90/13.

<sup>143</sup> Buhârî, "Nikâh", 13 (XI. 5174-5175); Müslim, "Nikâh", 86 (II. 1045).

<sup>144</sup> Müslim, "İtk", 21-24 (II. 1147-1148).

<sup>145</sup> Buhârî, "Nikâh", 13 (XI. 5174-5175).

<sup>146</sup> Buhârî, "Nikâh", 14 (XI. 5177).

<sup>147</sup> Özdemir, ss. 75-76.

meye çalışılır<sup>148</sup> ve bu yönde mühim adımlar atılır. Bununla beraber, toplumsal şartların gereği olarak bu kurumu tümüyle ortadan kaldırmak gibi bir davranış sergilenmez ve birtakım ıslahatlarla kurumdan yararlanılmaya devam edilir.

### Küçük Yaşta Evlilik

Câhiliye Araplarında evlilik yaşı konusundaki kabuller de günümüzdekinden farklıdır. Kızlar genellikle on iki yaşına basmadan evlendirilir.<sup>149</sup> Bu onlar için olağan bir durumdur. Zira Hz. Aışe'nin bir kız çocuğunun dokuz yaşına geldiğinde artık kadın sayıldığını ifade eden sözleri<sup>150</sup> o kültürde evlilik yaşından ne anlaşıldığını gösterir. Hatta bazı rivâyetler evlilik yaşı diye bir kavramın yani yaş hususunda bir alt sınırın dahi olmadığına işaret eder. Örneğin Hz. Ömer, Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile evlendiğinde henüz Ümmü Gülsüm buluş çağına dahi gelmemiş bir kız çocuğudur.<sup>151</sup> Hz. Ömer, onu babası Hz. Ali'den istediği zaman Hz. Ali henüz kızının yaşının çok küçük olduğunu söylese de Hz. Ömer onu görmek ister, görünce de evlenebilecek yaşta olduğuna dair fikrini Ali'ye bildirir ve böylece talep nikâhla sonuçlanır.<sup>152</sup>

Bünyamin Erul, Hz. Peygamber'in kızları Ümmü Gülsüm ve Rukiye'nin de Ebû Leheb'in iki oğlu ile yaptıkları ilk evliliklerinde henüz küçük yaşta oldukları kanaatindedir.<sup>153</sup> Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evlilik ve nübüvvet yaşları göz önünde bulundurulup Rukiye ve Ümmü Gülsüm'ün nübüvvet öncesi Ebu Leheb'in iki oğluyla evlendikleri, peygamberlik ve Ebu Leheb hakkında ayet nazil olunca boşandıkları bilgileri<sup>154</sup> dikkate alındığında Erul'un kanaatinde haklı olduğu anlaşılır.

Hz. Peygamber'in bir diğer kızı Zeynep'in de evlilik yaptığı esnada küçük olduğu, hakkındaki bilgilerden anlaşılmaktadır. Hicretten 23 yıl ön-

<sup>148</sup> Hz. Peygamber'in, köle ve cariyelere iyilikle muamele edilmesi yönündeki tavsiyeleri, bu insanları özgürleştirmek için izlediği yollar ve konuyla ilgili örnek davranışları için ayrıca bkz. Hatalmış, ss. 50-61; Şafak Baran, *Felsefenin Gözüyle Kur'an'da Kölelik ve Cariyelik*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (SÜSBE), Doktora Tezi, Konya, 2006, ss. 339-366.

<sup>149</sup> Özeydin, III. 321.

<sup>150</sup> Tirmizî, "Nikâh", 19 (III. 418).

<sup>151</sup> Bkz. İbn Sa'd, VIII. 463.

<sup>152</sup> Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, my., Dâru Sadır-Dâru Beyrut, Beyrut, 1957, VIII. 464; İbn İshâk, ss. 248-249; Ebû'l-Fadl İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, VIII. 465.

<sup>153</sup> Bünyamin Erul, "Hz. Aışe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar*, 2006, Cilt:19, Sayı:4, s. 641. Rukiye'nin 12 yaşlarında evlendiğine dair bkz. Reşadet Ahmedov, "Hz. Peygamber'in Evlendirdiği Kişiler ve Evlendirilme Amaçları", *İhyâ Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2017, Cilt:3, Sayı:1, s. 26.

<sup>154</sup> Bkz. İbn Sa'd, VIII. 36-39.

ce doğduğu ve teyzesi Hâle bt. Huveylid'in oğlu Ebû'l-As ile olan evliliğini İslam'dan önce ya da İslam'ın ilk yıllarında yaptığı bilgileri dikkate alındığında, Zeynep'in de on yaşlarındayken evlendiği ortaya çıkar.<sup>155</sup> Bu örnekler bize kız çocuklarının küçük yaşta evliliklerinin o kültürde anormal karşılanmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Küçük yaş evliliği yalnızca kız çocukları için geçerli değildir. Küçük yaşta kız çocuğuyla yine küçük yaşta bir erkek çocuğun nikâhlandığına dair kayıtlar mevcuttur. İbn İshâk'ın bildirdiğine göre, Ümmü Seleme'nin oğlu Seleme ile Hamzâ'nın kızı Hz. Peygamber tarafından evlendirilmişlerdir. Bu evlilik esnasında her ikisinin de yaşı küçüktür ve ikisi de bir araya gelmeden vefat etmişlerdir.<sup>156</sup>

Evliliklerde küçük yaşın garip karşılanmadığı bu kültür, Hz. Peygamber'in Hz. Ayşe ile evliliğinde kendini gösterir. Zira bu konuda tartışmalar olsa da<sup>157</sup> rivâyetlere göre Hz. Ayşe Hz. Peygamber'le evlendiğinde henüz oyun oynayan bir kız çocuğudur. Buhârî ve Müslim'in naklettiği rivâyetler, onun nişan yaşının altı, nikâh yaşının ise dokuz olduğunu haber verir.<sup>158</sup> Bu durum, o gün için o kadar normaldir ki kendisinden kızını isteyen Hz. Peygamber'e, "Ben senin kardeşinim ama!" diyen Hz. Ebû Bekr'in, "kızının henüz evlilik için çok küçük olduğunu" söylemek aklına bile gelmez.<sup>159</sup>

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere küçük yaş evliliği, Arap toplumunda uygulana gelen bir âdettir. Bu âdeti uygulayan kimselerin yadırganması, böyle bir davranışa günümüzdeki gibi olumsuz bakılması söz konusu değildir. İşbu kültürün bir uzantısı olarak, Hz. Peygamber de küçük yaşta olan Hz. Aişe ile evlenmekte bir mahzur görmemiştir. Dolayısıyla bu evlilikten yola çıkarak küçük yaş evlilikleriyle ilgili tartışmaları din üzerinden yürütmek de bu yöndeki toplumsal sorunların din temelli olduğunu söylemek de anlamsızdır zira mevzunun dinden değil Arap toplumunun kültürel yapısından kaynaklandığı açıktır.

<sup>155</sup> Aynur Uraler, "Zeyneb", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 355; Ahmedov, s. 25. Küçük yaş evliliklerine dair daha fazla örnek için bkz. Ahmedov, ss. 641-642; Azimli, s. 35; Mustafa Öztürk, *Câhiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 44.

<sup>156</sup> İbn İshâk, s. 261; Azimli, s. 35.

<sup>157</sup> Hz. Ayşe'nin yaşıyla ilgili farklı görüşleri delilleriyle beraber ortaya koyan bir çalışma olarak bkz. Erul, agm.

<sup>158</sup> Buhârî, "Nikâh", 40 (XI. 5227); 60 (XI. 5246); Müslim, "Nikâh", 69-72 (II. 1038-1039). İbn Hişâm Ayşe'nin nişan yaşını yedi olarak kaydederken, nikâhlandığında dokuz ya da on yaşında olduğunu belirtir. Bkz. Erul, s. 293.

<sup>159</sup> Buhârî, "Nikâh", 11 (XI. 5172-5173).

## Talak

Câhiliyede bir erkeğin karısını boşaması onun haklarından biridir. Bu hakkını canı ne zaman isterse kullanabilir. Kadın için ise böyle bir hak söz konusu değildir.<sup>160</sup> Fakat o, kocasıyla anlaşmak suretiyle ona mal veya başka şeyler teklif ederek kendisini boşattırabilir ki bu talak çeşidine *hul' talak* denir.<sup>161</sup> Bunun dışında Câhiliye Arapları kadından üç şekilde ayrılır: talak, zıhar ve îlâ.<sup>162</sup>

Câhiliye döneminde bir kadını üç talakla boşama âdeti mevcuttur. Araplar bu boşama âdetini İbrahim Peygamber'in oğlu İsmail Peygamber'e dayandırırılar. Adam karısını tek talakla boşarsa, kadının talipleri içerisinde kadınla tekrar evlenmeye hak sahibi olan önceki kocası sayılır. Aynı şey iki talakla karısını boşadığında da söz konusudur. Fakat karısını üç talakla boşamışsa artık dönme imkânı yoktur.<sup>163</sup> Bu bilgilerin yanı sıra, câhiliyede bir adamın karısını istediği kadar boşadığı, iddet süresi dolmaya yakın tekrar onu aldığı ve aynı şeyi böylece tekrar ederek kadına eziyet ettiği de Hz. Aşşe'nin dilinden zikredilir.<sup>164</sup>

Bir adam karısını boşamak istediği zaman ona, "ipin artık boynunda", "serbest bırakılmış şu deve gibi özgürsün", "ailenin yanına dön" gibi ifadeler kullanır.<sup>165</sup> Bazen de kadına "Sen hürsün" diyerek onu boşadığını kasteder.<sup>166</sup>

Câhiliye döneminde, kadınların bir adamdan boşandıktan sonra iddet beklemedikleri bilinmektedir. Şayet kadın boşandıktan sonra evlenir de sonraki eşiyle evliliğinden sonra doğurursa, çocuğa önceki eşinden hamile kalmış olsa da çocuk sonraki eşin sayılır, çünkü bebek sonraki eşin döşğinde doğmuştur.<sup>167</sup> Kadınlar herhangi bir sebeple boşandıktan sonra bazen onlara eziyet olsun diye, onun başkasıyla evlenmesine bir müddet mâni olunur.<sup>168</sup>

<sup>160</sup> Cevad Ali, V. 552.

<sup>161</sup> Cevad Ali, V. 552; Âlûsî, II. 49.

<sup>162</sup> Bkz. Âlûsî, II. 50.

<sup>163</sup> İbn Habîb, s. 309; Âlûsî, II. 49.

<sup>164</sup> Tirmizî, "Talâk", 16 (III. 497).

<sup>165</sup> Cevad Ali, V. 548; Çağatay, s. 124.

<sup>166</sup> Cevad Ali, V. 549.

<sup>167</sup> İbn Habîb, s. 338.

<sup>168</sup> Çağatay, s. 121. Çağatay, İbn Habîb'in aksine, kadınların boşanma sonrasında da bir yıl iddet beklediklerini söyler. Hatta bu durumu fırsat bilen bazı adamların, boşadıkları kadınlara eziyet etmek amacıyla, kadının iddet zamanı tamamlanacağı sırada onu tekrar aldığını ve tekrar boşadığını, böylece bir yıl kabul edilen iddet müddeti yeniden başladığı için kadının başkasıyla da evlenemediğini belirtir. Ayrıca kocanın bu işi üç defa tekrar etmesi de mümkündür. Bkz. Çağatay, s. 121. Âlûsî de kadınların hem boşanma hem de kocalarının ölümü sonrasında, eşlerine ya da nikâha olan hürmetten dolayı iddet beklediklerini söyler. Bkz. Âlûsî, II. 50.



Kadın kocası öldüğünde bir yıl iddet bekler.<sup>169</sup> Ebu Seleme'nin kızı Zeynep'ten nakledilen rivâyete göre, bu süre içerisinde en kötü elbiselerini giyer, evinin en kuytu yerine çekilir. Koku sürünmez, süslenmez, temizlenmez. Tam bir sene dolunca, kadının yanına eşek, koyun ya da bir kuş cinsi hayvan getirilir, kadın o hayvanı vücuduna sürer. Bunun üzerine kadın kendini kapattığı odasından çıkar. Daha sonra eline deve tezeği verilen kadın, onu fırlatıp atar. Bu artık onun iddetinin bittiği anlamına gelir. Kadın artık temizlenip süslenebilir, taliplerine görünebilir.<sup>170</sup>

Bir diğer boşama türü olan *zıhar* ise adamın karısına onu boşadığını ima eden bazı ifadeler kullanmasıyla gerçekleşir. Örneğin adam, karısına “sen bana anamın sırtı gibisin”, “anamın karnı gibisin” gibi sözler söyleyerek onu boşar.<sup>171</sup> Bir diğer boşama ise, adamın karısıyla bir müddet beraber olmayacağına dair yemin etmesiyle meydana gelen *îlâdır*.<sup>172</sup> Adam bir ay, bir sene ya da iki sene ya da daha fazla bir müddet için kadını terk etmeye yemin eder.<sup>173</sup> Câhiliye Arabının bundan maksadı kadını boşayıp serbest bırakmak değil ona zarar vermektir. Adam, kadınla bir daha beraber olmayacağına dair yemin eder ve böylece kadını kendi istemediği gibi onun başkasıyla evlenmesini de engeller.<sup>174</sup>

Kocalar bazı zamanlar boşanmayı kadına zarar verme, onun mallarını elinden alma amacıyla kullanırlar. Ric'i boşanma yoluyla, bazen koca, bazen de kadının ailesi tarafından kadına malî yönden zarar verilir. Mesela koca, karısını kesin olmayan bir şekilde boşar. Böylece kadın, onun nikâhına bağlı olarak kalır. Adam kadını ne bırakır ne de güzel ve iyi ilişkiler içinde tutar. Ya da kadının ailesi onun kocasına dönüşüne engel olur. Bunu ondan bir miktar mal alabilmek için ya da kin saiki ile yaparlar.<sup>175</sup>

Hz. Peygamber döneminde talak hususunda düzenlemeler görmekle beraber, cari hukukun devam ettirildiğine şahit olduğumuz bazı uygulamalara da rastlarız.<sup>176</sup> Hz. Peygamber'e gelerek, yıllarca emek verdiği kocasının kendisini zıharla boşadığını söyleyen Havle bt. Sa'lebe'nin şikâyeti üzeri-

<sup>169</sup> İbn Habîb, s. 338.

<sup>170</sup> Buhârî, “Talâk”, 45 (XII. 5434-5435); Âlûsî, II. 50.

<sup>171</sup> Bkz. Âlûsî, II. 50.

<sup>172</sup> Bkz. Âlûsî, II. 50.

<sup>173</sup> Cevad Ali, V. 551-552.

<sup>174</sup> Vâhidî, s. 81.

<sup>175</sup> Derveze, II. 144.

<sup>176</sup> Câhiliye örfünün İslamî dönemde ta'dil edilmekle beraber kullanıldığına değinen bir çalışma olarak bkz. Hasan Ali Görgülü, “Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslam'ın Boşanmada Örf İtibarı Etmesi”, *SDÜİFD*, 1999, Sayı:6, ss. 111-126. Görgülü, İslam'ın hüküm koyarken örf ve âdete itibar etmesinin, yalnızca boşanmaya ve hatta Hz. Peygamber devrine has olmadığını da belirtir; bkz. agm., s. 123.



ne nâzil olan Mücâdele sûresi 58/3. âyetle, bu boşamanın hükmü kaldırılır.<sup>177</sup> Bununla beraber âyet nâzil oluncaya kadar Hz. Peygamber'in de zıharı bir boşama şekli olarak kabul ettiği hatta kadına bu şekilde hüküm verdiği nakledilir.<sup>178</sup>

Î'lâ şeklindeki boşama da devam eden uygulamalardandır. Bizzat Hz. Peygamber'in î'lâyâ başvurduğunu görmekteyiz. Fakat Hz. Peygamber, î'lâyı bir ay boyunca yaklaşmama şeklinde sınırlandırmıştır.<sup>179</sup> Câhiliye Araplarının, kadınlarını hem terk edip hem de başkalarıyla evlenmelerine mani olmak amacıyla süresiz olarak bırakmaları Kur'an tarafından reddedilerek î'lâ sûresi dört ay olarak sınırlandırılır.<sup>180</sup>

Evlilik hukukuna riayet edememekten çekinen çiftler için hul' yoluyla boşanma kapısı açık bırakılır. Bu durumda, kadının, mehrinden ya da malından bir kısmını kocaya vermesi şart koşulur.<sup>181</sup> İslam döneminde bu şekilde ilk boşama, bizzat Hz. Peygamber'in şahitliğiyle vukû bulur. Sâbit b. Kays ile Habîbe bt. Sehl'in birbirleriyle geçinememelerinden ötürü Hz. Peygamber Sâbit'in mehir olarak verdiği bahçeyi Habîbe'nin geri vermesi şartıyla onları ayırır.<sup>182</sup>

Boşama, İslam sonrası üç talakla sınırlandırılır ve bu yolla kadınlara eziyete son verilir.<sup>183</sup> Ataerkil dilin devamı sebebiyle boşama yine erkeğe ait bir hak olarak devam eder. Boşadıkları kadınların hukuku ile ilgili yükümlülüklerini erkeklere hatırlatan âyetler bunu açıkça gösterir.<sup>184</sup>

İddet bekleme İslam sonrasında da gerekli görülürken, sûresi, kocası ölen kadınlar için dört ay on gün,<sup>185</sup> boşanan kadınlar için üç âdet dönemi<sup>186</sup> ile sınırlandırılır. Şayet kadın hamile ise iddet sûresi doğumuyla sonlanır.<sup>187</sup> Bu düzenlemenin, o günkü anlayış gereği, nesep konusunda karışıklığın önüne geçmek amacı taşıdığı açıktır. Zira İbn Habîb'in câhiliye dönemindeki kadınların boşanma sonrasında iddet beklemedikleri ve kiminin önceki eşinden olan çocuğunu sonraki eşinin evindeyken doğurduğuna dair kaydı,<sup>188</sup> ayrıca iddet süresini belirlemeye yönelik Bakara 2/228. âyette

<sup>177</sup> Vâhidî, ss. 426-427.

<sup>178</sup> Taberî, XXIII. 220.

<sup>179</sup> Buhârî, "Nikâh", 92-93 (XI. 5286-5288); Müslim, "Talâk", 30-35 (II. 1105-1113).

<sup>180</sup> Bakara, 2/226.

<sup>181</sup> Bakara, 2/229.

<sup>182</sup> Taberî, IV. 552-555.

<sup>183</sup> Bakara, 2/229.

<sup>184</sup> Bakara, 2/229, 231; Talâk, 65/1, 2.

<sup>185</sup> Bakara, 2/234.

<sup>186</sup> Bakara, 2/ 228.

<sup>187</sup> Müslim, "Talâk", 56-57 (II. 1122-1123).

<sup>188</sup> İbn Habîb, s. 338.

kadınlara rahimlerinde olanı gizlememeleri uyarısı yapıldığı dikkate alınır, neşep hususunda Arap toplumunda problemlerin olduğu anlaşılır.<sup>189</sup> Âyet bu tür durumların önüne set koymak isterken Hz. Peygamber'in hâlihazırda var olan karışıklığı çözmek amacıyla başka bir çözüm ortaya koyduğu görülür. O, çocuğun firaş sahibine, yani annesi kimin nikâhı altındayken<sup>190</sup> çocuğu doğurduysa ona ait olduğunu buyurarak neşep tartışmalarına nokta koymaya çalışır<sup>191</sup>.

İslam öncesindeki uygulamalara benzer şekilde, kadının iddet dönemi boyunca hüzünlü bir hale bürünmesinin, süslenip güzel kıyafetler giymemesinin gerektiği hadislerde yer alır.<sup>192</sup> Görülen o ki, bazı düzenlemele- re gidilmekle beraber, o kültürün iddet dönemi içerisindeki bir kadından beklediği davranış biçimi de kısmen onaylanarak, aksi yönde tutumlar hoş karşılanmamıştır.<sup>193</sup> Zira söz konusu rivâyette eşi vefat eden kızının gözüne, gözündeki bir rahatsızlık sebebiyle sürme çekmek isteyen anneye Hz. Peygamber'in izin vermemesi buna işaret etmektedir.<sup>194</sup>

## Sonuç

Bebel, herhangi bir topluma, onun o zamana kadar geliştire geldiği toplumsal, siyasal ve dinsel düzeye pek ters düşmeyecek toplumsal, siyasal ve dinsel koşulları benimsetmenin nispeten kolay olduğunu, fakat aynı toplumu, ulaşılmış bulunduğu kültür düzeyinin daha altına inmeye ya da tersine, bu düzeyin birdenbire yapay bir sıçramayla daha üstüne çıkmaya zorlayarak ona bu koşulları dayatmanın ve benimsetmenin imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü talep edilen benimsemenin gerçekleşebilmesi için, koşullar ile toplumun kültür düzeyi arasındaki farklılığın belli sınırları aşmaması gerektiğine zira koşullarla toplum düzeyi arasında uyumun olmadığı ve koşulların buna rağmen dayatıldığı toplumlarda ortaya çıkan kurumların ka-

<sup>189</sup> Rivâyetlerden de bu konudaki sıkıntıları anlamak mümkündür; bkz. Müslim, "Ridâ", 36 (II. 1070).

<sup>190</sup> 'Çocuğun, annesi kimin nikâhındayken doğduysa ona ait olduğu' ifadesini kullanmakla beraber, burada kastedilen 'cariyenin sahibi kim ise çocuğun ona ait olduğu'dur. Zira Hz. Peygamber'in, cariye doğan fakat babasının kim olduğu konusunda tartışma çıkan bir kimsenin durumu üzerine bu hükümde bulunduğu bilinmektedir. Bkz. Ebû'l-Fadl İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, XII. 32-38.

<sup>191</sup> Buhârî, "İtk", 8 (V. 2337-2338); Müslim, "Ridâ", 36-37 (II. 1080-1081); Tirmizî, "Ridâ", 8 (III. 463).

<sup>192</sup> Buhârî, "Talâk", 45 (XII. 5434-5436); 47 (XII. 5438); 48 (XII. 5439); Müslim, "Talâk", 66-67 (II. 1167-1168).

<sup>193</sup> Daha fazla bilgi için ayrıca bkz. Ateş, *Câhiliye ve Ehl-i Kitab*, ss. 368-371.

<sup>194</sup> Buhârî, Talâk, 45 (XII. 5434-5436); 46 (XII. 5436-5437); Müslim, "Talâk", 58, 60-61 (II. 1123-1126).

lıcı olmadığına dikkat çeker.<sup>195</sup> Bebel bu ifadeleri genel anlamda kullanmış olsa da konumuz açısından bakıldığında tespitinin haklılığı görülebilir.

İçinde yaşadığı toplumda var olan sıkıntıları çözmekle yükümlü bir peygamber olarak Hz. Muhammed, toplumun seviyesini aşan, toplumsal gerçeklikte karşılığı bulunmayan bir takım davranış ve söz modelleri ortaya koyarak başarı elde edemezdi. Hatta böyle bir örneklik gerçek hayatla uyum sağlamadığı için terk edilmeye mahkûm olurdu. Hz. Peygamber'in, karısını döven adama aynı şekilde kısas uygulanması hükmüne karşın, Kur'an'ın bu konuda kısası reddetmesinin altında yatan sebep de kanaatimizce budur.<sup>196</sup> İşte bu nedenle, aile ile ilgili ortaya koyduğu tutumlarda da Hz. Peygamber'in o günkü Arap'ın kültürel seviyesine uygun bir dil ve yöntem kullandığı anlaşılmaktadır. Bu, O'nun sunduğu tekliflerin yaşanabilir olmasını sağlamakla beraber, kendisinin o kültürün içinden çıkmış beşer bir peygamber olmasıyla da ilgilidir. Sonuç olarak, yukarıda vermeye çalıştığımız kesit ve örneklerden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber, o kültürün bir insanı olarak, bazen o kültürün gereğince davranmış, bazen bir değişimin öncüsü olmuştur. O kültürü etkileyip bir dönüşüm sağlamakla beraber, kendi de o kültürden etkilenmiş ve bu yönde tavır sergilemiştir.

Hız. Peygamber'in değişik vesilelerle uygulamaya koyduğu muamelât'a dair bazı pratiklerin, günümüz İslam toplumunda uygulanmadığı müşahade edilebilmektedir ki bu durum değişen kültür ve şartlar ile beraber tabii olarak muamelât'a dair ihtiyaçların da değişmesinden kaynaklanmaktadır. Ataerkillik ile anaerkillik arasında gidip gelen toplumsal bünyenin ve buna dayalı olarak aile yapısının farklılaşması, kültürel, coğrafi ve ekonomik sebeplerle aile fertlerinin sosyal hayata katılımındaki değişkenlikler, farklı çağ, coğrafya ve milliyetlere mensubiyetten kaynaklı olarak birçok hususta yaklaşımların değişmesi doğal olarak günümüzün talep ve ihtiyaçlarını da değiştirmekte ve buna dayalı olarak Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu kültürde cevap veya çözüm niteliği taşıyan muamelât'a dair bazı pratikler günümüzde aynı fonksiyonu icra etmemektedir. İşte bu sebeple, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu uygulamaların kültürel temellerinin çözümlenmesi kanaatimizce onların günümüze aynen aktarılmasının gerekirken gerekmediği, şayet aktarılması gerekiyorsa bu durumda nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği konusunda bize sağlam fikirler verecektir.

<sup>195</sup> August Bebel, *Hız. Muhammed ve Arap İslam Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Atayman, Bordo-Siyah yayımları, İstanbul, 2012, s. 15.

<sup>196</sup> Bkz. Taberî, VIII. 291; Vâhidî, ss. 155-156.

## Kaynakça

- Ahmedov, Reşadet. “Hz. Peygamber’in Evlendirdiği Kişiler ve Evlendirilme Amaçları”, *İhyâ Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2017, Cilt:3, Sayı:1, ss. 22-37.
- Aktan**, Hamza. “Sihriyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 2009, XXXVII.
- Akyüz**, Vecdi - Ergin Nihat. “Asr-ı Saadet’te Kölelik ve Cariyelik”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, IV.
- Ali**, Cevad. *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘arabi kable’l-İslâm*, Câmîiatu Bağdad, Bağdat, 1993, I-X.
- Altıntaş**, Ramazan. *Bütün Yönleriyle Câhiliye*, Ribat Yayınları, Konya, ty.
- Âlûsî**, Seyyid Muhammed Şükrî. *Bulûğu’l-ereb fî marîfeti ahvâli’l-arab*, Dârul-Kütübî’l-İlmiye, Beyrut, 1314, I-III.
- Apak**, Adem. *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012.
- Ateş**, Ali Osman. *İslam’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyân Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ateş**, Ali Osman. “Asr-ı Saadet’te Dinler ve Gelenekler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, II.
- Aydın**, Mehmet Akif. “Aile”, *DİA*, Ankara 1989, II.
- Azimli**, Mehmet. “Hz. Âişe’nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı”, 2003, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt:16, Sayı:1, ss. 28-37.
- Baran**, Şafak. *Felsefenin Gözüyle Kur’ân’da Kölelik ve Cariyelik*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Konya, 2006, ss. 339-366.
- Bebel**, August. *Hız Muhammed ve Arap İslam Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Atayman, Bordo-Siyah yayınları, İstanbul, 2012.
- Bozkurt**, Nebi. “Asr-ı Saadet’te Evler ve Ev Hayatı”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, IV.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî’us-sahih (Sahih-i Buhârî ve Tercemesi)*, çev. Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987, I-XVI.
- Çağatay**, Neşet. *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957.
- Danışman**, Muhammet Ali. “İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velâyet ve Kapsamı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, Sayı:8, ss. 239-258
- Dayf**, Ahmed Şevki. *Târîhu’l-‘edebi’l-arabî*, Dârul-Meârif, Kahire, ty.
- Demircan**, Adnan. “Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömme Âdeti”, *İstem*, 2004, Sayı:3, ss. 9-30.

- Demircan**, Adnan. “Câhiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2013, Cilt:49, Sayı:3, ss. 21-42.
- Demircan**, Adnan. “Câhiliye ve Hz. Peygamber Zamanında Çok Kadınla Evlilik”, *İstem*, 2003, Sayı:2, ss. 9-32.
- Demircan**, Adnan. *Câhiliye Arapları*, Beyân Yayınları, İstanbul, 2015.
- Derveze**, İzzet. *Kur’ân’a Göre Hz. Peygamber’in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yayıncılık, İstanbul, 1998, I-II.
- Ebü Dâvûd**, Süleyman İbn el-Eş’as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, ty., I-IV.
- Emin**, Ahmet. *Fecrü’l-İslâm (İslâm’ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976.
- Ertürk**, Mustafa. “Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlîli”, *Marîfe*, 2002/2, Sayı: 2, ss. 53-79.
- Erul**, Bünyamin. “Hz. Âişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On dokuz mu?”, *İslâmî Araştırmalar*, 2006, Cilt:19, Sayı:4, ss. 637-649.
- Evgin**, A. Kadir. “Şiddet İçerikli Rivayetlerin Hadis Tekniği Açısından Değerlendirilmesi”, *Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din Sempozyumu-Bildiriler*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kahramanmaraş, 2008, ss. 113-127.
- Fayda**, Mustafa. “Abdullah b. Cüd’ân”, *DİA*, Ankara, 1988, I.
- Gökkır**, Necmettin. “Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur’ân Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam”, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Mevlüt Güngör, İBBKSİDB, İstanbul, 2011, ss. 385-408.
- Görgülü**, Hasan Ali. “Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm’ın Boşanmada Örf İtibarı Etmesi”, *SDÜİFD*, 1999, Sayı:6, ss. 111-126.
- Günaltay**, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sd. M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- Hamidullah**, Muhammed. *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak, Ankara 2003, I-II.
- Hamidullah**, Muhammed. *Mecmu’atü’l-vesâ’iki’s-siyâsiyye li-ahdi’n-nebevî ve’l-hilâfeti’r-râşide*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1987.
- Hasan**, İbrahim Hasan. *Siyâsi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985, I-III.
- Hatalmış**, Ali. *İslâm Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2012.
- İbn Habîb**, Ebü Cafer Muhammed. *Kitâbu’l-muhabber*, thk. İlze Lihten Şitinz,

Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, ty.

**İbn Hacer**, Ebû'l-Fadl el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, XII.

**İbn Hacer**, Ebû'l-Fadl el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, I-VIII.

**İbn Hişâm**, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdü'l-Hafiz Şiblî, Mısır, 1936, I-IV.

**İbn İshâk**, Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî. *es-Sire*, thk. Süheyl Zekar, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1978.

**İbn Kesîr**, Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer. *Hiz. Peygamber'in Hayatı (es-Siretü'n-nebeviyye)*, çev. Hanifi Akın, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2014.

**İbn Kesîr**, Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, thk. Sami b. Muhammed, Dâru Tayyibe, 1420/1999, I-VIII.

**İbn Sa'd**, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, my., Dâru Sadır-Dâru Beyrut, Beyrut, 1957, I-VIII.

**İbnü'l-Esîr**, Ebû'l-Hasan İzzeddin. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I-VIII.

**Kahraman**, Abdullah. "Mut'a Nikahı Üzerine Mülâhazalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, Sayı:9, ss. 153-170.

**Karacabey**, Salih; Gül, Mutlu. "Fikhî Hadislerin Rivâyet Özellikleri Bağlamında 'Velîsiz Nikâh Olmaz' Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", *UÜİFD*, 2012, Cilt: 21, Sayı: 1, ss. 33-48.

**Keskin**, Yusuf Ziya. "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlili", *HRÜ-İFD*, 2000, Sayı:6, ss. 5-26.

**Kırbaç**, Selçuk. *Dede Korkut*, Şule Yayınları, İstanbul, 1999.

**Köse**, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Velâyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, Sayı:2, ss. 101-116.

**Kurt**, Abdurrahman. "Dinî Kaynakların Çokeşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çokeşlilik", *UÜİFD*, 1999, Sayı: 8, Cilt: 8, ss. 183-214.

**Masarwah**, Nader. "Marriage in Pre-Islamic Arabia as Reflected in Poetry and Prose: The Social and Humane Relations Between Husband and Wife", *Sociology Study*, 2013/November, Volume 3, Number 11, ss. 847-857.

**Müslim**, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac. *el-Câmi'us-sahih*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, 1955, I-V.

**Öğmüş**, Harun. *Câhiliye Döneminde Araçlar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

- Özaydın**, Abdülkerim. “Arap –İslam’dan Önce Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat-”, *DİA*, Ankara, 1991, III.
- Özdemir**, Mehmet Nadir. “İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber’in Köleliğe Yaklaşımı”, *Bilimnâme*, 2010/2, XIX, ss. 75-98.
- Öztürk**, Mustafa. “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, İstanbul, 2011, ss. 229-273.
- Öztürk**, Mustafa. *Câhiliyeden İslamiyete Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- Savaş**, Rıza. “Asr-ı Saadet’te Hz. Peygamber’in Aile Hayatı ve Evlilikleri, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, I.
- Savaş**, Rıza. “Hz. Muhammed’in Çok Evliliğinin Siyasî Boyutu”, *SDÜİF VII. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. İsmail Yakıt, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2006, ss. 103-119.
- Şâtıbî**, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, I-IV.
- Şener**, Abdulkadir; Sofuoğlu, Cemal; Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, TDV Yayınları, Ankara, 2014.
- Taberî**, Ebû Ca’fer Muhammed İbn-i Cerîr. *Câmiu’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkîr, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1420/2000, I-XXIV.
- Tayşî**, Mehmet Serhan. *DİA*, Ankara, 2002, XXV.
- Tirmizî**, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkîr, Matbaatü Mustafa, Mısır, 1398, I-V.
- Tuğlu**, Nuri. *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam’ın Şiddet Karşıtlığı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.
- Uraler**, Aynur. “Zeyneb”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV.
- Vâhidî**, İmam Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâb-ü nüzüli’l-Kur’ân*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Watt**, W. Montgomery. *Hız Muhammed Medine’de*, çev. Süleyman Kalkan, KURAMER, İstanbul, 2016.
- Yakıt**, İsmail. “Hz. Peygamber’in Evliliklerinin Sosyo-Kültürel ve Dinî Analizi”, *SDÜİF IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ali Çolak, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2002, ss. 13-30.
- Yıldırım**, Mustafa. “Nisâ Süresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi”, *İSAV Dinlerde Nikâh Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ömer Dumlu, İstanbul, 2012, ss. 533-546.





# RİVÂYET TEFSİRİ YÖNTEMİNİN GELİŞİMİ AÇISINDAN İBNU'L-CEVZÎ'NİN ZÂDU'L-MESÎR ADLI ESERİ

Ibn Al-Jazwî's Work Zadu'l Masir In Terms of Progress of Tafsir bil Riwaya  
Method

**MURAT ORAL**

ARŞ. GÖR., MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ, İLAHIYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
BÖLÜMÜ, TEFSİR ANABİLİM DALI

Muratorial0147@gmail.com

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
19 Eylül / September 2017

Kabul Tarihi / Accepted  
01 Aralık / December 2017

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf/Cite as

Murat Oral, "Rivâyet Tefsiri Yönteminin Gelişimi Açısından İbnu'l-Cevzî'nin Zâdu'l-Mesîr Adlı Eseri- Ibn Al-Jazwî's Work Zadu'l Masir In Terms of Progress of Tafsir bil Riwaya Method". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy.7 (Aralık/December 2017)

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi- Kilis 7 Aralık University Journal of The Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions  
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

**Özet**<sup>1\*</sup>

Müslümanlar, Kur'an âyetlerinin tefsirinde ilk önce çoğunlukla rivâyet tefsiri yöntemini kullanmışlardır. Bu açıdan ilk tefsir örneklerinin, rivâyetlerle dolu olduğu görülmektedir. Bu tefsir yöntemi, her ne kadar Hz. Peygamber'in âyetlere getirdiği açıklamaları içermesi açısından çok önemli ve güvenilir olsa da; farklı sebeplerden dolayı uydurma ve zayıf hadisler ile isrâiliyyât haberlerinin yayılması, bu tarz tefsirin güvenilir olma özelliğini zedelemiştir.

Bununla birlikte rivâyet tefsiri yöntemi, zamanla yazılan bu yönteme sahip eserler aracılığıyla eski güvenilirliğini yeniden kazanmaya çalışmıştır. Hadislerin kaynaklarını göstermesi, haberlerin sıhhat derecelerine yer vermesi ve muhaddis yönü ön plana çıkmış bir âlim tarafından kaleme alınması vs. gibi açılardan İbnu'l-Cevzi'nin, *Zâdu'l-Mesîr* adlı eseri bu konuda önemli bir örnektir. Dolayısıyla Taberî ile İbn Kesîr'in dönemlerine göre orta bir dönemde yaşamış olan İbnu'l-Cevzi'nin *Zâdu'l-Mesîr* adlı eserini bu açıdan incelemenin, söz konusu yöntemin gelişimi açısından bir fikir oluşturacağını düşünerek bu makâleyi kaleme aldık.

**Anahtar Kelimeler:** İbnu'l-Cevzi, Zâdu'l-Mesîr, Tefsir, Rivâyet, Sebeb-i Nüzûl.

**Abstract:**

Muslims largely used Riwaya Tafsir method in interpreting Quran, in early times. In this respect, it is seen that the first examples of Tafsir is filled with Riwayas. Although this interpretation method was so important and reliable since it contains the prophet's explanation of verses, its credibility was damaged as a result of news spread which depended on Isra'iliyyat also the fabricated and false hadiths due to many reasons.

In addition, Riwaya based Tafsir method tried to earn its previous credibility through newly written works. Ibn al-Jawzi's *Zâdu'l-Mesîr* is very important in many things such as. It demonstrate sources of hadiths or about trustworthiness of sources or about his outstanding personality on narrators of prophet Muhammad's (saw) all sayings deeds and approvals etc. and about this sources written by his outstanding personality. In this context, we wrote this article analyzing Ibn al-Jawzi's *Zâdu'l-Mesîr*, who had lived in a medium period between et-Tabari and Ibn Kathir in which it will give an idea about the development of this method.

**Keywords:** İbnu'l-Jawzi, Zâdu'l-Mesîr, Tafseer, Method, Asbab al-Nuzul.

**Giriş**

Tefsir, Allah'ın, kendi kelâmı olan Kur'an'da kullandığı ifâdelerden Kur'an ve Sünnet ışığında en doğru anlamı ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Allah'ın, kullarına iletmek istediği mesajları belli şartları ve ilkeleri göz önünde bulundurarak istinbat etmektir.

Sahâbe döneminden itibaren Kur'an'ın tefsiri, rivâyete dayalı tefsir yöntemi ile yapılmıştır. Bu tefsir yöntemi, Sahâbe döneminde ilk başvuru olan sağlam yöntemdi. Çünkü o dönemde henüz hadisler uydurulmamış ve isrâiliyyâta dayalı haberler pek yayılmamıştı. Sahâbe, âyetlerin tefsiri-

<sup>1</sup> Bu makale, "el-Mâverdi ve İbnu'l-Cevzi'nin Tefsir Yaklaşımlarının Mukâyesesi" adlı henüz onaylanmamış doktora tezimizden üretilerek hazırlanmıştır.

ri konusunda Peygamber'den işittikleri hadisleri aktararak anlamı kapalı olan âyetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlıyorlardı. Ancak Müslümanların farklı milletlerle kaynaşması, gayr-i müslimlerin Müslüman olup eski kültürlerinin kalıntılarını İslâm medeniyetine taşıması ve mezheplerin ortaya çıkması vs. gibi olaylar, rivâyet tefsiri yönteminin güvenilirlik özelliğini sarsmıştır.

Bununla birlikte söz konusu tefsir yöntemi, her zaman varlığını sürdürmüştür. Rivâyet tefsirlerinin içerdiği haberlerin tahkik edilmesi ve müfessirlerin, kullandıkları nakillerin sıhhatine dikkat edip gerektiğinde eleştirmesi sonucunda bu tefsir yöntemi, sağlamlık ve güvenilirlik konusunda maruz kaldığı şüpheleri de geçen zamanla birlikte aza indirmeyi başarmıştır.

Rivâyet tefsiri yönteminin gelişim sürecini daha iyi anlamada bir fikir vermesi amacıyla pek çok isrâiliyyat ile uydurma haberleri eserinde aktaran ve onları tenkit etmeyen Taberî (v.310/923) ile bu tarz rivâyetleri az-çok aktarmakla birlikte onları eleştirip değerlendiren İbn Kesîr (v.774/1373) arasındaki orta bir dönemde yaşayan meşhur münekkid İbnu'l-Cevzî'nin (v.597/1201), *Zâdu'l-Mesîr* adlı eserini söz konusu tefsir yöntemi açısından incelemek yararlı olacaktır.<sup>2</sup>

Zira İbnu'l-Cevzî, hadis tenkit ilminde ünü yayılmış ve bu konuda pek çok eser sahibi olan bir ilim ehlidir. Öyleki İbnu'l-Cevzî, hadis tenkiti konusunda kimi zaman sahih olan hadisleri bile uydurma sayacak bir dereceye varan sert bir yöntem izlemiştir. Bu gibi özelliklere sahip olan İbnu'l-Cevzî'nin, bu tefsirinde kullandığı hadislerin kaynak ve sıhhatlarına özen göstereceğini düşünmemiz sebebiyle *Zâdu'l-Mesîr* eserini incelemeyi tercih ettik.

## 1. Rivâyet Tefsîri Yöntemi

Rivâyete dayalı tefsir yöntemi, Kur'ân'ı, Kur'ân, Sünnet, Sahâbe ve

<sup>2</sup> Bu makalemizden önce İsmail Cerrahoğlu, bu konuda yazdığı bir makalede İbnu'l-Cevzî'nin *Zâdu'l-Mesîr* adlı eserinde genel olarak takip ettiği tefsir yöntemine değinmiş ve daha çok eserin mukaddimesi üzerinde durmuştur. Mehmet Kılçarslan da *Zâdu'l-Mesîr* eserini tanıtmak amacıyla "*Zâdu'l-Mesîr Bağlamında İbnu'l-Cevzî'nin Tefsir Metodu*" adında bir doktora tezi hazırlamıştır. Biz ise bu makalemizde önceki çalışmalardan farklı olarak İbnu'l-Cevzî'nin *Zâdu'l-Mesîr* adlı eserini, rivâyet tefsir yönteminin gelişimi açısından inceledik. Ayrıca İbn Cerir et-Taberî ile İbn Kesîr'in, rivâyet tefsiri yöntemini kullanma şekli ve her iki müfessirin, bahsi geçen yöntemin gelişimine katkısı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Harun Savut, "İbn Kesîr ve Tefsir İlminin Rivâyet Kaynaklı Problemlerine Yaklaşımı", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Zonguldak, 2014, c. 1, s. 1, ss. 17-40, s. 33-36; Saliha Türkan, *Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü –İbn Kesîr (v.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden-*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, s. 140-185.

Tâbi'ûn sözleri<sup>3</sup>, esbâbu'n-nüzûl ve kıraatler ile tefsir etmeye çalışmaktır.<sup>4</sup> Bu tefsir yöntemi, rivâyetinin sahîh olup da hem râvînin adalet prensipleri hem de metin ve isnad açısından sağlam olmasından sonra en güvenilir ve en önemli tefsir metodu sayılmıştır. Bütün sıhhat şartlarına hâiz olarak yapılan bu tefsirden başka çeşit bir tefsire dönülmez.<sup>5</sup>

## 2. Zâdu'l-Mesîr'de Rivâyet Tefsîri Yönteminin Kullanımı

Bu bölümde İbnu'l-Cevzî'nin, rivâyet tefsiri yöntemi üzere Kur'ân'ı, Kur'ân, Sünnet, Sahâbe ve Tâbi'ûn sözleri, esbâbu'n-nüzûl ve kıraatler ile nasıl tefsir etmeye çalıştığını ve isrâîliyyât'a karşı nasıl bir tavır takındığını inceleyeceğiz. Bu şekilde *Zâdu'l-Mesîr*'in, kendisinden önce bu yöntem üzere yazılan tefsir eserlerinde farkları ortaya çıkacaktır.

### 2.1. Kur'ân'ı Kur'ân ile Tefsir Etmesi

Kur'ân'ın bir kısmı, bir kısmını tefsir etmiştir.<sup>6</sup> O'nun bazı âyetlerinde kapalı bırakılan kimi ifâdeler, başka âyetlerde açıklanmış; bazı âyetlerde kullanılan mutlak ifâdeler de başka âyetlerde takyid edilmiştir. Bu sebeple Kur'ân'ı, Kur'ân ile açıklamak en güvenilir tefsir yöntemidir.<sup>7</sup>

İbnu'l-Cevzî de bazı âyetleri tefsir ederken veya bir görüşü destekleyici bir delil olarak Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmeye özen göstermiştir.<sup>8</sup>

Örneğin İbnu'l-Cevzî, "*Allah'a karşı nasıl yalan bir iftirada bulduklarına bir bak!*" (en-Nisâ 4/50) âyetini tefsir ederken söz konusu iftiranın

<sup>3</sup> İbrâhîm Muhammed el-Cermî, *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, 1.baskı, Dimaşk 2001, s. 100; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhisun fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Me'ârif, 3.baskı, byy., 2000, s. 358; Mustafa Dib el-Bugâ, *el-Vâdîhu fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2.baskı, Dimaşk 1998, s. 236.

<sup>4</sup> Tefsir literatürünün rivâyete/dirâyete dayalı tefsirler şeklinde kategorize edilmesi, rivâyete dayalı tefsir yönteminin isimlendirilmesi, metodun tespiti ve ortaya çıkan ürünlerin metoda uyumu açısından değerlendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s. 126-157.

<sup>5</sup> Muhammed Abdulcevâd, Abdulcevâd Halef, *Medhalun ila't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Beyânî'l-'Arabî, Kâhire, bty., s. 110.

<sup>6</sup> Kur'ân'ın, Kur'ân'la tefsir edilmesinin bir rivâyet tefsiri yöntemi mi yoksa dirâyet tefsiri yöntemi mi olduğu hakkında bkz. Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Gümüşhane, 2015, c. 4, s. 8, ss. 140-160, s. 151-152; Muhammed Ali el-Hasan, *el-Menâr fi 'Ulûmi'l-Kur'ân me' Medhalin fi Usûli't-Tefsîri ve Mesâdirihî*, Muessesetu'r-Risâle, 1.baskı, Beyrût, 2000, s. 260; Ahmet Abay, Yahya Yaşar, "Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar: Mehmet Okuyan Örneği", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Turkey, Spring 2016, Volume 11/7, p. 1-16, s. 5-6.

<sup>7</sup> Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhalîm b. Abdusselâm b. Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîri*, Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, 1980, s. 39; Abdulhamit Birişik, "Tefsîr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2011, XL, 285.

<sup>8</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, Tahk.: Zuheyr eş-Şâvîş, Dâru İbni Hazm, 3.baskı, Beyrût, 2002, s. 34.

ne olduğunu diğer âyetleri delil göstererek şöyle açıklamıştır: “Buradaki iftira, onların ‘Biz, Allah’ın oğulları ve sevgilileriyiz’ (el-Mâide 5/18) ile ‘Cennete, ancak yahûdî veya hristiyan olanlar girecektir’ (el-Bakara 2/111) sözleridir.”<sup>9</sup>

Bu örnekte İbnu'l-Cevzî, âyette geçen “iftira”yı, diğer âyetlerde geçen Ehl-i Kitâb’ın iddialarıyla tefsir etmiştir. İbnu'l-Cevzî, burada doğrudan kendi görüşünü açıklamıştır.

İbnu'l-Cevzî, Fâtiha sûresinin “Yalnızca sana ibâdet eder ve ancak senden yardım dileriz” (el-Fâtiha 1/5) âyetinde geçen “ibâdet” lafzının tefsiri hakkında görüşleri sıralarken, söz konusu görüşleri destekleyici âyetleri de zikretmiştir. İbnu'l-Cevzî şöyle demiştir: “İbâdet lafzının ne anlama geldiği konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Tevhid anlamındadır. Alî ve İbn Abbâs’tan rivâyet edilmiştir.

İkincisi: İtaat anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ’nın şu buyruğu da böyledir: ‘Şeytânâ itaat etmeyin!’ (Yâsîn 36/60).

Üçüncüsü: Dua anlamına gelmektedir. Nitekim Allah teâlâ şöyle buyurdu: ‘Rabbiniz şöyle buyurdu: Bana dua edin, size karşılığımı vereyim. Bana ibadet etmekten büyüklenip yüz çevirenler, muhakkak ki küçülmüş kimseler olarak cehenneme gireceklerdir’ (el-Mu’min 40/60).”<sup>10</sup>

İbnu'l-Cevzî, bahsi geçen âyetin tefsirinde ikinci görüşe, Yâsîn sûresinin 60.âyetini; üçüncü görüşe de Mu’min sûresinin 60. âyetini delil göstermiştir. Birtakım âyetlerde geçen kapalı ifâdelerin, diğer âyetlerde kullanılan açık ifâdelerle açığa kavuşturulması açısından bu yöntem önem arz etmektedir. Bununla birlikte İbnu'l-Cevzî, görüşler arasından herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

İbnu'l-Cevzî, “Onlara dünya hayatında ve âhirette müjde vardır” (Yûnus 10/64) âyetinde geçen “Müjde”nin ne olduğu hakkında üç farklı görüş naklettikten sonra üçüncü görüş hakkında şöyle demiştir: “Üçüncüsü: Allah’ın, kendi kitâbında müjdelediği cenneti ve sevabıdır. Nitekim Allah teâlâ şöyle buyurdu: ‘Îmân edenleri müjdele! Gerçekten onlar için altlarından ırmaklar akan cennetler vardır...’ (el-Bakara 2/25), ‘Cennet ile müjdelenin/sevinin’ (Fussilet 41/30) ve ‘Rab’leri onlara katından bir rahmeti, bir hoşnutluğu ve onlar için, kendisine sürekli bir nimet bulunan cennetleri müjdeler’ (et-Tevbe 9/21).”<sup>11</sup>

<sup>9</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 291.

<sup>10</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 34.

<sup>11</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 630.

İbnu'l-Cevzî'nin aktardığı üçüncü görüş, aslında iki müjdeyi birbirine karıştırmıştır. Yani dünya ile âhiret müjdesi birbirinden farklı olmasına rağmen her iki müjdeyi de “cennet ve sevap” ile açıklamışlardır. Bu yüzden İbnu'l-Cevzî, burada hangi görüşü tercih ettiğini belirtmese de *Tezkiretu'l-Erib* adlı eserinde dünyadaki müjdeyi, “Bir kimsenin gördüğü veya onun hakkında görülen sâlih rüya”; âhiretteki müjdeyi de “cennet” olarak açıklamıştır.<sup>12</sup>

Yine İbnu'l-Cevzî, “*Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin.*” (el-Bakara 2/188) âyetinin sebab-i nüzûlünü açıkladıktan sonra şöyle demiştir: “Âyet, 'Kiminiz, kiminizin malını batıl yol ile yemesin' anlamına gelmektedir. Nitekim '*Nefislerinizi öldürün*' (el-Bakara 2/54) âyetinde de bu üslup kullanılmıştır.”<sup>13</sup>

İbnu'l-Cevzî, bu âyette kullanılan ifâdenin, diğer âyette kullanılan ifâdeyle aynı anlamda kullanıldığını belirterek âyeti tefsir etmiştir. Böylece bazı âyetlerde geçen ifadelerin daha iyi anlaşılması açısından diğer âyetlerde kullanılan benzer ifâdelere müracaat edilmesi gerektiğinin önemine dolaylı yolla işaret etmiştir.

İbnu'l-Cevzî, Kur'ân'ı Kur'ân ile açıklamaya özen göstermiştir. Suyûtî'nin aktardığına göre İbnu'l-Cevzî'nin, Kur'ân'ın bir yerinde mücmel bırakılan bazı konuları, Kur'ân'ın başka bir âyeti ile açıklamaya çalıştığı bir eseri de vardır.<sup>14</sup> Ancak Suyûtî, onun adını vermemiştir. Suyûtî, “Mücmel” kavramını açıkladığı bölümde İbnu'l-Cevzî'nin bahsi geçen eserinden alıntılar aktardığını belirtmiştir. Biz de Suyûtî'nin, ilgili bölümde verdiği örnekleri İbnu'l-Cevzî'nin tefsir ile ilgili eserlerinde araştırdık, ancak bu örnekleri bulamadık. Bu durumda elimize henüz ulaşmamış veya kaybolmuş bir eseri kastetmiş olması gerekir. Zira tefsir ile ilgili bütün eserlerine bakmamıza rağmen Suyûtî'nin söylediklerine uygun bir eserine rastlamadık.

## 2.2.Kur'ân'ı Sünnet İle Tefsir Etmesi

Allah, Kur'ân'ın hem okunuşunun hem de anlamını açıklamanın kendisine âit olduğunu haber vermiştir.<sup>15</sup> Kimi zaman âyetlerin anlamını kendisi açıklamış. Kimi zaman da âyetlerin açıklamasını Hz. Peygamber'e (s.a.s)

<sup>12</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî, *Tezkiretu'l-Erib fi Tefsiri'l-Ġarib*, Tahk.: Târik Fethî es-Seyyid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.baskı, Beyrût, 2004, s. 155.

<sup>13</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, s. 109.

<sup>14</sup> Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, byy., 1974, IV, 200.

<sup>15</sup> el-Kıyâme 75/16-19.

bırakmıştır.<sup>16</sup> Nitekim Allah şöyle buyurdu: “İnsanlara kendileri için indirilene açıklayasın diye Sana da Kur’ân’ı indirdik” (en-Nahl 16/44).<sup>17</sup> Bu durumda kendi hevasından konuşmayan, konuştuğu ancak vahiy olan<sup>18</sup> ve Kur’ân’ın açıklayıcısı olarak gönderilen Hz. Peygamber’in Sünneti, Kur’ân’ı tefsiri açısından önde gelen kaynaklardan biridir.

İbnu'l-Cevzî, hadis ilmi konusunda önde gelen bir ilim ehli olmasının; ayrıca bu alanda pek çok eser kaleme almasının doğal bir sonucu olarak bu eserinde hadislerden çokça yararlanmış, tefsir ve Sünnet konusundaki bilgisini tefsirine oldukça yansıtmıştır.

İbnu'l-Cevzî, tefsir ettiği konu veya aktardığı görüş ile ilgili açıklayıcı veya destekleyici bir hadis var olduğunda onu aktarır. Ancak bazen Tâbiûn ile Sahâbenin adını zikrederek Nebî'den (s.a.s) aktarır, bazen yalnızca Sahâbenin adını vererek, bazen direkt olarak, bazen de “hadiste şöyle geçmektedir” vb. gibi meçhûl ifâdeler ile Peygamber'den (s.a.s) hadisi rivâyet eder. Ancak özet bir tefsir yazdığı için uzun bir şekilde isnad zincirini zikretmez. Nitekim bu eserinin pek çok yerinde buna değinmiştir.

Bazen bir hadisi rivâyet ettikten sonra, bu hadisin “*el-Hadâik*” ve “*el-Muğni*” adlı eserlerinde tam olarak geçtiğini ve isnad zincirinin bu eserlerde belirtildiğini; bu tefsirin özet bir eser olması nedeniyle hadislerin isnad zincirini zikretmediğini ve muhtasar olarak rivâyet ettiğini haber verir.<sup>19</sup>

İbnu'l-Cevzî, bazen aktardığı hadislerin kaynağına da işaret etmiştir. Verdiği kaynaklara bakıldığında Buhârî ve Muslim'in *Sahih*'lerinden, Tirmizî ve Nesâî'den, Ebû Dâvud'un *Sunen*'inden ve Hâkim'in *Mustedrek*'inden çokça yararlandığı görülmektedir. İbn Kuteybe'nin “*Tevlîlu Muhtelefi'l-Hadis*” adlı eserinden de bahsetmiştir.<sup>20</sup> Eğer hadisi yalnızca Buhârî rivâyet etmişse, “Buhârî'nin münferid kaldığı hadiste” ifâdesini kullanır. Eğer Muslim, tek başına hadisi rivâyet etmişse yine “Muslim'in tek başına rivâyet ettiği bir hadiste” diyerek hadisi aktarır.<sup>21</sup>

İbnu'l-Cevzî, kimi zaman hadisin sıhhat derecesini de açıklar.<sup>22</sup> İbnu'l-Cevzî'nin, Sünnetten yararlanması konusunda şu örnekleri sıralayabiliriz.

<sup>16</sup> Birışık, “Tefsir”, XL, 281.

<sup>17</sup> İbnu'l-Cevzî bu âyetin tefsirinde şöyle demiştir: “Âyette geçen 'Zikir' lafzı ile Kur’ân’ın kastedildiği hakkında müfessirler icma etmiştir. İnsanlara kendileri için indirilene açıklayasın diye...’ Yani Kur’ân’da indirilen haram ve helalleri, va’d ve va’id’i açıklaman için demektir.” Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, s. 779.

<sup>18</sup> en-Necm 53/3-4.

<sup>19</sup> Örneğin bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, s. 871, 900, 989, 1140, 1332, 1532.

<sup>20</sup> Örnekler için bkz.: İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, s. 174, 799, 834, 969, 1605.

<sup>21</sup> Örnekler için bkz.: İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, s. 547, 561, 1305, 1504.

<sup>22</sup> Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, s. 168, 459, 491, 513, 824, 860, 877, 962, 1362, 1428.



İbnu'l-Cevzî, Fâtiha sûresinin yedinci âyetinde geçen “*Gazap olunmuş-ların*”, Yahûdiler; “*Sapkınlar*”ın da Hristiyanlar olduklarını belirtmiş ve bu konuda Adîy b. Hatem’in meşhur rivâyetine dayanmıştır.<sup>23</sup>

Yine Bakara sûresinin 187. âyetinde geçen “*Sabahın beyaz ipliği, siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yeyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın*” ifâdesini tefsir ederken “*Beyaz iplik*”in aydınlık, “*Siyah iplik*”in de karanlık olduğunu belirtmiş ve Adîy b. Hatem’in şu rivâyetini delil göstermiştir: “Bu âyet nâzil olduktan sonra bir siyah ve biri de beyaz olan iki iplik aldım ve onları, uyurken yastığımın altına koydum. Gece vakti ise ara sıra kalkar ve siyah ipliği, beyaz iplikten ayırt etmeye çalışırdım, ancak onları birbirinden ayırt edemezdim. Sabah olunca gidip durumu Allah Rasûlü’ne (s.a.s) haber verdim. Bunun üzerine benim durumuna güldü ve şöyle buyurdu: Demek ki yastığın oldukça genişmiş! Âyette kastedilen siyahlık ve beyazlık, gecenin karanlığı ile gündüzün aydınlığıdır.”<sup>24</sup>

İbnu'l-Cevzî, “*Hacc, bilinen aylardır*” (el-Bakara 2/197) âyetini tefsir ederken şöyle demiştir: “‘Hacc, bilinen aylardır’, yâni haccın geneli, bu aylarda gerçekleşir. Nebî’nin (s.a.s) şu buyruğu da bunun gibidir: ‘Hacc, arafattır.’”<sup>25</sup>

Bu âyetin tefsirinde ise İbnu'l-Cevzî, âyette kullanılan ifâdelerin nasıl anlaşılması gerektiğini hadiste geçen ifâdelerle açıklamıştır. Buna göre âyette geçen ifâde, tağlîb içindir. Yani Hacc’ın geneli, bu aylarda gerçekleşir. Hadisteki ifâde de haccın en önemli rûknünün arafattaki vakfe olduğunu; dolayısıyla haccın, bu aylar dışında yerine getirilemeyeceği gibi aynı zamanda Arafat vakfesi yapılmadan haccın sahîh olmayacağını belirtmiştir.

İbnu'l-Cevzî, “*Hani Rabbin, Meleklerle: ‘Muhakkak ben, yeryüzünde bir halife var edeceğim’ demişti. Onlar da: ‘Biz seni şükürle yüceltir ve (sürekli) takdis ederken, orada bozgunculuk çıkaracak ve kanlar akıtacak birini mi var edeceksin?’ dediler. Allah da ‘Şüphesiz sizin bilmediğinizi ben bilirim’ dedi.*” (el-Bakara 2/30) âyetinin tefsiri sırasında Âdem’in (a.s) yaratılması ile ilgili bir başlık açtıktan sonra konu ile ilgili hadisleri şu şekilde sıralamıştır:

“Ebû Mûsa, Nebî’nin (s.a.s) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: ‘Şüphesiz ki Allah, Âdem’i, yeryüzünün bütününden aldığı bir kabza ile yaratmıştır. Bu yüzden Âdemoğulları, yeryüzünün özelliklerine göre yaratıldılar. Onların kimi kırmızı, kimi beyaz, kimi de siyah tenlidir. Kimisi de bun-

<sup>23</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 35.

<sup>24</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 109.

<sup>25</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 116. Bkz. Tirmizî, “Hac”, 57; İbn Mâce, “Menâsik”, 57; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI, 64. Elbâni ve E’zamî, hadisin sahîh olduğunu söylemişlerdir.



ların ortasında bir yerdedir. Kimileri yumuşak huylu, kimileri de kabadır. Kimileri, bunların ortasında bir yerdedir. Kimileri kötü, kimileri de iyidir.<sup>126</sup> et-Tirmizî, 'Bu, sahîh bir hadistir' demiştir. Buhârî ve Müslim, Sahîhayn'da Ebû Hureyre yoluyla Nebî'nin (s.a.s) şöyle buyurduğunu aktarmışlardır: 'Allah teâla, Âdem'i altmış zira' uzunluğunda yarattı.'<sup>127</sup> Muslim de tek başına Ebû Hureyre yoluyla Nebî'nin şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: 'Allah, yaratmasının sonlarına doğru Âdem'i, Cuma gününün son vakti olan ikindi ile gece arasında ikindiden sonra yaratmıştır.'<sup>128</sup>

Bu örnek, yukarıda saydığımız İbnu'l-Cevzî'nin bu konudaki metodunu yansıtmaya açısından çok iyi bir örnektir. Zira bu örnekte görüldüğü gibi İbnu'l-Cevzî, hadisi rivâyet eden sahabenin adını, hangi müellifin, hangi eserinde rivâyet ettiğini, hadisin sıhhat derecesini zikretmiştir. Ayrıca bu açıklamalar/hadisler, Allah'ın, yeryüzünde yaratacağını haber verdiği halifenin özelliklerini sıralaması açısından önemlidir.

İbnu'l-Cevzî, "Onlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve besili atlar hazırlayın" (el-Enfâl 8/60) âyetinde geçen "Kuvvet" ifâdesinin, atıcılık, silah, eril atlar ve cihad için güç oluşturan bütün âletler olmak üzere dört farklı şekilde yorumlandığını aktardıktan sonra birinci görüşü, 'Ukbe b. Âmir'in Nebî'den (s.a.s) aktardığını belirtmiştir.<sup>29</sup>

Sonuçta İbnu'l-Cevzî'nin, hadisten yararlandığını; ayrıca hadislerin sıhhat dereceleri ile pek çok bilgi verdiğini, yine hadislerin kaynaklarına işâret ettiğini söyleyebiliriz. İbnu'l-Cevzî, hadislerin tenkiti konusunda olan kabiliyeti ve bilgisini, bu tefsirine de yansıtmıştır. Bu durum ise rivâyet metodu ile yazılan tefsirlere güveni sağlamlaştırır ve artırır. Zira rivâyet metodunun eleştirildiği asıl vasfı, hadislerin sıhhat derecesine bakmaksızın bütün çeşitleri ile hadisleri bir araya yığmasıdır. Ancak sıhhat dereceleri belirtilerek ve sahîh hadislerin kullanımına özen göstererek yazılan tefsirler, okuyucusuna doğru bilgi edinme güveni vermektedir. Kanaatimizce bu yönüyle *Zâdu'l-Mesîr*, bu vasıflara sahip bir tefsir kaynağıdır.

### 2.3. Kur'ânı Sahâbe Kavilleri ile Tefsîr Etmesi

Kur'ân, Kur'ân ve Sünnet ile tefsir edilemediği takdirde vahiy ile yeti-

<sup>26</sup> Ahmed, *Müsned*, XXXII, 353; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 3; Ebû Dâvud, "Sunne", 17; İbn Hibbân, *Sahîhu İbni Hibbân*, XIV, 29. Elbânî ve Şu'ayb Ernaût, hadisin sahîh olduğunu söylemişlerdir.

<sup>27</sup> Buhârî, "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 3326; Müslim, "el-Cennetu ve Sıfatu Ne'imihâ ve Ehlihâ", 2841.

<sup>28</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 53; Müslim, "Sıfatu'l-Kiyâmeti ve'l-Cenneti ve'n-Nâr", 2789.

<sup>29</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 559-560.

şen Peygamber'in (s.a.s) öğrencileri ve bu ümmetin önde gelen nesli olan Sahâbe'nin sahîh sözlerine dönülür.

İbnu'l-Cevzî de Sahâbein görüşlerinden çokça yararlanmıştır. Bir görüşü aktardıktan sonra eğer o görüşü bir Sahâbe savunmuşsa onu adını verir. Yine Sahâbenin savunduğu görüşü aktardıktan sonra bazen o sahabenin, hangi delile dayanarak ilgili görüşü savunduğunu belirtir. İbnu'l-Cevzî Ebû Bekir, Ömer b. el-Hattâb, İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Ebû Mûsa, Ebû Hureyre vs. gibi pek çok önde gelen Sahâbe'nin görüşünü aktarmıştır. Bu konuda şu örnekleri verebiliriz:

İbnu'l-Cevzî, “*Andolsun ki, biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve yüce Kur'ân'ı verdik.*” (el-Hicr 15/87) âyetinde geçen “*Yüce Kur'ân*” hakkındaki ihtilafı şu şekilde anlatmıştır: “Buradaki 'Yüce Kur'ân' lafzı ile neyin kastedildiği hakkında iki görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Kur'ân'ın tümüdür. Bu, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Mücâhid ve Dahhâk'ın görüşüdür.

İkincisi: Fâtîha sûresidir. Ebû Hureyre bu görüştedir.”<sup>30</sup>

Yine “*En büyük hacc*” (et-Tevbe 9/3) lafzı ile neyin kastedildiği hakkında üç farklı görüş nakletmiştir: “Birincisi: Arefe günüdür. Ömer b. el-Hattâb, İbn Zubejr, Ebû Cuhayfe, Tâvûs ve 'Atâ bu görüştedir.

İkincisi: Kurban boğazlama günüdür. Ebû Mûsa el-Eş'arî, Muğire b. Şu'be, Abdullah b. Ebî Evfa, İbnu'l-Museyyeb, İbn Cubeyr, İkrime, Şa'bi, en-Neha'i, ez-Zuhrî, İbn Zeyd ve Süddî bu görüştedir. Alî ve İbn Abbâs'tan da bu iki görüş aktarılmıştır.

Üçüncüsü: Bütün hac günleridir. Allah teâla 'gün' diyerek 'günleri' kasetmiştir. Bu, Süfyân es-Sevrî'nin görüşüdür.”<sup>31</sup>

İbnu'l-Cevzî, İsrâ sûresinin 79.âyetinde geçen “*Makâm-ı Mahmûd*”un ne olduğu konusunda iki farklı görüş aktarır onları bazı Sahâbe nispet etmiştir: “Birincisi: Kiyâmet gününde insanlara yapılacak olan şefaattir. İbn Mes'ûd, Huzeyfe b. el-Yemân, İbn Ömer, Selmân el-Fârisî, Câbir b. Abdullah ve Hasan-ı Basrî bu görüştedir. Yine bu görüş, İbn Ebî Necîh yoluyla Mücâhid'den rivâyet edilmiştir.

İkincisi: Kiyâmet gününde Peygamber'in arşa oturmasıdır. Ebû Vâil, Abdullah b. Mes'ûd'un bu âyeti okuduktan sonra 'Onu, arşa oturtur' dedi-

<sup>30</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 766.

<sup>31</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 568.

ğini rivâyet etmiştir. Yine ed-Dahhâk, İbn Abbâs'tan; Leys de Mücâhid'den bu görüşü nakletmiştir.”<sup>32</sup>

Bu örneklerde İbnu'l-Cevzî, Sahâbein farklı görüşlerini aktarmıştır. Ancak herhangi bir görüşü tercih etmemiştir.

#### 2.4. Kur'ân'ı Tâbiûn Kavilleri İle Tefsîr Etmesi

Tâbiûn, vahiy dönemine yakın olmaları ve âyetlerin tefsirini, Peygamber'in öğrencilerinden öğrenmeleri sebebiyle âyetlerin açıklamasını bilmeye kendilerinden sonra gelenlere nispeten daha yakındırlar.

Tâbiûn görüşlerinin öneminden dolayı İbnu'l-Cevzî, onların görüşlerini çokça aktarmıştır. Tefsîr ekollerinin arasında herhangi bir ayırım gözetmeksizin hepsinden faydalanmıştır. Aslında çoğu zaman Sahâbe ile birlikte Tâbiûn'dan olan kimselerin de görüşlerini aktarmıştır. Dolayısıyla sahâbilerin görüşleri ile ilgili verdiğimiz örnekler, Tâbiûn görüşleri için de birer örnektir. Ancak yine de burada birkaç örnek vermemiz uygun olacaktır.

İbnu'l-Cevzî, “İbrahim'in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi. Ne var ki, onun Allah'ın düşmanı olduğu kendisine belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz ki İbrahim, 'الأُوَاهُ' /evvâh' ve çok yumuşak huylu idi.” (et-Tevbe 9/114) âyetini tefsir ederken “الأُوَاهُ” lafzının anlamı hakkında sekiz farklı görüşten bahsetmiştir:

Birinci görüşe göre bu lafız, “huşû sahibi, çokça dua eden ve boyun eğen kimse” anlamına gelmektedir. Abdullah b. Şeddâd, bu görüşü Nebî'den (s.a.s) rivâyet etmiştir.

İkinci görüşe göre “çokça dua eden” anlamındadır. Abdullah b. Mes'ûd ve Ubeyd b. Umeyr bu görüştedir.

Üçüncü görüşe göre “merhamet sahibi” demektir. İbn Mes'ûd, Hasan-ı Basrî, Katâde ve Ebû Meysere bu görüştedir.

Dördüncü görüşe göre “yakîn sahibi kimse” anlamına gelmektedir. İbn Abbâs, Mücâhid, 'Atâ, 'İkrime ve ed-Dahhâk bu görüşü savunmuştur.

Beşince görüşe göre “imân eden kimse” anlamındadır. Kendisinden aktarılan başka bir rivâyete göre İbn Abbâs bu görüştedir.

Altıncı görüşe göre “tesbih eden kimse” demektir. Diğer bir rivâyete göre Ebû Meysere, Sa'îd b. el-Mueseyyeb ve İbn Cubeyr bu görüştedir.

Yedinci görüşe göre “Allah'ın azabını düşünmesinden dolayı ah-vah eden kimse” anlamındadır. Eş-Şa'bî bu görüşü savunmuştur.

<sup>32</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, s. 828.

Sekizinci görüşe göre ise “fıkıh/anlayış sahibi” demektir. Bu görüş, Mücâhid'den rivâyet edilmiştir.”<sup>33</sup>

Bu örnekte görüldüğü üzere Mücâhid, eş-Şa'bî, İbn Cubeyr vs. gibi Tâbi'undan bazı kimseler, Sahâbeden ayrı bazı görüşler belirtmişlerdir. Ancak bahsi geçen bu görüşlerin birbirinden pek farklı olmadığını veya en azından birbirlerine aykırı olmadığını ifade edebiliriz.

İbnu'l-Cevzî, “İçlerinden bir adama: 'İnsanları uyar ve iman edenlere, muhakkak kendileri için Rableri katında gerçek bir makam olduğunu müjde ver!' diye vahyetmemiz, insanlara şaşkıncı mı geldi?” (Yûnus 10/2) âyetinde geçen “قَدَمٌ صدق/gerçek bir makam” lafzının ne anlama geldiği hakkında yedi farklı görüş nakletmiştir:

“Birincisi: Önceden gönderdikleri amellerinin güzel karşılığı olan sevaptır. el-'Avfî, bu görüşü İbn Abbâs'tan nakletmiştir. Yine Ebû Sâlih, İbn Abbâs'ın şöyle dediğini rivâyet etmiştir: 'Önceden gönderdikleri sâlih ameldir.'

İkincisi: Birinci zikirde/önceki kitaplarda onlar hakkında önceden geçen sevinçtir. Bu görüşü İbn Ebi Talha, İbn Abbâs'tan rivâyet etmiştir. Ebû 'Ubejde, 'Önceden geçen doğruluk demektir' dedi.

Üçüncüsü: Sâdik bir şefaattir. O da kıyâmet gününde onlara şefaatecek olan Muhammed'dir (s.a.s). Hasan-ı Basrî bu görüştedir.

Dördüncüsü: Kendilerinden önce geçen sâdik seleflerdir. Mücâhid ve Katâde bu görüştedir.

Beşincisi: Kendisinden ayrılmayacakları doğruluk makamıdır. 'Atâ bu görüştedir.

Altıncısı: Yüksek derecedir. Zeccâc bu görüşü savunmuştur.

Yedincisi: Buradaki 'قدم' lafzından maksat, peygamberlerinin vefatı ile başlarına gelen musibetten dolayı Müslümanların, onu kaybettikleri için üzülmeleri ve onu görmekten hoşlanmalarından dolayı Allah'ın onlara verdiği sevaptır. Bu görüşü İbnu'l-Enbârî zikretmiştir.”<sup>34</sup>

Bu örnekte de Tâbi'undan bazı kimselerin, Sahâbenin görüşlerinden ayrı olarak kendi görüşlerini açıkladığı görülmektedir. Bu durum ise bir âyetin tefsiri konusunda Kur'ân ve Sünnet'te geçen bir açıklamanın var olmadığı veya Sahâbenin bir icmâ'ı bulunmadığı takdirde Tâbi'ün'un, ictihad ederek görüş belirttiklerini göstermektedir. Bu yüzden İbnu'l-Cevzî de Tâbi'ün'un görüşlerini önemseyerek nakletmiştir.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 609.

<sup>34</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 616.

<sup>35</sup> Rivâyet tefsiri yöntemi üzere yazılan tefsirlerde aktarılan Selef görüşlerinin kısımları ve telifleri için bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 11-20.

## 2.5. Kur'ân'ı Esbâb-ı Nüzûl ile Tefsîr Etmesi

Kur'ân âyetlerinin çoğu bir sebebe dayanmadan birtakım hikmetler için inmiş olsa da bir veya birkaç sebebe dayalı inen âyetler de bulunmaktadır. Sebebe bağlı olarak inen âyetlerin ise doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, ne zaman, nerede, niçin, kimin hakkında vs. indiğini; kısaca sebab-i nüzulünü bilmeye bağlıdır. Bu açıdan sebab-i nüzul, Kur'ân'ın tefsiri açısından önemli bir yere sahiptir.<sup>36</sup>

İbnu'l-Cevzî, genellikle sûrelerin veya âyetlerin tefsirine başlamadan önce eğer o konuda bir veya birkaç sebab-i nüzul var ise onları aktarır, sonra da sûrenin veya âyetin tefsirine geçer. Onun, konunun ortasında veya sonunda sebab-i nüzülü zikrettiği de vakidir. Bazen “Bu sûre -veya âyet-, şu sebepten dolayı indi” diyerek tek bir görüş söyler ve ya hiçbir kimseye nispet etmeyip kendi görüşü olarak belirtir ya da bazı kimselere nispet ederek aktarır. Bazen de “Bu âyetin sebab-i nüzülü hakkında 2 -veya 3, 4, 5- farklı görüş bulunmaktadır” diyerek görüşleri sıralar. Ancak aralarından herhangi birini tercih etmez. Bazen de savunduğu görüşe âyetin nüzul sebebi ile delil getirir. Bunu da çoğunlukla âyetin ortasında yapar. Kimi zaman da âyetin, birkaç sebepten dolayı indiğini belirtir ve sebeplerin arasını birleştirir. Kimi zaman da âyetin belli bir sebep üzerine nâzil olduğunu belirtir, sonra da bu sebebin farklı şekillerde geldiğini ifâde eder. Ayrıca bir âyetin, bir sebep üzere nâzil olmasının, hükmünün genel olmasına engel olmadığını ifâde etmiştir.<sup>37</sup> Bu konuda şu âyetlerin tefsirini örnek olarak gösterebiliriz:

Bakara sûresinde geçen “*Doğu da Allah'ındır, batı da. Her nereye dönerseniz Allah'ın yüzü orasıdır. Şüphesiz ki Allah kuşatandır, bilendir.*” (el-Bakara 2/115) âyetini İbnu'l-Cevzî, şu şekilde tefsir etmiştir: “Bu âyetin sebab-i nüzülü hakkında dört farklı görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Sahâbe, karanlık bir gecede Allah Rasûlü (s.a.s) ile beraber bir gazvede idi. Kible yönünü bilmiyorlardı. Bu yüzden her biri bir tarafa yönelip namazını kıldı. Sabah vakti olduğunda kibleye doğru namaz kılmadıklarını fark ettiler. Bu durumu Allah Rasûlü'ne (s.a.s) haber verince Allah teâla bu âyeti indirdi. Bunu Âmir b. Rabî'a rivâyet etmiştir.

İkincisi: Nâfile namaz hakkında nâzil olmuştur. Bu, İbn Ömer'in görüşüdür.

Üçüncüsü: Allah Teâlâ'nın, *'Bana dua edin ki size icâbet edeyim!*’ (el-

<sup>36</sup> Âyet ve sûrelerin sebab-i nüzulünü ve nüzul kronolojisini bilmenin tefsirdeki önemine dair bkz. Necmettin Çalışkan, “Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî'nin Tefsirinde 'Nüzul Sırasına Göre Tefsir' Yaklaşımı”, *Route Educational and Social Science Journal*, Hatay, October 2016, Volume 3/4, p. 106-123, s. 108-110.

<sup>37</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, s. 294.

Mü'min 40/60) buyruğu indiğinde Sahâbe, 'Hangi tarafa doğru?' diye sordular. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu. Mücâhid bu görüştedir.

Dördüncüsü: Necâşî vefat edip de Nebî (s.a.s), onun cenâze namazını kılmalarını emrettiğinde Sahâbe, 'O, kibleye doğru namaz kılmazdı' dediler. Bunun üzerine bu âyet indi. Bu, Katâde'nin görüşüdür."<sup>38</sup>

İbnu'l-Cevzî, bu örnekte görüldüğü gibi çoğu zaman herhangi bir tercihte bulunmaksızın veya kendi görüşünü açıklamaksızın yalnızca bir âyet hakkında var olan görüşleri zikreder. Nadir de olsa görüşler arasında yaptığı bir tercihe örnek olarak ise şu âyetin tefsirini verebiliriz:

İbnu'l-Cevzî, "Sağ ellerinizin mâlik olduğu dışındaki kadınlardan evli olanlarla da (evlenmeniz haramdır)..." (en-Nisâ 4/24) âyetini tefsir ederken şöyle demiştir: "Birinci görüşe göre 'Sağ ellerinizin mâlik olduğu' sözünün anlamı hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Sağ ellerinizin, savaşlarda elde ettiği esirler demektir. Alî, Abdurrahmân b. 'Avf, İbn Ömer ve İbn Abbâs âyeti, bu şekilde yorumlamışlardır. Bu Sahâbe, bir câriyeyi mülk olarak başkasına satmanın boşama olmadığı savunuyorlardı.

İkincisi: İster esir ederek, isterse de esir etmeyerek sağ ellerinizin mâlik olduğu, kocası bulunan câriyeler demektir. İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Câbir ve Enes âyeti, bu şekilde yorumlamışlardır. Bu Sahâbe, câriyeyi satmanın bir boşama olduğu görüşünde idiler. İbn Cerîr İbn Abbâs, Sa'id b. el-Museyyeb ve Hasan'ın şöyle dediklerini aktarmıştır: 'Câriye'nin satılması, onun boşanmasıdır.'

Birinci görüş ise daha doğrudur. Çünkü Nebî (s.a.s), Âişe, Berîre'yi azâd ettiğinde Berîre'yi muhayyer bırakmıştır. Dilerse efendilerinin, köle olduğu zamanda kendisini evlendirdikleri kocasının nikahı altında kalabilecek; dilerse de ondan ayrılacaktır. Nebî (s.a.s), Âişe'nin, Berîre'yi azâd etmesini bir boşama saymadı. Eğer bu durum bir boşama olsaydı, onu muhayyer bırakmasının bir anlamı kalmazdı. Birinci görüşün doğruluğuna da âyetin sebab-i nüzûlü olarak zikrettiğimiz sebep bir delildir."<sup>39</sup>

İbnu'l-Cevzî, bu âyetin sebab-i nüzûlünü âyetin başında zikretmiştir. Buna göre Sahâbe, Evtâs savaşında evli kadın esirler ele geçirdi ve onlarla cinsel ilişki kurmaktan kaçındı. Ardından durumu Allah Rasûlü'ne (s.a.s) haber verince bu âyet nâzil oldu. Böylece Sahâbe, kadınlarla ilişkiye girmeyi helal

<sup>38</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 83. Daha fazlası için bkz. s. 596, 608-609, 1138, 1233, 1294.

<sup>39</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 271. Daha fazlası için bkz. s. 817.

saydı.<sup>40</sup> Bu durumda İbnu'l-Cevzî, âyetin esirler hakkında inmesini delil göstererek birinci görüşü tercih etmiştir. Esir edilmeksizin elde edilen cariyeleri ise Berîre'nin hadisinden dolayı bu hükmün dışında tutmuştur.

## 2.6. Kur'ân'ı Kıraatler İle Tefsîr Etmesi

Allah, insanlara karşı olan merhametinden dolayı hidâyet yolunu gösteren Kur'ân'ı insanların kolayına gelecek şekilde farklı kıraatlerle indirmişti. Bu farklı kıraatler, kapalı lafızların açıklanması ve âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılması gibi pek çok faydalar içermektedir. Bu kıraatlerin lafızları farklı, anlamları ise birdir. Nitekim Hâkim b. Hizâm ile Ömer b. el-Hattâb'ın, Furkân sûresinin okunuşu hakkında ihtilaf etmesi üzerine Allah Rasûlü (s.a.s), ikisine de bu sûreyi okutturur ve ikisinin de okuyuşunu doğru bularak şöyle buyurur: "Sûre bu şekilde indi! Şüphesiz ki Kur'ân, yedi harf üzerine indi. O halde ondan size kolay geleni okuyun!"<sup>41</sup> Bu hadisten anlaşıldığı üzere bu farklı kıraatler, farklı anlamlar taşımamaktadır. Zira farklı anlamlar taşıyorsa, yedi kıraatin varlığı kolaylık olmaktan daha çok anlaşılması açısından bir zorluk oluşturmaya ve iki Sahâbe arasındaki bu ihtilâf, hemen sonra ermezdi. Zira karışıklık oluşturma açısından anlam farklılığı, lafız farklılığından daha etkilidir.<sup>42</sup>

İbnu'l-Cevzî, kıraat konusunda kaynaklardan fazlaca yararlanmıştı. Zira onun, kâri' olan hocaları çoktur. Yine İbnu'l-Cevzî'nin kıraatler hakkında mustakil eserleri bulunmaktadır. "*el-İşâratu ile'l-Kirâti'l-Muhtâra*", "*Tezkiratu'l-Müntebih fi 'Uyûni'l-Müştebih*" vs. gibi eserler, onlardan bazılarıdır.<sup>43</sup> İbnu'l-Cevzî, tefsirinde kıraat ilmi konusunda kendisinden yararlandığı eserlerden yalnızca birinin adını vermiştir; o da İbnu'l-Enbârî'nin, *er-Reddu 'ala men Hâlefe Mushafe 'Usmân* adlı eseridir.<sup>44</sup>

İbnu'l-Cevzî, kıraatler hakkındaki bilgisini oldukça fazla bir şekilde eserine yansıtmıştır; ancak bazı lafızların kıraati hakkında aktardığı farklı kıraatlerin arasından pek bir tercihte bulunmamıştır. Tefsir ettiği âyet ile ilgili bir kıraat farklılığı bulunduğu bu farklılığı zikreder ve çoğunluk-

<sup>40</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 270.

<sup>41</sup> Buhârî, "Husûmât", 2419; Müslim, "Salâtu'l-Musâfirine ve Kasruhâ", 818.

<sup>42</sup> Bkz. Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân ed-Dâni, *el-Ehrufu's-Sebâti li'l-Kur'ân*, Tahk.: Abdulmuheymin Tahnân, Mektebetu'l-Minâre, 1.baskı, Mekke h.1408, s. 31; Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa b. Mücâhid el-'Abbâs et-Temîmî, *Kitâbu's-Sebâti fi'l-Kirâât*, Tahk.: Şevkî Dayf, Dâru'l-Me'ârif, 2.baskı, Kâhire h.1400, s. 45; Muhammed Tâhir b. Abdulkâdir el-Hattât el-Kurdî, *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matba'atu'l-Feth, Cidde 1946, s. 83.

<sup>43</sup> Abdulhamîd 'Alûcî, bu iki eseri, kaybolmuş veya kaybolmuş olması muhtemel olan eserler arasında zikretmiştir. Abdulhamîd el-'Alûcî, *Muellefâtü İbni'l-Cevzî*, Şirketü Dâri'l-Cumhûriyye, Bağdad, 1965, s. 212-213.

<sup>44</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 77.



la söz konusu kıraati, sahibine nispet eder. Hatta bazen kıraati, isnadı ile birlikte nakleder. Hem mütevâtîr, hem sahîh ve hem de şâz kıraat imamlarının kıraatlerinden faydalanmıştır. Bunun dışında Sahâbe, önde gelen Tâbiûn ve diğer kıraat imamlarının kıraatlerini aktarmıştır. Ferrâ, Zeccâc, İbnu'l-Enbârî ve Ebû Alî el-Fârisî gibi ilim ehlinin değerlendirmelerine yer vermiştir. Kıraatleri aktarırken çoğunlukla Kârî'lerin isimlerini zikretmiştir. Bazen de "Çoğunluk, cumhûr, diğerleri, yedi kişinin dışındakiler şöyle okudu... vs." diyerek meçhûl ifâdeler kullanmıştır.<sup>45</sup>

Örneğin İbnu'l-Cevzî, İsrâ sûresinin 102.âyetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Cumhûr, 'لَقَدْ عَلِمْتَا' lafzını, fethalı te ile; Alî ise dammeli te ile okumuştur. Alî şöyle demiştir: 'Allah'a yemin olsun ki Allah'ın düşmanı bilmemiştir. Bilakis bunu bilen kişi, Mûsadır.' Bu söz, İbn Abbâs'a ulaşınca 'İçten inandıkları halde onu inkar ettiler' (en-Neml 27/14) âyeti ile delil göstererek buna karşı çıkmıştır. El-Kisâi ve Sa'leb, Alî'nin kıraatini tercih etmişlerdir. Bu okuyuş İbn Abbâs, Ebû Rezîn, Sa'îd b. Cubeyr ve İbn Ya'mûr'dan rivâyet edilmiştir. Bu kıraati destekleyenler şöyle demişlerdir: 'Mûsâ'ya sihir yapıldığı söylenince Mûsa, *muhakkak ki bildim*, diyerek akıl sağlığının yerinde olduğunu ona bildirmiştir.' Birinci kıraat daha doğrudur; çünkü hem cumhûr'un görüşüdür hem de Mûsa, kendisinin doğruluğunu Firavun'un bilmesini zorunlu kılacak açık mucizeler göstermiştir. Firavun ise ancak bahaneler ile ve kendini savunarak ona karşı çıkmıştır. Sanki o şöyle demiş gibidir: 'Muhakkak ki sen, delil ve hüccet ile bu âyetleri... biliyorsun.'<sup>46</sup>

Bu âyetin tefsirinde İbnu'l-Cevzî, ictihadda bulunarak kıraatlerden birini tercih etmiş ve sebebini açıklamıştır.

Yine İbnu'l-Cevzî, Mâide sûresinin 89.âyetinin tefsirinde yeminin keffâretinden bahsederken şöyle demiştir: "Ebû Abdurrahmân es-Sulemî, Ebu'l-Cevzâ ve Yahya b. Ya'mur, ilgili lafzı dammeli kef ile 'أَوْ كَسَوْتَهُمْ' şeklinde okumuşlardır. Sa'îd b. Cubeyr, Ebu'l-Âliye, Ebû Nuheyk ve Mu'âz el-Kârî' ise kesreli hemze, fethalı kef, kesreli te ve he ile 'كَاسَوْتَهُمْ' şeklinde okumuşlardır. İbnu's-Sumeyfi' ve Ebû 'İmrân el-Cevzî de onlar gibi okumuştur. Ancak 'كَاسَوْتَهُمْ' olarak hemze'yi fethalı bir şekilde okumuşlardır. Musannif şöyle demiştir: Bu kıraati câiz görmüyorum; çünkü keffâretin esaslarından bir esası düşürmektedir.'<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 170, 174, 589, 918, 1173, 1245.

<sup>46</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 834.

<sup>47</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 404.



Bu örnekte de İbnu'l-Cevzî, keffâretin esaslarından olan “giydirme”nin son kıraate göre ortadan kalkmasından dolayı bu kıraati reddetmiştir.

İbnu'l-Cevzî, birbirinden farklı kıraatlerin var olması durumunda en doğru olan kıraatin, İmam Mushaf'a uyan kıraat olduğunu söylemiştir.<sup>48</sup> Mushaf'a uygun olan kıraate uymak ise vâciptir.<sup>49</sup> Yine bazı yerlerde İbnu'l-Cevzî, mushafa muhalefet eden kıraat imamlarından ve bu hususta dayandıkları delillerden bahsetmiştir.<sup>50</sup> Ancak kendi adına herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bazı kıraatlerin de Mekke Mushaflarında belirli şekilde geçtiğini belirtmiştir.<sup>51</sup>

## 2.7. Kur'ân'ı İsrâîliyyât İle Tefsîr Etmesi

İsrâîliyyât, ehl-i kitap olan Yahûdî ve Hristiyanlardan rivâyet edilen haberlerdir. Bu haberler, Yahûdî ve Hristiyanlardan oluşan İsrâiloğullarından rivâyet edildiği veya daha çok Yahûdîlerden rivâyette edildiği için bu ismi almıştır.<sup>52</sup> Bu tarz haberler, çoğunlukla faydasız bilgiler içermektedir.<sup>53</sup>

İbnu'l-Cevzî muhaddis olmasına ve hadis tenkiti konusunda pek çok esere sahip olmasına rağmen; hatta bazen mevzû olmayan hadisleri bile mevzû saymasına rağmen<sup>54</sup> maalesef bu eserinde pek çok isrâîliyyât nakletmiştir. İbnu'l-Cevzî, İsrâîliyyât'ı aktardıktan sonra da pek bir tenkitte bulunmamıştır. Çok az yerler dışında rivâyetleri aktarıp geçmiştir.

İbnu'l-Cevzî, Süleymân (a.s) ile Sebe' melikesi arasında geçenleri, cinlerin, Sebe' melikesi hakkında ankattıkları hurâfeleri<sup>55</sup>, Âdem'in Cennet'ten çıkarılması hakkında bahsi geçen yılan haberlerini<sup>56</sup>, Âdem, Havva, İblîs ve Yılan'ın dünyada nereye indirildiğini<sup>57</sup>, 12 kişilik İsrâiloğulları heyetini taşıyan 'Üc b. 'Înâk hurâfesini<sup>58</sup> vs. İsrâîliyyât'ı aktratmıştır. Ancak bu konuda herhangi bir tenkit de bulunmamıştır.

İbnu'l-Cevzî, Yecûc ve Mecûc'un kim oldukları, boylarının ne kadar uzun olduğu, sayılarının ne kadar olduğu vs. konular hakkında rivâyetler

<sup>48</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 1574.

<sup>49</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 1582.

<sup>50</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 909.

<sup>51</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 870.

<sup>52</sup> Muhammed Ali el-Hasan, *el-Menâr fî 'Ulûmi'l-Kur'ân me' Medhalin fî Usûli't-Tefsîri ve Mesâdirihî, Muessesetu'r-Risâle*, 1.baskı, Beyrût, 2000, s. 146; Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrûn*, Mektebetu Vehbe, 7.baskı, Kâhire, 2000, I, 121.

<sup>53</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 42.

<sup>54</sup> Enbiya Yıldırım, “İbnu'l-Cevzî'nin Hadîsçiliğine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2006, cilt X/1, ss. 73-125, s. 73.

<sup>55</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 1048.

<sup>56</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 55.

<sup>57</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 56.

<sup>58</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 371.

aktardıktan sonra Allah Rasûlü'den (s.a.s) şu hadisi nakletmiştir: Huzeyfe şöyle demiştir: Allah Rasûlü'ne (s.a.s), Ye'cûc ve Me'cûc hakkında soru sordum. O da şöyle dedi: "Ye'cûc bir ümmettir, Me'cûc da bir ümmettir. Buradaki her bir ümmet, dört yüz bin ümmetten oluşmaktadır. Onlardan bir kimse, neslinden doğan ve eli silah tutan bin erkeğin önünde durduğunu görmedikçe ölmez." Ben, "Ey Allah'ın Rasûlü! Bana onların vasıflarını anlat" dedim. O da şöyle buyurdu: "Onlar, üç sınıftır. Onlardan bir sınıf, Erz gibidir." Ben, "Ey Allah'ın Rasûlü! Erz nedir?" diye sordum. O da, "Şâm'da bulunan bir ağaç türüdür. Bu ağacın uzunluğu, yüz yirmi zira'dır. Onlardan bir sınıfın da genişliği ve uzunluğu eşittir. Genişlikleri ve boyları, yüz yirmi zira'dır. Bunların önünde ne bir dağ ne de bir demir durabilir. Onlardan bir sınıf da bir kulağını sergi, diğer kulağını da örtü olarak kullanır. Yanından geçtikleri bir fil, bir canavar, bir deve veya bir domuz olsun, mutlaka onu yerler. Yine kendilerinden ölen kişiyi de yerler. Başları Şâm'da ve ayakları da Horasân'dadır. Doğu'nun ve Taberiyye Gölü'nün suyunu (tamamıyla) içerler."<sup>59</sup>

İbnu'l-Cevzî gibi bir muhaddis ve münekkid bir âlimin bu hadisi rivâyet edip de onun mevzû olduğunu söylememesi veya herhangi bir değerlendirme de bulunmaması onun için açık bir kusurdur.

Meselenin asıl en ilginç yönü ise İbnu'l-Cevzî'nin, *el-Mevdûât* adlı eserinde bizzat kendisinin, ilim ehli'nin bu hadis ve râvîler hakkındaki değerlendirmesini nakletmesi ve uydurma hadisleri topladığı bu kitabında bunu rivâyet etmesidir.<sup>60</sup>

Bu yüzden İbnu'l-Cevzî'nin, uydurma saydığı bir hadisi, onun hükmünü belirtmeksizin tefsirinde aktarması anlaşılacak bir tutum değildir.

İbnu'l-Cevzî, eserinin mukaddimesinde en sahîh ve sağlam görüşleri aktaracağını, özet bir tefsir yazıp sahîh olmayan görüşleri nakletmeyeceğini söylemesine rağmen, tefsirinin bazı bölümlerinde böyle faydasız uydurma rivâyetleri zikretmiştir.

İbnu'l-Cevzî, çok sık olmasa da bazen isrâîliyyât'ı aktardıktan sonra kısa bir şekilde değerlendirme de bulunmuştur.

Örneğin Yûsuf'un (a.s) zinâ etmesini engelleyen *Burhân*'ın ne olduğu

<sup>59</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 870. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV, 155. Taberânî (v.360/971) şöyle demiştir: "Bu hadisi A'meş'ten sadece Muhammed b. İshâk, Muhammed b. İshâk'tan da yalnızca Yahya b. Sa'îd el-'Attâr rivâyet etmiştir."

<sup>60</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî, *el-Mevdûât*, Tahk.: Abdurrahmân Muhammed Os mân, Mektebetu's-Selefiyye, 1.baskı, Medine, 1966, I, 206.

konusunda altı farklı görüş rivâyet etmiştir. Kısaca şu görüşleri aktarmıştır:

Birincisi: Ya'kûb'un (a.s) hayali, ona gösterildi. Ya'kûb (a.s) da onun göğsüne vurdu.

İkincisi: Cibrîl, ona sırtından vurdu.

Üçüncüsü: Kadın, puttan utandığı için köşeye çekilip üstünü örtünce Yûsuf (a.s) da Allah'tan utandı.

Dördüncüsü: Allah, bir melek gönderdi ve melek, kadının alnına "zina-ya yaklaşmayın" (el-İsrâ 17/32) âyetini kan ile yazdı.

Beşincisi: Kapının yanında efendisinin hayalini gördü.

Altıncısı: Allah'ın helal kıldığı ile haram kıldığını bildi ve zinanın haram kılındığını gördü.

Bu görüşleri aktardıktan sonra İbnu'l-Cevzî şöyle demiştir: "Doğru olan görüş budur. Bundan öncekiler ise kıssacılar anlattıkları olaylardan başka bir şey değildir. Bu anlatılanların fesâdını, *el-Muğni fi't-Tefsir* adlı eserimde anlattım. Allah'ın kerîm olan bir peygamberinin, masiyete ısrar ettiği ve bu masiyeti terk etmesi için korkutulduğu ve zorunlu bırakıldığı nasıl düşünülebilir? Bu, çirkinliğin zirvesinde bir düşüncedir."<sup>61</sup>

İbnu'l-Cevzî'nin en uzun eleştirisi bu açıklama olmuştur. Açıklamasından anlaşıldığı üzere de o, isrâiliyyât'ı naklettikten sonra diğer büyük tefsir eserinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Ancak bu eser, muhtasar olduğundan dolayı burada herhangi bir açıklama yapmamıştır.

## Sonuç

İbnu'l-Cevzî, Kur'ân âyetleri ile istidlâl etmek, Sahâbe ile Tâbiûn'dan oluşan Selef'in görüşlerinden ve farklı kıraatlerden çokça yararlanmak gibi konularda kendisinden önce rivâyet tefsiri yöntemi üzere tefsir eserleri kaleme alan müfessirlerin yolunu takip etmiştir.

İbnu'l-Cevzî, âyetlerin tefsir edilmesi ve bir görüşün desteklenmesi konusunda hadislerden çokça faydalanmıştır. Onun, hadis ilmi konusundaki kabiliyetini ve ilmini bu eserine yansıttığı görülmektedir. Zira İbnu'l-Cevzî, genel olarak hadislerin lafızlarına dikkat etmiş, çoğunlukla güvenilir hadisleri tercih etmiş, kimi zaman hadislerin kaynaklarını zikretmiş ve bazı hadislerin tenkitini yapmıştır.

Bu açıdan rivâyet metodu ile yazılan tefsir eserlerinin zaman geçtik-

<sup>61</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, s. 691-692.

çe daha güvenilir bir hal aldığını görürüz. Şöyle ki; ilk yazılan tefsirlerden Taberî'nin *el-Câmi'u'l-Beyân*'ı, hem sahîh hem uydurma ve isrâîlî pek çok rivâyeti içinde barındırır. Müellif ise bu hadisleri bir tenkite tabi tutmaz. Zira onun asıl amacı, isminden de anlaşıldığı gibi Kur'ân tefsiri konusunda var olan bütün görüşleri bir araya getirmektir. Ancak İbnu'l-Cevzî, hem hadislerin kaynağını zikrederek hem de bazı hadisleri tenkit ederek ve diğerlerine göre daha az sayıda zayıf hadisleri kullanarak rivâyet metodu ile yazılan tefsirlere güveni arttırmıştır. Bu tefsir yöntemine duyulan güven ise İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı eseriyle daha çok artıp sağlamlaşmıştır.

Rivâyet metodu ile yazılan her tefsirin neredeyse yegâne kusuru olan isrâîliyyât haberlerini aktarma hatasına ise maalesef İbnu'l-Cevzî de düşmüştür. İbnu'l-Cevzî'nin, mukaddimesinde bu eserinde en sağlam ve en sahîh görüşleri bir araya getireceğini söylediğini düşündüğümüzde hem isrâîliyyât haberlerini aktarmak hem de eserin kaleme alınması amacına uymamak açılarından hata işlediğini görürüz.

Sonuçta İbnu'l-Cevzî'nin *Zâdu'l-Mesîr* eseri, nakil ve kaynak gösterimi açısından rivâyet yöntemiyle kaleme alınan tefsirlerin iyilerinden biri sayılsa da; isrâîliyyât'ı az içermek veya isrâîlî rivâyetleri tenkit etmek açısından kendisinden önce yazılmış tefsirlerden pek farklı değildir. Bununla birlikte bu dönemde, -*Zâdu'l-Mesîr* örneğinde- görüldüğü gibi isrâîliyyât haberlerini tenkit etmenin yavaş yavaş canlandığını söyleyebiliriz.

## Kaynakça

- '**Alûcî**, Abdulhamîd, *Muellefâtü İbni'l-Cevzî*, Şirketu Dâri'l-Cumhûriyye, Bağdâd, 1965.
- Abay**, Ahmet - Yaşar, Yahya, "Kur'ân'ın Kur'ân İle Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar: Mehmet Okuyan Örneği", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Spring 2016, Volume 11/7, p. 1-16.
- Abdulcevvâd**, Muhammed – Halef, Abdulcevvâd, *Medhalun ila't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Beyâni'l-'Arabî, Kâhire, bty.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Tahk.: Şu'ayb el-Arnâvud vd., Muessesetu'r-Risâle, 2.baskı, Sûriye, 1999.
- Aygün**, Abdullah, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşt-*

*hane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Gümüşhane, 2015, c. 4, s. 8, ss. 140-160.

- Birişik**, Abdulhamit, “Tefsir”, *DİA*, Ankara, 2011.
- Buğâ**, Mustafa Dîb, *el-Vâdihu fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 2.baskı, Dimaşk, 1998.
- Buhârî**, Muhammed b. İsmâ’îl, *Sahîhu’l-Buhârî*, Tahk.: Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki’n-Necât, 1.baskı, Beyrût, h.1422.
- Cermî**, İbrâhîm Muhammed, *Mu’cemu ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kalem, 1.baskı, Dimaşk, 2001.
- Çalışkan**, Necmettin, “Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî’nin Tefsirinde ‘Nüzul Sırasına Göre Tefsir’ Yaklaşımı”, *Route Educational and Social Science Journal*, Hatay, October 2016, Volume 3/4, p. 106-123.
- Dânî**, Ebû ‘Amr Osmân b. Sa’îd b. Osmân, *el-Ehrufu’s-Sebâti li’l-Kur’ân*, Tahk.: Abdulmuheymin Tahhân, Mekke, h.1408, Yay.: Mektebetu’l-Minâre, 1.baskı, 1 cilt.
- Ebû Dâvud**, Suleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvud*, Beyrût, bty., Yay.: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 4 cilt.
- Hasan**, Muhammed Ali, *el-Menâr fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân me’ Medhalin fî Usûli’t-Tefsîri ve Mesâdirihî*, Muessesetu’r-Risâle, 1.baskı, Beyrût, 2000.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtem Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Sahîhu İbni Hibbân*, Thk: Şu’ayb el-Ernaût, Muessesetu’r-Risâle, 2.baskı, Beyrût, 1993.
- İbn Mâce**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sunenu İbni Mâce*, Tahk.: Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî, Dâru’l-Fikr, Beyrût, bty.
- İbn Mücâhid**, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa b. el-‘Abbâs et-Temîmî, *Kitâbu’s-Sebâti fî’l-Kıraât*, Tahk.: Şevkî Dayf, Dâru’l-Me’ârif, 2.baskı, Kâhire, h.1400.
- İbn Teymiyye**, Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. ‘Abdulhalîm b. Abdusselâm, *Mukaddime-tun fî Usûli’t-Tefsîr*, Dâru Mektebeti’l-Hayât, Beyrût, 1980.
- İbnu’l-Cevzî**, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-Mevdû’ât*, Tahk.: Abdurrahmân Muhammed Osmân, Mektebetu’s-Selefiyye, 1.baskı, Medine, 1966.
- ..... *Tezkiretu’l-Erîb fî Tefsîri’l-Ğarîb*, Tahk.: Târik Fethî es-Seyyid, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1.baskı, Beyrût, 2004.
- ..... *Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, Tahk.: Zuheyr eş-Şâviş, Dâru İbni Hazm, 3.baskı, Beyrût, 2002.
- Kattân**, Mennâ, *Mebâhisun fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Mektebetu’l-Me’ârif, 3.baskı, byy., 2000.
- Kurdî**, Muhammed Tâhir b. Abdulkâdir el-Hattât, *Târihu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Matba’atu’l-Feth, Cidde, 1946.

- Müslim**, Ebu'l-Hasan Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Musnedu's-Sahihu'l-Muhtasar*, Tahk.: Muhammed Fuâd 'Abdubâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, bty.
- Savut**, Harun, "İbn Kesîr ve Tefsîr İlminin Rivâyet Kaynaklı Problemlerine Yaklaşımı", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Zonguldak, 2014, c. 1, s. 1, ss. 17-40.
- Sıcak**, Ahmet Sait, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.
- Suyûtî**, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, byy., 1974.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Musnidu'd-Dunya Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Muçemu'l-Evsat*, Tahk.: Târik b. 'Avdilleh b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire, h.1415.
- Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir vd., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, bty.
- Türcan**, Saliha, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü -İbn Kesîr (v.774/1373) Tefsiri Örneği Üzerinden-*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.
- Yıldırım**, Enbiya, "İbnu'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2006, cilt X/1, ss. 73-125.
- Zehebî**, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, 7.baskı, Kâhire, 2000.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## TERCÜME MAKALELER

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

---

2017/2 | CİLT: 4 | SAYI: 7





# YAHYA B. YAHYA EL-LEYSÎ VE MUVATTA RİVAYETİ

Yahya b. Yahya el-Leysî and His Muwatta Narration

**YAZAR: RIZA BÜŞÂME**

DR., EMİR ABDULKADİR ÜNİVERSİTESİ, CEZAİR

**ÇEVİREN: ABDULBAKİ DURMAZ**

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

BÖLÜMÜ, HADİS ANABİLİM DALI

abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr

## GİRİŞ

**T**amd yalnızca Allah'adır. Salat ve selam ise kendisinden sonra nebî olmayanadır.

Şüphesiz, hicret yurdunun imamı Malik b. Enes el-Esbahî'nin (ö.179) Muvatta kitabı hicri ikinci asırda tasnif edilen en kıymetli kitaplardandır. Yetmişden fazla kişi O'ndan bu kitabı aldılar. Ancak bu rivayetlerden çok azı tanınır oldu. Sonra o rivayetlerden günümüze ancak çok azı kaldı. O ise Malik'in Muvatta'nın (hadislerin sayısının) onda biri kadardır.

Meşhur ve yayılmış olan bu rivayetler içerisinde, daha da ötesi bugün doğuda ve batıda sürekli kendisine başvuru, muvatta denildiğinde çoğunlukla kendisinin kastedildiği rivayet, imam Yahya b. Yahya el-Leysi el-Endülüsi'nin rivayetidir. Bu makalede özet olarak bu rivayetin ve sahibinin tanıtımını yapmaya çalıştım. Umulur ki Allah onu yazana da okuyana da fayda verir. Şüphesiz O bunun sahibi ve buna gücü yetendir.

## RİVAYET SAHİBİNİN TANITIMI

İmam Yahya b. Yahya b. Kesir b. Veslâs'tır. Veslâs b. Şemlel b. Mengâyâ el-Masmûdî el Kurtubî Ebu Muhammed el-Leysi olduğu da söylenmiştir.

Nesebi berberlerden iken Leys oğulları O'nu sahiplendi ve onlara nisbet edildi. Malik'ten meşhur rivayetin sahibi olan bu zât hicri 152 de doğdu 233 veya 234 senesinde vefat etti.

### ALİMLERİN O'NUN HAKKINDAKİ ÖVGÜLERİ

İbnü'l Faradî “Endülüse büyük bir ilimle geldi. Endülüs'ün gençleri İsa b. Dinar'dan sonra O'nun görüşüne ve fikrine döndüler.” dedi.

Yine İbnü'l Faradî O'nun hakkında “ zamanının imamı, beldesinin ilimde en önde olanı ve ileri görüşlü birisiydi” dedi.<sup>1</sup>

Ahmed b. Hâlid “, Endülüs İslam'a girdiğinden bu yana, Yahya b. Yahya'ya verilen değer, büyük kıymet ve yüce övgü ilim ehlerinden başka hiçbir kimseye verilmemiştir. Yaşadığı dönemdeki Endülüs'ün hocaları ondan hadis se-ma etmişlerdir ” dedi.<sup>2</sup>

Yine O “Yahya -Allah O'na rahmet etsin- hakîm, alim ve faziletli biriydi” dedi.<sup>3</sup>

Muhammed b. Amr b. Lübâbe “ alimlerden Endülüs'ün hakîmi Yahya b. Yahya, fakîhi İsa b. Dinar, alimi ise Abdulmelik b. Habîb'dir” dedi.<sup>4</sup>

İbni Abdi'l-Berr “ beldesinin imamı ve onların içinde kendisine uyulana idi, kendisine itibar edilen ve güvenilen, sika ve hakîm, rehberliği ve siması güzel olan birisiydi. O sima olarak İmam Malik b. Enes'e benzetiliyordu. O hadiste bilgin birisi değildi.<sup>5</sup>

Humeydî “O Endülüs'te fıkhıta zirve kişiydi. Orada Malikî mezhebi O'nun sayesinde yayıldı” dedi.<sup>6</sup>

Halîlî “O sika birisidir” dedi.<sup>7</sup>

Yahya hakkında haber çoktur. Muhammed b. Haris el-Hüşenî “ahbaru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin” adlı kitabında Yahya hakkındaki haberlerin bir bölümünden bahsetti ve biyografisinin sonunda şöyle dedi; “Yahya b. Yahya'nın haberleri çoktur. Şayet onları anlatma ve teker teker sayma yoluna gidecek olsaydım kitap, alimleri tanıtmada belirlenen metodun dışına çıkacak kadar uzardı.”<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Tarihü'l-ulemâ, 2/176,177

<sup>2</sup> Tarihü'l-ulemâ, 2/176, 177

<sup>3</sup> Ahbaru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin, 358

<sup>4</sup> Ahbaru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin, 358

<sup>5</sup> el-intikâ, 109

<sup>6</sup> Cezvetü'l-muktebis, 360

<sup>7</sup> el-irşâd, 1/265

<sup>8</sup> Ahbaru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin, 367

## MUVATTA'I SEMASI

Yahya b. Yahya el-Leysî Endülüs'te İmam Malik'in ravisi olan Ziyad b. Abdurrahman Şebtun'dan hadis öğrendi. Sonra O, 28 yaşında iken doğuya yolculuk etti. Sonra Malik b. Enes'ten, itikaf bölümündeki bablar hariç Muvatta'ı sema ile aldı. Semasında şüpheye düşünce orada Ziyad b. Abdurrahman Şebtun'dan rivayetini sağlamlıştırdı.

Daha sonra Yahya, İmam Malik'in ashabından Abdurrahman b. Kasım ile karşılaştı. İbni Kasım'ın Malik'ten yazmış olduğu meseleleri bizzat ondan dinledi. Bu meseleleri bizzat Malik'ten dinlemek için O'na dönmeyi çok istedi. Bunun üzerine ikinci kez yola çıktı. Malik'i hasta buldu ve O vefat edene kadar yanında kaldı. Cenazesinde de hazır bulundu.<sup>9</sup>

Kâdi İyâz “ O'nun(Yahya'nın) Malik ile karşılaşması Malik'in vefat ettiği tarih olan 179 senesiydi” dedi.<sup>10</sup>

Buna göre Yahya b. Yahya'nın Malik'ten Muvatta'ı sema etmesinin Malik'in hayatının sonlarında olması gerekir. Allah O'nun rivayetine kabul görmeyi yazmış. Alimler bu rivayetin manalarına ve fıkına şerh yazmakla, senetlerini ve ravilerini tanıtmakla meşgul oldular. Bunun dışında Muvatta hakkında tasnif edilen ve muvatta çalışmalarında Müslüman alimlerin kendisine güvendiği, özellikle mağriblilerden olan İbn Abdilberr, el Bâcî, İbnü'l-Hizâ ve İbnü'l-Arabî gibi kimseler vardır. Yahya'nın rivayeti en meşhur ve zamanımızda mutlak olarak güvenilen bir rivayettir.

Meşhur olan görüşe göre Yahya b. Yahya, rivayetinde, itikaf bölümündeki babları kaçırmıştır. İbn Nasıru'd-Dîn, Hibetullah b. El- Ekfânî'nin “tesmiyetu ruvâtu'l-Muvatta” adlı kitabında şöyle dediğini zikretti; “ondan bir veya iki bölüm eksik kaldı”

İbn Nasıru'd-Dîn “ İbnü'l- Ekfânî'den başka birisi Yahya el Leysî'nin itikaf bölümündeki bablar hakkında şüpheye düştüğünü söyledi. O bablar; babu hurucu'l-mu'tekef ile'l-îd, babu kazai'l-i'tikâf, babu'n-nikah fi'l-i'tikâf. Bunları Malik'ten sema etti mi etmedi mi? Onu (itikaf bölümünü) Ziyad b. Abdurrahman Şebtun dan O da Malik'ten almıştır” dedi.<sup>11</sup>

## FAİDE

İbnü'l Cebbâb olarak bilinen Ahmed b. Halid şöyle dedi: “ bu babların birinde, bir hadisin isnadında hata vuku bulmuştur. O hadisi Yahya b. Yahya

<sup>9</sup> Bkz.”Ahbaru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin” lil-huşenî s.359, 365, Tarihü'l-ulemâ 2/176, El-intikâ s.106

<sup>10</sup> et-Tertîbul-medârik, 3/380

<sup>11</sup> Bkz.ithâfu's-sâlik, 137

ya, Ziyad b. Abdurrahman'dan O da Malik b. Enes'ten O da Zührî'den rivayet etmiştir. Oysa Malik'in tüm ashâbı bu hadisi Yahya b. Saîd den O da Amrate'den rivayet etmiştir.”

Ahmed şöyle dedi; “Bu hatanın Ziyad b. Abdurrahman'dan mı yoksa Yahya b. Yahya'dan mı olduğunu bilmek ve tespit etmek istedim. Ziyad'ın ailesinden birisine sordum ve bana Ziyad'ın Malik'ten rivayet ettiği kitabı çıkardı. İçinde Ziyad'ın kitabından çıkarılan babların bulunduğu bir sayfa buldum. Ziyad'ın bunu, Yahya b. Yahya'ya ta'zim olsun ve hiç kimse Yahya b. Yahya'ya Malik'ten rivayetine ortak olmasın diye yapmıştır şeklinde yorumladım.<sup>12</sup>

### MALİK'TEN RİVAYETTEKİ KONUMU

Daha önce İbn Abdilberr'in “O hadiste bilgi sahibi değildi” sözü geçmişti.

Zehebî şöyle dedi “evet O bu konuda üst düzey iddialı birisi değildi. Bilakis orta düzey birisiydi. Allah O'na rahmet etsin.”<sup>13</sup>

Bende şöyle diyorum: “işte bundan dolayı İbn Abdilberr, İbnü'l-Hizâ, Ebi'l-Abbas ed-Dânî gibi bir çok alimin de işaret ettiği gibi O, Muvatta rivayetinde evham ile suçlanmıştır.

Muhammed b. Haris el-Huşenî şöyle dedi: “ bazı insanlar Yahya b. Yahya'nın Malik b. Enes'in Muvatta'ı ve bunun dışındaki rivayetlerinde tashifinin(noktalama hatası ya da hadisi hocadan değil kitaptan alma işine verilen ad) olduğunu söylediler. İbrahim b. Muhammed b. Bâz<sup>14</sup> ise daha da ileri giderek ‘Yahya Muvatta da yaklaşık üç yüz yerde hata yapmıştır’ dedi.

Bu durum Ahmed b. Halid'e söylenince “hayır hayır. Doğru olan O'nun yaklaşık otuz yerde hata yaptığıdır” dedi.

Muhammed (el-Huşenî) şöyle dedi: “Ya'la b.Saîd bana, Muhammed b. Vaddah'ın bu hataların hepsini topladığını ve otuz altı yerde olduğunu tespit ettiğini söyledi.”

Muhammed şöyle dedi: “Bütün bu hatalı yerleri Muhammed b. Abdi'l-Melik b. Eymen 'in kitabında okudum. Ve onların ancak hadis metinlerinde değil isnadlarda olduğunu gördüm.”

Sonra Muhammed b. Haris el-Huşenî tek tek bu hadisleri zikret-

<sup>12</sup> Ahbaru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin, 346,349

<sup>13</sup> es-Siyer 10/523

<sup>14</sup> Malik'ten Yahya b.Yahya'nın Muvatta ravilerinden birisidir. Nitekim ilerde gelecektir.

ti. Yahya'nın hata ve vehminden bahsetti. Bunların bir kısmı daha önce Yahya'nın eleştirildiği hadislerdir.<sup>15</sup>

Bütün bu vehimlere rağmen Yahya el-Leysi, Malik'den Muvatta'ı nakli en güzel olan ashabından birisidir. İbn Abdilberr şöyle dedi: "Ömrüme yemin olsun ki Yahya'nın Malik'ten naklini topladım. O'nu Malik'in ashabı içinde nakil bakımından en güzel ve Muvatta ravilerinin ihtilaf ettiği noktalara düşmemek bakımından en hassas kişi olarak gördüm. Şu kadar var ki, O'nun bir çok nokta da çirkin tashîfâtı vardır."<sup>16</sup>

Yine İbn Abdilberr şöyle dedi: "Muvatta rivayetinde eleştirilmiş ve Leys ve diğer hadisleri nakledilen evhamlar olduğu söylenmiş ancak O, kitabındaki olanları değiştirmemiştir. Ve ravilerde O'na tabi olmuşlardır. Bu evhamları insanlar bildiler ve doğrusunu ortaya koydular. İbn Vaddah'a gelince O bu hataları düzeltmiş ve insanlar O'ndan doğru bir şekilde rivayet etmişlerdir."<sup>17</sup>

Bu Yahya el-Leysi'nin Malik'ten rivayetteki konumudur. O'nun rivayeti alimlerin işaret ettiği yerler hariç sağlam bir rivayettir.

#### YAHYA B. YAHYA EL-LEYSÎ'DEN RİVAYET EDENLER

Yahya b. Yahya el-Leysi'den Muvatta'ı birden fazla kimse rivayet etmiştir. İki kişinin rivayeti meşhur olmuştur. Onlardan birisi, rivayeti kendisinden en son alan, oğlu Ubeydullah'tır. İkincisi ise Muhammed b. Vaddah'tır. Yahya'dan bu ikisinden başkaları da rivayet etmiştir.<sup>18</sup> Ancak bu ikisinin rivayeti en meşhur olan ve kendilerinden sonra Muvatta'ı sema eden herkes kendisine güvendiği iki rivayettir.<sup>19</sup>

#### UBEYDULLAH

O, Kurtuba hadisçisi Ubeydullah b. Yahya b. Yahya b. Kesîr Ebu Mervan el-Leysi. Mevlahum (Leys kabilesinin azatlı kölesi) el-Endülüsi'dir. Hicrî 210 başka bir rivayete göre 217 senesinde doğdu. Hicrî 299, başka bir rivayete göre 298 senesi ramazan ayında vefat etti.

Muhammed b. Haris el-Hüşeni: "ileri görüşlü, vakur, hürmetkâr, maka-

<sup>15</sup> bkz. Ahbaru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin, 349,358

<sup>16</sup> et-Temhid, 7/102

<sup>17</sup> et-Tertibul-medârik, 3/381

<sup>18</sup> Yahya b. Yahya'dan rivayet edenler : İbrahim b. Muhammed ibni Bâz, ibni Gazzâz olarak bilinir. Ebu İshak el-Kurtubi h.274 senesinde vefat etmiştir. Fakih, alim, zahid ve takva sahibi biriydi. bkz. Tarihü'l-ulemâ, 1/18 ve Muvatta rivayeti için "fihristi ibn hayr" s.77,79,80

<sup>19</sup> et-Temhid'de Yahya b. Yahya el-Leysi'den Muhammed b. Vaddah ve Ubeydullah'ın muttasıl senedi için bkz.; "Et-Temhid, 1/11", "el-Fihrist li ibn Hayr, 77,83", "Fihristi ibn Atiyye, 63-64, 78-80, 91, 97, 107, 109, 130", "el-ganiyyetü li Kâdi İyâz 29-32,106", Silâtü'l-Halef, 33-35"

mı büyük, meşhur, izzet sahibi, faydası bol, ağır işlerin altından kalkabilen, hüküm vermede kendisine danışılan birisiydi” dedi.<sup>20</sup>

İbnü'l Faradî “babasından, Endülüs’ün O’ndan başka kimseden duymadığı, çok ilim rivayet etmiştir. İleri görüşlü, cömert, zengin ve büyük makam sahibi, ahkam hususunda kendisine öncelikle danışılan, tereddütsüz beldenin ileri gelenlerindendi” dedi.<sup>21</sup>

Ubeydullah babasından Muvatta’ı lafzen rivayet ediyordu. Tek bir harf bile değişiklik yapmıyordu. Zaten rivayeti ibn Vaddah rivayetine karşı bu özelliği ile temayüz etmiştir.

### İBN VADDAH

O Muhammed b. Vaddah b. Bezî, Abdurrahman b. Muaviye’nin azatlı kölesi, Kurtubalı, Abdullah’ın babasıdır.

Muhammed b. Haris el-Hüßenî şöyle dedi; “Ahmed b. Ubade bana şöyle dedi: ‘İbn Vaddah seçkin biriydi, rivayetini sika kimseden başkasından almazdı, Endülüs’e büyük bir ilim(hadis) kazandırdı, Endülüslü bir çok kimse O’ndan hadis sema ettiler.’ Muhammed, ‘İbn Vaddah Endülüs’ün hocası idi’ dedi.<sup>22</sup>

İbnü'l Faradî “ hadis alimi idi, hadisin tariklerini bilirdi, illetleri hakkında konuşurdu, şahıslar hakkında bilgisi çoktu, verâ sahibi, dünyaya meyletmeyen, fakir ve iffetli birisiydi” dedi.<sup>23</sup>

İbn Vaddah Yahya el-Leysi rivayetini değiştirenlerdendi. Kendine göre ya da Malik’ten başka rivayetlere dayanarak hatalı gördüğü yerleri düzeltiyordu.

İbn Abdilberr’in“İbn Vaddah’a gelince, O bu hataları düzeltmiş ve insanlar O’ndan doğru bir şekilde rivayet etmişlerdir.” sözü daha önce geçti.

Ben şöyle derim; “Yahya rivayetinin düzeltmelerinde bazı yerlerde başarılı bazı yerlerde ise değildir. Alimler belirtme yapmaksızın düzeltme yapmayı hoş görmemişler. İşin ehlinin yaptığı şey, düzeltme ve kendisinden başkasını hafzetme değil vehme uyarı yapmaktır.

Kâdî İyâz “Bir çok hocanın devamlı yaptığı şey, rivayet kendilerine nasıl ulaştı ve nasıl duydu iseler öylece nakletmektir. Onu kitaplarından değiştirmezler. Hatta bu usulü, kendisinde icma edilen Kur’ân kelimelerinin

<sup>20</sup> Ahbaru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin, 229

<sup>21</sup> Tarihü'l-ulemâ bi'l-Endülüs, 1/292 bkz. Cezvetü'l-muktebis 250, es-Siyer, 13/531

<sup>22</sup> Ahbaru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin, 122, biyografisinde ibn Vaddah’ın emsar halkından kimlerden rivayet ettiklerinin isimlerini zikretti.

<sup>23</sup> Tarihü'l-ulemâ bi'l-Endülüs 2/17 bkz. Cezvetü'l-muktebis 87., es-Siyer 13/445

kitaplarda değişik ve icmaya aykırı bir şekilde aktarıldığı durumlarda bile devam ettirmişlerdir. Muvatta ve sahihaynda, babı aynen koruma hususunda bu bahsi geçen duruma aykırı olarak gelmemiştir. (yani nasıl iseler öyle aktarılmışlardır.) Fakat bilgin kimseler kendisine gelen metni olduğu gibi okuyup sema, kıraat veya kitapların haşiyeleri esnasında hatalarına işaret etmişlerdir.

Onlardan düzeltme hususunda cesaretli olanlar da vardır. En cesaretlisi ise Müteahhirinden el-Kâdî ebu'l-Velîd Hişam b. Ahmed el-Kinânî el-Vakkaşî'dir. O, edebiyatta, dilde, insanların biyografisinde, ravilerin isimlerinde ve soylarında mutalâsı ve mahareti çok olan birisidir. Anlayışının derinliği ve zekasının keskinliği ile çoğu kez düzeltmeye cesaret etmiştir. Bazen de doğru olan şekline işaret etmiştir. Fakat O çoğu kez bunlarda hata ve vehme düşmüştür. Orada kendisinin anladığı ya da başka bir hadiste gördüğü ile delilsiz olarak karar vermiştir. Bazen düzelttiği doğru olmuş bazen onda hata etmiş, doğru olanı yanlış bir şekilde değiştirmiştir. Biz buna es-Sahihayn ve es-Siyer de ve başka yerler de çok kez vakıf olduk. Bu kişinin dışında bu yola giren herkes aynı şekildedir.

Güzel bir şekilde yapamayanın bu işe cesaret edememesi ve bilmeyenin bu işin başına geçmemesi için düzeltme ve değiştirme kapısını korumaya almak en uygun olanıdır. Açıklama ile beraber olan hocaların yolu en güvenilir olanıdır. Sema anında lafzı olduğu gibi zikreder, üzerine uyarıda bulunur ve doğru şeklini de söyler. Arapça yönüyle veya nakil yönüyle veya başka bir hadiste varid olduğu şekliyle veya doğru olan şekliyle okur sonra şöyle der; “bizim hocamızın yanında veya bizim rivayetimizde böyledir veya falancanın tariki böyledir”. Bu Nebî (a.s.)'e söylemediği şeyi isnat etmek için en uygun olanıdır.<sup>24</sup>

Yine el-Kâdî, Meşarikü'l-Envar adlı kitabının mukaddimesinde şöyle dedi; “Tasnif edilen eserlerde ve kitaplarda değiştirme ve ifsat etme çoğaldı. Bu, isnat ve metinlerinin çoğunu kapsadı. Tahrîf yayıldı tashîf arttı. Bu yayılmış ve toplu rivayetlere de geçti. Furûu ile birlikte divanlarının usullerini kapsadı. Kalan ilim ve itkan ehli -ne de azdır onlar- ihtiyacı gidermeye ve sıkıntıyı çözmeye önem verdiler. Peygamber (a.s.) ümmetin hilafına olan bu sapmadan haber vermesinden dolayı hepsinde toplu olarak bozma devam etmedi. Zeki ve menekkit raviler kendilerine ulaştığı kadarı ile bu konudan bahsettiler. Bunlar arasında aşırıya gidenler de ihmalkar olan-

<sup>24</sup> Meşarikü'l-Envâr, 3/4

lar da var. Övgüyü hak eden alim de var gereksiz eleştiride bulunan da var. Onlardan kendi bildiğine ters diye düzeltmeye cesaret edeni ve rivayeti ilmi ve idraki kadarı ile değiştireni de var. Çoğu kez bu kimsenin hatası düzelttiği şeyden daha fazla oluyor. Çünkü o ne zaman bu kapıyı açsa artık rivayeti öğrenme güvenilir olmaz ve sema kanalının güvenilirliğine de itimat kalmaz. Bununla beraber O, gördüğü şeyi belirtmekten kendini alamıyor olabilir. Yazarın söylediği şeyi de kabul etmiyor olabilir. Çünkü her bilen üstünde bir bilen vardır... Cesarete gelince o hüsrana demektir. Doğruya hata diyen karşılaştığımız birçok kişi konuyu tersine çevirmiştir. Değiştirme ve düzeltme yoluna giren bütünüyle hataya düşmüştür. Kendi görüşünü gururla beyan etmiştir. Düzeltme yapan ve yapmayanlar hakkında acayip şeylerle karşılaştım. İbret alınacak kadarını bildireceğim. İncelemeden ortaya çıkan şey doğru olanın, cesaret eden ve iddialı olanın yaptığı değil tevakkuf edenin ve geri çekilenin yaptığıdır. Bu fasıllarda bizim konuştuğumuz meseleleri ve hocaların Ebu Abdullah b. Vaddah'ın, Muvatta'ın Yahya b. Yahya rivayetindeki düzeltmeleri hakkında daha önceki geçen konuşmalarını sen derin derin tefekkür et.”<sup>25</sup>

İbn Vaddah –Allah ona rahmet eylesin- Yahya el-Leysî rivayetinde zannına göre hata olarak gördüğü şeyleri düzeltmeye cesaret edenlerdendi. Alimlerin O'nu tenkit ettiği görüşler içine düşmüştür.. Düzelttiği halde doğrunun, olduğu gibi bırakılmasında olan örnekler çoktur.

Bunun için Endülüslü tarihçi muhaddis Ahmed b. Muhammed b. Abdilberr <sup>26</sup> “ O'ndan rivayet edilen çok yanlış ve bir çok yanlışlığı şeyler vardır”<sup>27</sup> dedi.

Muhammed b. Haris el-Hüşenî, “insanlar Muhammed b. Vaddah'ın son derece doğru ve güvenilir olduğundan şüphe etmemişlerdir. Bununla beraber O'nun hatalarının olduğu da kaydedilmiştir. Muhammed b. Kasım bu hataları sayıyorken Muhammed Ahmed el-Eşbili geldi. Muhammed b. Kasım pişmanlık içinde İbn Vaddah hakkında söylediği şeylerden döndü. Bunun üzerine nitelediği şey hakkında da sustu.”<sup>28</sup>

İbn Abdilberr, Urve b. Zübeyr'in hadisini ve Nebi (a.s)'ın Abdurrahman b. Avf hakkındaki “rüknü selamlamayı nasıl yaptın ey ebâ Muhammed?” sözünü zikretti. İbn Vaddâh siyah rüknü eklemesini yaptı. Ve Yahya'nın siyah keli-

<sup>25</sup> Ebâ Abdulmelik olarak künyelenir. Hadis ilminde bilgi sahibi, ilim dallarında tasarruf sahibidir. H.338 senesinde vefat etti.(Tarihü'l-ulemâ 1/50)

<sup>26</sup> Tarihü'l-ulemâ bi'l-Endülüslü, 2/17

<sup>27</sup> Ahbaru'l-fukahâ ve'l-muhaddisin, 130 Hüşenî hadislerdeki vehimlerinden bir kısmını zikretti.

<sup>28</sup> et-Temhîd, 22/258, 259



mesini iskat ettiğini iddia etti. İbn Abdilberr şöyle dedi; “ İbn Vaddah aynı şeyi Muvatta’ın Yahya rivayetinde Malik’in şu sözünde de yapmıştır; ‘Bazı ilim ehlinin Kâbe’yi tavaf edenin elini rükni yemânîde kaldırırsa ağzına koymasının müstehab olduğunu söylediğini duydum.’ İbn Vaddah, Yahya rivayetinden buradaki yemânî kelimesinin atılmasını emretti. Bu Yahya rivayetine müdahalelerindedir. Bu kelimenin Yahya rivayetinde ve bu yerde O’na tabi olanlarda bulunması en doğru olanıdır. İbn Vehb, ibnü’l-Kasım, ibn Bukayr, ebû Mus’ab ve bir grup Malik’ten aynı şekilde naklettiler; O bazı ilim ehlinin, Kâbe’yi tavaf edenin elini rükni yemani de kaldırırsa ağzına koymasını müstehab gördüklerini duydu. İbn Vehb “öpmeksizin” eklemesini yaptı. Hepsisi “rükni yemânî” dediler. İbn Vaddah’ın, ibn Kasım’ın Muvatta’ını rivayet etmesine ve onda yemânî kelimesinin bulunmasına rağmen bu kelimeyi nasıl inkar ettiği şaşılacak şeydir.

Bu konuda Ka’nebî Malik’ten şöyle rivayet etmiştir; “Bazı ilim ehlini Kâbe’yi tavaf edenin elini rükni esvedde kaldırmasından sonra ağzının üzerine koymasını müstehab gördüklerini duydum. Ka’nebî rükni esved şeklinde söyledi. Zannediyorum ki ibn Vaddah, Yahya rivayetinde yemânî kelimesini kabul etmemiştir. Çünkü O, Ka’nebî rivayetini ya da Ka’nebî’ye esved kelimesinde tabi olan birisini görmüştür. Ne var ki ibn Vaddah, Ka’nebî rivayetini rivayet etmemekle beraber yemânî kelimesini kabul etmemiştir. O ibn Kasım’ın, ibn Vehb’in Muvatta rivayetini rivayet etmiştir. O iki rivayette de yemânî kelimesi vardır. Nitekim Yahya böyle rivayet etmiştir. O rivayet bizim elimizde şöret olarak Yahya rivayeti gibidir. Fakat hata, hiç kimsenin ondan selamette olduğu bir şey değildir. Abdurrahman b. Avf hadisindeki “esved” eklemesine gelince, birçok Muvatta ravisi bu şekilde rivayet etmişlerdir. Dolayısıyla ibni Vaddah bu hususta ma’zurdur. Fakat bir adamın rivayetinde artırma yapması ve o rivayeti başka birinin rivayetine döndermesi O’na yakışmamıştır.<sup>29</sup>

İbn Abdilberr’in bu uyarısına rağmen kendisi ibn Vaddah’a bazı yerlerde tabi oldu ve onun hatası gibi hata yaptı. Bunun örneği ed-Dânî’nin etrafü’l-Muvatta adlı eserinde Zübeyr b. Abdurrahman b. Zübeyr’in mürselinde zikrettiği gibidir; “ibn Vaddâh الزبير isminin zal harfini her iki isimde de fethalı yazmıştır. Dedenin Abdurrahman’ın babası olduğunda ihtilaf yok. Hadisin ravisi Zübeyr b. Abdurrahman’a gelince O Yahya b. Yahya’ya göre zal harfi ötreli şekildedir. Oğlu Ubeydullah’da böyle yazmıştır. Malik’ten ib-

<sup>29</sup> Bkz. Ricalü’l-Muvatta L:25/ A

ni Bükeyr'in rivayetinde de böyledir ve o Buhari'nin sözüdür. Dârekutnî ve başkaları da bunu doğrulamıştır.

Muhammed b. Yahya el-Hazzâi 'Ricalü'l-Muvatta'<sup>30</sup> adlı kitabında Zübeyr b. Abdurrahman b. Zübeyr hakkında şöyle dedi; "Abdurrahman b. Zübeyr ilk olan zal harfinin ötresi ile, ikinci olan fetha ile. Biz böyle rivayet ettik. Abdulganiy b. Saïd bana böyle söyledi. Bana Ali b. Ömer ed-Dârekutnî böyle olduğunu ve Buhari'nin de et-Tarih adlı eserinde de böyle naklettiğini söyledi.

Şeyh ebu'l-Abbas şöyle dedi; "Ebu Amr b. Abdilberr o iki isimdeki zal harfinin de fethalı olduğunu söyledi ve ibn Vaddah'a tabi oldu. O ikisi bu şekilde Yahya b. Yahya rivayetini kendi iddialarına göre düzeltme yoluna gittiler ve faydalı bir şey yapmadılar.<sup>31</sup>

Buna binaen Yayha b. Yahya'dan en sahih rivayet oğlu Ubeydullah'ın rivayetidir. İbn Vaddah'ın rivayetinden daha güvenli ve daha hatasızdır. İbn Vaddah bazen değişiklik yapmıştır ve değişikliğinde hata etmiştir. O'ndan sonra gelen de vehmi ya Yahya'ya ya da Malik'e nisbet etmiştir.

#### YAHYA EL-LEYSÎ RİVAYETİ MATBÛ NÜSHALARI

Muvatta'nın Yahya el-Leysi rivayeti, bir çok kez, isnatlı, isnatsız bir kısmı da et-Temhid, el-Muntekâ ve Tenvirü'l-Havâlik'te olduğu gibi imamların şerhi ile beraber basılmıştır.

Alimlerin ve doğudaki batıdaki ilim talebelerinin arasında yayılan bu baskılardan en önde geleni, Muhammed Fuad Abdalbaki'nin tahkikli baskısıdır. Bu baskı birçok kez basıldı. Hassas titiz bir baskı değildir. Muhakkik bu rivayetin yazımında değişik bir yöntem izlemiştir. Muhakkik kitabın mukaddimesinde tahkikte izlediği yolu şöyle açıklamıştır;

"Muvatta'nın şu nüshalarını topladım", dedikten sonra matbû olan altı nüshanın hepsini de saymış sonuncu olarak da Zürkânî şerhi ile basılmış olan nüshayı zikretmiş sonra şöyle demiştir; "Metinlerin bir kısmını diğer kısmı ile karşılaştırdım. Hepsinin ittifak ettiğinde kesin olarak doğrunun o olduğunu anladım ve yazdım. Kendisinde ihtilaf edildiğinde ise Zürkânî şerhinin bulunduğu tarafı tercih ettim. Hindistan'da hicri 1307 yılında basılan nüsha, rical ve hadis kitaplarına ve sözlüklere başvurmamdan ve bütün çabamı harcamamdan sonra, nüshanın tamamı hakkında, bende olu-

<sup>30</sup> el-İmâu ila etrâfi ehâdisi kitabı'l-Muvatta, 4/553,555

<sup>31</sup> Bkz. el-mukaddime, 19,20

şan düşünce, bu nüshanın İslam aleminde islamî matbaaların çıkardığı, en doğru nüsha olduğu fikriydi.”<sup>32</sup>

Bende O'nun bu sözlerinden şu hususların ortaya çıktığını söylerim;

1- O, çok ve bol olmasına rağmen hiçbir mahtut Muvatta nüshasına dayanmamıştır.

Bu iş O'nun baskısından bazı hadisleri düşürüyor ki o hadisler bazen kendi dayandığı kaynaklardan dolayı düşüyor. Bunun örneği Yahya b. Saïd'in mürsel olan şu hadisidir; Nebî (a.s.), içinde sarık yada gömlek olmayan üç pürüzsüz elbise ile kefenlenmiştir.” Bu hadis Yahya el-Leysî rivayetiyle Malik'in Muvatta'nın mahmudiye nüshasında (b/36:L) mevcuttur. Bu hadis aynı şekilde Muvatta'nın Zürkânî şerhinde de düşmüştür.

Yahya rivayetine Yahya'nın Malik'ten rivayet etmediği bazı hadisleri eklemiştir. Bunun örneği Malik'in, Talha b. Abdilmelik el-Eylî'den, O'nun da Kasım b. Muhammed'den, O'nun da mü'minlerin annesi Aişe'den O'nun da Nebî (a.s.)dan rivayet ettiği şu hadistir; “Kim Allah'a itaatı adak adarsa itaatını yapsın, kimde Allah'a isyanı adak adarsa O'na isyan etmesin.”<sup>33</sup>

Bu hadis aynı şekilde Tenvirü'l-Havalik'te ve Zürkânî şerhinde mevcuttur. Doğrusu o hadis Yahya b. Yahya da yoktur. İki mahmudiye nüshası ve şesterbitî nüshası o hadisi almamıştır..

İbn Abdilberr şöyle dedi; “Yahya”da bu hadis Malik'ten rivayetle değildir. Bu hadisi Ka'nebî, Ebu Mus'ab, İbn Bukeyr, et-Tinnîsî, İbn Vehb, İbnü'l-Kasım ve Muvatta'nın ravilerinden bir grup rivayet ettiler. Kitabımızda o hadisi zikretmemek hoşumuza gitmez. Çünkü bu hadis usûlu fıkıhtan bir kaidedir.. Bu hadisin raviler içerisinde sadece Yahya b. Yahya da olmadığını zannediyorum. Çünkü bir çoğunda bu hadisi gördüm. Allah en iyisini bilir.”<sup>34</sup>

Yine İbn Abdilberr şöyle dedi; “Yahya b. Yahya Muvatta'da, başkalarının Muvatta da rivayet ettiği ahkam hadislerinden sadece Talha b. Abdilmelik'in hadisini rivayet etmemiştir. Bunun dışındaki, başkalarının Muvatta'da rivayet ettikleri hadisler ancak câmî ve benzeri hadislerdir. Ahkam hadisleri değildir. Bunların çoğu veya tamamı illetlidir. Malik'ten rivayette ihtilafa düşülenlerdir. Yahya'ya tâbî olundu, O'na Muvatta ravilerinden bir topluluk, bu Muvatta hadislerinden düşürmüş olduğu bütün hadislerde tâbî oldular. Ancak sadece bu Talha hadisinde O'na tâbî olmadılar. Bunun dışın-

<sup>32</sup> Bkz. 2/379

<sup>33</sup> et-Temhîd, 6/89

<sup>34</sup> et-Temhîd, 6/100

daki düşürdüğü hadislerde O'na bir grup tâbî olmuş, başkaları ise muhalefet etmiştir. Bu babın sonunda biz bunları zikrettik. Yahya Malik'e kitabını arzeden en son kişidir. Dolayısıyla rivayetinden düşürdüğü çıkardığı şey ancak Malik'in elemesi ve seçiminden dolayıdır. Allah en iyisini bilir"<sup>35</sup>

ed-Dâni, Etrafu'l-Muvatta adlı kitabının Yahya rivayetine ekleme yapanlar kısmında şöyle dedi; "Bu zikredilen hadisi, ibnü'l Kasım, ibn Bukeyr, el-Ka'nebi, Matruf, Yahya en-Nîsâbüri ve ravilerin geneli rivayet etmiştir."

Yahya b. Yahya'nın isyan kısmını özellikle mürsel olarak zikretmesini tespit ettik. Malik bunu zikretti ve açıkladı. Orada isnadı tamamlamadı. Ondan zikredilen kısmı da isnat etmedi.<sup>36</sup>

İbn Halfün "Bu hadis Yahya b. Yahya el-Endülüsi'nin Muvatta rivayetinden düşmüştür, oysa bu hadis Muvatta'nın başka ravilerinde vardır" dedi.<sup>37</sup>

Yahya, şüphesiz olarak bu hadisi, rivayetinden düşürmüştür. Diğer ravilerde ise mevcuttur. Elimizde olan mahdut nüshalarda yoktur. Muhakkik Muhammed el-Hâc en-Nâsır ebî Ahmed el-Hakim'in Avâlî Malik(Muhammed el-Hâc en-Nâsır, darul-fikr Beyrut baskısı, Yahya rivayeti ile Malik'in Muvattası) adlı eserine dayanması şaşılacak bir şeydir. O mağrib hafızı ibn Abdilberr'i bu hadis konusunda bir ilim talebesinin benzeri ile hitap etmeyeceği bir sözle eleştirir. Allah ona hidayet versin şöyle dedi; "ibn Abdilberr'in Temhîd adlı eserindeki şu sözü O'nun acayıpliklerindenidir: (sonra daha önce geçen o sözü nakleder sonra devam eder) üzülme ey Ebâ Amr(doğrusu Ömer'dir). Sen o hadisi Yahya'nın Muvatta'nın da bulamadın. Oysa o hadis 1031 numaranın altındadır. Nezirler ve yeminler bölümünde, Allah'a isyan olan nezirlerin caiz olmadığı 4 numaralı babdadır. Muvatta'nın ravilerinden bir başkası bu hadisi böyle sağlam kaydetmedi. Şaşılır ki sen bu hadisi onda bulamadın. Daha doğru olan senin kendi Muvatta nüshanı veya hafızanı ya da onlardan sana rivayet edeni itham etmeni. Araştırmanı böyle bir acâyipliğe düşmemek için daha kapsamlı yap. Fakat her yiğidin bir tökezlemesi olur."

Ben diyorum ki, bu söylenenlerden kimin ki daha doğruya yakındır: İbn Abdilberr mi yoksa Muhammed en-Nâsır mı? Senin nüshan mı daha doğru ve sağlam yoksa mağrib hafızının ve ona tabi olan meşhur imamlarımızın nüshası mı!! İbn Abdilberr ve O'na tabi olan imamlar kapsayıcı değil-seler onlardan başka kim olabilir! O muhakkik böyle kişileri nasıl basıldığı

<sup>35</sup> el-İmâu ila etrâfi ehâdisi kitabî'l-Muvatta, 4/462

<sup>36</sup> Esmâi şuyûhi Malik b. Enes, 183

<sup>37</sup> et-Temhîd, 22/11

bilinmeyen bir baskıda suçluyor. Daru'l-Fikr basımevinin dayandığı usuller nedir ki!! Cevabı okuyucuya bırakıyoruz. Ben şimdi Muhammed Fuad Abdülhakî'nin tahkikinin mukaddimesinde söylediklerine dönüyorum.

2- O dayandığı rivayeti açıklamamıştır. İbn Vaddah rivayeti mi yoksa Ubeydullah'ın babasından olan rivayeti mi? İki arasında farklar daha önce geçti. O (Muhammed Fuad Abdülhakî) bazen Ubeydullah'a, bazen İbn Vaddah'a uygun düşüyor bazen de ikisine de ters düşüyor.

3- biyografi, hadis ve başka kitaplara başvurarak doğrulama yoluna gidiyor. Arkasından da, örneğin Yahya b. Yahya'nın düştüğü hatayı düzeltiyor. Ve onun rivayeti Malik'ten başkasının rivayetine tabi olmuş oluyor. Alimlerin O'nun hakkında, hataya düştüğü yerleri söylemelerini çıkarıyor. Bundan dolayı, alimlerin Yahya'nın hataya düştüğünü söyledikleri yerler, bu baskıda neredeyse hiç bulunmuyor. Şayet muhakkik bu söylediklerimizi düzeltse ve açıklasa iş daha kolay olacak. Fakat o düzeltiyor ve açıklama yapmadan susuyor. Bu yolun eksikliği hakkında ilim ehlinin söylediği şeyler daha önce geçmişti.

Sözünün sonunda açıkladığı şey nüshasının bir çok nüshadan oluştuğu ve bir çok kitaptan tashih edildiğidir. Böyle olunca O'nun Yahya el-Leysi nüshasıyla alakası kalmamıştır. Bundan dolayı muhakkik Yahya'nın irsal ettiği şeyi vasletme, mevkuf hadisini de merfû yapma gibi büyük bir hataya düşmüştür. Bunun örneği çoktur. Şunlar onlardandır;

1- Muvatta'da (Yahya b. Yahya rivayetinde-2/358/sayı9) Nâfi'den O'da İbn Ömer'den rivayetle şu hadis mevcuttur; “ Rasûlullah bazı gazvelerinde öldürülmüş bir kadın gördü. Bunu kabul etmedi ve çocuk ve kadınların öldürülmesini yasakladı”. Bu hadis matbu nüshada mevsul olarak vardır. Bu ise hatadır. Çünkü Yahya'nın rivayetinde bu hadis Malik'ten O'da Nâfi'den İbn Ömer zikredilmeksizin mürsel olarak vardır. Mahmudiye nüshası (L:56/b;)’na bakınız.

İbn Abdilberr, Yahya bu şekilde Malik'ten O'da Nâfi'den mürsel olarak rivayet etmiştir (et-temhîd, 135,169). Yine bu hadis İbn Abbas ed-Dânî'nin Etrâfu'l-Muvatta adlı eserinde Nâfi'nin mürseli olarak bulunmaktadır. (4-596)

2- Muvatta'da bulunan bir hadis de (1/336/sayı234) İbrahim b. Akabe'den, O'da Kureyb Mevla Abdullah b. Abbas'dan, O da İbn Abbas'dan şöyle rivayet etti; Rasûlullah mahfilinde olan bir kadına rastladı. O kadına bu Allah'ın Rasûlü denince küçük çocuğu tuttu ve bunun için hacc olur mu ey Allah'ın Rasûlü dedi. Rasûlullah da “evet olur ve senin içinde sevap vardır” dedi. Bu

hadis baskıda mevsul olarak verilmiştir. Mahmudiye nüshasında (L:75/B, L;107/E) ve şesterbitî nüshasında (L:22/B) Abdullah b. Abbas'ın mevlası Kureyb'den "Allah'ın Rasûlu..." mürsel olarak rivayet edilmektedir. Ebu'l-Abbas ed-Dânî, Etrâfu'l-Muvatta'da Kureyb'in mürseli olarak zikretmektedir. Bu kısmın örnekleri çoktur. Vermiş olduğumla yetinmiş olalım.

Bu baskı hakkında daha önce söylenenlerden başka birkaç mülâhaza daha vardır;

1- Düşürme (eksiltme) ve tahrif etme vardır. Bunun örnekleri çoktur.

2- Kitapların (bölüm başlıkları) ve babların(alt başlık) zikredilmesi. Bu konuda muhakkik değişik bir yol izlemiştir. Öyle ki Malik'in yapmış olduğu bab başlıklarını ve kitap tasnifini değiştirmiştir. Nitekim "Buhari'nin derin anlayışı bab başlıklarındadır" denilir. O zaman Buhari'nin hocalarının hocası olan Malik bu konuda nasıl olur?(yani onunda bab başlıklarında derin anlayışı vardır) Bunun örneği Muvatta'nın sonundaki "kitabü'l-câmî"lerdir. Malik câmî adlı kitap koymuş, orada farklı konulardaki bir çok hadisleri toplamıştır. Bu hadislerin başına, o hadisin manasına ve fihhına delalet eden bir çok bab başlığı koymuştur. Câmî tek bir kitap(bölüm)tür. Bir çok bablara ayrılmıştır. Fakat muhakkik cesaret göstermiş ve değiştirmiş. Şöyle ki Câmî bölümünde bir çok kitap zikretmiş ve bu kitapları bablara ayırmış ve altında rastgele hadisleri zikretmiştir. Oraya bakan bu tertibin Malik'in koymuş olduğu tertibe uymadığını görür. Burada garip olan muhakkikin Zürkânî şerhinde olanla yetinmemiş olmasıdır. Zürkânî sadece kitabü'l-câmî'i zikretmiştir ve bu kitabın altında farklı konularda bir çok bab koymuştur. Malik'in(Allah rahmet etsin) yaptığı gibi. Allah en yüce ve en iyi bilendir.

İşte bu söylenen bilgilerden ortaya çıkan bu tahkikin, Muhammed Fuad Abdulkaki'nin Yahya el-Leysî rivayeti baskısı ile hiçbir alakası yoktur. Bu baskı(tahkik) sağlam ilmi esaslara dayanmamıştır. Bilakis Yahya el-Leysî rivayetinde olan şeyleri değiştirme ve bozmaya dayanmaktadır.

Bu kitabın bu baskısından daha sağlam ve daha güzel olan başka bir baskısı vardır. Onu dr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf yayınlamıştır. Ve Dâru'l-Garbi'l-İslâmî basmıştır. Beşşâr, Muhammed Fuad Abdulkaki'nin düştüğü büyük bir hataya işaret etmiştir. Ebu Mus'ab ez-Zührî rivayeti ile Muvatta'ı tahkikinde bazı hatalarını izledikten sonra O'nu çok şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Beşşâr'ın baskısı mahtut usul üzere tahkik edilmiş olması ile temayüz etmiştir. Bu mahtut nüshaların ilk olanı bağdatta olan kaliteli nüshadır. Başka nüshaları sonraki nüshalara yardımcı yapmıştır.

Ancak o Muhammed b. Vaddah'ın Yahya el-Leysi'den rivayeti ile Ubeydullah'ın babasından yaptığı rivayet arasındaki bir çok farklılığa işaret etmemiştir. İki rivayeti de birbirine katmıştır. Aynı şekilde bazı hatalara düşmüştür. Bir kısmına işaret edeceğim. Görünen o ki bu hatalara düşmüş olmasının sebebi Yahya rivayetinden olan birkaç nüsha ile yetinmesidir.-ki kendisi bundan dolayı özür beyan etmiştir. - Daha öncede sunmuş olduğum gibi Yahya Muvatta'nın nüshaları çoktur. Daha önce örnek olarak mahmudiye kütüphanesinde ve daha başka kütüphanelerde olan nüshalardan bahsetmiştim.

Yapmış olduğu hataların bir kısmı bazen dayandığı nüshalardan kaynaklanmaktadır.

İlk örnek; 346 sayılı hadisin karanlıkta ve aydınlıkta adlı bab da zikredilmesi. Ebu Hureyre'den merfu olarak gelen "adamın biri yolda yürürken birden tikenli bir dal buldu ..." hadisi, sonra bu hadisle birlikte "şehitler beşitir..." hadisi ve sonra "ezan da olan şeyi şayet insanlar bilseydi..." hadisi zikrediliyor.

Bu sonuncu hadis Yahya b. Yahya da bu başlık altında değildir. O bu hadisi "ezan hakkında gelenler" babında zikretmiştir. İlk önceki hadislerin zikredildiği yerde bu hadisi düşürmüş ve sadece bu iki hadisi zikretmiştir. Bununla beraber bu üçüncü hadis bab başlığına uygundur. Muhammed b. Vaddah bu hadisi bu babda zikretmiştir. Muhakkik buna hiç işaret etmemiştir.

Bu hadis Ubeydullah'ın babasından olan iki mahmudiye nüshasında bulunmamaktadır.

İbn Abdilberr şöyle dedi; "bu üç hadis bir babdadır. Malik'in ashabından bir grup bu şekilde rivayet etmiştir. Ebu Hureyre'den bu şekilde rivayet edilmiştir. Birincisi, yoldan tikenli dalın kaldırılması hadisi, ikincisi, şehitler hadisi, üçüncüsü, ezan da olan şeyi şayet insanlar bilseydi den sonuna kadar olan hadis. Bu üçüncü kısım Yahya'da babdan düşmüştür. Onda başka bir babdadır. Karanlık ve aydınlık babında olması gerekir. "ezanda olan şeyi şayet insanlar bilseydi" sözünden "emekleyerek olsa bile" sözüne kadar olan kısmı, oğlu Ubeydullah bu babda zikretmemiştir. İbn Vaddah ise Yahya'dan bunu rivayet etmiştir.<sup>38</sup>

Ebu'l-Abbas ed-Dâni hadis hakkında ilk iki fasılı zikrettikten sonra şöyle dedi; "bu hadis iki kısımdır. Yahya ya göre bab başlığının gerektirdiği

<sup>38</sup> et-Temhid, 22/11

muhteva bu hadiste yoktur. Diğer Muvatta ravileri bu hadisi önceki karanlığın görülmesi hadisi ile birleştiriyorlar. Bu şekilde bab başlığı ile uyumlu olmuş oluyor.<sup>39</sup>

İkinci örnek, 1322 numaralı Ebû Hureyre hadisini zikretti. Bu hadiste onların haybere çıkışlarının hikayesi ve ganimetlerden aşırılması meselesi vardır. Kissanın hayberde olduğu gelmiştir. Doğrusu Yahya el-Leysî, hadiste iki yerde kissanın Huneyn'de geçtiğini söylemiştir. İbn Vaddah bunu düzeltmiş ve Huneyn'İ Hayber diye değiştirmiştir. Muhakkik buna hiç işaret etmemiştir.

Ebu'l-Abbas ed-Dânî şöyle demiştir; Bu hadiste Hayber iki yerde zikredilmiştir. Yahya b. Yahya bu iki yerde Huneyn yazarak iki nun harfi ile tashîf yapmıştır. İbn Vaddah bunu düzeltmiş ve diğer ravilerdeki gibi noktalı ha ve ra harfi ile hayber kelimesi diye değiştirmiştir.<sup>40</sup>

Ben de şöyle diyorum; iki mahmudiye nüshasında Huneyn şeklindedir. Hayber dipnotta verilmiştir. Şesterbitî nüshasında da bu şekildedir. Orada Hayber kelimesinin ibn Vaddah'ın değiştirmelerinden olduğunu müellif açıklamıştır.

Bu konu hakkında zikrettiklerimizin dışında bir çok örnek vardır. Bunları sayarak uzatmayalım. Özetle bu baskı Malik'in Muvatta'nının Yahya b. Yahya el-Leysî rivayetinin en güzel baskısıdır. Umulur ki Muhakkik kitabın gelecek baskılarında bu eksiklikleri giderir. Allah doğruya ulaştırandır. Peygamberimiz Muhammed'e ve ehline salat ve selam olsun.

<sup>39</sup> Etrafu'l-Muvatta, 3/442

<sup>40</sup> Etrafu'l-Muvatta, 3/527



# KABUL İLE RED ARASINDA NÜZÛL'ÜN TEKRARI MESELESİ- I

The Problem of Nozul's Repetition Between the Recognition And The Denial – I

YAZAR: ABDÜRREZZAK HÜSEYİN AHMED

ÇEVİREN: ENES TEMEL

ÖGR. GÖR., TRAKYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
enestemel@trakya.edu.tr.

## ÖZET<sup>1</sup>

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerim'deki mükerrer nüzûl meselesini ele almaktadır. Bu konu, kabul edenler ile etmeyenler arasında tartışmanın olduğu bir konudur. Çalışmamızda meselenin sınırlarını belirlemeyi; alimlerin görüşlerini, her görüşün delillerini, tartışması ve tercihi ile birlikte tetkik etmeyi; dikkatleri mükerrer nüzûl savunmaya yönelten sebeplere çekmeyi hedefledim.

Çalışmamız, birtakım neticelere ulaşarak nihayete ermiştir ki, bunlardan başlıcaları şunlardır:

1. Mükerrer nüzûl söyleminin çerçevesinin daraltılması gerekmektedir. Çünkü asıl olan tekrarin olmamasıdır. Ancak varlığına dair sahih delillerin olduğu, cem' veya tercihin mümkün olmadığı şeyler kabul edilir.
2. Bu mesele, ifrat ile tefrit arasında gelip gitmektedir. Uygun olan, mutlak bir kabul veya mutlak bir redde meyletmeyen orta halli bir tavrın benimsenmesidir.
3. Mükerrer nüzûl iddialarının çoğunluğu, esbab-ı nüzûl rivayetlerinin çok sayıda olması durumunda ya da Mekki-Medeni sınırlandırmasında ihtilaf vaki olduğunda ortaya çıkmıştır.
4. Bazı alimler mükerrer nüzûl söylemini, *esbâb-ı nüzûl* rivayetleri arasında uyumsuzluk olduğunda sınınilacak bir yer edinmekle hata etmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Tekrar, Tefsir, *Nüzûl'ün tekrarı*, Nüzûl, *Esbâb-ı nüzûl*, Quran,

<sup>1</sup> Bu çalışmanın aslı, İmâm Muhammed b. Suud el-Ulûmü-ş-Şer'iyye Üniversitesi dergisinin 9. sayısında 2008 yılında yayınlanmıştır. Tercümemizde yer alan kısım ise 2012 yılında el-Va'yû'l-İslâmî dergisinin 33. baskısındaki konunun teorik kısmı olan ilk 44 sayfalık bölümdür. Eserde yer alan dipnotlarda verilen kaynaklarını kontrol ettiğimizde sayfa numaralarının uyuşmadığı görüldüğü için dipnotlar tarafımızdan kontrol edilerek ilgili eserlerdeki yerleri teyit edilmiştir. Bu esnada yazarın esas aldığı baskıya ulaşamadığımız durumlarda aynı eserin farklı bir baskısı kullanılarak sayfa numarası verilmiştir. Kullanılan eserlerde yer alan tarihler hicri olarak verildiği takdirde yanına miladi tarihler de tarafımızdan ilave edilmiştir. (Mütercim)

### Abstract

This study examines the idea of repeating revelation in Quran. This issue that discussing between accepters and decliners. I aim to figure the subject; scholars' opinions, examine ever opinion their evidences' with analysis and preference; and to attract notice the reason for Repeating Revelation. This study arrives some results: 1. Reducing this view 's scope. Because, what really matters is not to happen repetition. 2. This view is between understatement and extravagance. 3. Most of who defends an opinion repetition of descend shows up when the reports' causes of nuzul increases or the describing Makki and Madani conflicts among the parties. 4. Some scientists in the wrong with win a seat when there is incompatibility among the reports' causes of nuzul.

**Key Words:** repetition, Tafseer, Quran, Revelation, repetition of revelation, Causes of nuzul

### GİRİŞ

**K**amd, kuluna Kitâb'ını indirip O'nda hiçbir eğrilik bırakmayan, Yirmi üç sene zarfında hadiselerin ve durumların gerektirmesine göre bölümler halinde indiren Allah'adır.

Salât-ü selâm ise, Kur'an-ı Kerim'i okuyanların ve tefsir edenlerin en hayırlısına olsun ki o, hakkında وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا "Biz Kur'anı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik"<sup>2</sup> ayeti indirilendir.

Kur'an ve Kur'an ilimleri ile ilgili araştırmalarla meşgul olmak en yüce ve en şerefli iştir. İbn-i Hâleveyh.<sup>3</sup> "Kur'anın eğitimi, öğretimi ve ilimleri ile olan meşguliyet, diğer ilim türleri ile olan meşguliyet gibi değildir. Çünkü, Kur'anın diğer sözlere olan üstünlüğü Allah'ın yaratılmışlara karşı olan üstünlüğü gibidir"<sup>4</sup> demiştir.

<sup>2</sup> el-İsrâ 17/106.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh el-Huseyn ibni Ahmed ibni Hâleveyh (h.370), Kırâat ilminde bulunan ihticâc literatüründeki en meşhur müelliflerden bir tanesidir. Bu konudaki en önemli eserleri ise *İ'râbü'l-Kırââti's-Seb'* ve *İlelihâ ile el-Hucce fî'l-Kırââti's-Seb'* dir. Tercemesi için bkz. İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *Gayetü'n-nihaye fî tabakati'l-kurra*, neşr. Gotthelf Bergstraesser Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006, I, 218.

<sup>4</sup> İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Huseyn ibni Ahmed, *İ'râbü'l-kıraeti's-sebâ ve ileliha*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire: 1992, I, 35. İbn-i Hâleveyh'in sözünün son kısmı Ebû Hureyre (r.a) hadisinden iktibâstur. Bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *Kitâbü's-sünne*, thk. Muhammed b. Saïd b. Salim el-Kahtani, ts.: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1996, I, 150; Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şuabü'l-ıman*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990, V, 165-166. Mürsel olarak Şehr ibnü Havşeb'den rivayet edilmiştir. Bkz. Ebû Davud, Süleyman b. Eşas b. İshak b. el-Ezdi, *el-Merasil*, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 561; İbn Dureys, Ebû Abdullâh Muhammed b. Eyyub el-Beceli, *Fezailü'l-Kur'an vema unzile mine'l-Kur'an bi-mekke vema unzile bi'l-Medine*, thk. Gazve Bedir, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1988, s.78. Elbâni bu hadisi zayıf olarak görmekte ve şöyle demektedir: "Bilcümle bu hadis râvisinin zayıflığı, irsâli ve ızdırâbı sebebiyle zayıftır." Bkz. Elbâni, Muhammed Nâsirüddin, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha*, Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979, III, 505.

Kıymetli okuyucu, önünde bulunan “Mükerrer Nüzül Meselesi”, “Kur’ân-ı Kerîmde Mekki ve Medenî: Kur’ân’ın Evvelinden İsrâ Süresinin Sonuna Kadar Ayet ve Sürelerin Tetkiki” isimli yüksek lisans tez çalışmamızın hazırlık döneminden beri zihnimizi meşgul eden bir meseledir.<sup>5</sup> O zaman bu konudaki dağınıklığın bir kısmını toparlamıştım. Nicedir zihnimde yer edinen sorgulamalara doyurucu cevaplar bulmayı ümit etmişim; ancak cevaplarını bulmam kolay olmamıştı. Hatta meselenin tüm yönleriyle kökenine inerek ve tashih ederek araştırma ihtiyacı hasıl olmuştu.

1. Kur’ân-ı Kerîmde mükerrer nüzülün manası nedir? Yeni bir vahiy nüzülüdür; yoksa daha önce nüzül gerçekleşen bir vahyin nüzülüdür ?

2. Mükerrer nüzülü savunmaya yönelten sebepler nelerdir ?

3. Bazı alimler ve araştırmacılar sadece zahirî olan ihtilaf sebebiyle mükerrer nüzül söylemine neden sığınmaktadırlar? Bu mesele, tahammül gerektiren ve tefekküre ihtiyaç duyan bir mesele değil midir ya da *teâruz* eden rivayetleri uzlaştırmada bir yol mu olmuştur?<sup>6</sup>

4. Araştırmacılar, birbirleriyle çelişen bu rivayetleri sened ve metin açısından neden tetkik etmediler? Yoksa Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ında ve Suyûtî'nin *el-İtkân*'ında tasvîr ettikleri bu konuda çıkış noktasının olmasından memnun mudurlar? Zerkeşî ve Suyûtî'nin görüşleri ve hatta örnekleriyle yetinmek yerine onların bu çabalarını bir adım öteye taşımak daha iyi ve daha uygun değil midir?

Bu mesele hakkında derinlemesine düşünen bir araştırmacı, bu yapının henüz tamamlanmadığını, daha fazla gözden geçirme ve olgunlaşmaya ihtiyacı olduğunu anlayacaktır.

<sup>5</sup> Bu tezin savunması hicrî 27.10.1996 tarihinde yapılmış olup, ilk baskısı iki cilt halinde Dâru İbn Affân'da hicrî 1999 senesinde yayınlanmıştır. Çalışmanın ikinci yarısını da doktora tezi olarak Medine-i Münevverede bulunan *el-Câmiatü'l-İslâmiyye'deki Külliyyetü'l-Kur'âni'l-Kerim ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* müdürü Dr. Muhammed b. Abdilaziz el-Fâlih tamamlamıştır.

<sup>6</sup> Burada şunu da söylememiz münasip olacaktır: Muhtelif görüşler arasında uygunluk olmadığında teaddüd söylemine sığınmak dinimizdeki birçok meseleyi içine alan bir problemdir. Ebû Şâme el-Makdisî, İsrâ ve Mi'râc'ın da *teaddüdünü* kabul etmekte ve demektedir ki: “Elhamdülillah hadislerin ihtilafı ve önceki alimlerin görüşleri hakkında düşündüm ve aklıma bu görüşleri cem' eden güzel bir mana geldi ki o da şöyle denilmesidir: Rasûlüllâh (s.a.s.)'a bi'set'ten önce ve sonra isrâ birkaç defa lütfedildi.” Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail, *Nürü'l-Mesrâ fî Tefsîri Âyeti'l-İsrâ*, thk. Ali el-Bevvab, Riyad: Mektebetül Maarif, 1985, s.121. Bu görüşe alimlerin itirazları birbirini izlemiştir. İbnü'l-Kayyim demiştir ki: “Bu, bir kıssada rivayetlerden bazılarının muhalefet eden bir lafız gördüklerinde diğer bir hadisede yer aldığını iddia eden ehl-i nakil zahirîlerden zayıf kimselerin yoludur. Rivayetler her ihtilaf ettiğinden hadiseleri çoğaltırlar. Nakil erbabi nezdinde doğru olan ise İsrâ, Mekke'de bi'set'ten sonra olmuştur. İlginçtir; defalarca olduğunu iddia eden bu kimselerin, her seferinde namazın elli vakit farz kıldığını, sonrasında da Allah (c.c) ile Musa (a.s) arasında beş vakit oluncaya kadar gelip gittiğini zannetmeleri nasıl mümkün oluyor?” İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *Zadü'l-mead fi hedyi hayri'l-ibad*, thk. Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981, II, 46. Bu sözü kıymetli olmasından dolayı uzunca naklettim.

5. Nahiv alimleri, birçok şiir beytinin nahiv usul ve kaidelerini zorlamasından itibaren beyitlerin tahrîci ve tevcihâtı<sup>7</sup> için yorucu gayretler sarf ederken benzeri bir çaba neden Kur'ânî çalışmalarda gösterilmemiştir?

Bütün kalbimle inanıyorum ki bu araştırmacılar, genel konulardaki yazım faaliyetleri yerine ihtisas araştırmalarına önem vermiş ve eleştirel kaidelerin uygulanması konusunda muhaddislerin yönteminden istifade etmiş olsalardı; Kur'ân araştırmaları, ulûmü'l-kur'ân kitaplarında pek çok olan zayıf rivayetlerin ve tenakuz halindeki görüşlerin kusurlarından da temizlenmiş olurdu.

6. Mutlak inkârı savunmak, konunun anlaşılmağını gidermede bir ilaç olur mu yoksa denildiği gibi durumu daha da mı kötüleştirir?

Zihnimde bir açıdan konunun önemli, diğer bir açıdan da tehlikeli ve yolunun çetin olduğunu fark etmemi sağlayan sorular dolaşıyordu. İbn-i Teymiyye, “Görüşlerin delaletlerinin *teâruzu* ve birinin diğerine tercihi engin bir denizdir” demektedir.<sup>8</sup> O halde köklü bir ilmî çalışma üzerine bina edilen bu önemli mesele hakkında görüş belirtecek kimsenin genel anlamda İslâmî ilimler, özel anlamda ise tefsir kütüphanesine ihtiyaç duyacağı âşikârdır. Bu sebeple üzerime düşeni yapmak isteyip Yüce Allah'tan meselenin dağınıklığını toparlamak için yardım talep ettim. Eskisiyle yenisiyle tefsir ve ulûmü'l-kur'ân kitaplarının arasında uzun bir araştırma yaptım.

Bu meselenin önemi ve tercih edilme sebebi şu hususlardan kaynaklanmaktadır:

1. Bu mesele, alimler arasında eskiden tartışılan ve anlaşılmaayan bir konuydu, günümüzde de bu özelliği devam etmektedir. Bu durum, ulemanın görüşlerini delilleriyle birlikte müzakere edip karşılaştıran ve sonrasında da tercihe şâyân görüşü ilmî delilleriyle ortaya koyan bir çalışmanın varlığını gerektirmektedir.

2. Dikkatle inceleyen kimse görecektir ki; bu mesele ulûmü'l-kur'ân ve tefsir kitaplarında yer almasına rağmen önemine layık bir ilgi görmemiştir. İhtisas çalışmaları arasında –bildiğim kadarıyla- sadece bu meseleyi ele alan müstakil bir eser bulunmamaktadır.

3. Günümüz alim ve araştırmacılarının -bir tanesi hariç- hepsi, çalışma

<sup>7</sup> Tevcih, şiir ve belâğat'ta kullanılan bir terimdir. Şiir'de, mukayyed revî'nin öncesindeki harfin harekesi anlamına gelmektedir. Buna örnek olarak İmrü'l-Kays'ın (أَبَى أَوْفَى ..... حَرَجِيَّةٌ مَاصِيَةٌ) sözü gösterilebilir. Belâğat'ta ise; kelâmın iki farklı ve cheyi hamledecek şekilde irâd edilmesidir. Bkz. İbrahim Enis, *el-Mu'cemü'l-vasit*, yy., Mektebetü'ş-Şuruk ed-Duveliyye, 2004, s. 1015. (Mütercim)

<sup>8</sup> İbn-i Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Ref'u'l-melam ani'l-eimmeti'l-â'lâm*, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1976/1396, s. 48.

ve araştırmalarıyla bu meselenin önemine dikkat çekmişler; *teâruz* halindeki rivayetleri doğru bir şekilde yorumlamaya ve konunun anlaşılma- zlığını gidermeye davet etmektedirler.

Suyûtî: “Şayet *teâruz* halindeki iki sebab-i nüzûl rivayeti birbirine denk seviyede ise, bu durum iki defa nüzûlün gerçekleştiğine mi yorulur; yoksa ikisinden birinde reddedilmesi gereken bir ızdırab olduğuna mı yorulur? Kanaatimce burada iki ihtimal bulunur...Kabiliyetli bir araştırmacı bunu araştıracaktır”<sup>9</sup> demiştir.

Muhammed Şâyî ise: “Bu mesele, görüşleri bir araya getiren, delilleri dikkatle ele alan ve görüşler çoğaldığında doğru olana ulaşabilmek için bu söylemin üzerine bina edildiği rivayetleri inceleyen bir çalışmaya ihtiyaç duymaktadır” demiştir.<sup>10</sup>

Bir araştırmacının, yüksek lisans tezinde ulaştığı sonuçlardan bir tanesi de “Mükerrer nüzûl meselesi, bir ayet hakkında vârid olan rivayetlerin bir araya getirilmesi, karşılaştırılması, ulemanın görüşlerinin dikkatle incelenmesi, sonrasında da tercihe şâyân görüşün beyan edilmesine ihtiyaç duyan bir meseledir”<sup>11</sup> görüşüdür.

Abdülhakim Enîs’in, İbn-i Hacer’in *el-‘Ucâb fi Beyâni’l-Esbâb* isimli eşsiz kitabına yaptığı tahkikin son kısmında yer alan “*Esbâb-ı nüzûl* çalışması, sebepleri tek veya çok olan ayetler ile nüzûlü tekerrür eden ayetlerin ortaya çıkmasından dolayı tatbik açısından tamamen tümevarımsal bir çalışmadır...Bu olduğunda konu kapanır. Nihai neticeler de bazı kaidelerin devamı yahut iptali durumunda ortaya çıkar”<sup>12</sup> sözleri, sunduğu tekliflerin kapsamında yer almaktadır.

Süleyman Kar’âvi: “Müfessirin *esbâb-ı nüzûl* çalışırken sebeplerin çoğalıp *teâruz* etmesi halinde -sahih bir rivayetin diğer sahii veya zayıf bir rivayetle *teâruz* halinde- ve tercih konumundayken dikkatli olması gerekir... Bu ihtimam gerektiren bir meseledir ve Suyûtî’nin dediği gibi konudaki eksiklik giderilmiş değildir”<sup>13</sup> demiştir.

4. Kur’ân ilimleri hakkında yazan bazı araştırmacıların bu konuda bulunan çelişkili rivayetlerin yorumlanmasındaki meşakkati, tehlike büyüyüp arttığında, kendileri haricindeki araştırmacı ve okuyucular anlama güçlü-

<sup>9</sup> Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celealeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *et-Tahbir fi ‘ilmi’t-Tefsîr*, thk: Fethi Abdülkadir Ferid, Riyad: Darul Ulum, 1981-82/1402, s. 176.

<sup>10</sup> Şâyî, Muhammed, *Nüzûlü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Riyad, ts, s. 80.

<sup>11</sup> Abdülhakim el-Enîs, *el-Mekkî ve’l-Medenî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, II, 858

<sup>12</sup> İbn-i Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *el-‘Ucâb fi Beyâni’l-Esbâb*, thk. Abdülhakim Muhammed el-Enîs, Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzi, 1997, II, 931.

<sup>13</sup> Süleyman Kar’âvi, *Mustalahâtü ‘Ulûmi’l-Kur’ân*; Arz, Tahlil, İstidrâk, yy. ts, s. 30.

ğü çektiginde bile üstlenmediklerini, *esbâb-ı nüzûl* hakkında en ufak bir çelişme ve sayıca çokluk meydana geldiğinde mükerrer nüzûl söylemini dile getirdiklerini fark ettim. Bu meseledeki gidişatın düzeltilmesine mütevazi bir katkı yapmak istedim. Umulur ki, böylece bazı kapalılıklar giderilmiş ve nihayete ulaşılması için bu çalışmayı tamamlayıcı mahiyette ilave araştırmalara da kapı aralanmış olur. Belki de Abdülmünim Nemr de “Ulemâdan *esbâb-ı nüzûl* ile meşgul olanların yaptığı gibi iki rivayeti de tasdik ediyor ve ‘Bu ayet bir defa Mekke’de, bir defa da Medine’de olmak üzere iki defa nâzil oldu’ deyip rahatlıyoruz”<sup>14</sup> ifadesi ile mükerrer nüzûl söyleminin kapsamını geniş tutup kabul edenlerin halini tasvir etmiş ve hakikati ortaya koymuştur.

### Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada takip edilen yöntem şu maddelerden oluşmaktadır:

1. Eskisiyle yenisiyle ulûmü’l-kur’ân ve tefsir kitaplarının muhtevasında konuyla ilgili ilmî maddeler çıkarmak niyetiyle gözlem ve inceleme yapılması.

2. İlim ehlinin görüşleri ile delillerini; müzakereleri, tercihleri ve tercih sebeplerini zikrederek konunun ilmî bir üslupla sunulması.

3. Delillerin ve tercihlerin zikredilmesinde tamamen tarafsız olmaya çalıştım. Delile bağlılık ve delilin kuvvetli olması biricik şiarım oldu. İbnü’l-Kayyim demiştir ki: “Bu görüşlerin kaynağını, her görüşün lehine ve aleyhine olan hususları yardım ve muvaffakiyet talep edilen Allah’ın bize ihsan etmiş olduğu yol üzere, Kitâb ve Sünnet’in delalet ettiği doğruları zikrettik”<sup>15</sup>

4. Buradaki diğer hususlar da, ilmî bir araştırmanın gerekliliklerinden olan kaynakların ilmî güvenilirliği, hadislerin tahrir edilip hükmün verilmesi ve bunun dışında ehlince malum olan bazı yönlerdir.

Bu çalışmanın ulûmü’l-kur’ân konularının derinlemesine incelenmesi, tashih edilmesi ve sahih delillere dayanmayan hususların tekrar gözden geçirilmesi için faydalı olacağını ümit ediyorum. Nitekim bu araştırmanın sadece ilk aşama olduğuna ve bu yüzden de vakit darlığı ile ulemâ çevresinden uzak olmanın engel olduğu titiz bir çalışmayla birlikte kapsamlı bir araştırmaya ihtiyaç olduğuna işaret etmek isterim.

Son olarak da “mükerrer nüzûl meselesi”, mefhumların beyan edilmesi,

<sup>14</sup> Abdülmünim en-Nemr, *Ulûmü’l-Kur’âni’l-Kerim*, Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-Mısri; Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1983, s. 113.

<sup>15</sup> İbnü’l-Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *er-Rûh*, thk. Bessam el-Amuş Kahire: Daru ibn Teymiyye, 1985-86/1406, s. 93.

incelikleri ile sebeplerinin açıklanmasında ve ulemanın bu konunun yorumlanmasında benimsediği yöntemlerin ifade edilmesinde sana yetecektir.

Nihayete erdirirken; Allah'tan niyazım beni ulaşmayı dilediğim şeyde muvaffak kılması ve dinde ince anlayışlı olmamı nasip etmesidir. Çünkü O, niyaz edilenlerin en hayırlısıdır. Peygamberimiz(s.a.s)'e, âlinin ve ashabının tümüne salât-ü selâm olsun.

### Daha Önce Yapılan Çalışmalar

Kısıtlı araştırmam müddetince nüzül'ün tekrarı meselesini ele alan müstakil bir kitap görmedim. Ancak alimler, meseleyi ele alışlarında uzunluk veya kısalık açısından fark olsa da telif ettikleri ulûmül-kur'ân, tefsir ve hadis şerhleri gibi eserlerin içinde bu meseleyi ele aldılar.

Meselenin ilk olarak ele alınışı hakkında kesin bir tarih vermek zordur ancak Zerkeşî (ö.794)'nin *el-Burhân*'ındaki<sup>16</sup> ve Suyûtî (ö.911)'nin de *el-İtkân*'ındaki<sup>17</sup> sözlerinden anlaşıldığı üzere nüzül'ün tekrarı söyleminin ilk nakledildiği kimsenin –yaklaşık olarak- İbnü'l-Hassâr (ö.611) olduğunu söyleyebiliriz.

Nitekim *el-Kefîl bi Meâni't-Tenzîl* isimli kitabın müellifi Kadı İmâdüddîn el-Kindî<sup>18</sup> (ö.741) de *nüzulün tekrarı* söylemini reddettiği bilinen ilk müelliftir. Kabul etmeyişini de (bu söylemin) bir yararının olmayışı ile gerekçelendirmiştir. Çünkü bu, bilinen bir hususun tekrar gündeme getirilmesinden (hâsıl'ın tahsilinden) ibarettir.<sup>19</sup>

Suyûtî, “bazı kimseler nüzülü tekrar edilen bir şeyin Kur'ân-ı Kerim'den olmasını kabul etmemektedir. Bunu *el-Kefîl bi Meâni't-Tenzîl* isimli kitapta da gördüm” demiştir.<sup>20</sup>

Ulemâdan bu konu ile ilgilenen Sehâvî (ö.643), *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ* isimli eserinde nüzülü tekrar edenlere, iki veya daha fazla vecih üzere okunan kıraatleri dahil ederek meseleye yeni bir başlık açmıştır.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Bkz. Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmül-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebül-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Mârifet, Kahire: 1958/1377, I, 123.

<sup>17</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmül-Kur'ân*, talk.: Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru İbn Kesir, Dımaşk 1987, I, 113.

<sup>18</sup> Ebül-Hasen ibn Ebî Bekr ibn Ebî'l-Hasen İmâdü'd-Dîn el-Kindî en-Nahvî (v.741). Eserlerinden bir tanesi de *el-Kefîl bi Meâni't-Tenzîl* isimli tefsiridir. Bkz. İbn-i Hacer, *ed-Düreru'l-Kâmine fî Ayânül-Mietiş-Sâmine*, II, 161.

<sup>19</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 114. Belki de İmâdü'd-Dîn el-Kindî'nin sözü, tefsirinden eksik olan kısımdadır. Çünkü tefsirine mürâcaat ettim ve mukaddime, Fâtihâ ve Bakara sûresinden bazı ayetleri kayıp olanlar arasında buldum. Suyûtî'nin nakillerinden anlaşılıyor ki O, *nüzulün tekrarı* söylemine olan itirazlarını tefsirindeki Fatiha sûresi için ayrılan kısımda zikretmiştir.

<sup>20</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 113.

<sup>21</sup> Bkz. Sehâvî, Ebül-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüssamed, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-İkrâ* thk. Ali Hüseyin Benvab, Mekke: Mektebetü't-Türas, I-II, 1987, I, 34.



Böylece ulemanın, bu mesele hakkındaki kabul ile red arasındaki sözleri Zerkeşi'nin *el-Burhân* fi ulûmi'l-Kur'ân isimli kitabı ortaya çıkana kadar birbirini takip etti. *el-Burhân*, kendisinden sonra gelen kimseler için esas teşkil etmiştir. Bu meseleye (*Fasl : Mükerrer olarak nüzûl edenler*) şeklinde özel bir başlık tahsis etmede ve tekerrür ettiği söylenenlerin incelenme ve araştırılmasında öncülük etme şerefi Zerkeşi'ye aittir.<sup>22</sup>

Sonra meseleye oldukça hakim, meselenin son şeklini almasını sağlayan Suyûtî geldi ki çok sayıdaki eserinde bu konuyu ele aldı. Bunlardan en önemlisi *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eseridir. Seksen ana başlığa (fasl) ulaşan kitabının on birinci ana başlığı olan (*Nüzûlü Tekrar Edenler*)'de konuyu inceledi.<sup>23</sup> Aynı şekilde *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsîr* isimli eserinin on yedinci başlığında (nev') meseleyi ele almıştır.<sup>24</sup> *Lübâbü'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl* isimli eserin muhtevasında da okuyucu, meseleye dair muhtelif görüşler, yorumlar ve mukayeseler bulmaktadır.<sup>25</sup> Suyûtî, meseleyi işleyişinde Zerkeşi'nin *el-Burhân* isimli eserini dayanak noktası olarak aldıysa da daha sonraları araştırmacı ve alimlerin odak noktasında olacak olan birbiriyle çelişen rivayetleri değerlendirmede bir adım daha ileri giderek bazı esaslar ortaya koymuştur.

Araştırmacı bu dönemi aşım da son dönemde yapılan araştırmalara yönelmek isterse; bunları incelediğinde meseleye yeni bir şey ilave etmeksizin Zerkeşi ve Suyûtî'nin bahsini ettikleri tereddüdü bulacaktır.

Muhammed eş-Şâyi', *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eserinde bu meseleyi ele alan çağdaş yazarlar arasında en güzel ve en mahir kimse olarak kabul edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlü'nü ihtiva eden bu kitabının mukaddimesinde üç meseleyi ele almaktadır. Bunlar Muhammed eş-Şâyi'in sıraladığı üzere şu şekildedir;

1. Kur'ân-ı Kerîm'in peyderpey nüzûlü,
2. Bazı ayet ve sûrelerin nüzûlünün tekrar ettiği söylemi,
3. Kur'ân-ı Kerîm'in yedi harf üzere nüzûlü,

Bu konulardan birinci ve ikincisini konuyu çalışmakla yetinmiş, üçüncüsünü ise -kendisinin de beyan ettiği üzere<sup>26</sup>- çok sayıda müstakil çalış-

<sup>22</sup> Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân* I, 123-125.

<sup>23</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 113-115.

<sup>24</sup> Bkz. Suyûtî, *et-Tahbîr*, 217-219.

<sup>25</sup> Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*, Beyrut: Daru İhyâi'l-Ulum, 1982-83/1403, s. 140, 178, 238.

<sup>26</sup> Bkz. Muhammed eş-Şâyi', *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 1. Söz konusu çalışmaların en iyisi Üstadımız Abdülaziz el-Kârî'nin *Hadîsü'l-Ahrûfi's-Sebâ Dirâsetün li İsnâdihî ve Metnihî ve İhtilâfi'l-Ulemâi fi Manâhîhi ve Sîlatihî bi'l-Kirâati'l-Kur'âniyyeti* isimli çalışmasıdır. Uzman araştırmacılar -bir tanesi hariç- bu kitabın önemini vurgulamışlardır. Bkz. Komisyon (Ürdün Üniv. Şeriat Fak. Kırâat hocala-



mada ele almıştır. Çalışmasının kıymetli olmasına rağmen meselenin bazı bölümlerinde kendisine katılmamaktayız. Okuyucu, detayları araştırma içinde bulacaktır. Ne olursa olsun Dr. eş-Şâyi'in çalışması, ulûmü'l-kur'ân kitaplarında verilen bazı örnekleri ve bazı kaideleri tekrar inceleme zarureti olduğunu savunan, Kur'ân araştırmacılarına geniş bir ufuk açan nadir çalışmalardandır. Önceki alimlerimizin vücûda getirdiklerini geliştirmeye ve gayretlerimizi engelleyen kimselerin ما ترك الاول للآخر شيئاً "Öncekiler sonrakilere bir şey bırakmadı" şeklindeki sözlerini reddetmeye o kadar muhtacız ki !!! Hafız İbn-i Abdi'l-Berr, "İlim, ulema ve talebeler için [Öncekiler sonrakilere bir şey bırakmadı] diyen kimsenin sözünden daha zararlısı yoktur."<sup>27</sup> dediğinde ne de güzel ifade etmiştir.

## NÜZÛL'ÜN TEKRARI'NIN TANIMI

### Nüzûl'ün Tekrarı'nın Tanımı

"Nüzûl'ün tekrarı" ifadesi izâfî bir terkiptir. Bir terkinin bilinmesi de kelimelerinin bilinmesine bağlıdır. Bundan dolayı her iki lafzın ayrı ayrı tanımının yapılması, sonrasında da bu ıstılahın mefhumuna genel bir tarif yapılması daha uygun olur.

### Tekrâr'ın Tarifi

### Lügat Anlamı

التكرار, sülâsî sahih muda'af bir fiil olan كَرَّرَ'nın mastarıdır. Nahiv açısından kıyas كَرَّمَ تكريماً ve علم تعلیماً ifadesinde olduğu gibi كَرَّرَ تَكْريراً denilir.<sup>28</sup>

Buraya kadar olanlardan anlaşıldı ki التكرار lafzı semâî mastardır. كَرَّرَ عَلَى şeyi كَرَّرًا و تَكَرَّرًا ifadesi ise "diğerinden sonra bir kez daha dönmek" anlamına gelir. تَكَرَّرَ'nin kesrasıyla التكرار'ın ismidir. تَكَرَّرَ'nin fethasıyla التكرار'ın mastarıdır. Cevherî'nin es-Sihâh isimli eserinde "Ebu Sa'îd ed-Darîr dedi ki: Ebu A'mr'a dedim ki: تَفَعَّلَ ve تَفَعَّلَ arasındaki fark nedir? Ebu A'mr dedi ki : تَفَعَّلَ (kesra ile) isimdir, تَفَعَّلَ (fetha ile) mastardır." dediği

rından oluşan bir heyet), *Mukaddimât fi'l-İlmi'l-Kırâât*, s. 21; Müsâid et-Tayyâr, *Füsûl fi Usûli't-Tefsîr*, Dammam: Daru İbnül Cevzi, 1999-2000/1420, s. 9; Hazim Haydar Said, *Ulûmü'l-Kur'ân Beyne'l-Burhân ve'l-İtkân: Dirâse Mukâreneh*, Medine: Mektebetu Darî'z-Zaman, 1999-2000/1420, s. 372, 373; Muhammed Hâlid Mansûr, *Tenkîhu'l-Vasit fi'l-İlmi't-Tecvid*, Amman: Daru'l-Menahic, 2000-01/1421, s. 42.

<sup>27</sup> İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, thk. Ebû'l Eşbl ez-Züheyri, Daru İbn Cevzi, yy. ts, I, 416.

<sup>28</sup> İbn Mâlik, Elfiye isimli eserinde buna şu şekilde işaret etmiştir "وغير ذي ثلاثة مقيس\*\*مصدره كقُدس التقديس". İbn Mâlik, Cemalüddin Ebû Abdillâh M b. Abdill en-Nahvi et-Tai, *Metnü Elfiye*, thk. Abdüllatif b. Muhammed el-Hatîb, Kuveyt, 2006, s. 40.

nakledilmiştir.<sup>29</sup> Gulâm Sa'leb<sup>30</sup> ise “تَفَعَالٌ ve تَفَعَالٌ bablarından تَفَعَالٌ (kesralı olan) isimdir ancak iki kelime istisnâdır. Bunlar: تَبَيَانٌ ve تَلْقَاءٌdır. تَفَعَالٌ (fet-halı olan) ise mastardır.” demiştir.<sup>31</sup> “نَاقَةٌ مَكْرَةٌ” ise “günde iki defa sağılan di-şi deve”ye<sup>32</sup> denilir. Lügat ehlinin görüşlerine ait bu hızlı takdimden anla-şıldı ki “كُرْرٌ” maddesi, “bir şeyin diğerinden sonra bir kez daha dönmesi”ne delalet etmektedir. Zikredilmesi gereken bir husus da “كُرْرٌ” maddesinin Kur'ân-ı Kerim'de 6 yerde geçtiğidir ve hepsi de “اعادة” (tekrar) anlamı ver-medede müttefiktiler.<sup>33</sup>

### İstılah Anlamı

İlim ehlinin çoğu, “tekrar”ın manası için ıstılâhî bir tarif ortaya koymaya önem vermemişlerdir. Görünüşe bakılırsa bunun sebebi ıstılâhî anlamının lugavî anlamından zuhûr etmesidir. Bununla birlikte burada ulemadan kü-çük bir kesim “tekrar”ın manasına uygun bir tanım yapmaya çalışmışlardır.

İbnü'l-Esir<sup>34</sup>, *el-Meseli's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve Şâir* isimli kitabın-da “Tekrar; lafzın tekrar ederek bir manaya delaletidir” demiştir.<sup>35</sup> İbnü'n-Nakîb<sup>36</sup> tefsirinin mukaddimesinde “Tekrar'ın hakikati, mütekellim'in bir lafzı söyleyip sonra onu aynen tekrar etmektir”<sup>37</sup> demiştir.

<sup>29</sup> Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh*, (k-r-r mad.) thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, I-VI, 1990. II, 805.

<sup>30</sup> Muhammed ibn Abdî'l-Vehhâb ibn Ebî Hâşim el-Bağdâdî'dir. Gulâm Sa'leb olarak bilinir. Bu şekil-de isimlendirilme sebebi de hocası Sa'leb ile uzun zaman süren birliklikleridir. Eserlerinden bazıları da *Şerhu Kitâbi'l-Fasih*, *el-Asel ve'n-Nahl*'dir. 956/345 tarihinde vefat etmiştir. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, XXV, 1985, XV, 508-513.

<sup>31</sup> Gulâm Sa'leb, Ebû Ömer Muhammed b. Abdülvahid, *Yakutetü's-sırat fî tefsiri garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Yakub Türkistani, Kahire: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2002, s. 589.

<sup>32</sup> مَكْرَةٌ ifadesi müellif tarafından mîm'in ötresi ile belirtilmiş olsa da bazı sözlüklerde kesra ile yer almış-tır. Bkz. Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad *es-Sihah tacü'l-luga ve sihahil-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990, II, 805; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008. III, 1919. (Mütercim)

<sup>33</sup> Bkz. Abdülbakî, M. Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1959, s. 602.

<sup>34</sup> İsmi, Ebü'l-Feth Nasrullah ibn Muhammed eş-Şeybânî'dir. Lakabı İbnü'l-Esir'dir. İlimle meşgul ol-muştur. En meşhur eserlerin bazıları da *el-Meseli's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve Şâir ile el-Camiü'l-Kebir fî Smâati'l-Manzum mine'l-Kelam ve'l-Mensûr*'dur. Bağdat'ta Hicri 637 senesinde vefat etmiştir. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübela*, XXIII, 72-73.

<sup>35</sup> Bkz. İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Ziyaeddin Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed, *el-Meseli's-sair fî edebi'l-katib ve şâir*, thk. Ahmed Muhammed el-Havfi, Bedevi Tabane, Kahire: Dârü Nehdati Mısır, ts, III, 7.

<sup>36</sup> İsmi, Muhammed ibn Süleyman ibnü'l-Hasen Ebû Abdillâh el-Belhî'dir. İbnü'n-Nakîb olarak bilinir. Büyük bir tefsiri olan bir müfessirdir. İbn-i Kesîr kendisinden bahisle “Üstadımız tefsirde mahirdir ve büyük bir kitabı vardır. Bu kitabında tefsirlerden 50 kitabı toplamıştır” demiştir. İbn-i Kesîr, Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1997, XVII, 713. Dâvûdî de “Zamanının çoğunda himmetini tefsire sarfet-miştir. Tefsiri de 100 cilt olarak meşhurdur” demiştir. Bkz. Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakatü'l-müfessirin*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts., II, 149.

<sup>37</sup> İbnü'n-Nakîb, Ebû Abdillâh Cemaleddin Muhammed b. Süleyman b. Hasan el-Makdisi el-Belhî el-Hanefi, *Mukaddimetu tefsiri'bni'n-Nakib*, thk. Zekeriyâ Saîd Ali, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1995, s. 226.

## Nüzûl'ün Tarifi

### Lügat Anlamı

Nüzûl, lügatte الهبوط (yukarıdan aşağıya inme) anlamındadır. نزل عن الدابة "At'tan indi" denilmektedir. الحلول anlamında da kullanılır. Kur'ân-ı Kerim'de bu manada buyurulmaktadır ki; فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِينَ "Fakat azabımız onların yurtlarına indiğinde, o uyarılmış olanların sabahı ne kötü olur!"<sup>38</sup>

Nüzûl'ün diğer lügavî kullanımlarını serdetmek için burası uygun değildir. Bizim burada kastettiğimiz ilk anlamdır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'in kendisiyle vasıflandığı ve kendisine uygun düştüğü anlamdır. Yaygınlık ve kullanım açısından da anlamları en çok olandır. Bununla birlikte burada ehl-i bidat'ten olup da bu mananın cismîliği, mekânîliği ve intikali gerektirmesi bahanesiyle bu manayı inkâr edenler bulunmaktadır.

Şeyhülislam İbn-i Teymiye bunların iddialarına olan cevabında demiştir ki: "İnsanların çoğu 'nüzûl'ü Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği yerlerde mananın benzemesinden dolayı bilinen anlamı dışında tefsir ettiler. Sonra da bu, Kur'ân-ı Kerim'in 'nüzûl'ünü bidat ehlinin tefsiriyle tefsir eden kimseler için delil oldu."<sup>39</sup>

Aynı şekilde "Anlaşıldı ki 'nüzûl' ifadesi, ne Kur'ân-ı Kerim'de ne de sünnet'te bilinen 'nüzûl' anlamının dışında bir anlam taşımamaktadır ve Kur'ân-ı Kerim'e de uygun düşmektedir. Çünkü Kur'ân, arap dilinde nâzil olmuştur. Arap da 'nüzûl'ü ancak bu anlam ile bilmektedir. Şayet bunun dışında bir anlam murad edilirse Araplara lügati haricinde bir hitap olur"<sup>40</sup> demiştir.

### İstılâhî Anlamı

Mükerrer nüzûl'ün birleşik bir ıstılah gibi tarifini zikretmeden önce bu bağlamda iki önemli duruma işaret etmek isterim.

1) Bu ıstılah için, mütekaddimîn dönemi ile günümüz alimlerinden birinin ıstılâhî bir tarif ortaya koyduğunu görmedim. Ulûmü'l-kur'ân konusunda eser telif eden kimseler buna, az da olsa değinmediler. Dolayısıyla bu tanım benim mütevâzi çabamın bir ürünüdür.

2) Bu tanımlama ve türetme esnasında, mükerrer nüzûl söylemini savu-

<sup>38</sup> Saffât 37/177.

<sup>39</sup> İbn-i Teymiye, *et-Tibyân fî Nüzûli'l-Kur'ân (Mecmû'u'l-Fetâvâ içinde)*, XII, 246-247.

<sup>40</sup> İbn-i Teymiye, *et-Tibyân*, XII, 257. Kıymetli üstadımız İbrahim Âl-iş-Şeyh'in Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl yollarını incelediği bir risalesi de vardır ki bu eserini *el-cevâbü'l-vâdîhi'l-müstakim fî t-tahkiki fi keyfiyyeti inzâli'l-kur'âni'l-kerîm* olarak isimlendirmiştir.

nanlardan olma korkusuyla çok tereddüt ettim -fakat azmin gücü galip geldi-. Çünkü bir ıstılahın tarifini bilmek okuyucuya başlangıç tasavvuru kazandırır. Bu durum, *الحكم على الشيء فرع عن تصوره* “Bir şey hakkında verilen hüküm, onun tasavvurundan bir parçadır”<sup>41</sup> cümlesinde olduğu gibi usul kaidelerinde ve *إذا عرفت المبتدأ فلن يغيب ذهنك عن خبره* “Mübtedâ’yı bildiğin zaman zihnin, o mübtedâ’nın haberini asla kaybetmeyecektir” gibi lügat kaidelelerinde kabul edilmiş bir durumdur.

Bundan sonra Allah Teâlâ’dan yardım isteyerek derim ki;

“Nüzûl’ün Tekrarı” meselesi, *esbâb-ı nüzûl* ilminin meselelerinden biridir. Bununla iki veya daha fazla kez nüzûl eden sûre ve ayetlerin bilinmesi murad edilir. Bir başka tarif daha oluşturmamız mümkündür : “Daha önce nüzûl edilmiş bir ayetin bizzat kendisini ihtiva eden yeni bir hâdisde hakkında vahyin gelmesidir.”

Burada açıklanması gereken bir husus bulunmaktadır ki o da, Kur’ân-ı Kerim’de tekrarlanan *ان في ذلك لآية وما كان اكثرهم مؤمنين* “Şüphesiz bunlarda (Allah’ın varlığına) bir delil vardır, ama onların çoğu inanmamaktadırlar”<sup>42</sup>; *فبأي الآء ربكما تكذبان* “O hâlde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?”<sup>43</sup>; *وويل يومئذ للمكذبين* “O gün vay yalanlayanların hâline!”<sup>44</sup> gibi ayet-i kerimeler nüzûl’ün tekrarı mefhumunun dairesine girmemektedir. Çünkü bu ve benzeri ayet-i kerimelerin esbab-ı nüzûl ile kesinlikle bir alakası yoktur. Nitekim bu lafızların aynıyla tekrar edilmesi Kur’ân belâğâtının üslûplarından ve i’câzın renklerinden bir tanesidir. Kur’ân-ı Kerim’in i’câz ve belâğâtinden bahseden Kur’ân çalışmaları, bu tekrar sebebiyle gelen hikmet ve sırlarla doldurulmuştur.<sup>45</sup>

Dikkatleri celbeden bir husus da günümüz alimlerinden ulûmü’l-kur’ân konusunda yazanlar içerisinde, nüzûlün tekrarı ile nüzûlün teaddüdünün manasını birbirinden kolay ve açık bir şekilde ayıran kimselerin muhtelif zorlama ve filozofluk taslamalardan hâlî olduğu söylenemez.<sup>46</sup> Bu iki lafız [teaddüt ve tekerrür] arasında büyük bir fark görmüyorum. Çünkü burada her iki lafzın hakikatinde gizlenen etkili temel durumlar yoktur.

<sup>41</sup> Bu kaide için bkz. Zencânî, Ebû’l-Menakıb Şehabeddin Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd, *Tahricü’l-fürû’ ale’l-usul*, thk. Muhammed Edib Salih, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982, s. 272.

<sup>42</sup> eş-Şuarâ 8/26 vd.

<sup>43</sup> er-Rahman 13/55 vd.

<sup>44</sup> el-Mürselât 77/15 vd.

<sup>45</sup> Bkz. İbn-i Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dineverî, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, şrh., nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut: Dârü’l-Kitabi’l-Arabi, 1973, s. 180; İbnü’l Esir, *el-Meseli’s-sâir*, II, 345.

<sup>46</sup> Bkz. Seyyid Ahmed Abdülgaffar, *Kadâyâ fi Ulûmi’l-Kur’ân Teayyün alê Fehmih*, İskenderiye: Darul Marife el- Camiiyye, 2011, s. 53-54.

## MÜKERRER NÜZÛL SÖYLEMİNİN SEBEPLERİ

Alimlerden bazıları ile araştırmacıları *nüzûlün tekrarı* söylemine sığın-  
dıran bir takım sebepler vardır. Bu sebepler şu şekilde özetlenebilir;

**Birinci Sebep**, *esbâb-ı nüzûl* rivayetlerinin çok sayıda ve birbirleriyle *teâruz* halinde olmasıdır. Böylece bu söylem, görüşler arasında muvâfakât olmadığına sığınılacak bir barınak haline gelmiştir. Zerkeşi, “Müfessirlerin bir ayetin nüzûlü hakkında zikrettikleri çok sayıda sebep, bu bâbdan –nüzûlün tekrarı- olabilir.”<sup>47</sup> demiştir. Suyûtî ise, “Sebeb-i nüzûlünde ihtilaf edilen veya nüzûlünün vakti daha sonra olan, her iki rivayetin senedinin de sahih olup cem'i mümkün olmayan şeylerin hepsi -ki bunlar çoktur- *mükerrer nüzûl*'dendir. Kim *esbâb-ı nüzûl*e müracaat ederse bunlardan çok bulacaktır.” demiştir.<sup>48</sup> Dr. Seyyid Ahmed *Abdülğaffâr* bu bağlamda “*Esbâb-ı nüzûl* meselesinde çokça bulunan görüş ve ihtilaflar araştırmacının karşı karşıya kalacağı birçok problem üretecek ve belki bu da mükerrer nüzûlü savunmasına sebep olacaktır.” demektedir.<sup>49</sup>

**İkinci Sebep**, bir sûrenin mekkî yada medenî olmasındaki ihtilafıdır veya “Mekkî ayetleri ihtiva eden bir sûre iken, bu ayet Medine'de nâzil oldu” denilmesidir. Bunun aksi de olabilmektedir. Bu konuda misaller çoktur hatta mükerrer nüzûl iddialarının ekseriyeti bu babdandır.

**Üçüncü Sebep**, Kırâat vecihlerindeki ihtilafıdır. Bu görüşü Fatihâ'nın iki defa nüzûl edilmesiyle açıklayan Sehâvî, bu sebebe burada genişçe işaret edip demiştir ki: “Şayet, ikinci bir defa nüzûlünün faydası nedir? denilirse, derim ki: İlk nüzûlünde bir harf üzere nüzûl olup, ikinci nüzûlünde de kalan vecihlerinin nüzûl etmesi caizdir. الصراط ile الملك; الصراط ile الملك vs. misallerinde olduğu gibi.”<sup>50</sup> Suyûtî ise “İki veya daha fazla vecih üzere okunan harfler bu babdan sayılabilir.” demiştir.<sup>51</sup> Âlûsî ise Rûm sûresindeki غَلَبَتْ اَرْوَمُ ayetinde bulunan kırâatler arasındaki yorumunda “İki kırâat gereğince, bu ayet bir defa Mekke'de Cumhur'un kırâati üzerine, -Tirmîzî'nin Ebû Saîd bu kırâat üzere rivayet edip hasen kabul ettiği gibi- bir defa da Bedir gününde olmak üzere iki defa nâzil olmasıyladır” demektedir.<sup>52</sup>

**Dördüncü Sebep**; bazı raviler tarafından oluşturulan vehimdir. Şöyle ki,

<sup>47</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 125.

<sup>48</sup> Suyûtî, *et-Tahbîr fî'l-hmi't-Tefsîr*, s. 217-218.

<sup>49</sup> Seyyid Ahmed Abdülğaffâr, *Kadâyâ fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 59-60.

<sup>50</sup> Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ*, I, 3.

<sup>51</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 114. Kadî İmâdüddîn el-Kindî'den kırâatlerdeki ihtilafların *nüzûlün tekrarı* söyleminin saiklerinden biri olduğuna yönelik bir görüş nakledilmiştir. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 115.

<sup>52</sup> Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Ruhü'l-meani fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts., XXI, 19.

bazı raviler “تلا/tilavet etti” demek yerine “نزل/nâzil oldu” dediklerinden dolayı, bir *teâruz* meydana geldiğinde nüzûl’ün tekerrür ettiği tasavvur edilmektedir. Suyûtî, İtkân’da buna benzer hatalardan örnekler zikretmiştir.<sup>53</sup> Tahbîr isimli eserinde de “Belki de iki kıssa’dan biri hakkındaydı ve tilavet etti. Fakat râvî vehmetti ve ‘nâzil oldu’ dedi. Kabiliyetli bir araştırmacı bunu araştıracaktır.” demiştir.<sup>54</sup> İbn-i Aşûr tefsirinin birçok yerinde bu vehim hakkında muhteşem tembihlere yer vermiştir. Bunlardan bir tanesi de; وَلَا تَمُدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْسِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقَ رَبِّكَ حَيْرٌ وَاتَّقَىٰ “Onlardan bazı kesimlere, kendilerini sınamak için dünya hayatının süsü olarak verdiğimiz şeylere gözünü dikme. Rabbinin rızıkı daha hayırlı ve daha kalıcıdır.”<sup>55</sup> ayetinin medenî olduğu iddiasına cevap şeklindedir: “Bana göre Ebu Râfi’<sup>56</sup> hadisi, sahih ise bu ‘tilâvet’in ‘nüzûl’ ile olan benzerliğinden dolayıdır. Belki de Peygamberimiz (s.a.s) bu ayeti hatırlamak için okudu, Ebu Râfi’ ise o anda nâzil oluyor zannetti. Daha önce bu ayeti duymuş değildi. Ya da ‘nüzûl’ kelimesini ‘tilavet’ manasında kullandı. Bundan dolayı daha önce birkaç kez bildiğin üzere rivayetlerde benzerleri çoktur.”<sup>57</sup>

**Beşinci Sebep;** *teâruz* eden rivayetler hakkında hüküm verirken muhaddislerin yönteminin uygulanmamasıdır. Bu da mükerrer nüzûl söyleminin evveline dair yapılacak araştırmaların ihmal edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu metodun uygulanması, dairenin daraltılmasını sağlayacaktır. Ancak mükerrer nüzûlü savunan kimselerin çoğunun bu metodu uygulamadığını gördük. Allah, İbn-i Aşûr’a rahmet etsin, bu durumda söylediği incilerden bir zevsidir: “*Esbâb-ı nüzûl* konusunda eser telif eden

<sup>53</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 107-108.

<sup>54</sup> Suyûtî, *et-Tahbîr*, I, 87.

<sup>55</sup> Tâhâ 20/131.

<sup>56</sup> İşaret edilen Ebû Râfi’ hadisi’nin lafzı:

أرسلني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يهودي يستسلفه ، فأبى أن يعطيه إلا برهن ، فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرسل الله (وَلَا تَمُدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْسِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقَ رَبِّكَ حَيْرٌ وَاتَّقَىٰ) Bir Yahûdî’ye borç almak için gönderdi. O Yahûdî de ancak rehin ile vermeyi kabul etti. Allah Rasûlü (s.a.s) üzüldü ve Cenâb-ı Hak da “Onlardan bazı kesimlere, kendilerini sınamak için dünya hayatının süsü olarak verdiğimiz şeylere gözünü dikme. Rabbinin rızıkı daha hayırlı ve daha kalıcıdır.” ayet-i kerimesini inzâl buyurdu. el-Bezzâr, Müsned’inde tahrir etmiştir. Heysemi, Nuriddin Ali b. Ebûbekir, *Keşfü’l-Esrâr an Zevaid’-i Bezzar*, thk. Habibü’r-Rahman el-Azamî, Beyrut: Müessesetü’l-Risale, 1979, II, 102; Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü’l-beyân an tevîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdüllah b. Abdülmuhsin et-Türki, Kahire: Hecl li tibaati’n-Neşr, 2001, XVI, 214; Taberânî, Ebü’l-Kâsım Müsniidü’l-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu’cemü’l-kebir*, (no:989), thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, I-XXXV, 1984/1404, I, 331; Vahidi, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi, *Esbâbü’n-nüzûl*, thk. Isam el-Humeydan, Demmam: Darul Islah, 1412, s. 303-304. İsnâdında Süfyân ibn Veki’ bulunmaktadır ve zayıftır. Bkz. İbn Hacer, *Takribü’t-Tehzib*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Beyrut: Darul Fikr, 1994-95/1415, I, 217.

<sup>57</sup> İbn-i Aşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi, *Tefsirü’t-tahrir ve’t-tenvir*, Tunis: ed-Dârü’t-Tunisiyye, I-XXX, 1984. XVI, 180.

mütekaddimîn dönemi alimlerini mazur görüyorum. Çünkü çok sayıda ve zor olduğunu düşündüler... Ancak zayıf rivayetleri alelacele alıp kitaplarında yer veren, rivayetlerin kuvvet ve zayıflık seviyeleri hakkında herhangi bir uyarıda bulunmayan tefsir ilminin önemli sîmâlarını mazur göremem.”<sup>58</sup>

Bu sebeplerin bazen hepsi, bazen de sadece biri bulunur. Bunlar mükerrer nüzûl söyleminin sebeplerinin hulâsâ edilmiş halidir. Bu konuda takdim ettiklerimi uzatmak istemiyorum. Ancak bazı alimleri mükerrer nüzûl söylemine sığınmaya teşvik eden sebepler her ne olursa olsun, ben söylemi ele almakta acele ettim. Müdakkik bir araştırmacı, karşılına çıkan en ufak bir *teâruz*da böyle bir söyleme sığınan kimselerde, bu söylemi haklı gösterecek mantıkî bir sebep bulamaz.

## MÜKERRER NÜZÛL MESELESİ HAKKINDA ULEMÂNIN GÖRÜŞLERİ

İlim ehli bu mesele hakkında üç gruba ayrılmıştır:

Birinci grup; nüzûlün tekrarını kabul edip, aslına uygun bularak bu söylemin taraftarı olan kimselerdir. Bunlardan bir kısmı daha da ileri giderek bu konuya kıraat vecihlerini de dahil etmişlerdir.

İkinci grup; bütünüyle inkâr edip Kur’ân-ı Kerîm’de nüzûlü tekrar eden bir şeyin bulunmadığını söylemektedir.

Üçüncü grup; meseleyi ayrıntılarıyla ele alıp diğer iki grup arasında orta bir yol tutar. Bazı yerlerde, deliller kendileri nezdinde sahîh olduğundan kabul edip nüzûlünün tekrar ettiğini söylerken diğer yerlerde bunu kabul etmemektedirler.

Her grubun kendine ait delilleri vardır. Detayları ileride gelecektir.

### A. Nüzûl’ün Tekrârı’nı Kabul Edenler ve Delilleri

Bu görüştekilerin delillerini zikretmeden önce bu görüşün zirve isimlerine, sözlerinden örnekleri zikrederek işaret etmek daha güzel ve daha uygun olacaktır.

1- İbnü’l-Hassâr; Suyûtî kendisinden “bir ayetin nüzûlü hatırlatma ve öğüt olarak tekrâr eder.”<sup>59</sup> sözünü; Nahl sûresi son ayetlerinin tefsirindeki yorumunda ise kendisinden “İlk olarak Mekke’de hicretten önce sûre ile birlikte nâzil oldu, çünkü *mekkî*’dir. İkinci kez Uhud’da, üçüncü kez de Fe-

<sup>58</sup> İbn-i Aşûr, *Tefsirü’t-tahrîr*, I, 46.

<sup>59</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 113.



tiğ gününde hatırlatma ve öğüt olarak nâzil oldu şeklinde cem edilebilir.<sup>60</sup> yorumunu nakletmiştir.

2- Sehâvî; Fatihâ'nın iki defa nüzûl etmesi ile ilgili görüşünü şu sözüyle açıklar : “İlk seferde bir harf üzere, ikinci seferde de geriye kalan vücûhâtıyla nâzil olması câizdir. مَلِك ile مَالِك ve الصِّرَاط ile الصِّرَاط ve benzerlerinde olduğu gibi.<sup>61</sup>”

3- Zerkeşî'nin “Bir şeyin iki defa nüzûl etmesi, şânını yüceltmek ve sebebinin var olması durumunda unutulma korkusundan dolayı hatırlatmaktadır.” şeklindeki sözüdür.<sup>62</sup>

4- Suyûtî -ki kendisi bu meseledeki en önemli kaynak ve meselenin son şeklini almasını sağlayan kimsedir- şöyle demiştir : “Mütekaddimîn ve müteahhirîn alimlerinden bir topluluk Kur'ân-ı Kerim'de nüzûlü tekrar eden ayetler olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>63</sup>”

Bahsi geçen alimler mükerrer nüzûl söylemini savunanların en önde gelenlerindedir. Nitekim bazı müfessirlerin görüşlerini takip eden kimseler, *teâruz* eden *esbâb-ı nüzûl* rivayetlerindeki yorumlarda olduğu gibi meseleyi sadece zikretmektedirler.<sup>64</sup> Ulûmü'l-Kur'ân konusunda yazan muâsir yazarlardan bu görüşü savunanlar da bunlara ilave edilebilir.<sup>65</sup>

Bu görüşün delilleri :

Bu kimseler görüşlerini şu şekilde delillendirdiler :

Birinci Delil: *Esbâb-ı nüzûl* bahsindeki *teâruz* eden rivayetler arasında nüzûlün tekrarı söylemi kaçınılmazdır. *Teâruz*'u gidermenin tek çıkış yolu budur.

İkinci Delil: *Nüzûlün tekrarı* söyleminin ulemâ tarafından zikredilen birtakım fayda ve hikmetleri vardır, gelişi güzel gelmemiştir. Bu faydalardan bazıları şunlardır;

1. Nüzûl olanın şânını yüceltmek,

2. Herhangi bir sebebin var olması durumunda ayetin unutulma korkusundan dolayı hatırlatmak,

<sup>60</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 107. İbnü'l-Hassâr'dan diğer aktarımları için bkz. Suyûtî, *et-Tahbîr*, 123; 217.

<sup>61</sup> Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ*, I, 34.

<sup>62</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 123.

<sup>63</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 113.

<sup>64</sup> Misâl olarak bkz. Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I, 49; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 23; Râzî, *Tefsîr*, I, 183.

<sup>65</sup> Misâl olarak Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Matbatü İsa el-Halebi, 1943, I, 120-121; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li-diraseti'l-Kur'âni'l-kerim*, Riyad: Darü'l- Liva, 1992, s. 150; Subhî es-Sâlih, *Mebahis fi ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, ts, s. 144; el-Cedî, Abdullah Yusuf, *el-Mukaddimâtü'l-Esâsiyye fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Britanya: Merkezü'l-Bühûs el-İslâmiyye, 2000, s. 48-49; Nürettin İtr, *Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire: Dârü'l-Besâir, 2012, s. 51; Emir Abdülazîz, *Dirasat fi ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983, s. 83-84.



3. Alimlerin nüzûlü tekrar eden ayetlerin taşıdığı faydalı emirlere dik-  
katlerinin çekilmesi<sup>66</sup>,

Üçüncü Delil: Kur'ân-ı Kerîm'de *nüzûlün tekrarı*'nın vâkî olduğuna dair  
inkâr edilemeyecek işaretlerin var olmasıdır.

A. Mükerrer Nüzûl'ü Kabul Etmeyenler ve Delilleri

Alimlerin görüşlerini araştırmam esnasında -Suyûtî'nin Kâdî  
İmâdüddîn el-Kindî'den naklettiği hariç- mütekaddimîn alimlerinden  
*nüzûlün tekrarı*'nın vâkî olmadığını savunup da kendisine nispet edilen bi-  
rine vâkîf olmadım.<sup>67</sup>

Muâsır alimlerden bu görüşü savunanlar; Şeyh Tâhir el-Cezâîrî<sup>68</sup> (r.a),  
Şeyh Mennâ el-Kattân<sup>69</sup> (r.a), Dr. Muhammed Şâyi<sup>70</sup>, Dr. Fadl Abbâs<sup>71</sup>dir.  
Bu isimlerin sonuncusu olan Dr. Fadl Abbas *nüzûlün tekrarı* söylemini teh-  
likeli olarak niteler.

Bu görüşün delilleri şunlardır;

Birinci Delil: *Nüzûlün tekrarı* söyleminin bir faydası yoktur. Çünkü  
hâsıl'ın tahsîl'inden ibarettir.<sup>72</sup>

İkinci Delil: *Nüzûlün tekrarı*'nın olmadığı söylemi asl'a dayanan bir söy-  
lemidir. Çünkü asıl olan tekrarın olmamasıdır. Bunun gereğinden çıkmak  
ise şüpheli bir iştir.<sup>73</sup>

Üçüncü Delil: Kur'ân-ı Kerîm'in *nüzûlünün tekrarı* görüşü ilim ehli  
nezdinde mâlûm olan *teâdü'l* ve *teâruz*<sup>74</sup> kaidelerine muhalefet etmektedir.  
Çünkü burada asl olana muhalefet ettiği sürece cem' türlerinden birini hak-  
lı gösterir bir durum yoktur. Eninde sonunda *cem*'in diğer türlerine veya  
ilim ehlinin beyân ettiği kâidelere göre tercih edilecektir.

Şeyh Mennâ'ul-Kattân (r.a), *nüzûlün tekrarı* söylemini eleştirisinde  
şöyle demektedir : “Bu söylemin uygun bir tarafını göremiyorum, şöyle

<sup>66</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 123; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 113-114; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 121.

<sup>67</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 114;

<sup>68</sup> Bkz. Tâhir el-Cezâîrî, *et-Tibyân fî Ba'di'l-Mesâilü'l-Müteallikati bi'l-Kur'ân*, thk. Abdulfettah Ebû  
Gudde, Haleb: Mektebetül Matbuatül İslamiyye, ts, s. 56.

<sup>69</sup> Bkz. Mennâ'ul-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986, s. 91-92.

<sup>70</sup> Bkz. Şâyi, Muhammed, *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 86, 113.

<sup>71</sup> Bkz. Fadl Hasan Abbâs, *İtkânü'l-burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, Amman: Darü'n-Nefais, 2010/1430, I,  
301.

<sup>72</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 114; Tâhir el-Cezâîrî, *et-Tibyân*, 56; Şâyi, *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 85; Dr.  
Fadl Abbâs, *İtkânü'l-Burhân*, I, 301.

<sup>73</sup> Dr. Muhammed Şâyi burada 'asıl olanın tekrarın olmaması' olduğunu İbn-i Hacer'den naklettikten  
sonra asıl olanın dışına sadece açık, sahih ve kuvvetli bir delil bulunduğu takdirde çıkılabileceğini  
söyler. bkz. Şâyi, Muhammed, *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 85. (Mütercim).

<sup>74</sup> *Teâruz*; lügatte karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki anlamlarına gelmektedir. Bir  
ıstılah olarak ise Fıkah Usûlünde iki eşit hüccetten her birinin diğerinin gereğini (hükümünü) engel-  
leyecek biçimde karşı karşıya gelmesini ifade eder. Kaynaklarda *teâruzla* eş anlamlı olarak *muâraza*,  
*tenâkuz*, *teâdü'l*, *tezâd*, *temânu'*, *tedâfü'*, *tenâfi*, *ihtilâf* gibi kelimeler de kullanılır. Detaylı bilgi için  
bkz. Şükrü Özen, “Teâruz”, *DİA*, XL, 208. (Mütercim)

ki *nüzûl'ün tekrârındaki hikmeti açıklığa kavuşturmamaktadır. Bana göre *sebeb-i nüzûl'deki, aralarının cem'i mümkün olmayan birden fazla rivâyet tercihle sonuçlanmalıdır.*"<sup>75</sup>*

Dr. Muhammed Şâyi' ise; "İddia edilen *teâruz* bu görüşün en büyük delilidir. Bu rivayetlerin<sup>76</sup> çalışılması esnasında sened ve metin açısından bir *teâruz vâkî* olmamıştır. Rivâyetler arasında *cem'* mümkün olmadığında tercih mümkün olur. *Teâruz* gittiğinde, bu *teâruz* üzerine binâ edilen, asl'a muhalif olan görüş de gidecektir ki bu da *nüzûl'ün tekrârı* söylemidir." demiştir.<sup>77</sup> Çalışmasının sonunda da "(Bazı sûre ve âyetlerin *nüzûlü* hakkında bulunan muhtelif rivâyetler arasındaki) tercih ve buna dair deliller ile *nüzûl'ün tekrârı* söyleminin zayıflığı, sahih olmayışı, delillığının düşmesi ve ona olan ihtiyacın kaybolması ortaya çıkmış olur."<sup>78</sup>

Dördüncü Delil: Mekk'e'de *nâzil* olan her şeyin Medine'de de *nâzil* olması *nüzûl'ün tekrârı* söyleminin gereklerindedir. Kâdi İmâdüddin el-Kindî, *nüzûl'ün tekrârı* söylemine yönelik itirazlarında şöyle demektedir: "Kur'ân-ı Kerim'den Mekk'e'de *nâzil* olan her şeyin Medine'de bir başka sefer daha *nâzil* olması gerekir. Çünkü Cebrâil (a.s) her sene onu Kur'ân-ı Kerim'i arz ediyordu."<sup>79</sup>

### Orta Halli Tavır Sergileyenler

Bu görüş sahiplerine göre mesele ifrât ile tefrît arasında gelip gitmektedir. Doğru olan ise küllî kabul ve küllî inkâra cevaz vermeye meyletmeyecek orta halli bir yola tabi olmaktır.

Bu söylemi savunanların en önde gelenlerinden biri de Hafız İbn-i Hacer'dir ki, çoğu zaman *nüzûl'ün tekrârı* iddialarını "Asıl olan *nüzûl'ün tekrar* etmemesidir"<sup>80</sup> şeklinde temellendirdiği kâideye binâen reddeder. Onu, Rûh âyetinde *mükerrer nüzûl* söylemine meylederken bulduğumuzda şöyle demiştir: "*Nüzûl'ün birden fazla* olmasını Peygamberimiz (s.a.s)'in, âyetin ikinci *nüzûl'ünde* bu konuda (Allah Teâlâ tarafından) daha fazla açıklama geleceği umuduyla sükût etmesine hamlederek *cem'* et-

<sup>75</sup> Mennâül-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 91-92.

<sup>76</sup> Müellif burada Dr. Muhammed Şâyi'den alıntıladiğı kısımdaki (لا يثبت عند دراسة تلك الروايات سنداً و متناً) cümlesindeki الروايات ifadesini الآيات şeklinde aktarmıştır. Aslına sadık kalarak الروايات ifadesini tercümede kullandık. Detaylı bilgi için Bkz. Şâyi, Muhammed, *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerim*, 86. (Mütercim)

<sup>77</sup> Şâyi, Muhammed, *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 86.

<sup>78</sup> Şâyi, *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 113.

<sup>79</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 114.

<sup>80</sup> İbn-i Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*, Kahire: el-Mektebetü's-Selefiye, yy, VIII, 502.

mek mümkündür.”<sup>81</sup> İbn-i Hacer, *el-U'câb fî Beyâni'l-Esbâb* isimli eserinde (farklı rivayetler arasında) tercih yapmayı *nüzûl'ün tekrârı* söyleminin önüne alarak şöyle demektedir: “Bu, *nüzûl'ün* iki defa olduğu iddiasından daha evlâdır.”<sup>82</sup> Bunda, Hafız İbn-i Hacer'in cem' veya tercih mümkün olmadığına *nüzûl'ün tekrârı* söylemine cevâz verdiğiine işaret bulunmaktadır.

Muâsır yazarlardan bazıları İbn-i Hacer'i takip etmişlerdir :

1. Dr. es-Seyyid Ahmed Abdülgaffâr şöyle demektedir; “Rivâyetin kabulünde titiz bir incelemede bulunmadan *nüzûl'ün tekrârı* söylemine atılmayacağız.”<sup>83</sup>

2. Dr. İ'sâm el-Humeydân *Esbâbü'n-Nüzûl ve Eserühâ fî't-Tefsîr* isimli yüksek lisans tezinde şöyle demiştir: “Ayetlerde *nüzûl'ün teaddüdü* söyleminin kapsamı gerçekten azdır. Bununla birlikte bu söylemi inkâr etmiyor ve bu konuda aşırılığa gitmiyoruz; aksine orta halli bir tavır takınıyoruz ve diyoruz ki: rivâyetlerin sıhhati sabit olduğunda, rivayetleri cem' veya (aralarında) tercih mümkün olmadığına -bu durumun gerçekten de çok sınırlı durumda olduğu bilerek- teaddüt söyleminden kurtuluş yoktur.”<sup>84</sup>

<sup>81</sup> İbn-i Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 401. Ruh ayeti ile ilgili birkaç farklı rivayet İbn-i Hacer tarafından *Fethu'l-Bârî*'de zikredildikten sonra,

şeklinde ve mümkün olduğu kadar bir araya getirilmiştir. Bu şekilde bir açıklama ile mevzu tamamlanır. Bu çıkarımın yapıldığı rivayet, farklılıkları ve geçtiği yerleri ile şu şekildedir;

حدثنا عمر بن حفص بن غياث، حدثنا أبي، حدثنا الأعمش، حدثني إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله، قال: بينما أنا أمشي مع النبي صلى الله عليه وسلم في حرت، وهو متكئ على عسيب، إذ مر بنفر من اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، فقالوا: ما رابكم إليه، لا يستقبلكم بشيء تكرهونه، فقالوا: سلوه، فقام إليه بعضهم فسأله عن الروح، قال: فأسكت النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يرد عليه شيئاً، فعلمت أنه يوحى إليه، قال: فممت مكاني، فلما نزل الوحي قال: ”{ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً}”

1. Nخل içindeki rivayet için bkz. Müslim, “Sıfatü'l-Münâfikîn”, 34;

2. Nخل içindeki rivayet için bkz. Müslim, “Sıfatü'l-Münâfikîn”, 32;

3. Nخل içindeki rivayet için bkz. Müslim, “Sıfatü'l-Münâfikîn”, 33;

Tirmizî'de Müslim'in rivayetlerine gelen rivayet şu şekildedir: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا بِنَ أَبِي زَيْدٍ أَنَّهُ سَأَلَ عَنِ الرَّوحِ فَقَالَ:

عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي هُرَيْدٍ عَنْ عُرَيْبِ بْنِ عَبْدِ مَنَظَرٍ قَالَ: قَالَتْ قُرَيْشٌ لِرَبِّهِمْ: مَا نَطْلُقُ نِسَاءً سِوَا هَذِهِ نِسَاءً جُلُفًا. سَأَلُوهُ عَنِ الرَّوحِ فَقَسَدَ أَلْوَهُ عَنِ الرَّوحِ، فَأَدْرَكَ اللَّهُ نَسَائِلَهُمْ وَوَسَّأَهُمْ أَنْ يَسْأَلُوا نِسَاءَهُمْ عَنِ الرَّوحِ فَقَالَ الرَّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوْتِيْتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا. [السراة: ١٨٥]، قالوا: أوتيتهم علمًا كثيرًا أوتيتهم ما لم يوتوا، فقد أوتيتهم خيرًا كثيرًا، فقلت: {قل لو كنا لنهتكم من ذلك لكانت رحمتي بكم لعلكم تتقون} [الكهف: ١٠٩] إلى آخر الآية. هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

Bu rivayet için bkz. Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 18. (Mütercim)

<sup>82</sup> İbn-i Hacer, *el-U'câb fî Beyâni'l-Esbâb*, s. 751. İbn-i Hacer, burada konu olan (Âl-i İmrân 3/128) ayetini değerlendirirken cumhur tarafından kabul edilen görüşe göre müşriklere beddua hakkında nâzil olduğunu belirttiikten sonra bunun da Uhud günlerinde olduğunu, bazı rivayetlerde belirtilen Bî'r-i Maüne'nin ise bir müddet sonra gerçekleştiğini söylemiştir. Ayet hakkında iki rivayetin bulunması ile ilgili olarak bu ayetin nüzûlünün Bî'r-i Maüne vakiası oluncaya kadar geciktiğini belirtmiştir. Devamında da Peygamberimiz (s.a.s)'in dua ederken Uhud'da yüzünü yaralayanlar ile Bî'r-i Maüne ashabını katledenleri birleştirdiği; bu ayetin de her iki grup hakkında nâzil olduğunu ve sonrasında hepsine birden beddua etmeyi bırakıp sadece mustazafların kurtulması ve hicret etmeleri için dua ettiğini, bunun da nüzûlün iki defa olduğu söyleminden daha evlâ olduğunu beyan etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İbn-i Hacer, *el-U'câb fî Beyâni'l-Esbâb*, s. 746-751. (Mütercim)

<sup>83</sup> Seyyid Ahmed Abdülgaffâr, *Kadâyâ fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 58.

<sup>84</sup> Bkz. Dr. İ'sâm ibn Abdî'l-Muhsîn el-Humeydân, *Esbâbü'n-Nüzûl ve Eserühâ fî't-Tefsîr* (Basılmamış

3. Dr. Abdülmünim en-Nemr de “Bu söylem, iki rivayet sahih olup aralarını cem’ etme imkanı olmaz ise geçerlidir.”<sup>85</sup>

#### B. Tercih Edilen Görüş

Bu görüşleri, delillerini ve bu ihtilafların bakış açılarını inceledikten sonra kendimi meseleyi tafsil eden ve iki grup arasında orta bir yol olan üçüncü bir görüşe meylederken buldum. Bu durum da şundan dolayıdır;

1. Bu söylem *nüzûlün* tekrar etmemesi şeklindeki kaideden ancak sahih, sarıh olup izalesi mümkün olmayan delillerle çıkar.

2. Onlar, *nüzûlün* tekrarına sadece *esbâb-ı nüzul* rivayetlerinin *teâruzu* ile hükmetmediler; aksine onlara göre, söylemiş oldukları az sayıdaki yerde bu söyleme götüren birtakım delil ve karineler bu hükmü ortaya çıkarmıştır.

3. İki görüşten her biri, mutlak inkâr ve mutlak kabul, hükümde umumileştirme olarak nitelenir. Anlaşılması güç meselelerde de umumileştirme genellikle doğrudan uzaklaştırır. O halde bu durum, hakikate ulaşmak için meselenin cüz’iyyâtını iyice araştırma ve tahkik etmeyi gerektirecektir.

4. Kur’ân-ı Kerîm’de *nüzûl* tekrar eden ayetlerin olduğu söylemi ehl-i ilim’den İbn-i Teymiyye,<sup>86</sup> Zehebî,<sup>87</sup> İbn-i Kesîr,<sup>88</sup> İbn-i Hacer<sup>89</sup> gibi muhakkik olan kimselerin görüşüdür. Bu da bizi mutlak inkâr görüşünü tekrar ele almayı, üzerinde düşünmemiz gerektiğini ortaya koymakta; bu inkâr ile tercih veya *cem’* ile kapsamın daraltılmasını, ehl-i ilmin kitaplarında sabitlemiş tercih kaideleri ışığında ayırmaktadır.

5. *Nüzûlün tekrarı* meselesini kabul etmeyen kimseler rûh ayeti...gibi deliller sunmuşlardır. Sahîhayn rivâyetini tercihteki yorumları sıkıntılıdır. Bu da Tirmîzî rivâyetinin düşmesinden kaynaklanmaktadır. Sahih bir rivâyettir ve Tirmîzî, Zehebî, Ahmed Şâkir ve Elbânî de rivâyetin sahih olduğunu beyân etmişlerdir.

İbn-i Hacer: “Tirmîzî’deki rivâyetin ricâli, Müslim’in de ricâlidir.” demiştir.

O halde bu görüşte bir gelişigüzellik olduğu âşikardır. Bu durumun da-

Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1986, s. 172.

<sup>85</sup> Abdü’l-Mün’im en-Nemr, *Ulümü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 112.

<sup>86</sup> Bkz. İbn-i Teymiyye, *Mukaddimetü Usûli’t-Tefsîr*, s. 41-42. İbn-i Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım vd., er-Riâsetü’l-Âmme li Şuûni el Haremeyniş-Şerîfeyn, 2004, XVII, 191.

<sup>87</sup> Bkz. Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihü’l-İslâm ve vefeyatü’l-meşahir ve’l-a’lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1988, II, 213.

<sup>88</sup> İbn-i Kesîr, Ebû’l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azim*, Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1969, III, 63-64.

<sup>89</sup> İbn-i Hacer, *Fethu’l-Bâri*, VIII, 401.

ha detaylı tartışması “*nüzûlünün tekrar ettiği söylenen ayetler*” başlığında bu ayeti zikrederken gelecektir.

6. Dikkatli bir araştırmacının en korktuğu şey, bu mesele ile güçlü bağlantısı olan diğer bir mesele sebebiyle mutlak inkâr düşüncesine sahip olmaktır ki, o mesele de *teaddüdü'l-esbâb* (sebeblerin birden fazla olması)'dır. Abdurrahman Ebu Alebe, çalışmasının (*Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân-Dirâse ve Tahlîl-*) sonuç kısmında bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: “*Teaddüdü'l-Esbâb* söylemi doğru değildir. Doğru olan kıssa ve hadiselerin *teaddüdüdür*. Bu durumda (birinin diğerine) tercih ve tağlibi gereklidir.”<sup>90</sup>

*Teaddüdü'l-esbâb*'ın *teâruz* eden nassları anlamadaki önemi, tefsir ve ulûmü'l-kur'ân meselelerine azıcık bir âşinâlığı bulunan bir kimsenin mâlumudur.

7. Mükerrer nüzülü savunanların delilleri isâbetsiz zorlamalardan ve münâkaşalardan hâli değildir. Ve onların “*Esbâb-ı nüzü'l'de teâruz eden rivayetler hakkında nüzü'l'ün tekrârını savunmak kaçınılmazdır*” sözlerine de, “Mesele, *nüzûl'ün tekrârını savunmayı gerektirmemektedir*. Aksine bu rivayetlerin yorumlamasını *cem'* veya *tercih*le yapmak mümkündür.” şeklinde cevaplanabilir. Nitekim bu görüşü savunanların nüzü'l olanın şanını yüceltme ve unutma korkusuyla insanlara hatırlatma gibi hikmet ve fayda kabilinden söyledikleri, genel bir kaide değildir, Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetlerin çoğuna uygulanabilmektedir. Âyetü'l-Kürsî'den daha muazzam bir ayet mi vardır? ve neden tekrar etmemiştir?

İnsanların, *sebeb-i nüzülü* olan ile *sebeb-i nüzülü* olmayanı hatırlaması bir midir? Aksine *sebeb-i nüzülü* olmayan, *nüzûlünün tekrâr* etmesine daha muhtaçtır. Çünkü sebebin gerçekleştiği anda, kendisi ile hatırlanan bir sebep bulunmaktadır.

Böylece bu delillendirmenin zayıf temeller üzerine inşa edildiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü bununla *esbâb-ı nüzü'l* rivayetlerinin *teâruzuna* cevap vermekten başka bir şey kastedilmemiştir.

Muhammed eş-Şâyi' “Bu problemlili bir delillendirme ve isabetsiz bir yorumdur. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in hepsi muazzamdır, hepsi yararlı emirlerdir, kapsamlı faydalarıdır, nurdur, hidayettir, öğüttür, zikirdir. O halde Kur'ân-ı Kerîm'in hakkı, hepsinin *nüzûl'ünün tekrâr* etmesidir.”<sup>91</sup>

8. *Nüzûl'ün tekrârını* mutlak olarak kabul etmeyenlerin delilleri de ay-

<sup>90</sup> Bunu, Abdülhakim el-Enis, *el-Ucâb fî Beyâni'l-Esbâb* isimli esere yaptığı tahkikinde nakletmektedir. Bkz. Age., I, 108 (dpt:3).

<sup>91</sup> Şâyi', *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 84.

nı şekilde eleştirilerden hâli değildir. En kuvvetli delillerinden biri şudur: “Aslolan *nüzûl’ün tekrârı*’nın olmamasıdır”. Bu delil de çoğunluk için genel kaidedeki hükmün uygulanması yerleştiğinden bazı cüz’î hususlarda genel kâideye muhalefet edilmesi bunları genel olmaktan çıkarmaz şeklinde cevaplanmasını mümkün kılar.<sup>92</sup> Bu bağlamdaki meşhur kâidelerdendir ki o da “Çoğunluk için bütünü hükmü uygulanır”.<sup>93</sup> Nitekim *nüzûl’ün tekrârı* söylemi hakkında zikrettikleri gerekçelerden bazıları zorunlu değildir. Suyûtî buna *el-İtkân*’ında cevap vermiştir.<sup>94</sup>

9. Bu görüş, konunun tasvirinde dengeli bir yaklaşım sergilemiş ve meseleyi ele almada zıt kutupları ifrat ve tefritten uzak bir şekilde orta yola çağdırmaktadır. Bu bağlamda İbnü’s-Seyyid el-Batalyûsî’nin sözü ne güzeldir: “Bu konunun ilginç tarafı, birbirine zıt olan iki görüşün ortaya çıkmasıdır ki ikisi de hatalıdır. Münasip olan ise eksiklikten ve aşırılıktan arındırılmış, ikisi arasında, orta yollu üçüncü bir söylemdir. İtikât’ta mezhebimiz mensupları arasında ortaya çıkan görüşleri düşündüğünde bunlardan çoğunun bu özellikte olduğunu görürsün.”<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Bkz. Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati, *el-Muvafakat fi usulîş-şeria*; şrh. Abdullah Diraz, yy. ts, III, 181.

<sup>93</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-Kavâid*, III, 183.

<sup>94</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 114-115.

<sup>95</sup> Batalyûsî, İbn Seyyid, *et-Tenbîh ale’l-Esbâbi’lleti Evcebeti’l-İhtilâfî beyne’l-Müslimîne fi Ârâihim ve Mezâhibihim ve İtikâdâtihim*, s.133.

## YAYIN İLKELERİ

---

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen

yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:

- a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
  - b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
  - c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.
  - d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
  - e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
  - f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayınlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.



## YAZIM İLKE VE KURALLARI

Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir. Bununla birlikte APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kurallarına göre gönderilmiş makaleler de kabul edilir. Kaynakça kurallara uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5,4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4,5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Simplified Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelime arasında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5 kelimedenden oluşacak anahtar kelimeler verilmelidir.

Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar, kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.

Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

- a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirinin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
- b) Tek yazarlı: Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 101.
- c) İki'den fazla yazarlı: İsmail E. Erunsal vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.
- d) Çeviri: Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2012, s. 32.
- e) Tez örnek: Muhammet Ali Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisin İnşası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003, s. 56.
- f) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelil b. Ebî Bekr er-Rebî, *et-Tesdid fî serhi't-Temhid*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan, nr. 20, vr. 15<sup>a</sup>.

- g) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)
- h) Telif makale örnek: Sami Kılıç, “Uşak ve Çevresinde Yağmur Yağdırma Uygulamaları (Takmak Köyü Örneği)”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic*, Turkey, Winter 2011, Volume 6/1, p. 495-506, s. 498.
- i) Çeviri makale örnek: Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, el-Mahsûl, II, 62.
- l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhârî, “İman”, 1.
- o) İnternet kaynaklarında URL adresi ile birlikte yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.