

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

YIL: 14 SAYI: 22 TEMMUZ-ARALIK 2009 ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

ISSN: 1303-2054

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI

Editör

Prof. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK

Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Dr. Namık Kemal KARABİBER, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

Bilim Danışmanlar Kurulu

- | | |
|---|--|
| Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü. Tefsir | Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb. |
| Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE Iğdır Ü. Tasavvuf | Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi |
| Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Harran Ü. İslâm Tarihi | Prof. Dr. Mesut ERDAL Dicle Ü. Tefsir |
| Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü. Tefsir | Prof. Dr. Muhit MERT Hitit Ü. Kelâm |
| Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi | Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir |
| Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslâm Tarihi ve S. | Prof. Dr. Osman GÜNER 19 Mayıs Ü. Hadis |
| Prof. Dr. Ali BAKKAL Harran Ü. İslâm Hukuku | Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm |
| Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis | Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi |
| Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı | Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ Atatürk Ü. Arap Dili Bilimi |
| Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi | Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi |
| Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis | Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm |
| Prof. Dr. Ethern CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf | Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku |
| Prof. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK Harran Ü. Kelâm | Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü. Din Felsefesi |
| Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi | Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis |
| Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM Selçuk Ü. Din Felsefesi | Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü. İslâm Tarihi |
| Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi | Doç. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi |
| Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm | Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi |
| Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir | Doç. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi |
| Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi | Doç. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis |
| Prof. Dr. Kadri YILDIRIM Artuklu Ü. Arap Dili ve E. | Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY Çukurova Ü. Arap D.ve E.D. |
| Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez. T. | Yrd. Doç. Dr. Cevher ŞULUL Harran Ü. İslâm Felsefesi |

22. Sayıda Katkıları

- Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Kasım ŞULUL, Harran Ü. İslâm Tarihi
Doç. Dr. Mehmet ATALAN, Fırat Ü. İslâm Mez. T.
Doç. Dr. Metin BOZAN, Dicle Ü. İslâm Mez. Tar.
Doç. Dr. Şahin GÜRİSOY, Gazi Ü. Sosyoloji
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR Harran Ü. Dini
Musiki

Olan Diğer Hakemler

- Doç. Dr. Ahmet TAŞGIN, Dicle Ü. Din Sosyolojisi
Doç. Dr. İsmail TAŞ, Selçuk Ü. İslâm Felsefesi
Yrd. Doç. Dr. Celil ABUZER, Harran Ü. Din Sos.
Yrd. Doç. Dr. H. Hüseyin BİRCAN, 100. Yıl Ü.
İslâm Felsefesi
Yrd. Doç. Dr. Rifat ATAY, Harran Ü. Din Felsefesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR 19. Mayıs Ü. Dini
Musiki

Yayın Kurulu

- Prof. Dr. Kasım ŞULUL, Doç. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ, Yrd. Doç. Dr. Rifat ATAY,
Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER, Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR, Yrd. Doç. Dr. Hikmet
ATIK, Yrd. Doç. Dr. Kadir PAKSOY, Arş. Gör. Dr. Namık Kemal KARABİBER

Baskı

Sembol Ofset

Adres

Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
ilahiyatdergisi@harran.edu.tr Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

1. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup, ocak-haziran ve temmuz-aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanır.
2. Dergide yayınlanan tüm eserlerin bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarın kendisine ait olup Derginin Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
3. Metinlerde bulunabilecek yazım ve imla hataları yazarın kendisine aittir.
4. Derginin yazı dili esas olarak Türkçe olmakla birlikte, dergide Arapça, Fransızca, İngilizce, Almanca ve Fransızca gibi yabancı dilde gönderilen yazılar da yayınlanabilir. Makalenin 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti, makalenin İngilizce başlığı ile metnin başına eklenmelidir. Ayrıca hem İngilizce hem de Türkçe olarak bazı anahtar kelimelere yer verilmelidir.
5. Gönderilen çalışmalar, alanında bir boşluğu dolduracak araştırmaya dayalı özgün çalışma veya daha önce yayınlanmış bir yazıyı değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşleri ortaya koyan araştırma veya inceleme olmalıdır.
6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Dergide Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dışından kişilerin de bilimsel nitelikli yazıları yayınlanır.
8. Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, özet ve kaynakça dahil 3500 kelimedenden az, 10000 kelimedenden fazla olmamalıdır.
9. Makale sonunda mutlaka yazıda kullanılan kaynaklar Kaynakça başlığı altında ifade edilmelidir.
10. Makale yazarı veya çevirmenin unvanı, görev yaptığı kuruluş ve kendisine ulaşılabilir e-posta adresi yıldızlı dipnotta ifade edilmeli ayrıca makale bir çeviriye çevirinin hangi kaynaktan yapıldığı açık bir şekilde yine dipnotta belirtilmelidir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yazım ve noktalamasında TDK İmlâ Kılavuzunun en son baskısı esas alınır.
12. Yayınlanması için gönderilen yazıların akademik yazım kurallarına uygun olarak yazılmış olması gerekir. Yazılar Word Programında ve 12 punto yazı büyüklüğünde yazılmalıdır.
13. Dergiye gönderilen yazılar dört nüsha olmalı, bunlardan birinde yazarın ismine yer verilmeli ve üçünde isim bulunmamalıdır.
14. Makaleler e-posta yolu ile Derginin editörüne gönderilmelidir.
15. Dergiye gönderilen yazılar, konusu ve özelliği göz önünde bulundurularak konunun uzmanı iki veya üç hakeme gönderilir. Hakemlerin ismi gizli tutulur. Yazıları editör ve Yayın Kurulu da gözden geçirebilir ve öneride bulunabilirler. Kitap tanıtımları buna tabi değildir. Yazılar, hakem raporuna göre yazar tarafından düzeltilir. Yazar değişiklik yapmamakta ısrar ederse, bu durum ilgili kısımlarda dipnot halinde belirtilir.
16. Dergide yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son kararı Yayın Kurulu verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.
17. Yazının sonuna özgeçmiş, posta adresleri ile telefon numaraları eklenmelidir.

Editörden

Kıymetli okurlar,

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 2009 yılı Temmuz-Ağustos aylarına ait 22. sayısı ile karşınızda bulunmaktan mutluyuz. Ancak elimizde olmayan bazı nedenlerden dolayı derginin gecikmeli olarak yayımlanması, bir nebze de olsa bu mutluluğumuza gölge düşürmektedir. Dergimizin hakemli bir dergi olması ve yazıların yayımlanmasının hakemlerin verecekleri raporlara bağlı bulunması nedeniyle, gerek bazı raporların elimize geç ulaşması gerekse hakemlerden gelen raporlara göre düzeltilmesi gereken yazıların yazı sahiplerinden bize geç intikal etmesi, söz konusu gecikmenin başlıca nedenlerini teşkil etmektedir. Sonuçta geç de olsa dergimizin yayımlanarak okuyuculara ulaşması, bizim için bir teselli kaynağıdır.

Burada bir hususa daha değinmek isterim: Yukarıda belirtildiği üzere yazıların yayımlanmasının, hakemlerin vereceği raporlara ve yayın kurulunun, yayın ilkeleri açısından yayımlanabilir nitelikte bulup bulmadığına dair kararlarına bağlı olması nedeniyle, hakemler tarafından olumsuz yönde rapor verilen, istenilen nitelikte bulunmayan veya gerekli düzeltmelere yer verilmeyen yazılar dergimizde yayımlanmamaktadır. Bu nedenle, dergimizde yazıları yayımlanmayan yazarlarımızın bizi anlayışla karşılamalarını umarız.

Bu sayıda siz değerli okurlarımıza iletmek istediğimiz diğer bir önemli husus ise, dergimizin 2010 yılının Ocak-Haziran 23. sayısının özel bir sayı olacağıdır. Bilindiği üzere 14 Ekim 2009 tarihinde elim bir kaza sonucu rahmet-i Rahman'a kavuşan hadis âlimi Prof. Dr. İbrahim Canan hocamız, 1993-1996 yılları arasında fakültemizin dekanlığını yapmıştır. Özellikle zamanı en iyi şekilde kullanma ve değerlendirme hususundaki titizliğinin yanı sıra, ilmiyle amil olma gibi güzel hasletlerin sahibi bu büyük İslam âlimine vefa borcumuzun olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle yayın kurulumuz, söz konusu sayının İbrahim Canan hocamıza tahsis edilmesini kararlaştırmıştır. Bu vesileyle Hocamızın en yakın çalışma arkadaşları, onu yakından tanıyan dostları, akademisyen hocalarımızdan ve ilmi çalışmalarda kendisinden istifade etmiş öğrencilerinden merhum hocamıza dair kıymetli yazılarını beklediğimizi belirtmek isteriz.

Bir sonraki sayıda buluşmak üzere selam, muhabbet ve saygılarımızı sunarız.

Prof. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK

İçindekiler

<i>Editörden</i>	7
<i>Hız Peygamber'in Aile Reisi Olarak Geçim Vasıtaları</i>	11
Kasım Şulul	
<i>Küresel Süreçte İslam ve Terörizm</i>	27
Abdullah Alperen, Hüseyin Salur	
<i>Mâtürîdî'de Zühûd ve Takva Anlayışı</i>	53
Sami Şekeroğlu	
<i>Surîye'deki Sahâbîlerin Emevî İdarecilerine Yaptıkları İkaz, Eleştiri ve Nasihatler</i>	65
Mehmet Akbaş	
<i>Kur'an'da Aile İçi Eğitim: Lokman Suresi Örneği</i>	81
Harun Şahin	
<i>İmâmet Tartışmaları –el-Hillî Ve İbn Teymiyye Örneği-</i>	93
Namık Kemal Karabiber	
<i>İslâm'da Müsîkinin Hükümü Konusunda İleri Sürülen Âyet ve Hadislerin Tablîli</i>	109
Bayram Akdoğan	
<i>İlâhî Kitaplarda Hız Muhammed'in Geleceğini Müjdeleyen Haberler ve Kur'an'da Bu Haberlere Yapılan Atıflar</i>	137
Osman Kaya	
<i>Tefsîrde İhtilâflar Ve Sebepleri</i>	157
Ferruh Kahraman	
<i>İnsan Ablâkının Temelini Ortaya Koymada Teoloji ve Bilim Arasındaki Etkileşim</i>	185
Hans Schwarz (Çev. Muammer Cengil)	
<i>Kitap Tanıtımı: Tevhidin Yurdu Kur'an-ı Kerim Atlası</i>	199
Rıfat Atay & Emine Peltek	
<i>Türklerin Gözüyle Araplar' Sempozyum Değerlendirmesi</i>	205
Rıfat Atay & Esra Çiftçi	

Hz. Peygamber'in Aile Reisi Olarak Geçim Vasıtaları

*Kasım Şulul**

Özet

Bu makalede, önce kısaca Mekke'nin coğrafi ve ticarî konumu, Hz. Peygamber'in iktisâdî tutumu ve ticarî hayatla ilgili bazı emir ve tavsiyelerine değinilmiş, sonra aile reisi olarak Hz. Peygamber'in geçim vasıtaları temel kaynaklara başvurularak tek tek –ana hatlarıyla- incelenmeye çalışılmıştır.

Anahat Kavramlar

el-Ermin, tutumluluk, israf, cömertlik, cimrilik, geçim vasıtaları, ticaret, ticarî seyahatler, kervan, fey, humus, hediye, Câhiliye.

"Sources of Livelihood of the Prophet Muhammad as Head of Family"

Abstract

This article first deals with the commercial understanding of the Prophet Muhammad and some of his orders and recommendations on commercial life, and then examines -in general- each of his sources of livelihood as head of family with reference to main historical sources.

Key Words

al-Amin, thriftiness, extravagance, generosity, stinginess, sources of livelihood, commerce, commercial travels, caravan, *fay*, *khums*, gift, *Jabiliyyah*.

* Prof. Dr., Harran Ü. İlahiyât Fakültesi, İslâm Tarihi Öğretim Üyesi, Osmanbey Kampüsü, Şanlıurfa, TR; kasimsulul@gmail.com

Giriş

İslâm öncesi devirde; yani Câhiliye’de -İbn İshâk’ın kaydettiği gibi- Mekke, ekonomisi ticâret üzerine kurulu bir şehirdi: (وَكَانَتْ قَرِيضَ قَوْمًا تَجَارًا).¹ Şöyle ki:

Arap yarımadasının kuzeyinde Batnı-mekke (Bekke) adı verilen bir vadi üzerinde kurulan Mekke, Arap yarımadasında Kızıldeniz’in doğu sahilinde uzanan, kuzeyde Ürdün’ün liman şehri Eyle’den (Akabe) güneyde Yemen sınırındaki Asîr’e ve doğuda Necid çöllerinden Irak’a kadar uzan Hicaz coğrafi bölgesinin merkezidir. Şehir, Kızıldeniz’e 75 km uzaklıktadır ve Kızıldeniz ile bağlantısı Câhiliye döneminde Şuaybe Limanı, İslâm’dan sonra ise Cidde Limanı vasıtasıyla sağlanmıştır. Yemen-Suriye ticaret yolu üzerinde kurulu bir şehre sahip olan Mekkeliler, uluslararası alanda ticarî bazı imtiyazlar elde etme başarısını göstermişlerdir.² Bu sebeple Mekkeliler, her yıl kışın Yemen ve Habeşistan’a, yazın Suriye ve Anadolu’ya kadar uzanan ticarî amaçlı yolculuklar yaparlardı.

Mekke çevresinde Mecenne, Zülmeçâz ve Ukâz gibi serbest ticaret merkezleri de bulunmaktadır. Mesela Tâif’in kuzey doğusunda, Tâif ile Nahle arasında bulunan Ukâz çarşısı, Arap yarımadasında kapalı çarşı tarzındaki en büyük serbest ticaret merkezlerinde biri idi. Ukâz, şehir mesabesinde bir yerleşim birimi olup, zirâi alanları, hurma bahçeleri ve suları çok olan bir yerdî.³ Ukâz çarşısında tüccârlardan bir nevi gümrük vergisi olan uşûr (عشور) ile koruma veya himaye ücreti (حَقَّارَةٌ)⁴ alınmazdı. Bu çarşıya başta Kureyş, Hevâzin, Gatafân, Huzâa, el-Hâris b. Abdimenât oğulları olan Ehâbîş kabileleri, Adel, Mustalık ve daha başka pek çok Arap kabilesi gelip ticarî faaliyetlerde bulunurdu. Arap yarımadasının diğer çarşılarına göre en kaliteli ve nadir bulunan mallar bu çarşıda satılırdı. Bu çarşıda yüksek düzeyli edebî faaliyetler de icra edilirdi. Ukâz’da, umuma açık ticarî faaliyetlerin, Şevvâl ayında, Zilkâde’nin ilk yirmi gününde veya son on beş gününde yapıldığına dair bilgiler bulunmaktadır.⁵

Diğer taraftan Mekke’nin içinde bulunduğu Arap Yarımadası düzensiz bir dikdörtgen şeklinde olup, dünya haritasında merkezî bir yer işgal etmektedir. Yarımada kuzeyde Filistin ve Suriye, kuzey-doğuda Irak ve İran, doğuda Basra Körfezi, güneyde Umman Denizi ve Aden Körfezi, batıda Kızıldeniz ve Afrika kıtasıyla çevrilidir. Dört bir tarafında – Dumetülcendel, Busra, Ezruh, Eyle (Akabe), Nazet, Bedir, Mina, Mecenne, Zülmeçâz, Ukâz, Cüreş, Hubâşe, Sana, Aden, Rabiye, Sihri, Suhar, Daba ve Muşakkar gibi- kadim serbest ticaret merkezleri bulunan

¹ Abdülmelik b. Hişâm el-Himyeri (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk., Mustafa es-Sakkâ - İbrâhîm el-Ebyarı - Abdülhâfız Şelbi, Mısır 1936, I,199; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid et-Taberî (224-310/838-923), *Tarihü'l-Ümm ve'l-Mülûk*, Beyrut 1987, III, 96-97.

² Bkz. el-Kureyş Süresi, 106/1-4.

³ el-İdrîsî, *Nüzhetu'l-Muştâk fi İhtirâki'l-Afâk*, I, 46 (eş-Şâmîle cd’sinden).

⁴ (حَقَّارَةٌ حَقَّرًا إِذَا أَخَذَ مِنْهُ حَقَّارَةٌ أَيْ جُعِلَ لِنَجِيرِهِ وَيَكْفَلُهُ).

⁵ Ebû Ali el-Marzûkî el-İfahânî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, I, 200-201 (eş-Şâmîle cd’sinden); Zamehşerî, *el-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*, I,18 (eş-Şâmîle cd’sinden); Muhammed b. Abdilmünim el-Himyeri, *er-Ravdu'l-Mu'târ fi Ahbârî'l-Aktâr*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1980, s. 411; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 142 (eş-Şâmîle).

yarımada, üç kıtaya (Asya, Afrika ve Avrupa) rahatça ulaşabilecek konumda, üç kıtayı birbirine bağlayan deniz ve kara yolları ile tarihi ipek yolunun deniz ve kara güzergâhlarının kavşak noktasındadır.

Netice itibarıyla Mekke, ekonomisi ticâret üzerine kurulu, uluslararası alanda ticarî bazı imtiyazlar elde etmiş, ticârî konumu güçlü bir şehirdir. Coğrâfî vaziyeti Mekke'nin ticârî konumunu desteklemiştir. Zira hem Mekke ve Hicaz hem de Arap Yarımadası dünya haritasında merkezî bir yer işgal etmektedir ve etrafı serbest ticaret merkezleriyle sarılı olup tarihi ipek yolunun kara ve deniz güzergâhlarının kavşak noktasındadır.

Bu sebeple Hz. Peygamber, ekonomik hayatta ticaretin revaçta olduğu bir toplum ve coğrafyada yetişmiş oldu. Henüz çok genç yaşta el-Emîn vasfıyla ünlenen Hz. Peygamber (as), hayatı boyunca, israfsız bir cömertliği ve cimrilikten uzak bir tutumluluğu en üst düzeyde kendisinde birleştirmiştir. O (as), ilâhî berekete mazhar, nimetin kıymetini bilen, her hâlükârda şükreden, sahip olduğu her nimet ve imkâna ilâhî emanet gözüyle bakan, emeğe ve üretime büyük değer veren fevkalade âlicenap bir şahsiyettir.

Hz. Muhammed (as), iş hayatını gayet adil ve dürüst olarak sürdürdü. Alışveriş yaptığı hiçbir kimsenin şikâyetine meydan vermedi. Her zaman sözünü tutardı. Çok genç yaşlarda dürüst ve doğru sözlü bir tacir olduğu herkesçe biliniyordu. Diğer insanlarla olan ilişkilerinde daima büyük bir sorumluluk ve dürüstlük anlayışına sahipti.

O (as), yalnızca hakkaniyet ve dürüstlük esaslarına dayalı bir ticaret yapmakla kalmadı, doğru ve âdil ticari muameleler konusundaki temel ilkeler de vazetti. İlişkilerindeki dürüstlük, adalet ve doğruluk her tüccar ve işadamı için takip edilecek ebedî kurallar haline geldi. Bu ebedî altın kuralları, -hicretten sonra, Medine döneminde- beyan eden Resûlullah (as) ın hadîslerinden bazıları şöyledir:

1- “Kendin ve ailen için helal yoldan çalış. Zira bu Allah yolunda bir cihaddır. Bil ki, Allah'ın yardımı meşru ticaretle birlikte” (*وَابْتَغِ عَلَى نَفْسِكَ وَعِيَالِكَ حَلَالًا، فَإِنَّ ذَلِكَ جِهَادٌ*)¹ (*فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَأَعْلَمُ أَنْ عَوْنَ اللَّهِ فِي صَالِحِ التِّجَارَةِ*).¹

2- “Hiç kimse elinin emeğiyle kazandığından daha hayırlısını yememiştir. Allah'ın Peygamberi Davud (as) da elinin emeğinden yer idi” (*مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ*)² (*مِنْ عَمَلٍ يَدُوهُ، وَإِنَّ تَبَىَّ اللَّهُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلٍ يَدُوهُ*).²

3- “Muhakkak helâl belli, haram da bellidir. İki arasında (helâl veya haram olduğu belli olmayan) birtakım şüpheli şeyler vardır ki, çok kimseler onları bilemezler. Şüpheli şeylerden sakınan kimse, dinini ve ırzını korumuş olur. Şüpheli şeylere dalan kimse, harama düşer. Nitekim (içine girmek yasak olan beylik) kuru etrafında (davarlarını) otlatan çoban da çok sürmez haram sahada otlatabilir. Haberiniz olsun, her hükümdarın (kendisine mahsus) bir korusu olur. Gözünüzü açın, Allah'ın (yeryüzündeki) korusu da haram ettiği şeylerdir. Uyanık olunuz! Cismin içinde bir lokmacık et vardır ki, o iyi olursa bütün ceset iyi olur, o bozuk olursa bütün ceset bozular. Dikkat edin! İşte o (et parçası) kalptir”: (*إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ*)³ (*بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي*)

¹ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII, 47 (eş-Şâmile cd'sinden).

² Buhârî, “*Buyû'*”, 34/15.

الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمَهُ أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا (وَهِيَ الْقَلْبُ).¹

5- "Satarken, satın alırken, alacağını talep ederken ve borcunu öderken, cömertlik ve kolaylık gösteren kimseye Allah rahmet etsin": ("وَإِذَا اشْتَرَيْتَ، وَإِذَا اشْتَرَى،)²

Hz. Peygamber'in Sünnet'i, insanı insan yapan değerlerin kaynağıdır. Evet, en güvenilir ilmî yöntemlerle ve büyük bir titizlikle İslâm'ın ilk kuşakları tarafından tespit edilip bize emanet bırakılan hadîs külliyatları, hayatı aydınlatan ve yön veren, hakikate ulaşmamızı sağlayan en önemli kaynaklardır. Sosyal ahvâl ve olaylar konusunda bir hazine niteliğindeki hadîs külliyatlarının şerhleri de büyük öneme sahiptir ve -ma'den-i hayat ve mühlîm-i hakikat olan- hadîsin anahtarları niteliğindedirler.

Hz. Peygamber'in Sünnet'indeki iktisadî hayata dair bir kısım emir ve beyanatına temas ettikten sonra asıl konumuz olan Hz. Peygamber'in geçim vasıtalarını geçebiliriz.

Aile Reisi Olarak Hz. Peygamber'in Geçim Vasıtaları

Tabii ki her zaman bir kısım insanlar geçici dünya hayatını lüks ve konfor içinde sürdürmek istemiş ve bu alanda sınır tanımamışlardır. Hz. Peygamber (as), böyle bir hayat tarzından tamamen uzak kalmıştır.

Bununla beraber kadim zamanlarda idame-i hayat için zorunlu şeylerin daha yalın ve çok sınırlı sayıda olduğu da bir gerçektir. Bu hatırlatmadan sonra muhtelif kayıtlara bakarak bir aile reisi olarak Hz. Peygamber (as) ın geçim vasıtalarını, muhtelif kayıtlara bakarak, şöylece özetlemek mümkündür:

1- Hz. Peygamber dünyaya teşrif etmeden babası Abdullah b. Abdilmuttalib vefat etti. Babasından, Hz. Peygamber'e Ümmü Eymen, Şakrân (veya Şukrân) adında bir

¹ Müslim, "Musâkat", 22/107, 1599; Tirmizî, "Buyûr", 1, 1219. Bazı âlimlere göre zikredilen hadîs, İslâm dîninin dönüp dolaştığı medarı olan dört hadîsten biridir. Diğerleri şunlardır: 1- "Ameller niyetlere göre kıymet kazanır", 2- "Kişinin iyi bir Müslüman olması, mâlâyani (dünyâ ve âhirette faydasız) şeyleri terk etmesidir", 3- "Sizden hiçbiriniz kendisi için arzu ettiği hayrı, mümin kardeşi için de dilemedikçe hakîki mümin olamaz". Metindeki hadîse göre hükümler üç kısma ayrılır: a- Hakkında nas varit olup işlenmesi Şâri' tarafından emir ve talep olunur, terkine de azâp terettüp eder. Bu kısım, beyâna muhtaç olmayarak herkesin bildiği dîni bedihiyâtur. b- Nasla terki istenen ve işlenmesine ceza terettüp eden şeydir. Bu kısım da apaçık haram olan, beyana muhtaç olmayarak herkesin bildiği dîni haramlardır. c- Helâllîği ve haramlîği açık olmayan ve herkesçe bilinmeyen şeylerdir. Bu helâl ve haramlîği şüpheli olanlar nelerden ibarettir? Bu hususta çeşitli görüşler ileri sürülmüştür: Birincisi, bunlar helâl ve haram olduğunda âlimlerin ihtilâf ettiği şeyler olmalıdır. Beygir etinin yenilmesi, helâl veya haram olması hakkındaki ihtilâf gibi. İkincisi, helâl ile haram arasındaki (şüpheli işler, mekruh şeyler olması görüşüdür. Mekruh, haram ile helâl arasında bir merhale olması itibarıyla terki takva icabıdır. Üçüncüsü, malına haram karışmış bir mal sahibi ile muamele yapılmasıdır. Bkz. İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Teymî el-Kureşî (510-597/1116-1201), *Telkîb Fuhûm Ehlî'l-Eser fi Uyûni'l-Tarih ve'l-Siyer*, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1975, s. 410; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (206-261), *Sabîh-i Müslim*, mütercimi: Mehmet Sofuoğlu, İstanbul 1988, V, 123 (36. dipnot).

² Buhârî, "Buyûr", 34/16.

köle ile onun oğlu Sâlih, beş deve, bir koyun sürüsü, bir kılıç, bir miktar gümüş ve biraz da hurma mahsulü miras kaldı. Ümmü Eymen, Hz. Peygamber'e dadılık yapmıştır.¹

2- Âmine Hatun, doğumdan sonra çocuğunu kısa bir süre yanında tuttu. Hz. Muhammed'i, ilk olarak annesi Âmine Hatun emzirdi. Rivâyetlerden Âmine Hatun'un çocuğunu kısa bir süre emzirdiği anlaşılmaktadır. Sonra Ebû Leheb'in azatlısı Süveybe Hanım, oğlu Masrûh ile birlikte bir müddet onu (as) da emzirdi. Süveybe Hanım, daha önce Hamza b. Abdülmuttalib'i, Hz. Muhammed'den sonra ise Ebû Seleme Abdullah b. Abdileled el-Mahzûmî'yi de emzirdi.² Mekke ailelerin, yeni doğan çocuklarını, çölün sağlıklı havasında büyümeleri ve fasih Arapça'yı öğrenmeleri için bedevî kabilelerden bir sütanneye verme geleneğine binaen Hz. Muhammed'e -dedesi Abdülmuttalib ve annesi tarafından- sütanne arandı. Hevâzin kabilesinin Benî Sa'd b. Bekr koluna mensup sütanne Halîme bint Ebî Züeyb Abdullah b. Hâris'e³ emanet edildi. İki yıl sütannenin yanında kaldıktan sonra annesine iade edildi. Fakat annenin, çocuğun Mekke vebasına yakalanmasından endişe etmesi -veya muhtemelen çöl havasının çocuğuna yaradığını görmesi- çocuğun sütanneye iadesine sebep oldu. Sütanne Halîme-i Sa'diyye, iki yıl sonra, Hz. Muhammed (as) ın etrafında meydana gelen "göğsünün yarılması" (şakk-ı sadr) gibi bir takım harikulade olaylar sebebiyle korkuya kapıldı ve çocuğu annesine geri verdi.⁴ Hz. Âmine, oğlunu son olarak bir daha sütanneye gönderdi ve bir veya bir yıla yakın bir süre sütannenin yanında kaldı.⁵

Belâzürî, Resûlullah'ın iki yılda süttten kesildiğini, Halîme-i Sa'diyye'nin Hz. Peygamber'i beş yaşında annesine ve dedesine teslim ettiğini, altı yaşına kadar da annesinin yanında kaldığını haber verir ve "sahîh olan görüş budur" der.⁶

İbn Kuteybe'nin naklettiği bir rivâyette, Hz. Peygamber (as): "Ben Araplar'ın en fasihiyim, zira Kureyşli olsam da Benî Sa'd b. Bekr kabilesinin yanında büyüdüm" demiştir.⁷

3- Annesi Âmine Hatun'dan bir ev Hz. Peygamber'e miras kalmıştır.

¹ Muhammed b. Sa'd (160-230/777-845), *et-Tabakâtü'l-Kebîr*, Beyrut ts., VIII,223; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Salîhî eş-Şâmî (ö. 942/1536), *Subulü'l-Hudâ Ve'r-Reşâd Fî Sîretü Hayri'l-İbâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Meûz, Beyrut 1414/1993, I, 332; Ebu'l-Fida İsmâil b. Kesîr (701-774/1301-1372), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhit, Beyrut 1976, IV, 126; Celâl Yeniçeri, *Peygamber, Devlet Başkanı ve Aile Reisi Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, İstanbul 2000, s. 172.

² İbn Sa'd, I, 108; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir el- Belâzürî (ö. 279/892), *Ensâbü'l-Eşraf*, thk., Süheyl Zekkâr - Riyaz Zerkeli, Beyrut 1996, I, 103; Taberî, II, 250.

³ İbn. Hişâm, I,169; Taberî, II, 250.

⁴ İbn Hişâm, I,173; İbn Sa'd, I, 112; Taberî, II, 250-253.

⁵ İbn Sa'd, I, 112; İbn Kesîr, I, 225.

⁶ Belâzürî, *Ensâb*, I, 103.

⁷ Ebû Mummahmed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (213-276/828-889), *el-Madrif*, thk. Servet Ukkâşe, Mısır 1960, s. 132.

4- Dedesi Abdülmuttalib ve amcası Ebû Talib, Hz. Peygamber evlenip bağımsız bir hayat kurana kadar sürekli olarak onu (as) himaye edip desteklemişlerdir. Hatta Ebû Tâlib bi'setin 10. yılında vefat edene kadar, peygamberlik vazifesini yerine getirme konusunda Hz. Muhammed (as) ın en önemli destekçisi olmuştur.

5- Hz. Peygamber (as), bi'setten önce, bir ara Mekkeliler hesabına ücretle çobanlık yapmıştır. Buhârî'de de kaydedilen rivâyete göre: "Resûlullah: 'Allah davar gütmeyen hiç bir peygamber göndermemiştir' dedi de oradakiler ona: 'Sende mi ey Allah'ın Resûlü?' diye sordular. O da: 'Evet, ben de Mekke ahâlisi için Karârî'te (veya karârî¹ karşılığında) koyun güderdim' diye cevap verdi".²

Hz. Peygamber'in yukarda bahsedilen ücretle çobanlığı dışında aile geçirmine bir katkı olarak ailesinin hayvanlarını otlatığı da olmuştur ki kendisi diğer peygamberlerin çobanlığına değindiği bir sırada bundan şöyle bahsetmektedir: "Ben de (Mekke'de) Ecyâd mevkiinde ailemin hayvanlarını otlatıyordum".³

6- Hz. Peygamber (as), hicretten önce ve sonra ticaretle uğraşmış ve nübüvvetten sonra: "Doğru ve emîn/güvenilir tâcir; peygamberler, siddikler ve şehitlerle beraberdir" (التَّاجِرُ الصَّدُوقُ الْأَمِينُ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشَّهِدَاءِ)⁴ buyurarak buna teşvik etmiştir.⁵

Hz. Peygamber, hicretten önce es-Sâib b. Ebi's-Sâib Sayfi b. Âbid ve Hz. Hatice gibi şahsiyetlerle ticârî ortaklık ve muâmeleler yapmıştır.⁶ Hz. Peygamber'in ticârî seyahatleri de buna tanıktır. Kaynaklar Hz. Peygamber'in bi'setten önce en az sekiz defa ticârî seyahatlerde bulunduğunu kaydetmişlerdir:

1. Hz. Muhammed, Yemen'e iki defa seyahat etti. İbnü'l-Cevzî, Hz. Muhammed (as) ın amcası Zübeyr b. Abdilmuttalib'le birlikte Yemen'e ilk seyahatinde on küsur yaşında olduğunu rivâyet eder.

ii- Hz. Muhammed (as) on iki yaşında iken, amcası Ebû Tâlib ile ticârî bir kervan

¹ Karârî lâfzı hakkında iki görüş vardır: 1- Bir para birimi olarak kırât'ın (قبراط) çoğuludur. Kırâtın, dirhem in altıda biri, -çoğu yerlerde- dînârın 1/20 veya -Şam ahalisine göre- 1/24'ü olduğu söylenmiştir. ii- Karârî, Mekke yakınında bir yerin adıdır. Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî, Peygamber (as) ın burada koyun güttüğünü bildirmiştir. Karârî lâfzı, nakit para birimi olan kırât'ın çoğulu kabul edilirse, başındaki "حلى" harf-i cerri, "bâ" harf-i cerri anlamında sebebiyet ifade eder. İbn Mâce'nin bir rivâyetinde "بالقراريط" şeklinde gelmesi de "sebebiyet" manasını teyit eder. Hattâ İbn Mâce'nin şeyhi Süveyd: "Peygamber (as) koyun başına bir kırât ücret alırdı" demiştir. Karârî bir yer ismi kabul edilirse "alâ", zarfîyet için olur. Bkz. Buhârî (194-256), *el-Câmî'ü's-Sahîb: Sahîb-i Buhârî ve Tercemesi*, mütercim: Mehmed Sofuoğlu, İstanbul 1987, V,2088 (6. dipnotta).

² Buhârî, "el-İcâre", 37/2, İbn Mâce, "et-Ticâre", 5; İbn Hişâm, I, 176; İbn Sa'd, I,125.

³ Muhammed b. İshâk b. Yesâr'ın (85-151/704-768), *es-Sîre: Kitâbi'l-Mebde' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî*, thk. M. Hamidullah, Konya 1981, s. 105.

⁴ Tirmîzî, "Buyû", 4, 1225.

⁵ Daha fazla bilgi için bkz. Afzalurrahmân (naz.), *Sîret Ansiklopedisi*, çev. Mustafa Aykaç v.dğr., İstanbul 1990, II, 267 vd.

⁶ Markizî, *İmtâ'ü'l-Esmâ' Bimâ Li'n-Nebiyi Mine'l-Abvâli Ve'l-Emvâli Ve'l-Hefedetü Ve'l-Metâi*, Beyrut 1999, I, 16.

eşliğinde Suriye'ye seyahat etti. İbn Sa'd'ın naklettiği bir rivâyette, "Abdülmuttalib'in veye Ebû Tâlib'in gittiği her sefere Hz. Muhammed (as) 1 da götürdüğü" zikredilir. Râvi, gittiği her sefere onu (as) götürenin kim olduğu konusunda tereddüt etmiştir. Abdülmuttalib vefat ettiğinde Hz. Muhammed (as) henüz küçük yaşta bir çocuktur. O günün şartlarında o yaşta bir çocuğun sıkça uzun yolculuklara götürüldüğünü düşünmek makul değildir. Hz. Muhammed, dedesi Abdülmuttalib'in ömrünün son 7-8 yılına tanık olmuştur. Söz konusu dönemlerde Abdülmuttalib 74 yaşlarında idi. Uzun seyahatlara çıkacak durumda değildi. Öyleyse Hz. Muhammed'i gittiği her sefere götürün şahsın Ebû Tâlib olması daha muhtemeldir.

Siyer kaynakları bunların tümünü kaydetmemiş olsa da İbn Sa'd'ın naklettiği rivâyet, Ebû Tâlib'in Hz. Muhammed (as) 1 bir çok ticârî veya başka amaçlı sefere götürmüş olduğuna da işaret eder.

iv- Zührî, Ebû Tâlib'in Suriye'ye yaptığı ticârî bir seyahate ergenlik çağına henüz gelmiş yeğeni Hz. Muhammed (as) 1 da götürdüğünü nakletmiştir.

Kâfile Teyma'ya varıp burada konakladıklarında bir Yahûdî din bilgini (habr) onları gördü ve Hz. Muhammed'i işaret ederek Ebû Tâlib'e: Bu çocuk senin neyin olur? Diye sordu.

Ebû Tâlib: Kardeşimin oğludur, dedi.

Yahûdî bilgin: Onu sever misin? Diye sordu.

Ebû Talib: Evet, dedi.

Yahûdî bilgin: Vallahi Suriye'ye gidersen onu öldürürler ve onunla yurduna geri dönemezsin. Zira bu çocuk onların düşmanıdır" dedi. Yahûdî bilgin, muhtemelen bu sözlerle son peygamber Hz. Muhammed'in İsrâil oğullarından olmaması nedeniyle onun peygamberliğini inkar edeceklerini ve aralarında bir husumet olacağını kastetmiş olmalıdır. Yahûdî bilginin uyarısı üzerine Ebû Tâlib, -muhtemelen ticaretini yaptıktan sonra- Teyma'dan Mekke'ye geri dönmüştür.¹

v- Ebû Abdillah b. Mende'nin (ö. 395/1005) zayıf bir isnâdla İbn Abbâs'tan naklettiği bir rivâyette, Hz. Muhammed (as) ın yirmi, Hz. Ebû Bekir'in ise on sekiz yaşındayken birlikte Suriye'ye ticârî bir seyahatte buldukları dile getirilir.

vi- Hz. Hatice, işlerini takip için Hz. Muhammed (as) 1 iki kez ismi جرش harflerinden oluşan bir şehre göndermiş ve her defasında Hz. Muhammed (as) 1 (yükü mü yoksa tek başına bir deve mi olduğu açıklanmayan) bir deve ile ödüllendirmiştir: (عن جابر قال استأجرت خديجة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم) (كل سفرة بقلوص سفرتين إلى جرش).

Eğer burada sözü edilen Cüreş (جرش) ise, bu yer, Tâifin güneyinde, Yemen'de bulunmaktadır. Cüreş, etrafı surlarla çevrili, yılda bir kez kurulan fuarı ile Güney Arabistan'ın önemli bir şehriydi. Cüreş halkı, Medine döneminin son yıllarında Hz. Peygamber'e iki kişilik bir heyet gönderip Müslüman olmuşlardır. Hz. Peygamber, Cüreş'in etrafındaki meraları onlara tahsis etmişti.²

Yukarıda zikredilen kelime Carş (جرش) diye okunursa, Ürdün'de bir şehir olur.

¹ Muhammed b. Müslim b. Ubeydillah b. Şihâb ez-Zührî (51-124), *el-Megâzî en-Nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr, Dimaşk 1401/1981, Dârülfikr neşriyatı, s. 40-41.

² İbn Sa'd, I, 338; İbn Hişâm, IV, 234-235; Beyhâkî, V, 373; Şâmî, VI, 262.

Ürdün'deki Carş da Bizanslılar zamanında oldukça önemli bir kentti.⁹ Harabeleri bugün bile görenleri hayrete düşürmektedir. Her halde, bu ilk teşebbüslerin müspet bir neticesi olarak, Hz. Hatice, Hz. Muhammed (as) 1, Hubâşe ve Suriye'ye ticarî ortağı olarak göndermiştir.

vii- Ma'mer b. Râşid, Zühri'den: "Hz. Hatîce'nin, 'erginlik çağına ulaşip iyice olgunlaştığı sırada' Hz. Muhammed'i ticarî vekili olarak Kureyş'ten bir şahısla birlikte Tihâme'de Hicâz-Yemen kervan yolu üzerinde Hubâşe çarşısına gönderdiğini" rivâyet eder. Vâkıdî, bu haberin Hicâz siyer ekolünce rivâyet edildiğini bildirmiştir. Makrizî de Hakîm b. Hizâm'dan Hz. Peygamber'i Hubâşe çarşısında gördüğünü ve pazardan Tihâme kumaşı aldığını nakleder.

viii- Hz. Muhammed, 25 yaşındayken Hz. Hatîce'nin ticaret kervanının yöneticisi olarak Suriye'nin Busrâ kentine gitti. Mes'ûdî'ye göre, Nastûrâ adlı bir rahip, Hz. Muhammed'i Meysere ile birlikte bu seyahati esnasında gördü, bulutun Hz. Muhammed'i gölgelediğine tanık oldu ve: "Bu peygamberdir ve peygamberlerin sonuncusudur" dedi. İbn Sa'd'ın rivâyetinde ise Hz. Muhammed (as) ın konakladığı yeri fark eden Nastûrâ kendisi hakkında: "Bu ağacın altında oturan peygamberden başkası değildir" dediği bildirilir.¹

Meşhûr seyyah İbn Battûta (703-770/1304-1368-69), Hz. Peygamber'in Hz. Hatîce adına ticaret için Busrâ'ya geldiğinde devesinin çöktüğü yere "Mescid Mabrika'n-nâka" adında bir câmi yapıldığını ve Suriye'nin güneyindeki Havrân bölgesi halkının câmiyi ziyaret ettiğini yazar. Câmînin, Suriye'ye gönderilen Kur'ân-ı Kerîm'in ilk nüshasını taşıyan devenin çöktüğü ve *Mushaf*'in korunduğu yer olması sebebiyle inşa edildiği de nakledilmiştir.²

Hicretten sonra Müslümanların düzenlediği ticarî seferlere Hz. Peygamber de ortak olmuştur. Siyer-megâzî kitaplarında, bu ticarî seferlerin bazılarında seriyye denmiştir.

Mesela, Zeyd b. Hârise'nin Recep H. 6'da düzenlenen Vâdilkurâ Seriiyesi ticarî amaçlı bir girişimdir.³ Kaynaklar Dihye b. Halife el-Kelbî'nin sadece tek bir seriyye idare ettiğini söyler. Fakat seriyyenin tarihi ve diğer hususlarda bilgi vermezler.⁴ Dihye b. Halife'nin tüccar kişiliğine ve Hz. Peygamber'le ortaklık kurduğuna dair kayıtlara⁵ bakarak bunun ticarî amaçlı bir seriyye olduğu söylenebilir.

7- Hz. Hatîce'nin Hz. Peygamber'e olan desteği:

Hz. Muhammed (as) ın ilk eşi Hz. Hatîce, Kureyş'in Benî Esed kolundandır; babası Huveylid b. Esed b. Abdiluzza b. Kusay, annesi Fâtuma bint Zâid el-Asam'dır.

Hz. Hatîce, daha önce iki evlilik yapmış ve dul kalmıştı. Muhtemelen iki

¹ İbn Sa'd, I,130; İbn Habîb, s. 77-78; Süheylî, II,151-152.

² Bkz. K. Şulul, *Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, s. 124.

³ Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî (130-207/747-823), *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones, London 1966, II,564.

⁴ İbn Sa'd, IV, 251; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *el-İsâbe fi Temyizis-Sahabe*, Beyrut 132, I, 474.

⁵ Bkz. H. Lammens, "Dihye", *MEB*, I. A., III, 586; A. Yardım, "Dihye b. Halife", *DİA*, IX, 294.

kocasından da kendisine bazı mallar miras olarak kalmıştır.

Hz. Hatice, güvenilir kişilerle kâr paylaşımı esasına dayanan emek-sermaye ortaklığı (mudârebe) yapardı: (وَكَانَتْ حَدِيجَةَ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ امْرَأَةً تَاجِرَةً ذَاتَ شَرَفٍ وَمَالٍ. تَسْتَأْجِرُ (الرجال في مآلها وأضرارهم إياه بشيء تجعله لهم).¹ Mesela kardeşinin oğlu Hakîm b. Hizâm b. Huveylid bunlardandır.² Hz. Hatice'nin tanıdıklarının tavsiyesi üzerine, çevresinde üstün ahlâk sahibi ve güvenilir bir genç olarak bilinen Hz. Muhammed ile de ortaklık yaptı. Onun başarılı bir tâcir, dürüst ve doğru sözlü bir insan olduğunu gördü. –Hz. Hatice'nin kölesi olan ve efendisinin görevlendirmesi üzerine Hz. Muhammed'e (as) ticaret kervanında yoldaşlık yapan- Meysere'den, Hz. Muhammed'in (as) ahlâk ve davranışları hakkında bilgi aldı. Bütün bu özellikleri sebebiyle kendisine hayran kaldı ve Hz. Muhammed'e evlilik teklif etti; o (as) da bu teklifi kabul etti.³

Başka bir rivâyete göre ise Resûlullah (as), önceleri koyun güdüyordu. Sonra koyunları bırakıp bir ortağıyla beraber deve gütmeye başladı. İki ortak, bir defasında Hatice'nin kız kardeşinin develerini kiraladılar. Hatice'nin kız kardeşinden biraz alacakları kaldı.

Ortağı, Hz. Muhammed'e: Git alacağı sen tahsil et! dedi.

Ancak Hz. Muhammed: Sen git ben utanıyorum, dedi.

Ortağı gittiğinde Hatice'nin kız kardeşi: Muhammed nerede? diye sordu.

Bunun üzerine ortağı: Ona söyledim, fakat bana utandığını ifade etti, diye cevap verdi.

Bu defa Hatice'nin kız kardeşi: Bu kadar utangaç ve iffetli olan bir kimse görmedim, dedi. Bu söz kardeşi Hatice'yi çok etkiledi ve hemen Hz. Muhammed'e kendisine talip olması haberini gönderdi.⁴

Bu ve benzeri rivâyetler, Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed'in takdire şayan beşerî münasebetlerine şahit olduktan sonra onunla evlenmek istediğine işaret eder.

Evliliğe, Hz. Hatice'nin arkadaşı olup daha sonra sahâbe arasında yer alan Nefise bint Ümeyye aracılık etti. Hz. Muhammed (as) ın Hz. Hatice'ye mehir olarak, 500 veya 400 dirhem ya da yirmi dişi deve verdiği rivâyet edilmiştir.⁵

Hz. Hatice, eşine derin bir sevgiyle bağlandı, bi'setten sonra peygamberliğine hemen inandı ve daima ona destek ve yardımcı oldu. Bu durumun, Resûl-i Ekrem üzerinde -kendine güvenmesi açısından- müspet bir etki yaptığı muhakkaktır.

Hz. Muhammed (as), Hz. Hatice (r. anha) vefat edene kadar başka bir kadınla evlenmedi ve onunla -İbn Kuteybe'ye göre- 25 yıl birkaç ay mutlu bir aile hayatı

¹ İbn Hişâm, I, 199.

² Belâzürî, *Ensâb*, II, 118.

³ Konuyla ilgili diğer rivâyetler ve tahliller için bkz. Şâmî, II, 164-168.

⁴ Şâmî, XI, 155-156.

⁵ İbn Kesîr, Beyhâkî'den Hz. Peygamber'in her bir hanımına 400 dirhem mehir verdiğini nakleder ve buna şu ifadelerle itiraz eder: Sahîh olan Hz. Peygamber'in her bir hanımına 12 ûkiye bir neş mehir vermiş olduğudur. Bir ûkiye 40, bir neş ise 20 dirhemdir. Buna göre 12 ûkiye bir neş 500 dirheme tekabül eder. Bkz. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 273; M. Y. Kandemir, "Hatice", *DİA*, XVI, 465.

sürdü.¹

Halîme-i Sa'diyye'nin beldelerinde yaşanan kuraklık üzerine Mekke'ye gelip Hz. Peygamber (as) dan yardım istedi. Hz. Peygamber, sütannesinin çektiği sıkıntıları Hz. Hatîce'ye anlattı. Bunun üzerine Hz. Hatîce, 40 koyun ve mahfeli² bir deveyi Halîme-i Sa'diyye'ye hediye etmiştir.³ Bu hâdise Hz. Hatîce'nin ekonomik durumu hakkında bize açık bir fikir verir mahiyettedir.

8- Bi'setin 10. yılında vefat eden Hz. Hatîce'den ise Merve ile Safa arasındaki evi ile bir miktar mal Hz. Peygamber'e miras kaldı. Hz. Peygamber (as), hicrete kadar, Hz. Hatîce (r.anha) ya ait bu evde kaldı. Hz. Peygamber'in, İbrâhîm hâriç, bütün çocukları da bu evde doğdu. Hicret sonrasında Hz. Ali'nin kardeşi Akîl, söz konusu iki eve de el koyup sattı. Başka bir rivâyete göre ise hicretten sonra Akîl, Hz. Peygamber'in baba evine, Ebû Leheb'in bir oğlu ise onun (as) öteki evine el koydu.⁴

Vedâ Haccı sırasında Hz. Peygamber'e: "Nerede konaklayacaksın?" diye sorulduğunda o (as): "Akîl bize bir gölge mi bıraktı" diyerek evinin durumuna işaret etmiştir.⁵

Süheyli⁶ ve Ebû Abdillah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî,⁷ Hz. Peygamber'in, hicretten sonra, Medine'deki geçim vasıtalarının; başka bir ifadeyle tasarrufu Hz. Peygamber'e ait malların:

i- Hediye,

ii- Safiy,

iii- "Ganimetin beşte birinin beşte biri" (humsü'l-hums),

iv- Hz. Peygamber'in (as) katıldığı savaşlarda ele geçen ganimetten, ordunun bir bireyi olarak, savaşanlara taksim edilen ganimetin beşte dördünden kendisine düşen ganimet payı olmak üzere dört türlü olduğunu açık bir şekilde kaydetmişlerdir.⁸ Şimdi bunlar üzerinde kısaca duralım:

9- Hediye ve ikramlar:

¹ İbn Kuteybe, s. 133.

² Mahfe: Türkçe'ye geçmiş olan bu kelimenin Arapça aslı mahaffe veya mihaffedir (المخفف). Mahfe, devenin sırtına yerleştirilen ve karşılıklı iki kişiyi taşıyabilen önu açık oda biçimli sepettir. Sağlam kayışlarla hayvanın sırtına bağlanan mahfenin üzeri kumaşla örtülü olurdu.

³ İbn Sa'd, I, 113-114.

⁴ Daha sonraları, Emevî halifesi Muâviye b. Ebî Süfyân, Hz. Hatîce'nin evini satın alıp mescit hâline getirmiştir.

⁵ Azrakî, *Abbârü Mekke*, thk., Rüşdi Sâlih Melhese, Mekke 2002, II, 161.

⁶ وكانت أموال النبي صلى الله عليه وسلم من ثلاثة أوجه من الصفي والهدية تُهدى إليه وهو في بيته لا في الغزو من بلاد (الحرب ومن خمس الخمس)

⁷ (قد كان يرسل الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حظوظ من الغنائم: الصفي، وخمس الخمس، وسهم كسبهم أحد الغاميين).

⁸ Abdurrahmân es-Süheyli (508-581/1114-1185), *er-Ravdü'l-Unuf fi Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî, Beyrut 1421/2000, VIII, 103-104; Ebû Abdillah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Sijerü'l-Kebîr*, II, 608 (eş-Şâmile).

Mesela Enes b. Mâlik'e göre, ensâr hurma bahçelerinden bâzı hurma ağaçlarını Hz. Peygamber'e hediye olarak ayırır, verirdi. Bu durum, Benî Nadîr ve Benî Kurayza'nın arazilerinin fethedilmesine kadar sürdü. Bunların fethinden sonra Hz. Peygamber (as) ensârın hurma ağaçlarını kendilerine geri verdi.¹

Kur'ân-ı Kerîm'de hediye verme ve hediye kabul etmenin hükmüyle ilgili özel bir açıklamaya rastlanmaz. Sadece Sebe kraliçesinin Hz. Süleyman'a bazı hediyeler gönderdiği, fakat siyasî amaç taşınması sebebiyle bunların geri çevrildiği anlatılır.²

Hadîslerde ise hediye ve hediyeleşme konusunda ayrıntılı hüküm ve bilgiler bulunur. Hz. Peygamber (as) hediyeleşmenin kural olarak insanlar arasındaki sevgi ve dostluğu geliştirdiğini, kıskançlık, bencillik ve cimrilik gibi kötü duygulan giderdiğini ve rızkın genişlemesine vesile olduğunu belirterek hediyeleşmeyi teşvik etmiş,³ verilen hediyelerin -haklı bir sebep yoksa- geri çevrilmemesini istemiştir. Yine Resûl-i Ekrem'in kömşü ülke hükümdarlarına, arkadaşlarına ve aile fertlerine çeşitli hediyeler verdiği, peygamberlik görevinin de bir gereği olarak sadaka ile hediye arasında ayırım yapıp kendisine verilen veya gönderilen sadakaları geri çevirdiği, fakat hediyeleri temiz ve helâl olduğu sürece kabul ettiği ve hediyelere yine hediye ile karşılık verdiği bilinmektedir.⁴ Öte yandan Hz. Peygamber'in, hediyeleşmeyi teşvik ederken haksız kazanç yollarını ve bunlardan biri olan rüşvetçiliği ağır bir dille kınaması, zekât memurlarının hediye almasını bir nevi rüşvet veya görev suiistimali olarak nitelendirmesi, hediye ile rüşvet arasındaki ince farkın belirlenmesi açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Resûlullah, Ezd kabilesinden İbnü'l-Lütbiyye'yi zekât toplamakla görevlendirmiş, bu zatın daha sonra bazı mallarla gelip: "Şunlar size aittir, bunlar da bana hediye olarak verildi" demiştir. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem minbere çıkıp: "Benim -zekât toplamak için- gönderdiğim bir memura ne oluyor ki: 'Şunlar sizin, şunlar da bana hediye edildi' diyebiliyor? Dikkat edin, bu kişi evinde otursaydı kendisine hediye verilir miydi?" diyerek bu konuda açık bir tavır ortaya koymuştur.⁵ Diğer bir hadiste: "Zekât memurlarına verilen hediyeler devlet malına hıyanettir" ifadesinin yer alması da böyle bir anlam taşır.⁶

10- Safiy: Faîl (فعليل) kalıbında ism-i mefûl (مفعول); yani seçilmiş manasında bir isimdir. Mesela Hz. Peygamber'e (as) "Safiy" denilmiştir. Çünkü Yüce Allah, onu (as) en hayırlı mahlukatı arasından seçmiştir. Câhiliye devrinde, ordu komutanın taksimden önce ganimetten kendisi için seçtiği şeye safiy denirdi. İslâm, Câhiliye devrindeki ganimetin dörde bölünmesi (mirbâ'/rubu') uygulamasını kaldırmış, onun yerine humus uygulamasını getirmiş, safiy adetini ise devam ettirmiştir: (وَالصَّافِي مَا (يُصْطَفَى لِلرَّيْسِ وَكَانَ هَذَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فُنْسِخَ الْمِرْبَاعِ بِالْخُمْسِ وَيَقِي أَمْرَ الصَّافِي)). Bu sebeple Hz.

¹ Buhârî, "el-Megâzî", 64/14; İbn Kesîr, III, 153.

² en-Neml 27/35-36.

³ İmâm Mâlik, *el-Muvattâ'*, "Hüsni'l-buluk", 16; Tirmizî, "Velâ", 6.

⁴ Buhârî, "el-Hibe", 7.

⁵ Buhârî, "el-Hibe", 17, "el-Abkâm". 24, 41; Müslim, "el-İmâre", 26-29; Ebû Dâvûd, "el-İmâre", 11.

⁶ A. Bardakoğlu, "Hediye", *DİA*, XVII, 151.

Peygamber'in taksimden önce ganimetten kendisi için ayırıp seçtiği Kılıç (Zülfikar denile meşhur kılıç gibi), kalkan, at, deve, köle ve cariye gibi şeylere safiy denmiştir.¹ Mesela Resûlullah (as), Hayber ganimetlerinden safiy olarak Safiyye'yi seçmiş ve "mağluplarla uzlaşma ve anlaşma" şeklindeki değişmez tavrının bir neticesi olarak onunla evlenmiştir.²

11- Humsü'l-hums (خمس الخمس): Humus (الخمس), "beşte bir", humsü'l-hums ise "ganimetin beşte birinin beşte biri" demektir.

"Eğer Allah'a ve hak ile batılın ayrıldığı gün, iki ordunun birbiri ile karşılaştığı gün (Bedir savaşında) kulumuza indirdiğimize inanmışsanız, bilin ki, ganimet olarak aldığımız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Resûlüne, onun akrabalarına yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir"³ meâlindeki âyete göre, savaşta alınan ganimetler beşe bölünür. Beşte biri ayette sayılanlara tahsis edilir. Kalan da savaşa katılan gazilere taksim edilir. Âyete göre humus da beşe bölünür. Bu beş kısım:

- i- Allah ve Resûlü,
- ii- Resûlullah'ın (as) akrabası,
- iii- Yetimler,
- iv- Yoksullar ve
- v- Yolculardır.

Başka âyetlerde de (el-Enfâl 8/1) ganimetlerin Allah'a ve Resûlü'ne ait olduğu belirtilmiştir. Ganimetlerin Allah'a ait olması demek, savaşta elde edilen mal ve mülkün İslâm devletine ait olması demektir. İşte humsü'l-hums tamamen Hz. Peygamber'in payı olup onu ailesinin ve âyette zikredilen akrabalarını ihtiyaçlarını karşılamak için harcardı (فَسَبَّهْمُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُمْسُ الْخُمْسِ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْطِي بَيْتِي هَاشِمٍ مِنَ الْخُمْسِ وَيُرْوَجُ أَيَّامَهُمْ). Resûlullah (as) ailesi ve yakın akrabalarına harcama yaptıktan sonra, artması durumunda humsü'l-humsun kalanını Müslümanların; başka bir ifadeyle kamu yararına olan yerlere harcardı.⁴

. Âyette zikredilen Peygamber Efendimizin (as) akrabaları hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir. İmâm eş-Şafî'ye göre, bunlar Hâşim ve Muttalip oğullarıdır. Âyette zikredilen Peygamber Efendimizin (as) akrabalarının sadece Hâşim oğulları, zekat almaları helal olmayan akrabaları veya bütün Kureyş kabilesi olduğuna dair görüşler de bulunmaktadır.

12- Hz. Peygamber'in (as) katıldığı savaşlarda ele geçen ganimetten, ordunun bir bireyi olarak, savaşanlara taksim edilen ganimetin beşte dördünden kendisine düşen

¹ es-Süheylî, VIII,103; Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed el-Hattâbî el-Büstî (ö. 388/998), *Meâlimü's-Sünen: Şerh Sünen Ebû Dâvud*, Beyrut 1981, II, 28-29; eş-Şâmî, X, 429; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî (817/1415), *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, Beyrut 1994, s. 1680.

² İbn Hişâm, III, 350-351.

³ el-Enfâl 8/41.

⁴ Vâkıdî, I,381; Şâmî, IV,328; Bkz. Süleyman b. Muhammed el-Buceyremî (البيجرمي), *Hâşiyetü'l-Buceyremî Ala Kitâbi'l-Hatib eş-Şirbînî (الشربيني): el-İknâ' Fî Halli elfâzi Ebî Şucâ'*, XII, 498 (eş-Şâmîle cd'sinden); H. Y. Apaydın, "Humus", *DLA*, XVIII,365-369.

pay: Zira Hz. Peygamber: “Ganimet savaşa katılanındır”: (الْغَنِيمَةُ لِمَنْ شَهِدَ الْوُقُوعَةَ) buyurmuştur.¹ Fakat Resûlullah (as), uygulamada hakkı olmasına rağmen bu payı almamıştır.²

13- Fey: “Allah’ın, onlardan (mallarından) Peygamberine verdiği ganimetler için siz at ve deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini dilediği kimselere karşı üstün kılar. Allah her şeye kadirdir. Allah’ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz. Peygamber size ne verirse onu alın, size ne yasakladysa ondan da sakının. Allah’tan korkun. Çünkü Allah’ın azabı çetindir. (Allah’ın verdiği bu ganimet malları,) yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah’tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah’ın dinine ve Peygamberine yardım eden fakir muhacirleridir. İşte doğru olanlar bunlardır. Daha önceden Medine’yi yurt edinmiş ve gönüllerine iman yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizî ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin!”³ meâlindeki âyetlerde, İslâm Devleti’nin gelir kaynaklarından feyi hükme bağlamıştır. Fey, düşmana karşı silah kullanmadan elde edilen gelirlerdir. Bu gelirler kamu yararı gözetilmek şartıyla ve herhangi bir sınırlamaya tabi olmaksızın devletin yapması gereken bütün hizmetlere sarf edilebilir. Mesela Hz. Ömer’den nakledilen bir rivâyete göre, Benî Nadîr’in malları Resûlullah’a tahsis edilmiştir. O da bu maldan ailesinin bir senelik nafakasını ayırır, onlara infak ederdi. Sonra bundan artakalanını cihâd ve hayır yollarına harcardı.⁴

Hayber’in⁵ bir kısmı kılıçla, bir kısmı da barışçı yollarla ele geçirildi. Savaşılmadan elde edilen bölgeler hazine arazisi yapıldı. Bazı tarihçiler, fethedilen toprakların fatihler arasında bölüştürülmesi sırasında alışlageldiği gibi “humus”un hükümete devredildiğini söylemektedirler ki bu Hayber’in Ketûbe vahasıydı. Peygamber Efendimiz (as), Ketûbe’nin Hâs (veya Hals) vadisinden elde edilen yıllık mahsulü ihtiyaçlarına göre, akrabaları, eşleri, bazı Müslüman erkek ve kadınların maaş ve

¹ eş-Şeybânî, *Siyerü’l-Kebîr*, III,894 (eş-Şâmile cd’sinden).

² قوله: (فَيُغْنِي أَرْبَعَةَ أَهْمَاسِيهَا) وَهَذَا مَا اسْتَقْرَفَ عَلَيْهِ الْإِسْلَامُ وَكَانَتْ فِي صَدْرِ الْإِسْلَامِ أَرْبَعَةَ أَهْمَاسِيهَا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً لِأَنَّهُ كَالْمَقَاتِلِينَ كُلُّهُمْ نُصْرَةٌ وَكَانَ يَأْخُذُ مَعَ ذَلِكَ خُمْسَ الْخُمْسِ فَمَجْمَعَةٌ مَا كَانَ يَأْخُذُهُ أَحَدٌ وَعَشْرُونَ لَكِنْ هَذَا عَلَى بَلِّ كَانَ يُقَسِّمُ الْأَرْبَعَةَ أَهْمَاسَ عَلَى الْقَائِمِينَ تَالِيًا لَهُمْ وَأَمَّا خُمْسُ الْخُمْسِ سَبِيلَ الْجَوَازِ وَلَكِنْ لَمْ يَقَعْ مِنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (فَكَانَ يَصْرِفُ مِنْهُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَا فَضَلَ يَصْرِفُهُ فِي مَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ). Bkz. Bkz. Süleyman b. Muhammed el-Buceyremî, *Hâşiyetü’l-Buceyremî Ala Kitâbi’l-Hatîb ef-Şirbînî, el-İknâ’ Fî Halli elfâzi Ebi Şücâ’*, XII,498.

³ el-Haşr 59/6-10.

⁴ Buhârî, “*el-Megâzî*”, 64/14; “*et-Tefsîr*”, 65/405; Bkz. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu –toplum ve ekonomi-*, İstanbul 1996, s. 17; M. Fayda, “Fey”, *DİA*, XII, 511-513. Hz. Peygamber’in geçim vasıtaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Celâl Yeniçeri, *Peygamber, Devlet Başkanı ve Aile Reisi Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, İstanbul 2000, s. 171 vd.; “*Peygamber Ailesinin Gelirleri Ve Geçimi*”, ed. Vecdi Akyüz, “*Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdetle İslâm*”, İstanbul 1994, I, 313-362.

⁵ Medine-Suriye yolu üzerinde bulunan eski bir ticaret ve ziraat merkezi olan Hayber, Medine’nin yaklaşık 180 kilometre kadar kuzeyinden başlayan ve denizden 850-1000 metre yükseklikte yer alan, etrafı volkanik topraklarla çevrili geniş bir vadi

atuyeleri için kullandı. Bunun ayrıntıları siyer kaynaklarında verilmiştir.

Yahudilere ürünlerinin yarısını Müslümanlara vermek şartıyla Hayber'de kalma ve topraklarını işleme izni tanındı.¹

Fedek savaşımlardan ele geçirildiği için -el-Haşr Sûresi'nin 6. âyeti gereği- oradan elde edilen gelirler de Resûlullah'a tahsis edildi. O (as), bu gelirleri amme işlerine, ailesine, yolcu ve misafirlere harcardı.²

es-Safra' (الصفراء), Vâdilkurâ ve Yenbu' (ينبع) de Fedek'le aynı statüdedir.

Sonuç

Aile reisi olarak on üç çeşit geçim vasıtası tespit ettiğimiz Peygamber Efendimiz (as), ekonomisi ticâret üzerine kurulu, uluslararası alanda ticarî bazı imtiyazlar elde etmiş, ticarî konumu güçlü olan Mekke'de yetişti. Coğrafi vaziyeti Mekke'nin ticarî konumunu desteklemiştir. Zira hem Mekke ve Hicaz hem de Arap Yarımadası dünya haritasında merkezi bir yer işgal etmektedir ve etrafı serbest ticaret merkezleriyle sarılı olup tarihi ipek yolunun kara ve deniz güzergâhlarının kavşak noktasındadır.

Hız. Peygamber (as), toplum hayatına katılıp iş-güç sahibi olacak yaşa kadar annesi Âmine Hatun, dedesi Abdülmuttalib ve amcası Ebû Talib'in yanında kalmış, onların bakım, himaye ve desteğini almıştır. Babası, annesi ve hanımı Hız. Hatice vefat edince kendisine menkul ve gayr-i menkul mallar miras olarak kalmıştır. Toplum hayatına katılma yaşından itibaren kendi çalışması ticarî faaliyetleri –özellikle Mekke dönemi hayatında- ile Hız. Hatice validemizin desteği en önemli ekonomik geçim kaynakları olmuştur.

es-Süheylî ve eş-Şeybânî, açık bir şekilde hicretten sonra Medine'de Hız. Peygamber'in geçim vasıtalarının: hediye, safiy ve “ganimetin beşte birinin beşte birini” ve “ganimetin beşte dördünden kendisine düşen pay” olmak üzere dört türlü olduğunu kaydetmiştir. Bunun yanında Hız. Peygamber'in (as), Medine döneminde, ticarî ortaklıkları ve kervan gönderme şeklinde faaliyetleri de olmuştur.

Diğer taraftan henüz çok genç yaşta el-Emîn vasfıyla ünlünen Hız. Peygamber (as), hayati boyunca, israftır bir cömertliği ve cimrilikten uzak bir tutumluluğu en üst düzeyde kendisinde birleştirmiştir. O (as), ilâhî berekete mazhar, nimetin kıymetini bilen, her hâlükârda şükreden, sahip olduğu her nimet ve imkâna ilâhî emanet gözüyle bakan, emeğe ve üretime büyük değer veren fevkalade âlicenap bir şahsiyettir.

Hız. Muhammed (as), iş hayatını gayet adil ve dürüst olarak sürdürdü. Alışveriş yaptığı hiçbir kimsenin şikâyetine meydan vermedi. Her zaman sözünü tutardı. Çok genç yaşlarda dürüst ve doğru sözlü bir tacir olduğu herkesçe biliniyordu. Diğer insanlarla olan ilişkilerinde daima büyük bir sorumluluk ve dürüstlük anlayışına sahipti.

¹ Hayber arazisinin ve gelirlerinin taksimi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Vâkıdî, II, 693-699; İbn Hişâm, III, 363-368; İbn Sa'd, VII, 48; Belâzurî, *Fütûh*, s. 40-41; M. A. Köksal, *İslâm Tarihi*, XIV, 209-218; M. Hamidullah, *el-Vesâik*, 94-95; “Hayber”, *DİA*, XVII, 22; Fayda, Hız. *Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, s. 21-22, 69, 73-77.

² Vâkıdî, II, 705-706; İbn Hişâm, III, 352, 368; Belâzurî, *Fütûh*, s. 41; Fayda, Hız. *Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, s. 22; Algül, “Fedek”, *DİA*, XII, 294-295.

O (as), yalnızca hakkaniyet ve dürüstlük esaslarına dayalı bir ticaret yapmakla kalmadı, doğru ve âdil ticari muameleler konusunda temel ilkeler de vazetti. İlişkilerindeki dürüstlük, adalet ve doğruluk her tüccar ve işadami için takip edilecek ebedî kurallar haline geldi ve İslâm ilim dairesinin önemli bir şubesi olan ve fıkıh ilminde başta ticaret hukuku olmak üzere iktisat ilmiyle ilgili büyük çalışmalara kaynaklık etmiştir.

O (as), iktisadi hayatın temel yapıları olan ahlakî ilkeler de vazetmiştir.

KAYNAKÇA

- Afzalurrahmân** (haz.), *Sîret Ansiklopedisi*, çev. M. Aykaç v.dğr., İstanbul 1990.
- Azrakî**, *Abbâru Mekke*, thk. Rüşdî Sâlih Melhese, Mekke 2002 (10. baskı).
- Buhârî**, (194-256), *el-Câmi'ü's-Sabîb: Sabîb-i Buhârî ve Tercemesi*, mütercim: Mehmed Sofuoğlu, İstanbul 1987.
- ed-Dineverî**, Ebû Mumammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (276/889), *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe.
- el-Askalânî**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer (852/1449) *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahabe* Beyrut 132.
- el-Belâzürî**, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyaz Zerkeli, Beyrut 1996.
- el-Büstî**, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed el-Hattâbî (388/998), *Meâlimü's-Sünen: Şerb Sünen Ebû Dâvud*, Beyrut 1981.
- el-Fîrûzâbâdî**, Meccdüddin Muh. b. Ya'kûb (817/1415), *el-Kâmûsü'l-Muhîb*, Beyrut 1994.
- İbn Hişâm**, Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ - İbrâhîm el-Ebyarî - Abdülhâfiz Şelbî, Mısır 1936.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Teymî el-Kureşî (510-597/1116-1201), *Telkîh Fuhûm Ehli'l-Eser fî Uyni't-Tarih ve's-Siyer*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 1975.
- el-Himyerî**, Muhammed b. Abdilmünim, *er-Ravdu'l-Mu'târ fî Abbâri'l-Aktâr*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1980.
- İbn İshâk**, Muhammed b. İshâk b. Yesâr (151/768), *es-Sîre: Kitâbi'l-Mebde' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî*, thk. M. Hamidullah, Konya 1981.
- İbnî Kesîr**, Ebu'l-Fida İsmâil (774/1372), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvâhit, Beyrut 1976.
- Markizî**, *İmtâ'ü'l-Esmâ' Bimâ Li'n-Nebiyi Mine'l-Abvâli Ve'l-Emvâli Ve'l-Hefedetü Ve'l-Metâi*, Beyrut 1999.
- en-Nisâbü'rî**, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (206-261), *Sabîb-i Müslim*, Çevr.: Mehmet Sofuoğlu, İstanbul 1988.
- İbn Sa'd**, Muhammed (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, Beyrut ts.
- es-Süheylî**, Abdurrahmân, (508-581/1114-1185), *er-Ravdü'l-Unuf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Ömer A. es-Selâmî, Beyrut 1421/2000.
- eş-Şâmî**, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Salihî (942/1536), *Subulü'l-Hudâ Ve'r-Reşâd Fî Sîreti Hayri'l-İbâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Meûz, Beyrut 1414/1993.
- et-Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (310/923), *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1987.
- Yeniçeri**, Celâl, *Peygamber, Devlet Başkanı ve Aile Reisi Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, İstanbul 2000.
- , *Peygamber, Devlet Başkanı ve Aile Reisi Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, İstanbul 2000.
- el-Vâkıdî**, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (130-207/747-823), *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones, London 1966.
- ez-Zührî**, Muhammed b. Müslim b. Ubeydillah b. Şihâb (51-124), *el-Megâzî en-Nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr, Dimaşk 1401/1981, Dârülfikr neşriyatı.

Küresel Süreçte İslam ve Terörizm

Abdullah Alperen*

Hüseyin Salur*

Özet

Bu çalışmada, küreselleşme süreci içerisinde din ve terör ilişkisinin ne boyutta olduğu konu edinilmiştir. Bu çerçevede genelde din özelde ise İslam dininin teröre esin kaynağı olup olmadığı sorgulanmıştır. Aynı şekilde küreselleşme ile artan İslam ve terör birlikteliği söyleminin perde arkası aralanmaya çalışılmıştır. Araştırmanın sınırları ise, 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra artan *İslami terör* kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, Terör, Din, Cihad, İslam Fobisi.

Islam And Terrorism In Process Of The Global

Abstract

In this study, the situation of the relation between religion and terror in the process of globalization was discussed. In this connection it was examined whether religion in general and especially Islam inspired and originated terror or not. The scope of the research focuses on the Islamic terror (or Islamist terror) concept which has an increasing usage after the attacks in 11 September 2001.

Key Words: Globalization, Terror, Religion, Jihad, Islamphobia.

A. Giriş

1991'de Doğu Blok'u tamamen dağıldıktan sonra Batı kültürü kesin zaferini ilan etmiş ve çok hızlı bir şekilde dünyayı, gerek kültürel gerekse de siyasi olarak etkisi altına almıştır. Bu bağlamda terör, şiddet, din gibi kavramlarda hızlı bir değişim ve dönüşüm geçirmişlerdir. Hatta geleneksel anlamdaki savaşlar bile oldukça farklılaşmış, gayri medeni savaşlar, psikolojik savaşlar, enformasyon savaşları, siberetik savaşlar, terör savaşları, meskûn mahal muharebeleri gibi oldukça çeşitlenip çoğalmışlardır. Bu çerçevede çalışmamızın konusu, dünya siyasi tarihinde büyük bir değişim diye kabul edebileceğimiz Doğu Blok'unun dağılmasından sonra belirginleşen *Küreselleşme, Terör ve Din*, daha özelde ise İslam ilişkisiyle sınırlandırılmıştır.

Biz bu çalışmamızda terör ve din, özellikle de İslam dini ile terör arasında kurulan bağlantıları objektif bir biçimde inceleyip ortaya koymaya çalışacağız. Esasen

* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Adana, TR; aalperen@cu.edu.tr

* Selçuk Ü. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Doktora Öğr., Konya, TR, salurhsalur@hotmail.com

dinin iddia edildiği gibi terörizmi besleyip, beslemediği araştırılacaktır. Diğer taraftan *İslam'ın teröre kaynaklık edip etmediği* sorusuna cevap aranacaktır. Bilhassa küreselleşme sürecinde İslam ve terör ilişkisi incelenecektir. Kısaca çalışmamızda, genel hatlarıyla *Küreselleşme Bağlamında Din ve Terör ilişkisi* ele alınacaktır. Daha özeldir ise 11 Eylül saldırıları sonrası *İslam ve Terörizm* ilişkisi irdelenecektir. Araştırmamız teorik olacağı için daha çok genel kavramlar üzerinde yoğunlaşacağız. Yani olguların sadece genel hatlarını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak gerekli gördüğümüz yerlerde derinlemesine inceleme yapacak, yer yer örneklendirmelere gideceğiz.

Bu çalışmamız, küreselleşme çerçevesinde din ile terörizm arasında kurulan ilişkiyi olduğu gibi betimlemek ve bundan çıkarımlar yaparken de olabildiğince objektif olmaya çalışarak yorumlamayı esas aldık. Terör ve Küreselleşme konularında çokça literatür olmasına rağmen mevcut literatür bir o kadar kaşık ve netlikten uzaktır. Bu çerçevede araştırmamızın temel amaçlarından biri öncelikle kavramlarda netliği sağlamak olacaktır. Özellikle Doğu Blok'unun yıkılmasından sonra ABD ve Batı dünyası, yüzünü İslam dünyasına çevirerek *öteki* ihtiyacını karşılama yoluna gitmiştir. Bu çerçevede baskın teknoloji ve kültür olan Batı başta olmak üzere ABD, tüm bu kavramları tekrar revize etmiştir. Bu bağlamda İslam dini kanaatimizce bazen terör adına bezin de ideoloji adına istismar edilmekte veya kasıtlı olarak kurban edilmektedir. Çalışmamızda, toplumsal olguların kendi kulvarında anlaşılıp tanımlanması, olası anlam kaymalarına mahal bırakmamak ve ona göre de yorumlamak esas alınmıştır. Daha doğrusu bu tanımların evrensel kabul görmüş meşru tanımları üzerinde yoğunlaşmaktır.

Din, toplumsal olaylarla az veya çok karşılıklı ilişki içerisinde olduğundan bu sistem içerisinde önemli bir işleve sahiptir. Bu günün dünyasında toplumsal sistem içerisinde meydana gelen herhangi bir değişimin yine toplumsal bir kurum olan din üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak ciddi bir etkiye bulunacağı muhakkaktır. Bundan dolayı küreselleşme bağlamında din-terör ilişkisi ve bu ilişkinin karşılıklı boyutlarının incelenmesi doğrudan *Din Sosyolojisinin* çalışma sahasına girmektedir.

B. Küreselleşme Terör İlişkisi

Küreselleşme ile ilgili birçok teorik yaklaşım ve bir o kadar da tanım bulunmaktadır. Bütün bunları burada zikretmek büyük bir emek istemesinin yanında oldukça güç bir iştir. Ancak bizim burada yapmak istediğimiz şey küreselleşmeyi detaylı bir şekilde incelemek yerine, onun *din ve terör* ile ilişkisini anlamak için bir geçiş aşaması olarak kullanacağız.

Küreselleşme, dünyanın küçülmesini; iletişim, ticaret, sermaye ve ekonomik örgütlenmenin uluslararasılaşmasını; ekonomi, siyaset, hukuk, bilim ve kültür alanlarında dünyadaki ülkelerin birbirlerine daha bağımlı hale gelmelerini ifade eden bir kavramdır. Bu süreçte medya çok önemli bir sosyal değişim aracı olduğu için küreselleşme, aynı zamanda İngilizcenin ve Amerikan eğlence endüstrisinin (yaşam tarzının) uluslar arası kültürel iletişim üzerindeki hâkimiyetini de ifade eder. Küreselleşme bir yönüyle homojenite ve evrenselliğin, diğer taraftan da partikülarizm ve heterojenliğin oluşturduğu bir süreç olarak da değerlendirilir. Diyalektik bir süreç olarak işleyen küreselleşmeye karşı son yıllarda tüm dünyada çok

güçlü direnç ve protesto hareketleri sergilenmektedir¹. Tarafsız anlamı ile küreselleşme insanlar, toplumlar, uluslar arasındaki karşılıklı ekonomik, ticari, siyasi, sosyal ve kültürel ilişkilerin dünya ölçeğinde gelişmesi, yaygınlaşmasıdır².

Sosyolojik açıdan küreselleşme ise, mahalli kültürlerin ve geleneksel toplumsal bağların çözüldüğü, milli devletlerin belirleyiciliğinin azaldığı, sosyal devletin giderek küçüldüğü, gruplar ve kişiler arasındaki her türlü ilişkinin kolaylaşıp yaygınlaştığı, üretimin ve bölüşümün yeni bir dönüşüm içine girdiği, gerek toplumlar arasında gerekse aynı toplum içindeki sürtüşmelerin yayılma tehlikesinin her zamankinden daha çok olduğu, sınırların ve geleneksel aktörlerin azaldığı, farklı bir bireysellikliğin geçerli olduğu, geleneksel toplumsal kurumların fonksiyonlarını yitirdikleri, dayanışmanın azaldığı, küresel ekonomik rekabetin belirleyici olduğu, *değerler sistemi henüz ortaya konmamış* bir süreç olarak ifade edilebilir³.

Soğuk Savaş sonrası var olan durumu izah etmeye çalışan ve modern batı tarihi içerisinde bir realite olarak ortaya çıkan küreselleşme olgusu, 11 Eylül sonrası dönemde hızla küreselcilğe (globalizm) dönüşmüştür. Bu çerçevede elbette ki terörizm de, globalizme yön verenlerin menfaatlerini koruma görevi görecektir.

11 Eylül 2001'de küreselleşmenin ekonomik ayağı (Dünya Ticaret Örgütü), güvenlik ve askeri ayağı (Pentagon) ve siyasi ayağı olarak görülen Beyaz Saray'a saldırı nedeniyle günümüz dünyasının güvenlik ve terör sorunu gündemi oldukça fazla meşgul etmektedir. Ayrıca saldırının batıda genel bir İslam düşmanlığına (Islamophobia: İslam korkusu) ortam yaratması nedeniyle İslam ve terör boyutu da ele alınmıştır. ABD'nin küresel güç siyaseti izlemesi, Irak, Afganistan ve dünyanın birçok yerine müdahale ederek muhaliflerini sindirmeye çalışmasıyla öne çıkan sert tutumu ve İsrailleşme eğilimi küresel dünyanın pek de iyi yönde gitmediğini göstermektedir. 11 Eylül 2001'de ABD'ye gerçekleştirilen saldırıdan sonra ise, şiddet faktörü küreselleşmenin bundan sonraki evresini karakterize edecek biçimde birinci sıraya yerleşmiştir. Bu dönüşüm, "insan hakları ve demokratikleşme" söylemine dayanan ilk 20 yıllık küreselleşme döneminin, yerini "terörizmle mücadele" evresine bırakmasında belirlemektedir. Bu yeni evre, olağanüstü hal yönetimlerini küreselleştirme eğilimini de taşımaktadır. Terörle mücadelede uluslar arası işbirliği ve ortak stratejiler geliştirme politikalarına ağırlık verilmektedir.

Bu çerçevede terörle mücadelede iki amaç öne çıkmaktadır. İlki, küreselleşmenin *güvenliğini* sağlamaktır. Küreselleşme sürecine karşı çıkan her dinamik potansiyel tehdit ve terörist olarak damgalanır. *İkincisi* ise, *terörist devlet* argümanına dayanarak dünyanın toprak bakımından yeniden paylaşımıdır. Stratejinin iki boyutu da ABD'nin *ulusal çıkarlarını korumak ve genişletmeye dönüktür*⁴. Bu çerçevede başta ABD hükümeti olmak üzere birçok hükümet yeni bir *Mc Chartizm*'e⁵ benzer şüphe ve paranoya

¹ Özkan, A. Rafet, *Kıyamet Tarihçeleri ve Yeni Dini Hareketler*, İstanbul, 2006, 41-43; Heywood, Andrew, *Siyaset*, Ankara, 2006, 200; Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, İstanbul, 2004, 139.

² Başkaya, Fikret, *Kavram Sözlüğü ve Söylem ve Gerçek*, Ankara, 2005, 325.

³ Koçdemir, Kadir, *Küreselleşme*, İstanbul, 2002, 254-255.

⁴ Özdek, Yasemin (2002). *Küresel Yoksulluk ve Küresel Şiddet Kıskaçında İnsan Hakları*, Ankara, 2002, 21-22.

⁵ 1950'li yıllarda, ABD'yi esir alan komünizm paranoyasıdır. Amerika'da Senatör McCarthy'e Senato tarafından verilen, orduda, Dışişleri Bakanlığı ve Hollywood'daki komünistleri, ülkeye sızan Sovyet

ortamı yaratılarak, sivil haklar ve kişisel mahremiyet rafa kaldırmaktadır¹.

Bütün bunların yanında NATO'nun tehdit algılamasında ön plana çıkan, *terörizmle mücadele* ise bu stratejilerin artık bu *adla* uygulanacağı sinyallerini vermektedir. Yani istenmeyen rejimlerin *şer ekseninde*² olduğu açıklanacak, daha sonra *Bush doktrini*³ çerçevesinde terörist ilan edilecek, son aşama olarak ise *terörle mücadele* veya demokratikleştirme adı altında o ülke işgale uğrayacaktır. (Irak ve Afganistan örneğinde olduğu gibi, bugün İran ve Suriye'ye uygulanmaya başlanacağı iddiası)⁴.

İster köktendinciler, ister milisler veya direniş hareketleri tarafından gerçekleştirilsin, hiç bir şey bir terör eylemini mazur göstermez. Hatta bu 11 Eylül sonrası ABD'nin *intikam savaşı* görünümüne bürünse dahi, bu, mazeret kabul edilemeyecek bir eylemdir. *Bush ve Blair'e* göre ise, terörizmle savaşmak uğruna (ki bu terör kendi tehdit algılamalarıdır) ülkelere saldırılması, masum insanların ölmesi ve uluslar arası hukuk hiçe sayılması mazur görülebilir⁵. Bu çerçeve terörle mücadele adı altında Afganistan'ın bombalanması ve daha sonra Irak'ın işgal edilmesi, New York ve Washington'un intikamı değildir⁶. Robert Fisk, 11 Eylül gösterilen tepkilerin, adalet ve barışı yerine getirmeye dönük olmadığını belirtmektedir. Çünkü o bu durumu "...dünya terörüne karşı savaşmamız istenmiyor. İstenilen, Amerika'nın düşmanlarıyla savaşmamız..." şeklinde izah eder. R. Fisk, 1982'de Sabra ve Şatilla kampı katliamında 1800 kişiyi öldürenlerden, başta Ariel Şaron'un yargılanmadığını, Hama'da 20000 sivil öldüren Rifat Esat'ın yargılanmadığını, 1982'de 17500 kişinin ölümüne sebep olan İsraili subayların yargılanmadığını belirterek, bunların inandırıcı olmadığını söylemektedir. Yani terörle mücadele etmek değil de ABD düşmanları ile savaşmamız istenmektedir⁷.

11 Eylül sonrası, *Terörle Mücadele Çağı* olarak açıklanırken, terörizmin tanımı, nedenleri ve mücadele tarzı hakkında ise genel bir ilerleme sağlanamamıştır. Bu çerçevede terörü silahlı mücadele ile çözmek isteyenler büyük çoğunlukta dırlar. Diğerleri ise, teröre yol açan sosyal, ekonomik ve siyasi ortamı yok ederek çözmek istemektedirler. Bu iki görüş taraftarları birbirleriyle ciddi bir şekilde çatışmaktadır. *İkine* göre, sadece silahlı kuvvetler meseleyi çözer. Bu, her ne kadar kısa vadede çözüm sağlasa da uzun vadede işe yaramayacak aksine Ortadoğu örneğinde olduğu gibi, şiddetin şiddeti daha bir körükleyeceği ortam yaratacaktır. Öte yandan teröre kaynaklık eden nedenler üzerinde durulmadığından terör sürekli artarak devam

ajanlarını bulup ayıklama yetkisiyle bu paranoya doruk noktasına ulaşmıştır. Muhafız olduğu şüphelenilen herkes izlenmiş, özgürlükler arka plana itilip güvenlik öne çıkarılmıştır. Daha sonraları görevini kötüye kullandığı gerekçesiyle, McCarthy'nin yetkileri elinden alınmıştır. Ancak McCarthyizm, siyasi amaçlar uğruna mesnetsiz suçlamalarda bulunmak anlamında kullanılan bir sözcük olarak siyasi jargonda yerini almıştır.

¹ Said, Edward, *Kuşkuculuğun Zorunluluğu, Tepkiler ve Geriye İz Sürme*, İstanbul, 2001a, 239.

² Soros, George, *Amerikan Üstünlüğünün Hayali*, İstanbul, 2005, 57-59.

³ Soros, 17-35.

⁴ Roy, Oliver, *Küreselleşen İslam*, İstanbul, 2003, 192.

⁵ Pülger, John, *Peki ya "Değersiz Kurbanlar"lar*, Ankara, 2001, 79.

⁶ Roy, Arundhti, *Lütfen Savaşı Durdurun*, Ankara, 2001, 319.

⁷ Fisk, Robert, *ABD İçin Savaşmamız İsteniyor*, Ankara, 2001b, 301.

edecektir. İkincilere göre, bugün artık sıkça söylenildiği üzere terörizmle mücadele, her yönüyle ve *topyekûn mücadele* olmalıdır. Sosyal, siyasi, ekonomik mücadele başta olmak üzere gerekirse silahlı mücadeleye de başvurulmalıdır. Terörle silahlı mücadele kısa vadede etkili olsa da uzun dönemde artmasına neden olmaktadır. Ancak terörle siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik mücadelenin yanında silahlı mücadele uzun vadeli ama en etkili yöntemdir, bu yöntemin meyveleri çok sonra alınır.

Enformasyon ve bilgisayar teknolojilerine gelişmeler, silah teknolojisini oldukça ileri taşımış, bu ise savaşlarda yeni çığır açmıştır. Bu çerçevede küreselleşme, klasik anlamda savaşları da dönüşüme uğratmıştır. Şu halde savaşların dönüşümünü üç şekilde sıralayabiliriz.

a) Klasik harp, kara harekâtı ile karadan ve denizden kuşatma şeklinde yapılırken bugün hava hareketleri ve uzaydan hedefi vurma teknolojilerinin yanı sıra kıtalararası füzeler ön plana çıkmıştır. Nükleer, biyolojik, kimyasal silahların yanında bugün hidrojen bombası, kıyamet toplarından bahsedilmektir. Bu bağlamda savaşların asıl objesi insanken onun yerini makineler almıştır. Hal böyleyken savaşlar adeta uzaktan kumanda ile oynanan *Play Station* oyununa dönmüştür.

b) Bu konuda ikinci önemli dönüşüm ise propaganda ve psikolojik savaşın ön plana çıkmasıdır. Yaşadığımız çağda bir nevi enformasyon ve sibernetik savaşları yaşanmaktadır. Enformasyon araçları ile kamuoyunu ikna etmek, saldırılara meşruiyet kazandırmak, haklılığa inandırmak, propaganda ve haber ile kamuoyunu aldatmak gibi. Birçok örneği Irak işgali sırasında yaşanmıştır (Irak enformasyon bakanının açıklamaları ile ABD açıklamaları arasındaki tezatlar. BBC, FOX, CNN'in yaptığı yanlış ve propaganda haberleri ve EL Cezire TV'nin ortaya çıkardığı gerçekler: Ummu Kasr örneğinde olduğu gibi).

c) Genelde Silahlı Kuvvetler kendilerini MMS (Meskûn Mahal Muharebeleri) tarzı savaşlara hazırlamakta, eğitimlerini bu tarzda almaktadırlar. Bu tarz bir savaş daha çok yerleşim birimlerinde olan, tehlikenin nereden geleceği belli olmayan riskli çatışmalardır.

ABD'li yeni muhafazakârların en etkili isimlerinden Michael Ledeen ve CIA eski başkanı James Woolsey'e göre, 11 Eylül sonrası ABD 22 ülke ile savaş halindeydi ve Kuzey Kore istisna edilecek olunursa geri kalanların hepsi İslam ülkeleri¹ olduğu gerçeği nasıl izah edilecektir?

Robert Fisk 11 Eylül sonrası Afganistan'daki durumu ele alırken, sonuçta dünyanın en gelişmiş askeri gücünün dünyanın en fakir Müslüman ülkesini bombaladığını belirtmekte ve "*her zaman ki gibi Afganlıların bizim düşmanımız olmadığı söyleniyor. 1991 (ve 2003'de) Irak'ı bombalamadan öncede böyle söylenmişti, 1985'te Libya'yı bombalamadan öncede, 1982 de Lübnan'ı füzelemeden öncede böyle denildi. Aslında 1956'da Mısırlıları Süveyş kanalında bombalamadan öncede böyle denmişti, Müslümanlar artık buna inanırlar mı?*" Tahmin edilebileceği gibi bu saldırılarından en fazla zararı gören her zaman ki gibi masum siviller ve özellikle çocuklar olmuştur². Bu çerçevede N. Chomsky'in dediği gibi "*Eğer şüpheli teröristlere yataklık etmek bombardmanı gerektiren bir suç ise, o zaman ABD de dahil dünyanın hemen hemen bütün ülkeleri derhal bombalanmalı. Bu*

¹ Dursunoğlu, Alptekin, *Dördüncü Dünya Savaşı ve Ortadoğu*, İstanbul, 2005, 7.

² Fisk, Robert, *ABD'ye Kim İnanır*, Ankara, 2001, 338.

yorum bile gerektirmeyecek kadar açık” bir durumdur¹

Şu halde ABD, saldırılarına meşruiyet kazandırmak için üç yol kullanmaktadır. *İlki*, demokrasi, insan hakları ve özgürlük adına müdahale ettikleri bahanesidir. *İkincisi*, İslam ülkelerinin nükleer tehdit taşıdıkları ile ilgili iddialardır. *Üçüncüsü* ise terörizm tehdididir.

Esasen *adalet* ilkesi yok olduğunda şiddetin her türlü uluslar arası hukukun muhtemel kurucusu olacaktır. Nitekim bu gün uluslar arası hukukta adalet ilkesi pek işler gözükmemektedir. Bu çerçevede ortaya çıkan ve özellikle 11 Eylül 2001 sonrası belirginleşen *zayıfların direniş, güçlülerin ise bir baskı aracı olarak kullandıkları terörizmin her türlüüne karşı çıkmak* ahlaki bir görevdir². Esasen kendi içinde bir ideolojiye dönüşen terörizmin suçlanması ve dışlanması gereken bir durum olarak kabul edilmedikten sonra, uluslararası arenada herhangi bir gelişme beklenemez. Devletler hukukunda terör fiili, sadece masum sivillerin öldürülmesinden ibarettir. Bu nedenle terörizm her şart altında suç sayılmakta ve terörist şiddet yasaklanmaktadır. Hangi gerekçeyle olursa olsun eğer masumlar ölüyorsa o ülkenin rejiminin adının bir önemi kalmamaktadır. Esasen küresel sistemde bir *naqoyqatsi* (Naqoyqatsi: Hop dilinde; Herkesin birbirini öldürdüğü hayat. Yaşam tarzı olarak savaş. Medenileşmiş şiddet) durumu yaşanmaktadır.

Her terör eylemi masum sivillere yönelik olduğundan kabul edilemez olup ahlaki ve dini meşruiyet temelinden yoksundur. Çünkü o, insan haklarının en temeli olan, insanın *yaşam hakkını* elinden almaktadır. İnsanların güven içinde yaşamaları engellenirken korku ve kaos ortamına sokulmaktadırlar. Bu ise insanların güvenliği için özgürlüklerinden vazgeçmelerini sağlamaktadır. Terörizmin nedeni her ne olursa olsun hiçbir şekilde haklılaştırılmaz. Ancak bu eylemi insanlık suçu kabul edip, diğer yandan sivil ve masum insanların yok olmasına yol açan bir şekilde savaşla cevap vermek de aynı şekilde kabul edilemez bir eylemdir. Başka bir ifadeyle bireysel ve grup terörü kabul edilemeyeceği gibi devlet eliyle terörde bizler açısından kabul edilemez bir durumdur.

C. Küreselleşme Din İlişkisi

Sürekli değişen, gelişen ve farklılaşan toplumlarda dini anlayış da değişir, gelişir ve zamana uyum sağlar. Diğer taraftan dinler buldukları toplumun şeklini almaya da müsaittirler. Bundan dolayıdır ki küreselleşme ile birlikte değişime uğrayan, ekonomi, siyaset, kültür, hukuk, devlet gibi, evrensel bir fenomen olan din kurumunun da etkilenmesi elbette ki doğaldır.

Evrensel iddia taşıyan her din, tanımı gereği küresel vizyona taliptir ve yayılmayı hedefler³. Din, bugün olduğu gibi, insanlığın başlangıcından beri küreselleşmenin ve küreselleştirmenin en eski fakat en etkili nedenidir. Hatta bazı antropologlar ve kültür tarihçilerine göre, din başlangıçta insanın her şeyiydi. Devlet, hukuk, ahlak, felsefe, bilim ve sanat hepsi dinden neş’et etmiştir. Yahudilikte yeryüzü krallığı,

¹ Chomsky, Noam, *Amerikanında Bombalanması Lazım*, Ankara, 2001, 349.

² Uşak, Cemal, *Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme*, İstanbul, 2003, 371.

³ Uşak, 88, 124.

Hıristiyanlıktaki yeryüzünü İncil'leştirmek demek olan ekümenizm ve misyonerlik hareketi, İslam'daki ümmetçilik anlayışı bunun en tipik örnekleridir¹. Esasen ana dinlerin hepsi zorunlu olarak küresel süreçlere dâhil olmuştur².

İslamiyet, Batı başta olmak üzere dünyanın hemen her tarafında müntesipleri olan ve yaşanan bir dindir. Geçmişten farklı olarak bu süreç günümüzde bir fetih ya da kitlesel bir biçimde din değiştirme ile değil, Batı'da iş ya da daha iyi yaşam koşulları aramaya giden Müslüman toplulukların gönüllü yer değiştirmesi sonucunda olmuştur³. Küreselleşme sürecinde dinler, doğdukları yerde ve belli bir nüfuz alanında değil dünyanın hemen hemen her yerinde serbestçe dolaşmaktadırlar. Daha önceleri yoğunlukla bir bölgede yoğunlaşan din ve dinsel gruplar şimdi her yerde olabilmektedir. Bu sebeple gelişmiş telekomünikasyon araçları, bizleri diğer kültür ve dinlerden doğa olarak haberdar etmektedir.

Genel olarak dinler, toplumsal gelişmeye karşısında kendilerini yeniden yorumlama gücünü potansiyel olarak içlerinde barındırdıklarından dolayı bu gün hala ayakta kalmışlardır⁴. Modern dönemden farklı olarak, küreselleşme süreci bir yandan sekülerleşmeyi içerirken diğer yandan geleneksel dinlerin (etnik, ulusal gibi) canlanmasına ve yeni dini hareketlerin doğmasına yol açacak sosyo-kültürel zemini hazırlamıştır. Nitekim farklı dinlerden iyi eğitim almış birçok ferden din ile modernite arasındaki ilişkiyi yeniden düşünme ve değerlendirmeleri, dinin küresel anlamda yeniden canlanışını hızlandırmıştır⁵.

Bu çerçevede İslam dünyasında sömürgeciliğin gelişimi, Batıda eğitim görmüş ve batılı bakış açılarını benimsemiş, ancak hiçbir zaman batı sistemiyle bütünleşememiş yeni bir entelektüeller gurubun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu haliyle batılılaşma ve sömürgecilik karşıtı milliyetçi akımların ortaya çıktığı görülmektedir. Böylelikle Batı sömürgeciliğine bir tepki de İslami kaynaklara dönüşle meşrulaştırılan kasıtlı bir sekülerizasyon politikasının benimsenmesi olmuştur. Turner bu süreci *sömürgeciliğten köktenliğe dönüş* olarak tanımlamaktadır⁶. Dini canlanma daha çok, bu batılı tarz eğitim görenler arasında oluşmuştur⁷. Din ve dini dirilişlerin hepsi sevindirici olmasa bile dinsel canlanmalar kesinlikle tehdit biçiminde de algılanmamalıdır⁸. Küreselleşmenin din alanında asıl etkisi, yeni dini hareketlerin ortaya çıkması ve çoğalmasında göstermektedir. Elbette ki bu yeni dini hareketlerin hepsi olumlu anlamda değildir, *dini çoğulculuk, diyalog ile hoşgörü* bu dönemin bir başka özelliğidir. Esasen Batının etkisi ve onun el altından yaydığı modernlik ideolojisi, günümüz İslam dünyasında bilinç parçalanmalarına, kültürel kimlik çatışmalarına ve

¹ Bayrakdar, Mehmed, *Küreselleştirme ve Küreselleşme*, Ankara, 2003, 151.

² Turner, Bryan S., *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, İstanbul, 2002, 121.

³ Roy, Oliver, *Küreselleşen İslam*, 11, 50-63.

⁴ Amin, Samir, *Avrupa Merkezçilik*, Ankara, 1993, 15.

⁵ Esposito, John L., *Kutsal Olmayan Savaş; İslamcı Terör*, İstanbul, 2003, 153-154.

⁶ Turner, 134.

⁷ Roy, Oliver, *Siyasal İslamın İflası*, İstanbul, 1995, 57, 124; Alperen, Abdullah, *Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma*, Kayseri, 2000, 477.

⁸ Falk, Richard, *Küreselleşme ve Din*, İstanbul, 2003, 1.

çeşitli direniş alanlarına yol açmıştır¹.

Din Sosyolojisi perspektifinden, modern İslam kültürlerinde iki ayrı, ama bağlantılı süreç vardır. *İlki* global İslam politik sisteminin ortaya çıkış ve *ikincisi* de İslam köktencilüğünün, Batıcılık ve tüketim kültürüne karşı gösterilen kültürel reaksiyonudur. *İslam köktencilüğü*, kültürel, sosyal ayrımcılık ve bölünmeye karşı bir reaksiyon olarak görülmektedir. Bu anlamda köktencilik, ayrımcılığın ortadan kaldırılması teşebbüsü² olarak görülebilir. Kısaca söylemek gerekirse küreselleşme ile fundamentalist eğilimlerde de oldukça artış olduğu görülmektedir. İslami köktencilik, sosyal krizlere karşı (kimlik krizi, meşruiyet krizi, hatalı yönetim/baskı, sınıf çatışması, askeri güçsüzlük, kültürel kriz gibi) tepki olarak ortaya çıkan bir olay olarak görülebilir³. Bunun sonucunda İslam dünyasında her çöküş dönemi dirilişçi bir tepkiyi, yani karizmatik bireylerin sevinde bir İslami köklere dönüş hareketini ateşlemiştir⁴. Buna rağmen köktencilik olayı temel metinlere, öze dönüş hareketi olarak her zaman Peygamber ortamının hayat tarzının kör taklidi anlamına gelmez. Günümüz köktenci hareketlerden bazıları, modern şartlara uygulanabilirliklerini güçlendirmek için, farklı oranlarda yeni uygulama ve değerleri benimsemeye çalışırlar⁵.

Küreselleşmenin nimetlerinden en iyi şekilde yararlanmayı bilen bu gruplar telekomünikasyon araçlarından da faydalanmaktadır. Bu çerçevede, *internet* ortamındaki yoğun etkinlik, *sanal bir ümmet* oluşturmuştur. Tüm uluslardan, tüm topluluklardan, hatta her türlü toplumsal durumdan kopuk, bireyci, bir müminler cemaati şekillenmiştir. Bu sitelerin birçoğunda takdim edilen İslam, kuralcı ve fundamentalist köktenci bir İslam'dır⁶. Bir anlamda küreselleşen din, özelde İslam dininin fundamentalist biçimi olabilmektedir.

Sınırları ortadan kaldıran ve dünyayı adeta küçük bir köy haline getiren küreselleşme süreci yeni fundamentalistlere büyük imkânlar yaratmıştır. Bu imkânlardan biri de *göçebe cihatçılık* anlayışıdır. Afganistan'da cihat eden ve dünyanın birçok yerinden gelen Müslüman savaşçılar, buranın kurtulmasından sonra dünyanın birçok yerine (Afganistan, Bosna-Hersek, Çeçenistan, Sudan, Cezayir, Filistin, Irak gibi) dağıldılar. Bu durum göçebe cihat anlayışını ortaya çıkarmıştır⁷. Şu halde köktencilik ve militan İslam'ın doğuşu 1970 ve 1980'li yıllar olduğu söylenebilir⁸. Bu çerçevede kendilerini geniş grubun (İslam Ümmeti) bir parçası olarak gören ve bu gruba karşı sorumlu hisseden fundamentalist guruplar, küreselliğin sunduğu imkânları kullanarak, küresel ölçekte propagandalarını yapmaktadırlar.

Küresel dönemde fundamentalizmin yükselişinin bir başka nedeni ise Amerikan globalizminin küreselleştirici etkisine karşı, ezilenlerin alt sınıflarının yükselen

¹ Şhayegan, Daryush, *Yaratıl Bilinç*, İstanbul, 1991.

² Turner, 121.

³ Dökmeciyan, Hrair R., *Arap Dünyasında Köktencilik*, İstanbul, 1992, 16, 39.

⁴ Dökmeciyan, 23, 31.

⁵ Dökmeciyan, 56.

⁶ Roy, 152, 158, 169.

⁷ Roy, *Küreselleşen İslam*, 175; Esposito, *Kutsal Olmayan Savaş; İslamcı Terör*, 191-193.

⁸ Turner, 137.

tepkileridir. Ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda da hakim globalizm tarafından devamlı dışlanmaya ve kaybetmeye mahkum edilenler, temel metinlere yani kökenlere geri dönme özlemi içerisine girerler¹. Fundamentalist hareketlerin güçlenmesine yol açan faktörlerden bir diğeri de halkın modernizmin sonuçlarına duyduğu tepki² ve batı kültürünün diğer kültürleri yozlaştırıcı etkisidir³. Bu çerçevede çerçevede toplumsal hoşnutsuzluk İslami dirilişin filizlenmesinin şüphesiz önemli bir parçasıdır⁴. Etnik temele dayalı milliyetçilik hareketlerinin önemli kültürel oluşturuçularından birinin din olduğundan kuşku yoktur. Şu halde etnik temele dayalı mücadelelerin de fundamentalist akımları⁵ güçlendirdiği söylenebilir. Esasen birçok milliyetçi tepki, din görünümüyle ortaya çıkabilmektedir (Dökmeciyan, 1992). Kısaca küresel süreçte köktendinci hareketler, küreselliğin ortaya çıkardığı anlamsızlık, başıboşluk, değersizlik ve belirsizlik, hâkim globalizmin sekülerleşme yönündeki baskısı gibi nedenlerden dolayı, bu grupları dinsel metinlere yönlendirmiştir. Bu gruplar kendilerinin diğerlerinden farklı olduklarını tepkisel bir şekilde ortaya koymuşlardır.

Modern dönemde İslamcı alternatifin veya dinin cazibesini Dökmeciyan⁶ (1992: 65) şu şekilde sıralamıştır: a) Sosyal-manevi anlamda yollarını kaybeden yabancılaşmış bireylere yeni bir kimlik kazandırması. b) İyi ve kötü kaynaklarını teşhis ederek, inananların dünya görüşlerini çok açık bir şekilde tanımlaması. c) Acımasız bir ortamda baş edecek alternatif yollar göstermesi. d) Yerleşik düzene karşı bir isyan ideolojisi sağlaması. e) Bir onur ve ait olma veyahut da belirsizlikten manevi bir kurtuluş duygusu bahşetmesi. f) Muhtemelen dünyada ve kesinlikle cennette daha iyi bir yaşam vaat ediyor olmasıdır.

Küreselleşen dünyamızda fundemantalist hareketlerin artması ve yükselişe geçmesi yukarıda saydığımız sebeplerin yanında şu temel nedenlere dayanmaktadır: a) Küreselleşme ile dünyanın, özelde ise İslam coğrafyasının yeniden şekillenmesinden, yaygınlaşan insani ve ekonomik eşitsizlik. b) Din, kimliğin, geleneğin, kültürün, ulusun muhafazasını sağlamakta ve küreselleşmeye verilecek tepkiyi meşrulaştırma görevi üstlenmektedir. Bunlar çoğu zaman din adı altına gizlenmiş milliyetçi, ekonomik ve kültürel tepkilerdir. c) Hızla küreselleşen ve bütünleşen dünyada birey daha çok yalnızlaşmış ve anlam yitimine uğramıştır. Bu süreçte birey tükettiği ölçüde varolabilmiştir. Bundan dolayıdır ki anlamsızlaşan ve değerlerini yitiren, maddeleşen insan, kimliğin muhafazası için dine müracaat hissi yaşamaktadır. Küreselliğin çoğulcu yapısı, toplumların sosyo-kültürel alanlarında belirsizlik durumu oluşturmuş, bu potada erimek istemeyenler için din, milliyetçilik ve kültür ön plana çıkmıştır. d) Küreselleşme ile toplumun ve bireyin diğer dinlerden haberdar olup tanıdığı, kimi zaman ise diyalog ve hoşgörü çağrılarıyla melezleşme korkusunun, dinin giderek

¹ Thurow, Lester C., *Kapitalizmin Geleceği*, İstanbul, 1997, 195. & Giddens, Anthony, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, İstanbul, 2000a, 61-62.

² Alperen, 478.

³ Roy, Oliver, *Siyasal İslamın İflası*, İstanbul, 1995, 115.

⁴ Watt, W. Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, İstanbul, 1997, 78.

⁵ Alperen, 479.

⁶ Dökmeciyan, 65.

eriyip gitmesi veya bu anlamda metalaşmasına duyulan tepkiden dolayı, dinin temel metinlerine sıkı sıkı sarılma şeklinde kendini gösteren dinin kendisini koruma eğilimleri. e) Fundamentalist artış veya köktencilikğin bu dönemde artması ve yaygınlık göstermesinin en önemli nedenlerinden biri de, Amerikan globalizminin küreselleştirici etkisine karşı, ezilenlerin, alt sınıf grupların, hor görülenlerin yükselen tepkilerine, din meşruluk sağlamaktadır. f) Köktendinci hareketler, egemen kültürün küreselleştiricisi etkisine, onun maddeleşme yönündeki sekülerleşme etkisine ve bütün bunların ahlakilikten yoksun olmasına tepki duymaktadırlar. Bu ise onları yaygın bir şekilde dinselliğe itmektir. Nitekim dinin bu süreçte metalaşması dindarları harekete geçirmektedir.

Türkiye’de dahil olmak üzere hemen hemen hiçbir İslam ülkesinin batılı anlamda bir modernleşme tecrübesi yaşamadığı bilinmektedir. Dolayısıyla Batı’da ve özellikle ABD’de Hıristiyanlık içinde modern dönemde neşet eden fundamentalizm akımı, diğer dinlerde de var mıdır? ve onları da kapsar mı? Çağdaş İslami hareketleri fundamentalizm olarak değerlendirmek mümkün müdür? Bu çerçevede ortaya çıkan İslami hareketlerin batılı kustaşlara göre değerlendirilmesi ne kadar da doğrudur?¹

Din, kendini tüketmiş ideolojilerden farklı olarak insanlık tarihinin büyük bölümünde tek bir ideoloji olma özelliğini sürdürmüş ve toplumsal kurumların temel meşruluk kaynağını oluşturmuştur. Siyasal, toplumsal ve ekonomik çatışmalar, iktidar mücadeleleri, yayımlacılık politikaları, uygarlık tarihinin büyük bölümünde din sancağı ve dinsel kavramlar altında yapılmıştır. Toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreç anlamına gelen *sekülerizm*² ise yeryüzünün dar bir coğrafyasına, Batı’nın ulus-devlet oluşumlarına tekabül eden oldukça yeni bir olgudur³. Bundan dolayıdır ki modern döneme ait sekülerleşmenin bu gün gerilediği gerçeği gözden kaçmamaktadır. Dinin kamusal profilindeki bu değişimler modernleşme modellerinin laik beklentilerine meydan okumakta ve onları çürütmeye çalışmaktadır. Laikleşme kuramının önemli sözcülerinden önde gelen din sosyologu *Peter Berger*, sekülerizmin gerilemesinden bahsederek düşüncelerini aksi yönde değiştirdiği bilinmektedir⁴. Nitekim uluslar arası ilişkilerden din giderek anahtar öge olarak kabul edildikçe, *toplumun laiklikten uzaklaşması* üstünde artık daha çok durulmaktadır⁵. Bu çerçevede İslamiyet küreselleşme önünde engel teşkil etmemektedir, ancak küreselleşme sürecine direnebilecek ve kendini yeniden üretebilecek bir alternatif kaynak olarak görülebilir⁶. Diğer yandan küresel dönemde kaybolan, anlamsızlaşan bireyin *amaç, ilke, ideal* yokluğunun da dinin canlanmasına yol açtığı da görülmektedir. Bu gün Nietzsche’nin (1999) aksine *Tanrının Ölümü* değil, Gilles Kepel’in (1992) deyiimiyle *Tanrının İntikamından* bahsedilebilir.

¹ Alperen, 482.

² Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, İstanbul, 1993, 163; Thompson, Ian, *Odaktaki Sosyoloji-Din Sosyolojisine Giriş*, İstanbul, 2004, 31-51.

³ Özbudun, Sibel, *Uygarlıklar/Dinler Çatışması mı?*, Ankara, 2001, 307.

⁴ Berger, Peter L., *Sekülerizmin Gerilemesi*, İstanbul, 2002. Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din / Modern Toplumda Din Problemi*, İstanbul, 2003.

⁵ Esposito, 156; Coşar, Fatma Mansur, *Din Savaşları*, İstanbul, 2000, 12.

⁶ Uşak, 114.

Bu noktadan hareketle A. Erkilet iki seçenek ile karşımıza çıkmaktadır. *Birincisi*, İslam dünyası SSCB'nin dağılmasıyla birlikte küresel kapitalist sistem karşısındaki yegâne muhalefet odağı olarak kalmıştır. *İkincisi* ise, muhalefetleri yalnızca anti-empyralist, sömürgecilik karşıtı siyasal ve askeri bir muhalefet yahut karşı çıkış olmayıp, küresel kapitalizmin tüm değerleri için gerçek bir *alternatif* olma potansiyeli taşımaktadır. Afganistan'ın ve Irak'ın işgali ile başlayıp, İran ve Suriye'nin tehdit edilmesiyle süren ve İslam dünyasının dört bir yanının askeri üslerle kuşatılması ile perçinlenen bir saldırı dalgasının başlamasına neden olan da bu potansiyeldir¹. Bununla beraber "dünyanın her yerinde laik ve fundamentalist kamplarda, önümüzdeki elli yılın en önemli siyasal-toplumsal mücadelesini öngörüyorum" diyen I. Wallerstein², tarzında düşünürler de azımsanmayacak kadar çoktur. Bu düşünce tarzı özellikle sekülerizmin gerilediğine inanan yazarlar arasında yaygındır. Bu ayrışma ve çekişmeler özellikle Türkiye, Tunus benzeri ülkelerde kendini daha belirgin şekilde gösterecektir.

Bu çerçevede dinsel inanca karşı asıl tehdit günlük hayatın ticarileşmesidir. İnançlar, günlük ihtiyaç ve sorunlara cevap verip vermediğine göre benimseniyor ya da reddediliyor³. Bu anlamda pek çok yazar post-modern döneme tekabül eden küreselleşme sürecine *tüketim kültürü* demektedir. Ulus, din, dil gibi değerler yerine tüketim, moda, marka, tad gibi hususların ön plana çıktığı binmektedir.

Din bu süreçte muhtemelen *üç* şekilde değerlendirilecektir. *İlki* Cangızbay'ın da belirttiği gibi, her şeyin *pazar* için olduğu, pazar içinse önemli olanın müşteri memnuniyeti, kar etmek ve arz-talep dengeleridir. Her şeyin Pazar için olması kimin işine yarar, elbetteki kimin pazarlık gücü daha yüksekse ona yarar. Bundan dolayı güçlü daha güçlü, zengin daha zengin fakir daha fakirdir⁴.

Küreselleşme sürecinde her şey ancak taşıdığı değişim değeri kadar dikkate alınmaktadır. Hal böyle iken bırakın dini, canın bile ölçütü budur. Canlar pazar için üretilir (canımı pazarda bulmadım-atasözü), pazara sunulur, pazardan alınır; kısacası değişim değeri üzerinden hesaba katılan bir meta konumundadır⁵. Bu anlamda dini gelenek şimdi artık pazarlanmalıdır. Dini aktivite Pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlar⁶. Bu çerçevede din, günlük sosyal yaşamlarına ne kadar cevap verebildiği, fert ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayabildiği ölçüde, yani tüketilebildiği ölçüde ve tüketicinin isteklerini göz önünde bulunduğu sürece rağbet görecektir. Bu çerçevede vaizin malını müşteriye sattığı bir din piyasasının ortaya çıktığı bile söylenebilir⁷. Esasen dinsel inanç ve değerlerin parçalanmasına temel oluşturan

¹ Erkilet, Alev, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Ankara, 2004, 10-11; Güngör, Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul, 1989, 19.

² Wallerstein, Immanuel, *Amerikan Gücünün Gerileyişi: Kaotik Bir Dünyada ABD*, İstanbul, 2004, 112.

³ Turner, 27.

⁴ Cangızbay, Kadir, *Globalleştirme Terörü*, Ankara, 2003, s., 18-19, 81.

⁵ Cangızbay, 27-29.

⁶ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, 201.

⁷ Roy, *Küreselleşen İslam*, 105.

neden, tüketici hayat biçimlerinin hızla çoğalmasındır¹.

Tüketim kültürü bağlamında küreselleşmenin din, bu arada İslam üzerindeki muhtemel etkilerinden *ikincisi*, onu küresel bütüne çekerek geçmişte özdeşleşmiş olduğu gelenekten uzaklaştırması ve sosyal alanda etkisinin azaltılmasıdır². Küreselleşme ve din her ikisi de sosyal alanı inşaaya talip, bu çerçevede küreselleşme dini özelleştirmekte ve izafileştirme sürecine sokmaktadır³. Din ise bu süreçte doğal olarak dönüşüme uğrayarak marjinalleşmektedir. Bir *üçüncüsü ise*, din kontrolden çıkmış tüketimciliğin ve sahte evrenselciliğin homojenleştirici etkilerine karşı panzehir⁴ olarak görülebilir. Bu çerçevede beklenenin aksine dünya sathında yükselen dini canlılığı, küreselleşmenin homojenleştirici etkilerine tepki durumundadır⁵. İslam, modernizasyona bir sıkı çalışma ve disiplin asketik (zühdi) etiği geliştirerek cevap verirken, çağdaş İslam ise, postmoderniteye, köktenci global cemaat politikaları aracılığıyla ve klasik İslam doktrinine dayalı, tüketim kültürü karşıtı *ahlaki safluk etiği* ile cevap vermektedir⁶. Din, küreselleşme karşısında kaybolmaya yüz tutan birey, toplum, millet gibi değerlerin yok olmasına karşı korumacılık kalkanı ve kimliğin muhafazası rolünü üstlenmektedir. Sonuçta saydığımız bu *üç* durumda dahi en fazla etkilenen kurumun din olduğunu söylememiz gerekir yani bu şekil altında *dini anlayış* dönüşüme uğramaktadır.

Daha farklı bir bakış açısıyla dinin (İslam) küreselleşme karşısındaki durumunu *üç* kategoride ele almak mümkündür. *İlki*, küreselleşmeye bizatihi karşı olma ya da küreselleşme karşıtlığının dinden yararlanması. *İkincisi*, küreselleşmeyi destekleyici olma ya da küreselleşme taraftarlığına destek oluşturması⁷. *Üçüncüsü ise* küreselleşmenin dine ihtiyacının olmasıdır. Küreselleşme çağında en önemli ve en pahalı gereksinim güvenliktir. Teknik, hukuk, yasa gibi etmenler suç unsurunu caydırıcı olmaya, azaltmaya çalışırlar ancak yeterli olamamaktadırlar. Dinler inanç, ibadet ve ahlak fonksiyonları itibarıyla insanlığa huzur ve güven vermeye çalışmasının yanında beşerin vicdani eğitimini üstlenirler. Kısaca din, küreselleşmenin muhtaç olduğu ahlakiliği beslemesi itibarıyla son derece kullanışlıdır. Din, suç işleme eğilimini metafizik ve ahlaki bağlantılarla asgari düzeyde tutmakta önemli bir potansiyele sahiptir⁸.

R. Robertson'un görüşlerini benimseyen Y. Coştu'ya göre globalleşme sürecinde, homojen ve heterojen olmak üzere çift kutuplu bir etkileşim süreci takip etmektedir. *Birinci* süreçte "küreselleşme, özelleştirme ve izafileştirme süreçleriyle dinin ontolojik temellerini tahrip etmekte ve toplumsal alandaki etkisini zayıflatmaktadır". *İkinci* süreçte ise küreselleşme, "geleneksel dinlerin canlanmasına veya yeni dini

¹ Turner, 140.

² Sarıbay, Ali Yaşar, *Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam*, Ankara, 1998, 26.

³ Uşak, 88.

⁴ Falk, *Küreselleşme ve Din*, 2.

⁵ Falk, 82.

⁶ Turner, 142.

⁷ Usta, Niyazi, *Küreselleşme ve Din*, Ankara, 180.

⁸ Usta, 181.

hareketlerin doğmasına zemin hazırlamakta ve böylelikle küresel arenanın şekillenmesinde dine önemli bir imkân sunmaktadır. Globalleşme süreci, din konusunda günümüz insanını, muhafazakâr ve liberal tercih yapma durumunda bırakmıştır¹.

Dinin *dışlayıcı* ve *kapsayıcı* rolü vardır. Dışlayıcı yönü, *ötekine* göre kendini tanımlamak ve *kimliğin* muhafazasıdır. Dışlanmış, aşağılanmış, fakir ve unutulmuşlar için din esas olarak *tepkici* ve *koruyucudur*. Kapsayıcı ve uzlaşmacı yönü ise *diyalog ve hoşgörü* çalışmalarıdır. Her türlü faklılığın bir arada, insanca yaşamasını arzu eder ve bu yönüyle küreselleşmeye açıktır². BM, 1995 yılını “Hoşgörü Yılı” ilan etti, UNESCO da 16 Kasım 1995 tarihinde hoşgörünün ilkeleri bildirgesini yayınladı. Dünyada barış, adalet ve özgürlük için en ciddi tehditlerden biri de *din ve inanca dayalı hoşgörüsüzlüktür*. Bunu göz önüne alan BM, “din ya da inanca dayalı her türlü hoşgörüsüzlük ve ayrımcılığın kaldırılmasını” öngören bir bildirge kabul etti. Bildirge, din ve inanç özgürlüğüne ilişkin konularda anlayış, hoşgörü ve saygıyı geliştirmeyi ve bu konuda ortaya çıkan hoşgörüsüzlüğü her biçim ve görünüşüyle ortadan kaldırmayı amaçlıyor. Bu çerçevede ırkçılık, etnik ve dinsel ayrımcılık şiddeti besleyen yaklaşımlardır³. Dini çoğulculuk, hoşgörü ve dinler arası diyalogda bu dönemin belirgin özelliğidir. Zahirde din savaşlarını önlemeye, dinler arası kardeşliğin tesisi, en azından karşılıklı saygıyı kurabilme çalışmaları, devletler, cemaatler ve milletler arası yapılabilmektedir. Elbette aralarında art niyetilerin her zaman bulunması⁴ sürecin ana fikrine (karşılıklı saygı) zarar vermeyecektir.

Dönemin bir başka özelliği ise geçmişte din adına verilen yerel tepkiler bu gün küreselleşme ölçeğinde işlemektedir. Örneğin, Hz. Peygambere hakaret içeren karikatürlerin Hollanda’da yayımlanmasıyla birlikte bu ülkeye Müslümanlardan küresel ölçekte tepki yağmıştır.

Son olarak, çağdaş toplumlardaki anlamlılık sorununu⁵ din çözebilecek güçtedir. Duygudan ve ahlaktan yoksun yırtıcı küreselleşmeyi ancak din, insani kılabilir.⁶

D. Küreselleşme Sürecinde İslam Ve Terörizm

Küresel terörizm insandan ve sistemden kopuk değildir, bizzat bu sistemin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstelik bu olgu yaşadığımız dünyada kendine kalıcı bir yer edinmiş ve birçok fonksiyonu icra etmekle vazifelendirilmiştir. Yaşadığımız dünyada terörizm bir savaş aracı olarak hizmet etmektedir. Bu hizmetten bireyler, gruplar, devletler, istihbarat servisleri yararlanmaktadır. İslam dini ise, özünde fitne, kaos ve şiddeti barındıran, *masum siviller üzerinden tarzı siyaset icra*

¹ Coştu, Yakup, *Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme Din İlişkisi*, Ankara 2003, 71-74.

² Falk, *Küreselleşme ve Din*, 84-85.

³ Helvacı, Nevzat, *Şiddet, Yoksulluk ve İnsan Hakları (Silahlanma, Savaş, Terör, İşkence)*, Ankara, 2002, 412.

⁴ Bayraktar, *Küreselleştirme ve Küreselleşme*, 140.

⁵ Turner, 142.

⁶ Falk, 92.

etmeye yani terörizme izin vermemiş, hiç bir şart altında bunu meşru kılmamıştır¹.

Bilindiği üzere din, bir yönüyle yapılan eyleme meşruluk verme işlevine de sahiptir. Yahut ta yapılan la-dini (dini olmayan) bir eylem, din kisvesi altında rahatça sunulabilir. Çünkü burada esas amaç, asıl niyeti kamufler etmek olmaktadır. Çünkü insani bir fiil eğer toplum tarafından kabul görmüyorsa; a) ya devrin en geçerli konjoktürü ile meşrulaştırılır, b) ya da akileştirilerek bahaneler üretilir. Her ikisinde de asıl amaç gizlenmektedir. Binaenaleyh insanoğlunda içkin bulunan şiddet ve saldırganlık dürtüsü her devrin konjoktürüne göre ortaya çıkmakta ve ona göre biçim almaktadır. Örneğin, devir ekonomiyi veya ideolojiyi popüler kılsaydı terör örgütlerinin birçoğu bu görünümde ortaya çıkacaktır.

Çıkarlarına hizmet ettiği sürece din her kesimin istismarına açıktır. Terör bugün kıtsal olanı sadece bir paravan olarak kullanmaktadır. Aynı şekilde bunu dine karşı saldırıda ve karalamada malzeme olarak kullananlarda dine aynı şekilde davranmaktadırlar. Bu davranış şekilleri, *islamophobia* veya din düşmanlığından kaynaklanan fiillerdir. Bunun için bizce bu iki taraf ve anlayış arasında herhangi bir fark yoktur. Biri dini, yaptığı şiddete alet etmekte, diğer ise bunu fırsat bilip o dini ve o dine inananları karalamakta, aşağılamakta, psikolojik baskı yapmakta hatta şiddet uygulamaktadırlar. Bu çerçevede terörist bir grup sırf Müslüman veya sırf Hıristiyan diye o dini tümünden hiçe sayıp kötülenin bir manası yoktur. Unutulmamalıdır ki her iki durumdan da rant sağlayan ve fayda görenler bu durumunun devam etmesini sağlayacaklardır.

Bu çerçevede terör olgusu, tarih anlayışından yoksun dinsel ve siyasal soyutlamalarla, genelleyici veya indirgemeci efsanelerle ilişkilendirildiği zaman yanlış değerlendirmelere yol açacaktır². Küreselleşme sürecinde İslam'a ve Müslümanlara karşı içeride ve dışarıda adeta modern bir *cadı avı* başlatılmıştır³. Bu av geçmişten daha boş dayanaklara dayanmakta, daha fazla şiddet içererek bu kez dünya sathında kendini göstermektedir. Zaten amaç *üzüm yemek değil bağcıyı dövmek* olunca bin bir türlü bahane üretilebilir.

Bu durum kimi Müslümanlarca şiddetli tepkiye sebep olmaktadır. Kimileri eğitim seferberliği ile karşılık vererek, kimi hoşgörü ve sükünet çağrısı yapmakta, kimi İslam'da bu tür şeylerin olmadığı ve İslam'ın imajını düzeltmeye çalışmak gibi farklı türden tepkilerle vermektedirler. Her nasıl tepki verilirse verilsin ama özellikle de şiddet yüklü bir tepki verildiği vakit, bu Batı tarafından, İslam'ın terör dini Müslümanların da terörist olduklarını kanıtlamak için kullanılır. Her halükarda onlar Müslüman'ı potansiyel terörist olarak görmekten vazgeçmeyeceklerdir. Her durumda da ister içerden ister dışarıdan kaynaklansın, Müslüman kişi yoğun psikolojik baskılarla zorla terörün içine çekilmektedir. Bunu böyle bilen ve şiddete maruz kalan kimi Müslümanlar ise "*zaten öyle biliyorlar o halde öyle olalım*" demektedirler. Batı ise bu durumun sonucunda tepkisini ortaya koyan Müslüman'a karşı, "*bakın dememiş miydik,*

¹ Salur, Hüseyin, *Küresel Çağda Din ve Terörizm*, Konya, 2009.

² Said, Edward, *İslam ve Batı Yetersiz Bayraklardır*, İstanbul, 2001, 145.

³ Özbudun, Sibel, *Modern Dünyadaki Cadı Avı*, Ankara, 2001a, 14-19. & Demirel, Temel, *Terörist mi Dediniz? Küreselleşme ve Terör*, Ankara, 2001, 32-33; Gündüz, Şinasi, *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık*, Samsun, 2002, 42; Cangızbay, Kadir, *Globalleştirme Terörü*, Ankara, 2003, 103.

bütün bunlar terörist diye” demek için fırsatı hiç kaçırmamaktadırlar. Bütün bunlara rağmen, terörizmin İslam’ın özüne terstir ve terör davranışı meşru sayılmamaktadır.

Kendisini Müslüman addeden şiddet yanlısı bir grup veya kişinin teröre başvurma gerekçelerini açıklamamız oldukça zordur. Ancak empati kurarak ve ihtimaller öne sürerek olguyu belki anlayabiliriz. Fiilleri din tarafından kesinlikle yasaklanmış olan terör ve terörizm davranışlarına kendisini Müslüman addeden bir kimsenin başvurma gerekçesinin olası ihtimalleri şunlardır. a) Terör yeni konsept içinde zaten savaş biçimi olarak kabul edilmiştir. O halde meşru müdafaa yapılmaktadır. b) Kast edilen masum sivillerin kaybı ise, karşı taraf Müslümanlardan katbekat fazla masum kişi katletmektedir. c) Karşı taraf kadar ekonomik ve teknolojik üstünlükleri olmadığından dolayı bu savaşı asimetrik olarak yürütmektedirler. Terörizm, burada orantısız süren savaşları dengede tutan savaşma aracıdır. d) İslam coğrafyasının birçok kaynakları, zenginlikleri ve özgürlüğü Batı dünyası tarafından ipotek altına alınmıştır. Bu yerlerin birçok bölgesinde çatışmalar sürmekte ve Müslümanlar haksız yere katledilmektedir. Adına ne dersiniz deyin Müslümanlar sadece karşılık vermektedirler. Çoğu zaman ekonomik ve siyasal gibi nedenlerden beslenen bu tepkilerini din ile de temellendirerek meşruluk sağlamaktadırlar. Yani terörizm olarak adlandırılmış bu tepkilerini, insani bulmakta ve meşru müdafaa olarak değerlendirmektedirler. e) Cihad çağrısı yapmalarının nedeni kendilerine kamuoyu yaratmak ve taraftar bulmak içindir. Herkese duyurulan bu çağrı, kamuoyunda desteklerini artırmak ve haklı olduklarını göstermek içindir. Bu aynı zamanda en güzel reklâm aracıdır. f) İslam dünyasına zaten üçüncü dünya vatandaşı gözüyle bakılmakta, değersiz ve fakir görülmekte, böylelikle canlarını, mallarını, namuslarını ve vatanlarını koruyamamakta ve zillet altında yaşamaktadırlar. Şu halde bu tür kaos ve şiddet ortamında yaşayan Müslümanlar arasında “*anamlı bir şekilde yaşamıyorsak anlamlı bir şekilde ölüyoruz*” anlayışı doğmakta ve yaygınlaşmaktadır. g) Böylelikle kimi zaman da direndikleri düşmandan daha farklı davranmamaları gerektiği hatta onlarda daha zalimane olunmalı anlayışı da az da olsa yavaş yavaş yerleşmektedir.

Esasen yukarıda sayılan maddeler tamamen düşünme amaçlı faraziyelerdir. Görüleceği üzere bu maddeleri sayarken haklı gibi görünebilirler. Ancak daha önemli bir mevzu ortaya çıkmaktadır. O da bu tür kıyasların yanlış olduğu, çünkü “onlar yapıyor diye biz de yapalım” dediği vakit hem karşı tarafın kıyas ve ölçütlerini kullanılmış olacak hem de karşı tarafın yaptığı haksızlığı siz de yapacaksınız. Bu bir açmazdır. Oysa Müslüman kendi dininin iç dinamiklerinden hareket etmeli başkasından değil, haklılığını kendi kaynağından almalıdır, başkası yapıyor diye değil. Bu çerçevede İslam’ın lanetlediği bir fiili Müslüman’ın yapması bu durumu değiştirmez yani dine bir halel gelmez. Öte taraftan bu tür fiilleri Müslüman âleminin hepsine genellediğimiz zaman, bu fiilleri icra edenlerin azınlıkta kalacağı görülecektir. Yine bundan dolayı tüm İslam âlemini ve İslam dinini sorumlu tutmak gibi genelleme yapılması ise açık bir islamophobia davranışıdır.

Esasen küreselleşme sürecinde asıl tehlikeli olan terörün, dinin içine itilmesi yönünde gelişen anlayışlardır¹. Böylelikle dine ve mütedeyyin insanlara (dindarlara) en büyük kötülük yapılmaktadır. Küreselleşme sürecinde en önemli kavramlarından biri haline gelmiş olan *terörle mücadele* esasen islami hareketlerle mücadele şeklinde cereyan

¹ Cihrihlioğlu, Zafer, *Terör ve Toplum*, İstanbul, 2004, 180.

etmektedir. Bu fırsatı kaçırmak istemeyen İslam ve Müslüman karşıtları ise İslam ve Müslüman âlemi ile mücadele etmektedir.

Bu aynı zamanda İslam dünyasının yekpare olmadığına da kanıttır. Çünkü Kahire müftüsünün verdiği fetva TC Diyanet İşleri Başkanlığını, Diyanetin verdiği fetva Tahran'ın dini liderlerini ve halklarını bağlamamaktadır. Esasen artan kitle iletişim alanlarından özellikle de internet üzerinden sanal cemaatler oluşmakta bu çerçevede ferdin topluluğa bağı kopmaktadır.

Terörizmi, şiddet ve baskıyla uygulayarak ezeceğini düşünenler genelde yanılmışlardır. Terörizm hastalığın belirtisidir, kendisi değil. Terör bir sonuçtur, neden değildir. Bu çerçevede onunla mücadele ederken arka planını da görmek lazım gelir. Bu çerçevede terörizmi anlamak veya kavramın üzerinde ittifaka varılması onu ortadan kaldırmayacaktır. Çünkü terörizmle mücadele ağırlıklı olarak sonuç üzerine yapılmakta ve daha etkili olan uzun vadeli yatırımı gerektiren nedenler üzerinde pek de durulmamaktadır. Kısaca bir olayın daha başlarına 5N'yi (Ne, Nerede, Ne Zaman, Neden, Nasıl) üzerinde fazlaca durulmadan ve araştırılmadan, 1K (Kim) üzerinde oyalanılmamalıdır. Yani olgunun 5N+1K sıralaması önemlidir. Dikkat edilirse bir olay olduğunda sadece kim yaptığı üzerinde durulur.

11 Eylül 2001'den sonra Ladin ve Bush'un açıklamaları (*ya bizdensiniz ya da onlardan, biz iyi (ilahi) onlar kötü (şeytani), iyinin ve kötünün savaşı, dünya artık eskisi gibi olmayacak* tarzı söylemlerin paralellik göstermesi tesadüfi değildir. Görüldüğü gibi bu bakış açısını taşıyanlar genellikle aynı retorik kullanmaktadırlar. Bütün bu çabalar, yapılacak fillere meşruiyyet zemini hazırlamak içindir. Etzioni'den nakleden Cihirlioğlu'na göre, ABD 1982 yılında Reagan'ın ağzından SSCB'yi *Şeytan İmparatorluğu* ilan etmişti. Aynı şekilde başkan Bush da 11 Eylül olayından sonra Ortadoğu ki bazı ülkeleri *şeytani ülkeler* (evildoers) şeklinde tanımlamıştı. Bu iki terimde İncil'de geçmekte ve yoğun dinsel içerik taşımaktadır. Acaba her iki başkanında aynı retorikle ve dinsel terimler kullanarak düşmanlarını tanımlamaları tesadüfi midir?¹ Bu çerçevede her nedense iyinin kötüye karşı mücadelesinde öldürülen hep sıradan ve masum insanlar olmuştur². Kahramanlar canavara dönüşürken canavarlar da ansızın kahraman oluverirler. Bu yeni bir şey değildir. Alman bilim adamı *Werner Von Braun*, Hitlerin Londra'ya karşı kullandığı V-2 bombardıman uçaklarını icat ettiği için kötüydü ama yeteneklerini ABD'nin hizmetine sununca birden iyi oluverdi. Stalin II. Dünya Savaşında iyiydi, fakat savaş bitip *şer imparatorluğunun* lideri haline gelince kötü oldu. Ladin, Afganistan'da komünizme karşı savaşırken özgürlük savaşçılarından önde geleniydi. Başkan Regan bu kahramanları, *ablaki açıdan ağızlar kadar kutsal* ilan ettiğinde baba Bush başkan yardımcısıydı. Hollywood yapımcıları Rambo tarzı filmler çekerken de aynı fikirdeydiler. Oğul Bush döneminde ise kötünün kötüsü oldular³. Hollywood filmlerinde kötü adam daha düne kadar Ivan'ken bugün Muhammet, Mustafa, Ahmet gibi Müslüman isimler olmaktadır. Tarık Ali'ye⁴ göre, "...Bilmek gerekir ki,

¹ Cihirlioğlu, 177; Chomsky, Noam, *İmparatorluğa Karşı Durmak*, İstanbul 2003, 107, 111.

² Galeano, Eduardo, *Şeytan ve Meleğin Dansı*, Ankara 2001, 280.

³ Galeano, 281.

⁴ Ali, Tarık, *Fundamentalistler Çatışması*, İstanbul 2002.

fundamentalizm İslam'a özgü değildir, dinsel fundamentalizmin yanında din dışı fundamentalizmler vardır ve tarihe baktığımızda Yahudi ve Hıristiyan fundamentalizmi çok daha kan dökücü ve zalimdir". Yüzyıllar boyu, kan akıtan bütün dini savaşlar ateşli duygulardan ve *biz-onlar, iyi-kötü, beyaz-siyah* gibi basit karşıtlıklardan doğmuştur¹. 11 Eylül Sonrasını hatırlayacak olursak Başkan Bush, bunun iyi ve kötünün savaşı olduğunu söylüyordu. *Bizimlesiniz ya da bize karşısınız*. Ama bu tam da Bin Ladin'in söylediği şey değil miydi?² Örneğin, kimin için İlahi Adalet ya da Sürekli Özgürlük? Amerika'nın bu savaşı, Amerika'daki şaibeli terör saldırısına karşı mı yoksa genel olarak teröre-terörizme karşı mı olduğu hususunda çok ciddi şüphelerimiz vardır.

Bu çerçevede elbette ki *dünya artık eskisi gibi olmayacaktı*. Savaşlar, açlık ve hastalıklar, etnik ve dini çatışmalar, istikrarsızlıklar, kargaşa ve kaos, yaratılan bu gerilimli ortamlarda muhtemelen artacaktır. Bu belirsizlik içerisinde çok net olan bir şey var, o da artık dünyada demokrasi, insan hak ve özgürlüklerinin daralacağı gerçeğidir. Bu bağlamda "ya güvenlik ya da özgürlük" ikileminden güvenliğin öne çıkması kuvvetle muhtemel bir gelişme olacaktır³. Bunun iki sakıncası vardır. *İlki* zaten terörizmin amacı, insan hak ve özgürlüklerini rafa kaldırmaktır. Bir *diğeri* ise devletler totaliter, faşist, diktatöryel ya da askeri yönetimlere kayabilmektedir. Bu bağlamda dünya neredeyse olağan üstü hal veya sıkıyönetimle yönetilme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmektedir.

11 Eylül ve ondan sonra gelen saldırılardan sonra (İspanya, İngiltere, Mısır, Türkiye), Batı dünyası başta olmak üzere birçok devlet kendi iç hukukunda özgürlükleri kısıtlama yönüne gitmiştir. Bunda ötürü bütün bir toplumu hapishaneye çevirmenin anlamı yoktur. Terör fobisiyle dünyayı yaşanmaz hale getirmeye de kimsenin hakkı yoktur. Böyle devam ederse baskıcı rejimler doğacak, demokrasiyi yıkacak ya da bir süre askıya alacaktır. Şu halde korkutulmuş dünyamızda savunma ve güvenlik için akıl almaz harcamalar yapılıyor. Oysa nedenler üzerinde durulsa, daha adil ve insani yönde atılacak adımlar terörü engelleyecek, terörü besleyen sosyal ve siyasal ortamın düzeltilmesi de terörü azaltır. Terör eylemlerinden ziyade yöneticilerin toplulukları söylemleriyle gemesi, kasıtlı olarak ortaya atılan *güvenlik mi özgürlük mü* ikilemine sokulmuştur insanlar.

Siyasal iktidarlar, terörizmi önleme gayesiyle kendileri teröre başvurdukları hallerde, terör daha da şiddetlenmektedir. Bu çerçevede çıkarılan baskı yasaları ve anayasal özgürlüklerin kısıtlanması, derde deva olmaktan uzaktır⁴. Binaenaleyh kanuna ve hukuka riayet etmeden (o zamanda mücadele ettiğiniz şeyden farkınız kalmaz) terörle mücadeleyi herkes yürütebilir. Önemli olan ise kanuna, hukuka, insan hak ve özgürlüğüne riayet ederek bu mücadeleyi her alanda verebilmektir.

Bu çerçevede artan anti-emperyalizm, anti sömürgecilik, hızla globalleşen dünyada daha da yaygınlaşan zengin-fakir uçurumuna tepki, artan sağlık ve çevre sorunları, hızla gelişen ve değişen teknoloji ve toplumlar karşısında artan kimlik

¹ Eco, Umberto, *Tarih İki Uçlu Bir Kılıçtır*, Ankara 2001, 319.

² Fisk, Robert, *Bush ve Bin Ladin'in Söylemi Aynı*, 2001, 349.

³ Sever, Metin, *Şiddet ile Demokrasi Arasındaki Dünya*, İstanbul 2001, 67-68.

⁴ Ankaş, Aydın, *Psiko-Sosyal Yöniyle Saldırganlık ve Terör*, Ankara 2002, 47.

bunalımları, eğitim yoksunluğu, yoksulluk, eşitsizlik, adaletsizlik ve toplumsal buhranlar gibi daha sayacağımız pek çok neden veya nedenlerden ötürü fundamentalist söylemler güçlü bir şekilde artmakta ve radikalleşmektedir. Yaşadığımız dünyada Batı'nın karşısında baskın ve rakip ideoloji olmadığından, yine batı tarafından öteki seçilen İslam bu fonksiyonu icra etmeye yöneltilmiştir.

Esasen terörizmle suçlanan şebekelere karşı İslamcı militanlar, batılılaşma ve küreselleşmenin kusursuz ürünleridir¹. Yani Allah adına kutsal savaşa zemin hazırlayan şey, ABD'nin Ortadoğu'daki kıyılarıdır². Sadece Ortadoğu değil, nerdeyse dünyanın birçok yerinde geçmişten günümüze yürüttüğü şiddet yüklü merhametsiz politikalarında aranmalıdır³. Esasen durumun böyle olması tasvip edilecek değildir. Nitekim masum sivillerin öldürülmesi Kur'an'da özellikle yasaklanmış olan bir fiildir. Kur'an'da tek bir masum insanın öldürülmesi tüm insanlığın öldürülmesiyle aynı anlama gelir⁴. Nitekim her terör eylemi suçlu suçsuz ayrımı yapmadığından ahlak dışı bir eylemdir. İnsan haklarını hiçe sayan bir insanlık trajedisidir. Bu nedenle de kabul edilemez. Hiçbir şekilde haklaştırılmaz. Ancak bu eylemi insanlık suçu kabul edip diğer yandan sivil ve masum insanların yok olmasına yol açan bir şekilde savaşla cevap vermek de aynı şekilde kabul edilemez bir eylemdir⁵.

ABD'nin Afganistan ve Irak'ı bombalaması ve işgali, salt 11 Eylül Saldırıları'nın intikamını almak için değildir. ABD'nin açtığı savaş, elbette politik ve ekonomik hedefler olmaksızın ortaya çıkmazdı⁶. Umberto Eco, Amerikan işgali ve bu konudaki çifte standarda dikkat çekerek "acaba Bahama adalarını da bombalar mıydık" demekte, sırf Usame Bin Ladin ile ilişkisi var diye Irak ve Afganistan'ın işgalinin gerçekçi olmadığını onunla iş yapmamış neredeyse hiçbir ülke kalmadığı, parasının Bahama ve İsveç bankalarında olduğu için buraların neden bombalanmadığı ya da işgal edilmediğini sormaktadır⁷. Nitekim kendi çılgınlıklarını meşrulaştırmak için düşmana ihtiyaç duyanlar, sadece dinsel fanatikler değildir. Silah endüstrileri ve bunları tekelinde bulunduran, başta ABD olmak üzere Batı'nın devasa silah sanayisi de varlığını meşrulaştırmak için düşmana ihtiyaç duyarlar⁸.

Kısaca toplamak gerekirse İslam dininde terör ve terörizm bir amaç, gaye, hedef değildir aksine tedhişçilik şiddetle yasaklanan bir davranıştır. Ancak meşru müdafaa da terörizm değildir. Bu çerçevede Müslüman halklara vurulan terörizm yaftası tamamen Batı uydurmasıdır. Burada asıl amaç yeni dünya düzeni çerçevesinde

¹ Roy, *Küreselleşen İslam*, 182.

² Galeano, 283; Esposito, 187.

³ Jameson, Fredric, *Saldırının Tobumları, Amerikanın Sol'a Yönelik Katliamlarında Aranmalıdır*, İstanbul 2001, 282-283.

⁴ Ahmed, Ekber, *Hayatını İslam'ın İmajını Onarmaya Çalışmakla Geçirdim; Hepsi Boşuna mıydı?*, İstanbul 2001, 167.

⁵ Yılmaz, Aytekin, *İkinci Küreselleşme Dalgası*, Ankara 2004, 352.

⁶ Demirel, 157.

⁷ Eco, Umberto, *Bahama Adalarını da Bombalar mıydık?*, İstanbul 2001a, 182.

⁸ Galeano, 280.

ötekini yaratmaktadır. Bilhassa kendi saldırılarını meşru göstermek için İslam dünyası Batılı dünyanın öteki'si olmuştur, bu düşmanı yaratan da Batı nezdinde ABD'dir.

Esasen bugün İslam coğrafyasındaki Müslüman halklar terörün kaynağı değil terörün mağdurlarıdır. Son ve önemli bir noktaya temas edecek olursak, İslam dünyası aydınları istedikleri kadar *"bizde terör yok... bizim dinimiz terörizmi yasaklamıştır... İslam barış dinidir..."* gibi mantıki, tarihsel ve ilmi açıklamada bulunsun veyahut da ispatlasın bunun karşı taraf (ABD-Batı) için bir önemi yoktur. Çünkü gaye *üzüm yemek değil bağcıyı dövmektir*. Dolayısıyla buradaki amaç kurt-kuzu hikâyesinin aynasıdır.

E. Sonuç ve Öneriler

Günümüz dünyasında düşük maliyetli, yüksek etkide bir savaş stratejisi olarak ortaya çıkmış olan terörizme, gruplardan devletlere kadar her kesimce başvurulabilmektedir. Bu çerçevede biz terörizmi, *masum insanlar üzerinden şiddeti bilfiil kullanarak tarzı siyaset gütmek* olarak tanımlıyoruz.

"Yeryüzünde masum bir kimsiyi öldüren tüm insanlığı öldürmüş gibidir", İslam anlayışından hareketle, masum birini katletmeyi hiçbir dava, hiçbir ideoloji hiçbir amaç ve hiçbir inanç meşru gösteremez, haklılaştırılmaz. Sadece bu İslami düstur göz önüne alındığında bile İslam dininin terör durumuna ve terörizme ne kadar uzak olduğu görülecektir. Buradan hareketle terörist sıfatı taşıyan Müslüman öncelikle İslam'a ve Müslümanlara zarar vermiş olacaktır. Dolayısıyla genelde dünyanın özelde ise Batı dünyasının bunu bahane ederek İslam'a ve Müslümanlara saldırılarını önlemek gerekir. İslamcı terörist, dinci terör, İslami terör gibi yanlış anlamlarda ve yanlış olarak kullanılan bu kavramlar, en kısa zamanda tekrar ele alınarak revize edilmeli, daha doğru bir şekilde açıklanmalıdır.

Terörizm yaşadığımız dünyada bir fonksiyon icra etmektedir. Nitekim terörizm insandan ve sistemden kopuk değil, bizzat sistem içidir. Bu bağlamda terörizm endüstrisinden fayda sağlayanlar ve onun bitmesini istemeyenler var olacaktır. En açık ifadeyle, merkez ülkelerin (gelişmiş) çevre ülkeleri (az gelişmiş) sömürme ve kendilerine bağımlı tutmak için zaman zaman strateji değişikliğine gitmişlerdir. Merkez ülkeler bu stratejileri ile kendi haksız fiillerine meşruiyet sağlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Batı dünyası, kendi çıkarlarını korumak için öncelikle medeniyetlerinin üstün olduğunu dikte ederek her şeyde insanlık için en doğru olanı yaptıklarını savunur. Böylelikle dünyanın birçok yerine müdahale hakkını kendinde bulur. Şimdilerde bu fonksiyonu yerine getiren araç, insan hakları ve demokrasi adına *terörle mücadele, küresel terörle mücadele* özel olarak ise *İslami terör batta İslam ile mücadele* olarak ifade edilebilir.

Soğuk Savaş sonrası Batı dünyası ve ABD, *ötekisiz* ayakta kalamayacağını farkındadır. Bu çerçevede kendilerine düşman yaratma ihtiyacından dolayı *İslamcı Terör* olgusunu meydana getirmişlerdir. İslamcı terör kavramını 11 Eylül 2001 tarihli saldırıdan sonra kasıtlı olarak, özellikle de Batılı politikacı, stratejistler ve medya tarafından kullanılıp yaygınlaştırılmıştır.

Yaşadığımız dünyayı tanımlama iddiası taşıyan küreselleşme süreci her ne kadar bu güne has oluşumlarıyla ortaya çıkmış ise de o Batı tarihinin, sömürgecilğin ve emperyalizmin bir devamı olarak görülebilmektedir. Soğuk Savaş sonrası küresel

dünyada çok kutuplu bir dünya düzeninin yansımaları ortaya çıkmıştır. Esasen küreselleşme sürecinin her ne kadar nereye varacağı kestirilemezse de bugün onun kendi başına işleyen bağımsız bir süreç olmadığı, ona yön veren, etki eden amillerin varlığı muhakkaktır. Şu halde bu tarz işleyen bir küreselleşme sürecinde, İslam dini ve terörizmin bir arada zikredilmesi tesadüfi değildir. Buradan hareketle *İslami terör* kavramı, bu tarz işleyen küreselleşme sürecinden menfaat umanların beklentilerine uygun olmaktadır. Aslında küreselleşme ile birlikte eşitlik, insan hakları ve demokrasiden çok önce yoksulluk, hastalık, terör gibi insanlığın baş belaları küreselleşmiştir.

Küreselleşme, bir taraftan homojenleşmeyi içerirken diğer taraftan yerelleşmeyi kapsayarak birbirine zıt iki fonksiyonu içinde barındırmaktadır. Bugün Soğuk Savaş dönemi gibi dünya iki kutuplu değil çok kutupludur. Çok kutuplu bir dünya düzeninin ise nereye doğru yol aldığı belirsizdir ve dengeler yerine henüz yeterince oturmamıştır. Bu çerçevede *ulus devlet* ile *küresel sermaye* arasında ciddi mücadeleler yaşanmaktadır.

Küreselleşme sürecine paralel ortaya çıkan küresel terör tehdidi nedeniyle birçok ülke başta kendi uluslarını olmak üzere başka ulusları *güvenlik-özgürlük* ikilemine sokmakta hatta kasıtlı olarak gerginlik yaratmaktadır. Nasıl ki demokrasi, demokrasiyi yıkmaya özgürlüğünü kapsamıyor veya ülkeyi bölme hürriyetini içermiyor ise *terörle mücadele* de insan hak ve özgürlüklerini rafa kaldırmamalıdır. Nitekim terörizmin amacı da özgürlüklerin kalkması, korku, endişe ve kaosu hâkim olmasıdır. Terörle mücadelenin olmazsa olmaz şartı; a) Bir kere terörizm, sadece silahlı mücadele ile değil, sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda da mücadele edilmesi gereken bir olgudur. b) Terörle mücadelede esas olan yasallık ve hukukiliktir. Bu çerçevede verilen mücadele ile insan hak ve özgürlükleri korunmuş olmakla birlikte terörist taktik ve hedefler reddedilir ve terörist ile aynı kefeye girilmesi engellenilir. Bu çerçevede hem terörle mücadele edilir hem de ülkenin meşru müdafa hakkı kullanılmış olur.

Öte yandan küreselleşme süreci, haklı olanın güçlü olduğu bir devir değil, güçlü olanın haklı olduğu devir olarak karşımıza çıkmaktadır. Uluslar arası arenada yaygınlaşan çifte standartlar, halkların küçük görülmesi, ekonomik ve sosyal eşitsizliğin yaygınlaşması ve derinleşmesi insanları düşündürmekte ve öfkeli bir duruma sokmaktadır. Dolayısıyla küresel dünyada, eskiye nazaran daha ciddi sosyal adalet mücadelesi öngörülebilir. Çünkü dünyada inanılmaz derecede eşitsizlik ve adaletsizlikler yaygınlaşmış durumdadır. Bir taraf lüks içinde ve güvenli bir şekilde yaşarken diğer taraf açlık, susuzluk, hastalık ve yaşam savaşı vermektedir. Kitle iletişim araçlarının da artmasıyla dünyadaki büyük bir çoğunluk eskiye nazaran bütün bu olan biteni izlemekte, kızgınlık duymakta ve her an patlamaya hazır bomba gibi beklemektedir.

Çalışmamız esnasında, dinlerin özlerinde şiddet barındırmadığı ve bu yüzden dinlerin esasen şiddete kaynaklık etmediğini, şiddetin insani bir fil olarak meşruiyetini her yerden alabileceği kanaati gelişti. Aslında dinler, çatışma ve şiddeti körüklemekten ziyade uyum ve bütünleşmeye vurgu yaparlar. Özeldense, İslam dini bir barış ve hoşgörü dinidir.

Aynı zamanda İslam dünyası yekpare bir bütün değildir. Bundan dolayı farklı Müslüman kesimlerin yaptıkları yanlışların tüm İslam âlemine ve İslam'a ve tüm

Müslümanlara mal edilemeyeceği kanaatindeyiz. Dini kendine has çerçevesi içinde değerlendirmek gerektiği, bu bağlamda ona yorumda bulunan ve o dine inananların yaptıkları hata veya yanlışları dinin kendisine mal etmenin doğru olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Dini din olarak değerlendirmek lazım ona yorumda bulunan ve o dine inananların yaptıkları hata veya yanlışları dine mal etmenin faydası yoktur. Bu o dine zarar vermemelidir. Müslümanlar da bu konulara dikkat etmeli başkalarının oyununa gelmemelidir. Şu halde terörist sıfatı taşıyan Müslüman, İslam dünyasının ve Türkiye'nin zararındadır

Din insana bir hayat tarzı sunar. Şu halde din, insanın dünyayı anlamlandırma ve ona göre yaşamasına yardım eder. Bu çerçevede insan kendi fiillerini meşrulaştıracak bir dayanağı her zaman arar ve bulur. Din bir insanın fiillerini kolaylıkla meşruiyet zeminine çekmesine yardımcı olabilecek güçtedir. Din insanın doğru veya yanlış fiillerine, yine insani yorumlar çerçevesinde meşruiyet sağlayan en önemli dayanaktır. Dinsel görünümlü birçok şiddet hareketinin temelinde etnik, ideolojik ve ekonomik sebepler yatmaktadır. Dolayısıyla Müslüman âlemindeki birçok şiddet hareketi İslami olmaktan çok etnik, siyasi, ekonomik ve antiemperyalisttir.

Bu bağlamda İslam dini terör üretir anlayışının çözümlenmesini üç şekilde yapabiliriz.

a) İslam dini insanda var olan şiddet ve saldırganlık dürtüsünü inkâr etmez onu ehlileştirme veya iyiliğe kanalize etmek için kullanmak ister. Bu insanın fitratına (doğasına) aykırı bir durum olmayıp gayet doğal ve makuldür. Esasen bu sebepten ötürü İslam dininin şiddet dini olduğunu söylemek öncelikle insani güdüleri inkâr anlamı gelir. Sonra bu yaklaşımın propagandist ve sübjektif niteliğini ortaya çıkarır. Dolayısıyla insanı bir bütün olarak ele alan İslam, beşerin neleri yapıp neleri yapmayacağını bildiğinden yap-yapma (öldürmeyeceksin... zina etmeyeceksin... kul hakkı yemeyeceksin... fitne çıkarmayacaksın... doğru sözlü olacaksın... iyilik ve ihsanda bulunacak, yardım edeceksin... düşüneceksin...) tarzında sistem getirmiştir. Bu çerçevede eğer kıyaslama yapacak olursak Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin, hem teoride hem de pratikte İslam dininden daha fazla şiddet içerdiği görülecektir. Esasen o dinin mensuplarınca işlenmiş fiilleri cımbızla seçip dinin kendisini itham etmemek gerekir.

b) Eğer birinci maddeyi elersek (İslam'ın şiddete kaynaklık ettiği, dinin kendisinde şiddet barındırdığı) ikinci olarak önümüze sürülen İslam dinine mensup kişilerin fiilleridir, yani Müslüman kimsenin bu tarz eylemlerini nasıl açıklayabiceğimizdir. Konumuz gereği aşağı yukarı şunu öğrendik. İslam dünyası yekpare değildir. Müslümanlar arası farklı düşünüş ve uygulama biçimleri vardır. Ancak Müslüman kişi bu farklı yorumlardan dolayı şiddet hareketine girmez. Salt radikal anlayış dahi bunun için yeterli değildir. Müslüman dünyada görülen ya da Müslümanların kanıştığı şiddet eylemlerinin temelinde sosyal, siyasal, tarihsel, kültürel ve ekonomik pek çok sebep bulunmaktadır. Bunun göstergesi ise sıkça yapılan cihad çağrısına tüm Müslümanların iştirak etmediğini, bütün Müslümanlar aynı inanca bağlandıkları halde aynı davranışları sergilemedikleridir. Şu halde aşırı genelleme ve indirgemeci durum olan bu tutumlara itibar edilmemelidir.

Kısaca insani bir güdü olan şiddet ve saldırganlık, diğer sosyal şartlarında oluşmasıyla kendini her şekil altında ortaya çıkarabilmektedir. Bu eleştiri yapanlar, terör davranışlarının kendi dini mensupları tarafından gerçekleştirildiğinde, bunu

Hıristiyan terörizmi olarak mı adlandırmakta? yoksa işin içine insani faktörlerin girmesinden dolayı bağımsız bir olay olarak mı değerlendirilmektedir?

c) Yine konumuz içerisinde belirttiğimiz üzere küresel dönemde şiddet hareketlerinin İslam coğrafyasında yaygınlaşması, genellikle bu bölgelerin stratejik önem ve doğal zenginliklerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca İslam, bu yeni dönemde Batının öteki (düşman) ihtiyacını karşılamaktadır. Kanaatimizce İslam dünyasından gelen terör tehditleri bu anlamda Batı dünyasının çıkarlarına hizmet etmektedir.

Nihayetinde bugünün teröristi geçmişten farklı olarak küreselleşmenin verdiği tüm imkânlardan en iyi şekilde yararlanmaktadır. Tepkilerini terörizm stratejisiyle ortaya koyan bu kimseler geçmişten farklı olarak bugün çifte standartları açıkça görüyorlar. Dolayısıyla düşmanlarını iyi tanıyorlar, teknolojiyi kullanabiliyorlar ve birbirlerinden bağımsız hareket edebiliyorlar. Esasen düşündürücü olan, bu kimselerin birçoğu batılı eğitim sisteminden geçmiş iyi eğitilmiş insanlar olmalarıdır. Esasen savaşlarda sivil kayıp göze alınabilir bir durumdur. *Ancak sivil kayıp, askeri kaybı katbekat aşyorsa bu ya soykırım ya katliam ya da terörizmdir.* Öte yandan, terörizmle mücadelede, teröristlerce benimsenen ve kullanılan yöntem ve taktikler benimsenip kullanılabilir ve aynı şekilde misillemede bulunuluyor, hukukun dışına çıkılıyorsa bunun da bir çeşit terörizm olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

Ahmed, Ekber, "Hayatımı İslam'ın İmajını Onarmaya Çalışmakla Geçirdim; Hepsi Boşuna Mıydı?", Der.: Metin Sever & Ebru Kılıç, *Düşmanımı Arayan Savaş*, İstanbul 2001, Everest Yay.

Ali, Tanık, *Fundamentalistler Çatışması*, Çev.: Abdullah Yılmaz, İstanbul 2002, Everest Yay.

Alperen, Abdullah, "Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma", Kayseri 2000, *Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 9.

Ankay, Aydın, *Psiko-Sosyal Yönüyle Saldırganlık ve Terör*, Ankara 2002, Turhan Kitabevi.

Amin, Samir, *Avrûpa Merkezçilik*, Çev.: Mehmet Sert, Ankara 1993, Ayrıntı Yay.

Başkaya, Fikret, *Kavram Sözlüğü & Söylem ve Gerçek*, Ankara 2005, Özgür Üniversite Yay.

Bayraktar, Mehmed, "Küreselleştirme ve Küreselleşme", Ankara 2003, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 17.

Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev.: Ali Coşkun, İstanbul 1993, İnsan Yay.

Berger, Peter L., "Sekülerizmin Gerilemesi", Haz.: Ali Köse, *Sekülerizm Sorguluyor*, İstanbul 2002, Ufuk Kitapları.

Cangızbay, Kadir, *Globalleştirme Terörü*, Ankara 2003, Odak Yay.

Chomsky, Noam, "Amerikanında Bombalanması Lazım", Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör II; Terör Kavramı ve Gerçeği*, Ankara 2001, Ütopya Yay.

Chomsky, Noam, *İmparatorluğa Karşı Durmak*, Çev: Nuri Ersoy, İstanbul 2003, Aram Yay.

Cirhinlioğlu, Zafer, *Terör ve Toplum*, İstanbul 2004, Gündoğan Yay.

Coşar, Fatma Mansur, *Din Savaşları*, İstanbul 2000, Büke Yay.

Coştu, Yakup, "Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme Din İlişkisi", Ankara 2003, *İslamiyat*, Cilt: 6, Sayı: 2.

Demirer, Temel, "Terörist mi Dediniz? Küreselleşme ve Terör", Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör I; Terör Kavramı ve Gerçeği*, Ankara 2001, Ütopya Yay.

Dökmeciyan, Hrair R., *Arap Dünyasında Köketencilik*, Çev.: Muhammed Karahanoglu, İstanbul 1992, İlke Yay.

Dursunoğlu, Alptekin, *Dördüncü Dünya Savaşı ve Ortadoğu*, İstanbul 2005, Anka Yay.

Eco, Umberto, "Bahama Adalarını da Bombalar mıydık?", Der.: Metin Sever & Ebru Kılıç, *Düşmanımı Arayan Savaş*, İstanbul 2001, Everest Yay.

Eco, Umberto, "Tarih İki Uçlu Bir Kılıçtır", Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör II; Terör Kavramı ve Gerçeği*, Ankara 2001, Ütopya Yay.

Erkilet, Alev, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Ankara 2004, Hece Yay.

Esposito, John L., *Kutsal Olmayan Savaş; İslamcı Terör*, Çev.: Nuray Yılmaz, Ertan Yılmaz, İstanbul 2003, Oğlak Yay.

Falk, Richard, *Küreselleşme ve Din*, Çev.: H. Tuncay Başoğlu, İstanbul 2003, Küre Yay.

Fisk, Robert, "ABD'ye Kim İnanır", Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör I; Terör Kavramı ve Gerçeği*, Ankara 2001, Ütopya Yay.

Fisk, Robert, "Bush ve Bin Ladin'in Söylemi Aynı", Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör I; Terör Kavramı ve Gerçeği*, Ankara 2001, Ütopya Yay.

Fisk, Robert, "ABD İçin Savaşmamız İsteniyor", Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör I; Terör Kavramı ve Gerçeği*, Ankara 2001, Ütopya Yay.

Galeano, Eduardo, "Şeytan ve Meleğin Dansı", Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör I; Terör Kavramı ve Gerçeği*, Ankara 2001, Ütopya Yay.

Giddens, Anthony, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çev.: Osman Akinhay, İstanbul 2000, Alfa Yay.

Gündüz, Şinasi, *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hristiyanlık*, Samsun 2002, Etüt Yay.

Güngör, Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1989, Ötüken Neşriyat.

Helvacı, Nevzat, “Şiddet, Yoksulluk ve İnsan Hakları (Silahlanma, Savaş, Terör, İşkence)”, Editör: Yasemin Özdek; *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, Ankara 2002, (TODAİE) Türkiye Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü, İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi.

Heywood, Andrew, *Siyaset*, Çev.: Bekir Berat Özipek & Bican Şahin & Mete Yıldız & Zeynep Kopuzlu & Bahattin Seçilmişoğlu & Atilla Yayla, Editör: Buğra Kalkan, Ankara 2006, Liberte Yay.

Jameson, Fredric, “Saldırının Tobumları, Amerikanın Sol'a Yönelik Toplu Katliamlarında Aranmalıdır”, Der.: Metin Sever & Ebru Kılıç, *Düşmanımı Arayan Savaş*, İstanbul 2001, Everest Yay.

Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, İstanbul 2004, Rağbet Yay.

Koçdemir, Kadir, *Küreselleşme*, İstanbul 2002, Ötüken Yay.

Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din / Modern Toplumda Din Problemi*, Çev.: Ali Coşkun, Fuat Aydın, İstanbul 2003, Rağbet Yay.

Özbudun, Sibel, “Modern Dünyadaki Cadı Avı”, Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör I; Terör Kavramı ve Gerçeği*, Ankara 2001, Ütopya Yay.

Özbudun, Sibel, “Uygarlıklar/Dinler Çatışması mı?”, Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör II; Terörizm, Saldırganlık ve Savaş*, Ankara 2001, Ütopya Yay.

Özdek, Yasemin, “Küresel Yoksulluk ve Küresel Şiddet Kısacasında İnsan Hakları”, Editör: Yasemin Özdek, *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, Ankara 2002, TODAİE Yay.

Özkan, A. Rafet, *Kyamet Tarikatları ve Yeni Dini Hareketler*, İstanbul 2006, IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Pilger, John, *Peki ya “Değersiz Kurbanlar”lar*, Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör II; Terörizm, Saldırganlık ve Savaş*, Ankara 2001, Ütopya Yayınevi.

Roy, Arundhti, “Lütfen Savaşı Durdurun”, Der.: Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör I; Terör Kavramı ve Gerçeği*, Ankara 2001, Ütopya Yayınevi.

Roy, Oliver, *Siyasal İslamın İflası*, Çev.: Cüneyt Akalın, İstanbul 1995.

Roy, Oliver, *Küreselleşen İslam*, Çev.: Haldun Bayrı, İstanbul 2003, Metis Yay.

Salur, Hüseyin, *Küresel Çağda Din ve Terörizm*, Konya 2009, Çizgi Kitabevi.

Said, Edward, “İslam ve Batı Yetersiz Bayraklardır”, Der.: Metin Sever & Ebru Kılıç, *Düşmanımı Arayan Savaş*, İstanbul 2001, Everest Yay.

Said, Edward, “Kuşkuculuğun Zorunluluğu, Tepkiler ve Geriye İz Sürme”, Der.: Metin Sever & Ebru Kılıç, *Düşmanımı Arayan Savaş*, İstanbul 2001, Everest Yay.

Sarıbay, Ali Yaşar, “Küreselleşme, Potsmodern Uluslaşma ve İslam”, Der.: E. Fuat Keyman & Ali Yaşar Sarıbay; *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*, Ankara 1998, Vadi Yay.

Sever, Metin, “Şiddet ile Demokrasi Arasındaki Dünya”, Der.: Metin Sever, Ebru Kılıç, *Düşmanımı Arayan Savaş*, İstanbul 2001, Everest Yay.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç*, Çev.: Haldun Bayrı, İstanbul 1991, Metis Yay.

Soros, George, *Amerikan Üstünlüğünün Hayali*, Çev.: Doğan Selçuk Öztürk, İstanbul 2005, Truva Yay.

Thompson, Ian, *Odaktaki Sosyoloji-Din Sosyolojisine Giriş*, Çev.: Bekir Zakir Çoban, İstanbul 2004, Birey Yayıncılık.

Thurow, Lester C., *Kapitalizmin Geleceği*, Çev.: M: Küpüşoğlu, İstanbul 1997, Sabah Kitapları.

Turner, Bryan S., *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2002, Anka Yay.

Usta, Niyazi, "Küreselleşme ve Din", *Dini Araştırmalar*, Ankara 2003, Cilt: 6, Sayı: 17.

Uşak, Cemal, *Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme*, İstanbul 2003, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay. 5. Abant Toplantısı.

Volkan, Vamık D., *Körü Körüne İnanç (Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri)*, Çev.: Özgür Karaçam, İstanbul 2005, Okuyanıs Yay.

Wallerstein, Immanuel, *Amerikan Gücünün Gerileyişi: Kaotik Bir Dünyada ABD*, Çev.: Tuncay Birkan, İstanbul 2004, Metis Yay.

Watt, W. Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, Çev.: Turan Koç, İstanbul 1997, İz Yayıncılık.

Yılmaz, Aytekin, *İkinci Küreselleşme Dalgası*, Ankara 2004, Vadi Yay.

Mâtürîdî’de Zühd ve Takva Anlayışı

*Sami Şekeroğlu**

Özet

Bu makalenin amacı, Mâtürîdî’nin zühd ve takva konusundaki yorumunu ortaya koymaktır. Zühd kavramı, genelde, Allah’ı anmaktan uzaklaştıran ve ebedi saadete erişmekten alıkoyan maddi şeylerden uzak durma şeklinde tanımlanır. Ancak Mâtürîdî, böyle bir anlayışı eleştirerek hem Yaratan’dan ötürü, hem de bir ‘vesile değer’e sahip olduğu düşüncesiyle dünyadan yüz çevirmenin yanlış olduğu görüşündedir. Ona göre, takva meselesi ise, salt Allah’tan korkma anlamıyla ele alınmamalıdır. Bu kavram, öncelikle, olumsuz bir ahlâki eylemin ardından ortaya çıkacak kötü sonuca ilişkin bir korkuyu içinde taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zühd, Takva, Vesile Değer, Ebedi Mutluluk

Abstract

In this article, it is aimed at estimating al-Maturidi’s interpretations of az-zuhd (ascetism) and *at-takwa* (piety), and seeing the different aspect in this opinion. In general, avoiding the material things to obtain eternal happiness and what will busy one from the remembrance of Allah is described as *az-zuhd*. According to al-Maturidi, world is precious both because of the Creator and has a ‘occasion value’. For this reason, estranging from the world and underestimating the material things is wrong. In his opinion, at-takwa does not only mean the fear of Allah but also means the fear of the result of deeds.

Key Words: Ascetism, at-Taqwa, Occasion Value, Eternal Happiness

* Arş. Görv., Harran Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Osmanbey Kampüsü, Şanlıurfa TR; samisekeroglu@hotmail.com

A. Giriş

İnsanda oluşması özlenen ve istenen yüksek ruhî ve manevî nitelikler ve kabiliyetlerin ortak adına ahlak denilebilir. İnsan karakterin yatkın olduğu olgunluğa erştirilerek ruh ve bedene olabildiğince iyilik ve mükemmellik kazandırılması yanında, kişinin ahlakî ödevlerini hakkıyla yapabileceği seviyeye getirilmesinin ise “terbiye” olarak adlandırıldığını görmekteyiz.¹ Anlaşılan o ki, terbiye vasıtasıyla elde edilmesi istenen, kazanılması umulan husus ahlak eğitiminin de biricik amacı olan ahlâkî olgunluğun sağlanmasıdır. Antik dönemden bu yana ahlakın amacı ahlâkî olgunlaşmanın sağlanarak mutluluğa ulaşılması olmuştur. Acaba arzu edilen ve özlenen hedefe varma konusunda –en azından mümin bir birey açısından- ahlâkî eylem alanı olarak dünya ve eylemlerin karşılıklarının görüleceği ahiret hayatı arasında nasıl bir denge oluşturulmalıdır? Mademki amaç sonsuz mutluluğun elde edilmesidir. O halde bu amacı gerçekleştirme yolunda dünyaya ve maddi şeylere karşı olumsuz tavır almak doğru kabul edilebilir mi?

Bu makalede dindar bireyin dış dünyanın çekiciliği ile iç dünyasının hakikatleri arasında yaşadığı gerilimde doğru tavrın nasıl belirlenmesi gerektiği ya da nasıl bir tutum benimsemek suretiyle denge durumunu sağlayacağı konusuna “zühd” ve “takva” kavramlarından hareketle Mâtürîdî'nin görüşlerini incelemeye gayret edeceğiz. Ancak bu inceleme bu konuya dair genel bir değerlendirme olmayacak, sadece bireyin ahlâkî varlığını önemseydiğini düşündüğümüz Mâtürîdî'nin yaklaşımlarını içerecektir. Zira onun bu bağlamdaki görüşleri dini ahlakta öne çıkan birer ahlâkî tutum olarak “zühd” ve “takva” hakkında ahlâkî gayeye ulaşma adına önemli görülmektedir.

Mâtürîdî'nin “zühd” ve “takva” hakkındaki görüşleri yaratılan bir varlık olması açısından dünyanın taşıdığı manevi değer ile bu dünyada ahlâkî varlığıyla öne çıkan insanla ilgilidir. Mâtürîdî, dünya ve maddi şeylere karşı beslenen sevginin manevi olgunlaşmaya ve dolayısıyla sonsuz mutluluğun kazanılmasına engel olduğu düşüncesine karşıdır. Maddi varlıklara karşı belli bir tavır alma yoluyla ruhun manevi âleme hazırlanması anlamındaki zühd anlayışı ona göre yanlış bir yaklaşımdır. Öne sürülen bu ve benzeri bir takım gerekçelerle dünyaya değer verilmemesini o, “hikmet” kavramı² çerçevesinde ele alarak ilgili düşünceyi hikmet'in zıddı olan “sefeh”e uygun görmekte ve kınamaktadır.

Mâtürîdî açısından bakıldığında “takva” meselesinde de kısmen bir farklı değerlendirmenin bulunduğu söylemek mümkün görünmektedir. Ahlâkî bir fiil olan ‘takva’nın mümin bireyin ahlâk eğitimi konusunda belli bir yere sahip olması yönünden doğru yorumlanmasının önemi açıktır. Genelde “takva” kavramı ve bu kökten türeyen diğer kelimeler doğrudan ‘Allah’tan korkma’ şeklinde açıklanır. Mâtürîdî’ye baktığımızda ise, bu kavramın doğrudan ve sadece Allah’tan korkulması anlamına yolulmasından önce ahlâkî yapıp etmelerimizin sonucunun düşünülerek hareket edilmesine dair rasyonel bir çabayı (*teenmül ve tefekkiir*) öngördüğü, ardından söz konusu eylemin Yüce Yaratıcı’ya saygıdan ötürü davranılan fiiller bağlamında ele alınması gerektiği anlaşılmaktadır.. Burada dikkati çeken, ahlâkî açıdan kötü fiil

¹ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, HÜ-ER Yay., Konya 2003, s. 109.

² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Teubid Terümehi*, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara 2003, s. 275 ; ayrıca bkz. Sami Şekeröğlu, *Mâtürîdî’de Ahlak Problemi*, Basılmamış doktora tezi, İzmir 2007, s. 21, 35, 36.

hakkında korkulması ve sakinilmesi istenen hususun salt Allah korkusu olmayıp, bilakis hür iradeyle ve bile-isteye gerçekleştirilen eylemlere ilişkin âhirette karşılaşılabileceği cezanın doğuracağı korkunun oluşturmasıdır. Şimdi ilgili kavramları yakından inceleyelim.

B. Mâtürîdî Açısından “Zühd” Kavramının Tablîli

Ahlak anlayışında Mâtürîdî, insanın irade ve eylem hürriyetine oldukça önem vermektedir. Bu yönüyle onun söz konusu meseledeki görüşlerinin insanın hürriyet alanını doğrudan Allah'ın bilgi ve kudretine bağlı açıklayan Eş'arî ahlak anlayışından¹ ziyade, ahlakı büyük ölçüde akılla temellendiren Mûtezile'nin ahlak anlayışına² daha yakın durduğunu söylemek mümkündür. Onun bu bağlamdaki görüşleri insanın dünyadaki ahlakî varlığına vurgu yapması açısından önemlidir. Zira insana özgü ahlakî potansiyeli önemseyen bir yorum biçimi insanın ahlakî varlığının doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

İslâm düşünce geleneğinde ortaya çıkan bazı akımların 'din' ve 'dünya'nın ahlakî açıdan taşıdığı anlama ilişkin yorumlarının öncelikle salt 'güç' ve 'kudret'le teşhiz edilen Allah tasavvuru ile bu gücün mutlak kontrolü altındaki insan varlığı etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Söz gelimi İslâm inanç esaslarını değerlendirme yönüyle Eş'arî gelenek ile Mâtürîdî düşünce çizgisi arasında herhangi bir fark görülmez. Ama konu insanın dünyadaki ahlakî varoluşu ve bu varoluşu hakkındaki açıklamalara geldiğinde ikisi arasında önemli bir yorum farkının bulunduğu dikkat çeker. Bu bağlamda Mâtürîdî, örneğin, ahlak açısından önemli bir kavram olan 'kesb'e dair yorumuyla, ince ama önemli bir değerlendirmeye Eş'arî'den ayrılır.³ Mâtürîdî'ye göre, bir fiili gerçekleştirme konusunda kişinin fiile yönelik 'arzu, istek ve yönelimi'⁴ en önemli ve birincil değerdedir. Eş'arî ahlak anlayışında ise, insanın Allah'ın yarattığı fiili yalnızca kesb eden, yani fiili kazanan mekanik bir varlık gibi

¹ Bu konuâda detaylı bilgi için bkz. el-Cüveynî, *el-İrşâd*, (nşr. Muhammed Yusuf Musa), Mısır 1950, s. 258; G. F. Hourânî, “İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı” (çev. F.Kerim Kazanç), *OMÜİFD.*, sayı 9, s. 274; Gazali *el- Mustasfa min İlmî'l-Usûl*, Bulak, 1322; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1305, c. II, s. 109; Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİFV Yay., İstanbul 1996, s.74;

² İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, s. 35.

³ Konumuz ne Kelâmî ekollerden Eş'arî'nin ne de bir kelam problemi olması açısından Mâtürîdî'nin kesb anlayışları üzerinde incelemede bulunmaktadır. Buradaki öncelikli ilginizi söz konusu anlayışın ahlak alanına yansımaları oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Eş'arî'nin insanın ıztırâr fiili gibi iktisâbi fiilinin de doğrudan Allah tarafından yaratıldığı, meydana gelen fiille bu fiili meydana getirenin birbiri üzerinde herhangi bir etkilerinin bulunmadığı, fâilin yaratılmış kudret ve fiilin (sadece) mahallî olduğu, fiil ve kudretin de Allah tarafından yaratıldığı bilgisinin altının çizildiğini görüyoruz. (Bkz. Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan Fiilleri*, Kayhan Yay, İstanbul 1979, s. 194; Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefede İnsan Fiilleri*, İFAV, İstanbul 1996, s. 81.) İbn Rüşd ise, buradaki Eş'arî yaklaşımın sorunlu olduğunu, bir diğer deyişle böyle bir düşüncenin ahlakî açıdan sorun doğuracak nitelikte olduğunu dile getirir. Onun “bu görüş anlamsızdır. Zira iktisap ve müktesebin Allah tarafından yaratılmasıyla kişi iktisabında zorunlu olacaktır.” (İbn Rüşd, *Kitâbu'l-kef an Menâhicî'l-edille*, Dârü'l-Maârif, Beyrut 1987, s.128.) deyişine dikkat ettiğimizde Mâtürîdî'nin kesb anlayışında görülen ve fiilin Allah tarafından yaratılmasına doğrudan etki eden sadece kişiye özel zihnî unsurların varlığının kabulünün dikkat çekici olduğunu söylemek mümkündür.

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevbîd*, (nşr. Fethullah Huleyf) İstanbul 1979, s. 266.

görülmektedir. Böyle düşünüldüğü takdirde, fiilin tasavvur edildiği aşamadan gerçekleştirilmesine kadar geçen süreçte, insanı etkin kılmayan, dolayısıyla sadece takdir edilenin kişi tarafından yüklenildiğini savunan bir 'kesb' anlayışı ortaya çıkmakta ve ahlakî bireyin eylemleri yönüyle hemcinslerinden ayırt edilmesine vasıta olan kişiye özgü oluş niteliği yok olma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Böyle bir olumsuzlukla karşılaşılması adına Mâtürîdî, bilgi gücüne sahip kılınan insan, gerçek anlamda fiil gücüne de sahip olması gerektiğini söyler.¹ Bu düşüncenin aksini ileri sürmek ahlakî sorumluluğu temelsiz bırakmakla aynı anlama gelecektir. Ayrıca Mâtürîdî, meseleye 'hikmet' açısından bakıldığı zaman da, her iki gücün, yani bilgi gücü yanında eylem gücünün insanda birlikte bulunması gerektiği kanaatinde. Aksi durumda, yani insana bilgi gücü verilmişken eylem gücünün ondan esirgenmiş olduğunun düşünmek demek, ancak 'sefeh'e yaraşan bir davranışı Allah hakkında kabul etmek anlamına gelecektir. Halbuki Allah hakîmdir, hikmet ile hareket eder. Dolayısıyla bilgi gücünün fiil gücünden yoksun bırakılmış olması imkânsızdır.²

Mâtürîdî'nin dikkat çektiği bu husus insanın bu dünyadaki bulunuşunu ahlakî açıdan anlamlandıran ve ahlakî yetkinliğin gerçekleştirileceği bir alan olarak dünyanın hak ettiği değeri gösteren bir yorum biçimidir. Ayrıca İslâm düşünce tarihi boyunca din bilginlerinin insanın ahlakîliğine ilişkin yorumlarının sadece teolojik birer spekülasyon olarak kalmadığını, hatta bu konuda ortaya çıkan yorumların ahlakî açıdan insan ve onun içinde yaşadığı evrenin anlamını belirleyici bir işlev gördüğü de söylenebilir. İşte bu açıdan Mâtürîdî'nin görüşlerine baktığımızda şunu söylemek mümkün görünüyor. Öncelikle dünya insan açısından ahlakî açıdan yetkinlik kazanmanın bir alanıdır. Onun hem dünyanın, hem de insanın ahlakî varlığına ilişkin yorumları bu yönde gelişen kavramsallaştırmanın kaynağı gibidir. Yani onun zâhidâne yaşayış hakkındaki görüşleri insan ve onun yaşam evreninin taşıdığı anlama vurgu yaptığı gibi "zühd" kavramına ilişkin anlayışını da ortaya koyar. Bu yorumlarda görülen dikkati çeken bu husustan önce belirtilmesi gereken bir şey var. Bilindiği gibi, ahlakî yargılar 'iyi' ve 'kötü' nitelermelere konu olması bakımından bir değer yargısı olarak görülmektedir.³ Konumuz açısından ele alındığında, insanın ahlakî varlığı hakkında benimsenen bir yaklaşım tarzının söz konusu ahlakîliğin gerçekleşeceği bir alan olarak dünya hakkındaki değer yargılarını desteklemesinin mümkün olduğu söylenebilir. Mâtürîdî'ye göre, zühd kavramının içinde taşıdığı anlam ahlakî insan varlığının dünyaya bakışını ortaya koyduğu gibi, sözü edilen aksiyolojinin, diğer bir ifadeyle, dünyaya ilişkin değer yargılarının da önde gelen bir terimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Tasavvuf tarihinde bir döneme adını veren "zühd"⁴ kavramının delâlet ettiği

¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (TSMK., Medine Böl., Yazma No:180), vr. 270 a, 351 b; krş. M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseфі'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yay., İstanbul 1997, s. 72-86.

² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 270a ; *Şerh-i Semerkandî*, (Ebu Bekr M. b. Ahmed es- Semerkandî), (TSMK., Medine Böl., Yazma No:179), vr. 415b

³ Doğan Özlem, *Etik*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997, s.60; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 58.

⁴ Zühd dönemi zahidlerinin yaşamını anlatan eserlerden bkz. Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemi, *Tabâkâtü's-Süfyye*, thk. Nureddin Şureybe, Kahire 1986; Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991 ;Feridüddin Atar, *Tezkiretü'l-Evlâya*, İstanbul 1984.

anlam, Allah'a ulaşma amacına engel olduğu varsayılan maddeye, eşyaya ve dünyaya karşı olumsuz bir tavır alma ve bu yöntemle ruhu manevi âleme hazırlama faaliyetini içermektedir.¹ Bir diğer anlamda zühd, Müslümanların dünyevi nimetler ve şehvi arzulara karşı sahip olunması gereken yaşama tarzı olarak görülmüştür. Hatta zühd anlayışının başta Hz. Muhammed (sav.) ve onun arkadaşlarının benimsediği yaşam tarzında ve söylemlerinde karşılığının görülmesi sebebiyle zâhidâne yaşama anlayışının doğuşunda etkin olan faktörün zühde ve takvaya çağrı yapan ve buna ilişkin telkinlerde bulunan İslâmi öğretinin bizzat kendisi² olduğu da söylenmiştir. Bununla birlikte belli bir biçimde geliştiği görülen zühd anlayışının oluşumuna söz konusu dini temel yanında siyasi ve sosyal durumların ve Hristiyan ruhbanlığının kaynaklık ettiği de öne sürülen iddialar³ arasındadır. Hemen belirtelim ki, bizim bu makaledeki incelememiz açısından önemli olan mesele gerek tarihsel faktörlerin etkisinin ve gerekse dini metnin yorumlanmasında görülen söz konusu farklılığın belli bir anlayışı beslemesi ve ona bağlı bir davranış biçimine imkân vermiş olmasıdır. Yoksa bu makale zâhidâne yaşantının ne tarihsel ne de dini temelini araştırmaktadır. Burada ele alınacak olan, dine dayalı böyle bir yaşam tarzının meşrulaştırılması niyet ve eylemine karşı Mâtürîdî'nin tavrını belirlemeye çalışmaktır.

Ruhu manevi âleme hazırlayarak Allah'a ulaşma amacıyla maddi olandan, bir başka deyişle dünyanın nimetlerinden yüz çevirme anlamını içinde barındıran bir davranış biçimi hakkında Mâtürîdî'nin öne sürdüğü şu temel ilkeye öncelikle değinmek gerektiği kanaatindeyiz. Ona göre, sahip olduğu akıl ve duyuları vasıtasıyla âlemde görülen pek çok fayda ve hikmetin varlığını ve bunlar hakkındaki gayeliliği kavramayı amaçladığında, insanın şu iki önemli fiilden asla geri kalmaması gerekir. Bunlardan birincisi, akıl yürütme (*nazar*), diğeri ise, yorumlamadır (*te'vil*). Varlıkların yaratılışında görülen hikmet ve gaye hakkındaki delillerin kavranılması ancak bu iki zihni faaliyet sayesinde mümkündür.⁴

Sahip olduğu yetenekleri yardımıyla âleme 'nazar' ederek akıl yürüten ve onların anlam ve amacı üzerine düşünerek yorumlamaya girişen kişi, etrafını saran pek çok nimetin kendisi için yarattığını ve âkibet yönünden bu şeylerin hepsinin bir amacının bulunduğu gerçeğini kavrayacak ve kendisini çepeçevre saran bu nimetlere karşı küçümseyen, hakir gören bir bakışla değil, bilakis değer veren ve önemseyen bir tavırla yaklaşacaktır. Bu noktada Mâtürîdî basit ama çarpıcı bir örnek vermektedir. Örneğin, bir hükümdarın değer vererek cömertçe ikramda bulunduğu ve hediyeleriyle onurlandırdığı birinin bütün bu ihsanlara karşı değer vermeyip saygısızlık etmesi ne kadar akıl ve hikmete zıt ve tam tersine, kendisine sunulmuş saygıyla alıp kabul etmesi ise elbette hikmete yaraşan bir davranış olacaktır. Aynı şekilde insanın da Allah'ın kendisine bağışladığı nimetleri sevinç (*bi't-tebcîl*), hürmet ve saygıyla (*bi't-tâ'zim*) en güzel şekilde karşılması da hikmet'e uygun bir davranış

¹ Geniş bilgi için bkz. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Kahire 1237, c. II, s. 369; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s. 144 vd.; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 787 vd.

² Enfal 8/28; Yusuf 12/109; Hâdîd 57/20; Tevbe 9/38 gibi ayetler örnek gösterilebilir.

³ Ebu'l-Ala Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996, ss. 61-68

⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 270^a; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 415^b.

olacaktır.¹

Mâtürîdî'nin verdiği yukarıdaki örnekte, zâhidâne yaşantının dine dayalı bir nevi gerekçesine sığınarak maddi şeylerin Allah'a ulaşmaya engel olduğu ve dolayısıyla ondan yüz çevirmenin yerinde bir davranış olacağına dair beslenen anlayışa karşı iki insanın davranışı üzerinden analogik bir yaklaşımı görmekteyiz. Mâtürîdî'ye göre, bu iki kişiden birisi, dünya nimetlerinden yüz çevirmeyerek Rabbi'nin katında ihtiyaç içine düşeceği günde kendisi için azık olması amacıyla o nimetlerden elde etmeye çalışmaktadır. Diğeri ise, Rabbine ibadet etmekle meşgul olduğu için bu şeyleri elde etmekle uğraşmanın onu bu uğurda çaba sarf etmekten ve peygamberinin yolunda ilerlemekten alıkoyacağı endişesini taşımaktadır. Bu yüzden, kişi burada öncelikle ve sadece ibadetlerin hakkını vermesi gerektiğini düşünerek zühd² hayatını tercih etmektedir. Mâtürîdî'nin bu ikinci tarz davranış şekline verdiği cevabın oldukça net ve kesin olduğunu görmekteyiz. Nitekim ona göre, nimetlerle donatılıp emrine sunulan dünyayı önemsiz görüp terk eden bir kimse her şeyden önce oldukça 'cahil' bir kişidir. Hatta cahil olmakla kalmayıp kendisi hatırına yaratılan dünya ve içindekilerden de 'gafil' bir varlıktır. Aslına bakılırsa bu konuda yerilen husus, ona göre, dünyayı sırf kendisi için istemek ve başka şeyleri değil, sadece onu elde etme adına uğraşıp didinmektir. Dünyayı ahiret yolunda azık elde etme vasıtası olduğu için seven ve ona ait işlere bu sebeple ilgi göstererek ondaki zevklere yapışıp kalmayan kişi elbette övülür. O halde, der Mâtürîdî, "*dünya sevgisinin her türlü hataların başı*" olduğu şeklinde ifade edilen fikrin dünyayı yaratıldığı amaçların dışındaki şeyler adına sevmenin yanlışlığına dikkat çekmek için dile getirildiğini düşünmek zorundayız. Dolayısıyla dünyayı ahiret yolunda bir hazırlık dönemi olarak gören ve ona bu açıdan yönelen kişinin bu anlamdaki ilgi ve sevgisi elbette "*her türlü iyiliğin başı*" olarak değerlendirilecektir.³

Görülen o ki, Mâtürîdî açısından bakıldığında, dünya ve içindeki tüm maddi varlığı bu şeylerin bizzat kendisi adına sevmek ile onları öbür dünyadaki sonsuz mutluluk adına sevmek birbirinden farklıdır. Öyleyse, dünyaya dair olması gereken şekilde beslenen böyle bir sevginin 'kötü' bir eylem olarak görülmesi mümkün değildir. Haddizatında, insandaki sevme fiilinin yapısal bir nitelik olduğu ve kişinin sahip olduğu bir varlığa karşı sevgi duymasının son derece doğal bir davranış olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla karşı olunan sevgi biçimi maddi dünyanın 'vesile değer'likten 'amaç değer' haline getirilerek ahiretteki mutluluktan uzaklaştırarak boyuta taşınmasıdır. Aslında burada görülen düşünce İslam ahlakının dünya-ahiret dengesinde kazanılacak mutluluk meselesinde sıkça görülen, kişinin dünyevi ihtiyaçlarını ılımlı bir şekilde karşılayarak erdemli kişileri bekleyen ahiret mutluluğu fikrinden asla vazgeçilmemesini salık veren yorumla aynı doğrultudadır.⁴

Mâtürîdî'nin bu düşünceleri Tasavvuf'taki –en azından tasavvuf'un bazı

¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 685^a; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, (thk, Fâtma Yusuf el-Hiyemî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, c. 5, ss.50-51.

² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 181^b.

³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 181^b; 685^a, 673^b

⁴ Bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (Çev., Muammer İskendeoğlu-Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004, s. 227.

yorumcularındaki- Allah'a ulaşma amacına engel olduğu düşünülen maddi şeylere, dünyaya karşı belli bir tavır koyma ve bu metotla ruhu manevî âleme hazırlama anlamındaki "zühd" anlayışına karşıdır. Mâtürîdî'ye göre, dünyevî varlık kişiyi ebedi mutluluğa ulaştıracak bir vesiledir ve bu açıdan değerlidir, dolayısıyla "iyi" hükmünü hak etmektedir. Bu yüzden onlar kınanmaya ve yerilmeye değil, değer verilmeye konu olmalıdır. Dünyaya yüklenen bu 'değer' düşüncesi dünyanın taşıdığı bir öz nitelikten kaynaklanmaz. Bilakis dünya, söz konusu değerli oluş keyfiyetini iki şeyden almaktadır. Bunlardan birincisi, her şeyi 'hikmet' doğrultusunda ve belli bir amaca bağlı Yaratan Allah, diğeri de ahiretteki hayattır. Öbür dünyada elde edileceği umulan sonsuz mutluluğa ulaştıracak eylemler burada, yani dünyada gerçekleştirilecektir. Bu bakımdan maddi dünya, açıktır ki, vesile "değer"e sahip olmakta ve bu niteliğe bağlı olarak ilgi ve alakayı hak etmektedir. Sonuçta, Mâtürîdî açısından dünya, bir diğer deyişle dünyalık olan her şey "kendinde" değil, "bir başka şeyden dolayı" değerlidir.¹ Bu yüzden, varlık hakkındaki 'iyi' ya da 'sevilir' olma yahut da 'değerli' niteliğini kazanma durumu doğrudan varlığın kendisinden değil, hem onu öylece yaratan Allah'tan, hem de öbür dünya hayatından ötürü kazanılmaktadır. Bu bakış açısının ahlâki yetkinliğin elde edilmesinin vurgulanması adına öne çıkan bir yorum tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

Mâtürîdî'nin bu yorum biçimi İslâm Ahlak'ında, daha da öncesinde Aristoteles'in ahlak anlayışında yetkinlikle ele alınan² ahlâkîliği mükemmelleştiren ahlâki pratiğin erdemlerin kazanılmasına ulaştırması idealiyle de uyum içindedir. Ahlakî faziletleri elde etmenin biricik yolunun inzivadan geçmediği, bilakis dünyaya ait yaşamın her boyutunda ve diğer insanlarla ilişkiler sayesinde kazanıldığı açıktır. Nitekim önde gelen İslâm ahlak filozoflarından İbn Miskeveyh'in insanın ihtiyaçlarla çepeçevre sarılmış bir varlık olduğunu ve bunları elde etme adına faaliyete girişmeyen insanın mutluluğunun eksik olacağını dile getirdiğini görüyoruz. Ona göre, zahidâne yaşayış bahanesiyle tembelliği seçmek en büyük kötülüklerden olup bu davranış kişi ile bütün iyilikler ve faziletler arasında bir engel teşkil ederek bir noktadan sonra insanı insanlığından da çıkarabilecektir. Bu yüzden dünyaya arkasını dönerek yalnızlaşan insanların ahlâki faziletlerden de uzaklaşacağını, yani yalnız başına iffetli, âdil ve cömert olunamayacağı gerçeğini görmeleri gerekmektedir.³ Aslına bakılırsa İbn Miskeveyh ahlak anlayışında Aristocu temele dayanmaktadır. Nitekim Aristoteles, ahlaki erdemlerin uygulanabilmesi için, para ve maddi konular gibi belirli araçlara ihtiyaç bulunduğunu ileri sürerken, onu takip eden İbn Miskeveyh, tembelliği en kötü kusurlar arasında sayıp zühd'de aşırı gidenleri ayıplamaktadır. Çünkü ona göre, yalnız başına hayat geçiren bir kimsenin iffet, adalet, özgürlük ve yiğitlik erdemlerini tecrübe etmesi imkânsız olacağından böyle birisinin cansız ve ölüden daha iyi kabul edilmesi mümkün olmayacaktır.⁴

Son olarak, bazı zühd anlayışlarının temelinde yanlış tevekkül anlayışının

¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 673^a ; *Şerb-i Semerkandi*, vr. 685^a, 492^a, 492^b.

² Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev., Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1998, s. 4, 9, 17, 24.

³ İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, (Çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara 1983, s. 150.

⁴ Macid Fahri, *a.g.e.*, s. 169.

bulunduğu ve dünyadan el etek çekerek insanın hayatını kazanmaktan vazgeçmesi olarak tanımlanan tevekkül anlayışının¹ zâhidâne yaşayışın gereklerinden sayıldığını da ifade etmek gerekmektedir. Böyle bir anlayıştan hareketle maddi olanın hakir görülerek terk edilmesine Mâtürîdî'nin cevabı yukarıda geçti. Buna göre, mümin kimse elbette sadece Allah'a güvenecektir² ve hayatının her anında Ona tevekkül edecektir; iyilik olsun kötülük olsun bir başkası eliyle kendisine ulaşan her şeyin gerçekte O'ndan geldiğini de bilecektir.³ Ancak bu inanç insanın yapması gerekeni terk etmeği de kesinlikle öğütlememektedir. Mâtürîdî'ye göre, sebeplere uygun davranmak her şeyden önce yaradılışın bir gereğidir.⁴ Dolayısıyla yanlış bir tevekkül anlayışıyla dünyaya sırt çevirerek insanı ahlakî varlığına uygun hale getirecek kişiye özgü çabaya sırt çevrilmesi onaylanacak bir davranış değildir.

C. Mâtürîdî Açısından "Takva" Kavramının Tablîli

Mastar olarak, kısaca "bir şeyi eziyet ve zarar veren şeylerden koruma"⁵ anlamına gelen takva Allah'a boyun eğerek Onun azabından korkmak; cezalandırılmayı doğuracak işlerden nefsi çekmek suretiyle korumak ve dinin emir ve yasaklarına eksiksiz uymak şeklinde tanımlanmaktadır.⁶ Takva ile ilgili yorumlarında Mâtürîdî, temelde, buradaki anlamın yanlış olduğuna dair en küçük bir imada dahi bulunmaz. Ancak, bu bağlamda öne çıkan yorumlarında o, 'koru'nun nesnesinin öncelikli olarak Allah olmadığı, bilakis neticesi kötü gerçekleşecek filin bizzat kendisi olduğu kanaatini yansıtmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre takva, şer ve beladan uzak kalarak selamet ve berekete ulaşmak demektir ve iyilik ile aynı anlama gelmektedir. Kötülükten uzak duran kimse sonuçta iyi'yi elde edecektir. Böylece kişi kötülükten güvende olacaktır. İşte takva da böyledir. O, iyiliğe benzer. İyilik ise, her türlü "iyi"ye sahip olmak demektir. Bu yönüyle takva, her türlü kötü'den uzak kalmaktır. Demek ki, takva ve iyilik kelimeleri lafız yönüyle farklı ama hakikat açısından birdir. Zira, kötü'den uzak duran kimse iyi'ye yaklaşan ve onu elde edendir. Bu noktada elde edilen kazanç, insanı şükür ve sabra ulaştırır. Sabır, günah sayılan işlerden nefsin engellenmesi; şükür ise, Rabbin iyi gördüğü davranışlara (*taat*) nefsin yönlendirilmesidir.⁷ Bu doğrultudaki davranışlara yöneltilen nefsin özelliği yapılması uygun görülenler işlerle sakınılması gerekenlerin arasına set çekerek aralarını ayırmasıdır.⁸ Mâtürîdî'ye göre takva, öncelikle samimiyet (*ihlas*)

¹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, İstanbul 1995, s. 116; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü Fikri'l-İslâmi*, trs, c. III, s. 248.

² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 249^a.

³ Mâtürîdî, *age.*, vr. 224^a, 316^a

⁴ Mâtürîdî, *age.*, vr. 299^b.

⁵ Ragıp el-İsfâhânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Dâru'l-Maarife, Beyrut ts, s. 833.

⁶ Uludağ, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1995, s. 508.

⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 281^a; *Şerh-i Semerkandi*, vr. 429^a.

⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 187^a.

demektir.¹ Yapılan işlerde sadece Allah'ın hoşnutluğunu gözetmektir. Ancak böyle samimi davranışlar kişide bir meleke haline geldikten sonradır ki, gerçek anlamda İslâm ve iman ortaya çıkacaktır. Çünkü İslâm, nefsi içtenlikle Allah yoluna teslim etmek ve 'hak' olarak içerde (*fi'n-nefs*) O'ndan başkasını bırakmamaktır. İman ise, insanın hem bizzat kendi nefsinde ve hem de her şeyde O'nun Rab'liğini tasdik etmektir. İşte bunlar, yani iman ve İslâm, lafızları farklı ama aynı gerçekliğe işaret eden kavramlardır.² Görülen o ki, davranışlarda samimiyet ve eylemlerde sadece O'nun hoşnutluğunu arama arzusu eylemin psikolojik gerekçesini oluşturmakta ve O'nun sevgisini kaybetmeme düşüncesinin yön verdiği ahlâki tutumlar ise, eylemlerle alakalı olarak Allah hakkında beslenen 'korku'nun mantıksal zeminini sarsmaktadır. Yani burada, eylemin gerçekleşmesine katkı sağlayan zihni bir unsur olarak korkunun yerini sevgi ve saygıdan ötürü davranma arzusu almaktadır. Belki de bu noktada korkmak-sevmek arasında arz ettiğimiz boyutta bir fark da yoktur. Yani Allah söz konusu olduğunda beliren korku ve sevginin bir ve aynı şey olduğu da ileri sürülebilir. Ancak şurası açık ki, Mâtürîdî, insana ait eylemler söz konusu olduğunda Allah'ın salt korkunun nesnesi olarak görülmesine yol açacak yanlış anlamalara mani olmak istemekte ve korkuyu kötü eylemin korkunç neticesine yöneltmektedir.

Mâtürîdî takva kavramını ayrıca, emirler ve nehiyler konusundaki 'sınırlara dikkat edilmesi anlamında da değerlendirir.³ Bu bağlamda 'takva' olarak adlandırılan davranış tarzı ilahi emir ve yasaklara uyulması ve belirlenen sınırların aşılmaması durumunu yansıtır.⁴ Öna göre ilahî sınırı aşmamaya dikkat eden mümin birey kendisine bildirilen emirleri önemseyen ve yasaklananlardan da uzak durma potansiyeline sahip olan kişidir. Dolayısıyla mümin birey hem kötü eyleminden ötürü cezalandırılmaktan en fazla çekinen kişi olacak, hem de yapılması buyrulmuş fiilleri gerçekleştirmediğinde saygısızlığa sebep olmaktan korkan kişi olacaktır. Görüldüğü gibi Mâtürîdî, takvayı, genel anlamda doğrudan fiillere bağlı olarak ele almaktadır. Ayrıca mahiyeti böyle olan takvaya uygun davranma, onun açısından nefse o kadar zor gelmeyecektir. Kişinin kazanç elde etme yollarından birinde ilerlerken yasaklanan hareket tarzını terk etmesi, doğal olarak, uygun davranışın sergilenmesini (*belâl*) kolaylaştıracaktır. Aynı şekilde yapılması uygun görülmeyen (*haram*) bir şeyden de sakınmaya gayret gösterilmesi uygun görülene ulaşmayı kolaylaştıracaktır. Ticaret yaparken herhangi bir haksızlığa sebep olmaktan sakınan kişi, elbette, elde etmeği umduğu helal kazançla desteklenecektir. Aynı şekilde, takva'ya uygun hareket eden kimse de yapmış emellerinde bir tür kolaylık görecektir.⁵

Takva kavramının taşıdığı anlamlardan hareketle Mâtürîdî'nin yaptığı yorumlarda dikkati çeken husus, doğrudan, ilgili eylemle alakalı olarak haddin aşılmamasına özen gösterme ve bu konudaki sınıra uygun davranmaktır. Yani onun açısından, herhangi bir eylemle ilgili olarak sakınılması gereken husus, öncelikle, belirlenen sınırların aşılmamasıdır. Korkulması gereken şey ise, söz konusu "kötü" davranışa bağlı ortaya

¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 646.

² Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 281^a; *Şerb-i Semerkandî*, vr. 429^a 650^b.

³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 715^a.

⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 743^a.

⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 716^b.

çıkacak olumsuz neticenin bizzat kendisidir. Yine Mâtürîdî, bazı kimselerin sünnetullah'ın mahiyeti ile ilgili görüşlerini değerlendirirken de yine aynı noktaya değinir. Ona göre, bazı kimseler, 'sınırların korunması' meselesini yapılması farz kılınan şeylerin bizzat kendisi olarak anlamıştır. "Sınırın korunması, ilâhî emir ve yasaklara ait sınırları gözeterek uygun şekilde hareket etmek ve aşırılığa kaçmaktan korkmaktır."¹

Mâtürîdî'nin fiillere ilişkin sınırların korunması hakkında dile getirdiği hususun benzerini önemli İslâm düşünürlerinden Fazlurrahman'ın da dile getirdiğini görüyoruz. Ona göre de, söz konusu kavram bir kişinin davranışlarının zararlı ve kötü neticelerinden kendisini koruması bağlamında değerlendirilmelidir. Takva kavramıyla alakalı olarak buradaki anlam göz ardı edilecek olsa, yani takva sırf Allah korkusu olarak görülse bile, bu korkunun hem bu dünya hem de öbür dünya için eylemler hakkındaki hassas bir sorumluluk hissinden kaynaklanan bir korku olması daha doğrudur.² Takva hakkındaki bu görüşün Mâtürîdî'nin yorumunu çağrıştırdığı görülüyor.

Aynı düşüncesini Mâtürîdî, "kim Allah'a ve Peygamberine itaat eder, Allah'tan korkar ve O'ndan sakınırsa, işte gerçekten kazanacak olanlar onlardır"³ ayetini yorumlarken de sergilemektedir. Mâtürîdî burada geçen her iki fiili (*'yehşâ'* ve *'yettek'*) -genelde yapılanın aksine- doğrudan Allah'tan korkmaya ve sakınmaya yormaz. Söz konusu 'korku'nun kişinin kötü fiilinin âkabetine yöneltilmesi gerektiğini belirterek şöyle der: "*Allah'a ve Resulüne itaat eden kimse geçmiş yaşantısında yaptığı kötü fiillerden dolayı korkarak kendisini hâlihazırda bunlardan uzak tutmaya çalışmalı ve fiillere ilişkin olarak azalttığı ya da aşırıya kaçtıklarından dolayı da Rabbinden sakınmalıdır.*"⁴

Sonuç

Mâtürîdî'nin "zühd" ve "takva" hakkında ileri sürdüğü görüşlerinin özgün olduğunu söylemek mümkün görünüyor. O, Allah'ı anmaktan ve ebedi mutluluğa ulaşmaktan alıkoyacağı düşüncesiyle maddi şeylere sırt çevirmenin yanlış olduğunu iki açıdan değerlendirir. Bunlardan birincisi, her yaptığı işte hikmet'e uygun davrandığı muhakkak olan Allah'ın maddi şeyleri yaratmasında da bir hikmet vardır. Söz konusu varlıkların özsel bir çirkinliği içerdiğini savunurcasına olumsuz bir tavrın beslenmesi doğru olmamaktadır. İkincisi, o maddi şeyler ahiretteki mutluluğa ulaşma adına "bir araç değer (*ligayrihi*)" olarak görülmelidir.

Takva konusundaki yorumuna gelince, Mâtürîdî'nin korkma eyleminde öne çıkan anlamın kötü eylemin yaptırımı olarak öteki dünyada ortaya çıkacak sonuçtan korkmaya yönelttiğini söylemek mümkün görünmektedir. Yani, öncelikle korkulması ve sakınılması öğütlenen şey, insanın hür iradesiyle gerçekleştirdiği kötü fiile ilişkin ahiretteki cezadır. Denilebilir ki, Mâtürîdî, genelde Allah'tan korkma anlamında

¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 259 b.

² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev., Alparslan Açıkgenç) Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 67.

³ Nur 24/52

⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 453b.

tercüme edilen takva ve bu kökten türeyen diğer kelimeleri hem fiilin sonucunun düşünülmesi, hem de Allah'a saygıdan ötürü fiildeki sınırın aşılması anlamında kullanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Afîfî**, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, (çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996.
- Aristoteles**, *Nikomakhos'a Etik*, (trc. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 199.
- İbn Miskeveyh**, *Ahlakı Olgunlaştırma*, (çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Ankara 1983.
- Gazali**, *el- Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Bulak, 1322.
- Mâtürîdi**, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (TSMK., Medine Böl., Yazma No:180)
- , *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, (trc. B.Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara 2003.
- , *Kitâbü't-Tevhid*, (nşr. Fethullah Huleyf) İstanbul 1979
- Şerh-i Semerkandî*, (Ebu Bekr.es- Semerkandî), (TSMK., Medine Böl., Yazma No:179).
- Fahri**, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, (trc. Muammer İskendeoğlu-Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004
- Hourânî**, F., "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı" (çev. F.Kerim Kazanç), *OMÜİFD.*, sayı 9.
- Özlem**, Doğan, *Etik*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997.
- Turhan**, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİFV Yay., İstanbul 1996.
- Uludağ**, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999.

Suriye'deki Sahâbîlerin Emevî İdarecilerine Yaptıkları İkaz, Eleştiri ve Nasihatler

*Mehmet Akbaş**

Özet

Resûlullah'ın rahle-i tedrisinde yetişmiş ve kinayıcıların kinamasından korkmama hususunda ona söz vermiş olan sahâbîler, İslâm'ın prensipleri söz konusu olunca, muhatapları halife dahi olsa doğru olandan taviz vermemişler; yerleştikleri her coğrafyada İslâm adına bildikleri hakikatleri anlatmaktan geri durmamışlardır; hak sözü söyleme konusunda kimseden korkmamışlardır. Gördükleri hataları düzeltmede oldukça sıkı davranmışlar, muhataplarına iyiliği emretmede gevşeklik göstermemişlerdir. Sûriye bölgesinde bu hususta en çok öne çıkanlar Ebû'd-Derdâ ve Ubâde b. Sâmit gibi Resûlullah'ın meşhur sahâbîleri olmuştur. Onlar, yaşadıkları dönemdeki idarecileri hatalı gördükleri noktalarda eleştirip akabinde iyiliği emretmişlerdir. Emevî idarecilerinden, buradaki sahâbîlerin ikaz ve nasihatlerinden en fazla payı alan kimse, kendisi de bir sahâbî olan Muâviye b. Ebû Süfyan olmuştur. Oğlu Yezid de zaman zaman sahâbîlerin eleştirilerine maruz kaldı. Bu konuda adı geçen bir diğer Emevî idarecisi de Abdülmelik b. Mervân'dır. Bu makalede bölgede adı geçen sahâbîlerin, Emevî idarecilerine yönelik iyiliği emretme, kötülükten sakındırma ve nasihatlerde bulunma hususunda ortaya koydukları tavrı ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sahâbî, Sûriye, Emevî, eleştiri, nasihat (emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-minker).

Warning, Criticism And Advice Of The Companions Of The Prophet Muhammed In Syria To Umayyad Administrators

Abstract

The companions (sahabas), who were educated in the Prophet's school and promised him not to fear the condemnation of condemnatories, did not make a concession about the truth in question of Islamic principles even if the addressee was a caliph and they did not abstain from telling the truth about Islam in every geography they settled. They did not fear anybody to tell the truth words. They acted bravely to correct the mistakes they had seen, they were not lax to order addressees goodness. The most prominence companions of the prophet Mohamammad about this matter in Syria region were Abu ad-Darda and Obade b. Samit who were the well-known companions. They criticized the mistakes of the administers of their period and subsequently ordered them googness. A companion Moawiya b. Abu Sofian was one of Umayyad administers who were most warned and advised by companions. His son Yazid was also criticized from time to time by the companions. Abdolmalik b. Marwan was another Omayyad administer whose name was mentioned in this subject. In this article, the activities of the companions whose names were mentioned in this region against the Umayyad administers in terms of ordering goodness, avoiding misdoings and giving advice will be depicted.

Key Words: Companion of Prophet Muhammad, Syria, Umayyad, criticism, advice (amr bil maruf wa nahy an al-munkar).

* Yard., Doç. Dr. Artuklu Ün. Fen-Edebiyat Fak. Tarih Böl. Öğretim üyesi, Mardin TR; makbas72@hotmail.com

A. Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in mü'minlere yüklediği sorumluluklardan biri de iyiliği emretmek, kötülükten de sakındırmaktır (emri bi'l-ma'ru ve nehyi ani'l-münker). Bu görev siyaset, ahlakî prensipler ve Allâh'ın dinine davet gibi esasları ihtiva eder. Müslümanlar, halk olsun idareci olsun yeryüzünün neresinde olurlarsa olsunlar, buldukları her ortamda bu vazifeyi yerine getirmek zorundadırlar. Bu hususta şu ayeti verebiliriz: "Onlar (o müminler) ki, eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek namazı kılar, zekâtı verirler, iyiliği emreder ve kötülükten nehyederler. İşlerin sonu Allah'a varır."¹

Böyle bir vazifenin İslâm ümmetinin sırtına yüklenmesi onların insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet olarak nitelendirilmesinin sebebi olmuştur: "*Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder; kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız.*"² İsrailoğullarının yaptığı gibi, toplumda bu işi yapanların bulunmayışı Allâh'ın gazabına sebep olur.³ Ayrıca iyiliği emretmek, kötülükten de sakındırmak, dinin emrettiği, uyulmasını teşvik ettiği ve dine aykırı düşeni yasakladığı bütün değer ve prensipleri içermesi açısından büyük önem arz eder.⁴

Sahâbe-i kirâm, Hz. Peygamber'in, "*Din nasihattir (ed-Dînu nasîha)*"⁵ hadisinin gereğini buldukları hemen her ortamda yerine getirmiştir. Sûriye bölgesinin fethedilmesinden sonra bölgeye yerleşen yüzlerce sahâbî, İslâm'ın bölgede öğretilmesi ve yaşanması hususunda büyük gayretler göstermiştir. Sahâbîler mescitler vasıtasıyla İslâm'ı öğretirlerken, bildikleri hakikatleri toplumun her kesimiyle de paylaşmaktan geri durmamışlardır. Onları, hata işlediklerinde ikaz ederlerken yaptıkları iyi davranışlarını da tasvip etmesini bilmişlerdir. Onların bölgeye yerleşmelerindeki en büyük gaye, bölgenin İslâmlaşmasını sağlamak, halk olsun idareci olsun onlara İslâm'ın ilke ve prensiplerini öğretmektir. Onlar, Hz. Peygamber'e kınayıcının kınamasından korkmama ve hakkı söyleme hususunda yaptıkları biate sadık kalarak idarecileri gördükleri hatalı hususlarda eleştirmiş ve yeri gelince nasihat etmişlerdir.

Bu gaye uğruna bölgeye yerleşen sahâbîler hatalı gördükleri davranışları eleştirmekten çekinmemişlerdir. İdarecilerin, hak ve hukuka riayet etmesi ve İslâm'ın emirlerini çiğnememeleri noktasında oldukça kararlı bir duruş sergilemişlerdir. Hak bildikleri konuda konuşmaktan çekinmemişlerdir. Gördükleri olumsuzluklara yeri geldiğinde elleriyle müdahalede bulunmuşlardır. Bu hususta Emevî halifelerinden

¹ Hac 22/41.

² Âl-i İmran 3/110.

³ "İsrailoğullarından kâfir olanlar, Davud ve Meryem oğlu İsa diliyle lanetlenmişlerdir. Bunun sebebi, söz dinlememeleri ve sınırı aşmalarıdır. Onlar, işledikleri kötülükten, birbirini vazgeçirmeye çalışmazlardı. Andolsun yaptıkları ne kötüdür!" (Maide 5/78-79)

⁴ Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Terc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1985, İz yayıncılık, s. 115.

⁵ Buhârî, *İman*, 42; Tirmizî, *el-Birr ve's-sile*, 17.

Muâviye (41-60/661-689), oğlu Yezid (60-64/680-683) ve Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) onlardan gelen eleştirilere maruz kalmışlardır ve bu dönemde sahâbîlerle idareciler arasında çeşitli hususlarda ihtilaflar meydana gelmiştir.

B. Ashâbın İdarecilere Yaptıkları İkaz ve Eleştiriler

Sûriye'ye yerleşen sahâbîlerden en fazla eleştiri alan Emevî idarecisi, Muâviye b. Ebû Süfyan'dır. O, hem Şam'daki valiliği hem de halifeliği esnasında eleştiriye maruz kalmıştır. Onu eleştiren sahâbîlerin başında Ebû'd-Derdâ (ö.32/652), Ubâde b. Sâmî (ö.34/654), Ebû Zer el-Gıfârî (ö.31/651), Yezid b. Esed, Abdurrahman b. Sehl, İrbâd b. Sâriye (ö.75/694), Ebû Saîd el-Hudrî (ö.74/693) ve Ma'n b. Yezid (ö.64/684) gibi isimler gelmektedir. Bu sahâbîler, Muâviye'yi bazı tasarrufları yüzünden zaman zaman eleştirmişlerdir.

Dımaşk'ta bir müddet kalan Ebû Zer, bazı mali icraatlarından dolayı Muâviye'yi en sert şekilde eleştirenler arasında yer almıştır. Rivayetlere göre İbnü's-Sevdâ (Abdullah İbn Sebe) Ebû Zer'in yanına gelerek Muâviye'nin, mülkün Allah'ın mülkü olduğunu ve onun, bu mülkü, Müslümanları bir tarafa bırakarak kendi kuvvetiyle ele geçirdiğini ve bu işten Müslümanların adını silmek istediğini anlattı. Bunun üzerine Ebû Zer, Muâviye'ye gidip bir idareci olarak elinde bulundurduğu mallar konusunda onunla tartıştı ve bunların Müslümanların malı olduğunu belirtip neden "Allâh'ın malı" şeklinde isimlendirmediklerinden hesap sordu. Muâviye buna, "Biz Allah'ın kulları değil miyiz ve mal da O'nun değil midir?" şeklinde karşılık verdi. Muâviye bu ifadeyle elinde bulundurduğu mal hususunda serbestçe hareket edebileceğini, bu konuda kimseye hesap verme mecburiyetinde olmadığını söylemek istiyordu. Ebû Zer böyle dememesi gerektiğini söyleyince Muâviye fazla diretmeyip "Müslümanların malı" diyeceğini belirtti.¹ Ebu Zer, bu şekildeki karşı duruşuyla onun Müslümanların idaresini elinde bulundurmasının kendisine Müslümanların malları hususunda kayıtsızca davranma yetkisini kazandırmadığını kabul ettirdi. Görüldüğü üzere neticede Muâviye görüşünden vaz geçti.

Ebû Zer, Müslümanların dünyalık olarak ellerinde bulunduracakları malın bir günlük yiyeceklerinden fazla olmaması gerektiğini savunuyordu. Burada bulunduğu sırada zenginlere seslenerek onların mallarını fakirlerle paylaşmalarını ve onlara destek olmalarını söylüyordu. Ellerinde tutup biriktirdikleri mallarla kıyamette onların yüzlerinin dağlanacağını söyleyerek, mal biriktirdikleri için onları tehdit ediyordu.² Ebû Zer ve Muâviye arasında Tevbe sûresi 34. ayette yer alan "...Altın ve gümüşü yığıp da onları Allâh yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı mişdele!" ifadeleri üzerine ihtilaf çıktı. Muâviye bu ayetin Ehl-i Kitap, Ebû Zer ise hem Ehl-i

* Bazı sahâbîlerin vefat tarihleri kaynaklarda tesbit edilemediğinden verilmemiştir.

¹ İbnü'l-Esir, İzzüddin (630/1236), *el-Kâmil fi'l-tarih*, nşr. C. J. Tonberg, Beyrut 1979, III, 114.

² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 114. Rivayette İbn Sevdâ'nın ismini geçmesi Ebu Zer'in bu düşünceleri bir fitneciden aldığı dolayısıyla oyuna geldiği şeklinde yorumlanabilir. Bununla Ebu Zer ismini etkisiz hale getirilmesi de söz konusu olabilir. Fakat bir fitneci bunu ortalığı karıştırmak için yaparken Ebu Zer gibi bir sahâbî sırf Allâh rızasını gözetleyerek meseleye yaklaşmış ve neticede valinin Ebu Zer'e karşı çıkmaması ve onu dinlemesi kendisini doğru bildiği işte muvaffak kılmıştır.

Kıtap hem de kendileri hakkında indiğini söylüyordu.¹ Ebû Zer'in bu şekildeki çıkışları sebebiyle fakirler, zenginlerin kapısına dayanıp kendilerine yardım etmeye mecbur olduklarını söylemeye başladılar. Zenginler ise fakirlerin bu tutumlarından şikayette bulundular. Bunun üzerine Muâviye, Ebû Zer'e bin dinar gönderip tutumunu denemek istedi. Muâviye ertesi sabah elçisini çağırdı ve Ebû Zer'e gidip önceki gün verdiği dinarları alıp gelmesini söyledi. Fakat Ebû Zer eline geçen parayı o gece infak ettiğini, Muâviye'nin kendisine üç gün mühlet vermesi durumunda dağıttığı dinarları toplayacağını söyledi.²

Ebû Zer'in bir eleştirisi de Muâviye'nin Dimaşk'ta yaptırdığı Hadra Sarayı (Yeşil Saray) hakkında olmuştur. Ebû Zer bu eleştirisini, "Eğer bunları Allâh'ın malından yaptıysan bu hiyanettir. Kendi malından yaptıysan bu bir israftır." sözleriyle yaptı. Muâviye, onun bu sözleri karşısında ses çıkarmadı ve bu olanlardan sonra Halife Hz. Osman'a mektup yazıp Ebû Zer'in kendisini zor durumda bıraktığını belirterek şikayette bulundu. Bunun üzerine Hz. Osman, ondan Ebû Zer'i kendisine göndermesini istedi. Muâviye emredilene yaptı. Netice olarak Ebû Zer, Muâviye'nin icraatlarını eleştirmesinden dolayı Sûriye'den ayrılmak zorunda kaldı.³ Ebû Zer, İslâm devletinde her hangi bir idari görevde yer almamış olmakla beraber Sûriye'deyken İslâm'ın yaşanmasındaki hassasiyeti ve bu yöndeki tavizsizliğiyle tanınmıştı. Ebû Zer'in Sûriye'de bulunduğu sıralarda Muâviye'nin, onunla görüşmemeleri hususunda halkı uyardığı da rivayet edilir.⁴ Anlatılanlardan anlaşıldığı üzere Ebû Zer tarafından yapılan bu protesto ve ağır eleştiriler lüksün yaygınlaşmasına karşı gösterilen bir tepkiden başka bir şey değildi.⁵

Sûriye bölgesine Hz. Ömer tarafından bir İslâm öğretmeni olarak gönderilen Ebu'd-Derdâ da Muâviye'yi eleştirenler arasında yer almıştır. Örneğin Muâviye'nin bir su tasını değerinden aşağı bir fiyata veya daha yüksek değerde aldığını gören Ebu'd-Derdâ, bu davranışından dolayı onu, Hz. Peygamber'den aktardığı bir hadisle uyarıyordu.⁶ Yapısı itibarıyla her ne kadar yumuşak biri de olsa, bu durum onu hakikati dile getirmekten geri bırakmamıştır.

Bu dönemde Muâviye'yle zaman zaman karşı karşıya gelen bir sahâbî de Ubâde b. es-Sâmit'tir. Hak bildiği hususta taviz vermeyen bir kişiliğe sahip olan Ubâde b. es-Sâmit'in Allâh'ın dininin korunması ve emri bi'l-ma'ruf konusundaki gayreti büyüktü. Muâviye'ye karşı sert çıkışları ve itirazları bulunmaktadır. Kimi zaman Muâviye ona

¹ Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Ensâbu'l-ıraf*, nşr. Süheyl Zekkar-Riyaz Zirikî, Beyrut: Daru'l-Fikr 1996.VI, 167; İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan (571/1170), *Taribu medineti Dimaşk*, nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amravî, Beyrut 1995-1998, Daru'l-Fikr, LXVI, 174, 197; İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebû'l-Ferec, (579/1201) *Sıfatü's-saife*, nşr. Mahmud Fahûrî, Beyrut 1979, Daru'l-Maarif, I, 596.

² İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, III, 114.

³ Belâzurî, *Ensâbu'l-ıraf*, VI, 167; İbn Asâkir, LXVI, 174, 197; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, III, 115; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-saife*, I, 596.

⁴ Buhârî, *Kıtabu'z-zekat*, 4; İbn Asâkir, LXVI, 194.

⁵ Abdulaziz ed-Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, trc. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları 1991, s. 104.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 448.

hak niş, kimi zaman da onu Hz. Osman'a şikayet etmiştir.¹ Bir defasında minb bir hatibin Muâviye b. Ebû Süfyan'ı övdüğünü görünce bir avuç toprak alarak hatibin yüzüne serpmişti. Muâviye kendisine kızınca, "Meddahları görünce ağızla toprak saçın!" mealindeki hadisi okudu ve bu olaydan sonra Medine'ye döndükten sonra Hz. Ömer, "Senin ve senin gibilerinin olmadığı yeri Allâh kötü duruma sokar. Muâviye'nin senin üstünde âmirliği yoktur." deyip onu tekrar Sûriye'ye gönderdi.² İnandıklarından asla taviz vermeyen bir yapısı vardı. Onun ölçüsü her sahâb olduğu gibi Kur'ân ve sünnet olup onların "evet" dediğine destek vermek, "hayır" dediğine karşı çıkmaktı.³ Başka bir rivayette de şu bilgiler aktarılmıştır: Bir savaş sırasında Muâviye, ganimetler arasında bulunan gümüş kapların satılmasını emretti. Halk da bunları altın veya gümüş para ile satın aldı. Ubâde, Resûlullah'ın dayanarak gümüş ile gümüşün farklı miktarlarda değiştirilemeyeceğini ileri sürmüştü ve böyle bir alış-verişe itiraz etmişti.⁴ Bu haberin Muâviye'ye ulaşması üzerine Ubâde yanına çağırıp kendisinin de Hz. Peygamber'le beraber olduğunu ve ondan izin istediğini söyledi. Daha sonra Ubâde'nin rivayet ettiği hadisi sordu. Ubâde, hadisi söyleyince Muâviye bunu söylememesini istedi. Fakat Ubâde, zoruna da gitse bunu söyleyeceğini belirtti.⁵

Allah b. Amr b. el-Âs da Muâviye'yi tutum ve davranışlarından dolayı eleştirenler arasında yer almış, onun halifelik gibi bir makamda bulunmasından hiç çekinmediğini bildiği gerçekleri dile getirmiştir. Bir defasında Muâviye'nin yanında bulunan iki adamdan her biri, Ammar b. Yâsir'i kendisinin öldürdüğünü iddia edip tartıştı. Ammar sıradaki Abdullah söze karışmış ve "İkiniz de, ne de güzel bir iş yaptığınızı iddia ediyorsunuz? Halbuki Resûlullah, "Onu isyancı bir grup öldürecekler" demişti. Bu söz üzerine Muâviye, "O halde sen niçin bizim yanımızda yer almaktasın, yoksa sen deli mi?" deyip onu konuşmasından dolayı yerince, Abdullah, "Babam beni Hz. Ömer'e şikâyet edince Resûlullah bana, "Hayatta olduğun sürece babana itaat et" diye emir verdi ve "Bu sebeple sizinle birlikteyim, fakat sizinle birlikte savaşmam" dedi.⁶ Görüldüğü üzere çok hadis rivayet eden bir sahâbî olarak tanınan Abdullah b. Amr, bildiği hakikati hiç çekinmeden Muâviye'ye karşı dile getirmiştir. Bununla birlikte anlaşıldığına göre Amr, bu tavırlarıyla Muâviye'yi oldukça zor durumda bıraktı. Muâviye'nin Abdullah'ın hadis rivayet etmesi konusunda yasak getirdiği, bunları söyleme girişiminde bulunduğu, hadis tahdisi için meclisler oluşturmasına izin

¹ Zehe Zuhayr, *Emesuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), Sijyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Beşşar 'Avvâ, Beyrut 1996, Müessesetü'r-Risâle, II, 9.

² Zehel Zuhayr, *'lâmi'n-nübelâ*, II, 8.

³ Halife Zuhayr, *Emesuddîn Muhammed, el-Ensâr fi'l-asri'r-Râsidi*, İmârât 2003, Mektebetü'l-Sahâbe, s. 145.

⁴ Bu konuda bir hadis şu şekildedir: Ubâde şöyle demiştir: "Resulüllâh, altının altınla, gümüşün gümüşle, buğdayın buğdayla, arpanın arpayla ve hurmanın hurmayla peşin ve eşit miktarlarda yapılan satışı dışındaki bir satıştan bir nehyetti. Biz altını gümüşle, gümüşü altınla, buğdayı arpayla peşin olması koşuluyla dilediğimiz gibi satmakla emrolunduk." Neseî, *Buyu'*, 4484.

⁵ İbn Asâkir, XXVI, 199.

⁶ Müsned, II, 164.

vermediği de bilinmektedir.¹ Onun, Muâviye'nin bu davranışını da kınadığı ve sözleriyle bu konudaki rahatsızlığını dışa vurduğu rivayet edilmiştir.²

Muâviye halifeliliği sırasında sahâbeden Yezid b. Esed tarafından da eleştirilmiştir. Hz. Ali taraftarı olan Hucr b. Adî'yi öldürmek istediği sırada Yezid b. Esed, onu bundan vaz geçirmeye çalışmıştır. Bu hususta, "Allâh sana onu cezalandırman karşılığında bir şey vermez fakat cezadan daha hayırlı olan af sayesinde sana karşılığını verecektir." sözüyle Muâviye'yi uyarmış, fakat Muâviye onu dinlememiştir.³ Ona bu konuda engel olmak isteyen bir sahâbî de Mâlik b. Hübeyre'dir. Ama Muâviye onu da dinlememiş ve bildiğini yapmıştır. Mâlik, bu konuda etkili olamayınca çekip gitmiş ve evine kapanmıştır.⁴ Neticede Muâviye, Hucr'u öldürtmüş ve bu da onun en büyük hatalarından biri olarak kabul edilmiştir.⁵

Muâviye'yi tenkid etmekten çekinmeyen ve bildiği hakikatle amel etme hususunda geri adım atmayan bir sahâbî de Abdurrahman b. Sehl'dir. Bir defasında Abdurrahman b. Sehl'in bulunduğu bir yerden, şarap taşıyan bir kervan geçiyordu. Bunu gören Abdurrahman mızrağıyla şarap tulumlarını delmeye başladı. Orada bulunanlar ona engel olmaya çalışmışsa da bunda başarılı olmadı. Bu durum Muâviye'ye haber verilince, "Bırakın onu, o akli gitmiş bir ihtiyardır." dedi. Bunu duyan Abdurrahman, "Allâh'a yemin olsun ki aklım asla gitmiş değil, ancak Resûlullah, şarab içmekten bizi men etti." diyerek bu davranışının sebebini açıklamıştır. Görüldüğü üzere Abdurrahman, bildiği hakikati gerçekleştirme hususunda taviz vermemiştir.⁶

Şam bölgesine gelen Hz. Ömer'in oğlu Ubeydullah'a, Muâviye'nin hoş olmayan bir teklifte bulunduğu fakat Ubeydullah'ın buna yanaşmadığı ve Muâviye'yi terk ettiği bildirilmiştir. Hadise şu şekilde gerçekleşmiştir: Rivayete göre Ubeydullah'ın Şam bölgesine geldiğini duyan Muâviye, Amr b. el-Âs'ı çağırarak Ubeydullah'ın bir konuşmasıyla Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın katili olduğuna şahitlik etmesinin ve ona hakarete bulunmasının iyi olacağı şeklindeki düşüncesini onunla paylaşmış Amr da bu düşüncesinde ona destek vermiştir. Bunun üzerine Muâviye, Ubeydullah'ı çağırarak, "Ey kardeşimin oğlu, senin babandan dolayı bir konumun var. Güvenilir ve doğru bir kişisin, çık bütün olanları anlat. Ali'ye hakaret et ve onun Osman'ın

¹ Bk. Özdemir, Veysel, "Abdullah b. Amr b. el-Âs (65/684)'ın Rivayetlerinin Hadis Kaynaklarına Az Sayıda İntikalinin Sebepleri" *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 2, Elazığ 2007, s. 209. Muhtemelen Muâviye, ömrünün sonlarında olduğu bir dönemde olmalıdır ki, okuduğu bir hutbe esnasında Abdullah b. Amr'ı övmüş ve onun, cemaat içinde kendisinden daha değerli biri olduğunu söylemiştir. İbn Asakir, LIX, 211.

² Müsned, II, 198.

³ İbn Asâkir, LXV, 106.

⁴ Bk. Ali Dadan, "Hucr b. Adî Hareketi ve Toplumsal Etkileri", *İstem, (İslâm sanat, tarih, edebiyat ve musiki dergisi)*, yıl: 3, sayı: 5, 2005, s. 215. Muâviye, Abdullah b. Amr hakkında olduğu gibi, Mâlik b. Hübeyre hakkında da övücü sözler söylemiş ve onu büyük bir nasihatçi olarak tanıtarak nasihatlerde bulunması hususunda teşvik etmiştir. İbn Asâkir, LXVI, 512.

⁵ Bk. Mustafa Özkan, "Emevî İktidarının Siyasi İcraatları Karşısında Ulemanın Tavni", *İstem*, yıl: 6, sayı: 11, 2008, s. 100.

⁶ İbn Asâkir, XXXIV, 420.

katili olduğunu anlat” deyince, Ubeydullah böyle bir teklifi reddetmiş ve o anda bu konuşmadan dolayı bulunduğu ortamı terk etmiştir.¹

Hz. Ali’ye hakaret edilmesini doğru bulmayan bir sahâbî de Dahhâk b. Kays’tır. Hatta Muâviye’nin onu bu konuda zorladığı belirtilmiştir. Aktarıldığına göre Dahhâk b. Kays, Şam’da Muâviye’nin yanında gitmişti. Muâviye bu esnada Şam halkının ileri gelenlerinden bir grup ile otururken onlardan birisi kalkarak bir konuşma yapmış ve konuşmasını Hz. Ali’ye hakaretle bitirmişti. Orada bulunanların sessizliğine karşın Dahhâk söze girerek, “Ey Mü’minlerin Emiri, bu adam, şayet senin peygamberlere lanet etmekten hoşlanacağını bilse onlara da lanet eder. Allâh’tan kork ve Ali’yi bırak. O, Rabbine kavuşmuş ve kabrinde tek başına yaptıklarının karşılığını görüyordur” deyince, Muâviye “Ey Dahhâk, o lanet edenin lanetine göz yumdum. Şimdi sen de kalkacak onun lanet ettiğine lanet edeceksin. İster gönül rızasıyla ister zorla” demiştir. Dahhâk, “Eğer affedersen senin için daha hayırlı olur,” demesine rağmen Muâviye düşüncesinden vaz geçmemiştir. Sonunda Dahhâk, “Vallâhi sözümde sana insafı davranmayacağım” diyerek kalkmış ve her birinin diğer tarafı bağı/azgın gördüğünü söyleyerek Allâh’ın lanetinin azgınlar üzerine olmasını dilemiştir. Görüldüğü üzere Dahhâk’ın Muâviye’nin has adamlarından olması onu doğru bildiğini söylemekten alıkoymamıştır.²

Şam’da bulunup da Muâviye’nin Hz. Ali aleyhindeki konuşmalarından rahatsız olup bunu yapmamasını isteyen bir sahâbî de Abdullah b. Abbas’tır. Bu husustaki düşüncesini dile getirince, Muâviye, “Heyhat ey İbn Abbas, bu dinin emridir, öyle değil mi? Öyle olmadı mı?” diyerek bundan vaz geçmeyeceğini belirtmiş, İbn Abbas da bunun üzerine “Sen daha iyi bilirsin” demiştir.³

Muâviye’nin Hz. Ali’ye hakaretvari sözlerinden rahatsız olan bir diğer sahâbî de Ebû Eyyüb el-Ensârî’dir. Onun “Vallahi Ali’ye hakaret edilen bir yerde kalmam” dediği ve bu yüzden Dimaşk’ı terk ettiği rivayet edilmiştir.⁴

Muâviye’yi yaptığı bir davranıştan dolayı eleştirenlerden biri de İrbâd b. Sâriye’dir. Bir defasında Muâviye, sahâbeden Mikdâm b. Ma’dikerb’e ganimetten bir merkep verince İrbâd b. Sâriye’nin tepkisiyle karşı karşıya kaldı. İrbâd o esnada Mikdâm’a, “Senin onu almaman ve Muâviye’nin de onu sana vermemesi gerekirdi, senin yerine ateşte yanıyor gibiyim ve sen sanki onu tümüyle boynunda taşıyorsun.” deyip eleştirince, Mikdâm, merkebi iâde etmişti.⁵

Dimaşk’a geldiğini bildiğimiz Ebû Saîd el-Hudrî de Muâviye’yi eleştirenler arasında yer almıştır. Dimaşk’a geldiğinde Muâviye’nin yanına çıkarak beğenmediği

¹ Bk. M. Bahaüddin Varol, “Emevîlerin Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine” *İstem*, yıl: 4, sayı: 8, 2006, s. 91. Ubeydullah, Sıffin savaşında Muâviye’nin tarafında savaşırken öldürülmüştür. Bk. İbn Hacer, Şihabuddin Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *el-İsâbe fi tenyizi's-sahâbe*, Beytül-Efkar ed-Devliyye baskısı, Lüban 2004, s. 873.

² İbn Hallikan, Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtü'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zeman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1994, Daru Sadır, II, 505.

³ Varol, a.y. s. 92.

⁴ İbnü'l-Adim, Kemalüddin Ebû'l-Kasım Ömer b. Ahmed (660/1262), *Zühdetü'l-Haleb min tarîhi'l-Haleb*, Beyrut 1996, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I, 227.

⁵ İbn Asâkir, XL, 190.

tavrılarını tenkid etmiş, Hz. Peygamber'in, doğruyu bilenini bunu her ortamda söylemesi hususundaki buyruğundan hareketle ona uyarılarda bulunmuştur.¹

Ma'n b. Yezid'in ise veliahtlık sistemini ihdas etmesinden dolayı Muâviye'yi eleştirdiği bilinmektedir. Ayrıca, Muâviye'nin kendisini övdüğü bir sırada buna karşılık vermiş ve ona, kötü biri olduğunu söylemiştir. Bu hadise şu şekilde cereyan etmişti: Ma'n, Muâviye'nin yanında bulunduğu bir esnada Muâviye'nin, "Kureyşli bir kadın, Kureyşli bir erkekten, dinleri açısından Muhammed'den, dünyaları açısından ise benden daha hayırlı birini doğurmamıştır." demesi üzerine Ma'n, "Kureyşli bir kadın, Kureyşli bir erkekten, dinleri açısından Muhammed'den daha hayırlısını, dünyaları açısından ise senden daha şerli birini doğurmamıştır." diyerek onu yalanlamaktan çekinmedi. Muâviye bunun sebebini sorunca, saltanat gibi bir geleneği ihdas ettiğini ve bu yüzden insanların daha şimdiden iktidar mücadelesine girişmiş olduklarını söyleyerek eleştirisine devam etti.² Ma'n, bir hastalığı sırasında Muâviye'nin yanına girdiğinde iki cariyeinin onu üşümesin diye bir örtüyle örttüklerini görünce ağlamıştı. Muâviye'nin bunun üzerine, "Seni ağlatan nedir ki? Benim için istediğiniz buydu" dediği bildirilmiştir. Müellif, Muâviye'nin, "Benim için istediğiniz buydu." sözüyle onun saltanatta kalmayı arzuladığını belirtmektedir.³

Bölgedeki sahâbilerden eleştiri alan diğer bir Emevî idarecisi de Muâviye'nin vefatından sonra Emevî Devleti'nin başına geçen oğlu Yezid'dir. Bilindiği üzere Yezid, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine sebep olan Emevî halifesidir.⁴ Onun bazı davranışlarından dolayı bölgedeki sahâbiler tarafından ikaz edilip eleştirildiği bilinmektedir. Hz. Hüseyin'in şehid edilip de başının Dimaşk'a, Yezid b. Muâviye'nin yanına getirildiği esnada Yezid'in, mızrağının ucuyla Hz. Hüseyin'in dudaklarını ve gözlerini dürtmesinden dolayı sahâbî Ebû Berze Nadle b. Ubeyd ona, mızrağını kaldırmasını söylemiş ve "Ben Resûlullah'ın o dudakları öptüğünü gördüm." dediği rivayet edilmiştir. Ebû Berze, bu sözleri söyledikten sonra kalkıp gitmiş ve Yezid, bu ikaz üzerine elindeki sopayı çekmişti.⁵ Yezid'in, Abdullah b. Hanzale tarafından da eleştirildiği bilinmektedir. Abdullah, Medinelilerin Yezid b. Muâviye'ye itaat ve bağlılıklarını sağlamak amacıyla Emevîlerin Medine valisi Osman b. Muhammed'in Süriye'ye gönderdiği heyette Dimaşk'a gelmişti.⁶ Yezid burada kendisine ikramda bulunup iyi davrandı. Hatta kendisine yüzbin dirhem bağışta bulundu. Abdullah,

¹ Bk. Raşid Küçük, "Ebû Saïd el-Hudrî", *DİA*, X, 223.

² İbn Asâkir, LXIX, 443.

³ İbn Asâkir, LXIX, 444.

⁴ Hz. Hüseyin'in şehid edildiği sırada bölgede ashâbın önde gelen isimlerinden Ebû Ümâme el-Bahilî, Vâsile b. el-Aşka', Amr b. el-Bikâlî ve Abdullah b. Büsr hayatta oldukları halde bu konuda ortaya koydukları tavra dair kaynaklarımızda herhangi bir rivayete rastlayamadık. Adı geçen sahâbilerin hepsi hicri 80 yılından sonra vefat etmişlerdir ki bu da Kerbelâ olayının meydana geldiği hicri 61 senesinden yirmi yıl sonra demektir.

⁵ İbn Asâkir, LXII, 85, LXVIII, 95; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, IV, 85. Hz. Hüseyin'in kesik başına böyle bir muameleyi daha önce Kufe'de Ubeydullah b. Ziyad'ın da yaptığı bilinmektedir. Bk. Yüksel, Ahmet Turan, İhtirastan İktidara Kerbelâ, Konya: Yediveren Kitap 2001, s. 94.

⁶ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, y.y. 1970, III, 216. Abdullah b. Hanzala hakkında bk. Önkal, "Abdullah b. Hanzale", *DİA*, I, 104-105.

Medine'ye döndüğünde, Yezid'in içki içtiğini, namaz kılmadığını ve günlerini işret alemlerinde geçirdiğini belirterek hilâfet makamına layık olmadığını söyledi. Yaptığı bağışı da sırf ondan sakınmak için kabul ettiğini belirtti. Görüldüğü üzere Abdullah b. Hanzale de diğer sahâbilerin yaptığı gibi İslâm'a muhalif gördüğü davranışlara tepkisini göstermişti.¹

Onu eleştiren bir sahâbî de daha önce babası Muâviye'yi de eleştirmiş olan ve çok hadis rivayet etmekle tanınan Abdullah b. Amr b. el-Âs'dır. Yezid b. Muâviye, Abdullah b. Amr'a hadis tahdis etme yasağı koyunca, buna "Babası benim sizlere hadis rivayet etmemi yasakladığı gibi oğlu da yasaklıyor" şeklinde karşılık vererek Yezid'in bu davranışını tenkid etmişti.²

Ashâb tarafından eleştiriyeye maruz kalan idarecilerden biri de Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'dır (65-86/685-705). Sahâbeden Gudayf b. Hâris, Abdülmelik b. Mervân'ın kendisinden hikâyeler anlatmasını isteyen teklifini reddetmiştir.³ Rivayete göre Abdülmelik bir defasında ona, insanları iki şey üzerinde bir araya getirdiklerini haber verince, Gudayf bunların neler olduklarını sormuş, Abdülmelik bunların, minberde ellerin kaldırılması, sabah ve ikinci vaktinden sonra kıssalar anlatmak olduğunu söyledi. Bunun üzerine Gudayf, bunların kendilerinin bid'atlarından başka bir şey olmadığını söyledi ve kesinlikle bunlara uymayacağını belirtti. Abdülmelik bunun sebebini öğrenmek isteyince Gudayf'ın, Hz. Peygamber'den, "Bir kavmin ortaya çıkardığı hiçbir bid'at yoktur ki, bununla onun benzeri bir sünnet ortadan kalkmış olmasın." hadisini aktarıp sünnete sarılmanın bid'at çıkarmaktan daha hayırlı olduğunu söylediği rivayet edilmiştir.⁴

Yukarıda adı geçen halifeler dışında bazı komutan ve valilerin de sahâbiler tarafından eleştirildikleri bilinmektedir. Hâlid b. Velid'in oğlu Abdurrahman'ın Hıms valisiyken bir sefer esnasında dört savaş esirini aç-susuz bırakarak öldürdüğü haberi Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye ulaşınca dehşet içerisinde ayağa kalkmış ve Hz. Peygamber'in bu şekilde öldürmeyi yasakladığını anlatan hadisi rivayet etmişti. Bu hadisi duyan Abdurrahman b. Hâlid'in dört köle âzâd ettiği bildirilmiştir.⁵

Hıms'a yerleşen sahâbilerden Heddâr es-Sekûnî'nin, Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik'in (86-96/705-715) oğlu Abbâs'ı⁶ Hıms valisiyken eleştirdiği bilinmektedir. Rivayete göre onu saf buğday unundan yapılmış ekmeğe yemesinden dolayı tenkid etmiş ve Hz. Peygamber zamanında buğday ekmeğinin henüz insanlar arasında yayılmadığını hatırlatmıştır.⁷

¹ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, IV, 102.

² Müsned, II, 198.

³ İbn Asâkir, XLVIII, 76.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 105; Zur'a ed-Dımaşkı, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah (281/894), *Tarih*, Beyrut 1996, s. 307; İbn Asâkir, XLVIII, 82.

⁵ İbn Asâkir, XXXIV, 330-1.

⁶ Babası Halife Velid zamanında (86-96/705-715) Hıms'ta valilik yapmış ve bu dönemde Bizans'a karşı yapılan seferlere komutan olarak katılmıştır. Bk. Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbas b. Velid b. Abdülmelik", *DİA*, I, 29.

⁷ İbn Asâkir, XXVI, 43-48.

Ashâbtan Ebû Ümâme el-Bâhilî'nin, Hıms valisi Hâlid b. Yezid¹ ziyaret ettiği bir sırada giydiği elbiselerden dolayı eleştirildiği rivayet edilmiştir. İpek bir elbise giyen Hâlid, bunun hakkında bir şey duyup duymadığını sorunca Ebû Ümâme, "Evet, duydum. İpeği ahiretten nasibi olmayan kimse giyer." demiştir. Hâlid bunu Resûlullah'tan mı duyduğunu sorunca Ebû Ümâme cevap vermemiş, Hâlid bunu üç defa tekrarlamışsa da ona cevap vermeyen Ebû Ümâme sonunda, "Allâh'ım affet, biz hadis rivayet edip yalan söylemeyen ve yalanlanmayan bir toplumdaydık." sözlerini söylemiştir.²

İdarecileri ve diğer Müslümanları dinin çizmiş olduğu sınırları gözetme, onları çigneme ve zahidâne bir hayat yaşamaları hususunda uyarıcı ve yeri geldiğinde onları eleştirmekten ve ikazdan çekinmeyen sahâbîler, bunun yanında yeri geldiğinde va'z ve nasihatte de bulunmuşlardır. Kaynaklarımızda ashaptan bazılarının bu konudaki faaliyetlerine rastlamaktayız.

C. Ashâbın İdarecilere Yaptıkları Nasihatler

Bölgedeki sahâbîler, gördükleri hataları eleştirirken, nasihat etmeyi de elden bırakmamışlardır. Süriye bölgesinde ismi İslâm'a davetle meşhur olmuş olan Ebû'd-Derdâ zaman zaman idarecilere nasihat etmiştir. Onun Muâviye b. Ebû Süfyan'a müteaddit defalar tavsiyelerde bulunduğu bilinmektedir. Bir defasında Muâviye'yi ziyaret etmek istemiş fakat yanına gittiğinde kapısını kapalı bulmuştu. Rivayete göre Muâviye'nin yanına girmesine izin verilmemişti. Bunun üzerine o esnada şu sözleri söylediği aktarılmıştır: "Kim emirin kapısına gelirse geçer oturur. Onu kapalı bulursa hemen yanı başında açık bir kapı bulur. İstiğfarda bulunursa mağfiret olunur, bir şey isterse kendisine verilir."³ Ebu'd-Derdâ bununla, Allâh'ın evinin kapısının sürekli açık olduğunu ki bunun da mescidler olduğunu belirtmiş ve kapısı kapalı olduğundan Muâviye'ye sitemde bulunmuştu. Bazı rivayetlerde Ebu'd-Derdâ'nın bir ihtiyaçtan dolayı bu ziyareti gerçekleştirdiği, fakat hâcibin, Muâviye'nin o esnada meşgul olmasından dolayı onu içeri almadığı bildirilmiştir.⁴

Bir rivayetten, Muâviye'nin insanlara nasihatte bulunan sahâbîlerden memnun olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, bu dönemde insanlara nasihat etmekte olan Mâlik b. Hübeyre'yi büyük bir nasihatçi olarak tanıtarak, nasihatlerde bulunması hususunda kendisini teşvik etmiştir.⁵ Muâviye, Abdurrahman b. Şiblî de insanlara nasihat etmeye teşvik etmiştir. Ona, insanlara tavsiyelerde bulunması için haber göndermiş, kendisinin Resûlullah'ın ashâbı içinde ileri gelenlerden ve fikhî konuları en iyi bilenlerden olduğunu hatırlatarak Hz. Peygamber'den duyduklarını insanlara öğretmesini istemiştir. Bunun üzerine Abdurrahman'ın insanları toplayıp onlara Hz.

¹ Meşhur Emevî halifesi Yezid b. Muâviye'nin oğludur. Hıms'ta uzun süre valilik yaptığı ve 86 (705) yılında burada öldüğü bilinmektedir. Hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Abdülkadir Harîsât, "Hâlid b. Yezid," *DİA*, XV, 293.

² İbn Asâkir, XXIV, 71.

³ İbn Asâkir, XLVII, 189.

⁴ İbn Asâkir, XLVII, 190-1.

⁵ İbn Asâkir, LXVI, 512.

Peygamber'den duyduğu bazı hadisleri aktardığı kaydedilmiştir.¹

Ebû'd-Derdâ'nın, Sûriye bölgesi komutanlarından sahâbeden Habîb b. Mesleme'ye de çeşitli nasihat ve tavsiyelerde bulunduğu bilinmektedir. Bir defasında ona, "Mazlumun bedduasından sakın! Ben, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini işittim" diyerek, "Kul zulme uğrayıp da kendisine yardım edilmediği zaman bakışlarını gökyüzüne diker, Allâh'a çağrıda bulunur, O'na seslenir ve Allâh da onun sesine karşılık verip şunları söyler: Ey kulum! Sana bu dünyada da ahirette de yardım edeceğim." mealindeki hadisi okumuştur. Ebû'd-Derdâ, görüldüğü üzere aktardığı bu hadisle idarecilerin mazlumlara destek olması hususunda büyük bir nasihatte bulunmuştur.²

Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin Muâviye'yi ziyaret ettiği ve bu vesileyle ona nasihatte bulunduğu bilinmektedir. Bir defasında aktardığı bir hadisle ona önemli bir hakikati hatırlatmıştı. Kaynaklarda hangi olaydan dolayı belirtilmediği halde Ebû Eyyûb'un Muâviye'ye, Hz. Peygamber'in, "Ey Ensâr topluluğu! Benden sonra başkalarının size tercih edildiğini göreceksiniz. Bu durumda sabrediniz!" hadisini aktardığı bilinmektedir. Ebû Eyyûb bununla onu, yaptığı bir uygulamadan dolayı haksız bulmuş ve ayrıca bazı tavsiyelerde bulunmuştur.³

Ebû Meryem Amr b. Mürre el-Ezdî'nin de Muâviye'ye nasihat ettiği bilinmektedir. Muâviye'nin halife olduğunu duyan Ebû Meryem onu ziyaret etmişti. Muâviye onu yanına getiren şeyin ne olduğunu sorunca içinde bulunduğu konumu ilgilendiren bir hadisi iletme amacıyla geldiğini belirtmiş ve "Kim insanların idaresini üstlenir de onların ihtiyacını gidermezse Allâh da kıyamet gününde onun ihtiyacını gidermez." hadisini okumuştur. Onunla sohbet eden Muâviye, hâcibini çağırması ve Ebû Meryem'e bu hadisi ona da okumasını söylemişti. Ebû Meryem hadisi tekrar edince Muâviye, mesuliyetin kendisinden kalktığını belirtmiş, bundan sonra mesuliyeti kapıcıya yüklediğini ve ona kim gelirse gelsin izin vermesini emretmiştir. Bu esnada Muâviye'nin yüzünü kapatıp ağladığı belirtilmiştir.⁴ Ayrıca Ebû Meryem'in bu davranışının hemen ardından Muâviye'nin tedbirler aldığı ve işitmiş olduğu bu hakikatten dolayı ihtiyaç sahibi kimseleri tespit için adam görevlendirdiği rivayet edilmiştir.⁵

Muâviye'ye, annesi Hind bint Utbe'nin de zaman zaman tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir. Hz. Ömer zamanında oğlunu Şâm'da ziyaret eden Hind'in ona, halifenin Allâh rızasını ön planda tutan biri olduğunu hatırlatarak her konuda halifeyi dinlemesini, kendi yakınlarına gereğinden fazla bir şey vermemesini tavsiye etmiş,

¹ İbn Asâkir, XXXIV, 427; İbn Hacer, Şihabuddin Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *el-İsâbe fi Tenyizi's-Sahâbe*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mukavviz, Beyrut 1995, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, IV, 267.

² İbn Asâkir, LXVIII, 115.

³ İbn Asâkir, XVI, 56.

⁴ İbn Asâkir, LXVII, 209. Bu hadis bir rivayette, "İhtiyaç sahiplerine ve yoksullara kapısını kapatan hiçbir vali yoktur ki Allâh onun ihtiyacına göklerin kapılarını kapatmamış olsun." şeklinde geçmektedir. Bk. İbn Asâkir, LXVII, 209. Hadis için bk. Tirmizî, *Ahkâm*, 6.

⁵ İbn Asâkir, LXVII, 210.

aksi halde halifenin kendisini azledebileceğini hatırlatmıştı.¹

Mikdâm b. Ma'dikerb de Muâviye'nin huzurunda hak sözü söylemekten çekinmemiştir. Amr b. Esved² ile beraber Muâviye'yi ziyaret ettiği bir esnada Muâviye onlara Hz. Hasan'ın vefat ettiği haberini verince Mikdâm, el-Bakara Sûresi'nden (2/156), "...*Muhakkak ki biz Allâh'a aidiz ve O'na döneceğiz*" mealindeki istircâ ayetini okudu. Bunun üzerine Muâviye, "Bunu bir musibet olarak mı görüyorsun?" diye sorunca, "Neden musibet olarak görmeyeyim? Resûlullah'ın onu kucağına aldığı ve 'bu bendendir, Hüseyin de Ali'dendir' dediğini işittim" karşılığını vermişti.³

Bazı şahâbîlerin kişinin idareci olmasının onlara toplum nazarında bir üstünlük sağlamayacağı, kişinin ahlak ve davranışlarıyla üstün olabileceği tarzında mesajlar verdiği görülmektedir. Bu konuda iyi bir tavır sergilemiş olan Ebu'd-Derdâ, kızını istemeye gelmiş olan Yezid b. Muâviye'nin isteğini reddetmiş ve kızını fakir biriyle evlendirmişti.⁴ Daha sonra Muâviye, oğlu Yezid için Dımaşk kadısı Fedâle'den kızını istemişti. O da kızını vermekten kaçınmış ve şu iki beyitle karşılık vererek Yezid'e, beyitlerden ibret almasını söylemişti:⁵

"Eğer nefsim bana itaat ederse

Çok sayıda torunları olur

Lakin o nefis, bir kuş misali üzerime konmak için uçmakta

Düşük kimselere akraba olmaktan da kaçınmakta"

Kaynaklarda bazı sahâbîlerin Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân'a da nasihatlerde bulunduğu bilinmektedir. Abdullah b. Ömer, ona yazdığı bir mektupta, kendisinin görevi dolayısıyla bir çoban olduğunu ve her çobanın sürüsünden mes'ul olduğunu söylemiş, kıyamet gününü hatırlatarak Allâh'ın insanları kıyamet gününde toplayacağını ifade eden en-Nisâ Sûresi'nin 87. ayetine de⁶ yer vermişti.⁷

Abdülmelik b. Mervân'a tavsiyelerde bulunan bir sahâbî de Beşir b. Akrebe'dir. Abdülmelik ondan, Amr b. Saîd b. Âs el-Eşdak'ın öldürüldüğü gün (70/690) ayağa kalkıp bir konuşma yapmasını isteyince, "Kim sırf gösteriş ve desinler diye konuşursa

¹ Bk. Kandemir, Yaşar, "Hind bint Utbe", *DİA*, XVIII, 65.

² Amr b. Esved'in tabûinden olduğu ve Süriye'de ikamet ettiği bilinmektedir. Bk. İbn Asâkir, XLV, 414; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 167.

³ İbn Asâkir, LX, 189.

⁴ Ahmed b. Hanbel, (181/797), *Kitabü'l-ç-çühd ve'r-rekâik*, Beyrut ts., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, trc. M. Adil Teymur, İstanbul 1992, Scha Neşriyat, s. 62; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehanî (430/1038), *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtiü'l-esfiyâ*, Beyrut ts., I, 215; İbnü'l-Cevzi, *Sıfâtü's-safve*, I, 633.

⁵ İbn Asâkir, XLVIII, 306. Unutulmamalıdır ki Yezid bu sırada henüz halife değildir. Şayet halife olsaydı Fedâle bunu muhtemelen yine söylerdi. Nitekim bu sırada Muâviye halifedir ve bu sözleri onun bulunduğu bir ortamda söylemiştir.

⁶ Ayet şu şekildedir: "*Allâh'tan başka ilah yoktur. Geleceğinde şüphe olmayan kıyamet gününde sizî mutlaka toplayacaktır. Allâh'tan daha doğru sözlü kim olabilir?*"

⁷ Ebû Zur'a, s. 73.

Allâh kıyamet gününde onu gösteriş yapanların durağında tutar.” hadisini okumuştur.¹

Sonuç

Yaptıkları faaliyetler ve söyledikleri sözlerle Sûriye’de İslâmî bir toplum oluşturmaya gayret eden sahâbîler, buldukları her ortamı bu manada değerlendirmeye çalıştılar. Gerektiğinde idarecileri eleştirmekten uzak durmadılar. Kur’ân ve sünnetten elde ettikleri bilgileriyle, idaresinde buldukları otoritenin İslâm’ın ilkeleriyle uyuşup uyuşmadığı konusunda uyarılarda bulunmak, hakkı dile getirmek ve söylenmesi gerekeni söyleme hususunda kendilerini sorumlu gördüler. Bunu yaparken de kınayıcıların kınamasından asla korkmadılar. Gerektiğinde kötülüğe elle müdahale etmekten çekinmediler, idarecilerin tepkilerine aldırış etmediler. Sûriye bölgesinde Emevî idarecilerini hatalı gördükleri her hususlarda uyarıp ikaz ettiler. İkazlarında haklı olup muhataplarını İslâm’ın ilkelerine göre hareket etmeye davet ettiler.

İlk Emevî halifesi Hz. Muâviye, sahâbîler tarafından, mali harcamalarından, Hucr b. Adi’yi öldürmesinden, Hz. Ali’ye hakaret içerikli konuşmalarından ve veliahtlık sistemini ihdas etmesinden dolayı eleştirilmiştir. Onu eleştiren ve ikaz eden sahâbîler arasında Ebû Zer el-Gıfari, Yezid b. Esed, Ebu'd-Derdâ, Abdullah b. Amr, Ubâde b. Samit, Abdurrahman b. Sehl, İrbâd b. Sâriye, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Abdullah İbn Abbas ve Ma’n b. Yezid gibi isimler yer almıştır. Yezid b. Muâviye ise, sahâbîler tarafından, Hz. Hüseyin’e yaptıklarından, namaz kılmamasından, içki içmesinden ve günlerini işret alemlerinde geçirmesinden dolayı eleştiriye maruz kalmıştır. Onu eleştiren sahâbîler arasında Ebû Berze, Abdullah b. Hanzale ve Abdullah b. Amr gibi isimler yer almıştır. Abdülmelik b. Mervân ise bidatler türetmesinden dolayı eleştirilmiştir. Bu konuda onu eleştiren sahâbî Gudaýf b. Hâris’tir.

Yapılan ikaz, eleştiri ve uyarılar karşısında acaba Emevî idarecilerinin tavrı nasıl olmuştur? Muâviye kendisine yöneltilen eleştirilere karşı farklı tavırlar sergilemiştir. Mesela Abdullah b. Amr’a hadis rivayet etme hususunda yasak getirirken, Ebû Zer el-Gıfari’yi Suriye sınırları dışına çıkarmak istemiştir. Bundan anlaşıldığına göre Muâviye yapılan tenkidlerin dozuna göre tavırlar sergilemiştir. Yezid b. Ebû Süfyan da Abdullah b. Amr’a hadis rivayet etme yasağı getirmiş ve dolayısıyla Abdullah hakkında babası Muâviye’yle aynı tavrı sergilemiştir. Abdülmelik b. Mervân’ın gösterdiği tavır konusunda herhangi bir rivayet tesbit edemedik.

Sahâbîlerin Emevî idarecilerine yaptıkları nasihatler arasında, halifenin kapısını insanlara sürekli açık tutması, sahâbîler varken başka insanların tercih edilmemesi, idarecilerin insanların ihtiyaçlarını gidermeleri, ölümün hatırdan çıkarılmaması, ahiret hayatının unutulmaması ve kişinin gösteriş amacıyla konuşmaması gerektiği gibi hususlar yer almıştır.

Görüldüğü üzere bölgedeki sahâbîler, Kur’ân-ı Kerim ve sünnetin ortaya koyduğu ilkeler doğrultusunda hareket etmişler, hakkı söyleme ve iyiliği emredip kötülüğün sakındırma konusunda asla taviz göstermemişler, yeri geldiğinde en sert şekilde

¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 429; İbn Asâkir, X, 299. Bu hadisi, hadis kaynaklarında bulamadık.

tepkilerini ortaya koyabilmişlerdir. Karşılarında duran kimselerin çok güçlü idareciler olması onları bu farziyeti yerine getirmekten alıkoymamıştır. Rivayetlerden anlaşıldığına göre kınayıcıların kınamasından korkmama hakikati doğrultusunda hareket edip ikaz, tepki, uyarı ve nasihat konusunda isimleri ön plana çıkanların ekseriyeti, Resûlullah'ın önde gelen sahâbîlerinden olup Mekke ve Medine dönemlerinde onun rahle-i tedrisinden geçen isimlerdir. Onların idarecilerle aynı şehirde oturmaları, aynı ortamlarda bulunmaları iyiliği emretme ve kötülükten de sakındırma açısından önemli olmuştur.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, I-VI, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları.
- , *Kitabu'z-zühhd*, nşr. Muhammed Celâl Şeref, İskenderiye 1984, Daru'l-Fikri'l-Câmîi.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Ensâbu'l-esraf*, I-XIII, nşr. Süheyl Zekkar-Riyaz Ziriklî, Beyrut 1996, Daru'l-Fikr.
- Buhârî, İsmail b. İbrahim (256/870), *Sahih*, I-VIII, İstanbul 1992, Çağrı yay.
- Dadan, Ali, "Hucre b. Adî Hareketi ve Toplumsal Etkileri", *İstem*, yıl: 3, sayı: 5, 2005.
- ed-Durî, Abdulaziz, *İlk Dönem İslam Tarihi*, trc. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991, Endülü's Yayınları.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehanî (430/1038), *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, I-X, Beyrut ts.
- Ebû Zur'a ed-Dımaşkî, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah (281/894), *Tarih*, Beyrut 1996.
- Halebî, Muhammed Ragıb b. Mahmud et-Tabbâh (1951), *İ'lâmü'n-nübelâ bi tarihi Halebi's-şebâ*, I-VII, Halep 1923, el-Matbaatü'l-İlmiyye.
- Halife, Hamid Muhammed, *el-Ensâr fi'l-asri'r-Râşidî*, İmârât 2003, Mektebetü'l-Sahâbe.
- Harisât, Muhammed Abdulkadir, *Tarihu'l-Ürdün*, Ürdün: Menşuratu Lecneti Tarihi'l-Ürdün 1992.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan (571/1170), *Tarihu medineti Dimaşke*, I-LXXX, nşr: Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garamel-Amravî, Beyrut 1995-1998, Daru'l-Fikr.
- İbnü'l-Adîm, Kemalüddin Ebû'l-Kasım Ömer b. Ahmed (660/1262), *Zübdetü'l-Haleb min tarihi'l-Haleb*, I-III, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebû'l-Ferec, (579/1201) *Sıfâtü's-safve*, I-IV, nşr. Mahmud Fahûrî, Beyrut 1979, Daru'l-Maarif.
-, *Tarihu Ömer b. el-Hattab*, Beyrut 1985.
- İbnü'l-Esir, İzzüddin (630/1236), *el-Kâmil fi't-tarih*, I-XIII, nşr. C. J. Tonberg, Beyrut 1979.
-, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, I-VII, y.y. 1970.
- İbn Hacer, Şihabuddin Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *et-İsâbe fi tenyizi's-sahâbe*, I-IX, nşr: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mukavviz, Beyrut 1995, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mukavviz, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1995. (Ayrıca Beytü'l-Efkar ed-Devliyye baskısını da kullandık, Lübnan 2004.)
- İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtü'l-keübrâ*, I-IX, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968. Ayrıca, Beytü'l-Efkar ed-Devliyye baskısı, Lübnan 2004.
- Kandemir, Yaşar, "Hind bint Utbe", *DİA*, İstanbul 1998.
- Küçük, Raşid, "Ebû Saîd el-Hudrî", *DİA*, İstanbul 1994.
- Sofuğlu, Mehmed, *Sahib-i Buhârî ve Tercemesi*, IX, Ötüken Yayınları, İstanbul 1987.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (261/875), *Sahih*, I-III, nşr. Muhammed Fuâd Abdulkakî, İstanbul 1992.
- Önkâl, Ahmet, "Abdullah b. Hanzale", *DİA*, İstanbul 1988.
- Özdemir, Veysel, "Abdullah b. Amr b. el-Âs (65/684)'ın Rivayetlerinin Hadis Kaynaklarına Az Sayıda İntikalinin Sebepleri" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, yıl: 12,

sayı: 2, 2007.

Özkan, Mustafa, “Emevî İktidarının Siyasi İcraatları karşısında Ulemanın Tavrı”, *İstem*, yıl: 6, sayı: 11, 2008.

Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir (310/923), *Tarihu’r-rusül ve’l-mülûk*, I-V, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1987.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (279/892), *Sünen*, I-V, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

Varol, Bahaüddin, “Emevîlerin Hz. Ali ve taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine” *İstem*, yıl: 4, sayı: 8, 2006.

Yıldız, Hakkın Dursun, “Abbas b. Velid b. Abdülmelik”, *DİA*, İstanbul 1988.

Yüksel, Ahmet Turan, *İhtirastan İktidara Kerbela*, Yediveren Kitap, Konya 2001.

Zehebi, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Sijyeru a’lâmi’n-nübelâ*, I-XXV, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’ruf, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1996.

Kur'an'da Aile İçi Eğitim: Lokman Suresi Örneği

Harun Şabin*

Özet

Birçok konuda olduğu gibi eğitim ve terbiye konusunda da Kur'an-ı Kerim'in muhtelif sûre ve ayetlerinde Cenab-ı Hak insanoğluna bir takım ilke ve düsturlar sunarak onlara en doğru yolu göstermeyi murad etmiştir. Çocuk terbiyesi konusunda ise Lokman sûresinde bir ebeveynin çocuklarını yetiştirme sürecinde hangi unsurları öne çıkarması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Bu konudaki ayetler, ilgili sûrenin 13. ayetinden başlayıp 19. ayetine kadar devam etmektedir. İlk ayetlerde görülen temalar; "Allah'a şirk koşulmaması ve Ebeveyne itaatin emredilmesi" şeklindedir. Daha sonraki ayetlerde ise, özellikle gayba imanı çocuğun zihnine yerleştirmeye, Allah'ın insanlara verdiği nimetlere ve O'nun yüceliğine ilişkin açıklamalara yer vermektedir. Sûrenin sonlarında ise kıyamet gününde kimsenin kimseye fayda veremeyeceği belirtilerek müminlerin geçici dünya hayatının aldatıcılığına kapılmamaları konusundaki uyarılar yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Lokman, İman, Namaz, Çocuk, Karakter, Eğitim

In-House Family Education in the Qur'an: [A Case Study of Sûrah Luqman]

Abstract

In this article, we will deal with the advices of Luqman (Luqman the Wise) to his son as mentioned in the 31.th Sura (chapter) in the Holy Qur'an. We see in that sura that Luqman gives his son several advices that are considered to be very important, such as: "Do not attribute any partners to God, give thanks to me (God) and to your parents, keep up the prayers, command what is right; forbid what is wrong, do not turn your nose up at people, nor walk about the place arrogantly ..." Through these advices, Luqman wants to teach his son the principles of how to be a good believer and a good person. Thus, because God approved what Luqman instructed to his son (offspring), Muslims ought to follow these instructions by teaching their offsprings these valuable and vital principles.

Key Words: Allah, Luqman, Belief, Prayer, Child, Education, Character,

Giriş

Bilindiği gibi toplumu oluşturan en küçük yapıtaşı ailedir, bir başka deyişle aile

* Yrd. Doç. Dr. Harun Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şanlıurfa, TR.
harun@harran.edu.tr.

toplumun çekirdeğidir. Tarihen sabittir ki toplumların sağlamlığı, o toplumları oluşturan ailelerin sağlamlığı ile doğru orantılı olarak süregelmiştir.

Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'de gerek fertlere, gerekse ailelere yönelik terbiye ve eğitimle ilgili birçok düstur ve tavsiyeler vardır. Hz. Mevlana da bu konuda Kur'an-ı Kerim'e bir "ahlak ve edeb kitabı" olarak bakmaktadır.

Edeb, terbiye ve ahlak kurallarına riayet edilmeyen toplumların sonları hüsrana olmuştur. Bu konuda meşhur Rus yazar Tolstoy'dan şöyle bir söz nakledilir: "*Ahlak kuralları çiğnenmeye gelmez, zira onlar ölçlerini çok acı alırlar*". İstiklal şairimiz Mehmed Akif'in, "*Ne iftandır veren ahlâka yükseklik ne vicdandır. Fazilet bissi insanlarda Allah korkusundandır*" şeklindeki beyti de bu gerçeğin güzel bir ifadesidir.

Sûre Hakkında Bilgi

Ailenin ve terbiyenin önemini kısaca bu şekilde vurguladıktan sonra inceleyeceğimiz Lokman suresi hakkında genel bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Lokman sûresi Kur'an-ı Kerim'in otuz birinci sûresidir, otuz dört ayetten oluşmaktadır.

Sûre, diğer önemli konuların yanında, Hz. Lokmân'ın oğluna öğütlerini içerir. Bu âyetlerde özetlenen unsurlar; şirk inancının yasaklanması, ana babaya saygı gösterip meşru buyruklarına uyma, sorumluluk duygusu, iyilik için çalışma, sabır, tevazu gibi dinî ve ahlâkî ödevlerdir. Lokman (a.s)' a hikmetin verilmesi ile devam eden sure, ilk olarak hikmetin muktezasını; "*Andolsun ki Biz Lokman'a hikmeti verdik ve 'Allah'a Şükret'*" diye emrettik" ifadesiyle vurgulanmaktadır. Allah'ın her türlü nimetine karşı O'na şükretmek hikmet dolu bir hareket ve yönelişi ifade etmektedir. Bunları izleyen ayet-i kerimelerde de Lokman (a.s)'in oğluna verdiği nasihatler yer almaktadır.

Akabinde putperestleri şirkten vazgeçirmeyi ve onlara kurtuluş yolunu göstermeyi amaçlayan bilgiler, deliller ve uyarılara yer verilmiştir.¹ Allah'ın insanlara verdiği nimetleri, O'nun yüceliğine ilişkin açıklamaları ve Kıyamet gününde kimsenin kimseye fayda veremeyeceğini dile getiren ayetlerle sure sona ermektedir.²

Lokman (Aleyhisselam) Kimdir?

Kur'an-ı Kerim, Lokman Aleyhisselam'ın kimliği hakkında detaylı bir bilgi vermez. Bu durum, Hz. Lokman'ın (as), Hz. Peygamber dönemindeki Arap topluluğunca bilindiğini ve örnek bir insan olarak tanındığına delildir. Soyu hakkındaki rivayetler, Lokman'ın (as) Eyyub peygamber ile akraba olduğunu bildirmektedir.³ Onun peygamber olup olmadığı konusunda ise müfessir Kurtubî şöyle demektedir: "*Cumhurun görüşü olan doğru görüş şudur ki: Lokmân (a.s.), peygamber değil, Allah'ın kendisine verdiği hikmet sayesinde hakîm bir zat idi. Hadiste şöyle buyrulmuştur: Lokmân peygamber değildi. Fakat, çok düşünen, inanca güzel bir kuldu. O Allah'ı sevdi, Allah*

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu*, Lokman Suresi Tefsiri.

² TDV *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, Lokman Suresi, giriş kısmı.

³ *Kur'an- Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, (A. Özek, H. Karaman, A. Turgut, M. Çağrıncı, A. K. Dönmez, S. Gümüş), Lokman 12. ayetin açıklaması.

da onu sevdi ve ona hikmet verdi.¹

Lokman (as)'a Verilen Hikmet

Allah (cc) Lokman (as)'a "hikmet" verildiğini beyan etmektedir.²

Müfessirler bu hikmeti; "akıl, anlayış, doğru görüş, bilgi ve bildiğini uygulamak" şeklinde tanımlamışlardır. Abdurraûf el-Munâvî "Hikmetin başı Allah korkusudur" mealindeki hadisi şerh ederken şöyle der: "Hikmet, insanın gücü ölçüsünde, varlıkların bütün hallerini olduğu gibi bilmektir". Müfessir Elmalılı'ya göre tam anlamıyla hikmet, "Sebepleri ve nedenleri bilerek, gayeye isabet edecek şekilde ameli ilme, ilmi de amele uydurmaktır. Bunun için de kendine hikmet verilene, birçok hayır verilmiş olduğu belirtilmiştir."³ Kişi, bildiğini uygulamadıkça ona hakîm (filozof) denmez. Hikmet, "Allah'ın kalbe ilham ettiği doğru bilgi" şeklinde de tanımlanır.⁴

Bu konuda müfessir Taberi'nin tefsirinde şu bilgiyi görmekteyiz: "Cenab-ı Hakk 'Biz Lokman'a hikmeti verdik' demekle, 'Biz Lokman'a fıkı (dinde ince anlayışı), akıl ve görüşlerinde isabetliliği verdik' anlamını kastetmiştir."⁵

Lokman (as)'ın Oğluna Verdiği Öğütler

Hz. Lokman'ın oğluna verdiği öğütler Lokman Sûresinin 12. ayetinden başlayıp, 19. ayete kadar devam etmektedir.

İslami kültürümüzde çocuk "felzetü'l-kebid" yani "ciğer pare" olarak tanımlanır. O evin neşesidir, tadıdır. Onun iyi yetişmesi ailesinin en büyük arzusudur. Başlangıçtan itibaren iyi yetişen bir çocuk, içinde gelişip büyüdüğü ailesinin ve toplumunun geleceğe yönelik en büyük teminatıdır. Günümüz aile eğitiminde ana-babanın çocuklarına vermesi gereken temel eğitim ilkelerini, Kur'an-ı Kerim, Lokman'ın (as) çocuğuna verdiği öğütler modeli ile bize aktarmaktadır.

Şimdi söz konusu ayetlerden çıkaracağımız dersleri başlıklar halinde ele almaya çalışalım:

1. "Allah'a Şirk Koşma!"

Hz. Lokman'ın ilk öğüdünü dile getiren ayetin meali şöyledir:

"Lokmân'ın oğluna⁶ öğüdünü¹ an. O şöyle öğüt veriyordu: Yavrucuğum!² Allah'a asla ortak

¹ el- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari, *el-Cami' li Ahkamu'l-Kur'an*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi Lit- Tiba'a ve'n-Neşr, Kahire, 1967, c.14, s.59.

² Lokman, 31/12.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.6, s. 44. Akçağ Basım Yayım Pazarlama, Ankara, (t.y.)

⁴ Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, "Lokman" maddesi.

⁵ et-Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Cami'ul-Beyan an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, Lokman Suresi, 12. ayet tefsiri, Daru'l-Fikr, 1984.

⁶ Arapçada insan cinsi muhatap alınırken genellikle erkek (müzekker) isim kullanıldığından dolayı hitap "ya buneyye" şeklinde gelmiştir ve buna dayanarak da bir çok tercümede "ey oğulcuğum" şeklinde terceme edilmiştir. Hitabın bu şekilde "müzekkere" yapılması, anlamını sadece müzekkere has

koşma. Çünkü şirk, büyük bir zulümdür."

"Sözlükte 'ortak olmak, ortak koşmak' manasına gelen şirk, dinî bir terim olarak Allah'a zatında, sıfatlarında, fiillerinde veya kendisine ibadet edilmesinde ortak tanımaktır. Allah, en büyük günah olan şirki affetmeyeceğini beyan buyurmuştur.³ Bu günahı işleyen müşriklere cennet haram kılınmıştır.⁴ Şirkin birçok çeşidi vardır. Bunlardan en önemli ve yaygın olanlar şunlardır:

a) Büyük şirk: Yukarıda tarif ettiğimiz şirktir.

b) Yaratıklara aşırı hürmet: Hıristiyanların Hz. İsa'yı ilahlık mertebesine çıkarmaları ya da tabiatçıların tabiatı ilahlaştırarak kadar onu yüceltmeleri bu kabildendir.

c) Riyâ: Gösteriş anlamındaki bu kelime, dinde "Ahiret ameliyle dünya menfaati gözetmek" ya da sırf Allah rızası için yapılması gereken salih amel ve ibadetleri insanlar görüp takdir etsin diye yapmaktır."⁵

Yüce Allah, neden Hz. Peygamber'den, Hz. Lokmân'ın oğluna verdiği öğütleri anmasını istemiştir? Çünkü bu öğütler evrensel dini ve ahlâki değerleri kapsadığından gündeme gelmektedir. Aynı değerler İslâm'da da yer almaktadır. Böylece ilâhi eğitimin bir süreç niteliği taşıdığına işaret edilmektedir. İlâhi eğitim, asla kesintiye uğramamıştır.

"*Ey yavrucuğum*" ifadesinde şefkat ve sevgi vardır. Bu hitabıyla o, oğluna olan şefkat, merhamet ve sevgisini ifade etmektedir. Bu hitap, daha önce Meryem sûresinde geçen Hz. İbrahim'in ve Hz. Yusuf'un babalarına "Ey babacığım" diye yaptıkları hitap etme şeklinin aynısıdır. Birisi babasına, diğeri de oğluna bu nazik hitap şeklini kullanmıştı. Demek ki, öğüt vermeye başlayınca hitapta bu şekilde nazik, kibar ve sevgi dolu bir ifade yer almalıdır. Karşısındaki insanın dikkatini çekmenin yollarından biri ve en etkili budur. Kaba bir hitap şekli alâkayı öldürebilir.⁶

Tevhid, Allah'ın hakkıdır. Şirk koşmak ise bu hakkı çiğnemektir, Allah'ın hakkını çiğnemek zulümlerin en büyüğüdür. Bu zulüm affedilmeyecek kadar büyük bir

kılmamaktadır. Dolayısıyla, Lokman (as)'ın buradaki hitabı hem erkek çocuğa hem de kız çocuğuna yapılmış olarak anlaşılmalıdır.

¹ *el-Müfredat* sahibi Rağib el-İsfahani buradaki "*ya'ızuhibu*" ifadesinin kökü olan "*va'aza*" hakkında şöyle diyor: *Va'aza* fiilinden gelen *Vaaz* korkutmaya birlikte bir zorlamayı ifade eder. (Meşhur dilci) İmam Halil ise diyor ki: *Vaaz* kalbi inceltecek şekilde hayrı hatırlatmaktır." (İsfahani, Rağib, *Müfredatü Elfaz'ı-Kur'an*, *Va'z* maddesi, s. 876, Dar'ul Kalem, 1992, 1. Baskı), Elmalılı'ya göre Dilci İmam Halil'in tanımı daha güzeldir. (Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak dini Kur'an Dili*, c.6 s. 45 Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş. Ankara ty).

² İngilizce Kur'an tefsiri müellifi Muhammed Esed, buradaki "*ya buneyye*" hitabının hem çocuğa hem de yetişkine yönelik olabileceğini belirtmektedir. (*The Message of the Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1980).

³ Nisa 4/48.

⁴ Maide 5/72.

⁵ Akdemir, Hikmet, *Kur'an'ın Ana konularına Göre Mesnevi'de Gizli Kur'anî Referanslar*, Şanlıurfa 2009, s. 41.

⁶ Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Lokman Suresi, 31 / 13- 19. (Cd Versiyonu).

günahdır. Şu ayetlerde bu gerçek gayet açık bir şekilde dile getirilmektedir:

"Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bundan başkasını, dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah ile iftira etmiş olur" (Nisâ 4/48); "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Ondan başka günahları, dilediği kimse için bağışlar. Kim Allah'a ortak koşarsa büsbütün sapmıştır" (Nisâ 4/116).

Yukarıda da görüldüğü gibi şirk, zulüm olarak tanımlanmaktadır. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: "Çünkü zulüm, bir şeyi olması gereken yerden başka bir yere koymaktır. Allah'ın hakkını Allah'tan başkasına vermektir."¹

Şirkin kirliliği gönüllerde dururken, tevhid inancının ağacını orada dikmek mümkün değildir. Önce gönül şirkten temizlenmelidir.²

Bu âyetten şunu da anlıyoruz: Bir babanın oğluna vereceği öğüdün ilk basamağını Allah'a şirk koşmamak oluşturmaldır. Bu öğüt şeklini Hz. İbrahim ve torunu Yakub'un oğullarına verdiği öğütte, yaptığı vasiyette de buluyoruz: "Bunu İbrahim de kendi oğullarına vasiyet etti. Yakub da: 'Ey oğullarım! Allah, sizin için bu dini seçti. O halde sadece Müslümanlar olarak ölünüz.' Yoksa Yakub'a ölüm geldiği zaman, siz orada mı idiniz? O zaman Yakub, oğullarına: 'Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?' demişti. Onlar da: 'Senin ve ataların İbrahim, İsmail ve İshâk'ın ilâhı olan tek Allah'a kulluk edeceğiz. Biz ancak O'na teslim olmuşuzdur' dediler" (Bakara 2/132-133).³

Allah'ın varlığı ve birliği inancı, şirkin kötülüğü, insanlara karşı alçak gönüllü olmanın önemi gibi bilgiler, çocuğa aynen durumuna göre gıda verir gibi dozu ayarlanarak doğrudan ya da sembolik işaretlerle verilmelidir. Özellikle Allah'ın varlığı ve birliği, en erken çağda çocuğun zihnine yerleştirilmelidir.⁴

2. "Anne ve Babana İyi Davran!"

Suredeki ikinci tavsiye anne – babaya iyi davranma konusundadır:

"İnsana da, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur. (İşte onun için) insana şöyle emrettik: 'Bana ve anne babana şükret. Dönüş banadır.' 'Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarlarsa, onlara itaat etme. Onlarla dünyada iyi geçin.'"⁵

Müfessir İbn Kesir'in Taberani'den naklettiği rivayete göre bu ayet Sa'd b. Malik hakkında nazil olmuştur. Sa'd diyor ki: "Bu ayet benim hakkımda nazil oldu, söyle ki: Ben annesine iyi davranan bir kişiydim. Ne zaman ki İslam'ı seçtim ve Müslüman oldum, annem beni sorgulamaya başladı ve yeni dinimden dönmem için ısrar etti. Ben kabul etmeyince açlık grevine başladı ve "ölünceye kadar aç ve susuz kalacağını" söyledi. Sonunda beni "anne katili" olarak anılmakla tehdit etti. Annem bu şekilde

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6 s. 45.

² Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, , Lokman Suresi, 31/13.

³ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Lokman Suresi Tefsiri, 31/13.

⁴ Duman, Zeki, *Beyanü'l-Hak, Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, c.2, s. 138-139.

⁵ Lokman, 31/14.

hiçbir şey yemeden ve içmeden devam edince ben de: "Anne vallahi senin 100 canın olsa ve her gün biri çıksa ben yine de dinimden vazgeçmem" dedim. Annem bunun üzerine yemeye ve içmeye başladı."¹

Bu ayetlerden anlaşılacağı üzere, evlatlarını Allah'ın emirlerine isyana ve şirke koşmaya zorlamaları durumu hariç olmak üzere anne babayla günlük hayatta asıl olan itaat etmektir. Şirke ve Allah'a isyana zorlamaları halinde de yapılacak şey, bu konuda onlara itaat etmemektir. Bununla birlikte yine onlarla içinde bulunulan toplumun örfünü dikkate alarak iyi davranmak gerekir. Mesela, yemek, içmek ve giyim gibi ihtiyaçlarını gidermek, eziyet etmemek, ağır söylememek, hastalıklarında onlara bakmak ve ölümlerinde defnetmek gibi dünyalık yardımları yapmamız gerekmektedir.²

Bu ayet, evladını şirke zorlamamaları şartıyla, insan üzerinde Allah'tan sonra en büyük hak sahibi olan kişilerin anne-baba olduğunu açıkça bildirmektedir. O halde çocuklar ebeveynlerine itaat etmeli, saygı göstermeli ve onlara hizmet etmelidirler. Toplumdaki aile yapısı ve müşterek ahlak, çocukların anne-babalarına saygılı ve müteşekkik olmalarını zorunlu kılmaktadır. Aksi takdirde bu saygıyı dünyevi müeyyidelerle sağlamak imkânsızdır.³

3. "Allah'ın Her Şeyi Bildiğini ve Gördüğünü Sakın Unutma!"

Üçüncü tavsiyeyi dile getiren ayetin meali şöyledir:

"(Lokmân öğüdüne devamla şöyle demişti): Ey yavrucuğum! Yaptığın iş bir hardal tanesi ağırlığında olsa ve bu bir kayanın içinde veya göklerde yahut yerin derinliklerinde bulunsa, yine de Allah onu getirir. Doğrusu Allah, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır."⁴

"Allah'ın, bu amelini getirmesi" demek, amelin büyüklüğü ne olursa olsun, ne zaman işlenmişse işlensin, ister açıktan ister gizliden işlenmiş olsun, onun asla zayi olmayacağı, günü gelince de Cenab-ı Hak tarafından değerlendirileceği, sahibinin hesaba çekileceği ve kendisine karşılığının verileceği demektir. Çünkü Allah latiftir, lutfu çoktur, kudreti en ince ve en gizli şeylere yetişir, habirdir, ilmi ile hepsini bilir.⁵

İnsanlar çok basit görseler dahi bir hardal tanesi bile Allah'ın ilmine dâhildir. Cenab-ı Hak zerre kadar şaşmaz adaletinin gereği olarak bu küçüklükteki bir sevabı yahut günahı kıyamette kulunun önüne getirecek ve gereğince muameleye tabi tutacaktır.⁶

4. "Namazı Dosdoğru Kıl, İyiliği Emret, Kötülükten Nehyet!"

¹ İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail Amr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Lokman Suresi, 15. ayetin tefsiri, Tahkik, Sami b. Muhammed Selame, Daru Tayyibe, 2. Baskı, 1999.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6 s. 47.

³ Yılmaz, Musa Kazım, *Kur'an Ailesi*, Hilal Yayınları, Şanlıurfa, 1994.

⁴ Lokman, 31/16.

⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6 s. 47.

⁶ Ali, Abdullah Yusuf, *The Glories Kur'an, Translation and Commentary*, Lokman suresi, 31/16. ayet tefsiri, (s. 1084, 3601. dipnot), Dar al-Fikr, Beyrut, (t.y).

Üç şıkki ihtiva eden dördüncü tavsiyeyi de: "Ey yavrucuğum! Namazı dosdoğru kıl, iyiliği emret, kötülüklerden sakındırmaya çalış, başına gelenlere sabret. Doğrusu bunlar, azim ve kararlılık gösterilmeye değer şeylerdir"¹ mealindeki ayet beyan etmektedir.

Ayetteki Ana Unsurlar:

a) "Namazı Dosdoğru Kıl!"

Ayetlerdeki sıralamadan önce şirkin kötülüğü, sonra ana babaya iyilik, ardından namaz ve diğer ibadetlerin geldiğine şahit oluyoruz. Buradan Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden önce de namaz ibadetinin var olduğunu görüyoruz. Diğer bir nokta da; Lokman (as) ın çocuğuna "Namazı dosdoğru kıl" sözüyle erkânına uygun kılınmasının önemine dikkat çekmektedir. Rasulullah (sa) 'ın; "Beni nasıl namaz kılarırken görüyorsanız sizler de aynı şekilde kılın"² hadisi de namazın nasıl kılınması gerektiği konusundaki ihtimamı uygulamalı olarak göstermek istemiştir.

"Namaz anlamındaki 'salat' kelimesi Kur'an-ı Kerim'de altmış bir defa zikredilmektedir. Kelimenin kök anlamı duadır ve bu anlamda kullanıldığı ayetler mevcuttur.³ Esasen bu kelimenin Kur'an-ı Kerim'de bu kadar çok zikredilmesi ve "namazı ikame ediniz, hakkıyla eda ediniz!" emrinin de on iki defa tekrarlanması,⁴ tek başına bu ibadetin ne denli önemli olduğuna dair yeterli bir delildir. Peygamberimiz (s.a.s) de birçok hadislerinde onun önem ve faziletini vurgulamaktadır.⁵

Namazın öneminin nereden kaynaklandığını kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1- Namaz bedenle yapılan ibadetlerin özü ve esasıdır.

2- Günde beş defa mümine kul olduğunu hatırlatır.

3- Bu kulluk şuuru ona başıboş olmadığını, bir sultanın emrine itaat etmesi gerektiğini öğretir. Böylece ihlâsla namaz kılan bir mümin, Allah'ın emirlerinin dışına çıkamaz; onun yasaklarını çiğneyemez; diğer insanların ırzına, malına ve canına kast edemez; kul hakkı yiyemez. Nitekim bu husus Kur'an'da açıkça dile getirilmektedir.⁶ Şayet namaz kılan bir insan, kötülük yapabiliyorsa; başka bir deyişle kaldığı namaz onu kötülükten alkoymuyorsa, o zaman bu namazda bir problem var demektir. Böyle bir kişinin imanını ve namazını gözden geçirmesi gerekir.

4- Namaz, kulun Allah ile olan irtibatını canlı tutar. Namaz kılan mümin, sonsuz kudret sahibi olan bir Yaratıcısının varlığıyla sonsuz bir dayanma gücü elde eder. Böylece sadece Allah'tan korkar, ondan başka hiçbir kimseden ve otoriteden korkmaz. Hiçbir şeyden endişe etmez. Allah'a olan sonsuz güveni, dünyadaki bütün sıkıntılara karşı dayanma gücü verir. Bedeni ne kadar kötü şartlarda olursa olsun, ruhu huzur ve güven içinde mutlu olur. Namazın terk edilmesi Allah ile olan irtibatın

¹ Lokman, 31/17.

² Buhârî, Ezan, 18.

³ Tevbe 9/103; Ahzab 33/56.

⁴ Örnek olarak bkz. Bakara 2/43, 83, 110; Nisa 4/77.

⁵ Örnek olarak bkz. Buhârî, İman 43., Müslim, İman 21.

⁶ Ankebut, 29/ 45.

kopmasına ve nihayet imanın zayıflayıp sonunda yok olmasına sebep olabilir.”¹

b) *"İyiliği Emret, Kötülükten Sakındırmaya Çalış!"*

Hiz. Lokmân, namazdan ibadetinden sonra oğluna iyiliği emretmesini ve kötülükten sakındırmasını tavsiye etmektedir. Böylece Kur'ân'dan önce de böyle bir görevin olduğunu anlıyoruz. Bu görev Âli İmrân Suresi, 3/104., 110. ve 114. ayetlerde yer almaktadır; ayrıca münâfık ve mü'minlerin farkını ortaya koyması bakımından Tevbe Suresi, 9/67. ve 71. âyetlerde de geçmektedir. O âyetlerde münâfık, kötülüğü emredip iyilikten sakındırırken, mü'min de iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktadır.

Namazı kılmak, mü'minin kendisi ile Allah arasında olan bir ibadet iken; iyiliği emredip kötülükten sakındırmak sosyal bir görev olmaktadır.

c) *"Başına Gelenlere Sabret!"*

İslam âlimleri sabrın üç kısımdan ibaret olduğunu belirtirler:²

- 1-Allah'a itaat yolunda karşılaşılacak zorluklara sabır,
- 2-Günahlardan sakınma konusunda sabır,
- 3-Bela ve musibetlere sabır.”³

Konumuz olan âyetin (31/17) üçüncü basamağında *"sabr"* yer almaktadır. Hiz. Lokmân'ın buradaki sıralaması *"kolaydan zora doğru"* dur. Çünkü sabır, en zor gerçekleştirilebilecek bir davranış, bir ibadettir. Sabrın ibadet olabilmesi için Ra'd suresi 13/22. ayette zikredildiği gibi Allah rızasını umarak, o niyetle yapılmış olması gerekmektedir.⁴

Hülâsâ; İnsanı hayatta başarıya ulaştıran önemli vasıflardan birisi sabırlı olmaktır. Azıcık sabır göstermeyerek acele davranmakla ne kadar çok ve büyük fırsatları kaçırdığını tecrübe etmeyen bir kimse hemen hemen yok gibidir. İşte hem dünya, hem Ahiret hayatını kazanmadaki bu önemli rolünden dolayı birçok ayette müminlere sabırlı olmaları emredilmektedir.⁵

5. *"Küçümseyerek İnsanlardan Yüz Çevirme ve Yeryüzünde Kibirlenerek Yürüme!"*

Son iki tavsiyeyi bildiren ayetin meali şöyledir:

*"Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde kibirlenerek yürüme; zira Allah, kendini beğenmiş, övünüp duran kimseleri asla sevmez."*⁶

¹ Akdemir, *Kur'an'ın Ana konularına Göre Mesnevî'de Gizli Kur'anî Referanslar*, s. 140.

² Bkz. Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, VII, 55.

³ Akdemir, *Kur'an'ın Ana konularına Göre Mesnevî'de Gizli Kur'anî Referanslar*, s. 158.

⁴ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Lokman Suresi, 31/17.

⁵ Bakara 2/153, 155, 177; Âli İmrân 3/ 17, 20; Hûd 11/49, 115; Hac 22/35; Lokman 31/17.

⁶ Lokman 31/18.

Bu ayetten çıkarılabilecek ana mesajlar:

a) "İnsanlardan Yüzünü Çevirme!"

Müfessir Taberi ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın açıklamalarına göre ayette geçen "Sa'r" kelimesi deveye musallat olup da, ona boynunu büktüren bir derttir. Şu halde "İas'ir", boynu dertli deve gibi, başını yana bükme demektir, Bu da kibirli kimselerin âdetidir. Dilimizde buna "avurt" etmek veya "kasılmak" denir.¹

Bu âyet, bir önceki âyetle bağlantılı olarak anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Başkasına iyiyi emredip onu kötülükten sakındırmak, başkalarının eğitimini, onların olgunluğa ulaşmasını ifade etmekte, başkalarını eğitebilmek için onlara karşı kibirli davranmamayı ve alçak gönüllü olmayı gerekli kılmaktadır.²

İnsanlardan yüz çeviren kişi onlarla sağlıklı iletişim kuramaz, dolayısıyla onları eğitemez, onlara söz geçiremez, onları kendisine yaklaştıramaz. Cenab-ı Hak bu gerçeği Hz. Peygambere hitaben şu ifadelerle belirtmektedir: "Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, muhakkak ki insanlar çevrenden dağılır giderlerdi..."³

b) "Yeryüzünde Kibirlenerek Yürüme"!

Kur'an'ın bu surede olduğu gibi "marahan" deyimini ile dile getirdiği yürüme biçimi, kendini beğenip başkalarını küçümsemektir. Müfessir İbn Kesir'in belirttiğine göre "Muhtal" "Kendi sini çok beğenen (yeni tabirle: Narsist, egoist) demektir, "Fehur" ise "başkalarına karşı kibirli olmak" demektir.⁴ Bu durum esasen hastalıklı bir psikolojinin dışa yansımaları olup, böbürlenerek yürüme biçiminde kendini gösterir. Bu sebeple Cenab-ı Hak böylelerini sevmediğini şu ifadelerle belirtmektedir: "Allah kendini beğenmiş övünen kimseyi sevmez."⁵

Gurur, insanın hakkı olmayan ve ona yakışmayan bir hastalıktır. İnsanın hiçbir meziyet ya da fiiliyle kibirlenmeye ve övünmeye hakkı yoktur. Çünkü onu takdir eden ve yaratan Allah'tır. Gururun kötü akıbetine en çarpıcı örnek Şeytan'ın durumudur. Kendisini Hz. Âdem'den üstün görerek gururlanan Şeytan, Allah'ın emrine karşı gelmiş ve bu davranışı ile ilahî lanete uğramıştır. Kur'an'ın bu olayı tekrar tekrar dile getirmesindeki hikmetlerden biri de şüphesiz insanları kibirden sakındırmaktır.⁶

Sonuç

Şehirleşmenin hayatımıza her geçen gün daha fazla hâkim olduğu günümüzde tanıdık çevrelerinden uzaklaşan bireyler, daha önce dar çevrelerinde kınanma ve ayıplanma korkusuyla yapamadıkları birtakım olumsuz fiillere kolayca teşebbüs edebilmektedirler. Eğitimsizlikten ve birtakım diğer sebeplerden dolayı oluşan bu otokontrol zafiyeti o kişiyi birçok kötülüğün ağına veya tuzağına düşürebilmektedir.

¹ Taberi, İbn Cerir, *Cami'ul-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, c.18. s.559, Dâru Hicr, Kahire, 1. Baskı, 2001; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 47.

² Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Lokman Suresi, 31/18.

³ Âl-i İmrân 3/159.

⁴ İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail Amr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, c.11, s.58.

⁵ Hadîd Suresi, 57/23.

⁶ Akdemir, H., *Kur'an'ın Ana konularına Göre Mesnevi'de Gizli Kur'anî Referanslar*, s. 155.

Medyada bunların sayısız örneklerine şahit olmaktadır.

Lokman suresinde konumuzla ilgili yaptığımız tahlillerden hareketle şunları söyleyebiliriz: Çocuk eğitimi ilk önce ailede başlamalı, çocuğa öncelikle onu Yaratan'ı ve O'nunla ilgili doğru ve açık bilgiler verilmelidir. Çocuğa, Rabbine karşı olan vazifeleri, ebeveynine saygı, toplum içinde diğer insanlara karşı nasıl davranması gerektiği öğretilmelidir. Ferdiyetçiliğin olanca hızıyla daha fazla hayatımıza hâkim olduğu dünyamızda, nesillerimizi bu mükemmel donanımlarla mücehhez kılmalıyız ki, onlar kendilerine karşı zamanın ve çevrenin olumsuz etkilerine karşı daha donanımlı bir şekilde karşı koyabilsin. Dünün sorunları farklı, bugünün sorunları farklı olabilir, ama değişmez bir gerçek vardır ki o da yetişen nesillerin her zaman ve her çağda Lokman (as)'ın öğütlerine muhtaç olduklarıdır. İnsanlar bu öğütlerden aldıkları bilgi ve donanımla çevrelerinde yaşayan insanlara birer fazilet timsali olabilirler.

Bu sebeplerden dolayı Lokman (as)'ın öğütleri hem bu dünyadaki hayatımız için hem de uhrevi hayatımız için zamanlar üstü bir örneklige ve öneme sahiptir.

Aile çocuğun eğitiminde kendi rolü ve görevinin önemini idrak etmeli, bunu okula veya başka ortamlara havale etmemelidir. Bununla birlikte ailedeki eğitim ne kadar önemli olursa olsun, çocuk eğitimi sadece anne baba ile yani aile ile sınırlı bir olgu değildir. Okul, çevre, sokak ve medya bir bütün olarak çocuğun eğitimine katkı sağlamaktadır. Eğer bunlardan herhangi birisi görevini layıkıyla yerine getirmese, bu boşluğu diğeri dolduramayacaktır veya yanlış bir şekilde dolduracaktır. Bu sebeple her kurum kendi "eğitici" görevini yapmalı ki çocuğun / ferdin eğitim hayatında bir boşluk oluşmasın.

Burada şöyle bir duruma da dikkat çekmek gerekmektedir: Çocuğun eğitimiyle ilgili olan bir kurumun (aile, okul, çevre... vb.) verdiği bilgiyi / eğitimi diğeri bir kurum tekzip etmemeli veya tahrip etmemelidir. Bilakis kurumlar, birbirlerinin eksik bıraktıklarını bir insicam içinde tamamlamalıdır. Ancak bu şekilde çocuk ve gençlerin zihinlerinin berrak ve dengeli kalabilmesine yardımcı olabiliriz. Aile ile birlikte çevrenin de ıslahı, çevre ile birlikte okulun da ıslahı, okul ile birlikte medyanın da topluma karşı sorumluluklarına dikkat etmeleri de bu konuda bir zaruret arz etmektedir. Bir Arap atasözünde bu durumun önemi çok veciz bir şekilde şöyle dile getirilmektedir: "İnsan içinde yaşadığı çevrenin evladıdır / ürünüdür." Hülâsâ; toplum olarak, "ancak iyi değerler ekersek, iyi ürünler hasat etmeyi umabiliriz.

Çocuk eğitiminde, çocuğuna vereceği tavsiye ve öğütleri önce kendi hayatında uygulayarak gösteren ebeveynlerin "örneklilikteki" başarıları, sadece öğüt verip o öğütlerdeki unsurları kendileri uygulamayan ebeveynlere göre elbette çok farklı olacaktır. "Lisân-ı hâl Lisân-ı kal'den daha kuvvetlidir" sözünün önemi burada da hatırdan tutulması gereken bir unsurdur. Kendisi namaz kılmayıp çocuğuna bunu tavsiye ve emreden ebeveynlerin mevcut olduğu da bir gerçektir.

Şunu da belirtmemiz gerekir; Çocuk eğitimi ve terbiyesi konularındaki incelememizi her ne kadar Lokman (as)'ın bu suredeki öğütleri üzerinde yoğunlaştırmış olsak da Kur'an-ı Kerim ve hadislerde ve daha geniş çerçevede bütün bir dînî literatürümüzde çocuk ve fert eğitimiyle ilgili daha birçok, metod ve düsturların var olduğu herkesin malumudur. Dolayısıyla, Lokman (as) ın buradaki öğüt ve tavsiyelerini bu konularda bir öz, bir nüve olarak değerlendirmek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Akdemir, Hikmet, *Kur'an'ın Ana konularına Göre Mesnevî'de Gizli Kur'anî Referanslar*, Şanlıurfa, 2009.

Ali, Abdullah Yusuf, *The Glories Kur'an, Translation and Commentary*, Dar al-Fikr, Beyrut, (t.y).

Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1980.

Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.

Bayraktı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, CD Versiyonu.

el-Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, (Kütüb-i Sitte Baskısı), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Duman, Zeki, *Beyanü'l-Hak, Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006.

Ebu's – Su'üd, Muhammed İmadi el-Hanefi b., *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ila Mezaya'l-Kitabi'l-Kerim*.

el-İsfahani, Rağıb, *Müfredatü Elfazı'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, 1. Baskı, Dimeşk, 1992.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail Amr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Tahkik, Sami b. Muhammed Selame, Daru Tayyibe, 2. Baskı, 1999.

Kur'an Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir, (Komisyon), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

Kur'an- Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali, (A. Özek, H. Karaman, A. Turgut, M. Çağrıncı, A. K. Dönmez, S. Gümüş), Medine-i Münevvere, 1992.

el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari, *el-Cami' li Ahkamu'l-Kur'an*, Daru'l-Katibi'l-Arabi Lit- Tiba'a ve'n Neşr, Kahire, 1967.

Müslim, Ebu'l Hasen, *Sahib-i Müslim*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdalbaki, Daru'l-Hadis, Kahire, 1. Baskı, 1991.

et-Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Cami'ul Beyan an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, 1984.

—————, *Cami'ul Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru Hicr, Kahire 2001.

Yazır, Elmalı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Basım Yayım Pazarlama., Ankara, (t.y).

Yılmaz, Musa Kazım, *Kur'an Ailesi*, Hilal Yayınları, Şanlıurfa 1994.

İmâmet Tartışmaları – el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği -

Namık Kemal Karabiber *

Özet

Bazı siyasi fırkaların, imâmet düşüncesini sürekli gündemde tutmaları ve düşünce yapılarının merkezine oturtmaları nedeniyle *İmâmet*, İslam siyaset düşüncesinde sıklıkla tartışılan bir mesele olagelmıştır. Özellikle *Şiâ*'nın düşünce yapısını imâmet konusu etrafında inşa etmesi nedeniyle bu konu, *Şiâ* için hayati bir kurum olarak kabul edilmiştir. *Şiâ*'nın imâmeti *usuluddin* arasında zikretmesi, diğer fırka ve grupların muhalefetine neden olmuştur. *el-Hillî* ve *İbn Teymiyye* gibi *imâmet* konusunda farklı görüşleri savunan çağdaş iki müellifin bu konuyla ilgili ortaya koydukları görüşler o dönemin imâmet anlayışını göstermesi bakımından önem arz eder.

Anahtar Kelimeler: Allame el-Hillî, İbn Teymiyye, İmâmet, Nübüvvet, Ehl-i Sünne, Şiâ, Mezhepler

Discussions over The Issue Of Imama -Example of al-Hilli and Ibn Taymiyya-

Abstract

Imama is one of the disputed issues in Islamic political thought. Some of the political sects, *Shi'ite* in particular, consider it as the core of their thought. Non-*Shi'ite* groups rejected the *Shi'ite*'s consideration of the *imama* as one of the pillars of din (*usuluddin*). Having different opinions in this subject, *Ibn Taymiyya* and *al-Hilli*, who were contemporaries, put forward different opinions on the issue of *imama*. Their ideas are important in terms of having different approaches to this issue at their time.

Key Words: Allama al-Hillî, Ibn Taymiyya, Imama, Nubuvva, Ahl al-Sunna, Shi'ite, Sects.

* Dr. Arş. Görv. Harran Ü. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi, Osmanbey Kampüsü Şanlıurfa TR; nkkarabiber@harran.edu.tr

Giriş

İslam'ın siyasi alanında en çok tartışılan konuların başında imâmet meselesi gelir. Bu konu etrafında yapılan tartışmalar neticesinde İslam toplumu içerisinde farklı telakkiler ortaya çıkmış ve bu farklı telakilerin kurumlaşması ile de birçok fırka ve mezhep ortaya çıkmıştır. Hemen hemen bütün mezhepler imâmet konusu ile ilgili farklı görüşler ortaya koymuş, hatta kimi fırkalar akidelerini imâmet düşüncesi etrafında şekillendirmişlerdir.

Makâlât ve Fırak yazarlarında, İslam'da ortaya çıkan ilk ihtilafın imâmet¹ ile ilgili olduğu hususunda genel bir kanatın varlığı bilinmektedir. Şii müelliflerden Kummî, Hz. Peygamber'in vefatı akabinde İslam ümmetinin, ümmetin işlerini idare edecek kişinin kim olacağı hususu ile ilgili olarak Şia, Ensâr ve Hz. Ebubekir'in taraftarları olmak üzere üç gruba² ayırdıklarını ifade eder. Kummî'nin bu tasnifi imâmet/hilafet ekseninde yaptığı anlaşılmaktadır. Yine Şii müelliflerden olan Allâme el-Hillî de, Hz. Peygamber dönemi ve sonrası ortaya çıkan ihtilafları sıralarken, en önemli ihtilafın, Muhâcir ve Ensâr arasında ortaya çıkan imâmet ile ilgili ihtilafı ilk sırada zikreder.³ Tasnifler farklı da olsa temel ihtilafın imâmet ile ilgili olduğu hususunda bir ittifakın bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ortaya çıkan ilk siyâsî ve itikadî mezhep olma özelliği taşıyan Hariciler, imâmet konusunda kendilerine has fikirler ortaya koymuşlardır. İmâmet ile ilgili yapılan tartışmalar esnasında ortaya çıkan "imamların Kureys'ten olması" düşüncesine bir tepki olarak "Kureys'e mensup olmayan birisinin de imam olabileceği"⁴ görüşünü öne sürmüş ve imamların mensup olduğu kabile veya milliyetin önemli olmadığına vurgu yapmışlardır. Hariciler, ehil olduktan sonra "ister hür ister köle ister Nebatî

¹ Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ilk ihtilafın imâmet ile ilgili olduğu hususunda bkz., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Weisbaden 1980, 2; Şehristânî de, İslam ümmeti arasında ortaya çıkan ihtilafları sayarken " Ümmet arasında çıkan en büyük ihtilaf imâmet hakkındaki ihtilaftır. Hiçbir dini problemden dolayı bu ölçekte kılıçlar çekilmemiş ve kan dökülmemiştir." diyerek imâmet konusunun İslam toplumunda ciddi problemler çıkardığını ifade etmiştir. Bkz., Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdul-Kerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut 1948, I/16; ilk ihtilaf ile ilgili olarak bkz., Fiğlalî, E. Ruhi, *İmâmîyye Şiâsi*, İstanbul 1984, 23.

² Buradaki Şia'dan maksat, hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna inananlardır. el-Kummî, Sa'd b. Abdillah Ebi'l-Halef el-Eş'arî (301/913), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh., Cevâd Meşkûr, Tahran 1963, 3.

³ Hz. Peygamber dönemi ve vefatını müteakiben ortaya çıkan diğer ihtilaflara da yer verir. Ancak en önemlisinin imâmet ile ilgili olduğunu ifade eder. Bkz., *Minhâcu'l-Kerâme*, 142-3; Ayrıca Hillî, hilafetin nassla Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunurken ilginç rivayetler aktarır, bunların en ilginç ve dikkat çekenini de Hz. Peygamber'den aktarılan şu rivayettir. "Benden sonra Ali'nin hilafeti hususunda düşmanca tavır takınan kimse kâfirdir. O muhakkak ki Allah ve Resulü ile harp etmiştir. Ali hakkında şüphe duyan da kâfirdir." el-Hillî, Hz. Ali'nin imâmetini ispat edebilmek için bu ve buna benzer birçok rivayete yer verir. Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgili olarak aktarılan bu ve buna benzer rivayetlerin imâmetin itikadi alana taşınmasında önemli etkileri olmuştur. Bkz., *Minhâcu'l-Kerâme*, 173; Makâlât sahiplerinin hepsi, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk ihtilafın, Ensâr ve Muhâcir arasındaki imâmet ile ilgili meydana gelen ihtilaf olduğunu söylemelerine rağmen, bir diğer Şii müellif olan Seyh Müfid (413/1022), makâlât sahiplerinin bu konuyu kanstırdıklarını söyleyerek, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk ihtilafın Ömer'in ihtilafı olduğunu ifade eder. Çünkü o Hz. Peygamber'in ölmediğini iddia etmiştir. *Fusulu'l-Mubtara*, thk., es-Seyyid Ali Mîr Şerîf, Beyrut 1993, 240.

⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/174.

isterse Kureyşî olsun"¹ herkesin imam olabileceği görüşündedirler. Haricilerin bir kısmı imâmetin gerekliliğine inanmazken büyük bir kısmı ümmetin işlerini idare edebilecek bir imamın tayininin gerekli (vacip) olduğu inancını taşırlar. Mesela Haricilerin Necedât kolu insanların kendi aralarında adaleti sağlamaları halinde bir imama gerek olmadığı, adaletin sağlanmadığı durumunda da bir imamın seçilmesinin caiz olduğu² görüşündedirler. Haricilerin pratikte mutlaka bir imama tabi oldukları tarihi gerçeğinden hareketle, son tahlilde bir imamın gerekliliği konusunda kendilerine has bir tavır takındıkları görülmektedir. Ancak diğer fırkalardan farklı olarak imam olabilecek kişinin mensup olduğu kabile/milliyetin önemli olmadığı, adalet ve şeriatın kurallarını tatbik ettiği müddetçe herkesin imam olabileceği şeklindeki görüşleri de göz ardı edilmemelidir.

Ehl-i Sünnet, imâmeti *usuluddin* arasında saymamakta ve furuâta ait bir mesele olarak görmektedir.³ İmâmeti zorunlu/vacip bir kurum olarak görmemekle⁴ birlikte, gerekliliğini de sem'î delillere dayandırmaktadır.⁵ Ehl-i Sünnet'in, 'imâmetin Kureyş'e tahsisi' ile ilgili olarak da farklı telakkileri bulunmaktadır. Bir kısmı, hilafetin Kureyş'e tahsisini gerekli görürken,⁶ bir kısmı da bu şartı reddetmektedir.⁷ Diğer taraftan bunun bir tercih olduğu yönünde de değerlendirmeler yapılmıştır. Yapılan bu tasnifler, İslam mezheplerinin imâmetin dini bir zorunluluktan kaynaklandığı hususundaki farklı telakki ve değerlendirmelerine dikkatimizi çekmektedir.

Şii mezhepler arasında da farklı görüşler bulunmakla birlikte, ehl-i beyte mensup bir imama uymanın gerekliliği hususunda aralarında ittifak vardır.

Zeydiler⁸ imâmeti soya tahsis eden gruptandır. Ancak imamın Kureyş'e tahsisi

¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/175.

² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/193.

³ el-İcî, Abdurrâhman b. Ahmed (756/1355) *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut ts. 395, Cürçânî, Ali b. Muhammed (812/1409), *Şerhu'l-Mekâsîd*, Mısır 1907, VIII/344.

⁴ Bağdâdî, Abdulkâhîr Tâhîr b. Muhammed (429/1037), *Usulu'd-Dîn*, İstanbul 1928, 271 vd; İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelûsî (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, III/6.

⁵ Bkz., Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *el-İktisad fi mâ yetealleku bi'l-İtikâd*, Necef 1979, 297; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbain*, 419; Tûsî, Nasruddîn, *Risâle-i Kavâidü'l-Akâid*, 83-4; el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi Kelâm*, Beyrut ts., 395; Cürçânî, Ali b. Muhammed (812/1409), *Şerhu'l-Mekâsîd*, Mısır 1907, VIII/344; Krş., Bozan, Metin, *İmâmîyye Şîasının İmâmet Tasavvuru*, Ankara 2007, 25-26.

⁶ Bağdâdî, Sünnilerin Kureyşliliği bir şart olarak ileri sürdüğünü söylemektedir. Bkz., Bağdâdî, *Usulu'd-Dîn*, 275.

⁷ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, (808/1405), *Mukaddime*, çev., Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1997, I/490. Ehl-i Sünnetin imâmet ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz., Bozan, Metin, *İmâmîyye Şîasının İmâmet Tasavvuru*, 25-26; Fırkaların imâmet hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz., Öz, Mustafa, İlhan, Avni, "İmâmet", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 202-3; Fahreddin er-Râzî, İslam mezheplerinin imâmet konusu hakkındaki düşüncelerinden hareketle bir tasnif yapar. Bkz., *Usulu'd-Dîn*, Mektebetü'l-Kulliyât'ül-Ezheriyye, ts., 133-134.

⁸ Zeydiler'in Şii fırkalar arasında sayılıp sayılmayacağı başlı başına bir problemdir. Zira onlar, imâmın bizzat Allah tarafından belirlendiği görüşünü kabul etmemektedirler. Zeydiler'in savunduğu görüşün en belirgin özelliği imâmetin Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'nın soyuna tahsis edilmesidir. Onlara göre imâmet bu soydan kıyam edenin hakkıdır. Bu şekilde Hilafeti Kureyş'e tahsis eden Sünnî görüş ile aralarında ciddi bir fark yoktur. Sadece kriter Kureyşlilikten Fatıma soyuna tahsis edilmektedir. Ancak

şartını daraltarak bunu sadece Ali-Fatıma'dan gelen soya tahsis ederler.¹ Zeydiyye, Fatıma soyundan olan ve gerekli şartları taşıyan herkesin imam olabileceği görüşündedir.²

İmâmeti *usuluddin* arasında sayan ve imâmeti zorunlu bir kurum olarak gören bir diğer Şii fırka da İsmâiliyye'dir. İsmâiliyye ve İmâmîyye'nin, imamın nassla tayinle belirlendiğine inanmalarına rağmen, bunun Allah'a vacip olup olmaması hususunda birbirlerinden farklı düşündükleri görülmektedir. İsmâiliyye, Allah'ın yapması gereken bir görev olarak telakki ederken, İmâmîyye ise bunun Allah tarafından bir lutuf olduğuna inanmaktadır.³

İmâmet ile ilgili tartışmalarda akla gelen ilk mezhep hiç şüphesiz Şia'dır. Yapılan tartışmalardan hareketle, hicri VIII. asır, Şii imâmet nazariyesinin sistematik hale getirildiği ve aynı zamanda bir inanç konusu olarak görülmeye başlandığı bir dönemdir. Sünnî dünya, Şia'nın imâmeti bir inanç konusu yapmasına öteden beri karşı olmuştur. Bu çalışma, Şii İmâmî geleneğinin önde gelen temsilcilerinden el-Hillî ile, Sünnî dünyanın önde gelenlerinden ve El-Hillî'nin de çağdaşı olan İbn Teymiyye'nin bu konuda ortaya koydukları tezlerle ve anti tezlerle sınırlı kalacaktır. Birbirleri ile iki düşünür ve müellifin imâmet ile ilgili ortaya koydukları görüşlere yer vermek, dönemin düşünce yapısı hakkında da bizlere fikir verecektir.

1. Allâme el-Hillî ve "Minhâcu'l-Kerâme" Adlı Eseri

Şia nezdinde Allâme olarak bilinen el-Hillî'nin tam adı, Cemâlud-Din Ebû Mansûr el-Hasan b. Sedîduddîn Yûsuf b. Zeynu'd-Dîn Ali b. Muhammed b. Mutahhar el-Hillî'dir. 29 Ramazan 648/1250 tarihinde el-Hille'de⁴ doğdu.⁵ Öğrenimine babası Sedîduddîn Yûsuf'un yanında başladı.⁶ Şia imamlarından ve ulemanın büyüklerindedir. Irak'taki Hille'ye nispeten el-Hillî de denilmektedir. el-Hille'de doğmuş ve 21 muharrem 726/1325 tarihinde yine el-Hille'de vefat etmiştir.

yine de Ali'nin imâmetinin vasfen belirlenebildiği iddiaları onları farklı kılmaktadır. Böyle bir problemin varlığına rağmen biz, Şii fırkaları tasnif ederken kaynaklardaki mevcut durumu esas aldığımızdan Zeydileri de Şia içinde mütalaa etmeyi daha uygun bulduk. Bu hususta bkz. Metin Bozan, "Şii Fırkaların tasnifi," (Nispet Edildikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme) *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VI, Sayı, 1 (2004), 21-39, 24; Zeydiyye'nin imâmet ile ilgili görüşlerinin ayrıntıları için bkz., Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE 2006, 75 vd.

¹ Nâşi, el-Ekber (293/905), *Mesâilü'l-İmâme*, thk., Josef Van Ess, Beyrut 1971, 42; İsfereyîni, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, thk, Kemâl Yûsuf el-Hut, Beyrut 1983, 28; Kahlâtî, Ebû Muhammed b. Sa'îd (IV./X. yy.), *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk., Seyyide İsmâil Kâşif, Umman 1980, II/460; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/249.

² Nâşi, 42; Fatıma evladından başkasının imâmetine cevaz vermeyen Zeydiyye, âlim, zâhid, cesur, cömert olan Fâtumî birisinin imâmet iddiası ile ortaya çıkması halinde ona uymanın vacip olduğunu ifade eder. Bkz., Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/249-250.

³ Râzî, *Kitâbu'l-Erbâin*, 417 İsmâiliyye ve İmâmîyye'nin imâmet hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz., Bozan, *İmâmîyye Şiasının İmâmet Tasavvuru*, 27 vd.

⁴ el-Hille, Bağdad ve Kûfe arasında yer alan büyük bir şehrin adıdır. Ayrıntılı bilgi için Bkz., Yâkût el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1977, II/294.

⁵ Muhsin el-Emin, *A'yânü'l-Şî'a*, thk., Hasan el-Emin, Daru't-Tearuf, Beyrut 1986, V/396; bkz., Öz, Mustafa, "el-Hillî, İbn Mutahhar", *DİA*, İstanbul 2001, XVIII/37.

⁶ Öz, "el-Hillî, İbn Mutahhar", *DİA*, İstanbul 2001, XVIII/37.

Hille'de Şiâ'nın önde geleni olduğu ifade edilir.¹ Yazdığı eserler sayesinde, hayattayken bile büyük şöhret kazanmıştı. Kendisine eş-Şiî ve el-Mu'tezilî denilmesinden² Şiî olmakla birlikte, Mutezile mezhebinin bazı görüşlerini benimsediği de anlaşılmaktadır. El-Hillî, İslâmî ilimlerin birçok alanında eser veren çok yönlü bir müellif olup, özellikle usulî ekole mensup bir kelâmcı ve fakihdir. Akıl-vahiy arasında dengeli bir yaklaşım kuran El-Hillî, bilgi teorisi ve tabiat felsefesi gibi konularda Mu'tezile'nin Basra ekolüne yakın görüşlere sahiptir. Ancak Şiâ'nın temel konularında ve özellikle imâmet meselesinde onlardan ayrılır.³

Kitâbu Minhâci'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme,⁴ el-Hillî'nin imâmet ile ilgili ve Moğol sultanı Olcaytu'ya ithafen⁵ kaleme aldığı yaklaşık yüz otuz sahifelik bir eserdir. Söz konusu eser esas olarak, Şiî İmâmiyye'nin imâmet ile ilgili görüşlerini ve bu konuda İmâmiyye'nin diğer fırkalarından üstünlüğünü ortaya koymayı hedeflediği görülmektedir. Eser, ehl-i sünne ve'l-cemaa'dan bir grup tarafından İbn Teymiyye'ye gösterildiğinde, söz konusu eserin "çağımızdaki bazı Rafizi hocalarının er-Râfidatu'l-İmâmiyye mezhebine davet amacıyla kaleme alındığını"⁶ ifade etmiştir. İbn Teymiyye, "Bu musannıf kitabını *Minhâcu'l-Kerâme fî Marifeti'l-İmâme* olarak isimlendirmiş olduğunu, hâlbuki bu kitabın "*Minhâcu'n-Nedâme*" olarak isimlendirilmesi daha uygun olacağını⁷ söyleyerek kitabı beğenmediğini daha baştan belirtmiştir. El-Hillî de, İbn Teymiyye'nin bazı kitapları ki muhtemelen kendisine yönelik yazılmış olan reddiyeleri içermiş olan kitaplarıdır, kendisine ulaştığında: "Benim dediklerimi anlamış olsaydı, ona cevap verirdim"⁸ diyerek aslında kendisine karşı yapılan eleştirileri kabul etmediğini açıkça ifade etmiştir.

el-Hillî'nin imâmet ile ilgili görüşleri sadece *Kitâbu Minhâci'l-Kerâme* adlı risaleden ibaret değildir. el-Hillî, imâmet konusu ile ilgili görüşlerini farklı eserlerinde sıklıkla dile getirmiştir.⁹ Ancak, İbn Teymiyye'nin *Minhâcu'l-Kerâme* adlı esere karşılık *Minhâcu's-Sünne* adı ile reddiye yazması nedeniyle, çalışma bu iki eser ile sınırlı

¹ Zirikli, Hayreddin, *el-Â'lâm*, Daru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 1986. II/226; Bkz., Muhsin el-Emîn, *A'yânu'ş-Şi'a*, V/396; İbn Dâvud el-Hillî (h. VIII.asır), *Ricalu İbn Dâvud*, Tahran 1383h., 119-20.

² Bkz., Zehebî (748/1348), *el-İber fî Haberî men Çaber*, thk., Ebû Hâcir Muh. es-Sâid b. Besyûnî Zağlûl, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I-IV, IV/77; Krş., Safedî, Salahaddîn Halîl b. Aybeg (764/1363), *Kitâb el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, thk., Ahmed el-Arnâvut, Turki Mustafa, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2000, XIII/54-55.

³ Bkz., Öz, Mustafa, "el-Hillî, İbn Mutahhar", *DİA*, XVIII/37; el-Hillî'nin hayatı ve eserleri için bkz., Muhsin el-Emîn, *A'yânu'ş-Şi'a*, V/396-408.

⁴ İbn Mutahhâr el-Hillî, Kahire 1962. (Muhammed Reşâd Sâlim tarafından tahkik edilerek basılan İbn Teymiyye'nin *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi'ş-Şiati'l-Kaderiyye* adlı eser ile birlikte) I, 75-202; Bkz., Muhsin el-Emîn, *A'yânu'ş-Şi'a*, V/400; Salih Sabri Yavuz, "Minhâcu'l-Kerâme", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/109-110.

⁵ el-Hillî, eserinin mukaddimesinde, kendisine olan hayranlığını açıkça ifade ettiği Olcaytu'ya ithafen yazdığını ifade eder. Bkz., *Minhâcu'l-Kerâme*, 77.

⁶ *Minhâcu's-Sünne*, I/2.

⁷ *Minhâcu's-Sünne*, I/5.

⁸ İbn Hacer, Ahmed b. Ali Ebu'l-Fadl el-'Askalânî eş-Şâfiî, *Lisânu'l-Mirzân*, Beyrut 1986, II/317.

⁹ Hillî'nin eserlerinden hareketle İmâmet görüşlerinin ayrıntıları için bkz., Ahmet İshak Demir, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet", *AÜİFD.*, XLVI (Ankara 2005), sayı 1, s., 85-102.

kalmıştır.

2. İbn Teymiyye ve "Minhâcu's-Sünne" Adlı Eseri

Ahmed b. Abdul-Halîm b. Abdusselâm b. Abdillâh b. Eb'ül-Kâsım el-Harrânî, Allâme Takıyuddîn İbn Teymiyye, 661/1263 senesinde Harran'da¹ doğmuştur. Teymiyye lakabını büyük dedesinden almıştır. Babasının 667/1269 senesinde Şam'a göç etmesiyle buraya yerleşmiş ve 728/1328 senesinde Şam'da vefat etmiştir.² Yetişmesi ve şöhret bulması da Şam'da olmuştur.

Hayatı mücadeleler ve hapislerle geçen İbn Teymiyye'nin farklı alanlarda kaleme aldığı birçok eseri bulunmaktadır.³ Yazdığı eserler İslam Dünyasının en velud müelliflerinden biri olduğunu göstermektedir.

İbn Teymiyye'nin, makalenin konusunu teşkil eden eserinin tam adı *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*⁴ dir. İbn Teymiyye, bu hacimli (dört ciltlik) eseri, isim belirtmemesine rağmen, baştan sona kadar el-Hillî'nin *Minhâcu'l-Kerâme* adlı eserini eleştirme gayesi ile kaleme aldığı anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye, el-Hillî'nin bir mukaddime ve altı fasıldan oluşan eserinin tertibini esas aldığı da görülmektedir.

Yaşadıkları asrın iki önemli müellifi olarak kabul edilen, kitleler üzerinde etkileri olan ve birçok eser kaleme alan önemli şahsiyetlerdir. Ancak biri Müslüman dünyasının Şii kanadını, diğeri de Sünnî dünyanın görüşlerini hararetle eserlerinde savunmuşlardır. Siyasi çalkantıların yoğun yaşandığı bu buhranlı dönemin tartışmaları yazılan eserlerde de kendini göstermiştir. Sert üslupları ve suçlayıcı ifadeleri söz konusu buhranlı çağın atmosferi ile yakından alakalı görünmektedir. İbn Teymiyye'nin Şi'a'ya karşı yer yer sert ve keskin eleştirilerinin olduğu bilinmekle birlikte, onun bu sert üslubunun gerek şahsından, gerek döneminin şartlarından kaynaklanabileceği gibi, Moğollara duyduğu öfke veya bazı Şiilerin Moğollara verdiği destekten de kaynaklanmış olabilir.

Bu çalışmada, el-Hillî tarafından ortaya konulan Şiâ'nın imâmet inancı hakkındaki değerlendirmeleri ve İbn Teymiyye'nin bu değerlendirmelere getirdiği eleştirilere yer verilecektir. Bu bağlamda imâmetin önemi, gerekliliği, bir imamda bulunması gereken şartlar, imâmet ve risâlet ilişkisi, farklı mezheplerin imâmet hakkında düşünceleri ve

¹ Harran için bkz., Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II/235.

² Bkz., Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VII/11; İbn Tağrıberdî, Cemaleddîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî (874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Muluki Mısır ve'l-Kâhire*, tdk., M. Huseyn Şemsuddin, I-XVI, Beyrut 1992, IX/196-7; Zirikli, Hayreddin, *el-Â'lâm*, I/144.

³ Eserlerinin ayrıntılı bir listesi için Bkz., Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VII/16-19; Ayrıca bkz., İbnü'l-İmâd, Şihabuddin Ebi'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî ed-Dimeşkî, (1089/1679), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Abbâri men Zeheb*, thk., Mahmud el-Arnâvut, Daru İbn Kesîr, Beyrut 1986, VIII/142-151; Zirikli, Hayreddin, *el-Â'lâm*, I/144; Ferhat Koca, İbn Teymiyye, Takıyuddîn', *DİA*, İstanbul 1999, XX/394-405.

⁴ İbn Teymiyye, Takıyuddîn Ahmed b. Abdulhalim, Mısır Bulak h. 1321 I-IV cilt; Bkz., Salih Sabri Yavuz, "Minhacü's-Sünne", *DİA*, XXX/110-11; Her iki müellifin söz konusu eserlerinden hareketle Hillî ve İbn Teymiyye'nin imâmet anlayışları hakkındaki farklı bir çalışma için bkz., Adnan Gediklioğlu, *Kur'an Ayetleri Bağlamında el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı*" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2008.

bu konuda uyulması gereken yegâne mezhebin İmâmiyye olduğu ile ilgili iddia ve tartışmalara yer verilecektir.

3. el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet

Makalenin girişinde de ifade edildiği gibi imâmet konusu her dönemde hararetle tartışılmış, bu bağlamda söz konusu müellifler de bu konuda birbirlerine karşı görüşlerini savunan eserler kaleme almışlardır. Mesele, müelliflerden birisinin imâmeti bir inanç konusu olarak görmesi ve buna karşılık olarak bir diğer müellifin bu iddialara karşı reddiyeler ortaya koyması bağlamında tartışılmaktadır.

İbn Teymiyye, söz konusu kitabında, eleştirisine Şia ile Yahudi ve Nasara arasındaki benzerliğe vurgu yaparak başlar. Ona göre, Şia ve Yahudiler arasında hevalarına uyma ve Yahudi ahlaki arasında benzerlikler vardır. Aynı şekilde Şia ve Nasara arasında da ğuluvv, cehl, hevalarına uyma ve ahlaki konularda benzerlikler vardır. İbn Teymiyye, Nasara'nın "Mesih ve Deccal ortaya çıkıncaya kadar Allah yolunda cihad yoktur" sözü ile Rafıza'nın "Mehdi ortaya çıkıncaya kadar Allah yolunda cihad yoktur" şeklindeki görüşleri arasındaki paralellığe dikkat çeker.¹

İbn Teymiyye, el-Hillî'nin *Minbâcu'l-Kerâme* adlı eserini *Minhac'u'n-Nedâme* olarak isimlendirip, bu kitabın içeriğinin bilinmesi halinde doğru yolun da ortaya çıkacağını ifade eder. Ayrıca "bu adamın (el-Hillî) Rafıza şeyhlerinden İbn Nu'mân el-Müfid (413/1022)'in tabileri olan el-Kerâcîkî (449/1057), Ebu'l-Kâsım el-Müsevî ve et-Tûsî (460/1067) gibi Şia ulemasının gittikleri yolda gittiğini belirttikten sonra Rafıza'nın aslında ehl-i ilim olmadıklarını da söyler. Ancak Şia uleması tarafından her birisi ehl-i ilim olarak kabul edilen Ebu Mihnef Lût b. Yahya (157/774), ve Hişam b. Muhammed es-Sâib (205/820) gibi şahsiyetlerin de İbn Teymiyye tarafından yalnızca kişiler olarak tavsif edildiği görülmektedir.²

3.1) İmâmetin Gerekliği İle İlgili Tartışmalar

el-Hillî, eserini kaleme alırken Hz. Peygamber'den rivayet edilen "kim, zamanın imamını tanımadan ölürse cahiliye üzerine ölmüş olur"³ rivayetini dayanak noktası olarak, kitabını tamamen imâmet kurumunun gerekliliği ve imânî bir konu olduğu etrafında kurgular. İbn Teymiyye de, el-Hillî'nin imâmet ile ilgili delil olarak ileri sürdüğü söz konusu hadisin anlaşılma biçimiyle ilgili eleştiriler getirir. Öncelikle hadisin bağlamından koparıldığı ve başka bir olay ile ilişkisi göz ardı edilerek ele alındığı görüşündedir. Ayrıca hadiste geçen "imam" ifadesi yerine "emir" ifadesi yer alan benzer rivayetlerin çokluğuna işaret ederek, kastın Müslümanların işlerini idare eden emir olduğunu söyler. İmâmiyye'nin anlayışını da, "İmâmîlerin dört yüz yıldır, hayali (gaib) bir imama çağrıda bulduklarını; kendilerinden hiç birinin, çağrıda buldukları imamlarını görmediklerini ifade eder. Hâlbuki kendilerinin var olan, bilinen ve güçlü imamlara masiyette değil, iyilikte uymaya emredilmiş oldukları"⁴

¹ Bkz. *Minbâcu's-Sünne*, I/6 vd.

² *Minbâcu's-Sünne*, I/13.

³ Bkz., *Minbâcu'l-Kerâme*, 77.

⁴ *Minbâcu's-Sünne*, I/26 vd.

sözleri ile izah etmeye çalışır.

el-Hillî, imâmet meselesini ahkâm-ı diniyye'nin en önemli sorunu, Müslümanların meselelerinin en şerefli olarak görür, onun idrak edilmesiyle asalet ve şeref derecesine nail olunacağını ifade ederek, onunla cennette ebedi kalınacağını ve Rahman'ın gazabından kurtulma vesilesi olacağını da iddia eder.¹ Şiâ'nın imâmete yüklediği bu ve buna benzer anlamlardan yola çıkarak, Şiâ'nın imâmet kurumunu akide alanına ait bir konu olarak gördüğü açıkça anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye de imâmet'in bir akide esası olarak kabul edilmesi iddiasına karşılık, "Hz. Peygamber'in İslam'a davet ettiği kimselerin Müslüman olmak istediklerinde imâmeti, ne mutlak ne de muayyen olarak zikretmemesine rağmen, imâmet nasıl oluyor da ahkâm-ı diniyyenin en önemli meselesi olur" sözleri ile bu iddianın geçersizliğine işaret eder. Ayrıca imâmet'in bir ihtiyaçtan kaynaklandığını ileri sürer.²

İbn Teymiyye, imâmetin ümmetin en önemli meselesi olduğunu iddia eden el-Hillî'nin iddiasına karşılık, "imâmet meselesinin dini hükümlerin en önemlisi ve Müslümanların en şerefli meselesi olduğu söyleniyor ki bu iddia, Sünnî'siyle Şîfî'siyle Müslümanların icma ile yalandır. Bilakis Allah'a ve Resulüne iman veya inkâr imâmet meselesinden çok daha önemlidir. Müslüman olmayan biri kelime-i şahadeti getirmediği mü'min olamayacağı gibi, Hz. Peygamber 'insanlarla, şahadet getirinceye, namaz kılınca, zekât verinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunları yaptıkları müddetçe benden kanlarını ve mallarını korumuş olurlar.' demiştir ki bunların arasında imâmet zikredilmemiştir"³ sözleri ile bu görüşü reddettiğini belirtir.

İbn Teymiyye, "İmâmiyye'nin *usuliddin*'i dört olup sırasıyla tevhid, adalet, nübüvvet ve son olarak da imâmettir. Tertip sırasına göre sonuncu olan imâmet nasıl oluyor da ilk üçünü önceleyebiliyor ve en şerefli ve en önemli mesele olabiliyor"⁴ sözleri ile de el-Hillî'nin imâmetin en önemli ve şerefli bir konu olduğu ile ilgili ifadelerinin dayanaktan yoksun olduğuna işaret eder. Diğer taraftan, el-Hillî'nin ve dolayısıyla İmâmiyye mezhebinin, imâmetin erkân-ı imaniyeden olduğu görüşü İbn Teymiyye tarafından şiddetle eleştirilir. İbn Teymiyye, "Allah, mü'mini ve mü'min olma hallerini vafederken, Nebi, imanı ve imanın şubelerini anlatırken, ne Allah ne de Nebi imâmeti erkân-ı imaniye bünyesinde zikretmezler." Cibril hadisi olarak meşhur olan ve içerisinde İslam, iman ve ihsanın anlatıldığı hadiste de imâmet ile ilgili herhangi bir ifadenin olmadığına dikkat çeken⁵ İbn Teymiyye, Kur'an'da iman edilecekler hususunda da, bazı ayetleri⁶ delil getirerek, imâmetin iman edilecek konuların arasında zikredilmediğine dikkati çeker.⁷

¹ *Minhâcu'l-Kerâme*, 77.

² *Minhâcu's-Sünne*, I/17.

³ *Minhâcu's-Sünne*, I/17. İbn Teymiyye Tevbe suresi 5 ayeti de buna delil olarak getirir. "...Eğer tevbe eder, namaz kılar, zekât verirlerse onları serbest bırakın. Çünkü Allah gafurdur, rahimdir."

⁴ *Minhâcu's-Sünne*, I/23.

⁵ *Minhâcu's-Sünne*, I/25.

⁶ Enfâl, 8/2, 3, 4; Hucurât 49/15; Bakara, 2/1-5, 177.

⁷ Bkz., *Minhâcu's-Sünne*, I/26.

3.2) İmâmet ve Risâlet

Şia, imâmeti risâletin bir nevi devamı ve tamamlayıcısı olarak görür ve imâmet ile risalet arasındaki ilişkiye dikkati çeker. el-Hillî de bu bağlamda İmâmiyye mezhebinin, Allah'ın âdil, işlerinde hikmetli, kötü (kabih) bir şey yapmadığına, zulmetmediğine, insanlara karşı merhametli olup onlara faydalı olanı yarattığına inanır. Şöyle ki, Allah, nebilerin, resullerin ve masum imamların dili ile iyiliklere karşılık cennetin elde edileceğini, günahlara karşılık da cezalandırılacaklarını bildirmiştir. Bu nedenle nebi, resul ve imamlarda hata, unutkanlık ve isyan sadır olmaz. Aksi takdirde onların sözlerine ve fiillerine olan güven kaybolur. O takdirde de bi'setin gayesi de ortadan kalkmış olur. Ayrıca Allah, Hz. Peygamber'in vefatıyla risâleti, insanların yanlış ve hatalardan emin olmaları için masum velileri atamak suretiyle imâmet ile devam ettirdi. Böylece insanlar Allah'ın emir ve yasaklarına uysunlar ve Allah'ın lütuf ve merhametinden hissedar olsunlar.¹ İmâmeti akli deliller ile temellendirdikten sonra oluşturulan on iki imama uymanın gerekliliği ve bunların sırasıyla kimler olduğu ile ilgili bilgiler verir.

el-Hillî, Şii/İmâmiyye'nin imamları olan on iki kişinin isimlerini sırasıyla şu şekilde zikreder: "Hz. Peygamber risaletle görevlendirilince, O da o ağır vazifeyi yerine getirdi. Kendisinden sonra halifenin Ali, sonra sırasıyla oğlu Hasan ez-Zeki, kardeşi Hüseyin eş-Şehid, Ali b. Hüseyin Zeynulâbidîn, Muhammed b. Ali el-Bâkır, Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık, Mûsâ b. Ca'fer el-Kâzım, Ali b. Mûsâ er-Rızâ, Muhammed b. Ali el-Cevâd, Ali b. Muhammed el-Hâdî, Hasan b. Ali el-Askerî ve Muhammed b. el-Askerî" el-Hillî, aynı zamanda Rasûlullah'ın vefat etmeden önce imâmet için vasiyette bulunduğunu da iddia ederek² klasik İmâmî görüşü savunmuştur.

el-Hillî, bu klasik İmâmî görüşleri ortaya koyduktan sonra Ehl-i Sünnet'in bu hususlarda tamamıyla İmâmîlerin aksini düşündüklerini ifade eder. Ayrıca Sünnilerin, "Allah'ın fiillerinde adalet ve hikmet aranmayacağı, O'nun kötülük işlemesinin caiz olduğu, işlerinin bir hikmete mebni olmadığı, zulmedebileceği ve kulları için yararlı olanı değil de hakikatte bozuk olanı -âsîlik ve küfür gibi- yaratmasının caiz olduğu" görüşünü savunduklarını iddia eder. Ona göre, Sünniler ayrıca, "Âlemde meydana gelen bütün bozuklukların kaynağı O'dur. İtaatkâr sevaba müstahak olmadığı gibi, isyankâr da mutlak olarak cezaya müstahak değildir. Peygamberi ta'zib eder, firavunu ve iblisi mükâfatlandırır. Peygamberler ma'sum değildir. Onlardan hata, zelle, isyan ve yalan sâdir olabilir. Rasûlullah imam tayin etmeden vefat etmiştir. Ondan sonra Ömer'in biatıyla ve Ebu Ubeyde, Ebi Huzeyfe'nin kölesi Salim, Useyd b. Hudayr ve Bişr b. Sa'd'ın rızasıyla halife Ebu Bekir'dir. Ondan sonra Ebu Bekir'in hükmüyle Ömer'dir. Sonra Ömer'in emriyle seçilen ve aralarında Osman'ın da bulunduğu altı kişinin -bazılarının muhalefetine rağmen- hükmüyle Osman, sonra halkın biatıyla Ali'dir. Sonra ihtilafa düşerek bazıları imamın Hasan, bazıları da Muaviye olduğunu iddia ederek, Beni Abbas'tan Seffâh ortaya çıkana kadar, imâmeti Ümeyye oğullarına tevdi ettiler".³ el-Hillî ehl-i sünnet'e izafe ettiği bu ve buna benzer görüşlerin kaynağını ise vermez.

¹ *Minbâcu'l-Kerâme*, 78.

² *Minbâcu'l-Kerâme*, 78-9.

³ *Minbâcu'l-Kerâme*, 79.

İbn Teymiyye, el-Hillî'nin ileri sürdüğü iddiaların yalan ve tahriflerle dolu olduğunu söyleyerek, bu iddialara uzun cevaplar verir. Özetle, Ona göre kader ve adalet konusunu bu mevzulara sokmak, hem Ehl-i Sünnet hem de Râfiziler açısından doğru değildir. Çünkü bu mevzuda her iki guruptan bazıları ileri geri konuşmuşlardır. Şiilerden bazıları kadere inanırken, bazıları da Allah'ın adalet ve kudretini inkâr ederler. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın halifelliğini kabul eden Şiilerden bazıları Allah'ın adalet ve kudretini de kabul ediyorlar. Bu ihtilafın kaynağının Mu'tezile olduğunu ifade ile Rafizilerin ileri gelen ulamasından olan Mufid, Musevî, Tûsî ve Karacikî'nin bu fikirleri Mu'tezileden almış olduklarını ve "...hâlbuki ilk Şiilerin bu hususta fikirlerinin olmadığını ve bundan dolayı müellifin kader konusunu imâmetle beraber zikretmesi doğru değildir" der.¹

İbn Teymiyye, el-Hillî'nin Ehl-i Sünnete izafe ettiği "Peygamberler masum değildir" sözünün iftira olduğunu beyan ederek, Ehl-i Sünnetin, Peygamberlerin tebliğ ettiği risâlet konusunda masum oldukları hususunda ittifak ettiğini söyler. "Allah'ın dininin tebliği dışında bulunan konularda kendilerinden hataların sadır olabileceğini, fakat onlar asla o hataya ve herhangi bir zelleyle devam etmezler" diyerek, peygamberliğe zarar getirecek her şeyden uzak olduklarını dile getirir.²

İbn Teymiyye, Şia'nın Peygamberler ve imamlar hakkında aşırı gittmeleri nedeniyle Hıristiyanlara benzediğini iddia eder. Allah, emredildikleri ve haber verdiği hususlarda Peygamberlere itaat ve onları tasdik etmek için emir buyurmasına rağmen, Hıristiyanlar o kadar aşırı gitti ki, Hz. İsa'yı Allah'a ortak koşular ve dini değiştirerek Ona isyan ettiler. Bu aşırılıklarıyla dinden de çıktılar. Aynı şekilde Râfıza da Peygamberler ve imamlar hakkında aşırı gittiler. Öyle ki, onları Allah'tan başka rabbler edindiler. Peygamberlerin tevbe ve istiğfarlarını haber veren nassı yalanladılar. Bir de bakarsın ki, mecitlerde cuma ve cemaate engel olup, kabirlerin başında büyük topluluklar meydana getirerek Onları yüceltirler, hacceder gibi yaparlar. Hatta bazıları daha aşırı giderek o kabirleri tavaf etmenin daha büyük bir ibadet olduğunu iddia eder hale geldiklerini ifade ederek bu tutumlarından dolayı Rafızıyı eleştirir.³ Hatta Rafızanın ileri gelen ulemasından el-Müfid olarak bilinen İbnu'l-Nu'man, ki el-Musevi ve et-Tusî'nin hocasıdır, "Menâsiku'l-Meşâhid" adı ile bir kitap te'lif ederek, mahlûkatın kabirlerinin kâbe gibi haccedilebileceğini iddia ettiğini de nakleder.⁴ Şia'nın, imamların kabirlerine gösterdikleri aşırı ihtimam ve önem İbn Teymiyye'nin tepkisini çekmiş olmalı ki, bu hususta sert ifadeler kullandığı görülmektedir.

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnetin "Hz. Peygamber kimsenin halifeliği hakkında vasiyette bulunmamıştır. O, vasiyet etmeden vefat etmiştir"⁵ görüşünü savunur şeklindeki iddiasına cevaben, bu sözün, bütün ehli sünnetin görüşünü yansıtmadığını ifade eder. Ehl-i Sünnetten bazılarına göre, Ebu Bekir'in hilafeti nass ile sabittir ki bu hususta da İmam Ahmed şu iki rivayeti nakleder: Birincisi Ebu Bekir'in hilafeti seçimle tahakkuk etmiştir. Eş'âri, Mu'tezile ve Ehl-i Hadis'ten bir topluluk bu

¹ *Minhâcu's-Sünne*, I/31.

² *Minhâcu's-Sünne*, I/130.

³ *Minhâcu's-Sünne*, I/130.

⁴ *Minhâcu's-Sünne*, I/131.

⁵ Bkz., *Minhâcu'l-Kerâme*, 79.

görüştür. İkincisi gizli bir nass ve işaret ile sabit olmuştur. Hasan el-Basrî, Ehl-i Hadisten bir topluluk ve Haricîler'den Beyhesiyye bu görüşte olanlardır. Ebubekr'in halifelliğini ispatlayan nass, Buharî'nin Cübeyr b. Mut'imden rivayet ettiği hadistir: "Kadının biri Resulullah'a geldi. O da tekrar kendisine gelmesini emretti, kadın, bir daha geldiğimde sizi bulamazsam -vefatını kastediyor- demesi üzerine Resulullah şöyle buyurdu: "Beni bulamazsan Ebu Bekir'e git"¹ İbn-i Hamid bir kaç hadis daha zikrederek bunların Ebu Bekr'in hilafetine nass teşkil ettiğini ifade eder. Huzeyfe'den gelen bir rivayette Resulullah'ın: "Benden sonra gelecek iki kişiye yani Ebu Bekir ve Ömer'e uyunuz"² şeklindeki ifadelerinde Hz. Ebu Bekir'in hilafetine işaret olduğuna dikkat çeker ve Sünni görüşteki halifelik sıralamasını destekleyen birçok rivayete daha yer verir.³

Bütün bunlar siyasi olaylar ile ilgili olarak ortaya konan rivayetlerin sosyal hayatta yansımalarının olup olmaması konunun anlaşılması hususunda bize önemli ipuçları vermektedir. Özellikle siyasi konularda kimin haklı kimin haksız olduğu ile ilgili birçok rivayetin olması ve tarafların kendi görüşlerini desteklemek amacıyla ortaya attıkları delilleri öne çıkarmaları, taassubun da işin içine girmesiyle, işi içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır. Rivayetlerin bağlamlarından kopararak yorumlanması ise, meseleyi daha da anlaşılmasız kılmaktadır. Yapılması gereken rivayetlerin sosyal hayatta yansımalarının olup olmadığı, taraftarların bu rivayet karşısında takındıkları tavırları belirlemek ve böylece konunun anlaşılmasına katkı sağlamaya çalışmaktır.

3.3) İmâmiyye ve İmâmet

Hz. Peygamber sonrası süreçte Müslümanların gündemini işgal eden konuların başında, İslam ümmetini kimin idare edeceği ve idare edecek olan kişide bulunması gereken vasıflar konusu gelmektedir. Birçok fırka ve mezhep bu hususta görüş belirtmesine rağmen imâmet konusunu her platformda tartışan ve düşünce örgüsünü imâmet etrafında şekillendiren yegâne fırka Şîâ'dır. Masum imâm düşüncesi Şîî/İmâmiyye mezhebinin geliştirdiği ve akaid konuları arasında zikrettiği bir konudur. Bu tartışmaların hicri sekizinci asırda da yapılmış olmasından, imâmet konusunun her dönemde tartışıldığı anlamına gelmektedir. İmâmet konusuna yer veren eserlere bakıldığında bu husus daha net anlaşılacaktır.

İmâmet konusunda İmâmiyye mezhebine uyulması gerektiğini iddia eden el-Hillî, bununla ilgili birçok neden ileri sürer ve mezheplerin görüşleri incelendiğinde içlerinde en isabetli olanın İmâmiyye mezhebinin görüşü olduğunu iddia eder. Ona göre, "İmâmîler akaidde bütün fırkalardan ayrılmış ve kesin olarak kurtuluşa ermişlerdir. Çünkü onlar dinlerini masum imamlarından almışlardır. Diğer mezhepler ise ihtilafa düşmüşlerdir ve bu sebeple görüşleri çoğalmıştır. Onlardan bazıları haksız yere halifelğe talip olurken, bazıları da dünya menfaati için ona biat ettiler."⁴

¹ Müslim, *es-Sıhab*, Fedail, 10.

² Tirmizî, *Câmi'*, Menakıb, 16 (3662), 37 (3805); İbn Mace, *Sünen*, Kitabu's-Sunne, 11(97); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/382, 385.

³ Bkz., *Minhâcu's-Sünne*, I/134.

⁴ *Minhâcu'l-Kerâme*, 80-1.

el-Hillî, Rasûlullah'dan sonra Müslümanların bir çok gruba ayrıldığını ve dünya menfaatini hedefleyerek hilafete talip olduklarını ifade eder. İbn Teymiyye bunun büyük bir yalan olduğunu, zira ashaptan hiçbirinin sayılan bu sınıflara dâhil olmadığını ifade eder. el-Hillî'ye göre, haksız olarak hilafete talip olan Ebubekir, haklı olarak talip olan da Ali'dir. İbn Teymiyye, el-Hillî'nin bu iddiasıyla her ikisine de iftira ettiğini belirterek, ne Ebu Bekir'in nede Ali'nin hilafete talip olmadıklarını ifade etmiştir. el-Hillî'nin görüşüne göre haksız yere, dünya menfaati için ve kendi yanlış fikirlerine körü körüne bağlı olmakla suçladığı grup ile ilgili olarak İbn Teymiyye, "Gerçekten insanın hakkı öğrenmesi ve ona uyması şarttır. Çünkü Yahudiler hakkı öğrendikten sonra ona uymadıkları için kendilerine gazap inmiştir. Hıristiyanlar da hakkı öğrenmek istemedikleri için sapıtmışlardır"¹ sözleri ile karşı çıkmıştır.

3.4) İmâmların Masumiyeti

İmamet ile ilgili tartışma konularından biri de "imamın masumiyeti" meselesidir. İmamet tartışıldığı yerde Şii/İmâmiyye'nin imamların masum oldukları ile ilgili görüşlerine mutlaka yer verilir. İmâmiyye'nin, imamların da tıpkı nebiler gibi masum oldukları ve hata yapmalarının mümkün olmadığı görüşü ilk Şii öncüleri sayılanlar tarafından ve hemen hemen her dönemde savunulmuştur.² Aynı şekilde, bu çalışmanın kapsadığı dönem olan, hicri sekizinci asırda da bu tartışmalar yapılmıştır.

İmâmiyye, imamların da tıpkı nebiler gibi masum olduklarını iddia edegelmiştir. Aynı şekilde el-Hillî de "imamların da nebiler gibi masum"³ olduğu şeklindeki görüşüyle klasik imâmî yaklaşımı savunur. İbn Teymiyye, bu görüşün sadece İmâmiyye'ye ait olduğunu, Zeydiler de dahil diğer Müslüman grupların bu görüşe katılmadıklarını söyler. Bu hususta ona göre, İsmailiyye'nin de İmâmiyye'ye yakın görüşleri vardır. Bununla birlikte, İmâmiyye'nin cehaletine, dalaletine ve hevasına uymasına rağmen, Müslüman topluluğun bir üyesi olduğunu söylerken, İsmailiyye'nin durumunun farklı olduğunu belirtir.⁴

el-Hillî, İmâmiyye'nin fihhi hükümleri masum imamlardan aldıklarını ve imamların da cedleri olan Resulullah'tan naklettiklerini iddia eder. "Resulullah da bunu Cibrilin vahyi ile Allah'tan alır" ifadeleri ile imâmî fikhın kaynağının vahiy olduğunu öne sürer.⁵ İbn Teymiyye bu iddiaya da karşı çıkar. Ona göre, öncelikle Şia'nın imamları da hadisleri diğer Müslümanlar gibi öğrenmişlerdir. Yani bilgi kaynaklarının sadece Hz. Peygamber olmayıp, hadisleri diğer sahabelerden de naklettiklerini ifade etmektedir. Mesela, Ali b. Hüseyin'in bazen Ebân b. Osman b. Affân'dan, bazen de Üsâme b. Zeyd'den rivayette bulunduğu görülmüştür. Diğer

¹ *Minhâcu's-Sünne*, I/151 vd.

² Bkz., Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru*, 133 vd.

³ *Minhâcu'l-Kerâme*, 82.

⁴ *Minhâcu's-Sünne*, I/228-229.

⁵ *Minhâcu'l-Kerâme*, 83; başka bir yerde, İmâmiyyenin imamlarının, her birinin fazilet, ilim ve züht bakımından belli bir üne sahip olduğunu, bütün vakitlerini ibadet, dua ve Kur'an tilaveti ile geçirdiklerini, ilimlerini mâsûm imamlardan alarak diğer insanlara da öğrettiklerinden bahisle imamların faziletlerinden bahseder. Bkz., *Minhâcu'l-Kerâme*, 96 vd.

tarafından Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali, Câbir b. Abdullah'tan rivayette bulunmuştur.¹ İbn Teymiyye, bilgi kaynaklarının masum imamlar vasıtasıyla direk Hz. Peygamber'den Allah'a dayandırılmaları iddiasının geçersiz olduğunu ifade etmiştir.

el-Hillî'ye göre, İmâmiyye ve İsmailiyye dışındaki mezhepler Enbiya ve İmamların masum olmadıkları görüşündedir. Yalan söylemesi, unutmaması, hırsızlık yapması mümkün olanların peygamber olabileceklerini caiz gördüklerini ileri sürmek suretiyle, bu konuda kendi mezhebinin en sahih görüş üzere olduğunu iddia eder.²

Peygamberlerin risaleti tebliğ etmede ma'sum olduklarını ve onlara itaat etmenin vacip olduğunun ittifakla kabul edildiğini ifade eden İbn Teymiyye, peygamberlerin aynı zamanda küçük günahları (zelle) işlemelerinin câiz olduğunu fakat bunda ısrar etmediklerini söyler.³ Hatta el-Eş'arî'nin peygamberin masum olup olmaması hakkında Revafidın iki gruba ayrıldığı⁴ görüşüne yer vererek, Revafid arasında bu konuda bir ittifakın olmadığına da yer verir.⁵ Fakat imamların ma'sumiyet meselesi söz konusu olduğunda, El-Hillî'nin dediğinin doğru olduğunu beyanla, "İmamîye ve İsmâîliyeden başka hiçbir grup, Zeydiyye de dâhil, imamların ma'sum olduğunu söylememiştir"⁶ ifadelerine yer vermektedir.

Sonuç Yerine

İmâmet, öteden beri üzerinde hararetli tartışmalar yapıldığından, dinî ve siyasi açıdan farklılaşmalara neden olmuş bir konudur. İmametın Şîî-İmâmî çizgide usuluddin'den sayılması sonucunda tartışmalar daha da şiddetlenmiştir. İmâmet ile ilgili düşüncelerin farklılaşıp kurumlaşması sonucunda, belli bir mezhebin inanç dünyasının merkezine konulmuştur.

İslam dünyasında Hicri VIII. asır, siyasi ve fikri açıdan çalkantılarla doludur. Biri Şîî diğeri Ehl-i Sünnet olan Allâme el-Hillî ve İbn Teymiyye'nin görüşlerinden hareketle, imâmet konusunda ortaya çıkan tartışmalar ele alınmaya çalışılmıştır. el-Hillî'nin imâmet konusunu anlattığı "*Minhâcu'l-Kerâme*" adlı kısa risalesine, İbn Teymiyye, "*Minhâcu's-Sünne*" adlı hacimli kitabı ile cevap vermiş ve onu eleştirmiştir.

Bir imamın tayin edilmesi, söz konusu mezheplere göre farklılık arz eder. Allah'a vacip gören ve temelde siyasi bir konu olan imâmeti ısrarla usuluddin arasında gösterme çabasında olan İmâmiyye'ye karşılık, Ehl-i Sünnet, bir imamın nasbının insanlara ait bir mesele olduğunu ve imâmetin usuluddin'den olamayacağı görüşünü savunur. Bununla birlikte, Müslümanların işlerini yüklenecek bir imamın seçilmesini de gerekli görür. Makalenin sınırları dâhilinde Şia'nın görüşleri el-Hillî üzerinden, Ehl-i Sünnet'in görüşlerini de İbn Teymiyye üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

¹ Bkz., *Minhâcu's-Sünne*, II/229.

² *Minhâcu'l-Kerâme*, 93

³ Bkz. *Minhâcu's-Sünne*, I/226.

⁴ Revafid'dan bile Peygamber'in masum olduğuna inananların olduğu gibi, masum olmadığına inananların da bulunduğu ifade edilir. Bkz., el-Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyin*, s. 48.

⁵ *Minhâcu's-Sünne*, I/226.

⁶ *Minhâcu's-Sünne*, I/228 vd.

İmametin Şia tarafından usuluddin'den sayılması neticesinde, imâmetin her tartışmada merkezi bir konum kazanmasına neden olmuştur. Diğer bir ifadeyle, masum imam inancı İmâmiyyenin düşünce örgüsünün her safhasında önemli bir yer edinmiştir. Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte meydana çıkan farklı oluşum ve düşünce akımlarının, zamanla inandıkları ve savundukları fikirleri yegâne doğrular olarak kabul ettikleri görülmektedir. Gerek el-Hillî gerekse de İbn Teymiyye, mensubu buldukları düşünce akımlarının tarihi süreçte oluşturdukları fikirleri savunmuş ve her iki müellif de mensubu bulunduğu düşüncenin yegâne doğru düşünce formu olduğu hususunda deliller ortaya koymaya çalışmışlardır.

Her iki müellifin görüşlerinden hareketle gerek Şia'nın ve gerekse Ehl-i Sünnet'in imâmet ile ilgili görüşlerinin günümüz anlayışları ile de örtüştüğünü söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Abdulkâhîr Tâhîr b. Muhammed (429/1037), *Usulu'd-Dîn*, İstanbul 1928.
- Bozan, Metin, *İmâmîyye Şîasının İmamet Tasavvuru*, İlahiyât, Ankara 2007.
- , “Şûi Firkaların Tasnifi,” (Nispet Edildikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme) *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VI, Sayı, 1 (2004), 21-39.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed (812/1409), *Şerhu'l-Mekâsîd*, Mısır 1907.
- Demir, Ahmet İshak, “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet”, *AÜİFD.*, XLVI (2005), sayı I, s. 85-102.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn*, nşr., Helmut Ritter, Weisbaden 1980.
- Koca, Ferhat, İbn Teymiyye, Takıyuddin', *DİA*, İstanbul 1999.
- Fırlalı, E. Ruhi, *İmâmîyye Şîası*, Selçuk yayınları, İstanbul 1984.
- Gediklioğlu, Adnan, *Kur'an Ayetleri Bağlamında el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı*, Basılmamış YLT, Konya 2008.
- Gökalp, Yusuf, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- el-Hillî, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *Minhâcü'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*, (ed. Muhammed Reşad Salim), Riyad: Câmîetü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmîyye, 1986. (Eser İbn Teymiyye; *Minhâcü'r-Sünne* 1. c.'dedir)
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali Ebu'l-Fadl el-'Askalânî eş-Şâfiî, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut 1986.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, (808/1405), *Mukaddime*, çev., Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1997.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebî'î el-Kazvînî (283/896), *Sünenu İbn Mâce*, Daru's-Selâm, Riyâd 2000.
- İbn Teymiyye, Eb'u'l-Abbâs Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî ed-Dımışkî el-Hanbelî (728/-1328), *Minhâcü'r-Sünnetü'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâm'is-Şîati ve'l-Kaderiyye*, Bulak 1321.
- İbnu'l-İmâd, Şihabuddin Ebi'l-Fwth Abdilhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî ed-Dımışkî, (1089/1679), *Şeşerâtu'z-Zehab fi Abbâri men Zehab*, thk., Mahmud el-Arnâvut, Daru İbn Kesîr, Beyrut 1986,
- İbn Tağrıberdî, Cemaleddîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî (874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Muluki Mısır ve'l-Kâhire*, tlk., M. Huseyn Şemsuddin, I-XVI, Beyrut 1992.
- İcî, Abdurrâhman b. Ahmed (756/1355) *el-Mevâsifü'l-İlmî'l-Kelâm*, Beyrut ts.
- el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebi'l-Halef el-Eş'arî (301/913), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh., Cevâd Meşkûr, Tahran 1963.
- Muhsin el-Emîn, *A'yânu'f-Şî'a*, thk., Hasan el-Emîn, Daru't-Tearuf, Beyrut 1986.
- Öz, Mustafa, “El-Hillî, İbnü'l-Mutahhar”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/37-39.
- , “İmâmîyye”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII/207-209.
- Öz, Mustafa; Avni, İlhan, “İmâmet”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII/201-203.
- Râzî, Fahreddin, *Usûlu'd-Dîn*, Mektebetü'l-Kulliyat'ül-Ezheriyye, ts.
- Safedî, Salahaddîn Halîl b. Aybeg (764/1363), *Kitâb el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk., Ahmed el-Arnâvut, Turki Mustafa, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, I-XXIX, Beyrut 2000.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdul-Kerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut 1948.

Şeyh Mufîd, *Fusulu'l-Muhtara*, thk., es-Seyyid Ali Mîr Şerîfi, Beyrut 1993.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (279/892), *Câmiu't-Tirmizî*, Daru's-Selâm, Riyâd 2000.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan(460/1067), *el-İktisad fî mâ Yetealleku bi'l-İ'tikâd*, Necef 1979.

Yâkût el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, Daru Sâdır, Beyrut 1977.

Yavuz, Salih Sabri, "Minhâcu'l-Kerâme", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/109-10.

-----, "Minhâcu's-Sünne", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/110-11.

Zirikli, Hayreddin, *el-Â'lâm*, Daru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 1986.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz bin Abdullah et-Türkmani el-Misri, (748/1348), *el-İber fî Haberi men Ğaber*, thk., Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, I-IV, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

İslâm'da Mûsikînin Hükümü Konusunda İleri Sürülen Âyet ve Hadislerin Tahlili

Bayram Akdoğan*

Özet

Günümüzde Müzik hâlâ İslâm toplumlarında açıklığa kavuşturulmamış konulardan biridir. İslâm'da Müzik konusunda birçok kitap yazılmasına rağmen, halen tartışma sürmektedir. Müzik konusunda her kesin kendi düşüncesine göre referansı bulunmaktadır. Bu yüzden tarihî materyallerin incelenmesi ve bu alanda doğru anlayışı sağlayabilmek lüzumu hâsıl olmuştur. Biz bu çalışmamızda, okuyucunun bizzat kendisinin bir anlayışa varabilmesi için, bütün dokümanları özetle sunmaya çalıştık. Bu konuda okuyucuyu düşünmeye sevk edecek materyalleri ortaya koyuyoruz. İnsanların, başkaların verdiği fetvâlarla tatmin olmalarını beklemek zordur. Biz direkt ve dolaylı olarak Kur'ân Âyetlerinden ve Hz. Peygamber'in hadislerinden bütün kaynakları getirdik. Konu ile ilgili âlimlerin görüşleri yanında, kişisel kanaatlerimizi de açıkladık. Bu çalışma İslâm ve Müzik arasındaki münasebetlerin aydınlığa kavuşturulması arzusuyla yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Müzik Hakkında İslâm'ın Hükümü, İslâm'da Mûsikî Sanatı, Hz. Muhammed ve Müzik, Müzik ve Kur'ân, Harâm ve Mübâh Müzik.

Judgement on Music In Islam: An Analysis of the Related Verses and Hadiths

Abstract

Nowadays music is one of the actual topics which has not been clearly declared yet in Islamic communities. Although numerous books have been written about music in Islam, a controversy still prevails. Every one has his own ideas on it. Therefore it is a necessity that historical texts be analysed and put forward in order to obtain true understanding in this regard. In our study we tried to bring together all documents to help reader to conclude his own understanding. We are putting the materials which to deal with music and we allow to reader thinking in this subject. It is hard to expect people to satisfy with the decrees others make for himself. Directly or indirectly we brought together all sources from Qur'anic verses and hadiths of the Prophet. Concerning the sources we declared our personel criticism besides other evaluations. This study is the product of the desire of clarifying the relation between Islam and music.

Key Words: Islamic ruling on music, The art of Music in Islam, The Prophet Muhammad and music, Music and the Qur'an, Music banned and permitted.

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Ankara TR; Bayram.Akdogan@divinity.ankara.edu.tr

Giriş

İslâm'da mûsikînin hükmü konusunda ileri sürülen delillerin iyi anlaşılabilmesi için, meseleye fiziksel ve estetik olarak kısa bir giriş yapalım.

Mûsikîyi oluşturan iki ana unsurdan birisi ses (vokal) diğeri de söz (güfte)'dür. Bu iki özellik insanın en önemli vasıflarından olup, duygusunu ifade etmek için çok kıymetlidir. "İnsanlar ilk defa bu unsurlardan hangisiyle hislerini dile getirmişlerdir" sorusuna bazıları: "Tegannî ve terennüm (nağme ve müzikli söyleme), konuşmadan öncedir. İnsanlar konuşmaya güçleri yetmediği zamanda hislerini kuşlar gibi terennüm ile ifade etmişlerdir" demektedir. İnsani duyguların en tabiisi olan hislerin ifade edilmesinde bu derece önemli rol oynayan mûsikînin insanlık tarihi kadar eski bir mazisi vardır. İnsanın tabiatında güzel duygulara, hissiyât-ı aliye adı verilen estetik ve din gibi hususlara meyletmek vardır. Her insan yaratılış gereği bu duygulara sahiptir. Güzelliğe ve güzel olan şeylere içten ilgi duyması, icat ettiği şeylerde daima en üstününü ve en mükemmeli bulmaya çalışması, bunların hepsi, ondaki bu duyguların eseridir.

İnsandaki bu duygular ne kadar tabii ise, onun hayatına yön veren ve en güzel hayatı temin eden İslâm dini de, onun fıtratına en uygun dindir. Bu din, insanın makul olan her türlü duygu ve isteklerini yerine getirebilecek, dünyevi güzelliklerden azami derecede istifade edebilmesini sağlayacak yegâne dindir. İslâm dininin fitrî olması da onun yaratılışına, ruhi ve bedeni özelliklerine uygun olması demek olup, ondaki maddî ve mânevî kabiliyetlerin hiç birisini reddetmez demektir. İnsanda bulunan istidat ve kabiliyetlerin geliştirilmesini ve olgunlaştırılmasını isteyen İslâm dini, bu özelliklerin yerli yerinde kullanılmasını tavsiye eder. İnsanın güzel sanatlara karşı olan ilgisine, İslâm dini daima helâl ve tatmin edici yolları göstermiş ama hiçbir zaman bu konularda onun karşısına bir engel olarak çıkmamıştır. İşte, insanın yaratılışına ve onun karakterine uyması bakımından İslâm dini ne kadar fitrî bir özelliğe sahiptir, mûsikî de insan için o kadar tabii bir olaydır.

Mûsikînin temelini oluşturan ses ve ölçü (usûl = ritim), Allah tarafından yaratılmış ve insanın ruhuna yerleştirilmiştir. İnsanın en önemli organı olan kalbinin atışını sanki bir kudûmün kuvvetli (düm) ve hafif (tek) vuruşu gibi tanzim etmiştir. İnsanın yaratılışında ritmik bir özellik vardır. Ondaki bu duygunun yok edilmesi veya tamamen koparılması mümkün değildir. Bundan dolayı mûsikî ile İslâm dini arasında bir münasebetin olması ve bunların birbirine zıt iki unsur olarak değerlendirilmemesi pek tabii bir hadisedir.

Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında mûsikî nazariyatının ve bestelenmiş şiirlerin bulunmadığı söylenmektedir. Rivâyetlere göre Arap şüri en erken Hz. Ömer zamanında bestelenmiştir. Bu işin daha sonraları yapıldığı ihtimali de vardır. İlk defa nağme ile okuyanın Ubeydullah b. Ebî Bekra olduğu söylenmektedir.¹

1) Mûsikînin İslâm'daki Yeri

Mûsikî sanatı, İslâm toplumunda çeşitli ilim adamları tarafından ele alınmış, her

¹ Ebu'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mukarrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut M. 1968/H. 1388, c. XV, s. 136.

meslek erbabı kendine göre bu konuda değerlendirmelerini yapmıştır. Bu sebeple mûsikî konusu âyet ve hadisler açısından ele alınabileceği gibi; konu, muhaddisler, müfessirler, fakihler ve diğer alimlerin değerlendirmeleri açısından da ele alınabilir.

Yüzyıllar boyunca İslâm alimleri, hukukçular ve hatta farklı alanlarda eser veren müellifler dahi mûsikinin fayda ve zararları üzerinde tartışarak belirli mûsikî türleri lehinde veya aleyhinde yorumlarda bulunmuşlardır. Şüphesiz bunlarda tartışma konusu olan Hendese-i Savt'ın bütün kategorileri değildir. Ancak mûsikinin hükmü konusundaki bu eserlerde göze çarpan olumsuzluklar, mûsikinin İslâm toplumu, fertleri ve ibadetlerin yerine getirilmesi üzerinde yapabileceği olumsuz etkilerden ve bundan duyulan endişelerden kaynaklanmaktadır¹. Biz konunun teferruatına dalmadan bu konunun ana kaynaklardaki durumuna geçerse meseleyi daha kısa ve öz olarak anlama imkânına kavuşmuş olacağız.

Evvelâ konuya âyetler açısından bakalım. Kur'ân-ı Kerim'de mûsikinin lehinde veya aleyhinde bir hüküm bulmamız mümkün değildir. Kur'ân âyetlerinden mûsikinin bir sanat olarak veya genel olarak haram olduğuna dair bir hüküm çıkarmamız mümkün değildir. Helâl olduğuna dair açık bir âyette bulunmamakla birlikte, hakkında hüküm verilmeyen bir çok nimetler gibi, mübâh olduğu konusunda görüşler daha fazladır. Şu var ki, helâl olduğu kesin olan bazı hususların dahi kötü amaçla ve maksadının dışında kullanılması durumunda haram olacağı açıktır. Eğer kötüye kullanılma ihtimali olan bir çok şeyi normal şartlarda da kullanıldığı zaman haram olacağı kanaatine gidecek olursak, Allah'ın kullarına bahsettiği bir çok nimeti kısıtlama ve inkâr yoluna gitmiş oluruz ki, bu konuda nefsimizden de öteye geçerek, başkalarını bunlardan mahrum etmeye hakkımız yoktur diye düşünüyoruz.

Kur'ân'da özellikle çirkin ses kötülenmiş ve “*Yürüyüşünde mütevâzî ol, sesini alçalt, çünkü seslerin en çirkinini, elbetteki eşeklerin sesidir.*”² buyrulmuştur. Aslında bu âyette çirkin ses kötülenmiş, ifade ettiği anlamın zıddı olan güzel ses de övülmüştür. Hal böyle iken, bu âyet, mûsikinin mübâh olduğunu kabul edenlerle, mûsikinin haram olduğunu söyleyenler arasında tartışılmış, her iki taraf ta fikirlerinin doğruluğunu ispat etmek için bir takım âyetleri delil olarak göstermiştir. Ancak, yukarıda söylediğimiz gibi, bu âyetlerden kesin olarak mûsikinin helâl veya haram oluşuna dair bir hüküm çıkarmak mümkün değildir.

Mûsikinin lehinde ve aleyhinde olanlar hadislerden de kendilerine göre deliller ileri sürmüşlerdir. İlerde görüleceği üzere, mûsikinin mübâh olduğuna delil olarak gösterilen hadisler daha net, rivâyet bakımından daha sağlam, İslâm'ın genel prensiplerine ve dünya görüşüne daha uygun bulunmaktadır. Fakat yine de bu konudaki materyalleri incelemeden peşinen okuyucuyu etkilemek istemiyoruz. Mûsikî ile ilgili olduğu söylenen âyetleri, delil olarak kullanılan hadisleri ileride tek tek ele alacağız.

İslâm âlimleri arasındaki ihtilaf, mûsikinin varlığında değil, mûsikinin türündedir. Dolayısıyla, İslâmî prensiplere ve uygulamalara ters düşen müziklerin mübâh olmayacağı herkes tarafından bilinmektedir, böyle müzikler hakkında hiçbir Müslüman'ın itirazı yoktur. Kâtip Çelebi bir eserinde mûsikî konusunda bilgiler

¹ Luis Lamia el-Farukî, *İslâm'a Göre Müzik ve Müzişyenler*, Çev: Ü. Taha Yardım, Akabe Yay., İstanbul, 1985, s. 14-15.

² El-Lukmân sûresi, 31/19.

verdikten sonra “Herkesin yöneldiği bir kiblesi vardır...”¹ âyetini naklettikten sonra “Akli olan bu soydan eski bir kavganın yatışıp biteceği umudunda olup ahmaklık etmez vesselâm.”² deyip konuyu bitirir. Kâtip Çelebi, Müslümanlar arasındaki bu tip tartışmaların bitmeyeceğini ima etmiştir. Biz de diyoruz ki, eğer ilim adamları meselelere çözüm arayışı içinde olmazlarsa bu tür tartışmaların bitmeyeceği muhakkaktır. Konuya ışık tutması açısından burada bazı ön açıklamalar yapma ihtiyacı duyuyoruz.

“Hakkında kesin hüküm bulunmayan eşyada asıl olan ibâha’dır.”³ hukuk kaidesine mûsikî mübahdır, onun hükmü kullanılış amacına göre değişir. Bu sebeple mûsikîyi, gereksiz nedenlerle yasaklamaktansa, sesin ve birbirinden güzel nağmelerin yaratıcısı adına kullanmak çok daha anlamlı ve doğru bir davranış olur diye düşünüyoruz.

Hiz. Muhammed (s.a.v.)’den günümüze gelinceye kadar mûsikî konusunda çok şeyler söylenmiş ve yazılmıştır. Bunlara bakarak, bugün mûsikî hakkında bir sonuca ulaşmamız çok zordur. Âyet ve hadislerin dışında bir çok kişisel kanaatler, idareci ve hâkimlerin baskısı altında görev yapan âlimlerin zorunlu olarak verdikleri fetvâlar kaynaklara yansımıştır. Bir çok ana ve tâli konuda olduğu gibi, mûsikî konusunda da ana kaynakların, yani âyet ve hadislerin ele alınması gerekmektedir. Konunun aslı ne ise onu söylemeli ve ortaya koymalıdır. Çünkü hiç kimse dindarlıkta Resûlullah’ın önüne geçemez, kimse de Allah’a dinini öğretmez.

Kaynaklarda geçtiği üzere, Hiz. Peygamber zamanında onun ibadetini azımsayan veya onun ibadeti karşısında kendi ibadetini az bulup Peygamber’le yarışmaya kalkan kişiler olmuştur. Aşağıdaki hadis buna bir misaldir.

Enes b. Mâlik (r.a.)’den rivâyet edilmiştir ki, o şöyle diyor: Bir gün üç kişi Hiz. Peygamber’in hanımlarının bulunduğu eve geldi ve Nebi (s.a.v.)’in ibadetinden sordular. Kendilerine bu konuda gereken bilgi verilince, onlar bunu azımsar gibi oldular ve Peygamber (s.a.v.) nerede, biz neredeyiz diye ümitsizliğe düştüler. Halbuki Onun gelmiş ve gelecek bütün günahları affedilmiştir dediler. Bunun üzerine onlardan birisi: “Ben geceleri uyumayıp hep namaz kılarak ömrümü geçireceğim” dedi. Diğeri de: “Ben daima oruç tutup hiç orucumu bozmayacağım” dedi. Diğeri de: “Ben de kadınlardan uzak durup ömrüm boyunca evlenmeyeceğim” dedi. Resûlullah geldi ve onlara: “Şöyle şöyle diyenler siz misiniz? Allah’a yemin ederim ki, sizin Allah’tan en çok korkanınız ve sakınmanız benim. Fakat ben oruç tutarım ve iftar ederim, namaz kılarım ve uyurum, kadınlarla da evlenirim. (İşte bu benim sünnetimdir). Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir” buyurdu⁴. Bu hadise göre ibadet ve dindarlıkta Peygamberden ileri geçmek isteyen insanlar kınanmış oldu. Hiz. Peygamber zamanında bazı Müslümanlar daha da ileri giderek, maalesef, Allah’a dinini öğretmeye kalkışmışlardır:

Esed oğullarından bir topluluk, bir kıtlık senesinde Medine’ye gelerek iman ettiklerini söylemişler ve Hiz. Peygamber’e “Sana yüklerimiz ve ailelerimizle geldik.

¹ El-Bakara: 2/148.

² Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk fi İhtiyârî’l-Ehakk*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB, İstanbul 1972, Teganni konusu, s. 21.

³ İbn Nüceym, *Zeynu’l-Abidin b. İbrahim, el-Eşbah ve’n-Nezâir*, Mısır 1322, s. 26.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahibu Buhârî*, Nikâh: 67, bâb: 1, c. VI, s. 116 (8 cüz), İstanbul 1979.

Seninle filan kabile gibi savaşmadık” demişler, sadaka istemişlerdi.¹ Hucurât sûresi 14. âyeti onların bu durumunu tahlil ederek, onların kalpten tasdik etmediklerini, sadece dilden teslimiyetlerini belirttiklerini ifade etmektedir. İman ettiklerini başa kakarak bildiren ve şeriattın kendi isteklerine göre hükmetmesini isteyen bu topluluk hakkında: “*De ki: siz dininizi Allah’a mı öğretiyorsunuz? Oysa Allah göklerde olanları da bilir, yerde olanları da. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.*”² buyrulmuştur.

İslâm tarihinde, savaşlardaki ganimetlerin taksimi konusunda bazı Müslümanların Hz. Peygamber’den âdil davranmasını istemeleri, taksimat konusunda kendilerine göre yorum yapmaları gibi bazı hadiseler gösteriyor ki, asr-ı saadette olduğu gibi bugün de bazı kişiler Allah ve Resûlü’nün önüne geçerek –dindar olma hevesiyle- kişisel düşüncelerini İslâm’ın prensipleriymiş gibi ortaya koymakta ve Müslümanları, hiçbir tutarlılığı olmayan bu hükümlere itaat ettirmeye çalışmaktadırlar. Bana veya sana göre haram olmaz. Bir şey ancak Allah ve Resûlü’nün emri ile farz, yasağı ile haram olur.

İslâm araştırmalarında bir konunun hükmü araştırılırken önce o konu ile ilgili âyetler varsa bunlar tespit edilir. Âyetlerin sebep-i nüzûlleri çok önemlidir. Her hangi bir konuda inen bir âyeti, zâhiri anlamına bakarak başka bir konuyla ilgili gibi göstermek Allah’a iftiradır ve büyük günahdır.

Eğer konu ile ilgili âyet yoksa o zaman Hz. Muhammed (s.a.v.) in hadisleri araştırılır. Bulunan hadislerin kaynakları çıkarılır. Hadisi nakledenlerin durumu araştırılır, sağlamlık ve güvenilirlik konusunda bu hadisler incelemeye tabi tutulur. İslâm’ın genel prensiplerine ve Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği dinin temel esaslarıyla bağdaşıp bağdaşmadığı araştırılır. Eğer hadislerde de bir şey bulunamazsa o zaman sahabenin uygulamasına bakılır. Çünkü Peygamber’e en yakın nesil onlardır. Bir konuda Hz. Peygamber’in davranışı ve tutumu nasıl ise biz onu uygulamak zorundayız. “*And olsun ki, Resûlullah sizin için, Allah’a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok zikredener için güzel bir örnektir.*”³ Âyeti bunun en açık delilidir. Bu âyet-i kerîmeye göre Resûlullah, hislerine mağlup olan insanları memnun etmek ve onlara pratik değerlerden mahrum bir takım nazarı kaideler öğretmekle görevli olmayıp, onun hedefinin, insanlığa amelî kaideler öğretmek ve bu kaideleri kendi yaşayışıyla izah ve tarif etmek olduğu anlaşılmaktadır⁴. Buna göre, bir konuda, Hz. Peygamber’in uygulaması bir çok sağlam rivâyetle bize ulaşmış ise, başka birisinin uygulamasını örnek alamayız veya bu konuda her hangi bir sahabenin ictihadına göre davranamayız. Bu, sahabeye saygısızlık olarak değerlendirilemez. Bilakis Resûlullah’a ve onun sahabesine saygı böyle olur.

Bir konunun haramlığı ancak Allah veya Resûlünün o konuda kati olarak açıklama yapmasıyla mümkündür. Bu da gayet açık bir âyetle veya Peygamber’in bu konuda sarîh bir beyânı veya uygulamasının tevatür olarak nakledilmesi ile olur.

¹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Beyrut, Tarihsiz, c. 1, s. 292; M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, Şamil Yay., İstanbul, Tarihsiz, c. IX, s. 53-54.

² El-Hucurât sûresi: 49/16

³ El-Ahzâb sûresi: 33/21

⁴ *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, Hazırlayan: Heyet, TDV Yayınları, No: 86, Ahzâb sûresi, Âyet 21’in açıklamasına bakınız.

Haram kelimesi hukukî anlamda, Kur'ân ve hadîs ile tamamen yasaklanmış, yapıldığında ceza-had gerektiren hareketler ve davranışlar için kullanılır¹. Yani bu yasağı işleyen kişiyi Allah cezalandırır, cehennemine atar, bu kişinin kesinlikle tövbe etmesi gerekir demektir. İslâmî bir yönetimde de, hâkim böyle bir kişiyi cezaya çarptırır, mahkûm eder, kanunlara uymamakla suçlu bulur demektir. Bu bakımdan haram helâl kelimeleri üzerinde oynamak câiz değildir.

İslâm âlimleri mûsikî konusunda, lehinde ve aleyhinde Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça bir hüküm bulunmadığı hususunda ittifak etmektedirler. Ancak İbn Mes'ud ve Mücâhit (r.anhüma) gibi bazı âlimler, âyetler içerisinde geçen bazı kelimelerden maksat şudur diyerek, bunları mûsikî aleyhinde kaynak olarak göstermeye çalışmışlardır ki, bu âyetlerin iniş sebepleri araştırıldığında mûsikî ile hiçbir alâkası olmadığı açıkça görülmektedir.

Hadis kaynaklarında mûsikînin lehinde ve aleyhindeki hadisler yaklaşık 50 civarındadır. Bu hadisler içerisinde mûsikînin aleyhinde rivâyet edilenlerin birçoğu mevzû, maktu' veya sahabe kavli türünden olup, senet itibarıyla Hz. Peygamber'e ulaşmamaktadır. Endülüslü büyük âlim İbn Hazm'a göre mûsikîyi yasaklayan bütün hadisler mevzûdur ve hiçbirinin aslı yoktur. İbn Hazm mûsikînin aleyhinde olan hadisleri müstakil bir risâlede toplamış ve onları tenkit etmiştir.²

Mûsikînin lehinde olan hadislerin hemen hemen hepsi kütüb-i sitte veya tis'a da (meşhur 6 veya 9 hadis kaynağında) zikredilmektedir. Ancak bunlar arasında da mevzû olanlar vardır. Mûsikî konusunda başka bir şahsın fikrine veya görüşüne bağlanmadan, direkt Peygamberimiz (s.a.v.)'in bu konudaki uygulamalarını ortaya koyacağız. Mûsikî konusunun da ancak böyle anlaşılabilceği kanaatine varmış bulunuyoruz.

Mûsikîyi haram kıldığı iddia edilen âyetler şunlardır:

Lukmân: 31/6-16, en-Necm: 59-61, el-En'am: 35, el-İsrâ: 64, el-Kasas: 35, el-Furkân: 72, eş-Şuara: 224.

Bu âyetler Mekke'de nâzil olmuştur. Amelî ahkâmın teşri edilmediği (ortaya konulmadığı) bir devir olan Mekke'de nâzil olan bu sûre ve âyetlerin mûsikîyi haram kıldığını iddia etmek isabetli bir karar olarak görülmemektedir. Henüz içki içmenin haram, zekât ve orucun henüz farz kılınmadığı bir zamanda, mûsikîyi –velev ki ima yoluyla olsun- yasaklayan veya kötöleyen bir nassın (Âyet veya hadîs'in) bulunması makul değildir. Şayet Mekke'de mûsikîyi haram kılan bir âyet inmiş olsa dahi, Medine dönemindeki tatbikat bunun aksini gösterdiği için, bu âyetlerin hükmünün, Hz. Peygamber'in fiili ve kavli (sözü) ile kalkmış (mensûh) olması gerekir. Kaldı ki, bu âyetlerin dışında daha bir çok âyeti, konuyla alâkalı olmadığı halde lehte ve aleyhte kaynak olarak ileri sürenler vardır.

Şimdi, mûsikî konusunda lehte ve aleyhte olanların delil olarak ileri sürdükleri âyetleri inceleyelim.

¹ İrfan Aycan, "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XXXVIII, s.155.

² Bkz. *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsi*, Tahkik: Dr. İhsan Abbas, *Risâletun fi'l-Ginâi'l-Mülebbî e Mübâhun Huve em Mabzûrun?*, 2. Baskı, Beyrut 1987, 1. Cüz, 3. Bahs, s. 417-439.

2) Mûsikî Konusunda Kaynak Olarak İleri Sürülen Âyetler

İslâm toplumunda mûsikînin lehinde ve aleyhinde olanlar iki gruba ayrılmışlar ve her grup bir takım âyetleri, kendi iddialarını ispat için delil olarak kullanmıştır. Gerçi Kur'ân-ı Kerîm -bazı konularda olduğu gibi- mûsikî ve bu sanatı icra eden sanatçılar için her hangi bir yasaklama getirmemiştir¹. Buna rağmen, müzik hakkında bir çok hüküm Kur'ân'dan çıkarılmıştır. Burada önemli olan müziğin peşinen yargılanması değildir. Asıl problem, konuyla hiç alakası olmayan âyetlerin nasıl yorumlanıp delil olarak ileri sürülmesidir. Âyetlere nüzûl sebebi dışında anlamlar vermek öyle kolay kolay kabul edilebilecek bir olay değildir. Bu sakıncalı bir eylemdir, ama ne yazık ki, bu ümmet içerisinde müziğe taraftar olanlar da muhalif olanlar da bu yanlış yapımışlardır. Öncelikle mûsikîye sempati duyanların âyetlerden getirdikleri delilleri görelim.

Mûsikînin Lehide Olanların Dayandıkları Kur'an Âyetleri

Mûsikînin aleyhinde olanlar nasıl ki bir takım âyetleri müzikle alakası olmadığı halde kendi iddialarını ispat etmek için kaynak olarak kullanmışlarsa, mûsikî sanatına sempati duyanlar da bir takım âyetleri, iniş sebeplerine aykırı olarak kullanmışlardır. İş iddia safhasına ulaşıncı, mûsikînin lehinde olanlar da bazı âyetleri kaynak olarak göstermişlerdir. Şimdi, mûsikînin lehinde olanların Kur'anî delillerini ele alalım:

❖ “De ki: Allahın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar, dünya hayatında, özellikle de kıyamet gününde müminlerindir. İşte bilen bir topluluk için âyetleri böyle açıklıyoruz”². Âyette geçen “ziynet” ten maksat pamuk, keten gibi nebattan; ipek, yün gibi hayvandan; zırrh vesaire gibi madenlerden meydana gelen süsler demektir.³

Bu âyetin ifade ettiği anlama baktığımız zaman açıkça mûsikî veya ğinâ'dan bahsetmediğini görüyoruz. Ancak, yorumunda adı geçen ve insanların süs olarak kullandıkları bir takım nimetler gibi, mûsikîyi de böyle bir süs olarak kabul edenler olmuştur.

Mûsikînin mübâh olduğunu savunanların kaynak olarak ileri sürdükleri bir diğer âyet şudur:

❖ “İman edip iyi işler yapanlara gelince, onlar, cennette nimetlere ve sevince mazhar olacaklardır”⁴. Bazı müfessirler bu âyetteki “yuhberûn” kelimesini “el-hibratü = güzel nağme, hoş ses” olarak tefsir etmişlerdir. Yani cennet ehli, cennette semâ' edeceklerdir (mûsikî dinleyeceklerdir) demektir⁵. Görülüyor ki bu âyette de direkt olarak mûsikî'den bahsedilmemekte, sadece, cennette nağme dinlemeye dair bir yorum

¹ Aycan, a.g.e., s. 155.

² El-A'raf: 7/32.

³ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1972, c. I, s. 219. Çantay bu bilgileri Beydavî, Celâleyn ve Medârik tefsirlerinden nakletmektedir.

⁴ Er-Rûm: 30/15.

⁵ Câdullah Mahmut b. Ömer ez-Zemahşeri; *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmi'izî't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvil-i fî Vu'ûbi't-Tenzîl*, Beyrut, Tarihsiz, c. III, s. 471. Muhammed b. Muhammed el-Amâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm (Tefsir-u Ebi's-Suûd)*, Kahire, Tarihsiz, c. VII, s. 770.

getirilmiştir.

Başka bir âyette:

❖ “Gökleri ve yeri yaratan, meleklere ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah’a hamd olsun. O, yaratmada dilediği artırmayı yapar. Şüphesiz Allah, her şeye gücü yetendir”¹. Âyette geçen “*mâ yeşâ*” kelimesini müfessirler “*güzel yüz, güzel ses, güzel şiiir, güzel yazı, melih göz, keskin zekâ, yüksek akıl, şecaat ve saire olarak tefsir etmişlerdir*”². Bu âyette de mûsikî ile ilgili net bir açıklama yoktur, sadece yorum vardır.

❖ “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan her şey O’nu tesbîh eder. O’nu övgü ile tesbîh etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbîhini anlamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır”³. Ankaravî İsmail b. Ahmed er-Rusûhî’ye göre⁴, bu âyette geçen “*şey*” kelimesine def, düdükler, ney, davul, nakkâre ve bunlar gibi müzik âletleri dahildir. Her şey Allah’ı zikrettiğine göre, müzik âletleri de bu şey’e dahil olur ve bunların hepsi Allah’ı şanına lâyık olduğu şekilde takdîs ve tesbîh ederler⁵. Ankaravî’nin bu görüşüne biz de şöyle diyerek katılabiliriz: Bu âletler ancak Allah’ı zikretmesini bilen müzisyenlerin elinde Allah’ı zikreder, şeytana kul ve köle olmuş insanların elinde de ona yardımcı olur. Çünkü bunlar kendi kendini çalamazlar. Onlara yön veren insanlar nasıl bir karaktere ve yapıya sahipler, bu âletler de öyle bir yapı arz ederler.

❖ “Allah sizi yeminlerinizdeki lağv’dan dolayı sorumlu tutmaz. Fakat kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutar. Allah çok bağışlayıcıdır, halîmdir (kullarının günâhı sebebiyle ırzklarını da kesici değildir)”⁶. Bu âyet-i kerimeye göre Allah Teâlâ, alışkanlık sebebiyle bir insanın boş yere yemin ederek şöyle böyle yapacağım deyip yapmaması durumunda insanı sorumlu tutmuyor. Çünkü bunda bir kasıt yoktur. Aslında bu konunun mûsikî ile alâkası da yoktur. Fakat bazı âlimler bu âyeti müzikle ilgili olduğunu söyleyerek ona göre yorumlama yoluna gitmişlerdir.

Bu âyetle ilgili olarak Ankaravî: “Beyhude yere Allah’ın ismini bir şey üzerine zikredip hiçbir faydası olmadığı halde o işi yapmasa bile, Allah bundan dolayı hesap sormuyor da, şiiir okumak, raks ve semâ’ etmek sebebiyle neden insanı muâhaze

¹ El-Fâur: 35/1.

² Çantay, a.g.e., c. II, s. 770.

³ El-İsrâ: 17/44.

⁴ İsmâil b. Ahmed er-Rusûhî el-Mevlevî el-Ankaravî (d. ? - v. 1041/1631) X. Yüzyılın ikinci yarısında Ankara’da doğduğu ve yetiştiği, ailesinin de Ankara’da meskûn olduğu ve Bayrâmiyye tarikatı çevresinden olduğu tahmin edilmektedir. Bayramiyye ve Halvetiyye tarikatlarından icazet almış, en son Mevlevîlikte şeyhlik makamına yükselmiş, Mevlâna’nın *Mesnevî*’sine şerh yazmış, değerli bir ilim adamı, âlim ve fâzîl bir insan. Kısa adıyla Ankaravî olarak meşhur olan bu Türk âlimi ve mutasavvıfı 1019/1610 tarihinde İstanbul’da Galata Mevlevihânesine şeyh olarak gönderilmiş ve orada 22 yıl aralıksız şeyhlik yapmış, bir çok değerli eseri de bu arada kaleme almıştır. Mânevî rehberliğiyle daima kalpleri İslâm’a ısındırmaya çalışarak bir çok gönül erbabını çevresinde toplamış ve birbiriyle kaynaştırmıştır. Galata Mevlevihânesindeki şeyhliğine devam ederken 1041/1631 yılında vefat etmiştir. (Bkz. Bayram Akdoğan, “Hüccetu’s-Semâ’ Adlı Mûsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmâil b. Ahmed’in Mûsikî Anlayışı”, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1996, C. XXXV, s. 477-478.)

⁵ İsmâil b. Ahmed er-Rusûhî el-Ankaravî, *Hüccetu’s-Semâ’*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa K. 255/2, yk. 27/a. Müellif ve Eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram Akdoğan, *İsmâil-i Ankaravî’nin Hüccetu’s-Semâ’ Adlı Eserine Göre Mûsikî Anlayışı*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Ankara 1991.

⁶ El-Bakara: 2/225.

(azarlama) etsin ki”¹ demektedir.

♣ “...Gerçekten biz, peygamberlerin kimini kiminden üstün kaldık; Dâvud’a da Zebûr’u verdik.”² Bu âyetten Dâvud (a.s.)’ın üstün kılınmasına dikkat çekilmektedir. Zira Dâvud peygamber büyük bir melik idi. Böyle iken, bu âyette onun mülkü ele alınmayıp ona Zebûr kitabı verilerek yüceltilmişinin söylenmesi, onun mal ve mülk ile değil de, ilim ve din ile yüceltilmesi söylenmektedir. Kaldı ki, Zebûr’da son peygamber Muhammed ve onun ümmetinin, ümmetlerin en hayırlısı olduğu yazılmıştı.³ Bu âyetin müziğin lehinde delil olması ise, özellikle Avrupa kökenli veya orada yaşayan bazı Müslümanların, Dâvud peygamberin Zebur’un bazı âyetlerini besteleyip müzik eşliğinde onları söylediğine dair yanlış bir görüş ve düşünceye sahip olmalarıdır.⁴

♣ “(Resûlüm!) Kulumuz Eyyûb’u da an. O Rabbine: Doğrusu şeytan bana bir yorgunluk ve ezizlet verdi, diye seslenmişti. Ayağını yere vur! İşte yikanacak ve içilecek soğuk bir su (dedik).”⁵ Bazı cahiller, Eyyûb (a.s.)’a hastalıklardan kurtulması ve içmesi için ayağını yere vurarak bir mucize olarak yerden suyu çıkarmasına dair bu ilâhi emri, müzik ve dans etmek için bir kaynak olarak göstermişlerdir. Burada, Allah’ın bir kuluna, şifa vermek amacıyla, ayağını yere vurdurarak hemen yanı başında bir tedâvi vesilesi olacak suyu sunması, müzik ve dans etmenin cevâzına delil diye gösterilemez. Bu, konuyla hiç ilgisi olmayan saçma bir görüştür. Ayağına yere vurmak suretiyle yerden su fişkırmış ve Eyyûb (a.s.) o sudan içmiş ve onunla yaralarını ve hastalığını temizlemiştir. Olayın aslı bundan ibarettir.⁶

♣ “Sen dağları görür, onları yerinde durur sanırsın. Halbu ki onlar bulut gibi geçer gider. (Bu) her şeyi sapaşağlam yapan Allah’ın sanatıdır. Şüphesiz ki, O, ne yaparsanız hakleriyle haberdardır.”⁷ Bazı tasavvuf büyükleri son zamanlarda raks ve hareketten ayrılmışlardır. Bunları inkâr ettiklerinden değil de artık (daha yüksek zevklere ulaşım) onlara ihtiyaç duymadıklarındandır. Yoksa bu âyet raks ve hareket için delil olamaz. Cüneyd-i Bağdâdî’ye önceleri raksettiği halde sonradan niye rakstan vazgeçtiği sorulduğunda bu âyetle mukabelede bulunmuştur. Yani siz beni sakın görüyorsunuz ama benim içim dağlar gibi gidip geliyor demektedir.⁸

Bu âyetlerin dışında daha bir çok âyeti mûsikînin lehinde kaynak olarak gösterenler çıkacaktır, çıkabilir de. Müzikle ilgili olarak gösterilen bu âyetlerin hiç

¹ Ankaravî, a.g.e., bk. 6/b.

² El-İsrâ: 17/55.

³ Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Yayınevi, İstanbul, Tarihsiz, c. 5, s. 3182, ilgili âyetin tefsiri.

⁴ Abu Bilal Mustafa el-Kanadî, *The Islamic Ruling on Music and Singing in Light of The Quraan*, Saudi Arabia 1991, s. 1.

⁵ Es-Sâd: 38/41-42.

⁶ El-Kanadî, a.g.e., s. 3, Ayrıca Bkz. Yazır, a.g.e., c. 6, s. 4099-4100.

⁷ En-Neml: 27/88.

⁸ Ankaravî, a.g.e., bk. 9/b. Bu âyet dünyanın sabit olmayıp, hareket halinde olduğuna işaret etmektedir. Dağların hareket etmesi, üzerinde buldukları yer kürenin hareket etmesi demektir. Bkz. *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, Hazırlayan: Heyet, T.D.V. Yayınları, Ankara 1993, s. 383.

birisinin iniş sebebi müzikle alâkalı değildir.

Mûsikînin Aleyhinde Olanların Dayandıkları Kur'an Âyetleri

Mûsikînin aleyhinde olanlar Kur'an'dan bir çok âyeti kendi iddiaları için delil göstermişlerdir. Aslında müzikle direkt alâkası olmayan veya müzik hakkında inmemiş olan bu âyetlerden bazıları şunlardır:

❖ “İnsanlardan öylesi vardır ki, her hangi bir ilmî delile dayanmadan, Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lâfı satın alır. İşte onlara rüsvay edici bir azap vardır”¹. Bu âyette geçen “boş lâfa müşteri çıkan adam” sözünden maksat Nadr b. Hâris'tir ki, Acemlerin masal kitaplarını satın alıp getirir, Mekke'lilere: “Muhammed size Âd ve Semûd hikâyelerini anlatıyor, ben de Acem ve Rum masallarını (yahut, Rüstem, İsfendiyâr, Kısra masallarını) söyleyeceğim diyerek onları okur, bu suretle müşrikleri eğlendirir, Kur'an dinlemekten oyalardı”²

İbn Mes'ûd bu âyetteki “Lehve'l-Hadîs” sözünü “ğinâ” yani mûsikî olarak tefsîr etmiş ve mûsikîye karşı olanlar da bu âyeti kendilerine kaynak edinmişlerdir³. Aslında bu âyetin mûsikî aleyhinde kaynak olarak ileri sürülmesi sadece kişisel görüş ve yorumdan başka bir şey değildir. Çünkü bu âyetin ne lâfız, ne anlam ve ne de nüzûl sebebi bakımından mûsikîyle hiçbir alâkası yoktur.

Ankaravî bu âyeti, mûsikî aleyhinde kaynak olarak gösterenlere cevaben: “Boş sözü dinle değiştirerek satın almak ve onunla Allah'ın yolundan saptırmak amacı varsa, hiç tartışmasız bu haramdır. Fakat her ğinâ dinden bedel değildir ki onu Allah'ın yolundan saptırmak için satın almış olsun” dedikten sonra, insanları saptırmak amacıyla Kur'an okumak bile haram olur diyerek, şöyle bir tarihi olayı nakleder:

Cemaate imamlık yapan bir münâfik vardı. Sabah namazlarında her zaman Abese sûresini okuduğunu, bundan amacının da o sûrede Hz. Resûl'e itâb olduğu için, O'nu müminler nazarında küçük düşürmekti. Durum halifeye iletildi. Hz. Ömer (r.a.) bu münâfik'in katline kararla mukabelede bulunmuştur⁴.

Başka bir âyette:

❖ “Bu söze mi taaccüb ediyorsunuz da ağlamıyorsunuz? Siz cidden çok dik başlısınız (sâmidsiniz)”⁵. Bu âyette geçen “sâmidûn” kelimesi ile muğannilerin kastedildiği ileri sürülmüştür. İkrime, İbn Abbas'tan naklen bu kelimenin ğinâ anlamına geldiğini bildirmiştir. Sâmid muğannî demektir. İkrime'den nakledildiğine göre müşrikler Kur'an'ı işittikleri zaman tegannî yaparlardı, bu âyet işte bu gibiler hakkında nâzil olmuştu⁶. Bu âyette de direkt olarak kötülünen mûsikî sanatı değil, müşriklerin Kur'an'ı dinlememek için bunu araç olarak kullanmalarındır.

¹ Lukmân: 31/6

² Çantay, a.g.e., c. II, s. 728.

³ Ankaravî, a.g.e., yk. 21/b.

⁴ Ankaravî, a.g.a., aynı yer.

⁵ En-Necm: 52/59-60-61.

⁶ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, 2. Baskı, Bursa 1992, s. 47.

♣ “Onlardan gücünün yettiği kimseleri dâvetinle şaşırt; süvarilerle, yayalarınla onları yaygaraya boğ; mallarına, evlatlarına ortak ol, kendilerine vaadlerde bulun. Şeytan, insanlara, aldatmadan başka bir şey vadetmez.”¹ Bu âyette geçen şeytanın insanoğlunu sesiyle şaşırtmasından maksat, “müzik ve şarkıyla insanları şaşırtmasıdır” şeklinde yorum yapanlar vardır. Bunların başında Mucâhid ve Ad-Dahhâk² gelmektedir. Bu yorumlamalar âyetin indiriliş sebebine aykırıdır ve müzikle hiçbir ilgisi yoktur. Hz. Muhammed (s.a.v.)’den de bu âyetin müzikle ilgili olduğuna dair bir açıklama da her hangi bir kaynaktan geçmemektedir.

Maksat muhalefet olduktan sonra, iniş sebebine aykırı olarak daha bir çok âyeti mûsikî aleyhine yorumlayanlar çıkacaktır. Lehte ve aleyhte ileri sunulan bu âyetlerden sonra sonuç olarak Kur’ân-ı Kerîm’de mûsikî veya ğinâ hakkında, doğrudan konu ile ilgili âyet görülmediğini söyleyebiliriz. Durum böyle olunca, mûsikînin hükmü konusunda kanaatlerimiz hadislerin anlaşılmasına kalmaktadır.

3) Mûsikî Konusunda Kaynak Olarak İleri Sürülen Hadisler.

Mûsikînin lehinde ve aleyhinde olanlar kendi kanaatlerini kuvvetlendirmek için bir takım âyetleri kendilerine delil olarak kabul ettikleri gibi, hadislerden de kendilerine uygun kaynaklar bulmuşlardır. Hatta İslâm tarihi içerisinde özellikle Emevîler döneminde şarklı çalgılı işret âlemleri artınca, ulemâ ve idareciler bu serkeşliğin önünü, mûsikî sanatına haram fetvasını vererek almaya başlamışlar³, şarkıcılar, çalgı âletleri ve çalgıcılar hakkında en ağır tenkitler ve sözler hukuk kitaplarına ve hadisler arasına girmeye başlamıştır. Maalesef mûsikî konusunda en çok bu dönemde hadis uydurulduğu bilinmektedir.

Mûsikînin Lehinde Olanların Dayandıkları Hadisler

Mûsikînin mübâh olduğunu savunanlar bir çok hadisi kendi kanaatlerini desteklemek için delil olarak getirmişlerdir. Bu hadislerden bazıları şunlardır:

♣ Hz. Âişe’den rivâyet edilmiştir: Resûlullah (s.a.v.) oturmakta idi. Bir gürültü ve çocuk sesleri işittik. Hz. Peygamber ayağa kalktı, bir de baktı ki, Habeşli bir kadın raks etmekte ve etrafında da çocuklar toplanmış bulunmakta. *(Bana) bunu seyretmek ister misin?* diye sordu. Evet, demem üzerine beni usanana kadar seyrettirdi.⁴ Aynı hadis daha değişik şekillerde de rivâyet edilmektedir:

Hz. Aişe (r.a.)’den şöyle dediği rivâyet ediliyor. “Nebi (s.a.v.) beni ridâsıyla örtüyor ve ben de mescitte oynayan Habeşlilere bakıyordum. Ta ki usanıncaya kadar onları seyrettim”⁵. Bu hadiste Hz. Aişe’nin “usanıncaya kadar onları seyrettim” sözü, onun uzun müddet

¹ El-İsrâ: 17/64.

² Bkz. *Kurtubi Tefsiri*, c. 10, s. 289; Ibn Kesîr, *Tefsîru’l- Kur’âni’l- Azîm*, c. 5, s. 91, *Tefsîru’t-Taberî*, c. 15, s. 118.

³ Aycan, a.g.e., s. 193.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. III, s. 152; c. VI, s. 116.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sabîhu Buhârî*, (8 cüz), İstanbul 1979, Salât: 69, c. I, s. 117; İdeyn: 25, c. II, s. 11; Cihâd: 79, c. III, s. 227; Menâkıb: 15, c. IV, s. 161; Nikâh: 114, c. VI, s. 159. Müslim Ebu’l-Hüseyn b. El-Haccâc, *Sabîhu Müslim*, Beyrut, Tarihsiz, İdeyn: 17.21.22, c. II, s. 608, 610.

Habeşlileri seyrettiğine işaret eder. Bir başka rivâyette Hz. Aîşe (r.a.): Resûlullah bana, “*arzu eder misin?*” buyurdu, ben de evet dedim, yanağım onun yanağına değer vaziyette usanıncaya kadar beni durdurdu, sonra “*yeter mi?*” buyurdu. Ben de evet dedim. “*O halde artık git*” buyurdu¹. Müslim’in Sahih’inde Hz. Aîşe: “*Başımı Resûlullah’ın omuzuna koydum ve ayrılıp gidinceye kadar onların oyunlarına baktım*”² demektedir.

Ankaravî bu hadisleri izah ederken: Eğer raks, eğlence ve oyun mutlak haram olsaydı, Hz. Aîşe raks eden Habeşlilere bakmazdı³ demektedir.

Oyun ve eğlence ile ilgili olarak Hz. Enes’ten nakledilen başka bir rivâyette: “Resûlullah (s.a.v.) Medine’ye teşrif ettikleri zaman, Onun gelişinden duydukları memnuniyeti ve sevinci ifade etmek için Habeşliler harbeleriyle oynamışlardı.” denilmektedir.⁴

✦ İbn Azib diyor ki: Resûlullah (s.a.v.) Medine’ye geldikleri zaman buradaki halkın duymuş oldukları derin sevinci başka bir zamanda duyduklarını hiç görmedim. Câriyeler: “Allah Resûlü şehrimize teşrif etmiş bulunmaktadırlar” diye nidâ ediyorlardı. Bu olayla ilgili olarak Hâkim’in rivâyeti şöyledir: Hz. Peygamber Medine’yi şereflendirdiği zaman Beni Neccâr kızları Onu karşılamaya çıktılar. Kızlar def çalarak şiir ve türküler okumuşlardı.⁵ Kadınlar def çalarak ve müzikli olarak (Bi’d-deffi ve’l-elhâni) şu meşhur beyitleri okumuşlardı: Talaa’l-bedru aleynâ...

Ankaravî bu hadisle ilgili olarak: Hz. Nebi (s.a.v.) Medine’ye geldiklerinde bazı şarkıcı kadınlar şiirler söyleyip, defle ve nağme ile karşılama yaparak:

“Vedâ tepelerinden üzerimize bir ay doğdu,

Aramızda Allah’a davet eden oldukça bize şükretmek vâcip oldu.” şiirini okuyorlardı. Bu sebeple her gelen kişinin gelişinde ve her mübâh olan sevinç sebebiyle mûsikî dinlemek câizdir, demektedir.⁶

✦ Buhârî ve Müslim’in Hz. Aîşe (r.a.)’den ittifakla rivâyet ettikleri bir hadis- şerifte Hz. Aîşe şöyle anlatıyor: (Babam) Hz. Ebû Bekr bize geldi, benim yanımda, Ensar’ın Büas harbinde karşılıklı atışmaların sözleriyle terennüm eden iki câriye vardı. Resûlullah (s.a.v.) de kaftanına bürünmüş yatıyordu. Ebû Bekr: “Resûlullah’ın evinde şeytanın mizmanı ne gezer” diye beni azarladı. Bu olay bayram gününde cereyan etmişti. Hz. Peygamber (s.a.v.) yüzünü açtı ve: ” (Bırak) ey Ebû Bekr, her milletin bir bayramı var, bugün de bizim bayramımızdır” buyurdu.⁷

Mûsiki dinlemenin câiz olduğunu söyleyenler bu hadisi kaynak olarak göstermektedirler. Cevâzını kabul etmeyenler de: Bunda tartışma yoktur, çünkü bu

¹ El-Buhârî, a.g.e., İdeyn: 13, bâb: 2, c. II, s. 3.

² El-Müslim, a.g.e., İdeyn, bâb: 4, Hadis: 20, c. II, s. 610.

³ Ankaravî, a.g.e., yk. 5/b.

⁴ Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî; *Sünen-i Ebî Dâvud*, Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz. Kitâbu’l-Edeb, Bâb: Fi’n-Nehyi anî’l-Ğinâ, c. II, s. 579.

⁵ Uludağ, a.g.e., s. 92.

⁶ Ankaravî, *Hüccetu’r-Semâ’*, yk. 26/a.

⁷ El-Buhârî, a.g.e., İdeyn: 3, c. II, s. 3; İbn Mâce (Ebû Abdillah) Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, Nikâh: 21, Hadis: 1898, c. I, s. 612.

mûsikî, savaşta cesaret ve maharet gösterme ve bunun gibi şeyler hakkındadır ki bunda itiraz yok, bu câizdir. Zira bunda fesat yoktur¹ demektedirler.

♣ Resûlullah (s.a.v.) gaza maksadıyla Medine'den ayrılmışlardı. Medine'ye dönünce siyah bir câriye, huzuruna gelerek: Yâ Resûlallah, Allah seni sağ-sâlim ve muzaffer olarak gönderirse huzurunda def çalacağım ve türkü söyleyeceğim diye nezretmiştim. Şimdi ne yapmamı emir buyurursunuz? Resûlullah (s.a.v.): “*Eğer böyle bir adak adadysan nezrini yerine getir, aksi halde yapma.*” buyurdu. Bunun üzerine câriye çalgı çalmaya başladı. Bu sırada Hz. Ebû Bekir geldi. O çalmaya devam ediyordu. Sonra Hz. Osman geldi ve câriye yine çalmaya devam etti. Daha sonra Hz. Ali geldi, o yine çalıyordu. En sonunda Hz. Ömer geldi. Câriye onun geldiğini görünce defi altına aldı ve üstüne oturdu. Bunu gören Resûlullah (s.a.v.): “*Yâ Ömer! Şüphesiz ki şeytan seni görünce girmeye delik arıyor.*” buyurdu ve durumu Hz. Ömer'e hikâye etti.²

♣ Hz. Hamza'nın kızının himaye edilmesi kıssasında anlatıldığı üzere Ali b. Ebî Tâlib, kardeşi Cafer ve Zeyd b. Hârise (Allah onlardan razı olsun) birbirleriyle münakaşa etmişler ve Hz. Resûl Muhammed (s.a.v.)'e gelmişlerdi. Resûlullah Hz. Ali'ye: “Sen bendensin ve ben de sendenim” deyince Hz. Ali (sevinçten) raks etmiştir. Resûlullah sonra Câfer'e dönerek: “Yaratılış ve ahlâk bakımından bana benzedin” deyince Hz. Ali'nin raksından sonra Hz. Câfer de raks etmiştir. Resûlullah sonra Zeyd'e dönerek: “Sen bizim efendimiz ve kardeşimizsin” deyince Hz. Câferin raksından sonra Zeyd raks etmiştir.³ Ankaravî bu hadiste geçen “Hacel” ve “Züfn” kelimeleri lügatte “Raks” demektir. Bunların raks etmeleri sevinç ve neşe sebebiyledir, Mevlevîlerin raksı da bu cinstendir⁴ diyerek açıklamada bulunmuştur.

Hadisler içerisinde özellikle Kur'an-ı Kerim'in güzel sesle okunması hususunda Peygamberimiz (s.a.v.)'in emir ve tavsiyeleri vardır.

♣ “*Kur'anı seslerinizle süsleyiniz. Çünkü güzel ses, Kur'an'ın güzelliğini artırır.*”⁵

♣ “*Her şeyin bir süsü vardır. Kur'an'ın süsü de güzel sestir.*”⁶

♣ “*Kur'an'ı Arapların nağmeleri ile okuyunuz.*”⁷

♣ “*Kur'an'ı nağme ile okumayan bizden değildir.*”⁸

♣ “Ebû Mûsa'nın methinde Peygamberimiz: “*Ey Ebû Musa! Gerçekten sana, Dâvud*

¹ Ankaravî, a.g.e., yk. 25/b.

² Tirmizi, *Sünen*, Kitâbu'l-Menâkıb, Bâb: 71; Ebû Dâvud, *Sünen*, Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nüzûr, Bâb: Mâ Yu'meru bihi Mine'l-vefâ anî'n-Nezr, c. II, s. 213; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 353.

³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyân Ulûmi'd-Dîn*, Terc. Ahmed Serdaroglu, Bedir Yayınları, İstanbul 1973, c. II, s. 748.

⁴ Ankaravî, a.g.e., yk.5/b ve devamı.

⁵ El-Buhârî, a.g.e., Kitâbu't-Tevhîd, bâb: 52; Ebû Dâvud, *Sünen*, Vitir, 20'de rivâyet edilmiştir.

⁶ Celâleddin Abdurrahman Es-Suyûtî; *el-Câmiu's-Sağır fi Ebâdîsi'l-Beşîri'n-Nezr*, Mısır 1954. c. II, s. 125.

⁷ Es-Suyûtî, a.g.e., II/52.

⁸ Bu hadis, Sa'd İbn Ebî Vakkas'tan (*Kitâbu't-Tabakâti'l-Kübrâ*, III/137) ve Ebû Dâvud, İbn Mâce Sünenlerinde rivâyet edilmektedir.

alesine verilen mizmarlardan bir mizmar¹ verilmiştir.” buyurmuştur.² Peygamberimiz bulunduğu meclislerde Kur’ân’ı Ebû Musa’ya okutur ve Kur’ân’ı ondan dinlemeyi severdi. Bir gün ona Kur’ân okuduktan sonra sesinin ve kıraatinin güzelliğinden dolayı böyle iltifatta bulunmuştur.

♣ “*‘Cenâb-ı Hak; güzel sesiyle açıktan ve teğanni ile Kur’ân okuyan bir Peygambere kulak verdiği gibi hiçbir şeye kulak vermemiştir.*”³ Bu hadislerde geçen “Ezine” kelimesi, kulak verdi fiili, mecâzî anlamda kullanılmıştır. Büyük bir istek ve arzu ile dinlemekten kinâyedir. Nağme ile okunan Kur’ân’ın Allah tarafından dinlenmesi demek, bu nevi kıratların dinlenmesini Allah Teâlâ’nın istemesi demektir.⁴

♣ “*Allah Teâlâ; güzel sesiyle cehren Kur’ân okuyan bir adam (ın tilâvetin) i, muğanniye bir câriyeye sahip bulunan bir kimsenin câriyesini (nin mûsikîsini) dinlemesinden daha fazla bir istekle dinler.*”⁵

♣ “*Şüphesiz ki, bu Kur’ân hüznüle nâzil oldu. Onu okuduğumuz zaman ağlayınız. Eğer ağlamazsanız ağlar görününüz. Onunla teğanni ediniz. Kur’ân’ı teğanni (nağme) ile okumayan bizden değildir.*”⁶

♣ Hz. Berâ diyor ki: Bir akşam Resûlullah (s.a.v.) i Tîn sûresini okurken dinlemiştim. Sesi (veya kıraatı) ondan daha güzel birini görmemiştim.⁷

♣ Peygamber Hz. Muhammed Ezan vakti gelince Bilal-i Hebeşî’ye hitâben: “*Ey Bilâl, bizi rahatlandır*” buyurmuştur.⁸ Bilâl Habeşî’nin sesinin çok gür ve güzel olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Ezan vakti gelince Hz. Peygamber haydi bizi güzel sesinle namaza davet et de ferahlanalım diyerek Bilâl’i görev başına çağırırdı.

♣ Dâvud (a.s.)’ın methinde Nebî (s.a.v.): “*O halkı dine dâvet etmede ve Zebûr okumada güzel ses sahibi idi, öyle ki (çağurmaya ve Zebûr’u okumaya başladığı zaman) insanlar, cinler, vahşi hayvanlar ve kuşlar onu dinlemek için toplanırlardı.*” buyurmaktadır.⁹ Kaynağını bulamadığımız bu sözlerin bir çok klâsik eser içerisinde hadis olarak rivâyet edildiği görülmüştür. Bazıları tarafından bu haber, güzel sesin dinlenmesinin mübâh olduğuna dâir bir rivâyet olarak kabul edilmektedir.

♣ Hz. Aîşe (r.a.) anlatıyor: “*Ashâb-ı Resûl şiirler okuyorlardı, Resûlullah da onları tebessümle karşılıyordu. Sahabeden hiçbir kimseden, güzel ses ve ölçülü nağme*

¹ Lügatte “düdük, zurna” gibi üflemeli sazlar anlamına gelmektedir. Kutsal kitap Zebur’un âyetlerine de Mezmûr adı verilmektedir.

² el-Buhârî, a.g.e., Fedâilü’l-Kur’ân: 31, c. VI, s. 112; el-Müslim, a.g.e., Salâtu’l-Musâfirîn: 235-236, c. I, s. 546.

³ Buhârî, Tevhîd, c. VIII, s. 214; Müslim, Salâti’l-Müsâfirîn ve Kasrihâ, c. I, s. 545; Ebû Dâvûd, Salât, c. I, s. 339; Nesâî, İstiftâh, c. II, s. 140.

⁴ Uludağ, a.g.e., s. 108.

⁵ İbn Mâce, Fedâilü’l-Kur’ân, c. I, s. 425.

⁶ İbn Mâce, Fedâilü’l-Kur’ân, c. I, s. 425; Ebû Dâvûd, Kitâbu’s-Salât, c. I, s. 339.

⁷ Buhârî, es-Sabîh, Kitâbu’t-Tevhîd, c. VIII, s. 214.

⁸ Ebû Dâvud, Es-Sünen, Edeb, Hadis: 4985-4986, c. IV, s. 296-297

⁹ Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî el-Fettenî, bu hadisin kaynaklarda bulunmadığını söylemektedir. Bkz. Tezkiiretu’l-Mevzûât, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut 1399, s. 196

olması nedeniyle şiiri inkâr eden bir haber nakledilmemiş, bilakis zaman zaman develeri yürütmek, bazen de zevk için şiiri kullandıkları haber verilmiştir.”¹ Hz. Peygamber’in sağlığında yanında şiirler okuttuğuna hatta def ile şarkılar çaldığına dair bir çok sahîh haber mevcuttur.

❖ Resûlullah (s.a.v.)’den rivâyet edilmiştir ki: Bir gün Ashâb-ı Dirkile’ye uğradı ve onlara: “*Ey Erfede oğulları oynayın, eğlenin ki, Yahudiler ve Hristiyanlar bizim dinimizde ruhsat ve serbestlik olduğunu bilsinler*” buyurmuştur.² Peygamberimiz bir defasında Erfede Oğulları mahallesine uğramıştı. Bazıları bu esnada oynuyordu, Resulullah’ın gelişini görünce saygı için oyunu bıraktılar. Bunun üzerine Resûlullah’ın böyle söylediği rivâyet edilmiştir. Ankaravî, mûsikîye karşı olanlara cevap olarak yazmış olduğu risâlede: “Mevlevîlerin deverânı da bu cins bir şeydir. Bu iş dinimizde bir ruhsattır. Ruhsat olan konuda nasıl bir insan kâfirlikle suçlanabilir” demektedir.³

❖ Hz. Peygamber zamanında, Onun da hazır bulunduğu kervan ve yolcu topluluklarında develeri yürütmek için türküler söylenirdi.

Hz. Enes’ten rivâyet edilmiştir: Resûlullah (s.a.v.)’in güzel sesli bir deve sürücüsü (el-hâdî) vardı. Resûlullah ona: “*Ey Enceşe, develeri yavaş sür ve cam (gibi nazîk olan kadın)ları sakın kırma.*” buyurdu.⁴

Nebî (s.a.v.) hanımlarının yanına gelmişti. Kadınların bindikleri develer Enceşe denilen bir sürücü tarafından sevk edilmekteydi. Sesin ve nağmelerin tesiriyle develerin hanımları rahatsız edecek kadar hızlandıklarını gören Hz. Peygamber: “*Aman Enceşe, cam gibi nazîk olan kadınları ağır sevk et*” buyurdu.

Bu rivâyetler, ıssız çöllerde günlerce yolculuk yapılırken hem yolcuları eğlendirmek, hem de develerin hızlı yürümelerini sağlamak için türkü söyleyen kimselerin, kervanlarda görevlendirilmekte olduğuna işaret etmektedir.

❖ Seleme b. el-Ekva’ anlatıyor: Hayber fethi münâsebetiyle Resûlullah (s.a.v.) ile birlikte yola çıkmıştık. İçimizden biri, şâir bir zat olan Âmir b. El-Ekvâ’a; bize biraz nağme ile şiir okumaz mısın? diye ricâda bulundu. Bunun üzerine Âmir nağme ile şiir okumaya ve develeri sürmeye başladı. Âmir:

“Ey Allah’ım sen olmasaydın biz hidâyete ermezdik,

Sadaka vermez, namaz kılmazdık,” beyti ile başlayan şiiri nağme ile okumaya koyuldu. Hz. Peygamber bu sesi işitince bu sürücü kimdir? diye sordu. Âmir diye cevap verilince, “*Allah onu rahmetine kavuştursun,*” diye dua buyurdu. Sahabeden biri, Yâ Resûlallah! Şüphesiz ki bu duan kabul olacak. Fakat ne olurdu biraz geç dua etseydin de onun (mûsikîsinden veya arkadaşlığından) faydalansaydık, dedi. Bir müddet sonra savaş başlayınca, Âmir bir Yahudiyi öldürmek için ona kılıcıyla hücum etti, fakat kaza eseri olarak kılıç kendine döndü ve kendi kılıcı ile şehit oldu.

¹ Tirmizî, Edeb: 70, Hadîs: 2850, c. V, s. 140, Tirmizî bu hadis için “Sahîh ve Hasen” demektedir; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, Sefer: 93, c. I, s. 175; Nesâî, *Sehv*: 99, c. III, s. 80- 81.

² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 116, 223.

³ Ankaravî, e.g.e., yk. 7/a.

⁴ Enceşe hadisi en sağlam kaynaklar tarafından rivâyet edilmiştir. Bkz. Buhârî, *es-Sabîh*, Kitâbu’l-Edeb, c. IV, s. 108. Müslim, *es-Sabîh*, Kitâbu’l-Fedâil, Bâb: Rahmetü’n-Nebî l’n-Nisâ ve Emtü’s-Sevvâk Matâyâ’hünne bi’r-Rîfk bi’hinne, c. IV, s. 1811. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.1, s. 35, 84; c. III, s. 107, 117, 176, 187, 202, 206, 227, 254, 285, 286; c. 6, s. 376.

Sahabeler Âmir'in ameli ve ibadeti boşa gitti demeye başladılar. Kardeşi Seleme buna çok üzüldü. Resûlullah Âmir'in kardeşi Seleme'ye neye üzüldüğünü sordu. O da, sahabeler böyle böyle diyorlar, onun için üzgünüm deyince, Hz. Peygamber: “*Yalan söylüyorlar, Âmir şerefli bir mücâhit ve şanlı bir gâzi olarak şehit oldu.*” buyurdu.¹

♣ Hz. Muhammed (s.a.v.)'den rivâyet olunmuştur. Hz. Peygamber bir gün cennetten ve orada bulunan nimetlerden bahsediyordu. Topluluğun arkasında birisi: Yâ Resûlallah cennette semâ' (mûsikî dinlemek) var mıdır diye sordu. Hz. Peygamber: “Evet ey Ârâbî cennette bir nehir vardır, onun etrafında bekâr huriler vardır ki bunlar yaratıkların benzerini duymadıkları çok güzel seslerle nağmeler söylerler ve bu da cennet nimetlerinin en üstünüdür.” buyurmuştur.² Bu hadîsin şayet doğru olması hâlinde, mûsikînin cennetin en üstün nimeti olduğunu göz önünde tutarak yorum yapanlar olmuştur. Ankaravî, semâ'ı inkâr edenlere. Madem ki semâ' cennet ehlinin en üstün nimetidir, nasıl böyle bir nimet inkâr edilebilir³ demektedir.

♣ Enes b. Mâlik (r.a.)'den rivâyet olunmuştur ki, o şöyle diyor: Biz Resûlullah (s.a.v.)'in yanında idik, birden Cebrâil (a.s.) geldi ve O'na: Ey Allah'ın Resûlü, ümmetinin fakirleri, zenginlerden yarım gün önce cennete girecektir ki bu da dünya senesiyle beş yüz yıl eder. Resûlullah (s.a.v.) sevindi ve : “Aranızda şiiir söyleyecek yok mu?” buyurdu. Bir bedevî: “Vardır Ya Resûlallah dedi, “o halde söyle “ buyurunca bedevî başladı ve:

“Gerçekten hevâ yılanı ciğerimi soktu,
Onu iyileştirecek ve tedâvi edecek bir doktor yoktur,
Tedâvimimi ancak bir sevgili yapabilir ki ona aşıkım,
Kurtuluşum da panzehirim de ondadır.”

meâlindeki beytini okudu. Bu beyitteki “Habîb= sevgili” ismini Hz. Peygamber duyunca –ashâb da onunla beraber olmak üzere- tevâcüd'e (oyynamaya) başladılar, hatta tevâcüd sebebiyle ridâları, mübârek omuzlarından yere düştü. Tevâcüd hali sona erip (oradakilerin) her biri köşesine çekilince, Muâviye b. Ebî Süfyân: Yâ Resûlallah! Ne kadar da güzel oynarsınız deyince, Resûlullah: “Sus! Sus! Yâ Muâviye. Sevgili anıldığı zaman titremeyen kişi kerîm (yüce ve değerli) kişi değildir.” buyurdu. Sonra ridâsını dörtyüz parçaya ayırdı ve (teberrüken) oradakilere dağıttı.⁴

Ankaravî, *Hüccetu's-Semâ'* adlı eserinde: “Hadisciler bu hadîsin sıhhatı konusunda konuşmuşlar ve biz, zamanımızdaki bazı kişilerin semâ'ına, vecdine ve toplanmasına benzeyen ve Resûlullah'tan nakledilen bundan başka bir haber bulamadık. Bu hadis, zamanımız sûfilerinin semâ'ları ve vecde gelip hurka paralamaları hakkında ne güzel

¹ Hadis kaynağı için Bkz. Buhârî, Kitâbu'l-Megâzi; Müslim, Cihâd, III, 1427; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 47, 48, 50.

² Hadîs Süleyman b. Ata' tarihiyle Ebu'd-Derdâ'dan rivâyet edilmiştir, râvi zincirindeki Süleyman, Münkeru'l-Hadis olduğundan, hadis zayıf görülmektedir. Bkz. Câdullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmi'zî't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvili fi Vucûbi't-Tenzîl*, Beyrut, Tarihsiz, c. III, s. 471, dipnot: 1.

³ Ankaravî, a.g.e., bk. 21/a

⁴ Fettenî bu hadîsin ve devamının âhâd ve mevzû olduğunu söylemektedir. Bkz. Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî el-Fettenî; *Tezâkiratu'l-Mevzûât*, Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1399. s. 197.

bir delildir demişlerdir.” diye söylemektedir.¹

♣ Hadis olarak nakledilen bir metinde: “Allah Teâlâ sesi güzel olmayan hiçbir peygamber göndermemiştir.” denilmiştir.²

Hız. Aişe’den rivâyet edilmiştir: Hız. Aişe bir defasında (yanında büyüttüğü akraba) bir kadını Ensar’dan bir adamla evlendirmişti. (Düğünden dönen Hız. Aişe’ye) Nebi (s.a.v.) sordu: “Ya Aişe! Şüphesiz ki Ensar (kadınları mûsikî ve eğlenceyi severler.”³ Yani hadisin anlamı, “...kadınları eğlendirecek bir muğanniye yok mu idi, bir muğanniyenin türkü veya şarkı söylemesi Ensar’ın çok hoşuna gider” demektir. İmam Ahmed bu hadisi şöyle rivâyet etmektedir: “Hız. Aişe Ensar’dan akrabası olan genç bir kızı (câriye) evlendirmişti. Resûlullah ona sordu: Kızı kocasına götürdünüz mü? Kızı kocasına teslim edecek ve zifafa atacak kadınlar gönderdiniz mi? Hız. Aişe, evet diye cevap verdi. Resûlullah: Keşke bir de muğanniye gönderseydiniz de:

“Eteynâküm, eteynâküm,

Fe-hayyunâ nühayyiküm.” “Size geldik, size geldik, Bizi selamlayınız, sizi selâmlayalım” türküsünü söyleseydi. Çünkü Ensar, gazel (kadın tasvir eden şiirlerin nağme ile okunması) sever buyurdu⁴.

♣ Nebi (s.a.v.) gizli yapılan ve def çalınarak: *Sizge geldik sizge geldik, bizzi selâmlayınız, sizzi selâmlayalım* türküsü söylenmeyen nikâhlardan hiç hoşlanmazlardı.⁵

♣ “Helâl (nikâh) ile haram (ilişki) arasındaki fark, (helâl olanda) türkü söylenmesi ve def çalınmasıdır.”⁶ Yani, zina ile helâl ilişki arasındaki fark, helâl olan cinsel ilişkinin nikâh akdine dayanması, zina’da ise akdin olmamasıdır. Hadisteki def vs. evlenme akdinin önemli bir unsuru olan “şahitliğe” vurgu yapmaktadır.

İmam Ahmed bu hadisi kitabında şöyle bir hâdiseden sonra kaydetmektedir: Ebû Belc, Muhammed b. Hatib’e “Ben iki defa evlendim, fakat hiç birinde de düğünümde def çalınmadı” demişti. İbn Hatib: çok fena, hiç iyi etmemişsin, dedikten sonra “Resûlullah’ın helâl nikâh ile haram arasındaki fark def çalmaktan ibarettir” dediğini işittim, demiştir.⁷ Bu hadise göre Resûlullah’ın, insanları fuhuştan korumak ve zinâyı engellemek için, evlilik gibi önemli bir müessesenin herkes tarafından duyulacak şekilde ilân edilmesini öneriyor, bunun da def çalınarak, türküler söylenerek yapılmasını istiyor.⁸

♣ “Nikâhı def çalarak ilân ediniz.”⁹ Bu hadiste de yine nikâhın gizli değil, açık

¹ Ankaravî, a.g.e., yk. 10/b.

² Tirmizî, *Şemâil-i Şerif*, Terc. Hüsameddin en-Nakşibendî, s. 324. Fettehî bu hadisin zayıf olduğunu söylemektedir. Bkz. *Tezkiretü'l-Mevzûât*, s. 196.

³ Buhârî, İdeyn: 3, c. II, s. 3; İbn Mâce, Nikâh: 21, Hadis: 1898, c. I, s. 612.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1969, c. I, s. 391; c. 6, s. 360.

⁵ Abdullah b. Ahmed tarafından *El-Müsned* de rivâyet edilmiştir.

⁶ İmam Ahmed, *Müsned*, c. 4, s. 259.

⁷ Ahmed, *Müsned*, c. 4, s. 259.

⁸ Uludağ, a.g.e., s. 71.

⁹ İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbu'n-Nikâh, Bâb: Mâ Cae fi İ'lâni'n-Nikâh, c. I, s. 611.; Tirmizî, *Sünen*, Kitâbu'n-Nikâh, Bâb: Mâ Cae fi İ'lâni'n-Nikâh.

olarak yapılmasına vurgu vardır. Ayrıca bu ve buna benzer daha bir çok hadis, Hz. Peygamber zamanında, o zamanın kültür ve sosyal çevresine uygun bir mûsikî ve müzisyen gurubunun mevcut olduğunu göstermektedir.

❖ Hz. Aişe (r.a.)’den rivâyet edilmiştir. Resûlullah (s.a.v.): “*Nikâbı ilân ediniz, onu mescitlerde kayınız ve onda def çalınız.*”¹ buyurmuştur.

❖ Abdurrezzak rivâyet etmektedir ki, Hz. Ömer bir (nağmeli) ses veya def işittiği zaman “bu nedir?” diye sorardı, kendisine “dügün veya sünnettir” denilince susardı.² Burada Hz. Ömer’in susması demek, halkın bu davranışına yasak değil, sessiz bir onaylama ve tasvip olarak algılanmaktadır.³

❖ Şurayh’tan rivâyet edilmiştir ki o bir def sesi işitti ve: “*Şüphesiz ki melekler içinde def bulunan eve girmezler*”⁴ demiştir. Bu sözü İbn Ebî Şeybe hasen bir isnatla rivâyet etmiştir, fakat söz Peygamberimiz (s.a.v.)’in sözü değil, tabii’nin kendi görüşüdür.

❖ İbrahim en-Nahâî dedi ki, Abdullah İbn Mesud, ellerinde def bulunan câriyelerin, dar yollarda önünü keser ve deflerini parçalardı. Bu olayı İbn Ebî Şeybe sahîh bir senetle rivâyet etmiştir. Fakat bu tatbikat, Hz. Peygamber’in uygulama ve emirlerine ters bir icraattır.

❖ Kadın’ın biri Resûlullah (s.a.v.)’e gelmişti. Resûlullah Hz. Aişe’ye: Bunu tanıyor musun? diye sormuş, o da hayır, yâ Resûlallah diye cevap vermişti. Bunun üzerine Resûlullah, bu falanın müğanniye (kayne= şarkıcı) sidir, sana şarkı söylemesini arzu eder misin? demiş, o da evet, demişti. Resûlullah, öyleyse ona bir tabak ver, demiş, bunun üzerine kadın şarkı söylemeye başlamıştı. Onun şarkısını dinleyen Hz. Peygamber, “*Bunun burnunun deliklerine şeytan üflemiş.*”⁵ diyerek kadının okuyuşuna takdirlerini açıklamış oluyordular.

❖ Muavviz b. Afra’nın kızı Er-Rübeyyi (Halid b. Zekvân’a) anlatıyor: Zifafa girdiğim gecenin sabahı Resûlullah yanıma geldi, ve Şimdi senin oturduğun gibi yatağıma oturdu. Bu sırada kızlar Bedir savaşında ölen babalarımız hakkında söylenen hamâsî şiirleri def çalarak söylemeye başladılar. Bu sırada kızlardan birisi:

“İçimizde yarın ne olacağını bilen bir Nebî vardır.” dedi. Bunun üzerine Resûlullah ona: “*Bunu bırak da evvelce söylediğin gibi söyle.*” buyurdu.⁶ Resûlullah’ın, kızları “İçimizde yarın ne olacağını bilen bir Peygamber var” sözlerini def ile çalarak okumaktan menetmesinin nedeni, “*Yarın ne olacağımı Allah’tan başka hiçbir kimse bilemez*”⁷ şeklindeki âyete ve İslâmî akîdeye aykırı olduğu ve Resûlullah’ın gaybı bildiği

¹ Bu hadisi Tirmizî, İbn Hibbân ve diğerleri “Hasen” isnatla rivâyet etmişlerdir.

² Bkz. Abdurrezzak b. Hümmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, Tahkîk: Hubeyp b. Er-Rahmân el-A’zamî, 2. Baskı, Beyrut 1403, c. XI, s. 5. Abdurrezzak Bu hadisi zayıf bir senetle rivâyet etmiştir.

³ el-Kanadî, a.g.e., s. 61, 221 numaralı dipnot.

⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Tahkîk: Kemal Yusuf el-Hût, Riyat 1409, c. V, s. 316.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 449.

⁶ Buhârî, Nikâh, Bâb: Darbu’d-Def fi’n-Nikâh ve’l-Velîme, c. VI, s. 360; Ebû Dâvud, *Sünen*, Kitâbu’l-Edeb, Bab: Fi’n-Nehyi ani’l-Ginâ, c. 2, s. 578; İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbu’n-Nikâh, Bâb: 21; İmam Ahmed, *Müsned*, c. 4, s. 259, c. 6, s. 360.

⁷ Lukmân: 31/34

mânâsını taşıdığı içindir.¹

♣ Âmir b. Sa'd diyor ki: Bir düğün münasebetiyle Kur b. Ka'b ve Ebû Mesud el-Ensârî'nin yanına gitmiştim. Bu iki sahabenin yanlarında türkü söyleyen muğanniye kızların bulunduğunu gördüm. Dedim ki: Siz Resûlullah'ın sahabelerisiniz, aynı zamanda Bedir savaşında bulunma faziletine ve şerefine de sahipsiniz. Buna rağmen huzurunuzda böyle işler nasıl yapılıyor? Dediler ki: İstersen buyur, otur ve bizimle birlikte sen de dinle, istersen geç-git, fakat şunu bil ki: düğünde mûsikî (lehv) dinlemek için bize ruhsat verilmiştir.²

Yukarıda geçen ve bunlar gibi daha nice hadisler, Peygamberimiz'in düğünlerde eğlence ve mûsikî karşısında aldığı tavrı ortaya koyduğu halde, mûsikîye karşı olanlar bunların hepsine zoraki bir itiraz noktası bulmaya çalışmışlardır. Şimdi de mûsikîye karşı olanların kaynak olarak dayandıkları hadisleri ele alalım.

Mûsikînin Aleyhinde Olanların Dayandıkları Hadisler

♣ "Ebû Âmir veya Ebû Mâlik el-Es'ari, Nebi (s.a.v.)'in şöyle dediğini işittim demiştir: "Ümmetimin içinde zîna yapmayı, ipekli giymeyi, içki içmeyi ve mûsikî dinlemeyi helâl sayan kimseler türeyecektir. Bunlardan bazıları dağların kenarlarına mesirelik yerlere (yış-u nûş etmek için) çekileceklerdir. Çobanları sahip oldukları sürüleri (mezelik yapmak için) akşam yanlarına getirecek, sabah tekrar gütmeye götürecek. İhtiyaç içinde bulunan bir kimse (yardım istemek için) yanlarına gelecek (zîna, içki ve mûsikî ile sermest olan) bu sefih ve hissiz insanlar ona bugün git, yarın gelirsin diyeceklerdir. Şüphesiz ki, işte bundan dolayı Allah Teâlâ onların başına daha sabah olamadan bir belâ verecek ve (eteklerinde eğlendikleri) dağı başlarına yıkacaktır. Bu musibetten arta kalanlar ise ta kıyamet gününe kadar maymun ve domuz suretinde oldukları halde kalacaklardır"³.

Bu konuda rivâyet edilen hadislerin en sağlam ve en kuvvetlisi Buhârî'nin bu hadisidir. Bu meâlde daha başka hadis varsa da bunlar garib, münker ve mevzû hadisler olarak bilinmektedir. Böyle hadislere dayanarak birisine bidatçı, dalâletçi veya kâfir demek mümkün değildir. Ayrıca Buhârî'nin bu hadisinin senedi de tenkit edilmiştir. Senette ismi geçen Ebû Âmir isimli râvinin kim olduğu bilinmemektedir. Buhârî bu hadisi senetli olarak rivâyet etmemiştir. Buhârî'nin bu hadisine itiraz edenlerin başında, Endülüs'ün tanınmış âlimlerinden İbn Hazm gelmektedir. Buhârî tarafından rivâyet edilen bu hadisin, Emevîlerle Abbâsîler zamanında yaygın olan bir işret çeşidini tasvir ettiği ileri sürülmektedir. İbn Hazm: "Mûsikîyi yasaklayan hadislerin hepsi çürüktür, bu hususta sahib olan hiçbir şey yoktur"⁴ demektedir. Bu konuda rivâyet edilen hadislerin hepsinin zayıf olduğu hususunda İbnü'l-Arabî, el-İhkâm'da; İbnü'n Nahvî, el-Umd'a, Gazâlî ve İbn Tâhîr İbn Hazm'a muvafakat etmişlerdir.⁵

¹ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Bursa 1976, s. 69.

² Nesâî, *Sünen*, Kıtâbu'n-Nikâh, bâb: el-Lehv ve'l-Ğinâ inde'l-Ğurs.

³ el-Buhârî, a.g.e., Kıtâbu'l-Eş'ibe fi men Yestahillüne'l-Hamre, c. VI, s. 243.

⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Risâletun fi'l-Ğinâ'i'l-Mülbi e Mubâbun buve em Mabzârün*, Şehit Ali Paşa Kütüphanesi, No: 2704, bk. 233/b; *Resâil-u İbn Hazm el-Endulusî*, Tahkîk: Dr. İhsan Abbas, 2. Baskı 1987, 1. cüz, s. 434.

⁵ Uludağ, a.g.e., s. 141-142.

♣ Nâfi'den rivâyet edilen bir haberde o şöyle diyor: *İbn Ömer'le bir yolda gidiyorduk, bir çobanın kavalını işitince, parmaklarını kulağına tıkadı sonra yolundan döndü, durmadan bana, ey Nâfi, kavalı işitiyor musun diyordu, ben artık işitmiyorum deyince, parmaklarını kulağından çıkardı ve ben Resûlullah (s.a.v.)'in böyle yaparak men ettiğini gördüm dedi.* Ebû Dâvud bu hadisin münker olduğunu söylemektedir.¹

Ankaravî'ye göre bu hadis, semâ'nın haramlığına, delâlet etmez. Çünkü İbn Ömer sadece kendisi parmaklarıyla kulaklarını tıkamış ve bunu Nafi'e emretmemiş ve onun dinlemesine karşı çıkmamıştır. Şayet İbn Ömer'e göre mûsikî dinlemek haram olsaydı Nâfi'e de kulaklarını böyle kapamasını emrederdi. İbn Ömer'in böyle yapmasının sebebi, içinde bulunduğu zikir ve fikir halini, o anda kavalı dinlemekten daha üstün görmüş ve onun terkinin daha üstün kabul etmiş olabilir ki, birçok hallerde ve bazı vakitlerde biz de semâ'ı terk etmeyi daha iyi görürüz² demektedir.

♣ İbn Mesud'un kavlinde: "*Suyun baklayı (veya yeşil otu) bitirdiği gibi, gînâ da nifakı kalpte öylece bitirir.*" denilmiştir.³ Nevevî bu hadisin sahih olmadığını söylemektedir.⁴ Bu hadisin senedi sahih değildir, İbn Mesud'a ait mevkûf bir hadis olduğu bildirilmektedir. Bu hadisi İbnü'l-Kayserânî başka bir tarikle Ebû Hureyre'ye isnad etse de, hadis senedinde bulunan Abdurrahman b. Abdillâh el-Amrî hakkında menfi yönde konuşanlar olmuştur. Meselâ Ahmed b. Hanbel: "...onun naklettiği hadis bir şeye benzemez, onun hadisleri hatalarla doludur ve o yalancının biridir" şeklinde söylemektedir.⁵

Ankaravî'ye göre bu hadis, insanlara kendini arz etmek isteyen, insanların mahabbetini kazanmak ve onların kendi teğannisine rağbet etmelerini isteyen şarkıcılar hakkındadır. Bu hadisle mûsikî dinlemek haram olmaz. Bu durum güzel elbise giymek, ata binmek ve diğer zînet çeşitlerinde ekin ekmek, toprağı sürmek ve hayvancılık yapmak gibidir ki riyâ ve nifâk bitirmez. Ancak bunlarla öğünmek riyâ ve nifâk'ı meydana getirir.⁶ Kaldı ki, hadis diye nakledilen bu haber, ilgili sahâbenin kendi görüşüdür.

♣ Hadis diye nakledilen bir metinde: "*Melâbî (eğlençe, çalgı vs.)'yi dinlemek fâsıklık, ondan zevk almak da küfürdür.*"⁷ Böyle zayıf bir haberle mûsikî dinleyeninin veya ondan zevk almanın küfür olacağını söylemek mümkün değildir.

Ankaravî bu hadisin de semâ'nın haram olması için delil olamayacağını söyleyerek, semâ'dan maksat sadece eğlenmekse bize göre (Mevlevîlere) de onu dinlemek fâsıklık ve ondan zevk almak küfürdür⁸ demektedir. Aslında Ankaravî'nin de müzik hakkındaki bu görüşü tenkid edilebilir. Gün boyunca helâl rızık kazanma peşinde

¹ Bkz. Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî; *Sünen-i Ebî Dâvud*, El-Edeb: 52, Hadis: 4924, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut Tarihsiz, c. IV, s. 281-282.

² Ankaravî, a.g.e., yk. 24/a.

³ Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, Beyrut 1985, c. XV, s. 218- 219- 221, Hadis no: 40658, 40659, 40670.

⁴ Bkz. Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdîrahman es- Sahâvî, *Makâsîdu'l-Hesene*, Mısır 1956, s. 296.

⁵ İbn Hazm, a.g.e., s. 422.

⁶ Ankaravî, a.g.e., yk. 23/a.

⁷ Fetnenî, bu hadisin zayıf olduğunu söylemektedir. Bkz. *Tezkiretu'l-Mevzûât*, s. 196.

⁸ Ankaravî, a.g.e., yk. 23/a.

olan bir müslümanın, istirahat saatinde müzik dinlemesinin ve böylece ferahlık duymasının fâsıklık veya küfürle ne alâkası var doğrusu bunu izah etmek gerçekten çok zordur. Böyle zayıf haberlerle “haram” gibi önemli bir fetvâ vermek mümkün değildir.

♣ Ebû Ümâme'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: “*Sesini teğannî ile yükselten kişiye Allah iki şeytan gönderir, onlar teğannî edenin omuzlarına oturur ve topuklarıyla susuncaya kadar onun göğsüne vururlar.*” buyurmuştur.¹

Ankaravî'ye göre bu hadis, hayvânî aşk ve şeytanın amacı olan ve şehevî arzularla kalbi harekete geçiren bazı müzik çeşitleri hakkındadır. Ama bizim kardeşlerimizin (Mevlevîlerin) yapmış oldukları şey, Resûlullah (s.a.v.)'in câriye ve Habeşliler kıssasında câiz gördüğü gibi, şeytanın muradına zıt olan semâ'dır. Bu konuda cevâz, semâ'nın mübâh oluşuna delildir² demektedir.

♣ Bir hadis-i şerifte: “*Her eğlence haramdır fakat kişinin yayıyla ok atması ve ailesiyle oynaması bundan müstesnâdır.*”³ buyrulmuştur. Bu hadisle mûsikî dinlemek haram olmaz. Çünkü semâ', İmam Şafî, İmam Gazâlî, âlimlerin çoğuna ve Mevlevîlere göre lehv değildir.⁴

♣ Bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber: “*Allah'a itaatten alıkoyan her eğlence bâtıldır.*”⁵ buyurmuştur. Müzik eğer ibadete engel olursa elbette ki bâtil olur. İbadete ve çalışmaya engel olmayan müzik niçin bâtil olsun ki. Mûsikînin kullanım amacı çok önemlidir. Ankaravî bu hadis hakkındaki yorumunda: “*Semâ' bizi nasıl Allah'tan uzaklaştırır ki, bilâkis Allah ile meşgul kılmaktadır. Özellikle semâ' rûhânîdir, kişinin ailesiyle oynaması nefsanîdir. Nefsanî olan eğlence mübâh olur da, rûhânî olan eğlence nasıl mübâh olmaz ki*”⁶ demektedir.

♣ Hz. Aişe (r.a.)'nın rivâyet ettiği bir hadiste Peygamber (s.a.v.): “*Şüphesiz ki Allah Teâlâ şarkı söyleyen câriyenin satılmasını, parasını ve onun eğitimini meslek haline getirmeyi haram kılmıştır.*”⁷ Burada kastedilen şarkıcı câriyeler, içki meclislerinde fâsıklar için şarkı söyleyen câriyelerdir. Bundan semâ'nın haram olduğu hükmü çıkarılamaz.⁸ Bu hadisi İbn Hazm reddetmiştir. Çünkü râvi zincirinde bulunan Saîd b. Ebî Rezin'in kardeşinden nakletmesini kabul etmemiştir. Ayrıca onun bu görüşünü Zehebî (*Mîzân:*

¹ Hadis diye nakledilen bu haberlerin kaynağı yoktur. Fetteni bu haberi zayıf olarak kitabında nakletmektedir. Bkz. *Tezkiretu'l-Mevzûât*, s. 197.

² Ankaravî, a.g.e., bk. 22/b.

³ Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdîrahmân b. El-Fadl ed-Dârimî, *es-Sünen*, Cihâd: 14, c. II, s. 204-205; Et-Tirmizî, *es-Sünen*, el-Fedâilu'l-Cihâd: 11, c. IV, s. 174; İbn Mâce, *es-Sünen*, Cihâd: 19, Hadis: 2811, c.II, s. 940.

⁴ Ankaravî, a.g.e., bk. 23/a.

⁵ el-Buhârî, a.g.e., İsti'zân: 52, c. VII, s. 144.

⁶ Ankaravî, a.g.e., bk. 23/a.

⁷ et-Tirmizî, a.g.e., Büyü: 51, c. III, s. 579; Tefsîri Sûre: 32, c. V, s. 345-346. Ebû İsa bu hadis “garîb” tir demiştir; İbn Mâce, a.g.e., Ticârât: 11, c. II, s. 733.

⁸ Ankaravî, a.g.e., bk. 22/a.

2: 136) ve İbn Hacer (*Lisân: 3 :29*) desteklemiştir.¹

Aynı meâlde başka bir hadis Ebû Ümame'den merfûan nakledilmektedir. Râvîler arasındaki İsmail b. Ayyâş'ı İbn Hazm zayıf olarak tenkit etmektedir.²

❖ Hz. Ali (r.a.)'den rivâyet olunmuştur ki o şöyle demiştir: “Resûlullah beni, şarkıcı kadınların ve cenâzelerde ağlayanların (Nâiha) alımından satımından ve onların ticaretinden nehyetti ve (bana) onların kazancının haram olduğunu söyledi.” Hadis senedindeki el-Hâris b. Nebhân hakkında İbn Hazm, onun hadisi alınmaz demektir.³

❖ Hadis olarak nakledilen bir haberde Resûlullah'ın: “*Şarkıcı kadına bakmak haram, onun söylemesi haram ve parası da haramdır.*” buyurduğu haber verilmektedir. Hadisi Yezid b. Abdilmelik en-Nevfilî rivâyet etmiştir ki, İbn Hazm bu şahsın metrûkû'l-hadîs (hadis rivâyeti kabul edilmeyen kişi) olduğunu ve onun kötü şeyler rivâyet ettiğini söylemektedir.⁴

❖ Hadis olarak nakledilen bir haberde: “*Bağırıp çağırانların ve teğannî edenlerin evveli şeytandır.*”⁵

Ankaravî bu hadis hakkında görüşünü belirtirken: “Bu problem değil, çünkü bu hadîsten, Dâvud (a.s.)'ın çağırısı ve günâhkârların kusurları sebebiyle Allah'a yalvarıp yakarışları istisnâ edildiği gibi, câriyelerin Hz. Muhammed'in Medîne'ye gelişinde söyledikleri nağmeler ve yine onun evinde iki câriyenin bayram günü teğannî ettikleri gibi, mendûb ve mübâh olan duyguları tahrik etmek amacıyla söylenen nağmeler de bundan istisnâ edilmiştir⁶ demektir.

❖ Hadîs olarak nakledilen İbn Ömer'in bir sözünde: “*Dikketli olun ey Ümmet-i Muhammed! Allah sizî, içinde muğannî (şarkıcı) bulunan günâhkâr bir kavmi dinleyenlerden kılmamı!*”⁷

Ankaravî, İbn Ömer'in bu sözünün, mûsikî olması cihetinden haramlık ifade etmediğini söyleyerek, onların günâhkâr olmaları, semâ'larında şehvetlerinin galip gelmesinden, Allah'a kavuşma veya Kâbe'yi ziyaret edebilme özleminden kaynaklanmayıp, mücerret olarak eğlenme⁸ amacından ortaya çıktığı için, hallerine

¹ İbn Hazm, *Risâletun fi Ğinâi'l-Mülebbî e Mubâhun buve em Mahzârın*, Resâilu İbn Hazm el-Endulusî, Tahkik: Dr. İhsan Abbas, 2. Baskı, Beyrut 1987, s. 421.

² İbn Hazm, a.g.e., s. 423.

³ İbn Hazm, a.g.e., s. 427.

⁴ İbn Hazm, a.g.e., s. 427.

⁵ Irâkî bu hadis için, onu aslen Câbir hadisi olarak bulamadım. Sâhibu'l-Firdevs onu Ali b. Ebî Tâlib hadisi olarak zikretmiştir demektir. Bkz. Zeynu'd-Dîn Ebî'l-Fadl Abdîrahîm b. El-Huseyn el-İrâkî, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfârî fi Tabri'i mâ fi'l-İhyâi Mine'l-Abbâr*, (İhyâu Ulûmî'd-Dîn) Arapça baskı, c. II, s. 285.

⁶ Ankaravî, a.g.e., yk. 22/a.

⁷ İbn Ömer'in bu sözü veya buna benzer bir hadis kaynaklarda bulunamamıştır.

⁸ Aslında sırf eğlenmek ve dinlenmek amacıyla yapılan mûsikî niçin haram olsun ki? Ankaravî'nin bu konuda *Hüccetü's-Semâ'* adlı risâlesinde bazı tutarsız açıklamaları vardır. İnsanın daha iyi ibadet yapabilmesi, işine zevkle gidebilmesi için iyi dinlenmiş olması gerekir. Meseleye bu açıdan baktığımız zaman, haram olan bir eylemi yapmadıkça, mücerret olarak eğlenmenin haram olarak nitelendirilmesi

izâfetle bunların semâ'ları da münker ve yasaklanmış olur¹ demektedir.

♣ “*Kim bir ses sanatkârı câriyeyi dinlerse kulağına (kıyamet gününde) eritilmiş kurşun dökülür.*” İbn Hazm, bu hadisin felâketle dolu olduğunu, çünkü bu hadiste bir çok bilinmeyen kişi var olduğunu söylemektedir. Ayrıca hadisteki Ebû Naîm, İbn Kayserânî'nin kayıtlarında Ubeyd b. Muhammed olarak bilinmekte olduğunu, bu şahsın hadis rivâyetinde zayıf olduğunu ve İbnu'l-Mubârek'e de ulaşmadığını söyleyerek bu hadisi garîb bulmuştur.²

♣ Saffân b. Ümeyye'den rivâyet edilmiştir ki o: biz Resûlullah (s.a.v.)'in yanında oturuyorduk. Amr b. Kurre geldi ve: Ey Allah'ın Peygamberi, şüphesiz ki Allah benim kısmetsizliğimi takdir etti, rızkımı ancak defim ve avucum ile kazanıyorum, ifrata kaçmaksızın benim şarki söylememe müsaade et dedi. Resûlullah: “*Sana işin yoktur, bu işte hayır da yoktur, bu nimet de değildir.*” buyurdu. Bu hadis İbn Mâce'nin *Sünen*'inde geçmesine rağmen, râvi senedindeki Yahya b. El-Ala' güvenilir (sika) değildir fakat yine de bu hadisi kaynak olarak kullananlar vardır.³

♣ Hadis olarak rivâyet edilen bir haberde Resûlullah'ın şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “*İki ahmak ve günâhkâr sesten menedildim. (Birincisi) musibet anındaki bağırıp çağırma, (diğeri de) oyun ve eğlence esnasındaki nağmeden ve şeytanın mızmarlarından.*” Bu hadisi Câbir rivâyet etmiştir. İbn Hibbân bu hadisi kabul etmemiş ve râvisi hakkında: Berbat bir hafızası vardı, çok evhamlı ve fâhiş hataları vardı, vehimler üzerine haberler nakleder ve zan üzere konuşur, dolayısıyla onun rivâyet ettiği hadisler terk edilmiştir demiştir.⁴ Aynı hadis az değişiklikle: “*İki mel'un sesten menedildim...*” şeklinde de rivâyet edilmektedir.

♣ Abdülmelik b. Hubeyb' e isnat edilen bir hadiste Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “*Şarkıcının kulağı şeytanın elindedir, onu susuncaya kadar titretir.*” İbn Hazm, Abdülmelik b. Hubeyb'in bütün hadislerini “felâket” olarak nitelendirmiş ve kabul etmemiştir.⁵

♣ “*Nefsım yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, Allah o kimselerin başlarına taş yağdırmadan ve onları yerin dibine sokmadan kıyamet kopmayacaktır.*” Orada bulunan birisi: Anam babam sana fedâ olsun, bu ne zamandır Yâ Resûlallah diye sordu. Resûlullah: *Kadınların eğerlere bindiklerini, şarkıcıların çoğaldığını ve yalan yere şabitliğin yapıldığını gördüğün zamandır.*” buyurdu. Hadisi Süleyman el-Yemâmî Ebû Hüreyre'de nihayet bulan bir senette rivâyet etmiştir. Buhârî, El-Yemâmî'yi munkeru'l-hadîs olarak kabul etmiştir.⁶

♣ Ali b. Ebî Tâlib'den rivâyet edilmiştir. Resûlullah buyurdu ki: “*Ümmetimde on beş haslet olursa onlara belâ nâzil olur. (Orada bulunanlar) "Ya Resulullah, onlar nelerdir?"*

doğru değildir. Çünkü bunlar mübâh olan işlerdendir. Yemek yemek, su içmek, uyumak vs. gibi. Yeter ki bu işlerde aşırılığa gidilmemiş olsun.

¹ Ankaravî, a.g.e., yk. 23/b.

² İbn Hazm, a.g.e., s. 425.

³ İbn Hazm, a.g.e., s. 427.

⁴ İbn Hazm, a.g.e., s. 425-426.

⁵ İbn Hazm, a.g.e., s. 423, Hadis: 6

⁶ İbn Hazm, a.g.e., s. 426, Hadis: 1.

diye sorduklarında Resulü Allah şöyle buyurdu: “ İnsanlar serveti elden ele devrettiklerinde (müstabak olan kimselerden esirgediklerinde), emaneti ganimet bildiklerinde, zekâti zarar saydıklarında, erkek hanımına itaat edip annesine karşı geldiğinde, (arkadaşlarıyla iyi geçinip) babasına zulmettiğinde, câmide sesler yükseldiğinde, aşağılık kimseler toplumu yönettiğinde, kişiye şerrinden korkularak ikram edildiğinde, (erkek tarafından) ipek elbise giyildiğinde, şarkıcı kadın ve çalgı aletleri edinildiğinde, ümmetin sonradan gelenleri öncekileri lanetlediklerinde, bunları yaptıklarında üç belâyı beklemelidirler: kırmızı (sam) yelinin esmesini, insanların mesbedilmesi (hilkatlerinin değişmesini) ve toplumun çözülmesini.¹ Bu hadisin senedinde bulunan Ebu'l-Mürca el-Ceylânî, Ahmed b. Saîd, Muhammed b. Kesîr el-Humusî, Ferec b. Fudâle gibi bir çok kişinin kim oldukları bilinmediklerinden İbn Hazm bu hadisi reddetmiştir.² Kaldı ki bu hadis, kıyâmet vaktinin yakınlığına dair alâmetleri belirten bir hadis olarak bilinmektedir, mûsikîyi bir sanat olarak yasaklayan hadis değildir.

❖ Muaviye'den nakledilen bir hadiste, Resûlullah dokuz şeyden menetmiştir, ben de sizleri bunlardan menediyorum: “ Ölüünün arkasından dövünmek feryat etmek, şiir, kadının süslenerek çekiciliğini artırması, resim yapmak, vahşi hayvanların kürklerini giymek, mûsikî, (erkekler için) altın, ipek giymek ve demir yüzük takmak.”³ Bu hadiste kim olduğu bilinmeyen Keysân olduğu için İbn Hazm kabul etmemiştir. Ayrıca İbn Hazm, Muhammed b. Muhâcir zayıftır. Muhammed b. Muhâcir isminde altı kişi olduğu için bunlardan hangisidir belli değildir. İbn Hazm'ın bunlardan hangisini zayıf olarak nitelediği de belli değildir.⁴

❖ “Ümmetinden bazı insanlar içkiyi başka bir isim vererek içecekler, onların yanı başlarında çalgular çalınır ve şarkıcı kadınlar şarkı söyler, Allah onları yerin dibine geçirir.” Hadis Ahmed b. Hanbel'in Müsnef'inde ve biraz daha değişik şekilde İbn Mâce Sünen'inde geçmektedir. Hadisin râvi zincirinde Muaviye b. Salih olduğu için İbn Hazm onun hadisini zayıf olarak nitelemiş ve kabul etmemiştir. İbn Hazm, yine râviler arasında bulunan Mâlik b. Ebî Meryem kim olduğu bilinmiyor diyerek bu hadisi reddetmiştir.⁵

❖ “Ümmetinden bazı topluluklar yemek içmek ve lehv (çalgı) ile geceleyeceklerdir ki sonra maymunlar ve domuzlar olarak sabahlayacaklardır. Bunların, Allah'ın üzerlerine taş yağdırdığı ve yerin dibine soktuğu topluluklardan olmalarının sebebi, şarkıcı kadınlar tutmaları, içkileri içmeleri, def çalmaları ve ipek (elbise) giymeleridir...” Bu hadiste ismi zikredilmemiş kişi vardır ki o da hadisi kabul edilmeyen Ziyâd b. Ziyâd el-Cassâs'tır.⁶ İçkili sefâhat ve sefâlet âlemlerini tasvir eden bu hadis olmasa da bu tip toplantı ve âlemlerin yapılmasının dinen câiz olmadığı herkes tarafından bilinen şeylerdendir.

❖ “Azîz ve Celîl olan rabbim tanbur ve mizmar (düdüke)'yi reddetmemi bana emretti.” Aynı hadis başka yollarla da değişik şekilde nakledilmiştir: “...düdükleri ve davulları yıkmak, (başka bir rivâyette) düdükleri kırmak için gönderildim.” Bu hadisi İbrahim b. El-Yesa'

¹ Tirmizî, es-Sünen, Fiten: 38.

² İbn Hazm, a.g.e., s. 421.

³ Muhammed b. İsmâil b. İbrahim Ebû Abdillâh el-Buhârî, Târibu'l-Kebîr, Neşreden: Dâru'l-Fikr, Tahkik: Es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, cüz. 7, s. 234.

⁴ İbn Hazm, a.g.e., s. 422, Hadis: 3

⁵ İbn Hazm, a.g.e., s. 425, Hadis: 11.

⁶ İbn. Hazm, a.g.e., s. 426.

rivâyet etmiştir ki Buhârî onun münkeru'l-hadîs olduğunu söylemiştir.¹ Bu hadiste bir gariplik vardır ki, “*Ben ancak yüksek bir ahlâkı tamamlamak için gönderildim*” diyen bir peygamberi, mûsikî âletlerini kırmak için gönderilmiş gibi göstermek, O'nun yüce gagesini küçültmek ve ulvî vazifesini basitleştirmek olmaz mı? O, ne mûsikî âletlerini imâl etmek ve ne de kırmak için gönderilmemişti. Müzik âletlerini imal etmek ve kullanmak kadar, onları kırıp yok etmek de onun yüce görevinin dışında idi. Bu sebeple İslâm'a ve ahlâka aykırı olmadıkça mûsikî uygulamalarını mübâh görmüş, hatta bazen bu işi teşvik etmiştir. Buna karşılık bir kere olsun bir mûsikî âletini kırdığı veya kırdırıldığı bilinmemektedir. “...*çalgı âletlerini kırmak için gönderildim...*” sözü, Hz. Peygamberin asıl gönderiliş amacı ile ilgili olan hadis veznine tatbik edilerek uydurulmuş saçma bir sözden başka bir şey değildir.²

♣ İbn Abbas'tan rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: “*Şüphesiz ki Allah bana içkiyi, kumarı ve davulu haram kıldı.*”³ buyurduğu nakledilmektedir.

♣ “*Şüphesiz ki Allah Teâlâ ümmetime içkiyi, kumarı, mişr'i (tabıldan yapılan içkiyi), davulu ve ud'u haram kılmıştır.*”⁴

♣ Gece teğannî yapan bir adamın sesini işiten Nebi (s.a.v.): “*Bu adamın kıldığı namazın hükmü yoktur.*” buyurdu.⁵

Mûsikînin aleyhinde rivâyet edilen daha birçok hadis vardır. Ancak bunlar gerçekten mûsikîyi bir sanat olarak yasaklayan hadisler değildir. Bu hadislerde mûsikînin yasaklanması hep arizî (geçici) nedenden dolayıdır yahut da hadis sahih değildir.

Sonuç

Mûsikî hakkında kaynak olarak ileri sürülen dokümanların teker teker ele alınmasından sonra bir sonuca ulaşmak için şunları söyleyebiliriz.

Kur'ân-ı Kerimde mûsikînin lehinde veya aleyhinde bir hüküm bulmamız mümkün değildir. Kur'ân âyetlerinden mûsikînin bir sanat olarak veya genel olarak haram olduğuna dair bir hüküm çıkarmamız imkânsızdır.

Hadislere gelince, mûsikînin lehinde ve aleyhinde olanlar hadislerden de kendilerine göre deliller ileri sürmüşlerdir. Şu var ki, mûsikînin mübâh olduğuna delil olarak gösterilen hadisler daha net, rivâyet bakımından daha sağlam, İslâm'ın genel prensiplerine ve dünya görüşüne daha uygun görülmektedir. Mûsikînin haram olduğuna delil olarak gösterilen hadislerin bir çoğu uydurma (mevzû), bir kısmı rivâyet edenin kendi yorumu, bir kısmı da o hadisle ilgili olayın tam anlaşılmadan mûsikî aleyhine delil olarak kullanıldığını göstermektedir.

¹ İbn Hazm, a.g.e., s. 426.

² Uludağ, a.g.e., s. 152.

³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 1, s. 289 ve 350, c. 2, s. 158 ve 171-172.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 2, s. 165 ve 167.

⁵ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr min Ehâdis-i Seyyidi'l-Ahyâr Şerhu Münteka'l-Abbâr, İdâretu't-Tibâati'l-Müniriyye*, Beyrut, Tarihsiz, c. VIII, s. 179.

Araştırmalarımıza göre, aynı Kitaba ve Peygambere inanan Müslümanlar arasında, mûsikî konusundaki farklı uygulamalar bazı sebeplere dayanmaktadır:

- a) Âyetlere iniş sebepleri dışında anlamlar verilmesi, kişisel yorumlar yapılması.
- b) Mûsikînin mübâh olduğunu gösteren hadislerin iyi anlaşılabilmesi, mûsikîye karşı olanlar tarafından bu hadislerle değişik anlamlar verilmesi.
- c) Mûsikî konusunda, Hz. Peygamber'in uygulamasından çok, Sahabe sözü (kavlî sahabe) ve ichtihadına (mevkûf hadis'e) dayanılması.
- d) Mûsikînin cinsi, okuyanın durumu, meclisin hali, sözlerin (güftenin) niteliği, icra yeri ve zamanı gibi hususlarda Müslümanların farklı görüşlere sahip olmaları.
- e) Bazı tarikat öncülerinin mûsikîye ilgi duymaları ve müsâmaha göstermeleri hatta teşvik etmelerine rağmen, diğerlerinin aksine mûsikînin her çeşidini yasaklama yolunu tercih etmeleridir.

Mûsikînin kötüye kullanılmaya müsait bir konu olması sebebiyle, halkın bu sanatı kötüye kullanabileceği ihtimalini göz önünde bulunduran bazı fakîhler, mûsikî sanatını en âdi meslekler içinde zikretmişler, bu sanatla uğraşanları fâsik olarak nitelendirmişler ve bunların şahitliklerinin kabul olmayacağını söylemişlerdir. Salt yasakçılık anlayışıyla mûsikî konusunu hukuk kitaplarında "Kitâbu'l-lehviyyât" "Boş ve lüzumsuz şeyler bölümünde) zikretmişlerdir. Böylece ihtimal dahilinde olan, gerçekte ilgisi olmayan bir takım endişelerin halka yansımalarına sebep olmuşlar, meselenin inceliği ve sebepleri açıklanmayarak yasaklama yolunu tercih etmişlerdir. Dolayısıyla, bu konu hakkında liyakatsiz kişilerin verdikleri bilgiler, toplum içinde değişik anlayışlara sebep olmuştur. İslâmî sahada söz sahibi olan kişilerin bu konuda çözüm araması yerine, perhizkâr bir yol takip etmeleri en kolay yol olarak görülmüştür. Böylece Müslümanlar arasında, mûsikî konusunda değişik uygulamalar ortaya çıkmıştır.¹

Peygamberimiz özellikle düğünlerde eğlenme, şen şakrak olma, sevinme, oynama ve gülme gibi konularda hususi bir ilgi gösterdiği halde, onun bu tutumunun sonradan, dindarlık hevesiyle bazıları tarafından ne hale getirildiği meydandadır. Bayramlarda, düğünlerde, neşeli günlerde ve eğlencelerde, insan olması hasebiyle içinde bulunduğu toplumun fitratına ters düşmeyen tavırlarıyla, insanlar için gerçekten eşsiz bir örnek olan yüce Peygamberimiz, tebliğ ettiği dinin prensiplerine aykırı olan davranışları da anında düzeltmesini bilen bir sorumluluk anlayışıyla hareket etmiştir. O, gerek insanî, gerek dini hareket ve tavırlarımızda nasıl olmamız gerektiği konusunda bizlere en güzel örnek olmuştur.

¹ Bkz. Bayram Akdoğan, "Bazı Âyet ve Hadisler Doğrultusunda, İslâm Açısından Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi", A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XXXIX, s. 379-392.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Tahkik: Habiburrahmân el-A'zamî, (I-XI), Beyrut 1403.

Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, pub. By Al-Maktab Al-İslaami, (6 vols.) Beirut 1398/1978.

Akdoğan, Bayram, *İsmâil-i Ankaravî'nin Hüccetu's-Semâ' Adlı Eserine Göre Mûsikî Anlayışı*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Ankara 1991.

-----, "Hüccetu's-Semâ' Adlı Mûsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in Mûsikî Anlayışı", A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1996, C. XXXV, s. 477-505.

-----, "Bazı Âyet ve Hadisler Doğrultusunda, İslâm Açısından Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi", A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XXXIX, s. 379-392.

el-Amâdî, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Akeli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm (Tefsîr-u Ebi's-Suûd)*, Kahire, Tarihsiz.

Ankaravî, İsmâil b. Ahmed er-Rusûhî, *Hüccetu's-Semâ'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa K. 255/2.

Aycan, İrfan, "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXXVIII. s. 155-193.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrahim Ebû Abdillâh, *Târîhu'l-Kebîr*, Neşreden: Dâru'l-Fikr, Tahkik: Es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, cüz. 8.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, c. I-III, İstanbul 1972.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân b. El-Fadl, *es-Sünenü'd-Dârimî*, c. I- II, Beyrut, Tarihsiz.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, c. I- IV, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz.

el-Fettenî, Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî, *Tezkiye'tu'l-Mevzûât*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1399.

el-Farukî, Luis Lamia, *İslâm'a Göre Müzik ve Müzisyenler*, Çev: Ü. Taha Yardım, Akabe Yayınları, İstanbul 1985.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Terc. Ahmed Serdaroglu, c. I- IV, Bedir Yayınları, İstanbul 1973.

İrâkî, Zeynuddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. Huseyn, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fi Tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-Abbâr*, c. I-V, Beyrut, Tarihsiz.

İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût, (I-VII), Riyad 1409.

İbn Hazm el-Endülüsî, *Risâle fi'l-ginâi'l-mülebbî e mubâh huve em mahzûr?*, Cüz?:1, Bahs: 3, Tahkik: Dr. İhsan Abbas, 2. Baskı, Beyrut 1987.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, c. I- II, M.F. Abdalbâki neşri, Beyrut 1975.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukarrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1388/1968, c. XV, s. 136.

İbn Nüceym, Zeynu'l-Abidin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Mısır 1322.

İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübra*, (I-VIII), Beyrut, Tarihsiz.

el-Kanadî, Abu Bilal Mustafa, *The Islamic Ruling on Music and Singing in Light of The Quraan*, Saudi Arabia 1991.

Kâtib Çelebi, *Mîzânu'l-hak fi'hiyâri'l-ehak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB, İstanbul 1972.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî, Haz. Heyet, TDV Yayınları

Köksal, M. Âsım, *İslâm Tarihi*, Şamil Yay., (I-XI), İstanbul, Tarihsiz.

Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Dâru İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, I-II, Beyrut, Tarihsiz.

Müslim b. el-Haccâc, *Sabîhu Müslim*, c. I-V, Beyrut, Tarihsiz.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el- Horasânî, *es-Sünen*, (8 cüz), Beyrut, Tarihsiz.

Sahâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Makâsиду'l-Hasene*, Mısır 1956.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, I-II, Mısır 1954.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-Evtâr min Ehâdis-i Seyyidi'l-Abyâr Şerhu Münteke'l-Abbâr*, İdâretu't-Tibâati'l- Müniriyye, (9 Cilt), Beyrut, Tarihsiz.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, c. I- V, Beyrut, Tarihsiz.

—————, *Şemâil-i Şerîf*, Terc. ve şerh: Hüsameddin en-Nakşibendî, İstanbul 1976.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, 2. Baskı, Bursa 1992.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınevi, c. I- IX, İstanbul, Tarihsiz.

ez-Zemahşerî, Câdullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmiği't-Tenzîl ve Ujûnu'l-Ekâvili fî Vucûhi't-Tenzîl*, c. I- IV, Beyrut, Tarihsiz.

İlahi Kitaplarda Hz. Muhammed'in Geleceğini Müjdeleyen Haberler ve Kur'an'da Bu Haberlere Yapılan Atıflar

Osman Kaya*

Özet

Nübüvvet müessesesi insanlık tarihi kadar eskidir. Bütün peygamberlerin inanç sistemi bakımından beslendikleri tek kaynak ilâhî vahiydi. Ayrıca her peygamber kendisinden sonraki peygamberi destekleyeceğine ve kendi ümmetine tavsiyede bulunacağına dair Allah'a söz vermişlerdir. Bu bağlamda semavî kitaplara sahip olan peygamberlerin son peygamber olan Hz Muhammed'i müjdelemiş olmaları da bunun doğal bir sonucudur.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Semavî kitaplar, Kur'an, Muhammed, Ahmed, Paracletus, Paraclit, Paraclytos, Munhamanna, Himda, Himada Shalom.

The good News Telling That Prophed Hz. Muhammed will be sent in the divine books and attributions in the Holy Koran

Abstract

The history of prophethood establisment is as old as the history of humanity the sole source which all of the prophets were cherished from the point of view of the belief system is the hymn source. Also all of the prophets promised, to Allah that they would support the next prophet after themselves and advise to the worldwide Müslim communities from this point of view, it is the natural result of this, that the prophets who have celectial books told Hz. Muhammed who has been the last prophed.

Key Words: Revelation, The Celestial books, Qur'an, Muhammed, Ahmed, Paracletus, Paraclit, Paraclytos, Munhamanna, Himda, Himada, Shalom.

Giriş

Risalet görevini yerine getirmek üzere gönderilen bütün peygamberler, insanlığa aynı mesajı getirmekle birlikte, risalet silsilesini koparacak ve kendinden öncekilerin ve sonrakilerin davetini yalanlayacak herhangi bir girişimde bulunmamışlardır. Kur'an'da belirtildiği gibi onlar birbirlerinin mesajını tekdir etmek için değil, doğrulamak ve tasdik etmek için gönderilmişlerdir.¹ Ayrıca Kur'an, bu konuda Allah'ın bütün Peygamberlerden şöyle söz aldığını belirtmektedir: "Allah peygamberlerden şöyle söz almıştı; ben size kitap ve hikmeti verdim şimdi yanınızda bulunan kitabı doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz, bunu kabul ettiniz mi ve bu hususta ağır ahdimi üzerinize aldınız mı? demişti, onlar da kabul ettik dediler. O halde şahit olun ben de sizinle beraber şahit olanlardırım"²

Dolayısıyla peygamberlerin birbirlerini tasdik etmeleri; birbirlerine atıfta bulunmaları, kendilerinden önce ve sonra gelenlerden bahsetmeleri peygamberlik anlayışının bir gereğidir. Bu bağlamda özellikle İbrahimî dinler içerisinde yer alan peygamberlerden Hz.Mûsa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in (as) birbirlerinden bahsetmelerinin, daha açık bir ifade ile önce gelenlerin sonrakileri müjdelemelerinin ne kadar doğal olduğu ortadadır. Zira daha önceki peygamberler tarafından kimin ne zaman, nerede peygamber olabileceği tüm açıklığıyla belirtilmemiş olsa da, böyle bir görevin peygamberlere verilmiş olduğu anlaşılmaktadır.³ İlk dönem İslam tarihi kaynaklarında konu ile ilgili pek çok bilgiye rastlamak mümkündür. Kaynaklarda yer alan tarihi bilgilere göre, Arap yarımadasında ve özellikle Medine'de yaşayan Yahudilerin, miladi VI. asrın başlarında kendilerini her türlü bela, sıkıntı ve zorluklardan kurtaracak bir peygamberin gelmesini bekledikleri anlaşılmaktadır. Böyle bir beklenti içerisindeki Medineli Yahudiler, Araplarla aralarında kavga çıktığı zaman: "Göreceksiniz kısa bir zaman sonra bir peygamber çıkacak ve onunla birlikte sizi Ad ve İrem toplulukları gibi yerle bir edeceğiz." diyerek onları tehdit ediyorlardı.⁴ Hatta Medineli Yahudilerin, Medineli Arapları bu tür haberlerle bilgilendirmesi, onların Hz. Muhammed'in davetini kabulleri konusunda etkili olmuştu.⁵ İbn Hişam'ın naklettiği tarihi bilgiler arasında, Selman-ı Farisî'nin Müslüman olmasıyla ilgili rivayet de, bu konuda önemli bilgiler içermektedir. Buna göre Selman-ı Farisî (r.a), gerçek dini bulup tabi olmak maksadıyla yaptığı seyahat esnasında karşılaştığı Ammuriye' deki papazın şu sözlerini nakleder; "Oğlum! Allah'a yemin ederim ki; şu insanlar arasında bizim üzerinde bulunduğumuz hal üzerine ölen hiçbir kimseyi tanımıyorum. Ancak bir peygamberin gelme zamanı yaklaşmıştır ve İbrahim'in (as) dini ile gönderilecektir."⁶

¹ Saf,61/6;Al-i İmran,3/ 3,50; Maide,5/46, 48;Neml,27/76; Yunus.10/37; Yusuf, 12;111;Fatr,31; Ahkaf,46/12; Bakra,2/101;Nisa,4/47;En'am,6/92.

² Al-i İmran, 3/81.

³ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut, t.y,IX.,232

⁴İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, t.y. I,225; *Taberî, Târihu't-Taberî, Beyrut, 1997 II,354*; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut,1965. II,95; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1977. II,149.

⁵ İbn Hişâm age . I,225 ;Hamidullah, *İslam Peygamberi I*, s,162-163.

⁶ İbn ,Hişâm,es-Sire. I/231-232.

Kur'an-ı Kerim, kutsal vahiy geleneği içerisinde yer alan Allah'ın kitaplarını tasdik etmek¹ ve her türlü yozlaşmadan arındırıp saf ve berrak mesajlar sunmak üzere gönderilmiş, Hz. Muhammed'in (as), peygamber olarak gönderileceğine dair haberlerin Tevrat ve İncil gibi kutsal kitaplarda yer aldığına açıkça işaret etmiştir. "Onlar ki, yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmi peygambere uyarlar. O (Peygamber) ki onlara iyiliği emreder, onları kötülükten men eder, onlara güzel şeyleri helâl, kötü şeyleri haram kılar; üzerlerindeki ağırlıkları ve zincirleri kaldırıp atar. O'na iman edip saygı gösteren, yardım eden ve O'nunla birlikte indirilen nura (Kur'an'a) uyanlar; işte kurtuluşa erenler onlardır."² "Meryem oğlu İsa da: 'Ey İsrailoğulları! Ben size Allah'ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek olan Ahmed adındaki bir peygamberin de müjdeleyicisi olarak (gönderildim)'" demişti. (Fakat İsa'nın müjdelediği elçi) Onlara açık deliller getirince; bu apaçık bir büyüdür dediler."³ Bu Ayet-i Kerimeler, Hz. Muhammed'in son peygamber olarak gönderileceğinin diğer semavi din mensupları tarafından bilindiğine işaret etmektedir.

Ashaptan, Abdullah b. Amr, kendisine Hz. Peygamber'in Tevrat'ta kayıtlı olan vasıfları sorulunca şunları söylemiştir: "Evet Allah'a yemin olsun ki Resulullah'ın bazı vasıfları Tevrat'ta da anılmıştır" dedi ve şu Ayet-i Kerimelerin benzerini mealen zikretti: "Ey peygamber biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici bir korkutucu ve O'nun izniyle Allah'a davetçi ve aydınlatıcı bir ışık olarak gönderdik".⁴ "Sen elbette benim kulum ve Resulümsün. Sana mütevekkil adını verdim. Bu peygamber, kötü huylu, katı kalpli ve çarşılarında çığırkan değildir."⁵ "O, kötülüğe kötülükle karşılık vermez; kötülüğü ancak af ve mağfiretle karşılar."⁶

Allah sapmış toplumu bu peygamber vasıtasıyla "Lailâheillallah" diyerek doğrultmadıkça, onun ruhunu asla kabz etmeyecektir. Allah görmeyen gözleri, duymayan kulakları ve Hakka kapalı olan kalpleri ancak bu kelimeyle açacaktır.⁷ dedi.

Kur'an-ı Kerim, ayrıca Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemdeki kitap ehlinin konu ile ilgili bilgi düzeylerine de şöyle işaret etmektedir. "Kendilerine kitap verdiklerimiz O'nu (Hz Muhammed'i) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar."⁸ Bu ayet o dönem kitab ehlinin, Hz. peygamberin geleceğinden haberdar olduklarını beyan etmektedir. Bu ayetler özellikle şuna da işaret ediyor ki; yalnızca ilim ve marifet ya da bilmek, sırf kalbe ait olan iman için yeterli değildir. İman için itaat ve boyun eğmek, ayrıca Abdullah b. Selam'ın yaptığı gibi, gerçeği gizlemeyip açıktan ikrar ve itiraf etmek de

¹ Saf, 61/6; Al-i İmran, 3/ 3,50; Mide, 5/45-48; Neml., 27/ 76;Yunus, 10/37; Yusuf, 12/111; Fatur, 35/31; Ahkaf, 46/12; Nisa, 4/47; En'am, 6/ 92; Bakara, 2 /101.

² A'raf, 7/157.

³ Saf, 61/6 .

⁴ Ahzab, 33/45-46.

⁵ Al-i İmran, 3/159.

⁶ Fusilet, 41/34.

⁷ Buhârî, Buyu'50 (III/21); Ahmed b. Hanbel, II/174; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut, 1968., I/362; Taberî, EbûCa'fer, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*, Beyrut, 1995, XIX/83; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1386, II/243; Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cami'ü li Ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut, 1988, VII/190.

⁸ Bakara, 2/146; En'am,6/20.

gerekir,¹ Yine Kur'an-ı Kerim, Ehl-i Kitab'ın bu konuda mutad tavırlarına işaret ederek onları şöyle uyarılmaktadır. "Ey kitab ehli, elçimiz size geldi. Kitaptan gizlediğiniz şeylerin çoğunu size açıklıyor, çoğundan da geçiyor. Size gerçekten Allah'tan bir nur ve açık bir kitap gelmiştir."² "Ey Kitab ehli, niçin hakkı batıla karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz?"³

Buraya kadar meâlen zikrettiğimiz âyetler, Kitap ehlinin böyle bir peygamberi beklediğini göstermektedir. Ancak onların sadece kıskançlıklarından⁴ dolayı peygamberi kabul etmedikleri de anlaşılmaktadır.

İlâhî dinlerin temelini, Allah, ahiret ve peygamber inancı oluşturmaktadır. Yüce Allah dünyaya gönderilecek insanların ruhlarından, "Ahd-i misakta (kalu belada)"⁵ tevhid üzerine söz aldıktan sonra⁶ Peygamberler zincirinin ilk halkasını ilk insanla başlatmış,⁶ Hz. Muhammed'le noktalamıştır.⁷ Hz. Adem ile Hz. Muhammed arasında geçen peygamberlerin kesin sayılarını bildirmemiş,⁸ fakat her millete bir peygamber gönderdiğini belirtmiştir.⁹ Ancak Kur'an-ı Kerim, bunlardan çok azının adını zikreder. (yirmi beş veya yirmi sekiz) Bununla birlikte Yüce Allah, gönderdiği peygamberler arasında önemli bir bağ kurarak, Hz. Muhammed'i diğer peygamberlere tanıtmış, peygamberlerden son nebiyi haber vermelerini istemiştir.

"Allah peygamberlerden şöyle söz almıştı: Bakınız size kitap ve hikmeti verdim. Sonra yanınızda bulunan (kitabı) tasdik eden bir peygamber geldiğinde, O'na mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz Bunu kabul ettiniz mi ve bu hususta ağır ahdimi üzerinize aldınız mı demişti. Kabul ettik dediler. O halde şahit olunuz ben de sizinle beraber şahit olanlardanım"¹⁰ dedi. Bu âyet-i kerimenin yorumunda İslam âlimleri üç önemli noktaya temas etmektedirler:

1. Her peygamber kendisinden sonra gelen nebiyi haber vermekle görevlidir.
2. Her peygamberin ümmetinden Hz. Peygambere yetişenler, O'na inanmak durumundadır¹¹
3. Bütün peygamberler Hz. Muhammed'in (as) geleceğini haber vermekle görevlidirler¹²

Yukarıdaki âyetin¹³ hükmünün ehl-i kitabın kutsal kitaplarında bulunduğu

¹ Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, t.y.I/438.

² Maide, 5/15.

³ Al-i İmran, 3/71.

⁴ Bakara, 2/109.

⁵ A'raf, 7/172.

⁶ Bakara, 2/ 30-33; Al-i İmran, 3/30,59.

⁷ Ahzab, 33/59.

⁸ Nisa, 4/64.

⁹ Fatur, 35/24.

¹⁰ Al-i İmran, 3/81.

¹¹ Taberî, *Tefsir*, IV/331; İbn Kesir, *Tefsir*, II/65.

¹² İbn Kesir, *Tefsir*, II/56; Alüsi, Şihabuddin Seyyid Mahmûd, *Râhu'l-Meâni fi'l-Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebu'l Mesani*, III/209; Derveze, İzzet, et-*Tefsiru'l-Hadis (Nüxûl Sırasına Göre Kur'an Tefsiri)*, trc. Komisyon, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, VIII/121.

¹³ Al-i İmran, 3/81.

Kur'an'da haber verilmektedir. "İsraioğullarının âlimlerinin O'nu bilmesi onlar için bir delil değil mi?"¹ Bu konuda (Şuara,26/ 196-198) âyetleri de ayrı bir önem taşımaktadır. Âyet-i kerimde geçen "Zübürü'l- evvelin" sözcüğü Hz peygamberden önce gönderilen ilâhî kitapları ifade etmektedir. Âyeti yorumlayan müfessirler, Hz. Peygamberin ve Kur'an'ın gönderileceğine dair haberlerin ilâhî kitaplarda zikredilmiş olduğunu belirtmektedirler.² Zira Hz. Peygamber bütün insanlar için bir rahmet peygamberi olarak gönderilmiş ve bütün peygamberlere tanıtılmıştır.³

Söz konusu âyet-i kerimeler incelendiğinde, Hz. Peygamberin geleceğinin önceki ilâhî kitaplarda haber verilmiş olduğunu anlarız. Çünkü Al-i İmran 81. âyetini yorumlayan müfessirlere göre, üç görüşün hangisinden hareket edilirse edilsin, önceki peygamberlerin Hz. Muhammed'i (as) haber vermekle görevli oldukları anlaşılır. Şuara Sûresinde "O evvelkilerin kitaplarında da vardır."Âyet-i bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bilgi ister Kur'an-ı Kerîmin gönderileceği müjdesini, ister Hz. Muhammed'in geleceği haberini versin, aynı neticeyi yansıtmaktadır. Zira Kur'an Hz. Peygamberin peygamberliğini ispat eden bir mucizedir. Nitekim Zemahşerî (v.538/1149) Şuara Sûresin'deki âyeti, Sâf Suresi'nin 61/6 âyetiyle açıklamakta, Kurtûbî'de (v.671/1273) A'raf Sûresi,7/157. âyetini delil göstermektedir.⁴ Kur'an-ı Kerîm'de ehl-i kitabın Hz. Peygamberi kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanımış olduklarını haber vermiş olması, kendi kitaplarında Hz. Peygamberin geleceğini ve O'nun vasıflarını okumuş olduklarını göstermektedir.⁵ Nitekim Kur'an-ı Kerîmin, Hz. Peygamberin Tevrat ve İncil'deki vasıflarını haber vermiş olması, önceki ilâhî kitaplarda son nebinin haberinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Yüce Allah Kur'an-ı Kerîmde eski ilâhî kitaplardan; "İncil, Tevrat, Zebûr ve Zübürü'l-evvelin, Suhuf-i Ula ve Elvah" isimleriyle bahsetmektedir. Zamanımızda Hz.İsa'ya verildiğine inanılan İnciller, Hz.Mûsa'ya verildiğine inanılan Tevrat, Suhuf ve Levhalar, Hz. Dâvûd'a verildiğine inanılan ve Kitap-ı Mukaddes içinde bulunan Zebûr gibi kitaplarda yer almaktadır. Söz konusu kitaplara inananlar kabul etmeseler de bu kitapların tahrif edilmişlerinde bile, Hz. Muhammed ile ilgili haberleri bulmak mümkündür.

1. İncillerde Hz. Muhammed

1.1. İnciller'de Hz. Muhammed'in Geleceğine Dair Haberler

İnciller'de Hz. Peygamber'in (as) geleceğine dair haberlere geçmeden önce, şunu belirtelim ki, Hıristiyan toplumunun güvenilir (cononice) saydığı Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncillerinin Grekçe yazılı nüshaları milâdî IV. yy.dan öteye geçmemektedir. Hz. İsa'dan sonra geçen 300 yıl gibi bir zaman içerisinde bu kitaplarda ne gibi değişikliklerin olduğunu tam olarak tespit etmek de mümkün

¹ Şuara, 26/196-198.

² Taberî, XIX/113; Zemahşerî, Eb'l-Kâsım Carullâh Mamûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut, t.y., II/128; Kurtubî, XII/138.

³ İbn İshâk, *es-Siretu'n-Nebevîyye*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981, 140, 109.

⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, III/128; Kurtubî, III/138; *Elmahlî, Hak Dini*, VII/4929-4935.

⁵ Bakara,2/146; Enam,6/20.

değildir.¹ Bu durumda İnciller'de geçen ve Hz. İsa'ya ait olduğu nakledilen sözlerde herhangi bir değişiklik yapıp yapılmadığını anlamak oldukça zordur. Ancak bu şüpheli duruma rağmen bugün elde bulunan nüshalarıyla bile İncillerin, Hz. Muhammed (as)'in risaletine işaret ettiği şeklinde yorumlanan bazı ifadeler içerdiği görülmektedir. Halen mevcut olan bu İncillerde Hz. Peygamberin geleceği ile ilgili çok sayıda İncil cümlecığı bulunmasına rağmen; Hıristiyanların Hz. Muhammed'e inanmamalarının sebebi olarak:

- a.Hıristiyanlıktaki Mesih inancı,
- b.Hased etmeleri,
- c.Dünya menfaatlerine olan meyilleri gösterilebilir.

Çünkü İncillerde geçen bazı cümleler son peygamberin Hz. İsa değil, tam aksine Hz. Muhammed olduğunu göstermektedir. Bu ifadelerden bazıları şöyledir:

Yuhanna İncil'inde Mesih'in gelişi sırasında İsrail oğullarının üç ayrı şahsiyet bekledikleri ifade edilmektedir.

"Ve Yahya şahittir ki, Yahudiler Kudüs'te kendisine, sen Mesih misin? diye sormak üzere keşiş ve rahipler gönderince O, ne olumlu ne de olumsuz cevap verdi; aksine kendisinin Mesih olmadığını söyledi. Onlar sordular: Öyle ise sen kimsin? Sen İlya mısın? O, dedi ki ben değilim (sonra dediler ki) sen o, nebi misin? O, dedi ki hayır. Bunun üzerine onun kim olduğunu sordular. O, dedi ki, ben sahrada çağıran birinin sesiyim ki, siz tanrının yolunu düzeltesiniz. Onlar tekrar O'na sordular, madem ki sen ne Mesih, ne İlya ne de o peygambersin o halde sen ne diye insanları takdis edersin."²

Bu ifadeler gösteriyor ki, İsrailoğulları, Hz. Mesih'le Hz. İlyas'ın' dışında (İncil'deki ifadesiyle İlya) başka bir peygamber daha bekliyorlardı.³ Bu beklenen peygamber Hz.Yahya da değildi. Aksi takdirde Yahya'ya soru sormazlardı. Aynı zamanda Hz. Yahya'nın kendisi de, o beklenen peygamber olmadığını ifade etmişti. İsrailoğulları bu üçüncü nebinin geleceğine kesin gözüyle bakıyorlardı.

Hıristiyan dünyası bu ifadeyi farklı yorumlasa da, Tevrat'ta geleceği beklenen peygamber⁴ haberi, bu ifadelerle birleştirildiğinde her iki ifadenin de aynı peygambere işaret ettiğini anlarız.⁵ Ayrıca İncil'in diğer birçok ifadelerinde bu işaretleri görmek mümkündür. "Ve ben babama yalvarırsam O, size ikinci yardımcı gönderecektir. Bu yardımcı ebediyen sizlerle kalacaktır. Dünyanın elde edemeyeceği "Hak ruhu" bunu dünya ne görür. ne de bilir. (ama) siz Onu bilirsiniz çünkü sizlerle yaşar sizinle bulunur."⁶ "Ben bu sözleri sizinle beraber iken size söyledim. Ama pederim Ruhu'l Kudüs adına size göndereceği yardımcı size her şeyi öğretecek ve size bütün

¹ İbnu'l-Kayyim, *Hidâyetu'l-Hayra fî Ewâibeti'l-Yahûdî ve'n Nasârâ*, Kahire, 1987.s,84-85; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc., Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, VI/272.

² Yuhanna, I/19-25.

³ Bkz. Yuhanna, 7/40-41.

⁴ Tesniye, 18/18.

⁵ Reşit Rıza, *Tefsir*, IX/235-236; Mevdudî, *Tefhim*, VI/271 Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevbid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, trc. Ahmed Asrar, İstanbul 1992, I/107-108

⁶ Yuhanna,14/16-17.

söylediklerimi hatırlatacak”¹ “Bundan sonra ben sizinle pek konuşmayacağım, zira dünyanın önderi geliyor ve bende O’nun hiçbir şeyi yoktur.”² “Ama pederim tarafından size göndereceğim yardımcı yani (Hakikatın Ruhu) size gelince de benim için şahitlik yapacaktır.”³ “Ama ben doğruyu söylüyorum benim gitmem sizin için daha faydalı olacaktır. Zira ben gitmesem O yardımcı size gelmeyecektir, ama gidersem O’nu size gönderirim ve O geldiği zaman günah için, salah için ve hüküm için dünyayı ilzam edecektir”⁴. “Size söyleyecek daha çok şeylerim var; fakat siz şimdi bunlara tahammül edemezsiniz. Fakat O hakikat ruhu gelince her doğru yolu gösterecektir. Zira kendiliğinden de söylemeyecektir. Fakat her ne işitirse söyleyecek ve gelecek şeyleri size bildirecektir. O beni ta’zim edecektir. Çünkü benimkimden alıp size bildirecektir Peder’in olduğu her şey benimdir, onun için dedim ki; benden alacak size verecektir.”⁵

Hız. İsa’nın, İnciller henüz yazılmadan önce insanlara aktarmak için kullandığı dil, Arami dilinin bir lehçesi olan Süryanice idi.⁶ İsa’nın doğumundan yaklaşık 200-250 sene evvel Seluk’da/Selefkos (Seleucide) İbranice’nin kullanılmasına son verilmiş, yerine Süryanice kullanılmıştır. İnciller’in dördü de Hız. İsa’dan sonra Hıristiyanlığı kabul etmiş ve Helence konuşan kimseler tarafından şifahi olarak Süryanice konuşan kimselerden dinlenerek Helenceye çevrilmiştir. Hiç biri miladi 70 yılından önce kaleme alınmamış, Yuhanna İncil’i ise yaklaşık miladi 100 yılında ve muhtemelen Efes’te bitirilmiştir.⁷ Buna ilaveten İnciller’in hiç birinin Helen’ce nüshası muhafaza edilmemiştir. İlk İncil nüshası, IV. asırdan öteye gitmemektedir. Böyle bir sonuç İnciller’deki tahrifatı göstermektedir. Yukarıda Yuhanna İncil’inde geçen ibarelerde “o, ebediyen yaşayacak” “doğruluğu bütün yolları gösterecek,” “bizzat kendisi (Hız.İsa’yı) teyid edecek” bir kişi olarak tarif edilmektedir. Ancak asıl ibarelere “Ruhu’l -Kudus” (hakikatın ruhu, kutsal ruh) ilave edilmek sûretiyle ifade muğlak ve hatta anlamsız kılınmak istenmiştir.⁸

Nitekim İncillerin biri dışında hepsinin Grekçe yazılmış olması, Hız. İsa’nın öğretilerinin orijinal vahiy diliyle değil de başka dillere çevrilmek sûretiyle sonraki nesillere aktarıldığını göstermektedir. Hıristiyan camiası eskiden beri bu tercümelerde isimleri olduğu gibi aktarmak yerine, asıl manalarına göre tercüme etmeyi tercih edegelmiştir. Bu da çoğu kez isimlerdeki orijinalliğin kaybolmasına sebep olmuştur.⁹

Bu ibareler tahlil edildiğinde gelecek kişinin bir ruh değil, bir insan olduğu anlaşılır. Öğretileri evrensel olup herkesi kapsayacak ve kıyamete kadar yaşayacak nitelikte olacaktır. Bu özel kişinin hususiyeti de "yardımcılıktır". Hıristiyanlar, "yardımcı" kelimesinin, Yuhanna İncil’inin Helence asıl nüshasında geçen

¹ Yuhanna, 14./25-26.

² Yuhanna,14/30.

³ Yuhanna,15/26.

⁴ Yuhanna,16/7-8.

⁵ Yuhanna,16/12-15.

⁶ İbn Kayyim *el- Hidaya*, 98; Reşit Rıza, *Tefsir*, IX/298; Mevdudî, *Tefhim*, IV/272.

⁷ Reşit Rıza, *Tefsir*, IX/245; Mevdudî, *Tefhim*, VI/272.

⁸ Mevdudî, *Tefhim*, VI/272-274.

⁹ Reşit Rıza, *Tefsir*, IX/245.

“Paracletos” kelimesiyle eş anlamlı olduğunu söylerler.¹

Türkçeye tesellici olarak çevrilen “Paracletos” kelimesi Süryanice’den Grekçeye çevrilen kelimelerdendir. Bu kelimenin ne anlama geldiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, İbn Hişam’ın bu konuda naklettiği bir haber oldukça dikkat çekicidir. İbn Hişam, Yuhanna’nın, 15/26. pasajında nakledilen “Paracletos” yerine Süryanice “Munhamanna” kelimesini kullanır ve bunun sebebini şöyle izah eder: Süryanice “Munhamanna” kelimesi Muhammed (medhedilmiş) demektir. Bu kelimenin Yunanca karşılığı ise “Pericytyos”tur.² Bundan dolaya Hz. Muhammed’in Hz. İsa tarafından müjdelenmiş olduğu kesinlik kazanmaktadır. Bu kelime Yunanca İncil’de “Pericytyos” iken Hıristiyan din adamları onu “Paracletus” olarak değiştirmişlerdir.³ Abdu’l-Ahad Dâvûd ise, Yunanca’da “rahatlatan, teselli eden kimse” anlamına gelen kelimenin sanıldığı gibi “Paracytyos” değil, “Paracalon” olduğunu iddia eder. Daha da önemlisi O, “Paracytyos” kelimesinin gerek imla, gerekse gramer bakımından bu anlama gelmesinin mümkün olmadığını ve esasen bu Yunanca kelimenin, aslının” pericytyos” olduğunu belirttikten sonra “pericytyos” kelimesini etimolojik yönden şöyle tahlil etmektedir: “Pericytyos”, gerek etimolojik, gerekse lügat manası itibariyle; en meşhur, şanı yüce, ve övülmeğe layık kimse demektir.⁴

Alexander Dictionnaire, "Grec Français" adlı eserinde bu kelimenin çeşitli açıklamalarını verdikten sonra, İngilizce “Pericytyos” ya da “Pericleitos” diye telaffuz edilen bu kelimenin, Arapça’da “en meşhur, en çok hamd eden ve şanı yüce olan anlamına gelen” Ahmed” kelimesinin tam karşılığı olduğunu belirtir. Bununla birlikte O, “pericytyos” kelimesinin “Paracytyos” şeklinde tahrif edildiğini, bu durumun Kilise tarafından yüzyıllarca korunarak onun yerine kullanıldığını iddia eder.⁵ el-Hindî ise, bir papaz tarafından kaleme alınan ve “Paraclit” hakkında bilgiler bulunan bir risaleden bahsederek şu açıklamalarda bulunur: "Bu kelime Yunanca bir kelimedir. Aslının “Paracytyos” olduğunu söylersek, teselli edici, yardımcı ve vekil olur. Şâyet kelimenin aslının “Pericytyos” olduğunu söylersek, manası Muhammed ya da övülmüş ve Ahmed (çok hamd eden) anlamına gelir". Bu durumda İslam âlimlerinden bu müjdeli haberi delil sayanlar “Pericytyos” kelime manasından O’nun Muhammed ve Ahmed’e daha yakın bir anlamının olduğu kanaatine varırlar ve İsa (as) nin Muhamed (as)’ın geleceğini haber verdiğini iddia ederler. Fakat onun aslı “Paracytyos” tur der.⁶ Bu açıklamalar telaffuz itibariyle bir birine çok yakın olan iki Yunanca kelimenin tercüme esnasında ya kasten ya da yanlışlıkla karıştırıldığını göstermektedir. Son dönem İslam âlimleri, İncil’deki ifadenin “Pericytyos” olması durumunda, bunun Kur’an’da Hz. Muhammed’in (as) risaletinin Tevrat ve İncil’de kayıtlı olduğu şeklindeki ifadeyi kesin olarak doğrulamış olacağını belirterek, bu değişikliğin Hıristiyan camiası tarafından kasten yapıldığını ileri sürmektedirler.⁷

¹ Mevdudî, *Tefhim*, VI/272-274.

² İbn Hişam, *es-Sîre*, I/248.

³ Mevdudî, *Tefhim*, VI/275.

⁴ Güner Osman, *Resulullah’ın Ehli Kitapla Münasabetleri*, 153

⁵ Aynı yer

⁶ Güner Osman, a.g.e., 154.

⁷ Reşit Rıza, *Tefsir*, IX., 280; *Elmahlı, Hak Dini*, VIII/16; Mevdudî, *Tefhim*, VI/275.

⁷ Bkz. Maide, 5/17, 72, 75, 116-118; *Elmahlı, Hak Dini*, VIII/16; Mevdudî, *Tefhim*, VI/275.

Yuhanna İncil’inde “Paraclytos”la ilgili Hz. Muhammed’in (as) risaletine işaret eder mahiyette bilgiler bulunduğu şeklinde yorumlar da yapılmıştır. Mesela “Paraclyt” benim için şahadet edecektir” ifadesi Kur’an’da Hz.İsa’nın Hıristiyanlarca kabul edilen ilâhlık vasfının reddedilmesi,¹ doğumu ve ölümüne ilişkin gerçeklerin hatırlatılması,² olarak yorumlanmıştır. “Kendiliğinden söylemeyecektir, fakat her ne işitirse söyleyecektir. Ve gelecek şeyleri size bildirecektir” ifadesi de Kur’an’da Hz. Peygambere atfen söylenen “O (Muhammed) Kendi arzusuna göre konuşmaz O’nun konuşması kendisine vahyedilenden başka bir şey değildir.”³ ayetine uygun düsturu belirtilmiştir. “O geldiği zaman günah için ve hüküm için dünyayı ilzam edecektir.” şeklindeki ifade ise, Hz. Muhammed’in (as) yeryüzündeki inanç gruplarının Allah’ı inkâra/ günahkârlığa ve isyana yönelik her türlü hatalarını ikaz etmesi ve uyarması şeklinde yorumlanmıştır.⁴

Ayrıca yukarıya aldığımız İncil pasajlarının dışında Matta ve diğer İncillerde de bu konuda bir takım bilgiler verilmektedir.⁵

1.2. Barnabas İncil’inde Hz. Muhammed

Hz.İsa’ya verilmiş olan İncil bir tane iken, zamanla sayıları hayli çoğalmış, daha sonra bunların sayıları dört olarak kabul edilmiştir. Kabul edilmeyen İncillerden biri de Barnabas İncil’idir. Bu İncil’in kabul edilmeme sebebinin Hıristiyanlıktaki teslis inancını reddetmesi ve Hz. Muhammed’in geleceğini haber vermesine dayandığı sanılmaktadır. Barnabas İncilinde de Hz.Muhammed’in geleceğine dair birçok haberi bulmak mümkündür. Hz. İsa, Hz.Muhammed (as) için bazen “Resulullah” bazen de “Mesih” kelimesini kullanmıştır.Yine Hz. Muhammed hakkında bazen takdir edilmeye layık, bazen ise “Kelime-i Tevhid” anlamına gelecek sözcükler kullanmıştır. Bunlardan bir kaçışöyledir:

“Allah’ın dünyaya gönderdiği peygamber ki sayıları 144 bin idi muğlak ve karmaşık bir şekilde konuştular, ama benden sonra bütün peygamberler ile mukaddes varlıkların nuru gelecektir ki, peygamberlerin söylediklerini açıklayacak, sizi aydınlatacaktır. Çünkü O, Allah’ın resûlüdür”.⁶ “İsa Mesih dedi ki; Tanrının benim vasıtama gösterdiği mucizelerin maksadı, benim yaptıklarımın hepsinin Tanrının isteğine bağlı olduğunu size göstermektir. Yoksa ben kendimi sizin bahsettiğiniz (Mesih’ten) büyük saymıyorum. Ben sizin Mesih dediğinizin çorabının boncuğunu veya ayakkabı bağlarını açacak seviyede bile değilim. O Mesih benden önce yaratılmıştı ve benden sonra gelecektir. O, dinin hiç son bulmaması için hakikatleri yanında getirecektir.”⁷ “Size yemin ederek söylüyorum, gelen her nebi sadece bir

¹ Bkz. Maide, 5/17, 72, 75, 116-118; Meryem, 19/29-35.

² Doğumu için bkz. Al-i İmran , 3/35-53; Meryem, 19/16-36; vefatı için bkz. Nisa, 4/157-158; Al-i İmran, 3/55; Maide, 5/117.

³ Necm, 53/3-4

⁴ İbn Kayyim *el-Hidaye*, s.99-100; Reşit Rıza, *Tefsir*, IX/15-16.

⁵ Bkz. Matta, 3/1-2, 4/12-17, 23; 6/10; 10/7; 13/31-32; 212/43; İsha,40/3; Yuhanna,1/23; Luka,9/1-2; 10/9.

⁶ *Barnabas İncili* (İngilizceden Türkçeye Çeviren Mehmet Yıldız Önsöz ve notlar Ali Ünal) Kültür Basım Yayın Birliği Ts., Bölüm,17.

⁷ Barnabas. Bölüm,42

millet için Allah'ın rahmetinin işareti olarak gelmiştir. Bu sebeple bu peygamberlerin tâlimatı, gönderildikleri ulusların dışına çıkmadı. Ama Allah'ın Resülü gelince Tanrı adeta onun eline mühürünü verecektir. Ta ki O'nun tâlimatını almış olan dünyanın bütün ulusları selamete ve rahmete kavuşacaklardır. O, tanrı tanımazlara hakîm olacak ve putperestliği öylesine yeryüzünden silecektir ki şeytan kaçacak delik arayacaktır".¹ "Bu sebeple size diyorum ki; Resulullah, Tanrının yarattığı hemen, hemen bütün mahlûkat ve eşyayı memnun edecek bir saadettir. Zira O, anlayış, hikmet, nasihat, şefkat ve sevgi gibi güzel duygularla doludur. O, cömertlik, rahmet, adalet, takva, dürüstlük, efendilik ve sabrın ruhu ile donatılmıştır. Kendisine bu faziletleri üç misli verilmiştir. Yani Allah'ın yarattığı diğer mahlûkatlara nispetle O'nun dünyaya gelişi mübarek bir an olacaktır. İnanın ben O'nu görmüş ve O'na saygılarımı sunmuşumdur. Tıpkı diğer peygamberlerin O'nu gördüğü ve O'na saygılarını sundukları gibi Allah O'nun ruhunu görerek O'na nübüvveti bahşetti ve O'nu görünce heyecandan ruhum titredi ve ben O'na dedim ki, 'ey Muhammed (medh edilmiş kişi) Allah senin yardımcın olsun, layık yapsın. Zira ben bu mevkiye yükselirken kendimi büyük bir peygamber ve Allah'ın mukaddes varlığı sayacağım'.² "Buradan gideceğim. Yüreğiniz sızlamasın ve siz korkmayın. Çünkü sizi yaratan ben değilim. Sizi yaratan yaratıcımız Allah'tır ve sizi koruyacaktır. Bana gelince şu anda dünyaya selamete ve kurtuluş getirecek olan Allah elçisine zemin hazırlıyorum. Andres dedi ki; ey üstad; O'nun bazı belirgin özelliklerini bize bildir ki O'nu tanıyalım. İsa Mesih (as) cevap verdi: O, sizin zamanınızda gelmeyecek aksine birkaç zaman sonra gelecek, o zamana kadar benim İncil'im öylesine tahrif edilmiş olacak ki dünyada en fazla otuz mü'min bulunacak, O zaman Allah dünyaya acıyacak ve Resulünü gönderecektir. Resulün başında beyaz bulutun gölgesi bulunacaktır. Bu gölgesi sayesinde Allah'ın sevgilisi ve yakını olduğu belli olacaktır. O'nun aracılığıyla dünya Allah'ın mağfiretine kavuşacaktır. O, Tanrı tanımazlara karşı büyük bir güçle çıkacaktır. ve yeryüzünde putperestliği sürecektir ve ben bundan son derece memnun olacağım. Zira O'nun sayesinde Tanrı tanımaz tanınacak, takdis edilecek ve hakikatimi dünya anlayacaktır O, ayrıca beni insanlar ötesi bir şey zannedenlerden intikam alacaktır. Öyle bir hakikatle gelecektir ki, bu hakikat bütün peygamberlerin getirdiklerinden daha açık, seçik olacaktır."³

"Allah için and Kudüs'te mi yoksa Süleyman tapınağında mı içilmişti? Fakat sözlerime inanın, bir gün gelecek, Allah rahmetini başka bir şehre inzal edecektir. Ondandan sonra her yerde O'nun için doğru ibâdet yapılacaktır. Ve Allah kendi rahmetiyle her yerde hakiki namazı kabul edecektir. Ben aslında İsrailoğulları için kurtarıcı nebi olarak gönderildim. Fakat benden sonra Mesih gelecek Allah'ın bütün dünya için gönderdiği öyle bir nebi ki Allah bütün dünyayı O'nun için yaratmıştır. O zaman bütün dünyada Allah için ibadet edilecek, her tarafa onun rahmeti nazil olacaktır"⁴ "(Mesih baş rahibe dedi) yaşayan Allah ve elinde canım olan Yaratana yemin ederim ki, bütün dünya milletlerinin beklediği o Mesih ben değilim. Allah bu nebi ile ilgili va'dini atamız İbrahim'e şöyle diyerek vermişti: "Senin neslin vasıtasıyla

¹ Barnabas, Bölüm,43.

² Barnabas ,Bölüm 44,

³ Barnabas, Bölüm 72

⁴ Babnabas, Bölüm 83.

yeryüzünün bütünü berékete kavuşacaktır”¹ Ancak Allah beni bu dünyadan kaldırıncı şeytan yine isyan çıkaracak ve mü'min olmayanlar benim tanrı ve tanrının oğlu olduğumu iddia edeceklerdir. Bu nedenle sözlerim ve tâlimatım tahrif edilecektir. Ta ki belki de otuz iman sahibi geriye kalacak. O zaman Allah dünyaya acıyacak ve Resulünü gönderecektir. O Resul ki; O'nun için dünyanın her şeyi yaratılmıştır. O Resul ki; bütün gücüyle güneyden gelecektir ve putları, putperestleri beraberce mahvedecektir. Şeytandan iktidarını alacaktır. Ve Allah'ın rahmetini yanında taşıyacaktır. Ve Allah, rahmetini kendine iman edecek olanların kurtuluşu için yanında getirecektir. Ne mutlu O'nun sözlerini dinleyene.”²

“Kahinlerin başı sordu, bu Mesih hangi isimle çağrılacak ve O'nun gelişinin işaretleri ne olacaktır.? İsa Mesih dedi ki: Bu Mesihin adı “Takdir edilmeye layık” Zira Allah O'nun ruhunu yarattığı zaman O'na bu ismi kendisi vermiştir. Ve orada O'na kral muamelesi yapılmıştır. Allah dedi ki:”Ey Muhammed bekle çünkü senin için cenneti, dünyayı birçok mahlûku yaratacağım ve bunları sana hediye olarak göndereceğim zaman kurtuluş habercisi olarak göndereceğim. Senin sözlerin doğru olacaktır. Öyle ki, yeryüzü, gökler kayıp olup gidecekler ama senin adın ayakta duracaktır öyle ise O'nun mübarek ismi “Muhammed”dir”³

“Barnabas diyor ki: Bir defasında Hz. İsa, şakirtlerine hitaben yaptığı bir konuşmada: Şakirtlerinden biri (ki sonradan Yahuda, Judah, Judas, olduğu ortaya çıktı.) beni 30 sikkeye karşılık düşmanlara satacaktır, dedi ve şunları ekledi: Bundan beni satacak olanın benim adımla öldürüleceğinden eminim, zira Allah beni yerden semaya kaldıracak ve o hainin yüzünü öylesine değiştirmiş olacak ki, herkes onu ben sanacak. Ne var ki, kötü şekildeki ölümü bir müddet benim karalamama yol açacaktır. Fakat Muhammed yani Allah'ın mukaddes Resulü gelince bana sürülen leke temizlenmiş olacaktır. Ve Allah bunu benim O Mesih'le sadakatimi bildireceğim için yapacaktır. O, mükâfatımı verecektir. Bu şekilde herkes benim yaşamakta olduğumu ve bu rezil ölümle hiç ilişkim olmadığını anlamış olacaktır.

“(Hz. İsa şakirtlerine dedi ki:) Elbette ben size diyorum ki, eğer Musa'nın kitabından gerçekler çıkarılmamış olsaydı Allah, atamız Dâvûd'a başka kitap vermeyecekti. Ve eğer Dâvûd'un kitabında değişiklik yapılmamış olsaydı bana İncil'i vermezdi. Zira Allah yani rabbimiz, tahrif eden veya değiştiren değildir. Ve herkese aynı mesajı vermiştir. Resulullah geldiği zaman inkârcı insanların benim kitabıma bulaştırdıkları bütün (uydurma) şeyleri temizleyecektir.”⁴

“Allah dedi: Bekle Muhammed; çünkü senin uğruna cenneti, dünyayı ve mahlukatı yaratacağım. İçlerinden seni elçi olarak göndereceğim. Öyle ki kim seni kabul ederse yücecek, kim seni inkâr ederse lanetlenecektir. Seni göndereceğim zaman kurtuluş elçisi olarak göndereceğim. Senin sözün gerçek olacak. O kadar ki gök ve yer ve senin dinin düşmeyecek. Muhammed O'nun meşhur adıdır.”⁵

Barnabas İncilindeki bu ifadelerden, Hz. İsa ve havariler tarafından geleceği

¹ Tekvin, 22/18.

² Barnabas, Bölüm,96.

³ Barnabas, Bölüm 97.

⁴ Barnabas Bölüm, 124.

⁵ Barnabas, no.97.

müjdelenen, göklerin melekutunun, Hz. Yahya olmadığı ve kendi dönemlerinde ortaya çıkmadığı anlaşılmaktadır. Göklerin melekûtunu Hz. İsa'nın şeriatıyla ortaya çıkacak "kurtuluş yolu" diye yorumlamak da mümkün değildir. Zira yukarıdaki ifadelerden, peygamberlik iddiasında bulunduktan sonra ortaya çıkacağı anlaşılmaktadır. Bu ifadenin Hz. Muhammed (as)'ın risâleti ile ortaya çıkacak olan İslam toplumuna işaret etmesi kuvvetle muhtemeldir.¹

Kur'an-ı Kerîm, Hz. Muhammed'e (as) tabi olanların Tevrat ve İncil'deki vasıflarına şöyle işaret etmektedir: "Muhammed Allah'ın elçisidir. O'nun yanında bulunanlar, kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Yüzlerinde secde izlerinden nişanlar vardır. Onların Tevrat'taki vasıfları ve İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış gövdesi üzerinde bir ekine benzerler ki, bu ziraatçıların hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendir. Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara büyük mükâfat vadedmiştir."²

Yukarıya almış olduğumuz İncil cümlelerine dikkat edilecek olursa, meselenin Hıristiyanların iddia ettiği gibi olmadığı, aksine Hıristiyanların kabul ettikleri veya etmedikleri İnciller'de, Hz. İsa dışında ahir zamanda bir peygamberin geleceği çok açık bir şekilde yer almaktadır. Nitekim Habeşistan'a hicret eden Müslümanlar Necaşi'ye Hz. Peygamber ve İslam hakkında bilgi verince, Necaşi'nin "Ben, O'nun Allah'ın resulü olduğuna şahadet ediyorum. İncil'de zikri geçen elbette O'dur ve geleceğine dair müjdeyi Meryem oğlu İsa bize vermiştir."³ diye cevap vermiştir. Bu da bize İnciller'de Hz. Peygamberin geleceğine dair haberlerin mevcut olduğunu ve VII.yy.daki Hıristiyanların da bunu bildiklerini göstermektedir.

1.3. Kur'an-ı Kerîm'in İncil'e Atıfta Bulunması

Kur'an-ı Kerîm, Hz. İsa'ya verilen İncil'in tek bir kitap olarak verildiğini bildirmesine rağmen⁴ Hz. İsa'dan günümüze kadar Hıristiyanların inandığı birçok İncil bulunmaktadır. Bu durum İnciller'in asıllarından ne kadar uzaklaştığını göstermektedir. Bununla birlikte günümüzde mevcut olan İnciller'de bile Hz. Peygamberin geleceğine dair haberleri bulmamız mümkündür. Her şeyden önce Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'i tanımaması ve O'nu haber vermemesi peygamberlerden alınan ahide uymamaktadır.⁵ Nitekim Kur'an-ı Kerîm, Hz. İsa'nın şu sözüne işaret etmektedir. "Meryem oğlu İsa da: "Ey İsrailoğulları, ben size Allah'ın elçisiyim benden önce gelen Tevrat'ı tasdik edici ve benden sora gelecek Ahmed ismindeki bir peygamberi müjdeleyici olarak gönderildim" demişti.⁶

Bu âyet-i kerimeden şu sonuçlara varılır:

a. Hz. İsa (a.s): "Ben sadece gönderilen ender kişilerden biri değilim. Aynı

¹ Reşit Rıza, *Tefsir*, IX/271.

² Fetih, 48/29.

³ Mevdudî, *Tefhim*, VI/275.

⁴ Al-i İmran, 3/3

⁵ Ahzab, 33/7; Maide, 5/14

⁶ Saf, 61/6

zamanda benden önce gönderilen Tevrat'ı tasdik ediciyim" demişti. (Aslında tüm peygamberler aynı mesajı bildirmişlerdir).

b. Tevrat'ın vermiş olduğu müjde gerçekleşiyor. "Ben size peygamber olarak gönderildim, geçmişte müjdelenen kişi olarak benim gelmeme sevinin".

c. "Geçmişte Tevrat'ın müjdelediği Allah Resulünü müjdelemek için gönderildim, işte O'nu müjdeliyorum".¹

Yüce Allah Hz.İsa'nın İncil'de olması gereken Hz. İsa'nın sözünü, yukarıdaki şekilde haber verdikten sonra, Hz. Muhammed ve beraberindeki Müslümanların İncil ve Tevrat'taki vasıflarına da şöyle işaret etmektedir: "Muhammed Allah'ın elçisidir. O'nun yanında bulunanlar, kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Yüzlerinde secde izlerinden nişanlar vardır. Onların Tevrat'taki vasıfları ve İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış gövdesi üzerinde bir ekine benzerler ki, bu ziraatçıların hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendirir. Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara büyük mükâfat vadetmiştir."²

2.Tevrat'ta Hz. Muhammed (as)

2.1.Tevrat'ta Hz. Muhammed'in Geleceğine dair Haberler

Tevrat'ta yer alan haberlere geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, Kur'ân, Yahudilerin ilâhî emirleri ve tebliğleri kendi arzu ve istekleri doğrultusunda tahrif edip bozduklarını ve değiştirdiklerini açıkça şöyle vurgulamaktadır:³ "Elleriyle (bir) Kitap yazıp onu az bir bedel karşılığında satmak için 'Bu Allah'ın katındandır' diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıklarından ötürü vay haline onların! Ve kazandıklarından ötürü vay haline onların!"⁴

Kur'ân'ın bu ifadelerine göre Tevrat bugünkü haliyle değerlendirildiğinde O'nun Mûsa'ya vahiy edildiği şekliyle korunamadığı, dolayısıyla tarih boyunca çeşitli kanallarla tahrifat ve değişikliğe uğradığı kesin olarak söylenebilir.⁵ Ancak buna rağmen Kur'ân 'ın da işaret ettiği gibi⁶ şu andaki haliyle bile Tevrat'ta Hz. Muhammed'in (as) risaletine işaret eden bazı ifadeler yer almaktadır.

Kur'ân-i Kerîm, Yüce Allah tarafından Hz. Mûsa'ya gönderilen kitabın O'ndan sonra tahrif edildiğini haber verdikten sonra dünyada mevcut olan ve zamanımıza kadar o şekliyle gelen Tevrat cümleciklerini hahamların bir uydurması olarak kabul eder.⁷ Hz.Mûsa'ya verilmiş olan Tevrat, nazil olduğu şekilde korunamamış, Yahudiler tarafından tahrif edilmiştir.⁸ Durum böyle olmakla birlikte Hz.Peygamber'in geleceği

¹ Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'an*, VI/268.

² Fetih, 48/29.

³ Bakara, 2/75.

⁴ Bakara, 2/79.

⁵ Reşit, Rıza, *Tefsir*, v,141; Ateş Süleyman *Çağdaş Kur'an Tefsiri*, II/297.

⁶ Bakara, 2/146; En'am,6/20; A'raf,7/157.

⁷ Tevbe, 9/31.

⁸ Bakara, 2/ 59; Nisa, 4/46; Maide, 5/13.

ile ilgili haberlerden bazıları gözden kaçarak zamanımıza kadar gelebilmiştir. Zira Hicaz Yahudileri zaman, zaman Müşrikler tarafından saldırıya uğradıklarında, onları ahir zaman nebisinin geleceğini ve kendilerine yardım edeceğini söyleyerek korkutmuşlardır. Hatta Medineli Yahudilerin Medineli Arapları bu tür haberlerle bilgilendirmelerinin Medineli Arapların, Hz. Muhammed'in davetini kabulleri konusunda etkin rolü olmuştur.¹

Hz. İbrahim, Ahmed isminde son nebiyi haber vermiş, Yahudi Hahamları da her fırsatta son nebi ile ilgili bilgilerin kendi kitaplarında mevcut olduğunu açıklamışlardır.²

İslam tarihçilerinin kaydettikleri bir rivâyete göre Yemen hükümdarı, Esad Ebu Kerib (Tubba') doğu seferinden dönerken Yesrib'e (Medine'ye) uğramış ve giderken burada bıraktığı oğlunun öldürülmüş olduğunu öğrenince burayı yerle bir edeceğine yemin etmiştir. Fakat Benu Kurayza'ya mensup iki haham, ona bu beldeye son peygamberin hicret edeceğini, şâyet bu beldeye saldırırsa kendisinin de helâke uğrayacağını söyleyerek bu fikrinden caydırmıştı.³

Bu dönemde yaşamış olan Yahudi hahamlarından İbn Heyeban adında birisi, Suriye'den Medine'ye gelerek hayatının sonlarına yaklaştığı bir sırada Suriye gibi bir bolluk ülkesinden yoksulluğun hakim olduğu Medine'ye hicretinin gerekçesini şöyle açıklar: "Buraya, zamanı çok yakın olan bir Peygamber' in ortaya çıkmasını beklemek üzere geldim. Burası O'nun göçeceği yer olacaktır. Ümit ediyorum ki (sağlığında) gönderilir de ona tabî olurum. Ey Yahudiler topluluğu; O'nun önüne geçmeyin, zira o kendisine muhalefet edenlerin kanlarını akıtmak, kadınlarını ve çocuklarını esir, ve evlerini tahrip etmek üzere gönderilir. Siz onu bundan men edemezsiniz "İbn Heyeban bu sözleri söyledikten kısa bir süre sonra vefat etmiştir.

Onun bu sözlerine şahit olan üç Yahudi genci Benu Kurayza kuşatması sırasında onun sözlerini hatırlayarak Hz. Peygamber'e tabi olmuş ve bu sayede mallarını ve canlarını kurtarmışlardı.⁴

Yahudi bilginlerinden Zubeyir b. Batta'nın elindeki Tevrat kalıntılarında Hz. Peygamberin Ahmed ismiyle geleceğini görüp okuduğu halde, ahir zaman nebisi geldikten sonra onu bile, bile inkâr ettiğini nakletmektedir.⁵ Diğer taraftan Kâbu'l-Ahbar gelecek peygamber'in Tevrat'ta geçen sıfatları hakkında bilgi verirken; Medine'ye hicret edip Şam'ı alacağını, iyi huylu ve yumuşak kalpli olacağını, pazarlarda usûlsuz konuşmayacağını, kötülüğe iyilikle muamele edeceğini, af etmeyi seveceğini ve namaz kılacağını haber vermektedir.⁶ Yukarıdaki vasıflara ilaveten gelecek peygamberin, şahid, müjdeci, ve Allah'ın kulu ve resulü sıfatlarına sahip olacağını da Tevrat'ta mevcut olması gerektiği ileri sürülmektedir.⁷

1 İbn Hişam, *es-Sire*, II/195; Taberî, *Tarih*, II/354; İbn'ul-Esir, *el-Kamil*, II/95; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 1977, II/149.

2 İbn İshak, *es-Sire*, 62-63.

3 Editör Vecdi Akyüz, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam, Beyan Yayınları İstanbul, 1994*, II/200

4 İbn Hişam, *es-Sire* I/197-198.

5 İbn Sa'd *Tabakat*, I/159.

6 İbn İshak, *es-Sire*, 123. Ayrıca bkz. Ahzab, 33/45; Fetih 48/29; A'raf, 7/157.

7 Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, İstanbul, 1978, I/123; Ayrıca bkz. Ahzab, 33/45.

Hz.Yakûb son nebi için “Yüce Allah Mekkeli olan Peygamber’i gönderecek ve O’nun ümmeti Kabe’yi tekrar inşa edecektir. O, peygamberlerin sonuncusudur. O’nun ismi Ahmed’dir.¹ Kitab-ı Mukaddes’te Hz. Mûsa’nın şöyle dediği nakledilir: Allah’ın, Rab, senin için aranızdan kardeşlerinden benim gibi bir peygamber çıkaracak Onu dinleyeceksin. Nasıl ki Horeb’de (Tur-i Sina) toplantı gününde; bir daha Allah’ım Rabb’ in sesini işitmeyeyim ve artık bu büyük ateşi görmeyeyim ve ölmeyeyim diye Allah’ın Rab’den istedin ve Rab bana dedi: söylediklerin iyi dediler. Onlar için kardeşleri arasında senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi Onun ağzına koyacağım ve Ona emredeceğim her şeyi onlara söyleyecek ve vaki olacak ki, benim isimle söyleyeceği sözlerimi dinlemeyecek olan adamdan ben arayacağım.² Bu açıklama Tevrat’taki ifadelerle daha da kuvvetleniyor. Bu pasajlardaki ifadeler dikkatle incelendiği zaman Hz. Muhammed’in (as) Hz.Musa’dan sonra geleceği vurgulanan peygamber olduğunu anlamaktayız. Nitekim “bu pasaj üzerinde tetkikler yapan bir İslam âlimi bunu teyid etmektedir.”³

Kur’ân’da da Hz. Muhammed’in (as) bu vasıfları taşıyan ümmî bir Peygamber olduğu şöyle vurgulanmaktadır: “Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil’i yazılı buldukları ümmî bir Peygambere uyarlar.”⁴ Yine başka âyeti- kerimelerde de “Muhakkak ki o(Kur’ân): âlemlerin Rabbi’nin indirmesidir. O’nu er-Ruhu’l-Emin (Cebrail) indirdi.”“Apaçık Arapça bir dille” O (nun söyledikleri) evvelkilerin kitaplarında vardır.” “İsrailoğullarının bilginlerinin onu bilmesi de onlar için (Kur’ân’ın güvenilir bir ruh tarafından vahyedildiğine) yeterli bir delil değil mi?”⁵

Yine Tevrat’ta bu hususa işaret etmek üzere Arap toplumunun atası olarak addedilen Hz. İsmail’ in neslinden çıkacağı bildirilen bir toplumdan şöyle söz edilmektedir “Melek Hacer’e: kalk çocuğu (İsmail’i) kaldır ve O’nu kendi elinde tut. Çünkü O’nu büyük bir millet yapacağım.”⁶ “İbrahim Allah’a dedi. Keşke İsmail senin önünde yaşayabilse ve Allah dedi ki; hakikaten senin karın Sara bir oğul doğuracak ve O’nun adını İshak koyacaksın O’nunla ve O’ndan sonraki zürriyetle ahdimi ebedi ahit olarak sabit kılacağım. Ve İsmail’e gelince seni duydum işte O’nu mübarek kılacağım O’nu yücelteceğim ve O’nun neslini arttıracacağım, on iki beyin babası olacak ve O’nu büyük bir millet yapacağım.”⁷

“Toplantı günü Horeb’de,(Tûr-i Sîna) Rabb’ine yaptığın münacata uygun olarak size bir nebi gönderilecektir. Sen o gün demiştin ki; Rabbimin sesini bir daha duymayım. Ben senin gibi bir nebi göndermekle ve O’nun ağzına kelimamı koyacağım” Burada sözü edilen Horeb Hz. Mûsa’nın ilk kez Allah’ın nuru ile karşılaşması ve O’nun sesini duyması kendisini müthiş derecede sarsmış ve bir an öleceğinden korkmuştu. Burada sözü edilen İsrailoğullarının yakarışı ve münacatı da şeriatın

1 İbn , Sa’d, *Tabakat*, I/163.

2 *Kitab- ı Mukaddes Tesniye* ,18/15-19.

3 Geniş bilgi için,bkz., İbn Kayyim, *Hidâyetu’l -Hayra*, 91; Reşit, Rıza, *Tefsir*, IX/253-255; Elmalılı, *Hak Dini*, I/413;Mevdudî, *Tefhim*, VI/268-270. ayrıca Bkz. *Tekvin*,16/10-12; 25/17-18.; *Tensije*, 34/10-12; *Matta*, 5/17-18; *Müzemmil*, 73/15.

4 A’raf, 7/157.

5 Şuara, 26/192-197.

6 *Tekvin* ,21/17-18.

7 *Tekvin*, 17/18-20.

Horeb dağında aldığı korkunç şartlar altında verilmesiyle ilgilidir.¹ Hz. Muhammed hakkında Tevrat'ın söylediği bu hükümler kesin gibidir. Çünkü kardeşlerinden maksat, millet ve ırk yönünden yakın ilişkisi olan kişiler anlaşılıyor. Ancak sadece İsrailoğulları için demiş olsaydı o zaman yalnızca "aranızdan bir nebi vereceğim" demek, kâfi olurdu. İsrailoğullarının kardeşlerinden demesi İsrailoğullarının kast edilmiş olmasına yatkındır. İsrailoğulları Hz. İbrahim'in torunları olduğundan Hz. Muhammed İsrail oğullarının yeğeni sayılır. Öte yandan Hz. Mûsa ile Hz. Muhammed arasındaki en büyük benzerlik, ikisinin de müstakil bir şeriata sahip olmalarıdır.²

Remzi Kaya, "İlâhî Kitaplar'da Hz. Muhammed" adlı makalesinde Abdu'l-Ahad'dan naklen; şöyle der: "Abdu'l-Ahad, Tevrat'ın "Haggay" 2/7-9 da yer alan "Shake" yerinde "Himada" veya "Himda" kelimesinin bulunduğunu bunun Arapça karşılığının Ahmed olduğunu bildirmektedir". Diğer taraftan aynı cümleciklerdeki (Haggay 2/9)da Prosperity kelimesinin yerinde "SHALOM" kelimesinin yer aldığını bunun karşılığının da sulhu ve barışı ifade eden İslam olduğunu ileri sürmektedir.³

Tevrat'ta yer alan Himada ve Shalom kelimelerinin karşılığı olarak Ahmed ve İslam kelimelerinin mana itibarıyla övülmüş ve sulh anlamlarına gelmiş olmaları Kur'ân'ın verdiği bilgilere uygunluk arz etmektedir. Bugünkü Tevrat cümleciklerine baktığımız zaman "shalom" kelimesinin yerine "Selamet" kelimesinin kullanıldığı, bunun da İslam kökünden geldiği görülmektedir.⁴

Yahudilerin Kitab-ı Mukaddesi tercüme ederken selamet, sulh ve barış kelimelerinin İslam kelimesiyle aynı anlamı taşıdığını bir an için gözden kaçırmış olduklarını düşünüyoruz. Aksi halde "Prosperity" kelimesini ve selamet kelimelerini de değiştirmeleri kaçınılmaz olurdu.⁵

Eski Ahit cümlelerinde Hz. Peygamber'le ilgili daha birçok delil bulmak mümkündür. Yahudi bilginleri Tevrat'ı tahrif ederek kendi çıkarlarını korumak, dinî sömürülerini devam ettirmek isteseler de, tahrif edilen metinlerde gözden kaçırıldıkları önemli ipuçları bulunmaktadır. Yahudi Hahamları vasıtasıyla Yahudi milletinin Hz. Mûsa'yı son peygamber olarak kabul etmeleri, peygamberliği Hz. Mûsa ile sınırlamış olmaları, Hz. Muhammed ile Hz. İsa'ya inanmamaları, kendi peygamberlerine de inanmadıklarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira Hz. Mûsa'nın getirdiği Tevrat'ın aslını bulmak ve sağlam kaynaklarla korunduğunu söylemek Yahudiler açısından da mümkün değildir. Her şeyden önce Tevrat'ın hacmi ile ilgili Yahudi ve İslam kaynakları açısından da sıhhatli bir bilgiye sahip değiliz. Yukarıda vermiş olduğumuz Tevrat âyetlerinden de anlaşılacağı gibi kesin olan şudur ki; Hz. Muhammed' in geleceğini Hz. Mûsa haber vermiştir. Bugünkü Tevrat'ta da bunu görmemiz mümkündür. Yahudi Hahamları ve diğer Yahudi bilginleri de bunu her fırsatta dile getirmişlerdir. Aynı zamanda İslam öncesinde bunu diğer Araplara karşı bir övgü vesilesi yapmışlardır.

1 Bkz. *Kitab-ı Mukaddes, Tensije*, 18, 15-19; ayrıca krş, *Çıkış*, 19/17-18; Kur'ân-ı Kerim, Bakara.2/555, 56, 63; A'raf, 7/153-171.

2 Mevdudî, *Tefhim*, VI/269.

3 Remzi Kaya, *İlâhî Kitaplarda Hz. Muhammed*, Uludağ Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi, Sayı 6, 6/229.

4 İbn Manzur, *Lisannu'l-Arap*, XII/293; Tahir Ahmed *Tertibu'l-Kamusu'l-Mubid* II/602-606.

5 Remzi Kaya, *a.g. mk.*, 230.

2.2. Kur'an-ı Kerîmin Tevrat'a İşareti

İncil'de Hz. Peygamberin geleceğine dair haberlere işaret edildiği gibi, Hz Mûsa'ya verilen Tevrat'ta da Hz. Peygamberin geleceğine dair haberlerin olduğunu görmekteyiz. Bu haberleri okuyan Hz Mûsa'nın ümmeti, ahir zaman peygamberinin geleceğini biliyorlardı. Nitekim Yüce Allah bu gerçeği haber verirken, "Kendilerine kitap verdiklerimiz kendi oğullarını tanıdıkları gibi onu tanır. Öyle iken içlerinden bir grup kendileri bilip durdukları halde mutlaka hakkı gizlerler."¹ buyuruyor. Bu âyet-i kerimenin yorumunda Müfessirler, söz konusu muhatabın ehl-i kitab âlimleri olduğunu söylerler.² Konu ile ilgili olarak Hz. Ömer, bir Yahudi âlimi iken Müslüman olan Abdullah b. Selam'a bu durumu sorar. Abdullah, Hz. Peygamberin vasıf ve haberleri konusunda oğlunun kendi oğlu olduğunu bildiği kadar; hatta bundan daha fazla bildiğini ifade eder. Zira zayıf bir ihtimal da olsa, hanımının, çocuğun kimden olduğu konusunda yanlışlığa düşebilmesi ihtimalinin bulunduğunu; ancak Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkındaki bilgilerinde asla şüphe bulunmadığını ifade eder.³

Yüce Allah Tevrat'ta olması gerekeni haber verirken; "Muhammed Allah'ın Rasulüdür. Onun mahiyetinde bulunanlar kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rukü ve secde ederken görürsün Onlar Allah'ın fazlını ve rahmetini isterler. Onlar yüzlerindeki secde izlerinden tanınır. İşte bu onların Tevrat'ta ve İncil'de olan vasıflarıdır..."⁴ buyurur.

Dikkat edilirse bu âyette Hz. Muhammed ve O'nunla beraber olanların şekil, tavır ve ibâdetleri tasvir edilmektedir. A'raf sûresi, 7/157. âyetinde de İncil'le birlikte Hz. Peygamber' in; Ümmîliği, İyiliği emretmesi, Kötülükleri yasaklaması, Temiz yiyecekleri helâl ve pis yiyecekleri haram kılması, Müslümanların yapamayacağı işlerin kendilerine yüklenmeyeceği gibi hususları haber verilmektedir.

3. Zebur'da Hz. Muhammed'in Geleceğine Dair Haberler

Kur'an-ı Kerîm Hz. Dâvûd'a verilmiş olan kitaptan haber vermiş⁵ ancak Tevrat ve İncil'de olduğu gibi Zebûr'un içeriğinden bahsetmemiş, İsrailoğullarının ayrılığa düştüğü konuların önemli olanlarına işaret etmiştir.⁶ Zebûr'da Hz Muhammed'le ilgili haberlerin açık olarak zikredilmemiş olması, bu konuda hiçbir bilginin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Kitab-ı Mukaddes içerisinde yer alan Mezmurlar bölümünde konuyla ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Buna göre ahir zaman Nebisinin bazı vasıfları şu şekilde zikredilmektedir:

Adem oğullarının en güzeli olacağı, Cihad edeceği, Peygamberliğinin ebedi olacağı, İyiliği emredip kötülüğü yasaklayacağı, Nesilden, nesile isminin zikredileceği, Emin, adil ve hakka riâyet edeceği, Milletleri emri altına alacağı,..... gibi dikkat çekici

1 Bakara, 2/146.

2 Taberî, *Tefsir*, II/25; İbn Kesir, *Tefsir*, I/280

3 F.Razi, *Tefsir*, IV/128.

4 Fetih, 48/29.

5 Nisa, 4/163.

6 Neml, 27/76.

bilgiler bulunmaktadır.¹ Bu bilgilerin aynısını Kur'ân-ı Kerîm'de de bulmak mümkündür.²

Yukarıya almış olduğumuz Zebûr cümlelerinde olduğu gibi, zikredilen bilgiler Peygamberimizin vasıflarının aynısıdır. Diğer bir tabirle Hz. Peygamber, adaleti, hakkı, cihadı, dünya ve ahiret dengesini getirmiştir. Bu bilgilerde ayrıca bütün Peygamberlerin ortak vasıfları yer almaktadır. Çünkü hiçbir Peygamber bunların dışında insanlığın zararına olan şeyleri emretmemiştir. Objektif bir şekilde Zebûr cümlecikleri tahlil edildiği zaman görülecektir ki; Zebûr'da da Hz. Peygamber' in geleceğine dair haberler mevcuttur.

Sonuç

Netice olarak bütün peygamberlerin aynı ilahî kaynaktan beslendiklerini söyleyebiliriz. Yüce Allah bütün peygamberlerden ahit almıştır ve hepsi de Allah'a vermiş oldukları ahitlerini yerine getirmişlerdir. Allah'ın peygamberlerden almış olduğu ahitlerden birisi de; her peygamberin kendisinden sonra gelecek olan peygamberi müjdelemesidir. Dolayısıyla peygamberlerin diğer bütün ahitlerini yerine getirip sadece kendilerinden sonra gelecek olan peygamberi haber vermemeleri söz konusu olamaz.

Dolayısıyla peygamberlerin birbirlerini tasdik etmeleri; birbirlerine atıfta bulunmaları, kendilerinden önce ve sonra gelenlerden bahsetmeleri peygamberlik anlayışının bir gereğidir. Bu bağlamda özellikle İbrahimî dinler içerisinde yer alan peygamberlerden Hz. Mûsa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in (as) birbirlerinden bahsetmelerinin, daha açık bir ifade ile önce gelenlerin sonrakileri müjdelemelerinin ne kadar doğal olduğu ortadadır. Zira her ne kadar daha önceki peygamberler tarafından tüm açıklığıyla kimin ne zaman, nerede peygamber olabileceği belirtilmemiş olsa da, böyle bir görevin peygamberlere verilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Muhammed son peygamber olduğundan sadece kendisinden önceki peygamberin değil, daha önceki peygamberler tarafından da müjdelenmiş olması doğaldır. Nitekim bu haberlerin gerek İncillerde gerekse Tevrat'ta yer alması bunun bir kanıtıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de de bu tür haberlere atıfta bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in doğumundan önce Hicaz bölgesinde yaşayan Ehl-i Kitab âlimlerinin (Yahudi ve Hıristiyanların) bunu zaman, zaman dillendirmeleri de bunun bir kanıtıdır.

Son söz olarak Hz. Muhammed'in geleceğini müjdeleyen kanıtları gerek Tevrat, gerek İncil ve hatta Zebûr'da bulmak mümkündür. Ehl-i Kitab âlimleri bunu çok iyi biliyorlardı. Hatta kendi çocuklarını tanıdıkları kadar biliyorlardı. Fakat iman etmemeleri ve O'nu Peygamber olarak görmemelerinin altında yatan gerçek sebep kıskanmalarından kaynaklanıyordu.

1 Bkz. *Mezmurlar*, 45/1-18.

2 Bakara, 2/253; Ahzab, 33/56.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Vecdi *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, Beyan Yayınları İstanbul 1994.
- Alfûsî, Şihabuddîn Seyyid Mahmûd, *Râhu'l-Meâni fi't-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebu'l Mesani*, Beyrut 1985
- Barnabas İncili* (İngilizceden Türkçeye Çeviren Mehmet Yıldız Önsöz ve notlar Ali Ünal) Kültür Basım Yayın Birliği Ts.
- Derveze, İzzet, *Asru'n-Nebî, Dimeşk*, 1946 (Kur'an' Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, trc. Mehmet Yolcu, İstanbul, 1989).
- Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs (Nüzûl Sırasına Göre Kur'an Tefsiri)*, trc. Komisyon, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.
- Elmahlı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, t.y.
- Güner, Osman, *Resulullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Fecr Yayınları, Ankara, 1997.
- Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (trc. Salih Tuğ) 1980, İstanbul.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Musned, Mısır, 1313*
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, t.y.
- İbn İshâk, *es-Siretu'n-Nebeviyye, thk.* Muhammed Hamidullah, Konya, 1981/1401.
- İbnu'l-Kayyim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Abkâmu Ehlî'z-Zimme* (2 cilt), Beyrut, 1961.
- İbnu'l-Kayyim, *Hidâyetu'l-Hayra fi Ecvibeti'l-Yahûdî ve'n Nasârâ*, Kahire, 1987.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1386.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1977.
- İbn Kesîr, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1976/1396.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl, Cemaluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Bulak, 1300-1307/1881-1888
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut, 1968..
- İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965.
- Kaya, Remzi, "İlâhî Kitaplarda Hz. Muhammed", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI (1994), sayı: 6.
- Kaya, Remzi, *Kur'an-ı Kerîm'e Göre Ehl-i Kitap* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1993
- Kesler, Muhammed Fatih, *Kur'an-ı Kerîm'de Yahudiler ve Hıristiyanlar*, TDV Yayınları, Ankara, 1995.
- Köksal, Asım, *İslâm Tarihi*, İstanbul, 1978.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cami'u li Abkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul, 1981.
- Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, trc. Ahmed Asrar, İstanbul, 1992.
- Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
- Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, trc. Atilla Tokatlı, İstanbul, 1968.
- Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut, t.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cefîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1995.
- Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Beyrut, 1997.
- Zemahşerî, Ebî'l-Kâsım Carullâh Mamûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut, t.y.

Tefsîrde İhtilâflar Ve Sebepleri

Ferruh Kabraman*

Özet

Tefsîrde ihtilâflar ve sebepleri başlıklı bu makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ihtilâf kelimesi ele alınmış, ihtilâfın kelime ve ıstılah anlamlarına değinilmiştir. İhtilâfın çeşitleri adlı ikinci bölümde ihtilâf, tenevvü ve tezad şeklinde ikili bir tasnifle incelenmiş ve her bir tasnif ayetlerden getirilen örneklerle açıklanmıştır. Bu bölümde ayrıca müfessirlerin ihtilâflar hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Makalenin üçüncü bölümünde ihtilâf sebepleri ele alınarak, bu sebepler ondört alt başlık altında örneklerle izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, İhtilâf, Farklılık, İhtilâf Çeşitleri, İhtilâf Sebepleri

Different interpretations and reasons in commentary

Abstract

This article is composed of three parts. At the first part having given general information about disagreements in Quranic studies. At the second part, the information about disagreement sorts in accordance with Quranic studies is given. It also given general information about the views of interpreters on disagreement about contradiction and perversity are mentioned. In the last section is dedicated to several reasons of controversy of tefsîr.

Key Words: Quranic Studies, Disagreements, Interpreters, Interpretation.

Giriş

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'in, anlaşılması ve yorumlanması noktasındaki ihtilâfları, ihtilâfların mahiyeti, çeşitleri ve sebeplerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Yapılan çalışmalar incelendiğinde, tefsîr alanında 20. yüzyıla kadar ihtilâflarla ilgili geniş çaplı çalışmaların yok denecek kadar az olduğu görülmüştür. İhtilâf konusu tefsîr camiasını fıkıh, dil, kelâm ve hadîs ilimleri kadar meşgul etmemiştir. Bunun en önemli sebeplerinden biri Kur'ân tefsîrindeki ilk ihtilâfların İtikâdî ve fikhî meseleleri ele alan âyetlerde ortaya çıkmasıdır. İtikâdî ve fikhî konulu âyetlerde meydana gelen ihtilâflar aynı zamanda birer tefsîr ihtilâflarıdır. Ancak konu ve metod farkından dolayı ayrı mütaâla edilmiş ve edilmektedir. Son asırda ise müfessirler; müfessir ihtilâfları, ihtilâfların sebepleri ve Kur'ân'a ve tefsîre etkileri üzerinde çeşitli akademik ve kültürel çalışmalar yapmaya başlamışlardır.

Tefsîrde ihtilâflara sistemli olarak ilk değinen kişi İbn Teymiyye' (ö.728/1328) dir. Daha sonra ihtilâf konusunu bölümler halinde Zerkeşi, (ö.794/1391) *el-Burhân fî ulûmu'l-Kur'ân*; Suyûtî, (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmu'l-Kur'ân* adlı Kur'ân ilimlerine dair eserlerinde ele almışlardır. Son dönem kaleme alınan Suud b. Abdillâh el-Füneysân'ın *İhtilâfî'l-müfessirîn esbâbühü ve eserubü*, Salih eş-Şâyi'nin *Esbâbü ihtilâfî'l-*

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü., Tefsîr Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, Sakarya TR; ferruhkahraman@hotmail.com

müfessirîn ve Abdülhâ'ın *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn fi âyâtî'l-ahkâm* adlı eserleri bu alanın en meşhur eserlerindedir. Bunlara tefsîrde yanlış yönelişleri ele alan Hüseyin ez-Zehabî'nin *el-İtticâbâtü'l-münharife* ile Abdülcelil Candan'ın *Kur'ân Tefsîrinde Sapma ve Nedenleri* adlı eserlerini de dahil etmek mümkündür. Bunun yanında Şâfiî'nin, *Risâle*'si, başta olmak üzere Taberî (ö. 310/923)'nin *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, İbn Atiyye (ö. 546/1151)'nin, *el-Muharraru'l-vecîz*, Kurtûbî (ö. 571/1272)'nin, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, İbn Cüzeyy el-Kelbî (ö. 741/1340)'nin, *et-Teshûl li ulûmi't-tenzîl*, İbn Kesîr (ö. 774/1372)'in, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı tefsîrlerinin mukaddimeleri ile Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin, *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde ihtilâflar, konular halinde işlenmiştir.

1. İhtilâf

İhtilâf h-l-f kökünden türemiş olan iftial babının mastarıdır. İhtilâf kelimesinin kökü olan *halefe* ve bu kökten türeyen kelimeler lügatte “geriye döndü”¹, “süt vb., yemekler bozuldu veya bayatladı”², “oruçlu olan birisinin ağzı fena halde koktu”³, “çocuk babasının ahlakını takip etmedi, onun yolundan gitmedi”⁴, “arkadaşlarından geri kaldı”⁵, “bozgunculuk yaptı”⁶ gibi mânâlara gelmektedir. Söz konusu fiilin iftial babından mastarı olan *ihtilâf* ise “ittifakın gerçekleşmemesi”⁷ ve “iki kişiden herbirinin söz ve davranışlarında, diğerinin aksini ilzam etmesi” olarak tanımlanmıştır⁸. Ayrıca ihtilâf, “bir tek görüşün bulunması gereken yerlerde karşılıklı iki görüşün bulunması”⁹ şeklinde de tanımlanmıştır. Aynı zamanda bu mânâda ihtilâfi “bir konu hakkında serdedilen görüş ayrılıkları” şeklinde anlamak da mümkündür¹⁰. Çünkü “ihtilâf” kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerinde bu anlamda kullanılmıştır¹¹.

İhtilâf basit anlamıyla ittifakın karşıtı olup “görüş ayrılığına düşmek,

¹ İsfehânî, Râğib Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu el-fâzi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.s. s.155; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1990, IX, 82; Feyrûzâbâdî, Mecmuddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamûsu'l-mubît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1987, s.1042.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 92; Zebidî, *Tâcu'l-ârus min cevâbiri'l-kâmus*, (thk. Ali Şibrî) Dâru'l-fikr, Beyrut 1994, XII, 195; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-mubît*, s.1044; Kermî, Hasan Said, *el-Hâdi ilâ luğati'l-Arab*, Dâru Lübnan, Beyrut 1991, I, 661.

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 93; Zebidî, *Tâcu'l-ârus*, XII, 195; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-mubît*, s. 1044; Kermî, *el-Hâdi*, I, 661.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 88; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-mubît*, s.1044, 1045.

⁵ Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-mubît*, s. 1045; Kermî, *el-Hâdi*, I, 661.

⁶ Zebidî, *Tâcu'l-ârus min cevâbiri'l-kâmus*, (thk. Ali Şibrî) Dâru'l-fikr, Beyrut 1994, XII, 195.

⁷ Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-mubît*, s. 1045; Kermî, *el-Hâdi*, I, 662, 664.

⁸ Feyrûzâbâdî, *Basâir*, II, 562; Kermî, *el-Hâdi*, I, 662.

⁹ Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yay., İstanbul 2002, s. 41.

¹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vili muhtelifi'l-hadis*, (thk. Abdülkadir Atâ), Müessesetü küntübî's-sekâfiyye, Beyrut 1998, s. 35.

¹¹ Bakınız. Meryem 19/37; Bakara 2/176.

uzlaşmamak” veya “farklı görüşlere sahip olmak” mânâsına gelir. Buna göre ihtilâf, farklı görüşler karşısında içlerinden birini daha güçlü ve zayıf olarak nitelendirmeyip tarafsız kalmayı yahut zayıf da olsa bir tarafa temayülü yansıttığından bir ölçüde olumlu çağrışıma sahiptir¹.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ihtilâf kelimesini bazen tenâkuz kelimesiyle birlikte kullanmıştır². Tahavî ise meseleyi rivâyetlerle ilgili değerlendirip, ihtilâfı rivâyetlerin birbirleriyle çelişmesi³, isnatların çelişkili olması⁴ ve âlimlerin ihtilâf etmesi şeklinde ifade etmiştir⁵. Bunun yanında diğer kelimelerde olduğu gibi ihtilâfla tenâkuz arasında birtakım farklar vardır. Bu farkların en önemlisi de umûm-husus farklılığıdır. Buna göre her tenâkuz, ihtilâf kabul edilirken, her ihtilâf tenâkuz kabul edilmemektedir. Söz konusu durum tezat için de geçerlidir. Çünkü ihtilâf tezettan daha kapsamlıdır. Her zıt ihtilâf kabul edilirken her ihtilâf zıt kabul edilmez⁶. Kısaca ifade edilmesi gerekirse ihtilâf, tezat ve tenâkuz gibi kelimelerden daha kapsamlıdır. Bazı konularda aynı mânâda kullanılsa da ihtilâfın bunlardan daha geniş bir kullanım alanı vardır. Bunun içindir ki ihtilâf her zaman olumsuz bir durum ifade etmez.

İhtilâfın ıstılâh anlamı “*bir kişinin ifade veya davranışlarında diğer insanlardan farklı bir yol takip etmesi*” olarak tanımlanmıştır⁷. İnsanlar arasındaki görüş ayrılığı netice itibariyle tartışma ve çekişmeye götürdüğü için ihtilâf kelimesi bazen mecâz olarak *münâzaa* ve *mücâdele* anlamında da kullanılmaktadır.⁸ Bunun için insanlar ve âlimler arasındaki anlaşmazlık, çatışma ve mücadeleler hep bu kavramla ifade edilmiştir⁹.

2. İhtilâf Çeşitleri

Tefsîrdeki ihtilâflar değişik açılardan farklı tasniflere tabi tutulmaktadır. Meselâ ihtilâfın gerçekten olup olamaması açısından tenevvü ve tezat olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunun yanında ihtilâflar fayda ve zararlarına göre de ikiye ayrılmaktadır. Bir âyetin muhtemel mânâlarından herhangi birine işaret edip âyetin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya faydalı/müsmir/memduh ihtilâf denilirken bir âyetin maksat ve amacı dışında tefsîr ve te’vîl edilmesine de faydasız/akım/mezmûm ihtilâf denilmektedir.

İhtilâflar konusu itibariyle de usûlî ve fer’î olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Usûlî ihtilâfları, kelâmî ihtilâflar oluştururken fer’î ihtilâfları da fikhî ihtilâflar oluşturmaktadır. Bu çalışmada, ihtilâflar konularına göre kelâmî ve fikhî olmak üzere

¹ Özen, Şükrü, ‘Hilaf’, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1988, XVII, 527.

² İbn Kuteybe, *Te’vîlî muhtelifi’l-hadîs*, s. 105, 132, 167.

³ Tahavî, *Şerhu müşkili’l-âsar*, (nşr. Şuayb Arnaût), Müessesetü’risâle, Beyrut 1994, III, 61.

⁴ Tahavî, *Müşkil*, III, 126.

⁵ Tahavî, *Müşkil*, III, 127.

⁶ İsfehânî, *Müfredât*, s. 155.

⁷ İsfehânî, *Müfredât*, 155-157; Feyrûzâbâdî, *Basâir*, II, 562; Özen, Şükrü, “İhtilâf”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 565-568.

⁸ İsfehânî, *Müfredât*, s. 155; Özen, “Hilaf”, XVII, 527.

⁹ Özen, ‘Hilaf’, XVII, 527-538; Özen, “İhtilâf”, XXI, 565-568.

değil de sadece ulûmu'l-Kur'ân özelinde ihtilâfın hakikati yönünden tenevvü ve tezdad üzerinden ele alınacaktır.

2.1 Tenevvü/Çeşitlilik İhtilâfları

Tenevvü ihtilâfları, hakikatte olmayıp, bir lafzın müfessirler tarafından farklı isimlerle ifade edilmesinden ve muhatapların dikkatini konunun bir yönüne çekmek istenilmesinden kaynaklanan, konunun özü ile değil de ayrıntılarla ilgili farklı yorumlar veya değişik tefsir beyanlarıdır. Bu tür ihtilâflar müfessirler tarafından caiz kabul edilip övülmüştür¹.

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim'in kendine has yapısı, dil özellikleri ve üslubu vardır. Buna bir de yapıları, karakterleri, kapasiteleri ve eğitim düzeyleri farklı müfessirler eklenince bir takım değişik görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunlara bağlı olarak birden çok mânâya gelebilme ihtimali olan bazı âyetleri müfessirlerin farklı yorumlamaları² tefsir için hem bir çeşitlilik, hem de birer zenginlik olmuştur. Bu tür ihtilâflar ilk devirlerde görüldüğü gibi günümüzde de görülmeye devam etmektedir.

Tenevvü ihtilâflarının değişik şekillerde cereyan ettiği görülmüştür. Bunlar; Esmâ ve sıfat çeşitliliği; Müsemma ve kısımlarının farklı özelliklerle ele alınması; Bir lafzın iki veya daha fazla mânâya gelmesi; Bir mânânın yakın lafız veya müteradiflerle tefsir edilmesidir³. Esmâ ve sıfat çeşitliliği; birden fazla isim ve sıfatı olan bir lafız açıklanırken bazı müfessirlerin bu lafzın herhangi bir isim ve sıfatlarını tercih etmesi, bazı müfessirlerin de aynı anlama gelen veya yakın anlamlı diğer isim ve sıfatlarını tercih etmesi sonucu oluşmuştur. Böyle durumlarda hakikatte ihtilâf yoktur, ihtilâf sadece o kavramın ifade edilmiş tarzındadır. Çünkü müfessirlerden her biri, âyette yer alan bir hakikatin farklı vechelerine işaret etmişlerdir. Böylece ortaya çıkan farklılıklar sadece açıklama ve yorumlama tarzından meydana gelmekte, müsemma (adlandırılan) ve açıklanan şey aynı kalmaktadır. Böyle farklı ve değişik gibi görülen izahlarda aslında aynı hakikat ifade edilmiştir⁴. Meselâ Fatıha sûresinde yer alan **الصِّرَاطِ** } **المُسْتَقِيمِ** ⁵ "doğru yol" ifadesi; Kûr'ân'a uyma, İslâm'ın emirlerini yerine getirme, İslâm milleti, ehl-i sünnet ve'l-cemaat, kulluk yolu, Allah ve Resûlüne itaat gibi değişik yorumlarla tefsir edilmiştir⁶. Bu farklı açıklama ve tefsirler, ilk görünüşte

¹ İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtü'l-müstakîm*, Şirketü'l-ubeykân, Riyad 1984, I,128-130; Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman b. Salih, *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn*, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad 1995, s. 14.

² Mollaİbrahimoglu, Süleyman, *Makale*, Süleymaniyye Vakfı, İstanbul 2000, s. 72; Ayduz, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yay., İstanbul 2004, s. 64.

³ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973, s. 155; Abdürrahman el-Akk, *Usûlü't-tefsir ve kavâidühü*, Dâru'n-nehâis, Beyrut 1986, s. 84; Şâyi', *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn*, s. 16, 17.

⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûlü't-tefsir*, Dâru's-sahâbeti't-türâs, Batanta 1988, s. 67-69; İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırâtü'l-müstakîm*, I,128-130; el-Akk, *Usûlü't-tefsir*, s. 84; Şâyi', *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn*, s. 16, 17.

⁵ Fatıha 1/6.

⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cezir, *Câmi'ul-beyân fi tefsiri âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1995, I, 108-110; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûlü't-tefsir*, s. 69; İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ânü'l-Azîm*, Müessesetü kütübî's-sekâfiyye, Beyrut 1993, I, 26,27; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensür*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1993, I, 39, 40; Suyûtî, *el-Burhân fi ulûmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, II, 176, 177; Cevdet Bey,

ihtilâfı çağırışrsa da biraz tetkik ve tefekkür edildiğinde buradaki ihtilâfın sadece meseleyi ifade tarzında olduğu açıkça anlaşılır¹. Çünkü âyette belirtilen doğru yol, hakka ulaşma, Allah'ın rızasını kazanma yoludur. Hakka ulaşma ve Allah'ın rızasını kazanma Kur'ân'a uymayla, İslâm'ın emirlerini sıkı sıkıya yerine getirmeye, sünnete itiba ile, Allah ve Resûlüne itaat şekillerinin hepsiyle mümkündür. Neticede bu tefsîr ve yorumlarda aynı hakikat ve mânâ kastedildiği için Tefsîr ilminde sadece tenevvü/çeşitlilik ihtilâfı oluşturmakta ve bu da Müslümanlar için rahmet vesilesi sayılmaktadır².

Tenevvü ihtilâfının cereyan ediş şekillerinden bir diğeri de müfessirlerin muhatapların dikkatlerini çekmek için bir lafzın bir mânâsını ele alarak tefsîr yapmalarıdır³. Meselâ, *وَأَمَّا أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ لِكَذَلِكَ هُوَ الْقَضَى الْكَبِيرُ* {*Sonra kitabı kullarımız arasından seçtiklerimize miras verdik. Onlardan kimi, kendisine zulmeder, kimi orta yolu izler, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır*}⁴. Âyette geçen *فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ* kendisine zulmetmek ifadesi, farzları terketmek, haramlara aldınış etmemek; *وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ* orta yolu izlemek ifadesi farzların yerine getirilmesi, haramlardan sakınılması; *وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ* hayırlarda öne geçmek ise farzları yerine getirmekle birlikte hayır ve hasenatla Allah'a yakınlaşılması ve O'nun rızasının kazanılması şeklinde tefsîr edilmiştir⁵.

Aynı âyet başka müfessir tarafından zekat, tesadduk ve sadakanın ihmal edildiği bir toplum için olsa gerek, zekat merkezli ele alınarak sırasıyla birincisi, *فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ* kendisine zulmetmek zekat vermemek; ikincisi, *وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ* orta yolu izlemek zekat vermek; üçüncüsü *وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ* hayırlarda öne geçmek de zekatın yanında sadaka vermek olarak yorumlanmıştır⁶.

Tefsîr Tarihi, Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul t.s. s. 41, 42; Zehebî, Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l- müfessirîn*, Dâru'l-hadis, Kahire 2005, I, 244; Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, s. 198, 199; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 190; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV Yay., Ankara 2006, s. 224; Fehd er-Rûmî, *Usûlü't-tefsîr ve menâhicühü*, Mektebetü't-tevbe, Riyad 1993, s. 42, 43; Eren, Şadi, "Kur'ân'ın Bütünlüğü ve Tefsîrde Tenevvü İhtilâfı" *EKEV*, Erzurum Kültür Vakfı, Ankara 1998, s. 25; Mollaibrahimoğlu, 3 *Makale*, 85; Şâyi, *Esbâbü ihtilâf'l-müfessirîn*, s. 18.

¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 26; Şâubî, Ebû İshak, *Muvâfakât*, Matbaatü'r-rahmaniyye, Mısır t.s. IV, 214; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 198, 199; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 190; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* s. 224; Mollaibrahimoğlu, 3 *Makale*, s. 72.

² İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûlü't-tefsîr*, s. 67; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l- fetâvâ*, Mektebetü meârif, Ribat/Mağrib t.s., XIII, 382; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 27; Suyûtî, *İtkân*, II, 176, 177; Zehebî, Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l- müfessirîn*, Dâru'l-hadis, Kahire 2005, I, 244; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 198, 199; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 190; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* s. 224; Mollaibrahimoğlu, 3 *Makale*, s. 85.

³ İbn Teymiyye, *İktidâü's-sırât'l-müstakim* I, 129; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l- fetâvâ*, XIII, 383,384; Suyûtî, *İtkân*, III, 176-180; Mollaibrahimoğlu, 3 *Makale*, s. 85, 86.

⁴ Fâtır 35/32.

⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûlü't-tefsîr*, s. 70; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 532-535; Suyûtî, *İtkân*, II, 176, 177; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 42; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, 157, 158; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirîn*, I, 244; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 199; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 84; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* s. 224, 225; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 43; Eren, Şadi, "Kur'ân'ın Bütünlüğü ve Tefsîrde Tenevvü İhtilâfı" s. 26, 27; Şâyi, *Esbâbü ihtilâf'l-müfessirîn*, s. 19.

⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûlü't-tefsîr*, s. 70; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l- fetâvâ*, XIII, 383,384; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 42; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, 157, 58; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirîn*, I, 244; Sofuoğlu,

Yine aynı âyet bir başka müfessir tarafından, namaza karşı gevşeklik ve ihmalkârlığın olduğu bir toplum için olsa gerek *فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ* kendisine zulmetmek namazı geciktirip vaktin sonunda kılmak; *وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ* orta yolu izlemek namazı vaktin ortasında kılmak; *وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ* hayırlarda öne geçmek ise namazı vaktin girmesiyle beraber hemen kılmak¹ diye tefsîr edilmiştir.

Tenevvü ihtilâflarının üçüncüsü bir lafzın iki veya daha fazla mânâya gelmesinden kaynaklanan tenevvü ihtilâflarıdır. Meselâ “ayn” kelimesi Arapça’da göz, kaynak ve casus mânâlarına gelmektedir. Burada lafız tek ama mânâları farklı farklıdır. Kur’ân-Kerîm’den örnek verilecek olunursa *{فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ}* “arslandan ürkeyip kaçan yaban eşeği gibi kaçıyorlar”² ibaresindeki *قَسْوَرَةٍ* “kasverah” kelimesi hem atıcı/avcı hem de aslan mânâlarına gelmektedir³.

Tenevvü ihtilâflarının dördüncüsü ise bir lafzın yakın anlamlarıyla veya müteradifleriyle tefsîr edilmesi sonucu ortaya çıkan tenevvü ihtilâflarıdır⁴. Meselâ *وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ* “Sen (yalnız Kur’ân ile) va’z et ki, Allah’tan başka yardımcı ve şefaatsizi bulunmayan hiçbir nefis, işlediği günahlar yüzünden belâke teslim edilmesin”⁵ âyetinde yer alan *تُبْسَلَ* “tübsel” lafzını müfessirler, “tüleme” teslim edilmek; “tühbese” hapsedilmek; “türhene”, rehin olmak mânâlarında tefsîr etmişlerdir. Her ne kadar bunlar birbirleriyle alakasız gibi görünseler de bunları birbirine yakın yorumlar şeklinde değerlendirmek mümkündür⁶.

Tenevvü ihtilâflarında Kur’ân’ın anlaşılammaması, yanlış anlaşılması ve Kur’ân’ın ruhuna ters düşen bir anlama problemi yoktur. Müfessirler arasında birbirlerine zıt düşen açıklamalar da yoktur. Bu ihtilâf çeşidinde sadece isim, sıfat, ibâre ve ifadelerde olan bazı farklılıklar vardır. Genelde tâlî meselelerde meydana gelen bu tür ihtilâflar Müslümanlar için bir rahmettir. Tenevvü ihtilâfî şeklinde sarf edilen her söz ve kelamanın doğru olabilme ihtimali de çok yüksektir. Müfessirler arasında görülen bu tür ihtilâflar, sahabe ve tabiiiler arasında görülen ihtilâflara benzemektedir.⁷

Tefsîre Giriş, s. 199; el-Akk, *Usûlü’l-’tefsîr*, s. 84; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* s. 224, 225; Rûmî, *Usûlü’l-’tefsîr*, s. 43; Şâyi’, *Esbâbü ihtilâf’l-müfessirîn*, s. 19.

¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’l-’tefsîr*, s. 70; İbn Teymiyye, *Mecmû’ul-’fetâvâ*, XIII, 383,384; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 42; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, 157, 158; Zehebî, *et-Tefsîru ve’l- müfessirîn*, I, 244; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 199; el-Akk, *Usûlü’l-’tefsîr*, s. 84; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* s. 224, 225; Rûmî, *Usûlü’l-’tefsîr*, s. 43; Şâyi’, *Esbâbü ihtilâf’l-müfessirîn*, s. 19; Mollaibrahimoğlu, *3 Makale*, s. 86, 87.

² Müddessir 74/51; Geniş bilgi için Bakınız., Taberî, *Câmi’ul-beyân*, XXIX, 210-213; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’l-’tefsîr*, s. 70; Suyutî, *İtkân*, II, 177; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 43 Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 199; Şâyi’, *Esbâbü ihtilâf’l-müfessirîn*, s. 22.

³ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’l-’tefsîr*, s. 72, 73; Suyutî, *İtkân*, II, 177; Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, s. 43; Rûmî, *Usûlü’l-’tefsîr*, s. 43, 47; Şâyi’, *Esbâbü ihtilâf’l-müfessirîn*, s. 21, 22.

⁴ İbn Teymiyye, *İktidâü’s-sırât’l-müstakîm*, I, 128, 129.

⁵ En’am 6/70; Taberî, *Câmi’ul-beyân*, VII, 300-303.

⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’l-’tefsîr*, s. 75; Suyutî, *İtkân*, II, 178; Rûmî, *Usûlü’l-’tefsîr*, s. 44; Şâyi’, *Esbâbü ihtilâf’l-müfessirîn*, s. 23, 24.

⁷ İbn Teymiyye, *İktidâü’s-sırât’l-müstakîm*, I,128-130; İbn Teymiyye, *Mecmû’ul-’fetâvâ*, XIII, 381. İbn Teymiyye tefsîrdeki ihtilâfları ikiye ayırıp sadece tenevvü ihtilâfını tefsîrde ihtilâflar olarak kabul ettiği için böyle demiştir. Bu çalışmada ise tefsîrde ihtilâfları tenevvü ve tezad ihtilâfı olarak ele alınacağı için sahabe ve tabiin arasında Kur’ân-ı Kerîm’i anlama noktasında pek fazla görülmeyen daha sonraki

2.2 Tezad/Karşı İhtilâfları

Tefsîrde tezad/karşı ihtilâfı, tenevvü ihtilâfı gibi bir lafzın müfessirler tarafından farklı isimlerle ifade edilmesi ve müfessirlerin muhatapların dikkatlerini, bir konunun önemine çekme amaçlarının olmadığı ihtilâflardır. Bu tür ihtilâflar tenevvü ihtilâfları gibi tâlî meselelerde meydana gelen ayrıntılarla ilgili ihtilâflar olmayıp, meselenin iç yüzünde ve temelinde olan ihtilâflar ve farklılıklardır. Bu tür ihtilâflarda birbirine zıt veya birbirleriyle çelişen farklı açıklamalar vardır¹. Kur'ân tefsîrinde bu tür ihtilâflar daha çok rivâyet tefsîrinden dirâyet tefsîrine geçildikten sonra görülmeye başlamıştır. Bu tür ihtilâflar genellikle hevaya uyma, mezhep taassubu, sapık fikirler, eksik ilim ve bozuk bir itikattan kaynaklanmaktadır². Bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılmaktadır.

İhtilâfları tenevvü ve tezad şeklinde ikiye ayıran³ İbn Teymiyye, bunları rivâyet ve dirâyet ihtilâfları olmak üzere tefsîr çeşitleri yönünden de ikiye ayırmıştır. Bunlardan birincisi sadece naklî metodu kullanarak tefsîr edenler, diğeri de naklî metodu kullanmadan sadece akli yolla yani istidlâlî metot kullanarak tefsîr yapanlardır⁴. İbn Teymiyye'ye göre akli yani istidlâlî metodu kullananlar, Kur'ân'ı kendi düşünceleri doğrultusunda, Allah'ın ve Resûlünün maksadını dikkate almadan sadece dile dayalı olarak yorumlamışlar ve bir çok yanılıya düşmüşlerdir⁵.

2.2.1 Rivâyet Tefsîrinde Görülen Tezad İhtilâfları

Tefsîr ilminde nakle dayalı tezad ihtilâfları genelde herhangi bir kıssa ile ilgili meselelerde ilahî maksadın kapsamı dışında, ilmî değeri olmayan bazı konulara aşırı dalma şeklinde tezahür etmiştir. Bu meselelerin günümüzde pek önemi olmasa da geçmişte tefsîr gündemini ve bazı müslümanları bir hayli meşgul etmiştir⁶. Bu tür ihtilâflar daha çok Kur'ân-ı Kerîm ve Ahd-i Atîk'te geçen müşterek kıssalarda görülmektedir. Kur'ân'ın mücmel ve özet şeklinde ele aldığı bazı kıssalar, Ahd-i Atîk'teki kıssalarla hem doldurulmaya hem de tamamlanmaya çalışılmıştır. Genelde bu tür ihtilâflar tefsîrde İsrailî rivâyetlerin kullanılması sonucu meydana gelmiştir. Meselâ "Bakara kıssası"nda⁷ ineğin kesilmesindeki asıl amaç, söz konusu millete ve o

devirlerde ortaya çıkan tezad farklılıkları da ele alınacaktır. Gerçi İbn Teymiyye de tezad ihtilâfını kavram olarak kullanmış ve bunu daha çok "İktidâü's-sıratat'l-müstakîm" adlı eserinde işlemiştir.

¹ İbn Teymiyye, *İktidâü's-sıratat'l-müstakîm*, I, 130; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 75; Bilmen, *Tefsîr Tarîhi*, 153; Şâyi', *Esbâbii ihtilâf'l-müfessirîn*, s. 23, 24.

² Şâyi', *Esbâbii ihtilâf'l-müfessirîn*, s. 16, 17. Şâyi' burada bunları tezad ihtilâfı için ifade etmiş. Bu çalışmada ise eksik ilim ve mezhep taassubu dışındakiler inhıraf ihtilâfları içerisinde değerlendirilmiştir.

³ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 67.

⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 76; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ*, XIII, 344; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 200; el-Akk, *Usûli't-tefsîr*, s. 84, 86; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* s. 225; Mollaibrahimoğlu, *3 Makale*, s. 90.

⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ*, XIII, 355; Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, s. 200; el-Akk, *Usûli't-tefsîr*, s. 84, 86; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* s. 225; Mollaibrahimoğlu, *3 Makale*, s. 90.

⁶ Mollaibrahimoğlu, *3 Makale*, s. 89.

⁷ Bakara 2/67-73.

bölgeye yerleşmiş olan sığra tapma geleneğini bozmak ve bir insanın diriltilmesi ile de Allah'ın kudretini ispat etmektedir¹. Ancak bazı müfessirler bu maksattan uzaklaşmış, “maktüle ineğin hangi uzvuyla vurulmuştur?” gibi farklı mülahazalara kapılmış ve bu konu üzerinde farklı farklı görüşler serdererek ihtilâfa düşmüşlerdir. Yine Ashâb-ı Kehf’le anlatılmak istenen asıl maksat, “bir mü’minin onlar gibi her şart ve her durumda haktan dönmemesi gerektiği, maddî imkânlardan çok Allah’a dayanmanın gerekliliği ve Allah’ın ölüleri diriltmeye kadir olduğudur”². Ancak bazı müfessirler onların isimlerinin ne olduğu ve bu mağaranın nerede bulunduğu gibi asıl maksattan çok uzak pek çok ayrıntıya girmişlerdir. Yine Hz. Nûh’un gemisinin uzunluğu ne kadardı? Hz. Âdem’e hangi ağaç yasaklandı? Bu vb. konular nakle dayalı temel ihtilâflardan sayılmaktadır³.

2.2.2 Dirâyet Tefsirinde Görülen Tezad İhtilâfları

Kur’ân-ı Kerîm’in tefsirinde ihtilâf ve hatalara düşülmemesi için öncelikle rivâyet ve dirâyet tefsirinin iyi bilinmesi gerekir⁴. Çünkü Kur’ân’ın temel incelik ve sırlarına ancak bu yolla ulaşmak mümkündür. Bunların yanında bir de müfessirin bilmesi gereken bazı ilim dalları vardır⁵ ki aksi halde müfessirin Kur’ân’ı anlama şansı azalır ve birçok hataya düşmesi an meselesi olur⁶. Bunun yanında müfessir kendisi hata yapmakla kalmaz, insanları da birtakım yanlış yollara ve anlamlara sürükler.

Dirâyet tefsirinde görülen büyük hatalardan ilki, müfessirin birtakım inanç ve kanaatlere sahip olması, akabinde de Kur’ân lafızlarını bu inanç ve kanaatlerine göre yorumlaması⁷ veya rivâyeti terk ederek kendisini, felsefî bir cereyana ve ideoljiye kaptırması sonucu oluşmuştur. Bunun sonucunda âyetler bihakkın tefsir edilememiş ve Kur’ân’ın asıl maksadı aşılmış, dolayısıyla bir takım te’villere girilerek ihtilâflar oluşmuştur⁸. Bunun yanında müfessirlerin bazıları tefsirini batıl inanç ve esaslara dayandırarak hem delil hem de medlüllerinde hata yaparak büyük yanlışlığa

¹ Elmalılı, *Hak Dini*, I, 323,324. Yıldırım, Suat, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâlî*, Feza Gazetecilik, İstanbul 1998, s. 10.

² Yıldırım, *Meâl*, s. 295.

³ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’l-tesfir*, s. 76; İbn Teymiyye, *Mecmûu’l- fetâvâ*, XIII, 345; Suyûtî, *İtkân*, II, 178, 179; Cevdet Bey, *Tefsir Taribi*, s. 45; Zehebî, Hüseyin, *el- İtticâbâtü’l-münbarife*, Mektebetü vehbe, y.s. 1986, s. 27, 28; Cerrâhoğlu, İsmail, *Tefsir Taribi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 101; Mollaibrahimoğlu, 3 *Makale*, s. 89.

⁴ Mollaibrahimoğlu, 3 *Makale*, s. 92.

⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’l-tesfir*, s. 15-18; Suyûtî, *İtkân*, IV, 185; Zehebî, *et-Tefsiru ve’l- müfessirîn*, I, 229, 234; Aydın, Muhammed, “Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar Üzerine Bir İnceleme”, *SAÜ., İlah., Fak., Der.*, 4/2001, SAÜ., Rektörlük Basımevi, Adapazarı 2001, 113-144.

⁶ Mollaibrahimoğlu, 3 *Makale*, s. 92.

⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’l-tesfir*, s. 86; Zehebî, *İtticâbâtü’l-münbarife*, s. 20.

⁸ Zehebî, *et-Tefsiru ve’l- müfessirîn*, I, 241.

düşmüşlerdir¹.

Kur'an'ı kendi inanç ve kanaatlerine göre açıklayan bazı müfessirler, bazen de Kur'an lafızlarının delalet ettikleri mânâları ve bu lafızlardan murad olunan mefhumları hem soyup almışlar, hem de reddetmişlerdir. Bazıları da herhangi bir lafza, ona delâlet etmeyen ve ondan murad olunmayan pekçok mânâ yüklemiştir. Her iki durumda da, hataları hem delil hem de medlulde olmuştur. Bunun sonucunda da ret veya kabul ettikleri mânâlar yanlış veya bâtil olmuştur. Kur'an lafızlarına yüklenen mânâlar doğru olsa bile, bu durumda lafızdan kastedilen mânânın o olmaması sebebiyle delilde hatalar olmuştur. Kur'an'ı akli/dirâyet tefsîr metoduyla yorumlamaya çalışan müfessirler arasında bu tür hatalar çok görülmüştür².

Tefsîrde akla dayalı ikinci büyük tezat ihtilâfları ise Kur'an-ı Kerîm'in kim tarafından kime indirildiği, muhataplarının kim olduğu, Kur'an'ın ne gibi fitrî gaye ve maksatlar gözettiği bilinmeden, kelâmın siyak-sibakı ve sebab-i nüzûlü araştırılmadan sadece Arapça kaide ve kurallarıyla tefsîr edilmeye kalkışılmasından kaynaklanmıştır³. Aynı zamanda dil bakımından lafzın hangi mânâyâ geldiği konusunda da pekçok yanlışlara düşülmüştür⁴.

Kur'an'ın mânâsının tam olarak anlaşılması için sadece Arapçanın iyi bir şekilde bilinmesi yeterli değildir. Bununla birlikte teşri tarihinin, âyetlerin indiği özel şartların yani sebab-i nüzûlün, nâsîh-mensûhunun ve Mekki-Medenî olması gibi bazı öneme haiz konuların da çok iyi bilinmesi gerekir. Bunu yanında Hz. Peygamberden, ashâbından ve tabîlerden nakledilen tefsîre dair rivâyetlerin bilinmemesi de hata ve inhiraflara sebep olan amillerdendir⁵.

3. Tefsîrde İhtilâf Sebepleri

3.1 Kıraat Farklılığından Kaynaklanan İhtilâflar

“Karâe” fiilinin mastarı olan “kıraat” sözlükte okumak, toplamak⁶ anlamlarına gelmektedir. Kıraat'ın ıstılahî anlamı ise, “Kur'an'daki herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke sükun, nokta ve i'râb gibi değişiklikler anlamına gelmektedir”⁷. Kur'an'ın okuma tarzı çeşitli kıraatlerle gerçekleştirilebilmektedir. Bir âyetin okunuşu

¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-fetâvâ*, XIII, 355,356; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 85,86; Suyûtî, *İtkân* IV,178,179; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l- müfessirîn*, I, 241,242; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 85; Mollaibrahimoğlu, *3 Makale*, s. 94.

² İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 86; Zehebî, *İtticâbâtü'l-münharife*, s. 20-24; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 228.

³ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 86; Zehebî, Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l- müfessirîn*, Dâru'l-hadis, Kahire 2005, I, 241,242; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 228; Mollaibrahimoğlu, *3 Makale*, s. 92.

⁴ Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 86.

⁵ Mollaibrahimoğlu, *3 Makale*, s. 93; Aydın, Muhammed, “Kur'an Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi”, *SAÜ, İlah., Fak., Der.*, 3/2001, SAÜ., Alemdar Ofset, Adapazarı 2001, s.119-136.

⁶ İsfehânî, *Müfredât*, s. 402; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-mubît*, s. 62.

⁷ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulümü'l-Kur'an*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, I, 318; Zürkânî, *Menâhîlül-irfân*, Dâru İhyâül-kütübül-Arabiyye, Mısır h. 1372, I, 405; Füneysân, Suud b. Abdillâh, *İhtilâfî'l-müfessirîn esbâbühü ve eserühü*, Dâru İsbiliyye, Riyad 1997, s. 59.

hakkında sahabeden birbirinden farklı iki veya daha fazla kırâat şekli rivâyet edildiğinde bu farklı okuyuşlar bazı âyetlerin tefsîrine etki etmiş¹ ve müfessirler, sahabe ve tabiünden gelen bu kırâat farklılıklarını dikkate alarak değişik tefsîr ve yorumlar yapmışlardır.

Bu konu ile ilgili en güzel örnekler, tefsîr ve kırâatlerle ilgili özel çalışmalarda göze çarpmaktadır. Meselâ, Bakara suresinde *إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ* {*Biz seni sırf Kur'ân'la müjdelemen ve uyarman için gerçeğin ta kendisi olarak gönderdik. Yoksa sen cehennemliklerden ötürü sorguya çekilecek değilsin*}² âyetindeki *وَلَا تُسْأَلُ* lafzındaki bazı kırâatlerde *وَلَا تُسْأَلُ* olarak okunmuştur. Asım (ö. 128/745) ve onu takip eden kırâatlerde *ت* şeklinde okunurken Nâfi (ö. 169/785) ve Yakub (ö. 205/820) kırâatlerinde *ت* olarak okunmaktadır. *ت* şekline yani *وَلَا تُسْأَلُ* okunuşlarda mânâ "Sen cehennem ehlinde, cehenneme gireceklerden sorumlu değilsin" anlamına gelirken, *ت* şeklindeki okunuşlarda (yani *وَلَا تُسْأَلُ*) nehy-i hazır olduğu için "Artık ashab-ı cahimin halini sorma" olmaktadır³. Zeccâc (ö. 311/923) her iki kırâati de aktarıp mânâyı ona göre vermiştir⁴. Tabersî (ö. 548/1153), Âlûsî (ö. 1270/1854), Elmalılı (ö.1946), "Biz seni insanlara peygamber olarak gönderdik, sen de onlara tebliğ etmesi gereken şeyleri onlara ulaştırdıktan sonra sen cehennem ehlinde sorumlu değilsin" mânâsını verirken⁵ ikinci kırâatin de kafirlerin akibetlerinin çok şiddetli olacağına işaret ettiğini ifade etmiştir⁶. Şevkânî (ö. 1250/1854), cumhurun kırâatinin *وَلَا تُسْأَلُ* şeklinde olduğunu söyledikten sonra buna göre mânâ vermiş, ardından da diğer kırâate göre anlam vermeyi ihmal etmemiştir⁷. "Kur'ân Yolu" adlı tefsîri yazan çağdaş bilim adamlarının oluşturduğu heyet ise sadece mevcut müşafalarda yazılı kırâati esas alarak "Sen cehennem ehlinde cehenneme gireceklerden sorumlu değilsin" mânâsını tercih etmiştir⁸.

3.2 İ'rab Yönünden Meydana Gelen İhtilâflar

Arapça dil bilgisi kuralına göre kelimelerin cümle içindeki yerlerine göre son hareketlerinin değişmesine i'rab denilmektedir. İ'rabın değişmesi ile cümleye verilen mânâ değişmektedir. Ve bunun sonucunda tefsîrde ihtilâflar meydana gelmektedir. Meselâ: *{فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}* "*Âdem, Rabbinden birtakım kelimeler öğrenip aldı*"⁹ ayeti güzel bir örnektir. Bu âyet, *آدَمَ/Âdem* kelimesi merfû,

¹ Aydüz, *Tefsîr Tarihi*, s. 64.

² Bakara 2/119.

³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 516; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-sünne*, Müessesetür'r-risâle, Beyrut 2004, I, 87; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul t.s. I, 398.

⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühü*, Alemü'l-kütüb, Beyrut 1988, I, 200.

⁵ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1992, I, II, 250; Âlûsî, *Râbu'l-meânî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1997, I, 583; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 398.

⁶ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, I, II, 250; Âlûsî, *Râbu'l-meânî*, I, 584; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 398.

⁷ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1997, I, 173.

⁸ Karaman, Hayreddin ve dğr., *Kur'ân Yolu*, DİB Yay., Ankara 2007, I, 198.

⁹ Bakara, 2/37.

كَلِمَاتٍ /kelimât kelimesi ise mansup okunduğunda yukarıdaki anlamı kazanmıştır. Ancak kırâat imamlarından İbn Kesîr, *آدَمُ* /Âdemü kelimesini mensub, كَلِمَاتٍ /kelimâtini de merfu okumuştur. Bu takdirde failler değiştiği için, mânâlarda da değişiklik olmuştur. Bu kırâate göre âyetin mânâsı “*Adem’e Rabbinden bir takım kelimeler geldi, ulaştı*”¹ olmaktadır. Ferrâ ö. 207/823), her iki i’rablama tarzının da aynı mânâyı ifade ettiğini belirtmiştir. Ona göre bir kimsenin bir şeyi telakki edebilmesi için ona bir şeylerin gelmesi, gelen şeylerin de bir kimse tarafından algılanmasıyla değer kazanacağını ifade etmiştir². Zeccâc, âyeti her iki kırâate göre de tefsir etmiştir³. Mâtürîdî (ö. 333/944), sadece mushaflarda yazılı olan mevcut kırâati esas almış, Hz. Âdem’in Rabbinden bazı kelimeler alıp tevbe ettiğini ve tevbesinin de kabul olunduğunu ifade etmiştir⁴. Tabersî de her iki kırâati verdikten sonra o da Ferrâ gibi her iki i’rablama tarzının aynı mânâyı verdiğini ifade etmiş, “Rab’den Hz. Âdem’e birtakım kelimeler geldi ki Hz. Âdem de onları telakki etti, yoksa nasıl telakki edecek ki”⁵ demiştir. Ebussuud (ö. 982/1574) ve Vehbi Efendi (ö. 1195/1780), her iki kırâati esas alarak “Rab’den ilham olunan kelimeleri Hz. Âdem’in telakki ettiği” mânâsını vermişlerdir⁶. Şevkânî, âyetin i’rabından ziyade Hz. Âdem’in tevbe esnasında tevbesinin mahiyeti hakkındaki rivâyetler üzerinde durmuştur⁷.

3.3 Nâsib-Mensûb İhtimalinden Kaynaklanan İbtîlâflar

Nesh lügatte, “bir şeyi ortadan kaldırmak, ilga etmek, yok etmek, yazmak ve yazılan birşeyi yazıldığı yerden başka bir yere aktarmak” mânâlarına gelmektedir⁸. İstilahta ise nesh, “Şer’î bir hükmün, bir başka şer’î bir delil veya hükümle kaldırılması; önce nazil olmuş bir nassın hükmünün, daha sonra nazil olan bir nas ile kaldırılması ve değiştirilmesi” anlamlarına gelmektedir⁹. Dolayısıyla bu tanımlar dikkate alındığında nesh, emir ve yasaklarla ilgili hükümlerden bazılarının bir hikmete binaen hükmünün yürürlükten kaldırılıp, yerine başka bir hükmün konulması mânâlarına gelmektedir. Hükmü neshedilmiş/kaldırılmış âyete “mensûh”, hükmü

¹ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, Hey’etü’l-Misriyye, Mısır 1980, I, 28; Zemaşşerî, *Keşşâf*, Dâru İhyâi’l-kütübî’l-Arabiyye, Beyrut 1997, I, 157; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 277; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 226; Duman, *Uygulamalı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi*, EÜ, Yay, Kayseri 1992, s. 186; el-Akk, *Usûlü’-tefsir*, s. 87; Ayduz, *Tefsir*, s. 65.

² Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, I, 28. Aslında Ferrâ’nın ibaresinin aslı “Sana ne ulaşırsa sen de ona ulaşırsın, sen bir şeye nail olursan o da sana nail olur” cümlesidir. Burada harfi tercümeden ziyade tefsirî tercüme tercih edilmiştir.

³ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an*, I, 116.

⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-sünne*, I, 44.

⁵ Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, I, II, 111, 112.

⁶ Ebussuud, *İrşâdii akli’s-selîm*, Dâru İhyâi’l-türâsî’l-Arab, Beyrut 1994, I, 92; Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, I, 104.

⁷ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 92, 93.

⁸ İsfehânî, *Müfredât*, s. 490; Zemaşşerî, *Esâsü’l-belâğa*, Hey’etü’l-Misriyye, Kahire 1985, II, 438; Zerkeşî, *Burbân*, II, 29; Suyûtî, *İtkân*, III, 59; Tehânevî, *Keşşâf* II, 1377; Zürkânî, *Menâbil*, II, 71.

⁹ Cürçânî, *Ta’rifât*, (thk. Abdülmü’im el-Hafnî), Dâru’l-irşâd, Kahire t.s. s. 268; Zürkânî, *Menâbil*, II, 73; Hasan Ahmed, “Nesh Teorisi”, (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Araştırmalar Der.*, I/3, ocak 1987, s. 105.

nesheden/kaldıran âyete de “nâsîh” denilmektedir. Neshi kabul etmeyen müfessirler, Kur’ân’da neshin varlığını açık bir şekilde gösteren herhangi bir âyetin veya ona delâlet edecek herhangi bir karinenin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Neshi savunan müfessirlerin ileri sürdükleri Bakara 2/106, Nahl 16/101 ve Ra’d 13/39. âyetlerinin, bir ayetin bir ayeti değil de Kur’ân’ın kendinden önceki kitapları neshettiğine işarette bulunduğunu ifade ederler. Onlara göre sözü edilen nasdaki “âyet” kelimesi “risâlet” anlamındadır. Bu âyetler verilen bu mânâ ile Hz. Mûsâ ve Hz. İsa’nın risaletlerinin Hz. Muhammed (s.a.s)’in peygamber olarak gönderilmesiyle son bulduğunu açıklamaktadırlar¹. Neshi kabul etmeyen müfessirler, neshedilen âyetler konusunda ittifakın olmaması ve bu konuda sağlam verilerin bulunmayışını ileri sürerek neshin yerine tahsîsî ikame etmeye çalışmaktadırlar.

‘Meselâ Bakara sûresinde {وَاللّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ وَّاسِعٌ عَلِيمٌ} “Doğu da Batı da Allah’ındır. Hangi tarafa dönerseniz, orada Allah’a itaat ve ibadet ciheti vardır! Muhakkak ki Allah’ın lütfu ve rahmeti geniştir, ilmi her şeyi kuşatır”² âyetinin muhkem olduğunu söyleyenler olduğu gibi mensuh olduğunu söyleyenler de olmuştur. Zikredilen âyetin muhkemliğini savunanlar, bu ayetin yolculuk esnasında nafile namazların kılınması hakkında nazil olduğunu ifade etmektedirler.³ İbn Ömer de bu âyetin Hz. Peygamberin Mekke’den Medine’ye yolculuğu esnasında nazil olduğunu rivâyet etmiştir⁴. İbn Abbas (ö. 68/688), Hasan Basrî ö. 110/728), Katâde ö. 117/735) ve İbn Zeyd bu âyetin mensuh olduğunu rivâyet etmişlerdir. İbn Cevzî (ö. 597/1201) bu âyetin muhkemliğini savunanlardandır. Bir kişinin namazı kible harici bir yöne kılmasının ancak yolculukta binek üstünde kılınan namazlar ile nafile ve korku namazı için geçerli olabileceğini ifade etmiştir⁵. Zeccâc bu âyetin i’rabını yapmış, mânâsını vermiş, nâsîh ve mensûhluluğu gibi konulara girmemiştir⁶. Suyûtî ve Şevkânî bu âyetin neshedildiğini ifade etmişlerdir⁷. İbn Aşûr (ö. 1973) da bu âyetin kible âyetiyle neshedildiğine dair görüşlerin olduğunu belirtmiştir⁸.

3.4 Müteşâbihlerden Kaynaklanan İhtilâflar

Teşâbüh, “şibh” kökünden türetilmiş “tefâül” vezninde bir kelimedir. Teşâbüh masdarının ism-i faili olan müteşâbih kelimesi, lügatte “iki şeyin birbirine benzemesi” mânâlarına gelmektedir. Bunun anlamı “iki şeyin birbirine benzemesi” demektir. Ortak bir tanım alındığında “şibh” ve “müteşâbih”, “iki şeyin birbirine benzemesi”

¹ Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 97-108.

² Bakara 2/115.

³ Buhârî, “Mısafir Namazı ve Kısaltılması” I, 486; İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, Dâru’t-Tunûsiyye, Tunus 1984, I, 682; Rûmî, *Usûlü’-tefsîr*, s. 52, 53.

⁴ Buhârî, “Mısafir Namazı ve Kısaltılması” I, 486; İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, I, 682; Rûmî, *Usûlü’-tefsîr*, s. 52, 53.

⁵ İbnü’l- Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1984, I, 117, 118; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsibi’l- Kur’ân ve mensûbîhi*, Dâru’l-menâr, Cidde 1986, s. 131.

⁶ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 197.

⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, I, 265, 266; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, I, 169.

⁸ İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, I, 682.

veya “birbirine benzeyen iki şeyden her biri”ne denilmektedir¹.

İsrâ sûresinde yer alan *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا* “Sana ruhtan soruyorlar. De ki: ‘Rûh, Rabbimin emrindedir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir’”² âyetinde ifade edilen ruhun mahiyeti hakkında kesin bilgi sahibi olunmasa da buradaki rûh ile neyin kastedildiği konusunda tefsîrde ihtilâflar çıkmıştır. Bazı müfessirler bunun Kur’ân olduğunu söylerlerken, Hasan Basrî ve Katâde Kur’ân’ı Hz. Peygamber’e indiren Cebrâil³; Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî (ö. 606/1209), Cibrîl’le beraber Kur’ân’ın vahyediliş şekli; bazıları da bedenlere hayat veren rûhun kastedildiğini ifade etmişlerdir⁴. Mâtürîdî, rûh’un Kur’ân’ın melek ve bedenlere hayat veren nesnenin olabileceği konusundaki değişik rivâyetleri aktarmış ve bunları kendisi değişik âyetlerle desteklemiştir⁵. Suyûtî (ö. 911/1505), bu konu hakkındaki değişik rivâyetleri aktardıktan sonra bunun melek olduğunu ifade etmiştir⁶. Şevkânî (ö. 1250/1834), ruhun mahiyetine girmeden daha çok bunun nüzûl sebebi üzerinde durmuştur⁷. Elmalılı, rûh’un kendisi ile hareket yapılan şey, kendisi ile hayat olunan şey ve kendisi ile anlaşılabilir şey anlamlarını vererek söz konusu kelimeyi lügat mânâsı ve sebebi nüzûlünden yola çıkarak yorumlamış, daha sonra bu görüşünü ilmî verilerle açıklamaya çalışmıştır⁸. İbn Aşûr ise ruhun, insanın cesedine hayat veren bir cisim ya da Cebrâil olduğunu ifade etmiştir⁹.

3.5 Müşkillerden Kaynaklanan İhtilâflar

Eşkele fiilinden türetilmiş olan “müşkil” kelimesi lügatte “karışık olmak” mânâlarına gelmektedir¹⁰. Terim olarak ise müşkil, “Kur’ân’dan bazı âyetlerin birbirleriyle ihtilâf, tezat ve tearuz mânâsını andırmasıdır”¹¹. Gerçekte Kur’ân’ın âyetleri arasında ne bir ihtilâf ne de bir çelişki ve tearuz asla söz konusu değildir. Bu sadece Kur’ân’a vakif olmayan insanların zihninde oluşan bir tevehhümdür. Bu durumu Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de *أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا* “Kur’ân’ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer Kur’ân Allah’tan başkasına ait

¹İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 503; Feyrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-mubîd*, s. 1610; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1305, IV, 813; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 309.

²İsrâ 17/85.

³İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, XV, 197.

⁴Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 645; Râzî, *Meşâhibu'l-ğayb*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990, XXI, 38; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 60; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsîri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989, V, 246.

⁵Matürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-sünne*, III, 189, 190.

⁶Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, V, 331, 333.

⁷Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 468.

⁸Bakınız. Elmalılı, *Hak Dini*, V, 319-326.

⁹İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, XV, 197.

¹⁰İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 359.

¹¹Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 179; Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân İlimleri*, Dergah Yay., İstanbul 1981, s. 259.

olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı”¹ âyetiyle açık bir şekilde belirtmiştir.

Müşkillerden meydana gelen ihtilâflar daha çok tenevvü/zahiri ihtilâflardır. Bunlar te’vîl yoluyla giderilebilirler. Meselâ, {وَأَنْ خِفْتُمْ أَلَّ تَفْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَاتَّكُوا مَا طَابَ، لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّ تَغْدُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّ تَعُولُوا} “Himayeniz altındaki yetim kızlarla evlenince haklarını gözetemeyeceğinizden, adaleti sağlayamayacağımızdan endişe ederseniz, onlarla değil, size helâl olup arzı ettiğiniz diğer kadınlarla iki, üç veya dört hanım olmak üzere evlenin. Eğer bu takdirde de aralarında adaleti gerçekleştirmekten endişe ederseniz, bir kadınla veya elinizin altında olan cariyelerle yetinin. Bu durum, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır”² âyetiyle {وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْلُوا بَيْنَ} “Ey kocalar! Bütün benliğinizle isterseniz dahi eşleriniz arasında tam adaleti sağlayamazsınız. Öyleyse bir tarafa büsbütün gönlünüzü kapırtıp da öbürünü kocasızmış gibi bir vaziyette bırakmayın”³ âyeti arasında ilk anda ihtilâf ve müşkil varmış gibi görülebilir. Ancak İslâm kocaya, eşler arasında adaleti farz kılarken, zahiri haklarda, gün ayırmada eşit davranmayı kasteder. Yoksa bir erkekten yaşlı ile genç, çirkin ile güzel eşlere aynı sevgiyi istemek fazla bir beklenti olur. Yapması gereken, ihmal etmemek, bir eş gibi davranmak, kocasız bir kadın durumuna düşürmemek, hülâsa zahiri hakları yerine getirmektir⁴.

İkinci âyette apaçık görüldüğü üzere aslanan bir kadınla evlenmektir. Birden dörde kadar kadınlarla evlenmek ise sadece caizdir ve bu da adaleti sağlama şartına bağlanmıştır⁵. Adaletin sağlanması içinde birtakım şartların yerine gelmesi gerekmektedir. Bunlardan başında erkeğin ekonomik durumunun yerinde olması gerekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s) “kişinin geçimlerini sağlamakla mükellef oldukları kimselerin ihtiyaçlarını karşılamaması ona günah olarak yeter”⁶ buyurmuştur. İkinci sırada ise ailesi ve çocuklarının manevî eğitim ve öğretimlerini sağlanması bulunmaktadır.

3.6 Hakikat ve Mecaz İhtimalinden Kaynaklanan İhtilâflar

Hakiki mânâ bir lafzın akla ilk gelen anlamıdır. Bu lafzın lügavî, ve şer’î olması hiçbir şeyi değiştirmez aynı durum hepsi için de geçerlidir. Mecaz ise lafzın ilk mânâsı dışında farklı anlamlarda kullanılmasıdır. Hakiki mânâ dururken mecaza kaçmak caiz değildir. Ancak hakiki mânânın anlaşılmasını engelleyen bir karine bulunursa o zaman mecazî mânâ tercih edilir. Bazen de âyet hem hakiki hem de mecazî mânâ ifade edebilir.

Necm sûresinde, {وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى} “Şüphesiz O, güldürür ve ağlatır”⁷ âyeti konuya güzel bir örnektir. Âyette geçen gülme ve ağlama insanoglunun bilinen gülme ve

¹ Nisâ 4/82.

² Nisâ 4/3; KM; Tesniye 21/10-14; Matta 25/1-12.

³ Nisâ 4/129.

⁴ Matürîdî, *Te’vîlâtü Ehlî’s-sünne*, I, 353.

⁵ Bakınız. Matürîdî, *Te’vîlâtü Ehlî’s-sünne*, I, 353; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 498, 499.

⁶ Ebû Davûd, “Zekât” 6.

⁷ Necm, 53/43.

ağlaması¹ olarak ele alındığında hakiki mânâda kullanılmakta; arzın, nebatı vermekle gülmesi, semanın da yağmurla ağlaması ise mecazi mânâda kullanılmaktadır². Dahhâk ikinci mânâyı tercih etmiştir. Bunun yanına söz konusu âyete Hasan Basrî ve Mücâhid ö. 103/721), tarafından cennetliklerin cennetle gülmesi ve cehennemliklerin de cehennemle ağlaması mânâları verilmiştir. قِيلَ /kîle târikiyle de arzın ağaçların yeşermesiyle gülmesi, semanın yağmur yüklü bulutlarla ağlaması olarak tefsîr edilmiştir. Çünkü edebiyatta gülme, sürür ve feraha işaret ederken, ağlama da hüzne delâlet etmektedir³. Ferrâ, bu konuda tercihini “cennetliklerin cennetle gülmesi ve cehennemliklerin de cehennemle ağlaması ve Arapçada gülmenin, sürür ve feraha, ağlama da hüzne delâlet etmesinden yana kullanırken⁴ Matürîdî, bunun surur ve hüzünden kinaye olduğunu belirttikten sonra hakiki gülme ve ağlama mânâlarına da gelebileceğini söylemiştir⁵. Râzî, Hâzin (ö. 741/1341), Âlûsî ve Vehbi Efendi gibi müfessirler de yukarıda verilen mânâları cem ederek ya ortak bir anlam vermeye çalışmış ya da bu konudaki bütün rivâyetleri aktarmaya çalışmışlardır⁶. Şevkânî, Hasan Basrî ve Katade’den cennetliklerin cennetle gülmesi ve cehennemliklerin de cehennemle ağlaması mânâlarını vermiş, Dahhâk’dan da ağaçların yeşermesiyle gülmesi, yağmur yüklü bulutların da suyla ağlamasını rivâyet ettikten sonra Sehl b. Abdillâh’dan itaat edenlerin rahmetle güleceği ve âsî olarak gelenlerin de Allah’ın gazabıyla ağlayacağını ifade etmiştir⁷. Âlûsî, bunlara ilaveten âyetin siyakının hayat ve ölümden bahsetmesi hasebiyle doğumun sevince, gülmeye; ölümün de hüzne, ağlamaya işaret ettiğini ifade ederken⁸ Vehbi Efendi bu âyetin bir insanın normal olarak gülme ve ağlamasının meşruluğuna işaret ettiğini belirtmiştir⁹. Elmalılı ise meseleye biraz daha farklı yaklaşmış gülme ve ağlamasının hayatın safhalarını anlatan iki zıt durum olduğunu ifade ettikten sonra gülmenin neşeye tekabül ettiğini ağlamanın da acıya tekabül ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla neşenin, sevap, cennet ve cilve-i cemâlden; acının da azap, cehennem ve cilve-i celâl’den kinaye olduğuna vurgu yapmıştır¹⁰. İbn Aşûr da buradaki gülmenin sevinç ve surura, ağlamanın da

¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 428.

² Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, Dâru’l-kütübî’l-Mısriyye, Mısır 1967, XVII, 116, 117; Ebû Hayyân, *Bahrü’l-muhîb*, Dâru’l-fıkr, Beyrut 1983, VIII, 168; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 187; el-Akk, *Usûlü’l-tefsîr*, s. 88; Şâyi’, *Esbâbü ihtilâf’l-müfessirîne*, s. 63; Aydüz, *Tefsîr Tarihi*, s. 67; Mollaibrahimoğlu, *3 Makale*, s. 77, 78.

³ İbnü’l-Cevzi, *Zâd’l-mesîr*, VII, 286, 287; Kurtûbî, *el-Câmi’*, XVII, 116, 117; el-Akk, *Usûlü’l-tefsîr*, s. 88; Şâyi’, *Esbâbü ihtilâf’l-müfessirin*, s. 63.

⁴ Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, III, 101.

⁵ Matürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-sünne*, IV, 614.

⁶ Râzî, *Me’âlibu’l-ğayb*, XXIX, 20; Hâzin, *Tefsîru Hâzin*, y.s. Beyrut t.s. V, 201; Âlûsî, *Râbu’l-meânî*, XXIX, 104, 105; Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, XIII, 5654.

⁷ Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, V, 143.

⁸ Âlûsî, *Râbu’l-meânî*, XXIX, 104.

⁹ Vehbi Efendi, *Hulâsatü’l-beyân*, XIII, 5654.

¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 323.

üzüntü ve kedere işaret ettiğini belirtmiştir¹.

3.7 Mücmel-Mübeyyen İhtimalinden Kaynaklanan İhtilâflar

Mücmel kelimesi, icmal masdarından türemiş ism-i meful olup “dağınık şeyleri toplayıp bir araya getirmek, kısaca ve özlü bir şekilde ifade etmek” mânâlarına gelmektedir². Kavram olarak ise kendisiyle ne denilmek istendiği anlaşılacak derecede kapalı olan, ancak maksadın Şari tarafından açıklanmasıyla anlaşılabilir lafız ve âyet olarak tanımlanmaktadır³.

Mübeyyen ise “açıklamak, izah etmek” mânâlarına gelen beyan kelimesinden türetilmiştir. Sözlük anlamı “açıklanmış, beyan edilmiş ve anlaşılır hale getirilmiş” mânâlarına gelmektedir. İstılahta ise “Kur’ân âyetlerindeki kısa, özlü ve kapalı ifadelerin açıklanıp anlaşılır hale getirilmesi” demektir⁴. Tefsîr usûlünde ise kapalı bir kelâmı, âyeti açıklığa kavuşturan, onu anlaşılır kılan lafızlar ya da âyetler, “mübeyyin” olarak isimlendirilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de bir lafzın icmali olarak kullanılmasından dolayı pekçok ihtilâflar meydana gelmiştir. Onun için bu lafızlar, açıklanmaya ihtiyaç duyar. Bundan dolayı bu lafızlar ya Kur’ân’ın diğer âyetleriyle açıklanmalı, ya da sünnetle ya da icthatla açıklanmalıdır. Lafzın icmali olarak ifade edildiği bu âyetlerin başında **﴿فَتَلَقَىٰ﴾** **﴿آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾** “Büyük pişmanlık duyan Âdem, Rabbinden birtakım kelimeler öğrenip onlara göre hareket etti. Rabbine yalvardı. Allah da tövbelerini kabul etti. Zaten O tövbeyi kabul eder, merhameti boldur”⁵ âyeti gelmektedir. Malum olduğu üzere Hz. Âdem, cennette Allah’ın emrini dinlemeyip bir zelle işlemiştir. Vuku bulan zelle henüz tabiat (huy) haline gelmemiştir. Onun için bu musîbetten hemen sonra, bu yaratılışıyla Rabbine dönmüş ve O’nun kendisine bazı kelimeler telkin ettiğini sezmiş ve o kelimeleri alıp onlarla amel etmiştir. Ancak bu kelimelerin ne olduğu hakkında üç görüş vardır⁶. Bunlardan birinin **﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا﴾** **﴿عَی رَبِّمِيز، كَندِميزَ یَازِکَ عتتِکَ. Şâyet Sen kusurumuzu örtüp, bize merhamet buyurmazsan, en büyük kayba uğrayanlardan oluruz”** diye yalvarıp yakardılar⁷, âyetinin olduğu Übey b. Ka’b (ö. 30/650), İbn Abbas, Hasan Basrî, Said b. Cübeyr (ö. 95/713), Mücâhid, Âtâ (ö. 114/732), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve İbn Zeyd tarafından bildirilmiştir⁸. Daha sonraki dönemlerde Zeccâc, Mâtürîdî ve Zemahşerî bu görüşü benimsemiştir⁹. Şevkânî ise başta A’râf sûresinde geçen âyet olmak üzere

¹ İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, XXVII, 142.

² İsfahânî, *Miüfredât*, s. 97, 98.

³ İsfahânî, *Miüfredât*, s. 98; Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh Usulü*, (çev. Ruhi Özcan), İfav Yay., İstanbul 1993, s. 331; Demirci, *Tefsîr Usulü*, s. 229.

⁴ İsfahânî, *Miüfredât*, s. 67-69.

⁵ Bakara 2/ 37.

⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 377; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 278; Şâyi‘, *Esbâbü ihtilâf’l-müfessirîn a.g.e*, s. 69.

⁷ A’râf 7/ 23.

⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VIII, 151; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 278.

⁹ Bkz. Zeccâc, *Meânü'l-Kur’ân*, I, 116; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehbli’s-sünne*, I, 44; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 92.

İbn Abbâs, Süddî ve İbn Me'sud'un bu konudaki rivâyetlerini vermiştir¹.

İkincisi ise Süddî ö. 127/745)'nin İbn Abbas'tan "Ey Rabbim, sen beni kendi elinle yaratmadın mı? –Evet. Ey Rabbim, senin rahmetin öfkene geçmiş değil midir? –Evet geçmiştir. Ey Rabbim, ben tevbe eder ve halimi ıslah edersem sen beni yine cennetine döndürür müsün? – Evet döndürürüm"² şeklinde naklettiği rivâyettir.

Üçüncüsü İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) "Allah'ım sana hamdinle tesbih ediyorum. Senin ismin mukaddestir. Senin şanın yücedir. Senden başka ilah yoktur. Ben nefsimi zulmettim, beni bağışla. Senden başka günahları affeden yoktur" rivâyetidir³. Tabersî, söz konusu rivâyetlerin içerisinden sadece bu rivâyeti tercih etmiştir⁴. Bunun yanında halk arasında çok yaygın bir görüş olan "Hz. Âdem'in yıllarca tevbesinin kabul olmadığı ancak semada yazılı olan Hz. Peygamberin ismini görüp dua ettiği onun yüzü suyu hürmetine tevbesinin kabul olduğu görüşü Âlûsî tarafından قِيلَ/kile tarikiyle verilmiştir⁵.

3.8 Lafızın İki veya Daha Fazla Mânâya Gelmesi/ el-İştirâkî'l-lafzî

Tefsîrde ihtilâfa yol açan sebeplerden biri de bir kelimenin birçok mânâya gelmesidir. Her dilde olduğu gibi Arapçada da bir lafız pek çok mânâlara gelebilmektedir. Hatta bir lafız hem olumlu hem de olumsuz yani zıt anlamlara aynı anda gelebilmektedir. Bu konuda en meşhur âyetlerden bir tanesi kadınların boşanması durumunda beklemesini bildiren âyette geçen قُرُوءَ /kurû'in kelimesinde meydana gelmiştir. Bakara sûresinde geçen {وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} "Boşanmış kadınlar kendilerini tutup yeni bir nikâh yapmadan önce üç âdet beklesinler"⁶ âyetindeki قُرُوءَ kelimesi, قَرء kelimesinin çoğuludur. قَرء ise hem temizlik hem de hayız halinin adıdır⁷. İki anlama gelen bu kelime ile âyetin mânâsı üzerinde ihtilâf edilmiştir. İmam Malik (ö. 99/714) ile Şaffî (ö. 204/820), Hz. Aîşe (ö. 59/678), İbn Ömer (ö. 73/692) ve Zühri'nin yolundan giderek tuhur mânâsını tercih etmişlerdir. Hz. Aîşe'den rivâyet edilen "Cariyenin boşanması iki kez ve iddeti iki hayız"⁸ hadîsine ve İbn Ömer'den nakledilen bazı haberlere göre iddetten hayzın kastedildiği anlaşılmaktadır. Zira hür kadın ile cariyenin iddetlerinde bazı konularda farklılıklar olsa bile bu konuda her ikisi de aynı özelliklere sahiptir. Âyetin siyak ve sibakı da buradaki kasdın hayız olduğuna delalet etmektedir. Çünkü rahmin temizliği ancak hayızla anlaşılabilir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî âlimleri de bu

¹ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 92, 93.

² Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 377; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 278; Şâyi', *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessrîn*, s. 69.

³ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 377; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 278; Şâyi', *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessrîn*, s. 70.

⁴ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, I, II, 112, 113.

⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 377.

⁶ Bakara 2/228; Füneysân, *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessrîn*, s. 100.

⁷ Cevherî, *es-Sıhab*, I, 64, 65; İsfehânî, *Müfredât*, s. 402; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, I, 131; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 298, 300; Füneysân, *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessrîn*, s. 100; Rûmî, *Usûlü'l-tefsîr*, s. 43; Mollaibrahimoğlu, *3 Makale*, s. 73.

⁸ Ebû Dâvûd, "Talâk" 6; Tirmizî, "Talâk" 7; İbn Mâce "Talâk" 30; Dârimî, "Talâk" 17, 18.

kanâate sahip olmuşlardır. Aynı zaman da bu görüş sahibinin de kahir ekseriyetinin görüşüdür¹. Mâtürîdî, bu kelimenin her iki anlama geldiğini ifade ettikten sonra tuhur mânâsının daha uygun olacağını ifade etmiştir². Tabersî de bu kelimenin hem tuhur hem de hayız anlamına geldiğini bazı şüirlerden iştişhad yaparak açıklamaya çalışmıştır³. Şevkânî, bu âyetin Talâk 4. âyetiyle neshedildiğini ifade ettikten sonra, söz konusu kelime ile alakalı olarak ortaya konulan değişik görüşleri aktarmıştır⁴. İbn Aşûr da bu kelimenin hem tuhur hem de hayız anlamına geldiğini ifade etmiş ve konudaki görüşleri tefsîrinde ayrıntılı olarak aktarmıştır⁵.

3.9 Zamir'in Merciinden Kaynaklanan İhtilâflar

Kur'an'ın kendine has ifade özelliklerinden bir tanesi de zamirleri sıkça kullanmasıdır. Arapçada gaib, muhatap ve mütekellime delalet eden hüve-hüma – hüme, ente –entüma –entüm ve ene-nahnü gibi ismin yerini tutan unsurlara zamir denir⁶. Bir dilde zamir kullanılmasının asıl sebebi, cümleyi kısaltıp ifadeyi kolay ve anlaşılır kılmaktır. Zamirler bir lafzın bir yerde pekçok defa tekrarlanmasına fırsat vermez.

Âyette geçen bazı fiillerden sonra gelen zamirler, kesin olarak nereye ait olduğu belirlenemediği zaman, âyete verilecek mânâyı ister istemez etkilemekte ve farklı anlayışlara sebep olmaktadır. Meselâ, Necm sûresi 13. âyetinde {وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ} “Andolsun ki, O'nun bir başka inişini de görmüştü”⁷ buyrulmaktadır. Kimin, kimi gördüğü âyette açıkça belli değildir. Acaba Peygamberimiz (s.a.s) Allah'ı (c.c) mı gördü? Yoksa Cebrâil'i (a.s) mi gördü? Görüldüğü üzere zamirin merciinin tayinindeki güçlük, müfessirler arasında ister istemez ihtilâfa sebep olmuştur⁸. Taberî, bu konudaki değişik rivâyetleri aktararak her iki mânâyı da yer vermiştir⁹. Zeccâc, Hz. Peygamberin Cibrîli ikinci defa Sidretü'l-müntehâ'da gördüğünü ifade etmiştir¹⁰. Mâtürîdî, bu âyetle Hz. Peygamberin Rabbini kalbiyle görmesi ve Cibril'i de aslı suretiyle görmesi konusunda açık bir ifadenin olmadığını söylemiştir¹¹. Mezhebinin

¹ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, II, 604, 605; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 105, 106; Bilmen, *Tefsîr Taribi*, s. 158; Rûmî, *Usûlü'l-tefsîr*, s. 43; Füneysân, *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessrîn*, s. 100, 101; Şâyi', *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessrîn*, s. 82; Heyet, *Kur'an Yolu*, I, 361, 362.

² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, I, 178.

³ Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, I,II, 421.

⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 300.

⁵ İbn Aşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, II, 390, 391.

⁶ Zerkeşî, *Burbân*, IV, 24; Suyûtî, *İtkân*, II, 281; Aydın, Muhammed, *Genel Tefsîr Kuralları*, Nun Yay., İstanbul 2009, s. 83.

⁷ Necm, 53/13.

⁸ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, XXVII, 68-70; Kurtûbî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, XVII, 94; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s.226-227; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Taribi*, s. 186-189; Aydüz, *Tefsîr Taribi*, s. 69.

⁹ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, XXVII, 68-70.

¹⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 72.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, IV, 606.

görüşüne bağlı kalarak Allah'ın âhirette bile görülemeyeceğini söyleyen Zemahşerî, Hz. Peygamberin Cebrâli, Cebrâil'in de Hz. Peygamberi gördüğünü ifade etmiştir¹. Tabersî ve Âlûsî de Hz. Peygamberin Cibrili gördüğünü söylemişlerdir². Kurtûbî, İbn Abbâs'tan Hz. Peygamber'in Rabbini ikinci defa görmesiyle ilgili; İbn Mes'ûd ve Ebû Hüreyre'den Cibril'i ikinci defa gördüğü ile ilgili rivâyetleri aktarmıştır³. Vehbi Efendi, Hz. Peygamberin Cebrail'i gördüğü görüşünü kabul etmekle beraber Rasulullah'ın Allah'ı gördüğüne dair de rivâyetlerin olduğunu ve bunun kalp ve gözle olmasının da mümkün olabileceğini ifade etmiştir⁴. Şevkânî ve Heyet ise Hz. Peygamberin Cebrail'i gördüğü görüşü üzerine vurgu yaptıktan sonra Hz. Peygamber (s.a.s)'in Allah'ı gördüğüne dair rivâyetlerin zayıflığını ifade etmiştir⁵.

3.10 Harfin Atf, Edat ve İstinâf Harfi Olup Olmamasından Kaynaklanan İhtilâflar

Atf, bir kelimenin i'rabta kendisinden önceki kelimeye tâbi olmasına denilir ki, bunlar “vav”, “fe”, “sümme”, “ev”, “em”, “lâ”, “bel”, “lâkin” ve “hattâ” harfleriyle yapılır. Bu harfler sayesinde kelimelerin hem tekrarı önlenmekte hem de kelime kendisinden öncesine çok kolay bir şekilde bağlanabilmektedir. Ancak bazı durumlarda bu bağlamanın sıyak ve sibaka göre nerelere yapılacağı konusunda tefsîrde ihtilâflar çıkmaktadır. Bazen bu atf harfleri yerine göre istinâf olarak da kullanılabilir. İstinâf olarak kullanıldıklarında ise bu harfler yeni cümlenin ilk harflerini oluşturmaktadır.

Meselâ, Âl-i İmrân sûresinde geçen { وَمَا يَظُنُّ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ } ibaresindeki te'vilin bilinip bilinmemesini ilimde derinleşenlere bağlayan ikinci و harfini bazı müfessirler atf kabul etmişler, bazıları da istinâf kabul etmişlerdir. İstinâf kabul eden müfessirler, “Halbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler: “Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsi de Rabbimizin katından gelmiştir” şeklinde mânâ verirken; و harfini atf kabul edenler ise “Halbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah ve ilimde ileri gidenler bilir” anlamını vermişlerdir. Bu iki farklı tefsîrden birinci mânâyı tercih eden müfessirler, müteşabihi Allah'a has kılarlarken; ikinci mânâyı tercih edenler ise, müteşabihi Allah'a ve ilimde derinleşenlere has kılmışlardır⁶. Zeccâc, ayetin tefsîrinde bilme işini Allah'a has kılmış, ilimde derinleşenlerin de buna imân ettiklerini ifade etmiştir⁷. Mâtürîdî, bu âyetin iki şekilde okunup mânâlandırıldığını ifade edip her ikisinin de Arap gramerine uygun olduğunu söylemiştir⁸. Râzî bu âyetteki و harfine verilen görevden dolayı

¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 421, 422.

² Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, IX, X, 244; Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, XXVII, 77.

³ Kurtûbî, *el-Câmi'*, XVII, 94.

⁴ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, XIV, 5629.

⁵ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, V, 132; Heyet, *Kur'ân Yolu*, V, 162.

⁶ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, III, 247-254; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 366; Kurtûbî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, IV, 16; Ebû Hayyân, *Babru'l-muhîr*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1983, III, 384, 385; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, I, 400-402; Rûmî, *Usûlü't-tefsîr*, s. 46; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 82.

⁷ Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, I, 378.

⁸ Mâtürîdî, *Te'vilü Ebli's-sünne*, I, 248.

ortaya farklı mânâların çıkabileceğini belirtip âyeti her iki anlamı da gözeterek tefsîr etmiştir¹. Kurtûbî, الرَّاسِيحُونَ/râsihûn'un Allah ismi üzerine atfedildiğini ifade ettikten sonra "bunlar ilimleriyle beraber imân etik derler" mânâsını vermiştir². İbn Atıyye (ö. 546/1151) de bu âyete iki şekilde mânâ verilebileceğini ifade ettikten sonra و /"vâv"ın atf harfi yapılırsa bile hiçbir mahzur ve sakıncanın olmayacağını ifade etmiştir. Ona göre te'vîli ilimde derinleşenler bilse de bu, Allah'ın bilmesi gibi olmayıp sadece sınırlı bir bilme olacaktır. Herkesin bildiği üzere hiç kimsenin ilminin Allah'ın ilmiyle kıyaslanamayacağı ortadadır. Zaten ilim sahipleri de ulaştıkları bilgilere kesin gözüyle bakmayıp mutlak doğrunun Allah katında olduğunu belirtmektedirler. Diğer yandan İbn Atıyye bu âyette olduğu gibi nefiy edatıyla başlayan bir cümlede istisna edatından sonra gelen sözcüğe bağlaçla atf yapılması halinde filin tam anlamıyla ilk öge hakkında tam olarak düşünülmesine karşılık, atfedilen açısından sınırlı bir mânânın kastedildiği hususunun Arap dilinde bilinen bir gerçek olduğunu ifade etmiştir³. Şevkânî, âlimleri müteşâbihi bilmenin içine almanın şirk olacağını ifade edip müteşâbihi bilmeyi sadece Allah'a has kılmıştır⁴.

3.11 Takdîm ve Te'birlerden Kaynaklanan İhtilâflar

Kur'ân-ı Kerîmde bazı kelimeler cümlede bulunması gereken yere göre öncelikli olmuşlar, bazı kelimeler de onlara göre geriye (sonraya) bırakılmışlardır. Önce ifade edilen bu kelimelere "takdîm" denilirken sonraya bırakılanlara da "te'hîr" denilmiştir. İfadenin bu şekilde ele alınmasının değişik hikmetleri vardır. Bunların en önemlilerinden bir tanesi takdîm edilenin daha önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Araplar açıklamalarında önemli bir şeyi takdîm ederler, ondan daha az önemlilerini de sonraya bırakırlar.

Meselâ, Âl-i İmrân sûresinin 55. âyeti bunun en güzel örneklerindedir. *إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتُوفِيكَ وَرَأْفِكَ يَا وَمُطَهِّرِكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ* "O zaman Allah şöyle buyurmuştu: "İsâ! seni öldürecek olan, onlar değil Ben'im. Seni Kendi nezdime yükseltecek, seni inkârcıların içinden kurtarıp temiz çıkaracak ve sana tâbi olanları ta kıyamete kadar kâfirlere üstün kılabilecek olan da Ben'im. Sonra hepimizin dönüşü Bana olacak"⁵. Buradaki *مُتُوفِيكَ* kelimesinin mânâsı konusunda ihtilâf edilmiştir. *مُتُوفِيكَ* kelimesi ölüm mânâsına mı yoksa başka mânâlara da mı gelmektedir? İbn Cevzî, müteveffa kelimesinin iki mânâsının olduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisi Hz. İsa'nın semaya kaldırılması, ikincisi de onun diğer insanlar gibi vefâtıdır. Hasan Basrî, İbn Kuteybe ve Ferrâ'ya göre takdîm ve tehirsiz olarak Allah, Hz. İsa'yı Yahûdilerden kurtarmak için onun canını almıştır⁶. Ferrâ'ya

¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 191; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, 135, 136; Vehbi Efendi, *Hulâsatu'l-beyân*, II, 546.

² Kurtûbî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, IV, 16, 17.

³ İbn Atıyye, İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, y.s. Katar 1977, I, 403.

⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, I, 401.

⁵ Âl-i İmrân 3/55.

⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, 285.

göre takdim te'hir kabul edilirse o zaman Hz. İsa'nın ölümü nüzûlden sonra gerçekleşecektir, takdim te'hir yapılmamışsa o zaman ölmekten ziyade, tutup almak mânâsının verilmesinin daha isabetli olacağını ifade etmiştir¹. Katâde, Ferrâ ve Zeccâc başta olmak üzere onları takip eden bazı müfessirler de bu âyette takdim ve tehir olduğunu savunmuşlar² ve âyetin normal dizilişinin *وَمُتَوَفِّيكَ* *وَمُطَهِّرِكَ* *إِنِّي رَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرِكَ* şeklinde olduğunu belirtmişlerdir³. Taberî, Hz. İsa'nın vefat olmaksızın semaya kaldırıldığını ifade etmiştir⁴. Tabersî, *مُتَوَفِّيكَ*'nin ölüm, uyku ve beşeri özelliklerinin öldürülmesi gibi değişik anlamlarını aktardıktan sonra canlı veya uyutularak semaya kaldırıldığı görüşünü benimsemiştir⁵. Mâtürîdî, bu konuda ihtilâfın olduğunu belirtmiş, Hz. İsa'nın vefatının nüzûlünden sonra olacağını ifade ettikten sonra bu konudaki bazı rivâyetlere yer vermiştir⁶. Kurtûbî, "Hz. İsa uyku ve ölüm olmadan semaya kaldırıldı" diyerek Hasan Basrî, Muhammed b. Zeyd ve Taberî'nin görüşünü benimsemiştir⁷. Zemahşerî, Râzî, Ebussud ve Vehbi Efendi *مُتَوَفِّيكَ* kelimesine "senin ömrünü ben tamam ettirip, ruhunu kabzedeceğim, seni Yahûdîlerin katline terketmeyeceğim, seni semaya kaldırarak, meleklerle ünsiyet ettirecek ve ecelin gelince de seni vefat ettireceğim" anlamını vermişlerdir⁸. Bunun yanında *مُتَوَفِّيكَ* kelimesinin ölüm, uyku ve beşeri özelliklerini öldürüp semaya kaldırma mânâlarına geldiği de ifade edilmiştir⁹. Uyku mânâsı verildiği takdirde, Hz. İsa'nın uyutularak semaya kaldırıldığı anlamı çıkarken, öldü kabul edildiğinde ise O'nun canının alındıktan sonra semaya kaldırıldığı anlamı çıkmaktadır¹⁰. Âlûsî de bu âyette takdim te'hirin olduğunu kabul ettikten sonra *مُتَوَفِّيكَ* kelimesinin ne anlama geldiğini iyice analiz etmiştir. Ona göre söz konusu kelime öncelikle vefat anlamına gelmekle beraber, kabzetme, uyuma, ruh ve bedenle ölü olarak semaya kaldırma, şehevânî arzuları öldürme ve Hz. İsa'nın üç saat ölü olduğu anlamlarına gelebileceğini ifade etmiştir¹¹. Bu verdiği anlamlara *فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ* "Fakat vakta ki Sen beni aralarından tutup aldın, onları görüp denetleyen yalnız Sen kaldın. Sen gerçekten her zaman, her şeye hakıyla şahitsin"¹² âyetini delil getirmiştir.

¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I, 219.

² Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I, 219; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, I, 420.

³ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, III, 393-399; İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-mesîr*, I, 321, 322; Süyutî, *İtkân*, III, 33; el-Akk, *Usûlü't-tefsîr*, s. 89.

⁴ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, III, 395, 396.

⁵ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, I, II, 575.

⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-sünne*, I, 273.

⁷ Kurtûbî, *el-Câmi'*, IV, 100.

⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 394; Râzî, *Mefârihu'l-ğayb*, VIII, 74-76; Ebussud, *İrşâdü aklî's-selîm*, II, 43; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 613, 614.

⁹ Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 614.

¹⁰ Elmallı, *Hak Dini*, II, 373, 374; Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, II, 614.

¹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meâni*, III, 286; Geniş bilgi için Bakınız. Taberî, *Câmi'ul-beyân*, VI, 393-399; İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-mesîr*, I, 321, 322; Süyutî, *İtkân*, III, 33; Heyet, *Kur'an Yolu*, II, 179.

¹² Mâide 5/117.

3.12 Umum-Husus İhtimalinden Kaynaklanan İhtilâflar

Lügatte umûm, bir kelimenin çok anlamlara gelmesine veya sayıca fazla olan şeylere delalet etmesine denilmektedir. Tefsîr ve fıkıh usûlü terimi olarak ise umûm, sadece bir kere söylenip hiçbir inhisar mânâsı taşımaksızın kendisine elverişli olan bütün anlamları bünyesinde bulunduran lafızdır. Bu umûmun bazı müsemmalarının yani fertlerinin belli bir sebebe bağlı olarak münhasır kılınmasına da husus veya tahsis denilmektedir¹.

Kur'ân tefsîrinde bazen herhangi bir lafzın umûm mu yoksa husûs mu kastettiği noktasında da bazı ihtilâflar zuhur etmiştir. Bundan dolayı müfessirlerden bazıları meseleyi umûm, bir kısmı da husus olarak değerlendirmişlerdir. Meselâ, {ثُمَّ أفيضوا من} "Sonra, insanların sel gibi aktığı yerden siz de akın edin ve Allah'tan af dileyin! Çünkü Allah çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur"² âyetindeki النَّاسُ lafzının umûm mu yoksa husus mu ifade ettiği noktasında müfessirler ihtilâfa düşmüşlerdir. Hz. Aişe, Katâde, Urve ve Mücâhid buradaki النَّاسُ den kastın Kureyş ahalisi olduğunu söylerken; Dahhâk, Hz. İbrahim; Zührî ise Hz. Âdem olduğunu³, Mukâtîl b. Süleyman ise Yemenliler olduğunu söylemiştir⁴. Tabersî, bu emrin öncelikle Kureyşlileri daha sonra Dahhâk'tan rivâyetle Hz. İbrahim'i ve bunun yanında Hz. İsmail ve Hz. İshâk'ı ilgilendirdiğini ifade etmiştir⁵. Râzî ve Hazîn bu hitabın muhatabının sadece Kureyşliler olduğu görüşünü benimserken⁶ Beydâvî, bütün hacıları kapsadığı kanaatindedir⁷. Âlûsî, bu konu hakkında Hz. Aişe, Katâde, Urve ve Mücâhid'le aynı görüşü, yani kastın Kureyş olduğu görüşünü benimserken kîle/kîlele tarikiyle Hz. Âdem ve Hz. İbrahim olduğu noktasında da değişik görüşlerin olduğunu belirtmiştir⁸. Vehbi Efendi de bu konuda ortaya konulan farklı görüşlerin hepsini aktardıktan sonra sadece Dahhâk'ın muhatabın Hz. İbrahim olduğu görüşüne yer vermiştir⁹.

3.13 Mutlak-Mukayyed İhtimalinden Kaynaklanan İhtilâflar

Kur'ân-ı Kerim'de bazen bir âyet mutlak mânâ ifade ederken bu âyet başka bir âyetle takyid edilmiş yani sınırlandırılmış, kısıtlandırılmıştır. Bu makamda gelen âyetler sebep ve hükümde birlik oluştururken bazen de her ikisinde ihtilâf

¹ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, (çev. Abdulkadir Şener), Fecr Yay., Ankara 1990, s. 142.

² Bakara 2/199.

³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 183, 184; Şâyi', *a.g.e.*, s. 52.

⁴ Mukâtîl b. Süleymân, Ebu'l-Hasan, *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*, (thk. Abdullah Muhammed Şehhak), el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-amme, Mısır 1979, I, 175; Taberî, *Câmiu'l-beyan*, II, 398-403.

⁵ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, I, II, 383.

⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, V, 195-197; Hâzin, *Tefsîru Hâzin*, I, 133.

⁷ Beydâvî, Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1996, I, 487.

⁸ Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, II, 134, 135.

⁹ Vehbi Efendi, *Hulasâtü'l-beyân*, II, 345, 346.

oluşturmaktadır¹.

Mâide sûresinde ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ مِنَ الْأَيْمَانِ فَوَكَّفَارَةٌ لَكُمْ فَتَلَاؤُهُمْ مِنْ أَوْسَطٍ مَا نَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتَهُمْ أَوْ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةٌ لِأَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ kasıtsız olarak yaptığımız yeminlerden dolayı sorumlu tutmaz, ama bilerek yaptığımız yeminlerden ötürü sorumlu tutar. Böyle bir yemini bozarsanız onun keffâreti, çoluk çocuğunuzun yedirdiğiniz orta halli yemek çeşidinden on fakir doyurmak, yahut on fakiri giydirmek veya bir köleyi hürriyetine kavuşturmadır. Bunlara gücü yetmeyen kimse, üç gün oruç tutsun.² âyetinde ifade edilen bu üç gün oruç tutma hükmüne, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Sevri (ö. 161/778), Ahmed b. Hanbel ve onlara tâbi olanlar *مُتَّابِعَاتِ أَيَّامٍ* kıraatını esas alarak takyidle hareket edip bunun mutlak mânâ kastetmediğini söylemişlerdir. Ve bu orucun ardına tutulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Çünkü bu fakihler, Ubeyy b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un mushafalarında yer alan *مُتَّابِعَاتِ* lafzını esas almışlardır. Dolayısıyla bu onlar için bağlayıcı bir karine demektir. Buna göre bir kimse bilerek yaptığı yeminini bozmasından dolayı üç gün oruç tutma keffâretiyle karşı karşıya ise, söz konusu günlerin arasını açması caiz değildir. Ancak İmam Malik (ö.179/795), Şafii (ö.204/820), Ubeyy b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un mushafında yer alan söz konusu kelimeyi mütevâtir kıraâtlarda bulunmadığı için şâz olarak değerlendirerek onun, hükme delil olamayacağını ileri sürmüş ve âyete mutlak bir anlam vermiştir. Bu yüzden imam Şafii'ye göre sözü edilen üç günlük orucun arasını açmak, yani değişik günlerde tutmak caizdir³.

3.14 Hz. Peygamber ve Seleften Gelen Tefsîr İhtilâfları

Bazen bir âyetle ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.s) veya sahabeden gelen farklı ifadeler nedeniyle müfessirler bir âyeti tefsîr ederlerken ihtilâfa düşmüşlerdir. Meselâ: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ أَخْتَصَمَا فِي رِبِّهِمَا فَالَّذِينَ كَفَرُوا قَطَعْت لَهُمْ يَتَابَ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ﴾ “Şu iki hasım takım, Rab’leri hakkında çekişip durmaktadır”⁴ âyetinde İbn Abbâs’tan gelen bir rivâyete göre bu iki fırkadan biri Ehl-i İman, diğeri ise Ehl-i kitaptır. Diğer bir rivâyete göre ise, bu iki fırkadan biri mü’minler, diğerleri de, hangi milletten olursa olsun kâfirlerdir. Ebû Hureyre ve İkrime (ö. 104/722)’ye göre ise, bu âyette zikredilen iki gruptan maksat Allah’ın izniyle dile gelen cennet ve cehennem’dir⁵. Zira Ebû Hureyre’nin nakline göre, *cehennem*: “Bana zorbacı ve mütekebbirler girecek”, *cennet ise*: “Bana da; zayıf ve miskinler girecektir” şeklinde konuşarak tartışmışlar; İkrime’den gelen rivâyete göre ise, *cehennem*: “Allah beni, insanlara ceza vermek kasdıyla yarattı” *cennet de*:

¹ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmu'l-Kur'an*, Müessesü'r-risâle, Beyrut 1978, s. 246.

² Mâide, 5/89.

³ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, VI, 283; İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 84-86; Sâbûnî, *Ravâi'u'l-beyân tefsîri âyâtî'l-ahkâm*, Matbaatü Gazzâlî, Dimeşk 1980, I, 559-561; el-Akk, *Usûlü'l-tefsîr*, s. 87; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 226; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 187; Aydın, *Tefsîr Tarihi*, s. 66, 67; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 49, 50; Mollaibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 79.

⁴ Hacc, 22/19.

⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 150; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, XII, 25; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 227; Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, s. 187; Aydın, *Tefsîr Tarihi*, s. 66, 67; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 52.

"Beni de merhametini göstermek için yarattı" diyecektir¹. Tabersî, tefsîrinde bu konuda tartışanların müminlerle kafirler olduğunu ifade ettikten sonra ikinci görüşe de yer vermeyi ihmal etmemiştir².

Sonuç

Kur'ân tefsîrinde meydana gelen farklılıklar Kur'ân'ın yapısı, muhtevası ve üslûbundan kaynaklanmaktadır. İhtilâflar, Kur'ân'ın, insan hayatının bütün yönlerini ihtiva etmesi ve insanı bir bütün olarak ele almasından dolayıdır. Yani Kur'ân'ın muhtevasında yer alan bilgilerin, çok yönlü ve çok değişik hedefleri ihtiva etmesi ve bu bilgilerin, aynı zamanda çok mükemmel şekilde sunulmuş olmasıdır. Hem indirildiği asrın ve daha sonraki asırların realitelerine uygun kavramların seçimi, hem de bu kavramlarla ifade edilen bilgilerin koordinasyonundaki mükemmellik Kur'ân tefsîrinde farklılıkları meydana getirmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in lafzından kaynaklanan ihtilâflar söz konusu olduğunda akla müteşâbih âyetler gelmektedir. Bu da iki farklı yorum, iki farklı anlayış demektir. Dolayısıyla müteşâbihlik, kendi yapısı gereği, farklı anlayışları içinde barındırmaktadır.

Kur'ân tefsîrindeki ihtilâfların bir diğer nedeni de müfessirlerin fitrî yapıları, ilmi seviyeleri, mezhebî/ideolojik görüşleri, gereksiz ayrıntılara aşırı dalmaları, âyetleri heva ve arzuya göre yorumlamaları, içinde buldukları kültürel çevreleri, siyâsal ve sosyal hâdiselerden etkilenmeleri ve anlama-yorumlama vb. sebeplerden kaynaklanmıştır. Çünkü bir söz veya metnin olduğu her yerde anlama ve yorumlama da çeşitlenir. Kur'ân Arapça nazil olmasına rağmen, Arapçayı bilen herkesin onu aynı şekilde anlaması ve yorumlaması mümkün değildir. Bunun yanında Kur'ân dil açısından Arapça indirilmiş olsa da mükellefiyet açısından bütün insanlara hitap etmektedir.

¹ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, XII, 25.

² Tabersî, *Mecmen' l-beyân*, VII, VIII, 105, 106.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühü*, Dâru'n-nehâis, Beyrut 1986.
- Abduillah el-Hûrî, *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirin fi âyâtî'l-ahkâm*, Câmîatü Kahire, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahire 2001.
- Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1997.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyatı, İstanbul 1989.
- Aydın, Muhammed, "Âyetleri Yorumlamada Düşülen Hatalar Üzerine Bir İnceleme", *SAÜ, İlah., Fak., Der.*, 4/2001, SAÜ., Rektörlük Basımevi, Adapazarı 2001.
-, "Kur'an Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi", *SAÜ, İlah., Fak., Der.*, 3/2001, SAÜ., Alemdar Ofset, Adapazarı 2001.
-, *Genel Tefsîr Kuralları*, Nun Yay., İstanbul 2009.
- Aydüz, Davut, *Tefsîr Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsîr*, Işık Yay., İstanbul 2004.
- Beydâvî, Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirin*, Bilmen Yay., İstanbul 1973.
- Candan, Abdülcelil, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge Yayınları, İstanbul 2000.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İstanbul t.s.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, (thk. Abdülmü'îm el-Hafnî), Dâru'l-irşâd, Kahire t.s.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri*, Dergah Yay., İstanbul 1981.
- Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*, EÜ, Yay., Kayseri 1992.
- Ebû Hayyân, *Babru'l-muhîd*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1983.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, (çev. Abdulkadir Şener), Fecr Yay., Ankara 1990.
- Ebussuud, *İrşâdü aklî's-selîm*, Dâru İhyâî'l-türâsî'l-Arab, Beyrut 1994.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul t.s.
- Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, el-Hey'etü'l-Misriyye, Mısır 1980.
- Feyrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamûsu'l-muhîd*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1987.
-, *Basâiru zevi't-temyiz fi latâifî'l-Kitâbi'l-Azîz*, Mektebetü'l-irşâd, İstanbul 1996.
- Füneysân, Suud b. Abdillah, *İhtilâfî'l-müfessirin esbâbü' ve eserühü*, Dâru İsbiliye, Riyad 1997.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-hadîs, Mısır, t.s.
- Hasan Ahmed, "Nesh Teorisi", (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Araştırmalar Der.*, 1/3, ocak 1987.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, y.s., Katar 1977.
- İbnü'l-Cevzî, *Zâdî'l-mesîr*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Matbaatü hisân, Kahire t.s.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetü kütübî's-sekâfiyye, Beyrut 1993.

İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-badîs*, (thk. Abdülkadir Atâ), Müessesetü kütübî's-sekâfiyye, Beyrut 1998.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1990.

İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, Dâru's-sahâbeti't-türâs, Batanta 1988.

....., *Mecmûu'l-fetâvâ*, Mektebetü meârif, Ribat/Mağrib t.s.

....., *İktidâu's-srâti'l-müstakîm*, Şirketü'l-ubeykân, Riyad 1984.

İsfehânî, Râğıb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.s.

Karaman, Hayreddin ve dğr., (Heyet), *Kur'ân Yolu*, DİB Yay., Ankara 2007.

Kermî, Hasan Said, *el-Hâdi ilâ luğati'l-Arab*, Dâru Lübnan, Beyrut 1991.

Kurtûbî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübî'l-Mısıriyye, Mısır 1967.

Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-sünne*, Müessesetür'r-risâle, Beyrut 2004.

Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmu'l-Kur'ân*, Müessesetür'r-risâle, Beyrut 1978.

Mekklî b. Ebî Tâlib, *el-İzâh li nâsibi'l-Kur'ân ve mensühûbı*, Dâru'l-menâr, Cidde 1986.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Makale*, Süleymaniyye Vakfı, İstanbul 2000.

Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasan, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (thk. Abdullah Muhammed Şehhak), el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-amme, Mısır 1979.

Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1990.

Özen, Şükrü, 'Hilaf, *DİA*, İsam Yay., İstanbul 1988.

....., "İhtilâf", *DİA*, İsam Yay., İstanbul 2000.

Sâbûnî, *Ravâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-abkâm*, Matbaatü Gazzâlî, Dimeşk 1980.

Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmu'l-Kur'ân*, Dâru't-türâb, Kahire t.s.

....., *ed-Dürü'l-mensûr*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1993

Şâfî, *Risâle*, Mustafa bâbî'l-halebî, Mısır 1940.

Şâtûbî, Ebû İshak, *Muvâfakât*, Matbaatü'r-rahmaniyye, Mısır t.s.

Şâyi', Abdurrahman b. Salih, *Esbâbü ihtilâfî'l-müfessirîn*, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad 1995.

Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1997.

Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1995.

Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1992.

Tahavî, *Şerhu müşkili'l-âsar*, (nşr. Şuayb Arnaût), Müessesetü'risâle, Beyrut 1994.

Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yay., İstanbul 2002.

Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân*, Ücdal Neşriyat, İstanbul 1966.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, Feza Gazetecilik, İstanbul 1998

Zebidî, *Tâcu'l-âris min cevâhiri'l-kâmus*, (thk. Ali Şibrî) Dâru'l-fıkr, Beyrut 1994.

Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühü*, Alemü'l-kütüb, Beyrut 1988.

Zehebî, Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l-müfessirîn*, Dâru'l-hadîs, Kahire 2005.

....., *el-İtticâhâtü'l-münharife*, Mektebetü vehbe, y.s., 1986.

Zemahşerî, *Keşşâf*, Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1997.

....., *Esâsü'l-belâğa*, Hey'etü'l-Mısıriyye, Kahire 1985

Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990.

Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh Usulü*, (çev. Ruhi Özcan), İfav Yay., İstanbul 1993.

Zürkânî, *Menâbilü'l-irfân*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Mısır h. 1372.

İnsan Ahlâkının Temelini Ortaya Koymada Teoloji Ve Bilim Arasındaki Etkileşim¹

Hans Schwarz

Çev. Muammer Cengil**

Özet: Teoloji ve canlı bilimleri² ahlâkî davranışın kaynağını ve fonksiyonlarını anlamada birbirlerine bağımlıdır. Canlı bilimleri ahlâkî insanlığın tarihi ve toplumsal boyutu perspektifinden inceler ve insan davranışının birincil fonksiyonunun hayatta kalma olduğuna işaret ederler. Bu yüzden bütün insanlığın ve diğer yaratıkların korunması görüşünü öne süren bir Hıristiyan özveri ahlâkına canlı bilimleri tarafından itiraz edilmemelidir. Bununla birlikte din hayatta kalma mekanizmalarından çok daha öte bir şeydir. O (din) insanlığın ötesinde koruyucu bir araca işaret eder ve canlı bilimlerinin hayatı katı biyolojik konuma indirgemelerine engel olur.

Anahat Kelimeler: Diğergamlık, Davranışçılık, Özgür İrade, Genetik Determinizm, Ahlâk, Koruyucu Emirler, Sosyobiyojoloji Hayatta Kalma.

İnsanoğlu bir davranışı değil de ona karşı başka bir davranışı seçebilecek şekilde hür iradeye sahip midir? Veya insanoğlunun davranışı doğuştan getirmiş olduğu tabiatıyla katı bir şekilde sınırlıdır? Bu konu kilisenin erken dönemlerinde Augustine ve Pelagius arasında ateşli bir şekilde tartışılmış ve orta çağın sonlarında Luther ve Erasmus arasındaki tartışmada yeniden gündeme gelmiştir. Aydınlanma çağı boyunca hararetle bir şekilde tartışılmış olan insanoğlunun doğuştan getirmiş olduğu düşüncelerinin olup olmadığı veya her şeyin basit bir şekilde öğrenilip öğrenilmediği hususu bu konunun yalnızca farklı bir uzantısıdır. Bugün bu problem hem bilim adamları hem de ahlâkçılar tarafından “İnsanoğlunun ahlâkî tercihlerini şekillendiren güçler nelerdir?” şeklinde tekrar ortaya atılmıştır. Konrad Lorenz, insanoğlunda saldırganlık güdüsünün var olduğu iddiasını ileri sürdüğü “*Saldırganlık Üzerine*” isimli kitabını yayımladığında, bazı eleştirmenler bunun “artık insanoğlunun kendi davranışlarından sorumlu tutulamayacağı” anlamına geldiğini düşünerek Lorenz’in bu iddiasına karşı çıkmıştır (Eibl-Eibesfeldt 1976, 112). Lorenz aslında böyle bir iddia ortaya atmak istememişti. O yalnızca hiç kimsenin tek başına bir

¹ Bu çalışma Hans Schwarz’ın Zygon, vol. 28, no.1 (March 1993)’de yayımlanmış olan “The Interplay Between Science and Theology in Uncovering the Matrix of Human Morality” isimli makalesinin tercümesidir. (Çeviren)

* Hans Schwarz, Sistematik Teoloji ve Çağdaş Teolojik Konular Profesörüdür. Aynı zamanda Almanya’da Regensburg Üniversitesi, Protestan Teolojisi Enstitüsü Müdürlüğü yapmaktadır. Bu metin Amerikan Din Akademisi’nin Teoloji ve Din Grubunun, 25 Kasım 1991’de Kansas’da düzenlenen Yıllık Toplantısında sunulmuştur.

** Yrd., Doç., Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Çorum TR; muammercengil@gmail.com

² Canlı Bilimleri; Biyoloji, Tıp, antropoloji, Sosyoloji, Psikoloji gibi canlı organizmalar ve yaşam süreçleriyle ilgili bilim dallarını ifade etmektedir. (Çev.)

“ada” olmadığını göstermek istemişti. Bizler etkileşim içerisinde bulunduğumuz belli çevrelerde yaşamaktayız. Çünkü biz kendi kendimizin yaratıcısı değiliz ve sürekli bizden önceki ve sonraki kuşaklarla etkileşim içerisindeyiz. Geçmişten ve şu anki birikimsel çevremizden bize ulaşan bu etkilerin boyutu nedir? Ve davranış bunların sonucu olarak ortaya çıktığında ahlâki anlamda “iyi” veya “kötü” denilebilir mi? Bu sorunun birinci bölümü bilimin etki alanını işaret ederken, ikinci bölümü bilimin ötesinde bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu sorunun cevabı bize teoloji ve bilimin özellikle canlı bilimlerinin insan ahlâkının şekillendiği alanı keşfetmede nasıl birlikte hareket etmeleri gerektiğini gösterebilir.

İnsan Ahlâkının Bilimsel Yönleri

Canlı bilimlerini kendilerinin çıkış noktası olarak insanlığın tarihi ve toplumsal boyutunu ele alır ve ahlâki davranışın ortaya çıkışını ve aktarılmasını araştırır. İnsanın ahlâkiyle ilgili klasik yaklaşım, insan ruhunun (psyche) araştırılmasıdır. Sigmund Freud (1856-1939) bu yaklaşımın en meşhur temsilcisidir. Bu yüzyılın ikinci yarısında davranışçı psikoloji tarafından özellikle de Burrhus Frederic Skinner’in (1904-1990) çalışmalarıyla insan davranışının ne ölçüde değiştirilebileceği araştırılmıştır. Etoloji, özellikle de Konrad Lorenz’in doğa (içgüdüsel davranış) ve kültür arasındaki ilişkiyi sorgulayan çalışmalarıyla gündeme gelmiştir. Son olarak da Edward O. Wilson (1929) ve diğerlerinin -her ne kadar genetik temelli olsa da- diğergamlığı konu alan ve sosyobioloji olarak isimlendiren çalışmaları önem kazanmıştır. Böylece davranış bilimlerini ile genetik arasındaki ara birimi ayrıntılarıyla ortaya koymaya girişen davranışçı genetiğe yönelik mevcut ilgi yalnızca mantıksal olarak sonraki bir aşama oldu. İnsan davranışının nihai sebep(leri) gözle görülebilir dışsal çevresi göz ardı edilmeksizin -artan bir şekilde içsel (tamamıyla görülemeyen) alana dayandırılmaktadır.

Öncelikle, insanın durumuyla ilgili hemen hemen birbirine zıt iki farklı anlayışla karşılaştığımız psikolojiyi ele alalım. Birincisi; düşünceleriyle kendisinden bir nesil sonra gelecek olan Konrad Lorenz’i haber veren Sigmund Freud’un psikoanalitik yaklaşımıdır. İkincisi ise; birincisinden tamamen farklı yönde gelişen B. F. Skinner’in davranışçı yaklaşımıdır. Freud, en güçlü engellenmesini insanoğlunun ürettiği medeniyette bulan saldırganlığa doğru olan eğilimin, temelde insandan bağımsız bir içgüdü olduğuna inanmaktadır. (Freud, [1930] 1961, 119-22). İçimizdeki cinsellik içgüdüsüyle birlikte bulunan ve ölüm içgüdüsünden türemiş olan saldırganlık güdüsü dünyayı yönetme kudretinde pay sahibidir. Bu Freud’un cinsellik ve ölüm, yaşam içgüdüsü ve tahrip etme içgüdüsü arasında bir mücadelenin varlığını kabul ettiği anlamına geliyor. Bu hayatın temel bir anlamı ve kültürel gelişmenin de özüdür. Freud, kötüye, saldırganlığa, yakıp yıkmaya ve buradan yola çıkarak barbarlığa doğru kalıtsal bir eğilime sahip olduğumuz makul görünmediği için, başlangıçta böyle bir yıkma içgüdüsünün varlığını kabul etmede tereddüt ettiğini itiraf etmektedir. (Freud, [1930] 1961, 120].

Freud uzun bir tereddüt ve şüpheden sonra, insanoğlunda cinsellik ve yıkma olarak iki temel içgüdünün varlığını kabul etmiştir (Freud [1938] 1964, 148). Birincisinin hedefi, daha büyük birimler oluşturmak ve onları muhafaza etmektir. Bu bütün şeyleri birbirine bağlamak anlamına gelir. İkincisinin hedefi ise, birincinin tersinedir. Bu içgüdü ilişkileri çözmek ve her şeyi tahrip etmek için çalışır. Bu tahrip

ıçgüdücü yaşayan her şeyi cansız bir duruma getirmek için uğraşır. Bu yüzden Freud bu güdüye “ölüm ıçgüdücü” demıştır. Freud hayatın dualist bir bakış açısını betimlerken, her iki ıçgüdücünün de birbiriyle ilişkili ve birbirini kapsadığına kânidir. Onlar az veya çok büsbütün birbirinden ayrıldığında, her iki güdü arasındaki ilişki yokluğundan dolayı ortaya çıkan bir sapkınlık olan sadizm gibi bir fenomen ortaya çıkar – fakat bu iki güdüden hiçbirini henüz nihai sınırına ulaşmamıştır (Freud [1923] 1961, 41).

Kültürel gelişim boyunca kötülük eğilimlerinin ortadan kaldırılıp, yerine iyilik eğilimlerini yerleştirmek için gayret sarfedilmiştir. Fakat kötülük sürekli, güçlü bir şekilde yeniden ortaya çıkmaktadır. “Gerçekte, kötü eğilimlerin ‘yok edilmesinin imkansızlığı’ diye bir şey olamaz” (Freud [1915] 1939, 7). İnsanoğlundaki temel bir takım güdüler vardır ve Freud’un iddia ettiği gibi “bunlar kendiliklerinden ne iyi, ne de kötüdür.” Freud’a göre insanoğlundaki karakterini iyi veya kötü olarak sınıflandırmak tamamen yersiz bir yaklaşımdır; çünkü bir kimse nadiren tamamen iyi veya kötüdür; fakat genellikle bir açıdan bakıldığında iyi, diğeri bir açıdan bakıldığında ise kötü olabilir. Çocuklukta kötülüğe doğru ilk eğilimler varolmakla birlikte, doğrusunu söylemek gerekirse durum yetişkinlikte iyiliğe doğru tekâmül etmektedir. Bizim medeni toplumumuz iyi davranışlar ister. Bu medeni toplum insanoğlundan kendisinin doğasını takip etmek yerine mevcut kültürel değerlere itaat etmesini ister. Tabî güdüdürse bastırılır, fakat onlar genellikle kendi arzularını tatmin etmek için ortaya çıkarlar. Bencillik, diğergamlığa dönüştürüldüğünde ve bencillik eğilimlerinin sosyal eğilimlerle yer değiştirilmesi aracılığıyla, kültürel kabuller bencillik dürtüsüyle yer değiştirince iyi davranışlar garanti altına alınmış olur. Freud insanoğlundaki çelişki dolu tablosunu ortaya koyarken ve insan tabiatındaki birbiriyle rekabet eden güdülere işaret ederken, o insanoğlundaki yaratılıştan kötü olduğu kanaatinde değildir. Fakat insanoğlu kötülüğe meyleden ıçgüdücülerini, kendini korumak amacıyla ortaya koymaktadır. İnsanoğlundaki bu karanlık yönüyle ilgili görüş aynı zamanda Carl Gustav Jung ve Erich Fromm tarafından da paylaşılır. Ancak psikolojide, insanoğlundaki durumunu tamamen farklı bir biçimde analize tâbi tutan başka düşünceler de vardır.

Davranışçı Psikoloji’ye göre her insanda belli genetik istidatlar vardır. B. F. Skinner yalnızca birkaç davranışçının “insandaki genetik katkının varlığını inkâr etmeseler bile oldukça küçümsediklerini... Fakat diğerilerinin davranışın sürekli değişebilir olduğunu ileri sürdüklerini” ifade ediyor (Skinner 1974, 221). Nihayetinde insan tabiatının niteliği onun değiştirilebilir ve örnek olmasıdır. Davranışçı teori bu değişim sürecinin evrensel olduğunu ileri sürüyor ve sonuçta ne tür tecrübelerin bu değişime neden olduğunu araştırıyor (Schwartz and Lacey 1982, 12). Rus fizyolog Ivan Pavlov bir organizmanın, bir pekiştiricinin bir diğeri uyarıcıyla eşleştirildiği zaman şartlandırılabilceğini kabul ederken, Amerikalı davranışçı B. F. Skinner pekiştiricinin kendi davranışı üzerinde cereyan ettiği zaman organizmanın şartlandırılabilceğini iddia etmektedir (Skinner 1953, 65). Birincisi uyarıcı-tepki davranışı olarak isimlendirilirken, diğeri operant pekiştirme denmektedir. B. F. Skinner: “Çevrenin bir yandan türlerin genetik istidatlarını üreten tabî seleksiyon vasıtasıyla şekillenmeye devam ederken diğeri yandan operant şartlanma olarak isimlendirilen bir diğeri seçici süreç aracılığıyla bireyin davranış repertuarını koruduğunu” ifade ediyor (Skinner 1978, 85). Skinner, kültürel pratiklerin kaynağının ve onların değişiminin operant şartlanma ve tabî seleksiyonun ortak ürünü olarak açıklanabileceğini ileri

sürmektedir. Bu manada kültür; Bir grup insanın, grubun devamına katkı sağlayan ayırt edici uygulamalarının toplamıdır (Skinner, 1989, 117).

Skinner, “davranışın basitçe uyarıcıya karşı yapılan tepkiden başka bir şey olmadığını” iddia etmenin meseleyi çok aşırı bir şekilde hafife almak olduğuna bizi ikna ediyor (Skinner 1974, 230). Fakat o aynı zamanda geçmişteki benzer davranışları takip eden sonuçlardan dolayı, insanların aynı şekilde davrandığına inanmaktadır (Skinner 1953, 87). Bu belli bir hedef üzerine odaklanmış bir amaç veya bir dürtü hakkında konuşmak için hiçbir neden olmadığı anlamına geliyor. Biz kolaylıkla geçmiş analiz edebiliriz ve şu anda olabilecek olan şeyleri oldukça güzel bir tablosunu elde edebiliriz. Skinner henüz Teleoloji’den tamamen uzaklaşmak istememektedir. O şunu iddia eder: “İlerleme ve gelişme düşüncesinden veya gerçekten insanın mükemmel olduğu düşüncesinden kaçmanın zamanı değil”. Şu basit bir gerçektir ki insan, şu anda ve daha önceden hiç olmadığı kadar kendi ayakları üzerinde durabilecek güçtedir. Bir parçası olduğu dünyanın kontrolünü elde etmeyi başararak sonunda kendi kendini kontrol etmeyi öğrenebilir (Skinner [1955/56] 1972, 4). Bununla birlikte bu yeni bir kahramanlığa çağırısı ifade etmemektedir.

Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (Özgürlük ve Saygınlığın Ötesinde) isimli kitabında, insanoğlunun mutlak özgür olduğu düşüncesinin ilgasının vaktinin çoktan geldiğini açıklamıştır. (Skinner 1971, 200). Davranışın bilimsel analizi, bize mutlak anlamda özgür bir insanın var olmadığını söyler. Bizler etrafımızdaki çevre ve büyük ölçüde diğer insanlar tarafından kontrol edilmekteyiz. Skinner insan davranışının bazı dışsal kontrollere maruz kalmasının kaçınılmaz olduğunu söylediğinde problem; etkili bir kültür oluşturmada bu kontrolün tesadüflere bırakılması mı, zorla yapılması mı, yoksa kendi kendimize sağlamalıyız mı gerektiğindedir (Skinner [1955/56] 1972, 10). Skinner bu gücün yanlış kullanılmasının meydana getireceği tehlikenin her şeyden daha büyük olduğunu kavrayacak kadar realistir. Ütopik bir roman olan *Walden Two* isimli eserinde belirttiği gibi (1948), Skinner, hayatın davranışsal sonuçlarını tamamen şansa bırakma yerine, insanoğlunun bazı davranışlarının kasıtlı olarak şartlandırılması gerektiğine inanmaktadır. “Kendiliğinden meydana gelen erdem” onun için arzu edilen bir durumdur (Skinner [1955/56] 1972, 14). Skinner, böyle eşitlikçi bir faziletin, kahramanlık eylemlerinden farklı olduğunun ve uzun vadede bunların gerekli olmayacağını da farkındadır. Kademeli olarak bizlerin yorucu şartlara boyun eğme veya yıpratıcı işlerle uğraşma zorunluluğumuz ortadan kalkacaktır. Bizler gittikçe kolaylıkla elde edilebilen yiyecek, barınma, giyinme ve emekten tasarruf sağlayan ekipmanlara sahip olacağız. Skinner şu sonucu çıkarmaktadır: “Bizler kahramanların gitmesinden dolayı üzülebiliriz; fakat kahramanların ortaya çıkışını sağlayacak şartların ortadan kalkmasından dolayı asla.” (Skinner [1955/56] 1972, 16).

Skinner önerilerinin pek çok problemi de ortaya çıkardığının farkındadır. Fakat, O bunların başa çıkılamaz problemler olduklarını düşünmemektedir. Kontrol edenleri kimin kontrol edeceği sorununa, meselenin *kim* değil de *ne* olduğu şeklinde bir yorum ile mukabelede bulunulur (Skinner 1978, 14). İnsanlar sosyal çevreleri o şekilde yapmalarını teşvik ettiği zaman sürekli kültürel pratikleri geliştirecek yönde davranırlar. Bu etkiye sahip olan ve ilgili bilimleri destekleyen kültürler muhtemelen kendi problemlerini çözer ve varlıklarını devam ettirirler. Bu daha ziyade kontrol

edenlerin kontrol edildiği tekâmülcü bir kültürdür (Skinner 1978, 14). Bu Skinner'ın değer yargısını daha çok *varolma* ve *evrim* ile aynı kefeye koyduğu anlamına gelir. Skinner yaklaşımının bir kıymetsiz olmadığını farkındadır, çünkü kıymet ifade etmeyen hiçbir bilim bizzat insandan hakıyla bahsedemez. (Skinner 1978, 52). Skinner, bir şeyi *iyi* veya *kötü* olarak değerlendiren, içsel başlatıcı amillerden tekrar uzaklaşır. O tekrar çevresel olasılıklara atıfta bulunur. "İnsanların iyi olarak isimlendirdikleri şeyler pozitif pekiştiricilerdir ve türlerin hayatta kalma olasılıkları bunlar üzerinden geliştiği için de pekişirler" (Skinner 1978, 52). *İyi* terimi bir his veya eğilimin ürünü değil, yalnızca var olmanın bir gereğidir. Skinner sık sık yıkıcı bir rol oynadıkları için değerlerin seçiminde insanoğlunun duygularına önemli bir rol atfetmekte özellikle isteksizdir (Skinner 1978, 92). Şeylerin nasıl hissedildiği veya tecrübe edildiği önemli değildir, fakat önemli olan bunların olası oldukları davranışı güçlendirip güçlendirmedir. Eğer tutumlar veya şeyler var olmaya katkı sağlıyorsa onlara o zaman iyi denebilir. Özgürlük meselesini düşündüğümüzde bile biz duygular üzerine değil de; kendisi vasıtasıyla, eğer başarabilirsek, önceden olduğundan daha özgür olabileceğimiz hayatta kalma üzerine odaklanmalıyız.

Skinner'ın önerileri bize, irade vasıtasıyla her bir arzuyu ortadan kaldıran ve buna karşılık da belirli bir davranışın evrenselleştirilip evrenselleştirilemeyeceğini soran Kant'çı Vazife Ahlâkını hatırlatmaktadır. Kant evrenselleştirilebilen bütün değerlerin sürekli pozitif olduğunu ispat eder; çünkü eğer onlar negatif olsaydı bizler onları kendi isteğimizle uygulamazdık. Skinner'ın hem genetik istidatı hem de davranışsal değişimi birleştiren sözlerini hatırladığımızda, öncelikle ahlâkın genetik bir temelini olup olmadığına bakmamız gerekmektedir.

Şimdi saldırganlık davranışını, büyük bir ilgiyle ahlâki davranışla aynı işleve sahip olarak gören etolojiye dönelim. Konrad Lorenz klasik çalışması olan "*On Aggression*" (Saldırganlık Üzerine)'de saldırganlığın; pek çok hayvan arasında türün korunmasını sağlamak için gerekli bir içgüdü olarak kendi üyelerine yöneltildiğini ve bunun zararlı bir özellik olmadığı iddiasını ortaya koyar. Hayvanlar arasında tür içi saldırganlık belli bir alanda muayyen bir türün tanzimini temin eder veya iki rakipten güçlü olanın eşe sahip olmasını sağlar. İnsanlar arasında ise bu güdü seleksiyonun vasıtası olarak iki komşu kabile arasında savaşa yol açar. İnsanlığın tarih öncesi dönemlerinde kurbanı yalnızca tırmıklayarak, ısırarak ve boğazını sıkarak saldırlabildiği için, bir insanın aniden öldürülmesini önlemek için bir mekanizmaya gerek yoktu. Kurbanın da saldırganı karşı teslim olduğunu bildirecek hareketlerde bulunmak ve korkudan yalvarmak için yeterli fırsatı vardı. Şu anda ise insanoğlunun birtakım yapay silahlar geliştirmesiyle ve yeni öldürme yollarını keşfetmesiyle bu durum korkunç bir şekilde değişti (Loorenz 1963, 323). Bu durumda, yeniden kazanmamız gereken ve aslında doğuştan getirdiğimiz öldürmeye karşı ket vurma ile silahlar arasındaki denge vasıtasıyla bir sorumluluk ahlâki kazanmamız gerekmektedir. Bundan Lorenz şu sonucu çıkarmaktadır: "İnsanlık gelişim döneminden bu yana bu kadar kötü olmadı ve modern bir toplumun gerektirdiği kadar da iyi değildir" (Lorenz 1963, s. 333).

Büyük oranda Konrad Lorenz'in analizlerini takip eden Eibl-Eibesfeldt insanlar arasında saldırganlık davranışının yaygın olarak aşağıdaki durumlarda ortaya çıktığını görür: Yiyecek yarışında, gençlerin savunmasında, aşağı yukarı birbiriyle eşit düzeydeki iki rakip arasındaki üstünlük mücadelesinde, daha aşağı durumda olanlara uygulanagelen acı verici saldırganlık durumunda, bir grubun kendi üyeleri arasında

davranışları farklı algılananlar da, statü değişiminde, çiftleşmede, bir grupta yabancı görülenlerde ve özellikle küçük çocuklar arasında olmak üzere bir objenin çalınmasında (Eibl-Eibesfeldt 1976a, 98). Öldürmeye karşı olan engellemeler bizim kendi kişisel yaşantımızda geliştiği için, onlar bizim bedensel yeteneklerimizle yakından ilgilidir. Etkili bir biçimde savaşılabilmek için savaş propagandasının zorunlu oluşu, bizlere bir yabancıyı öldürmeye karşı olan engellenmenin ne kadar güçlü olduğunu gösterir.

Eibl-Eibesfeldt insanın saldırgan davranışının önceden programlandığını; fakat eğitim yoluyla artırılabilirliğini veya yeniden düzenlenebileceğini iddia etmektedir. (Eibl-Eibesfeldt 1976a, 116, 102). Barış kültürlerinde bile onlarla ilgili herhangi bir kötü tecrübeye sahip olmamalarına rağmen, çocuklar yabancıları reddetme ve onlara karşı saldırganlık durumu geliştirirler (Eibl-eibesfeldt 1976b, 14). Benzer bir şekilde, insanlar her ne zaman yeni bir gelişim aşamasına girse veya yeni bir topluluğun bir üyesi olsa, hareket özgürlüklerinin sınırlarını araştırma eğilimindedirler. Örneğin bu saldırgan sosyal keşifte bir çocuk nelere mücadele edilip nelere edilmediğini sorar. (Eibl-Eibesfeldt 1988, 212-17). Bu yüzden saldırganlık toptan arzu edilmeyen bir şey olarak belirtilemez. Öyleyse fitri saldırganlık istidadımız geliştirildiğinde ve kısıtlayıcı saldırganlık durumu bastırıldığında (örneğin savaş zamanında düşmanın öldürülmesinin zannedilmesi) bu tür saldırganlık bir kültürel evrim ürünüdür ve ihtiyaçlar bu şekilde değerlendirilmelidir. Bu durum insanoğlunun bu tür bir davranışın sorumluluğunu yüklenmesinin ve bu yönelimin devam edip etmemesini isteyip istemediğini belirlemesinin gerekli olduğu anlamına gelmektedir.

E. O. Wilson'un *Sociobiology: The New Synthesis* (1975) isimli kitabı gibi birkaç kitap böyle ateşli tartışmalara neden olmaktadır. Sosyobiyoloji: Bütün sosyal davranışların biyolojik temellerinin sistematik olarak araştırılmasıdır (Reis 1984, 117). Wilson bazı eleştirmenleri tarafından "insanoğlunun davranışlarının tamamını anlamamız ve hatta ilkçağ felsefi problemlerinin çözümünde nasıl davranmamız gerektiğini hususunda" bize imkân sağlamaya kalkışmakla suçlanmıştır (Singer 1984, 141). O aynı zamanda statükoyu savunmasından dolayı da suçlanmıştır; çünkü O iddia edildiğine göre "var olan her şey uyarlanabilir, uyarlanabilen bir şey iyidir, öyleyse var olan her şey iyidir" demektedir" (Allen 1978, 261). Diğerleri ise şimdye kadar "insanoğlunun bir davranışı değiştiği için o zorunlu olarak iyi bir şeydir diye inanan" bir sosyobiyologu ne duyduklarını ne de onunla karşılaştıklarını iddia etmişlerdir (Reis 1984, 137). O yüzden bu olması gereken ile olanın birbirine karıştığı bir yanıştır.

Wilson *Sociobiology* isimli eserinin yalnızca son bölümünde insanlığa açıkça dikkat çekerken, son çalışması *On Human Nature* (1978) münhasıran insan davranışının araştırılmasına adanmıştır. O bu kitabının giriş bölümünde insanoğlunun beyinde "Ahâkî öncüllerimizi derinden ve biz farkında olmadan etkileyen ve buradan hareketle ahlâklılığın bir içgüdü olarak gelişmesini sağlayan" içsel engelleyici ve hareket ettiricilerin bulunduğu dikkat çekmektedir (Wilson 1978, 5). Bunun anlamı geleneksel teolojinin korunma emirleri olarak isimlendirdiği, varolmamızı garanti altına alan davranışın kalıtsal formları bulunduğuudur.

Wilson insan genlerinin açık bir şekilde özellikler belirttiğine ikna edilememiştir. Bilakis onlar belli özellik dizilerini geliştirecek durumu tanzim etmektedirler. (Wilson 1978, 56). Bazı durumlarda bu dizi tahditlidir ve bir kimse onun sonuçlarını güçlükle değiştirebilir; bununla birlikte bazı durumlarda ise bu dizi o kadar geniştir ki onun

neticesi kolaylıkla etki altına alınabilir. Bunun anlamı insan davranışının çeşitli dereceler altında açıkça belirlenebileceğidir. Wilson bir yandan davranışçılığın temsilcileri tarafından geliştirilen, insan davranışının materyalist temelleriyle ilgili görüşü paylaşırken, diğer yandan da onların davranışın kontrolüyle ilgili olarak geliştirmiş oldukları temel önermelerin çok basit olduğuna dikkat çekmektedir. Genetik sınırlamalar ve yaşayabileceği çevrelerin sınırlı sayıda oluşundan dolayı insanoğlunun davranışı teorik olarak belirlenebilir ki “burada sınırlama muhtemel sonuçların büyük oranda tanzim edilmiş olmasıdır” (Wilson 1978). Buna rağmen bir ferdin detaylı davranışları hakkında kısa vadeli tahminler olsa bile insanoğlu herhangi hayal edilebilir bir idrak kapasitesinin ötesinde olabilir mi? Gözardı edilmemesi gereken çok sayıda değişken vardır ve tahminlerin önemli oranda değiştirilebilmesi için küçük orandaki belirsizlikler kolaylıkla abartılabilir durumdadır.

Wilson açıkça insanoğlunun sosyal evriminin, genetik olmaktan ziyade kültürel olduğuna inanmaktadır (Wilson 1978, 153). Hatta O “bilinçli diğergamlığın insanoğlunu hayvanlardan ayıran aşkın bir nitelik olduğunu” iddia etmektedir (Wilson 1978, 150). Hayvanlar türlerinin devamını garantilemek için diğergamca davranırken, belli biyolojik mekanizmalar tarafından güdülendiklerinden genellikle ne yaptıklarının bilincinde değildirler. Bununla birlikte insanlar bilgi ve biyolojik yapılarından (kaynaklanmayan) farklı nedenler vasıtasıyla ahlâkî prensiplerini seçebilmektedirler. Lorenz gibi Wilson da artık içgüdüsel dürtülere ihtiyacımız olmadığını, yalnızca belli bir davranış türünü önermemiz gerektiğini iddia etmektedir. “Yüksek ahlâkî değerlerin kültürel evrimi belli bir yönelim elde edebilir mi, kendi kendisinin hareket ettiricisi olabilir mi, ve genetik evrimle tamamen yer değiştirebilir mi?” gibi sorular buradan çıkmaktadır (Wilson 1978, 167). Wilson’un bu sorulara cevabı olumsuzdur: “Genler kültürün iplerini elinde tutmaktadır. Bu ip çok uzundur fakat değerler kaçınılmaz bir biçimde insanoğlunun gen havuzundaki etkilerine göre sınırlandırılacaktır (Wilson 1978, 167). Her ne kadar bizim davranışlarımız derin duygusal tepkiler tarafından yönlendirilse ve güdülenirse de sonunda bu davranış “bozulmamış ve bozulmayacak olan insanın genetik yapısını içeren” bir uygulamadır (Wilson 1978, 167).

Wilson buradan şu sonucu çıkarmaktadır: “Ahlâk varlığımızı garanti etmekten başka ispat edilebilir nihâi bir fonksiyona sahip değildir”.Ahlâkın diğer pratik fonksiyonlarının ispat edilemez olduğunu kabul etmekten başka bir çaremiz olmadığını farkında olarak, bütün türlerin varlıklarını şimdiye kadar devam ettiremediğini hatırlamalıyız. Bütün türlerin mutlak bir biçimde varlıklarını kendilerinin temin etmesi gibi bir amacı varken, bu şekilde varlığın devamı, evrimsel sürecin kendisi tarafından veya genetik yapının yaşam sürecini yönetmesi ve yol göstermesi şeklinde garanti altına alınmamıştır. Wilson *On Human Nature* isimli kitabını, temenniler bölümünde, sonuç olarak hiç tereddütsüz bir şekilde “bilimsel materyalizmin bir mitoloji” olduğunu söyleyerek bitirir (Wilson 1978, 209). Yaşamın meydana gelmesine sebep olan sınırlı maddi esas tarafından, varlığın devamıyla ilgili olarak hiçbir garanti verilemez. Bu açıdan bakıldığında sınırlı hayatın sınırlı olan maddeyle olan ilişkisi gibi, davranışın da genetik temeliyle bir ilişkisi vardır.

Konrad Lorenz ve onun takipçileri için ahlâk tabî idi. Bununla birlikte sosyobiyojoloji bizleri böyle bir iyimserliğe karşı uyardı ve aynı türün üyeleri arasındaki diğergamlığın (gerçek taşıyıcılarını insanları; yani ne türler ne de tek tek o türlerin

üyelerinin oluşturmadığı) biyolojik evrimin değil bilakis türün devamı için işbirliği içerisinde olan genlerin sonucu olduğu gerçeğini gösterdi (Vogel 1988, 207). Bu dışarıdan bakıldığında diğergamlık olarak gözüken şeylerin genetik olarak egoistik olduğu anlamına gelir. Bundan dolayı tabî seleksiyon aslında genel uygunluktan ziyade bir kimseye daha yakın olanın tercih edilmiş olduğu genetik ilişkilerin tekrar üretilmesinden artı bir biçimde meydana gelen reproduksiyonlarındaki kişisel başarıları yönünden ölçülen bireysel uygunluğun üst sınırına çıkarılmasından öte bir şey değildir. Christian Vogel bu tür tabî ahlâkı şu kelimelerle ifade eder: “Seninle olan genetik ilişkilerinden dolayı yakınlarına yardım et. Fakat kuşku içinde olduğunda onlara kendi kendinize ve kendi neslinize olduğundan daha az yardım et!” (Vogel 1988, 207).

Lorenz’in iddialarının aksine davranışsal genetik tabî bir ahlâk fikrini inkâr eder. Her ne kadar tabî eğilimlerimiz ahlaki davranışlarımızı kuşatsa da davranışlarımızın ahlâki vasfını tayin etmezler. Ahlâki niteliklerden söz etmedeki bu tereddüt bir bilim adamı olarak neyi betimlemesi ve neyi öngörmemesi gerektiğinin idrak edilmesinden kaynaklanmaktadır. Dahası; genetik etki genlerin, fizyolojinin ve çevrenin kendi arasındaki etkileşimlerin karmaşası içine gömülmektedir. “O deterministik değil, olasılıklıdır ve olabilecek olana hiçbir sınırlama koymaz” (Plomin 1986, 21). Hala genetik etkileşimi keşfetmek önemlidir; çünkü çevresel özellikler bilindiği kadar genetik özellikler de ne kadar çok bilinirse arzu edilmeyen olarak kabul edilen sonuçlara daha rasyonel biçimde müdahale ve engelleme stratejileri tasarlanabilir.

Bununla birlikte davranışsal genetik ahlâkî uygulamalarda tamamen hükümsüz değildir. O hala var olmayla ilgilidir. Buna rağmen fertlerin ve türlerin devamlılığına inanan Darwin’in tersine, davranışsal genetikçiler kesinlikle ne fertlerin ne de grubun tam olarak varlığını devam ettirebileceğini kabul etmiyor. Evrimsel şemada yalnızca genetik üniteler var olabilecek kadar uzun süre kalır ve bu üniteler kendi benzerleri her nerede yaşayabileceklerse onların orada yeniden üretilmesine yardımcı olarak türün varoluşunu sağlamak için evrimleşirler (Alexander 1981, 511). İnsanlık düzeyinde bunun anlamı şudur: “Kendi bedenlerimize ait genlerin benzerlerinin yeniden üretilmesi yoluyla türün devamını sağlayan davranışlarımızı en üst düzeyde yaymakla bizler bencil fertleriz ve bu davranış diğer insanların bedenlerindeki bizim genlerimizin benzerlerinin yeniden üretilmesi yoluyla varoluşu en üst düzeyde genişlettiği için de bizler grup olarak diğergamız” (Alexander 1981, 511). Biz buradan; davranışsal genetiğin bencillik ve diğergamlık konularında fikrini değiştirmede sonucunu çıkarabiliriz. Bir yandan konu daha da farklılaşmakta ve aynı zamanda bencillik veya diğergamlığa yol açan genetik temel araştırılırken, davranışçı genetik hala varoluş konusuna odaklanmaktadır. İnsan fenomenine yönelik bu farklı bilimsel yaklaşımlardan ne sonuç çıkarabiliriz.

İnsan Ahlâkının Teolojik Boyutu

Öncelikle etolojinin verilerine baktığımızda, ahlaki davranışa benzer bir biçimde isimlendirebileceğimiz saldırganlık fenomeniyle karşılaşırız. Bu davranış her ne kadar diğer insanların bütünlüğüne ve mutluluğuna doğru bir saldırı niteliği taşımakta ise de nefsin korunması ve bir kimsenin kendi mutluluğunu sürdürmesinde önemli bir role sahiptir. Bu saldırganlığın etkileri eğitim yoluyla artırılabilir veya azaltılabilir. Bunun anlamı her ne kadar doğuştan var olsa da, onun katı bir şekilde insanın muhtemel

davranışlarının belirleyicisi olmadığıdır.

Diğer taraftan psikoloji ise sanki insanoğlunda gerçekten yıkıcı bir özelliğe işaret ediyormuş gibi görünür. Ancak Freud genellikle bir kimsenin kendi nefsinin korunmasını temin etmesi kötü olarak anlaşılabilirliği için, hemen insanoğlunun tabiatı gereği kötü olmadığını vurgular. İlk bakışta, davranışçı psikoloji farklı bir tablo çiziyormuş gibi görülür. Buradan (davranışçı psikolojiden) hareketle bir kimse insanoğlunun basitçe kendi çevresinin bir ürünü olduğu kanaatine ulaşabilir. Her ne kadar başlangıçta basit bir olasılık tarafından başlatılmış olsa da, pozitif pekiştirmenin sebebi asıl olarak insanlığın üzerinde evrimleştiği varolma olasılığına dayanmaktadır. Varoluşa katkı sağlayan her şey pekiştirilmiş, engelleyen her şey ise atılmıştır. Her ne kadar çok farklı bir açıdan da olsa, benzer bir ses sosyobiolojiden de işitilebilir. O insan davranışının genetik temelini vurgu yaparken sadece insanın kalıtsal faktörleri üzerinde pozitif etkiye sahip olan yüksek değerlerin varlığını sürdüreceğini gösterir. Bu varlığını garanti etmekten başka diğer gözlenebilir fonksiyonlara sahip olmadığından dolayı genlerin ve netice itibarıyla de insan davranışının bencil olduğu anlamına gelir. Bundan dolayı davranışsal genetik, her ne kadar çevre ile etkileşimleri olsa da nihâi olarak kendini genetik özelliklerin var oluşları konusuyla ilgili kılmaktadır.

Çeşitli canlı bilimlari, her ne kadar yaklaşımları açısından oldukça farklı olsalar da sıra insan türünün dürtülerinin ne olduğu hakkındaki iddialarına gelince, şaşırtıcı bir biçimde benzerlik gösterirler. Hangi açıdan bakarsak bakalım nihâi olarak insan davranışının, kendi türünün devamı için üreme arzusu tarafından şekillendirildiğini görürüz. Bu insanoğlunun kendi türünün ilerlemesini sağlamak için çalıştığı ve bundan dolayı bu süreci ilerletecek şeyleri geliştirdiği, onun gelişmesini sınırlayan şeyleri ise engellediği anlamına gelir. Bizler bundan dolayı bazı boyutlarıyla çok iyi bilinen “en uygun olanın bekası” ve “var olmak için mücadele” sloganlarıyla yankılanan var olma ahlâkı ile karşılaşırız. Her ne kadar, pozitif bir değer olarak var olma yaygın bir şekilde kabul edilse de, biz bunun asla apaçık bir değer anlamına gelmediğine dikkat etmeliyiz. O herhangi bir delili olmayan ve imanın temelinde kabul edilmesi gereken belitsel¹ bir kavramdır (Sperry 1974, 15). Evrimsel süreç boyunca o kadar tür ortadan kalktı ki, niçin var olmanın yokluğa tercih edildiği merak edilmektedir. Bu, artan bir şekilde hayatın tehlikelerinin farkına vardığımız şu anda daha belirgin olabilir. Öyleyse, insanoğlunun varlığının devamı kendi ekosistemi kadar diğer yaşayan canlı türlerinin varlığına bağlı olduğu artan bir açıklıkla gözleendiği halde mücadele niçin devam ettiriliyor? İnsanlık tarihinin gösterdiğine göre hayatta kalma kavramı büyük oranda yalnızca insanoğluna uygulanmaktadır. Yakın bir zamana kadar varolan diğer canlıların da aynı derecede yaşamaya layık olduğu düşünülmemiştir.

Var olma içgüdüsünün varlığı empirik temellerle desteklenebilecek gibi görünürken, onu herhangi bir değerlendirmeye bağlı olarak, yüceltilmesi gereken bir pozitif etik değere dönüştürmek için herhangi bir nedeni makul gösterecek hiçbir delil öne sürülemez. Her ne kadar bizim kişisel olarak bu değere bir itirazımız yoksa da, yine de onların imanın temelini oluşturduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Hatta

¹ Belit kavramı mantıkta, bir şeyi kanıtlamada kullanılan fakat kendisi kanıtlanmaya gerek duyulmayacak kadar açık olan ilke anlamına gelir. (Çevirmen)

biz Philip Hefner'in ikazını paylaşabiliriz: "Teolojinin bu gün bir alternatifi yoktur; fakat türlerin varlığının, dünyanın, değerlerin, insan değerinin ve insan ruhu tarafından beslenen bütün şeylerin varoluş sürecinin ne olduğu ve ne olması gerektiğiyle ilgili doğruları konuşulmalı" (Hefner 1980, 393). Ama teolojinin, bilimin tarzı olan, bu şekilde konuşması için aslında bir nedeni yoktur. Eğer böyle bir durum varsa da, teoloji bu söz söyleme hakkını kendi sahası dışında bir başka alandan almıştır ve bu durumda kendi bütünlüğünden feragat ederek, bilimin bir hizmetkarı konumuna düşer. "On Emir" in insanların ve hayvanların varlıklarının devamı için gerekli olduğunu ifade eden Wolfgang Wickler tarafından da vurgulandığı gibi teolojik olarak varlığın devamı süreci hakkında konuşmada bilim bir önceliğe sahiptir (Wickler 1971, 141).

Teolojik olarak, yaratmadan bahsettiğimiz zaman varolma terminolojisinden çok daha iyi bir şekilde bu amacı ifade eden *korunma* kavramından da bahsetmemiz gerekmektedir. Süregelen yaratılış anlamında korunma, geleceğine doğru ilerleyen büyük çaplı bir yıkıma karşı yaratılmış farklılığın korunması anlamına gelmektedir. *Varolma* terimi hemen akla, 19. yy'ın Sosyal Darwinizm'inin tipik bir anlayışı olan ve başarısını varolmak için diğer tür ve grupların daha az donanımlı olduğu düşüncesine borçlu olan varolma zihniyetini getirmektedir. Bu düşünce aynı zamanda bizim dış dünyamızdaki güçler tarafından tehdit edildiğimize de işaret etmektedir. Fakat gerçek bunun zıttıdır. Bizler kendi kendimizin en kötü düşmanlarıyız ve bu durum korkunç bir şekilde kendi kendimizi yok etme yönünde ilerlemektedir. Bununla birlikte *korunma* terimi bizim bir şeylerden (kendi kendimizi yok etmek) bir şey için (şu anki hayattan zevk almak veya ölümsüz bir hayat ihtimali gibi) ve bir şeyler veya birileri vasıtasıyla (tabî kanunlar veya Tanrının kutsal iradesi) korunduğumuzu ifade etmektedir. Bu yüzden *korunma* terimi, kişisel bir açığa ve dar bir alana sahip olan *varolma* teriminden daha kapsayıcı ve detaylı bir anlama sahiptir.

Bir bilim adamı perspektifinden Wickler, büyük oranda her ikisi arasında biyolojik olarak kanunlar ve eşitlik bulunmasını tabiat ile On Emir'in karşılaştırılmasıyla ilgili olarak makul bir neden olarak ortaya koyuyor. Musa zamanında kutsal kanunlar ile tabiat kanunları arasında bir farklılık henüz ortaya konmamıştı. Onların hepsi kutsal iradenin bir ifadesi olarak düşünülmüyordu (Wickler 1971, 57). Aydınlanma döneminde de Martin Luther tereddütsüz bir şekilde on Emrin herkesin kalbine nakşedildiği ve Tanrı hakkındaki tabî bilgimizin bir parçası olduğunu iddia etmeye devam etmiştir (Luther [1538] 1883-39/I:540). Bu, tabî ahlâk veya tabî teolojinin temel öğretilerinden ziyade teolojinin kendisi tarafından yorumlanabilen temel bir değer olarak varoluşun arzu edilebilirliği ve hakimiyeti üzerinde insan bilimlerinin konsensüsünün ortaya çıktığı anlamına gelir.

Bununla birlikte tabî teoloji veya tabî ahlâk Hıristiyan teolojisiyle birebir uyuşmamaktadır. En fazla teoloji bilimine uygun bir giriş veya onun önsözünün bir parçası olabilirler. Eğer Hıristiyan ahlâkı var olmadan veya aydınlanmış bir bencillikten hareket etseydi, onun motive eden şeyin hayatını diğerlerine adayan ve havarilerinden de benzer biçimde davranmalarını isteyen İsa'ninkinden farklı olması gerekirdi. Her ne kadar Hıristiyanlar; diğer insanlar gibi, günahkar benliklerinin bir yansıması olarak genellikle onun zıttına hareket etse de Hıristiyan ahlâkı, tanrının eylemlerine karşı verilen bir cevap ahlâkıdır. Hıristiyan ahlâkı, asıl olarak davranışlarımızın neticelerini kendimiz için değil, diğer insanlar için öngören bilinçli

bir alturizmle iç içedir. Onu motive eden güç, öncelikle kendi varlığını garanti eden ve genellikle de bununla ilgili olarak başkalarının varlığını gerekli gören biyolojik determinist alturizmden temelde oldukça farklıdır.

Bununla birlikte daha sonraki gelişmeler farklı olmamalı. Martin Luther'in gözlemine göre: "Tabiat bize sevgi olarak, kendime olmasını istediğim şeyi başkaları için de istememi öğretir" (Luther [1523] 1883-, 11: 279). Bunun anlamı, Hıristiyanların sevgi emirlerine uyarak gönüllü olarak yaptıkları şeyi, diğer insanların da (tabiat öğretilerine vb. uyarak) yapması gerektiğidir (Matt. 22:37). Teolojik olarak söylemek gerekirse hem tabiat (varoluş) hem de sevgi emirleri – ki bunların altın kural (herkese iyilik etme kuralı) ile yakın ilişkileri vardır- bizleri, diğer türlerde olduğu gibi, kasıtlı bir şekilde girişeceğimiz öz kıyımından koruyan kutsal korunma emirlerinin bir ifadesidir.¹ Artık içgüdüsel dürtülerimizin kontrolü altında olmadığımızdan; fertlerin, insanlığın ve üzerinde yaşadığımız gezegenimizin varlığını sürdürebilmesi için böyle tabî boyun eğdiriciler veya gönüllü "kısıtlayıcılara" ihtiyaç vardır. Hıristiyanlar ve diğer dindar insanlar veya dinsizler insanlığın ve üzerinde yaşadığımız gezegenimizin korunması ve geliştirilmesi için hep birlikte çalışabilir. Peki bilim bu süreçte nerede kaldı?

Teoloji ve Bilim Arasındaki Etkileşimin Parametreleri

Bilimin gittikçe artan hassasiyette Tanrı'nın özel bir ifadesinden farklı bir şey olduğunu açıklamaya giriştiği, genel olarak Tanrı'nın korunma emirleri olarak sunulan şeyi, bilimin herhangi belirgin bir Hıristiyan ahlâkı diye reddetmesine neden olmadığı gibi teolojinin de varoluşa yardımcı olan bir davranış üzerinde bilimin ısrarına karşı çıkmasının bir nedeni yoktur. Canlı bilimleri, evrimsel süreç içerisindeki var olmanın üstün konumuna dikkat etmeli, Hıristiyan teolojisi de bir yandan buna dikkat ederken, diğer yandan da pozitif bir içerikle, var olmanın dinamiklerinin nasıl doldurulabileceğini kendi kendisine sormalıdır. Öyleyse canlı bilimleri fonksiyonlarının kendilerine uygunlukları açısından teolojik önerileri bütün boyutlarıyla ele almalıdır. Bunu başaran teologlar, insanın bu durumuyla ilgili analizlerine ve bu durumu açıklamak için yapmış oldukları girişimlere yöneltilen eleştirileri göğüslemekte zorlanmayacaklardır. Bu teolojinin, ana çizgisinin varoluşun daha da ilerletilmesi ve muhtemelen de garanti altına alınması şeklinde belirlendiği bir biçimde, kendi sorumluluğu içerisinde bilimlere ve yaratılmaya dikkat etmesinin zorunlu olduğu anlamına gelir. Böyle yaparken teoloji aynı zamanda güvencili bir şekilde konuşamayan insanların veya azınlıkta olduğu için sesleri duyulmayanların seslerine de kulak vermeli ve bunları da dikkatle izlemelidir. Canlı bilimlerinden de zayıflıklarına vurgu yaparak ve var olmanın hala yetersiz ahlâki düşüncelerden dolayı tehlikeye atıldığı durumlardan bizi uyarması için bu önerileri analiz etmesi istenebilir. Eğer hayatın korunmasına yönelik bu temel eğilimi teolojinin önemsememesi ve bilimsel savsaklama devam ederse ihtilaf büyüyecektir. Tersine, eğer bilim, özellikle de konuya katkı sağlamada hiçbir rolü yok diye teolojiji yalanlarsa ve yanlışlıkla onu kendisinin "tamamen özdeksel bir fenomen olarak baş rakibi" görürse, yanlış

¹ "Koruma Emirleri" yanlışlıkla "Yaratma Emirleri" olarak anlaşılmalıdır. İkincisi statik bir yaratılma görüşüne yol açarak, genellikle tutucu bir ahlâki desteklerken, korunma emirleri ise amaç merkezli dinamik bir doğruya işaret etmektedir.

anlaşılma ve ihtilaf yine büyüyecektir (Wilson 1978, 192).

Din veya teoloji gelişmemizin şu anki durumunda daha fazla gerekli olmayan bir varoluş mekanizması olarak basit bir biçimde gelişmemiştir. Onlar, bir korunma emrini bize hatırlatarak, kendi kendimizin ötesinde bir vasıtaya işaret ederler ve basitçe korunmanın içsel bir mekanizma olduğu veya basit bir değişme olduğu düşüncesine karşı çıkarlar. İnsanoğlu hayata müdahale etmeden önce yeryüzünde pek çok tür yok olduğu için, hayatı kaçınılmaz bir biçimde geleceğe taşıyan otomatik bir mekanizmanın var olmadığını hatırlamalıyız. Nihayetinde hayat korunması ve üzerinde titrenmesi gereken, bir armağandır. Bir daha önyargısız ve büyük oranda hayatın mekanistik bakış açısıyla baktığımızda teoloji; hak edilmeyen bir hediye olarak hayatın hem ortaya çıkışı hem de korunması niteliğine vurgu yapar. Bu, evrimsel süreç içerisinde taktirde layık olmayan bir boyut olarak sunulabilir. Din olmaksızın, canlı bilimleri tarihselliğini ve sınırlılığını unutarak, materyalistik bir mitolojinin var olduğunu düşünebilir. Onlar, şefkat, sevgi ve ümit çekmek gibi derin ahlâkî değerlerden yoksun olarak, hayatı katı bir şekilde kendi biyolojik konumlarına indirgeyebilirler. Bunlar, yalnızca hayatın zenginleştirici faktörleri değil, aynı zamanda katlanılabilir bir geleceği şekillendiren güçlü birer motivasyonudurlar. Bundan dolayı teoloji ve bilim arasında işbirliği, bu gezegende ilerlemenini ve varolmanın mahiyeti açısından esas teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

Alexander, Richard D. 1981. "Evolution, Culture and Human Behavior: Some General Considerations." In *Natural Selection and Social Behavior*, ed. R. Alexander and Donald Tinkle. New York: Chiron Pres.

Allen, Elizabeth, et al. 1978. "Against 'Sociobiology'." In *The Sociobiology Debate. Readings on Ethical and Scientific Issues*, ed. Arthur L. Caplan. New York: Harper & Row.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. 1976a. *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Wesen*. Deutscher Taschenbuchverlag.

_____. 1976b. *Menschenforschung auf neuen Wegen. Die naturwissenschaftliche Betrachtung kultureller Betrachtungsweisen*. Vienna: Fritz Molden.

_____. 1988. *Der MNesCh-das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*. Munich: R. Piper.

Freud, Sigmund. [1915] 1939. "Thoughts for the Times on War and Death." In *Civilization, War and Death*, ed. John Rickman. London: Hogarth.

_____. [1923] 1961. "The Ego and the Id." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19, ed. James Strachey. London: Hogarth.

_____. [1930] 1961. "Civilization and Its Discontents." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 23, ed. James Strachey. London: Hogarth.

Hefner, Philip. 1980. "Is/Ought: A Risky Relationship between Theology and Science." *Zygon: Journal of Religion and Science* 15 (December): 377-96.

Lorenz, Konrad. 1883-. *Kritische Gesamtausgabe (WA)*. Weimar: Hermann Böhlau.

Plomin, Robert, 1986. *Development, Genetics and Psychology*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Reis, Michael J. 1984. "Human Sociobiology." *Zygon: Journal of Religion and Science* 19 (June): 117-40.

Schwartz, Barry, and Hugh Lacey. 1982. *Behaviorism, Science, and Nature*. New York: W. W. Norton.

Singer, Peter. 1984. "Ethics and Sociobiology." *Zygon: Journal of Religion and Science* 19 (June): 141-58.

Skinner, B. F. 1948. *Walden Two*. New York: Macmillan.

_____. 1953. *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan.

_____. 1971. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Alfred A. Knopf.

_____. [1955/56] 1972. "Freedom and the Control of Men." In *Cumulative Record: A Selection of Papers*. 3d ed. New York: Appleton-Century-Crofts.

_____. 1974. *About Behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf.

_____. 1978. *Reflections on Behaviorism and Society*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

_____. 1989. *Recent Issues in the Analysis of Behavior*. Columbus, Ohio: Merrill.

Sperry, R. W. 1974. "Science and the Problem of Values." *Zygon: Journal of Religion and Science* 9 (March): 7-21.

Vogel, Christian. 1988. "Gibt es eine natürliche Moral? Oder: wie widernatürlich ist unsere Ehtik?" In *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, ed. Heinrich Meier. Munich: R. Piper.

_____. 1989. *Vom Töten zum Mord: Das wirklich Böse in der Evolutionsgeschichte*. Munich: Karl Hanser Verlag.

Wickler, Wolfgang. 1971. *Die Biologie der Zehn Gebote*. Munich: R. Piper.

Wilson, E. O. 1978. *On Human Nature*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Kitap Tanıtımı: *Tevhidin Yurdu Kur'an-ı Kerim Atlası*

[Prof. Dr. Ahmed Bedir, Kaynak Yayınları, İstanbul 2009, 684 Sayfa]

Rıfat Atay*

Emine Peltek**

“Atlasın bakardım nereye gitti,
öyle öyle ezber ettim hasreti”

Can Yücel

Atlas, büyük, geniş, dev anlamında bir okyanus adıdır. Atlaslar dünyayı sırtlanmanın somut ifadesi olmakla beraber görselliğin gün yüzüne çıktığı muazzam eserlerdir. Aranılan bir mekânın yakınlığına yol açan ve kişinin kaybolmamasına olanaklar sunan farklı bir buluştur. Atlaslar, kapağı açılır açılmaz haritaları meydana getiren çizgilerle içinde bulunduğumuz dünyayı avuçlarımızın içine bırakan görkemli yapıtlardır. Kur'an-ı Kerim, dünyayı da içinde barındıran, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi ve inzal olduğu günden itibaren gerek hıfz yoluyla gerek hat yoluyla muhafaza edilen ve günümüze kadar değişmeden kalan kutsal kitaptır. Hicr Suresi dokuzuncu ayet-i kerimede 'Hiç şüphesiz, zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz; onun koruyucuları da gerçekten biziz,' beyanında bulunulmuş ve bu muazzam eserin muhafazasının sözü, Cenab-ı Hak tarafından verilmiştir. İlk ayetin 'okul' emriyle başlamasından dolayı inananların büyük bir yükü muhatap kıldığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda kaldıramayacağımız yüklerin bize verilmediğinin bilincinde olmamız, 'okul' emrinin bizim muteber işlerle uğraşmamız gerektiğini gösteren bir vazife bilinci olduğunu söyleyebiliriz. Prof. Dr. Ahmed Bedir, muteber bir işe kalkışarak pahası ağır bir eserin müessiri olmuştur. Böylece *Kur'an-ı Kerim Atlası* da Kur'an'ı sırtlanmış dev bir eser olarak hayat bulmuştur. Atlası incelemeye başlayınca Kur'an-ı Kerim'in ihtiva ettiği birçok güzelliği neredeyse beş duyumuza hitap edecek şekilde canlı bir biçimde avucumuzun içinde bulmak mümkündür.

Kur'an-ı Kerim, anlamını bilerek okuyan herkes için mesleğine, bilgisine ve bakış açısına göre dikkat çeken hususlar farklılık arzedebilir. Ama her halükarda Kur'an'da bazı hususlar hemen herkesin merak ve dikkatini çekmektedir. Örneğin, Kur'an'da geçen peygamberler, toplumlar, coğrafi mekânlar ve benzeri hususlarla karşılaşırız. Bunların nerelerde olduklarını zaman zaman kendimize de sorarız. Ama çoğu zaman da bunlara cevap veremeyiz. Kur'an-ı Kerim'de anlatılan mekânlar, isimleri geçen peygamberler, eski kavimler, dinler ve hikmet chilleri ile ilgili bilgiler ilk kez derli

* Yrd., Doç., Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, Osmanbey Yerleşkesi, Şanlıurfa, TR; rifatay@gmail.com

** Harran Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Y.L. Öğrencisi, Osmanbey Yerleşkesi, Şanlıurfa TR; eminepeltek@hotmail.com

toplu bir şekilde kitaplaşarak belirtilen sorularımıza cevap olanağı sunmuştur. Prof. Dr. Ahmed Bedir tarafından oluşturulan eser 12 yılı aşkın bir emeğin ürünüdür. Hazırlık aşamasında birçok sıkıntıyla karşılaşan Bedir, eserin taslağını 1997'de Hong Kong'da oluşturarak, 2009'da basımına muvaffak olabilmıştır.

2007'de Ömer Dumlu ve Rıza Savaş ortaklığında ve aynı yıl Arap dünyasından Şevki Ebu Halil tarafından çıkarılan aynı adla *Kuran Atlası* olarak çıkarılan çalışmalar, içerik bakımından benzerlikler taşısa da Prof. Bedir'in ki kadar kapsamlı değildir. Dumlu ve Savaş ortaklığında çıkan atlas 376 sayfa, Ebu Halil'in eseri ise 318 sayfadan oluşmaktadır. Boyutları da *Kur'an-ı Kerim Atlası*'ndan daha dar olan bu iki eser¹ de emek mahsulü olmakla birlikte, Bedir'in oluşturduğu projenin tümünü içermemektedir.

1999'ların başında, Harran Üniversitesi Rektörlüğü'ne sunulan eserin projesi, haklı bir gerekçe gösterilmeden reddedilmiştir. Daraltılarak ikinci kez sunulan proje, yine aynı durumla karşılaşınca, dönemin şartları içerisinde bu çalışmanın yapılamayacağını düşünen yazar, projesinden vazgeçmiştir. 1997'de Hong Kong Çin Üniversitesi'nde misafir öğretim üyeliği esnasında kütüphaneleri gezerken, Kitab-ı Mukaddes'le ilgili birçok çalışma görünce projesi tekrar gün yüzüne çıkmıştır.

Tarih yazarken ya da geçmişle ilgili herhangi bir mesele hakkında bilgi sunarken masa başından yapılan teliflerin hakikati ortaya koymaması, içinde bulunduğumuz önemli bir problemdir. Prof. Bedir, ansiklopedilerden öğrendiği bilgilerle hareket edince birçok sorunla karşılaştığını belirtmektedir. Verilen bilgilerin güncellenmediğini ve bu yüzden sıkıntılı ortaya çıktığını ifade eden araştırmacı, bunu belgeleyen bir anısını bizimle paylaşıyor. Hong Kong'da tanıştığı bir Budist'e, onların Allah'a değil de Buda'ya tapıklarını söylediğinde Budist, bunun doğru olmadığını, onların da Allah'a inandığını, Buda'nın sadece onları Allah'a ulaştırdığını belirtmiştir. Böylece, ansiklopedilere dayanılarak yürütülen çalışmalarda hakikat payının düşük bir yüzdesi olacağını düşünerek mekânları arşınlamaya başlamıştır.

Şüphesiz böylesi kapsamlı bir çalışma beraberinde finans sorununu da gündeme getireceğinden, eserin oluşabilmesi için sponsor arayışına gidilmiştir. Ne yazık ki yine istenildiği gibi olmamış ve herkes bu projenin olamayacağını düşündüğünden desteklemek istememiştir. Finans açığını borçlarla gidermeye çalışan Bedir, 5-10 bin dolarlık bir borçtan söz etmekte, bir arkadaştan aldığını diğerine aktarmak suretiyle borçları zamana yayarak eritmeye çalıştığını belirtmektedir. Projenin maliyetininin 30 bin dolara ulaştığını, önemli bir kısmının seyahatlere gittiğini söyleyen yazar, yine de 'bu eser için tek bir gece çektiğim sancıyı bile hiçbir maddi değerle ölçmem' şeklinde hislerini ifade etmiştir.

Kur'an-ı Kerim, bir tarih kitabı değildir fakat içinde geçmiş ümmetlerin, yaşanan olayların bilgisi bulunmaktadır. Bu bilgiler, özellikle günümüz modern insanı için, teorik bir tarzdadır; bu yüzden ulaşılması mümkün olmayan ütopyik bir yapı sergilemektedir. Bu ütopyik görünümün izale edilmesi, atlasların en önemli özelliği olan görsellikten faydalanarak mümkündür, ki bunda adı geçen yerlerin şuanki durumlarının fotoğraflanması önemli bir ayağı oluşturmaktadır. Görsel materyalin kalıcılığı, okunan ve duyulana göre çok daha fazladır ve somutluk, unsurların hayali

¹ Dumlu ve Savaş'ın eseri 17,5x24,5; Ebu Halil'ininki 14x20, Kur'an-ı Kerim Atlası ise 27x32 ebadındadır.

olmasını yok eder.

Eserin alt yapısını oluşturmak için profesyonel bir fotoğraf makinesi edinen yazar, önce fotoğrafçılık dersleri, daha sonra da haritalar oluşturabilmek için harita çizim dersleri alır. Hazırlıklarını tamamladıktan sonra alan araştırması çerçevesinde 2006'da Mısır'la başlayarak, arkasından Yemen, İsrail, Filistin, Suriye ve Ürdün'ü ziyaret eder. 2007'de Suudi Arabistan'ı gezen Bedir'in inceleme yaptığı ülkelerden biri de elbette ki Türkiye'dir. Büyük bir titizlikle çalışmasını yürüten araştırmacı, Ürdün ve Suriye'de kendisinin götürüldüğü yerlerin yanlış yerler olduğunu öğrenince, buraları tekrar gezmiştir. Bu zorlu yolculukta kimi zaman silahların gölgesinde çekimler yapmak zorunda kalan yazar, gezip gördüğü yerleri fotoğraflayarak 100 gigabaytlık bir fotoğraf arşivi oluşturmuştur. Bedir'in, araştırma sırasında hiçbir ayrıntıyı atlamadan yolları, durakları, alt geçitleri ile haritalar çizmesi, çalışmasını diğer çalışmalardan ayıran önemli bir özelliktir. Eserde 100'den fazla harita bulunmaktadır. Haritaların Samsun'da uzmanlar tarafından hazırlandığını söyleyen Bedir, Şanlıurfa-Samsun arasında onlarca kez gidip gelmiştir.

Eserde sadece Kuran, Hadis ve Tefsir'le yetinilmemiş farklı kaynaklardan da yararlanılmıştır. *Mu'cemü'l-büldan, el-Mevarız ve'l-i'tibar, İbn-i Hurazbih'in el-Mesalik ve'l-memalik, Ribletü İbn-i Battuta, Ribletü İbn-i Cübeyr, Âsarü'l-bilad ve abbarü'l-ibâd, Sefernâme, Ribletü İbn-i Fadlân, er-Ravdü'l-zeheb, el-Muhtasar fi abbari'l-beşer, Mesalikü'l-ebser fi memâliki'l-emsâr* en çok müracaat edilenlerdendir. Ayrıca Tevrat ve İncil'den de yararlanılmıştır.

Eserin ana kısmı, tek bir bölümden oluşmaktadır, şahısları ya da mekânları ele alan maddeler alfabetik bir sistemde sunulmuştur. Maddeler seçilirken Kur'an'da yer alan bazı müphemliklere de yer verilmiş ve bu müphemlikler maddelerde açıklanmaya çalışılmıştır. Maddelerde, şahıslar anlatılırken önce ad, sonra ebeveyn ile soyu belirlenmeye çalışılmıştır. Adı ve soyu belirlenen şahsın eşi, varsa çocukları ve fiziksel görünümünü hakkında da bilgi verilmiştir. Doğduğu, bulunduğu yerler ve bunların günümüzde ne durumda olduğuna dair bilgiler mutlaka verilmiştir. Şahıslar hakkında, "*Hangi kavme gönderilmiştir, bir kitabı var mıdır, bir peygamber midir yoksa hikmet ehli midir?*" gibi soruların cevabı verilerek izahlarda bulunulmuştur. Şahıs ya da mekân bilgileri akademik bir tarzda referanslarla birlikte takdim edildikten sonra, maddeye dair fotoğraflar ve haritalar akabinde verilmiştir.

Eser yüzeysel olarak bile incelendiğinde, onun sadece bir Kur'an Atlası olmayıp aynı zamanda İslam Tarihi ile ilgili bilgileri de ihtiva ettiğini görmek zor değildir. Örneğin Hz. Peygamber'in eşleri hakkında ayrı ayrı maddeler tahsis edilmekte ve Hz. Hatice başta olmak üzere sırasıyla, Hz. Sevde, Hz. Aişe, Hz. Hafsa, Hz. Zeynep bint Huzeyme, Hz. Ümmü Seleme, Hz. Cüveyriye, Hz. Zeynep bint Caş, Hz. Reyhane, Hz. Ümmü Habibe (Remle), Hz. Mariya, Hz. Safiye, Hz. Meymune hakkında bilgi verilmektedir. Hz. Peygamber, on bir hanımla evlenmiş ve dokuzu ile evli iken vefat etmişti, aynı anda sadece dokuzu ile evli bulunmuştur. Bu hanımlarla evlenme sırasında bazı ihtilaflar vardır. Hz. Peygamber'in Reyhane, Maria ve Nefise olmak üzere üç cariyesinden söz edilmektedir. Ayrıca 'Adnan'dan Hz. Peygamber'e İsmâiliye Kabileleri' başlığı altında genişçe bir tablo bulunmaktadır.

Eser, bir mekânı içerden, dışarıdan, sağdan, soldan tüm yönlerini ihtiva eden farklı fotoğraflarla belgelediğinden, neredeyse oraların gezildiğini hissettirecek kadar ayrıntularla süslenmiş ve kapsamlı bilgiler verilerek bütünlük sağlanmıştır. Fotoğrafi

verilen bazı mekânların, yapım aşaması, boyutları, kimlerin emeğiyle inşa edildiği, devir devir restore çalışmaları, günümüzde ne konumda olduğuna dair tüm ayrıntılara değinilmiştir. Fotoğraflanan mekânların önce ismi, sonra bulunduğu il ve ülkenin ismi de fotoğrafın altına not düşülmüş; özellikle, kitabın sonuna eklenen panoramik fotoğraflar ilgili mekanların kuş bakışı tanınmasına ciddi derecede katkı sağlamıştır. Hz. Adem (as)'den başlayarak tüm peygamberlerin isimlerinin kökeni ve ne anlama geldiği de bilgiler dahilindedir. Madde başlıklarının Arapça ve gereken yerlerde İngilizce karşılıkları da unutulmamıştır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı milletlerin mensup oldukları dinin özelliğinden, yerleşim yerlerinden, inanç esaslarından, ibadet şekilleri ve mabetlerinden, kutsal günler ve dini bayramlarından da bahsedilmektedir. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim'de adı geçtiği halde az bilinen Sâbiiler hakkında geniş bilgi bulmak mümkündür.

Bazı nebi ya da peygamberlerin nerde olduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamakta, birden fazla mekânda buldukları söylenmektedir. Örneğin, Hz. İbrahim (as)'in makamının birçok yerde bulunduğu söylenilmekte ve onun için farklı mekânlar tahsis edilmektedir. Bunun gibi ihtilâflı meselelerde, ilk önce konuya dair görülebilen ve bilinenlerden yola çıkarak mesele genel haliyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç bölümünde ise bu muğlaklık için gerekli açıklama yapılmıştır. Ayrıca incelemeler neticesinde Hz. Lut (as) ve Hz. Salih (as)'in kavmi, Hz. Hud (as)'in mezarı ve kavminin yaşadığı coğrafya kesin olarak tayin edilmiştir.

Prof. Bedir, yaptığı araştırmanın hakiki bir Kur'an tarihi yazılmasına yardım edeceğini dile getirmektedir. Çalışmada tespit edilen bilgiler, okuyucuya efsane ile hakikati mukayese etme fırsatı sunmuş ve özellikle peygamberlerin hatıraları somutlaştırılmıştır. Çünkü peygamberlerin naaşları Allah tarafından korunmakta ve 'Allah'ın toprağa, peygamberlerin cesedini çürütmeyi haram ettiği' bilinmektedir. Hz. Zülkifl ve Hz. Elyesa peygamberlerin kabirleri, Diyarbakır'ın Eğil ilçesinin bir mahallesi olan Teke Köyü (Çarıkören Mahallesi)'ndeydi. Dicle Barajı'nın yapılmasıyla, baraj gölü havzasında kalacağı gerekçesiyle türbede bulunan Hz. Zülkifl (as) ve Hz. Elyesa (as)'in naaşları 13-14 Eylül 1995'te Harun Tepesi denilen ve Asaf el-Berhiya'ya ait olan mezarın bulunduğu tepeye taşındılar. Aradan geçen binlerce yıla rağmen naaşların çürümeden hala taze olması, bahsi geçen hadisin güçlü bir ispatıdır.

Atlas, sadece Müslümanlar için değil aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'e İncil ve Tevrat'tan kaynak bulmaya çalışan oryantalistlerin de işine yarayacak niteliktedir. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'de biri Hz. Musa'nın, diğeri de Hz. Meryem'in kardeşi olmak üzere iki Harun'dan bahsedilmektedir. Bu konuyla ilgili Kuran'da müphemlik bulunmamaktadır, fakat Hıristiyan literatüründe olmayan yeni bir konuyla karşı karşıya kalınmaktadır ki bu durum oryantalistlerin kafasını hayli karıştırmaktadır. Bu aydınlatıcı özelliğiyle *Kur'an-ı Kerim Atlası*, İslam Tarihi ile ilgili birçok bilginin hakikatiyle bilinmesini sağlayan ve görsel öğelerinin fazlalığı sebebiyle benzerlerinden ayrılan günümüzün en geniş çaplı eserlerinden birisi sayılmalıdır.

Eseri genel haliyle incelediğimizde bizi şaşırtan özelliklerden biri önsöz ve sonuç kısmının yer almasıdır, ki bu tür kitaplarda pek rastlanılan bir durum değildir. Maddeler, esere ansiklopedik bir özellik katmıştır, fakat çokça fotoğrafın bulunması, onu standart bir ansiklopedinin de ötesine götürmektedir. Bunlar aynı zamanda onun standart bir atlas sayılmasına da manidir. Bu farklılıklardan dolayı eserin, hem atlasın hem de ansiklopedinin ötesinde çok yönlü bir işleve sahip, oldukça farklı bir çalışma

olduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç bölümü özet, yargı ve öneri olmak üzere üç alt başlıkla verilmiştir. *Özet* kısmında, Muhyiddin İbn-i Arabî'ye göre Kur'an- Kerim'de ismi geçen peygamberlerin kronolojik sıralaması verilmiştir; peygamberliği ihtilafli olanlar ve hikmet ehli olanlar için notlar düşülmüştür. Bir peygamberin birden fazla kabir veya makamının bulunmasının farklı nedenlerine değinilmiş; örneğin, Hz. Eyüp (as)'ın farklı kabirlerinin ve makamının bulunması, naaşının ilk defnedildiği yerden başka yerlere taşınması, bu ismi taşıyan başka peygamberlerin olması ya da uğradığı yerlere teberrükten kabir ve makam yapılması gerekçeleriyle açıklığı kavuşturulmuştur. *Yargı* kısmında, İslam tarihine dair kaynakların güncellenmemesinden, peygamberler hakkındaki çarpık yanlışlardan bahsedilmekte; aynı şahıs ve mekân için Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'deki farklılıklara dikkat çekilmektedir. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'in detaylı bir şekilde anlattığı, Sebe' kraliçesi Hz. Süleyman'a gelmek üzere iken, tahtının kendinden önce getirilmesi, saraya girerken eteklerini toplaması, Hz. Süleyman'ın yanına varınca tevhid dinine inanması meseleleri Kitab-ı Mukaddes'te bulunmamaktadır. *Öneri* kısmında, Kur'an-ı Kerim'in öne çıkardığı hususlara dayanarak gerçek bir İslam Tarihi'nin yazılmasına dair bazı tavsiyelerde bulunularak, 'Kur'an Arkeoloji Enstitüsü' kurulması ve 'Kur'an Sözlüğü' çıkarılması gibi bazıları gündeme getirilmiştir.

Ayet-i Kerimler ve haritalar için atlasın sonunda bir indeks mevcuttur. Ayrıca atlasdaki haritaların toplu bir şeklini ve olay ya da şahısların tarih kronolojisini de atlasın sonunda görmek mümkündür.

Son olarak ifade etmek gerekir ki, normalde böylesi kapsamlı çalışmalar kurumsal desteğe dayanan bir ekip tarafından yapılmalıdır. Ancak, onbeş asır sonra kendi ansiklopedisini henüz hazırlayabilen bir medeniyetin çocukları olarak, tek başına verilen bir mücadelenin bu kadar güzel olabileceğini söylememiz yerinde olacaktır. Bu nedenle, beklenenin aksine, atlasla ilk peygamberden son peygambere kadar bir soy kütüğünün bulunmaması bizi şaşırtmamaktadır. Yine de bir sonraki baskısında bunların da yazarımız tarafından ilavesini temenni etmekten geri durmuyoruz. Büyük bir boşluğu dolduracağı gün gibi aşikâr olan çalışmanın, bir an önce Arapça, Farsça ve başta İngilizce olmak üzere diğer Batı dilleriyle, Japonca ve Çince gibi Uzak Doğu dillerine de tercümesinin yapılmasının gerekli olduğunun altını çizmekte yarar görüyoruz. Ayrıca, böylesi önemli bir çalışmanın, çocuklara, dini turizm rehberlerine ve belgeselcilere yönelik farklı baskılarının da yapılması gerektiği ifade edilmelidir.

'Türklerin Gözüyle Araplar'

Sempozyum Değerlendirmesi

Rıfat Atay*

Esra Çiftçi**

1517 yılında Yavuz Sultan Selim'in Suriye topraklarını Osmanlı Devleti'ne dâhil etmesiyle beraber Osmanlı dönemi başlayan Türk-Arap ilişkileri yirminci yüzyıla kadar karşılıklı güven zemininde sorunsuz bir şekilde devam etmiştir. Ancak yirminci yüzyılın başında patlak veren I. Dünya Savaşı'yla beraber bu coğrafyada başta İngiltere olmak üzere batılı devletlerin çıkarlarının çakışması, yüzyıllardır huzur içerisinde yaşayan Türkleri ve Arapları ortak geçmişlerine rağmen birbirlerine düşman olan yabancı iki toplum haline getirmiştir. Kaba bir dönemselleştirmeye giderek yüz yıldır bu minval üzere seyrettiğini söyleyebileceğimiz Türk-Arap ilişkilerinde bu duruma rağmen, bugün belli kırılmalar görülmektedir. Bu meyanda her iki milletin birbirlerine olan tarihi bağlılığı ve ortak geçmişi, söz konusu ayrılıkçı politikanın fark edilmesinde dikkat çekici olmuş, bu durumun farkına varan devletler ve sivil toplum kuruluşları Türk-Arap ilişkilerinin geçmişini ve geleceğini sorgulayan karşılıklı pek çok faaliyet içerisine girmişlerdir.

İşte bu faaliyetlerin en önemlilerinden birisi de 12-13 Kasım 2009 tarihinde Türkiye'den Avrasya Yazarlar Birliği ve Suriye'den Arap Yazarlar Birliği'nin işbirliğiyle Suriye'nin Lazkiye şehrinde gerçekleştirilen 'Türklerin Gözüyle Araplar' sempozyumudur. Valilikler ve sivil girişimin tam desteğiyle Türk-Arap ilişkilerinin masaya yatırıldığı bu sempozyumun ikinci ayağı ise 'Arapların Gözüyle Türkler' başlığı altında 13-14 Şubat 2010 tarihinde Şanlıurfa'da gerçekleştirilmiştir.

Aynı kültür ve coğrafyayı paylaşan iki komşu millet olarak Türklerin ve Arapların birbirlerine yönelttikleri temelsiz suçlamaları ve suni tavır alışları bertaraf eden bir buluşma niteliğinde olduğunu söyleyebileceğimiz sempozyum, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kardeş iki toplum arasında ikame edilmeye çalışılan ayrılıkçı politikanın çözülmeye başladığının somut bir delili olmuştur. Türkleri ve Arapları birbirlerine karşı yabancılaştırırken aynı zamanda kendilerine karşı bir yabancılaşmayı da beraberinde getiren somut ve soyut tüm sınırları gidermek, her iki milleti birbirine bağlayan ortak değerleri vurgulamak ve gerek Türk toplumunda Araplar hakkında, gerek Arap toplumunda Türkler hakkında mevcut olumsuz imajı gidermeyi amaçlayan sempozyum, her iki milletin ortak değerlerinin ortaya koyulması yolunda önemli bir vazifeyi yerine getirmiştir. Nitekim açılış konuşmasında söz alan Suriye'nin Ankara Büyükelçisi Nidal Kabalan 'Osmanlı, bizim de tarihimizdir. Biz, Osmanlıyı hiçbir zaman işgalci bir güç olarak görmedik. Çünkü Osmanlı kimseye

* Yrd., Doç., Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, Osmanbey Yerleşkesi, Şanlıurfa, TR, rifatay@gmail.com

** Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Osmanbey Yerleşkesi, Şanlıurfa, TR, esracif@hotmail.com

ayrım yapmamıştır' diyerek bu durumu dile getirmiştir.

Belediye Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilen ve ilk günü üç, ikinci günü iki olmak üzere toplam beş oturumun gerçekleştirildiği sempozyuma başta Suriye olmak üzere Lübnan, Sudan, Birleşik Arap Emirlikleri ve Filistin'den toplam 28 yazar, bilim adamı ve araştırmacı katıldı. Ayrıca Türkiye'den pek çok gazeteci-yazar ve akademisyen de sempozyumda hazır bulundu.

Konuşmacılar, Arap ülkelerindeki edebiyat, sinema, halk kültürü, tarih ve diğer alanlardaki "Türk imajı ve algısı"na dair tebliğler sundular. Sunulan tebliğlerde tarihi ve kültürel ilişkileri asırlara dayanan Türk ve Arap halklarının birbirlerine bakışlarının gayet dostane ve kardeşçe olduğu defaatle vurgulandı. Nitekim Türkçe'de yer alan Arapça kökenli kelimeler ve Arapça'da yer alan Türkçe kelimelerle birlikte hat, tezhip, gibi geleneksel sanatlarda, tiyatro, müzik, mizah gibi alanlarda ve geniş bir yelpaze içerisinde gelenek ve göreneklerde yer alan pek çok ortaklık örnekleriyle beraber bu tebliğlerde göz önüne serildi. Toplam on dokuz tebliğin sunulduğu sempozyumun tebliğ başlıklarından bazıları şu şekildedir: 'Ekmek-Tuz ve Türk Komşuluğu', 'Arap İmajında Türk Gelenek ve Görenekleri', 'Geçmişten Günümüze Türk Arap Yakınlaşmasının Stratejik ve Sosyal Yönlere Etkileri', 'Arap Okuyucularının Türk Romanı Algıları', 'Geleneksel Arap Sanatlarında Türk Hattatların Rolü', 'Çağdaş Türk Romanı Üzerine Değerlendirmeler', 'Araplar-Türkler 1908-1918 Ayrılık mı? Birlik mi?'

İki milletin ortak geçmişinin ve ortak kültürünün göz önüne serildiği tebliğlerin yanı sıra sempozyumun ikinci oturumunda söz alan Suriyeli gazeteci Hüsnü Mahalli, konuşmasında Türkler ve Araplar arasındaki soğukluğun temel nedeni olan Arapların Türkleri arkadan vurduğuna dair iddianın büyük bir tarihi yanlış olduğunu ve meselenin tarihi gerçekler göz ardı edilmeden ortaya koyulması gerektiğini ifade etti. Türkiye'de Arap olduğu için, Araplar arasında da Türkiye'de bulunduğu için belli önyargılarla karşılaştığını söyleyerek sözlerine başlayan Mahalli, konuşmasında, dört yüz iki yıl birlikte yaşayan Türkler ve Araplar arasında bu dört asır içerisinde tek bir etnik ayaklanmanın bile olmadığını ve bu yüzden Türkler ve Araplar arasında derinlemesine bir ayrılıktan bahsetmenin Batının empoze ettiği tavrı konuşmak demek olacağını dile getirdi. Mahalli, konuşmasına şu şekilde devam etti: Nitekim iki toplum arasında oluşturulmaya çalışılan bu düşmanca hava, bölgeyi ellerinde tutmak isteyen güçlerin oyunları ile alakalı bir durumdur. Yalnızca Türk tarihi değil Arap tarihi de doğru öğretilmediği için bihaber kaldığımız bu gerçeği İngiliz casus T.E. Lawrence'ın anılarına bakarak dahi öğrenmemiz mümkündür. Konuşmasının devamında Arapların Osmanlı'ya ayaklanmasına dair Lawrence'ın anılarına değinen Mahalli şu önemli bilgileri verdi:

Lawrence, çok uzun zaman boyunca Şerif Hüseyin'i Osmanlı'ya karşı ayaklandırmak için ikna etmeye çalışmış fakat muvaffak olamamıştır. Ayaklanma, ancak 6 Mayıs 1916 tarihinde Cemal Paşa'nın Suriyeli ve Lübnanlı Arapları katletmesi sonucunda vuku bulmuştur ve bu haliyle bile ayaklanma ordusunda 6000 gönüllü Yahudi yer almıştır.

Hüsnü Mahalli'nin konuşmasında dikkat çeken bir diğer husus da, bu tür buluşmaların gençlerle, üniversitelerde gerçekleştirilmesi gerektiğine dair sözleriydi. Bu toplantı keşke üniversitede olsaydı diyen Mahalli, bahsettiğimiz niyetlerin iradeye dönüşebilmesi için üniversitelerin karşılıklı işbirliği içerisinde olması gerektiğini ve

resmi makamların başlattığı bu girişimin ancak gençler tarafından devralındığı takdirde ilerleyebileceğini konuşmasının sonunda sözlerine ekledi.

İki ülke arasında uzun vadede geliştirilecek kültürel ve sosyal işbirliğinin çekirdeği durumunda olan sempozyumda tebliğlerin yanı sıra birbirini anlama yolunda ilk somut adımlar da atıldı. Sempozyumun ilk günü Harran Üniversitesi bünyesinde ilk dersini Arap Yazarlar Birliği başkanı Prof. Dr. Hüseyin Cuma'nın verdiği bir Arapça kursunun açılışı gerçekleştirildi.

Türkçe ve Arapça olarak sunumların yapıldığı sempozyumda tebliğler simültane tercümeyle dinleyicilere anında tercüme edildi. Ancak simültane tercüme hususunda tercümanların yetersiz olduğunu ve çoğu kez hem konuşmacıların hem de dinleyicilerin bu yüzden sıkıntı yaşadıklarını da kaydetmek gerekmektedir. Bu noktada üzüntü verici olan bir diğer husus da bir asrı bile bulmayan bu ayrılığın kardeş iki millet arasında ne kadar büyük bir yabancılaşmaya neden olduğudur. Asırlarca birbirini rahatlıkla anlamış bu iki milletin evlatlarının bugün, tercümanlar olmaksızın anlaşamayacak denli birbirlerinin dillerine yabancılaşmış olması manidar bir manzara olarak karşımıza çıkmıştır. Bu durumun en somut göstergelerinden biri de Arapların gözünde Türk edebiyatının Aziz Nesin ve Nazım Hikmet'ten ibaret görülmesidir. Nitekim, sempozyum süresince neredeyse tüm tebliğlerde Türk edebiyatı algısı yalnızca Aziz Nesin ve Nazım Hikmet üzerinden izah edilmiştir. Elbette, Aziz Nesin ve Nazım Hikmet de Türk edebiyatının önemli isimleridir, ancak Türk edebiyatının sadece bu isimler üzerinden tanınması ve yalnızca bu isimler gözetilerek açıklanması, onun bir bütün olarak tüm yönleriyle tanınmasına manidir. Bu nedenle daha kapsayıcı bir yaklaşım için diğer yazar ve düşünürler de göz önüne alınmalıdır.

Tebliğlerin sunulduğu oturumların sonunda Türk gözlemci ve katılımcılar için Mustafa Özcan, Ekrem Kızıtaş ve Hakan Albayrak'ın söz aldığı serbest değerlendirme oturumu gerçekleştirildi. İki gün boyunca sunulan tebliğlerin özeti mahiyetinde Türklerin ve Arapların tarihleriyle ve birbirleriyle anlaşmasının ne anlama geleceğinin vurgulandığı değerlendirme oturumunda ilk olarak Mustafa Özcan söz aldı. Türklerin ve Arapların aralarının bozulmasının bir bütün olarak bu coğrafyayı ve bu coğrafya üzerinde yaşayan herkesi etkilediğini söyleyen Mustafa Özcan şu değerlendirmelerde bulundu:

Osmanlı'nın yıkılmasıyla sadece Osmanlı-Arap ilişkileri kopmamıştır. Daha ötesinde Araplar ile Arapların da birbirleriyle ilişkileri kopmuş, birlik ortadan kalkmıştır. Öyle ki bugün Osmanlı bakiyesi topraklarda yirmi küsur Arap devleti kurulmuş olmasına rağmen Filistin sahipsiz kalmıştır. O yüzden bugün bu toplantıda ilk adımları atılan Türk-Arap ilişkilerinin tamiri aynı zamanda Arap-Arap ilişkilerinin de tamiri anlamına gelecektir.

Türkiye'nin çevresiyle ilişkilerinin düzelmesi Türkiye'nin kendi içerisinde normalleşmesi demektir. Nitekim komşularla ilişkilerimiz bir tercih değil, zaruretür ve bu suretle komşularıyla sağlıklı ilişkiler kuran Türkiye, tarihiyle, coğrafyasıyla ve diniyle barışarak, bugün içerisinde bulunduğu kimlik krizinden, bir diğer ifadeyle siyasi-sosyal şizofreniden kurtulacaktır.

Sezai Karakoç'un Dicle-Fırat Federasyonu'nu hatırlatarak sözlerine başlayan Hakan Albayrak da Fransa-Almanya beraberliğinin Avrupa Birliği'nin çekirdeğini oluşturması gibi Türkiye-Suriye birliği de Ortadoğu birliğinin çekirdeğini

oluşturmaktadır diyerek Türkiye-Suriye yakınlaşmasının Ortadoğu'nun birliği için lokomotif vazifesi göreceğini ifade etti. Bu durumu dikkat çekici ifadelerle beyan eden Albayrak sözlerine şu şekilde devam etti:

İşin doğrusu Türkiye-Suriye arasındaki sınır, Almanya- Fransa arasındaki sınır gibi de değildir. Türkiye-Suriye sınırını diye bahsettiğimiz şey Türkiye-Türkiye sınırından başkası değildir. Bu sınırlar bölge halkı tarafından değil, kardeş iki millet arasındaki sorunlar kıyamete kadar bitmesin diye emperyalist güçler tarafından çizilmiştir. Bu sorunlarla bir yüzyıl kaybettik, umarım bu uyanma ile sonraki yüzyılı rahatça kazanabiliriz.

Serbest değerlendirme oturumundan sonra Avrasya Yazarlar Birliği başkanı Dr. Yakup Deliömeroğlu ve Arap Yazarlar Birliği başkanı Prof. Hüseyin Cuma'nın yaptıkları kapanış konuşmaları, plaket töreni ve sonuç bildirgesinin okunmasının ardından sempozyum sona erdi. Sempozyum sonuç bildirgesinde Türk-Arap ilişkilerinin iyileştirilmesine ve kardeş iki milletin birbirlerini daha iyi tanımalarına yönelik her iki yazarlar birliği tarafından alınan kararlar yer aldı. Bu meyanda Araplar hakkında Türkçedeki olumsuz söz ve deyimlerin ve Türkler hakkında Arapçadaki olumsuz söz ve deyimlerin tespit edilmesi ve bunların düzeltilmesi için müşterek çalışmaların yapılması, iki milletin okul kitaplarında birbirlerine karşı olumsuz ifadelerin temizlenmesi için ortak komisyonlar kurulması yönünde alınan kararların tarihi bir hatanın yol açtığı olumsuzlukları bertaraf etme amacına yönelik ciddi adımlar olduğunu söylemek mümkündür. Bu tarihi hatanın düzeltilmesinin yanında önyargılardan arınmanın en etkin yöntemlerinden biri olarak karşılıklı ilişkilerin artırılması sempozyum sonunda kararlaştırılmış olup, bununla ilgili olarak da Türkiye ve Suriye başta olmak üzere Arap ülkelerindeki uluslararası edebi toplantılara karşılıklı olarak davetlerin yapılması, çağdaş şair ve yazarların eserlerinin karşılıklı olarak tercüme edilerek yayınlanması, Türk ve Arap edebiyatlarının önemli eserlerinin karşılıklı olarak ülke kütüphanelerine alınması için ilgili makamlar nezrinde girişimlerde bulunulması, halk kültürlerinin karşılıklı olarak tanıtılması hususlarında söz birliğine varılmıştır. Ayrıca Türk ve Arap edebiyatının önemli isimlerinin karşılıklı olarak tanıtılması yönünde toplantı ve yayın faaliyetlerinde bulunulmasına ve görsel ve sahne sanatlarının karşılıklı olarak sergilenmesine, konserler verilmesine ve bu konserlerden ilkinin 2010 Bahar Şenlikleri kapsamında "Türk Gecesi" adıyla Nisan ayında Suriye'nin Hama şehrinde yapılmasına karar verilmiştir.

Sempozyum süresince sunulan tebliğlerde de vurgulandığı gibi ortak bir geçmişi, ortak bir coğrafyayı ve ortak bir kültürü yüzyıllardır paylaşmış iki toplum olarak Türklerin ve Arapların bugün dikkat etmesi gereken mesele, son bir asırdır bu iki millet arasına giren önyargılar ve ithamlar değil, aksine bu önyargı ve ithamların perdelediği tarihi beraber yaşayama tecrübesidir. Bu gerçeklerin farkına varılması noktasından ele alındığında 'Arapların Gözüyle Türkler' sempozyumu bu yeni süreçte birlikte nasıl hareket edilebileceğine dair fikirlerin tartışmaya açıldığı bir sempozyum olmuştur. Bu vesileyle sempozyumun gerçekleştirilmesinde emeğe geçen herkese ve hususen Lazkiye ve Şanlıurfa valiliklerine teşekkür ederiz.