

AKADEMİK-US

17.
SAYI
Issue



e-ISSN: 2 6 0 2 - 3 2 5 3 | Mayıs 2025
May

akademik-us

E-ISSN: 2602-3253

Akademik-Us | Akademik-Us

Sayı -Issue 17 | Yıl-Year 2025

Dergi Hakkında

Dergi Adı	AKADEMİK-US
Diğer Adı (Çevirisi)	AKADEMIK-US
e-ISSN	2602-3253
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Mayıs & Kasım)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/en/pub/akademikus
Yayına Başlangıç	2017
Baş Editör	Dr. Kerime Cesur
Yayıncı	Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yayınlandığı Ülke	Türkiye
Yayın Modeli	Açık Erişim

Yayın İçeriği Akademik-Us, Dinî Araştırmalar adı altında Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında ve alt dallarında hazırlanan çok yönlü özgün çalışmaları kapsar.

Okur Kitlesi Akademik-Us Dergisi'nin hedef kitlesi, İslami ilimler alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.

Yayın Dili Türkçe- İngilizce- Arapça

Akademik-Us, Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din alanlarıyla (İslâm, din, etik, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji,

Hakkında

eğitim) alakalı konuları kapsamaktadır. Akademik-Us, İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Akademik-Us dergisinin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır. Akademik-Us, Mayıs ve Kasım aylarının son gününde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Akademik-Us, 2017 yılında yayın hayatına başlamış ve Artvin Çoruh Üniversitesi altında yayımlanmaya devam etmektedir. Akademik-Us dergisine gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilmekte ve benzerlik oranının %20'yi geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.

Ücret Politikası

Akademik-Us dergisinin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Akademik-Us dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir.

Arşiv Politikası

1. Yayıncı, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayınlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.
3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.
4. Yayıncı, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.

Hakemlik Türü	Çift Taraflı Kör Hakemlik
İncelemede Geçen Süre	Ortalama 3 ay
İntihal Kontrolü	iThenticate, İntihal.net

Yayın ve Danışman Kurulu | Editorial and Advisory Board

Prof. Dr. Rifat ATAY

Akdeniz University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Antalya, Türkiye
rifatay@akdeniz.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8715-3023
ROR ID: 01m59r132

Prof. Dr. Hasan AYIK

Ankara Hacı Bayram Veli University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
Ankara, Türkiye
hasan.ayik@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1639-8052
ROR ID: 05mskc574

Prof. Dr. Nebi Gümüş

Recep Tayyip Erdoğan University | Faculty
of Divinity, Department of History and
Arts of Islam, Rize, Türkiye
nebi.gumus@erdogan.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9913-783X
ROR ID: 0468j1635

Prof. Dr. İhsan Arslan

Ondokuz Mayıs University | Faculty of
Humanities and Social Sciences
Department of History and Arts of Islam
Samsun, Türkiye
ihسان.arslan@omu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4790-0711
ROR ID: 028k5qw24

Prof. Dr. Ziya Şen

Artvin Çoruh University | Faculty of
Divinity, Department of Basic Islamic
Studies, Artvin, Türkiye
ziya30@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5020-8948
ROR ID: 02wcpmn42

Prof. Dr. Namık Kemal Okumuş

Eskişehir Osmangazi University | Faculty of
Divinity, Department of Basic Islamic
Studies, Eskişehir, Türkiye
namikkemal.okumus@ogu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8573-4828
ROR ID: 01dzjez04

Assoc. Prof. Dr. Yakup Bıyıkçoğlu

Tekirdağ Namık Kemal University | Faculty
of Divinity Department of Basic Islamic
Studies, Tekirdağ, Türkiye
namikkemal.okumus@ogu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0759-8634
ROR ID: 01a0mk874

Assoc. Prof. Dr. Mehdi Cengiz

İstanbul Medeniyet University | Faculty of
Divinity, Department of Basic Islamic
Studies, İstanbul, Türkiye
mehdi.cengiz@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7593-1801
ROR ID: 05j1qpr59

Asst. Prof. Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences Department of Basic
Islamic Studies Ankara, Türkiye
abdullahdemir@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-7825-6573
ROR ID: 05ryemn72

Editörler | Editorial Board**Baş Editör | Editor in Chief**

Asst. Prof. Dr. Kerime Cesur
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
kerime.cesur@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7357-4852
ROR ID: 02wcpmn42

Editör Yard. | Asst. Editor

Asst. Prof. Dr. Ayşegül Toprak Şahin
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
aysegulltoprak90@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5569-7779
ROR ID: 02wcpmn42

Editör Yard. | Asst. Editor

Asst. Prof. Dr. Halil Arslan
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
halil.arslan@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0196-2020
ROR ID: 02wcpmn42

Editör Yard. | Asst. Editor

Asst. Prof. Dr. Sema Nur Uzun
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Artvin, Türkiye
semanurzn@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0866-3768
ROR ID: 02wcpmn42

Dil Editörleri | Language Editor**İngilizce | English**

Asst. Prof. Dr. Tuğba Taşdemir
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Artvin, Türkiye
t.c55@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7625-0020
ROR ID: 02wcpmn42

Arapça | Arabic

Asst. Prof. Dr. Mustafa Albakour
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
m.albakour1977@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9135-3511
ROR ID: 02wcpmn42

Alan Editörleri | Field Editors

Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı**Scope: Arabic Language and Rhetoric**

Prof. Dr. İsmail Bayer
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
ismailbayeri@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6776-5540
ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat İlmi**Scope: Reading the Qur'an and the Science of Recitation**

Asst. Prof. Dr. Mustafa Hatipoğlu
Ordu University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Ordu, Türkiye
meynir63@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-1891-4866
ROR ID: 04r0hn449

Kapsam: Tefsir**Scope: Construction**

Asst. Prof. Dr. Resul Ertuğrul
Bayburt University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Bayburt, Türkiye
rertugrul74@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9458-2544
ROR ID: 050ed7z50

Kapsam: Tasavvuf**Scope: Islamic Mysticism**

Asst. Prof. Dr. Tuğba Görgün
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
tugbagorgun@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2374-6855
ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi**Scope: The History of Kalam and Islamic Sects**

Assoc. Prof. Dr. Osman Demirci
Trabzon University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Trabzon, Türkiye
osman.demir@windowslive.com
ORCID: 0000-0002-0620-6670
ROR ID: 04mmwq306

Kapsam: Hadis**Scope: Hadith**

Asst. Prof. Dr. İsmail Kurt
Mustafa Kemal University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Hatay, Türkiye
ismail.kurt@mku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9873-9369
ROR ID: 056hcgc41

Kapsam: İslam Hukuku**Scope: Islam law**

Asst. Prof. Dr. Emine Arslan
Kırklareli University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Kırklareli, Türkiye
emine.arslan@klu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3873-3475
ROR ID: 00jb0e673

Kapsam: Din Sosyolojisi**Scope: Sociology of Religion**

Asst. Prof. Dr. Bekir Şahin
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Artvin, Türkiye
bekirshahin06@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9163-4508
ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: İslam Felsefesi**Kapsam: Dinler Tarihi**

Scope: Islamic Philosophy

Asst. Prof. Dr. İzzet Gülaçar
 Muş Alparslan University | Faculty of Islamic
 Sciences
 Department of Philosophy and Religion
 Muş, Türkiye
 izzetgulacar@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-9262-1423
 ROR ID: 009axq942

Kapsam: Din Eğitimi**Scope: Religious Education**

Asst. Prof. Dr. Osman Taşkın
 Trabzon University | Faculty of Divinity
 Department of Philosophy and Religion
 Trabzon, Türkiye
 osman.taskin@trabzon.edu.tr
 ORCID: 0000-0003-3962-936X
 ROR ID: 04mmwq306

Kapsam: İslam Tarihi**Scope: Islamic History**

Prof. Dr. Halide Aslan
 Ankara University | Faculty of Divinity
 Department of History and Arts of Islam
 Ankara, Türkiye
 haslan@ankara.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-3143-1490
 ROR ID: 01wntqw50

Kapsam: Mezhepler Tarihi**Scope: History of Sects**

Assoc. Prof. Dr. Aydın Bayram
 Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
 Department of Basic Islamic Studies
 aydınbayram@artvin.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-1620-9859
 ROR ID: 02wcpmn42

Scope: History of Religions

Asst. Prof. Dr. Sema Nur Uzun
 Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
 Department of Philosophy and Religion
 Artvin, Türkiye
 semanurzn@gmail.com
 ORCID: 0000-0003-0866-3768
 ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: Din Psikolojisi**Scope: Psychology of Religion**

Asst. Prof. Dr. Tuğba Taşdemir
 Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
 Department of Philosophy and Religion
 Artvin, Türkiye
 t.c55@artvin.edu.tr
 ORCID: 0000-0001-7625-0020
 ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: Osmanlı Türkçesi ve Türk İslam Edebiyatı**Scope: Ottoman Turkish and Turkish-Islamic Literature**

Asst. Prof. Dr. Bilge İlhan Tokar
 Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
 Department of History and Arts of Islam
 Artvin, Türkiye
 bilgeilhan@artvin.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-4328-6059
 ROR ID: 02wcpmn42

Kapsam: Farsça**Scope: Persian**

Assoc. Prof. Dr. Musa Balci
 Ankara Hacı Bayram Veli University | Faculty
 of Islamic Sciences
 Department of History and Arts of Islam
 Ankara, Türkiye
 musa.balci@hbv.edu.tr
 ORCID: 0000-0001-9595-6506
 ROR ID: 05mskc574

Kapsam: Din Felsefesi

Scope: Philosophy of Religion

Assoc. Prof. Dr. Semra Tüfenkçi
Balıkesir University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
Balıkesir, Türkiye
semratufenkci@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0727-3699
ROR ID: 02tv7db43

Mizanpaj Editörü | Layout Editor

Asst. Prof. Dr. Ayşegül Toprak Şahin
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
aysegulltoprak90@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5569-7779
ROR ID: 02wcpmn42

**İndeks /İstatistik ve Medya Editörü | Index
/Statistics and Media Editor**

Asst. Prof. Dr. Sümeýra Nalbant
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
Artvin, Türkiye
sumeyranalbant@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1406-8607
ROR ID: 02wcpmn42

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili | Editorial Contact

Ad Soyad: Dr. Kerime Cesur

ORCID: 0000-0002-7357-4852

E-posta: kerime.cesur@artvin.edu.tr

Telefon: 0466 215 10 77

Adres: Artvin Çoruh University Faculty of Islamic Sciences

Hopa

Şehir: Artvin

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 08600

Etik Editörü | Ethical Editor

Dr. Mustafa Çetin

Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity

Department of Philosophy and Religious Studies

mustafa.cetin@artvin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2519-7394

ROR ID: 02wcpmn42

Yayınevi

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ROR ID: 02wcpmn42

ISNI: 0000 0004 0399 2818

Crossref: 501100020561

E-posta: ilahiyatdergisi@artvin.edu.tr

Telefon: +90 466 215 1077-6248

Adres: Artvin Çoruh Üniversitesi, Hopa Yerleşkesi, İlahiyat Fakültesi, Sundura Mahallesi, Hopa

Şehir: Artvin

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 08600

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen ilahiyatdergisi@artvin.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler ilahiyatdergisi@artvin.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

Editörden

Kerime CESUR | ORCID: [0000-0002-7357-4852](https://orcid.org/0000-0002-7357-4852)

Dr. Öğr. Üyesi | kerimecesur@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh Üniversitesi | ROR ID: [02wcpmn42](https://ror.org/02wcpmn42)

İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku Anabilim Dalı

Artvin | Türkiye

Kıymetli Okurlarımız,

17. sayımızla yeniden sizlerle buluşmanın memnuniyeti içerisindeyiz. Önceki sayımızda da belirttiğimiz üzere, dergimizin ulusal ve uluslararası akademik camiada daha görünür ve saygın bir konuma ulaşması için azimle çalışmaya devam ediyoruz. Bu sayımız, bu çabanın somut meyvelerinin alınmaya başlandığı bir döneme denk gelmiştir. Fıkıh, Tefsir, İslam Tarihi, Edebiyat ve Felsefe gibi farklı disiplinleri kapsayan; hem konu hem de dil çeşitliliği bakımından zengin bir akademik içerikle karşınızdayız. Bu kıymetli sayının ortaya çıkmasında emek veren tüm yazarlarımıza gönülden teşekkür ederiz. Ayrıca sürecin her aşamasında desteklerini esirgemeyen idari kadromuza, yoğun emek harcayan editör ekibimize, katkılarını bizden esirgemeyen hocalarımıza ve danışmanlarımıza, davetlerimizi geri çevirmeyerek titizlikle değerlendirme yapan hakemlerimize şükranlarımızı sunuyoruz.

Dergimizin gelişim sürecinde bizlere sunulan her türlü desteğin son derece değerli olduğunun bilincindeyiz. Bu vesileyle, 18. sayımız için de tüm değerli akademisyenleri özgün ve nitelikli akademik çalışmalarıyla katkı sunmaya davet ediyoruz.

Yeni sayımızın ilim dünyasına faydalı olması temennisiyle...

Görüşmek üzere.

Editorial

Kerime CESUR | ORCID: [0000-0002-7357-4852](https://orcid.org/0000-0002-7357-4852)

Asst. Prof. | kerimecesur@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh University | ROR ID: [02wcpmn42](https://ror.org/02wcpmn42)

Faculty of Theology | Department of Islamic Law

Artvin | Türkiye

Dear Readers,

We are pleased to present to you the 17th issue of our journal. As stated in our previous publication, we continue to work diligently to establish a respected and recognized position in both national and international academic communities and indexes. This issue represents a significant milestone in that journey, as we begin to see the fruits of our collective efforts. In this edition, we offer a rich and diverse collection of scholarly articles spanning various disciplines such as Islamic Jurisprudence (Fiqh), Qur'anic Exegesis (Tafsir), Islamic History, Literature, and Philosophy. We would like to express our heartfelt gratitude to all the authors who contributed to the creation of this valuable issue. We also extend our sincere thanks to our administrative team, whose continuous support makes our work possible; to our dedicated editorial staff, who have worked with great care and effort; to our esteemed scholars and advisors for their guidance; and to our reviewers, who generously accepted our invitations and provided meticulous evaluations.

We truly value every form of support extended to us during this important phase of development. As we look ahead to our 18th issue, we invite all esteemed academics to continue contributing with their original and high-quality scholarly work.

With the hope that this issue will be beneficial to the academic world...

Until we meet again.

akademik-us

E - I S S N : 2 6 0 2 - 3 2 5 3

Akademik-Us Dergisi | Journal of Akademik-Us

Sayı -Issue 17 | Yıl-Year 2025

İçindekiler | Contents

Editörden | From the Editor

XII-XIII

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Semra Tüfenkçi

William L. Rowe'da Dostane Ateizm: Amaçsız Kötülük Argümanı ve Şüpheli Teizmin İtirazı

1-21

Friendly Atheism in William L. Rowe: The Argument from Pointless Evil and the Objection of Skeptical Theism

Kutbettin Ekinci

Oruçla İlgili Ayetlerde Nesih Meselesi Üzerine Bir İnceleme

22-40

A Study on the Issue of Naskh in the Verses Related to Fasting

İsa Eren

41-71

Modern Dönem Mısır'da Mürtedin Öldürülmesi Rivayetine Farklı Yaklaşımlar

Different Approaches to the Narration of Killing the Apostate in Modern Egypt

Ersin Çelik

Kur'an ve Tefsirin Çocuklara Ulaştırılmasında Popüler Bilimin ve Öyküleyici Anlatımın Yeri
The Role of Popular Science and Narrative Expression in Conveying the Qur'ān and Tafsīr to Children **72-93**

Hayyam Celilzade

Yapay Zekâ: Lehte ve Aleyhte Argümanlar
Artificial Intelligence: Arguments for and Against **94-109**

Halil Sarı

Cehennem Meleklerinin Sayısının On Dokuz Olmasının Ehl-i Kitap Kültürüyle Bağlantısı
The Connection Between the Number of the Angels of Hell Being Nineteen and the Culture of the Ahl al-Kitab **110-130**

Abdurrahman Demirci

İslam'a Davet Yolunda Bir Lanet-Rahmet Çelişkisi Örneği (Davet Mektuplarına Verilen Olumsuz Tepkilere Yönelik Hz. Muhammed'in Bedduaları)
Curse-Mercy Contradiction in the Process of Invitation to Islam (The Prophet Muhammad's Curses on the Negative Reactions to His Letters) **131-150**

Yusuf Kabakçı

Risâlet Döneminde Yaşayan Hanîflerin İslâm Daveti Karşısındaki Tutumları
Attitudes of Hanīfs Living During the Prophethood Towards the Invitation to Islam **151-176**

Mehmet Hoş

İbn Rabve'nin Ẕudsü'l-esrâr fi ihtîşârî'l-Menâr isimli Eseri (İnceleme ve Tahkik)
Ibn Rabwa's Work Titled Quds al-Asrar fi Ikhtisar al-Manar (Review and Critical Edition) **177-235**

Kitap İncelemeleri | Book Reviews**Tamer Yıldırım**

İsa ile Marx Bir Noktada Buluşabilir mi?
Can Jesus and Marx Meet at One Point? **236-244**

Araştırma Notu | Research Note**İsmail Bayer-Bilge İlhan Tokar**

Hacı Osman Nûrullah (Telli) Efendi'nin Fotoğrafı ve Alvarlı Muhammed Lutfi Efe'ye
 Gönderdiği Yayınlanmamış Bir Mektubu Üzerine Notlar
Historical Notes on a Photograph of Hacı Osman Nurullah (Telli) Efendi and an Unpublished Letter Addressed to Alvarlı Muhammed Lutfi Efe **245-253**

William L. Rowe'da Dostane Ateizm: Amaçsız Kötülük Argümanı ve Şüpheci Teizmin İtirazı*

Semra TÜFENKİ | ORCID: [0000-0002-0727-3699](https://orcid.org/0000-0002-0727-3699)

Doç. Dr. | semratufenki@gmail.com

Balıkesir Üniversitesi | ROR ID: ror.org/02tv7db43

İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

Balıkesir | Türkiye

Öz

Bu makale, William L. Rowe'un "dostane ateizm" kavramı üzerine odaklanmaktadır. Bu amaçla öncelikle Rowe'un "dostane ateizm" kavramı ile ne kastettiği, daha sonra ateizm anlayışını "amaçsız kötülük" kavramı üzerinde temellendirdiği argümanı ele alınmıştır. Rowe'a göre, şahit olunan kötülükler Tanrı'nın varlığı aleyhine kesin bir argüman oluşturmamakla birlikte, bu kötülüklerin bir amacının olmaması Tanrı'nın varlığını ihtimal dışı kılar. Rowe, kötülük probleminin Tanrı'nın varlığı aleyhine kesin bir kanıt oluşturmamasından yola çıkarak teistlerin Tanrı'ya inanırken rasyonel gerekçeleri olabileceğini ve ateistlerin teistlere dostça yaklaşımları gerektiğini öne sürer. Ana fikri bu şekilde özetlenebilecek "dostane ateizm" kavramı, teist-ateist tartışmalarına olumlu bir katkı sunmakla birlikte eleştiriye açıktır. Ancak bu eleştirilerden önce, Rowe'un ateizmini temellendirdiği amaçsız kötülük argümanını epistemik açıdan sorgulayan "şüpheci teizm" ele alınacaktır. Amaçsız kötülük argümanı dünyadaki kötülüklerin herhangi bir iyiye hizmet etmediğini öne sürer. Şüpheci teizm ise insanın bilişsel kapasitenin sınırlı olması nedeniyle dünyadaki kötülüklerin bir iyiye hizmet edip etmediğini bilemeyeceğimizi iddia eder. Rowe'un "dostane ateizm" kavramını ve bu kavramın dayandığı felsefi temelleri ve argümanları tartışmayı amaçlayan bu makalede dostane ateizm kavramını kullanmanın iki açıdan problemli olduğu tespit edilmiştir. Eğer ateist kendi delillerini üstün tutuyorsa dostane ateizm adlandırması, geleneksel ateizmden farklı ve alternatif bir bakış açısı sunmaz. Öte yandan, teizmin ve ateizmin delillerinin eşit ölçüde rasyonel olduğu kastediliyorsa, ateizmin daha rasyonel olduğu iddiası çökmüş olur.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, William L. Rowe, Dostane Ateizm, Amaçsız Kötülük, Şüpheci Teizm

Atıf Bilgisi

Tüfenkçi, Semra. "William L. Rowe'da Dostane Ateizm: Amaçsız Kötülük Argümanı ve Şüpheli Teizmin İtirazı". *Akademik-Us* 17 (Mayıs 2025), 1-21.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1678059>

Geliş Tarihi	17.04.2025
Kabul Tarihi	07.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu makale, 2. Uluslararası İzmir Sosyal ve Beşeri Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "William L. Rowe'un Dostane Ateizmi, Teizme Dost mudur?" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	İntihal.net ile yapıldı.
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Friendly Atheism in William L. Rowe: The Argument from Pointless Evil and the Objection of Skeptical Theism*

Semra TÜFENKİ | ORCID: [0000-0002-0727-3699](https://orcid.org/0000-0002-0727-3699)

Assoc. Prof. | semratufenki@gmail.com

Balıkesir University | ROR ID: ror.org/02tv7db43

Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion

Balıkesir | Türkiye

Abstract

This article focuses on William L. Rowe's concept of "friendly atheism". For this purpose, it first examines what Rowe means by "friendly atheism," and then discusses the argument he bases on the concept of "pointless evil" that grounds his understanding of atheism. According to Rowe, although the evils we witness do not constitute a conclusive argument against the existence of God, the lack of a purpose behind these evils makes the existence of God improbable. Starting from the fact that the problem of evil does not provide definitive evidence against the existence of God, Rowe argues that theists may have rational grounds for believing in God and that atheists should adopt a friendly attitude toward theists. While the concept of "friendly atheism," based on this background, offers a positive contribution to the theist-atheist debate, it is also open to criticism. However, before addressing these criticisms, the article will examine "skeptical theism," which challenges the "pointless evil" argument — the basis of Rowe's atheism — from an epistemic perspective. The pointless evil argument suggests that the evils in the world serve no greater good. Skeptical theism, on the other hand, claims that due to the limitations of human cognitive capacity, we cannot know whether the evils in the world serve some greater good. In this article, which aims to discuss Rowe's concept of "friendly atheism" and the philosophical foundations and arguments on which it is based, it is determined that the use of the concept of friendly atheism is problematic in two respects. If the atheist favours his or her arguments, the designation of friendly atheism does not offer a different and alternative viewpoint to traditional atheism. On the other hand, if it is meant that the arguments for theism and atheism are equally rational, then the claim that atheism is more rational collapses.

Keywords

Philosophy of Religion, William L. Rowe, Friendly Atheism, Pointless Evil, Skeptical Theism

Citation

Tüfenkçi, Semra. “Friendly Atheism in William L. Rowe: The Argument from Pointless Evil and the Objection of Skeptical Theism”. *Akademik-Us* 17 (May 2025), 1-21.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1678059>

Date of Submission	17.04.2025
Date of Acceptance	07.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled 'Is William L. Rowe's Friendly Atheism Friendly to Theism?', orally delivered at the 2nd International Izmir Congress on Humanities and Social Sciences. This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Tanrı'nın varlığı, felsefenin en eski ve köklü tartışma alanlarından biri olup, ateizm ve teizm bu tartışmada zıt kutupları temsil etmektedir. Günümüz din felsefesinde özellikle kötülük problemi üzerine inşa edilen ateizmin önemli temsilcilerinden biri olan William L. Rowe, teizm ve ateizm tartışmalarına farklı bir bakış açısı getirerek “dostane ateizm” kavramını geliştirmiştir.

“Dostane ateizm” kavramı kabaca ateistlerin teistlere dostça davranması olarak tanımlanmaktadır. Rowe’a göre, bazı teistler ateistlere karşı dostane davranmak için bir neden görmedikleri gibi, bazı ateistler de teistlere karşı dostane davranmak için bir neden göremezler. Rowe bu hususta onlara katılmamakla birlikte, bunun kişinin herkesle dost olmak gibi ahlâkî bir yükümlülüğü olduğu anlamına gelmediğini ekler. Öte yandan ateistlerin agnostiklerle ve teistlerle, teistlerin de ateist ve agnostiklerle dost olmaya çalışmasının iyi olduğunu düşünür.¹

Rowe’un dostane ateizminin ana fikrini, bir teistin inancının rasyonel temellere dayanmamakla birlikte Tanrı’ya inanmakta rasyonel olarak haklı olabileceği ve bu durumu kabul etmenin ateist için bir çelişki oluşturmayacağı yaklaşımı oluşturur. Bu yaklaşım, ateistlerin teistleri anlamasına yönelik olumlu bir adım olarak değerlendirilse bile Rowe’un “dostane ateizm” kavramı teizmin temel iddialarının eleştirilmesine dayanır. Bu yönüyle Rowe’un, teist-ateist gerilimine ılımlı bir bakış açısı sunma niyetinde olduğu göz önüne alınmakla birlikte teizm açısından, bu yaklaşımın dayandığı temel varsayımları ve Tanrı inancına yönelik getirdiği eleştirileri değerlendirmek ve eleştirel bir gözle incelemek önemlidir.

Rowe dünyadaki acı ve ıstırapları dostane ateizm kavramına dayanak olarak alır. O, mantıksal kötülük probleminin Tanrı ve kötülüğü aynı anda kabul etmenin çelişik olduğu iddiasına karşın, delilci kötülük problemini² daha açık bir ifadeyle Tanrı ve kötülüğü aynı anda kabul etmenin mantıksal olarak çelişki oluşturmadığını ancak kötülüğün miktarı ve çeşitliliğinin ateist olmayı makul kıldığını savunur. Ancak buradan, teizmin çürütüldüğü ve teistin irrasyonel bir tutum içinde olduğu sonucuna varmaz.³

Bu makalede, Rowe’un “dostane ateizm” kavramı ile ne kastettiği ve bu kavramı temellendirdiği “amaçsız kötülük” iddiası ele alınacaktır. Amaçsız kötülük kavramı üzerinde temellendirdiği delilci kötülük probleminin şüpheli teizmin argümanları

¹ William L. Rowe, “Friendly Atheism Revisited”, *International Journal for Philosophy of Religion* 68/3 (December 2010), 12.

² Rowe, birbiriyle ilişkili üç farklı delilci kötülük argümanı ortaya koyar. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 48-83.

³ Shane Andre, “The Problem of Evil and the Paradox of Friendly Atheism”, *International Journal for Philosophy of Religion* 17/3 (1985), 209.

bağlamında nasıl cevaplandırılabilceği ve Rowe'un yaklaşımının bu cevaplarla nasıl ilişkilendirilebileceği de tartışmanın merkezinde olacaktır. Sonuç olarak teist bir perspektiften bakıldığında, Rowe'un dostane ateizm yaklaşımının, teizm ile ateizm arasındaki çatışmayı çözmek yerine bu tartışmanın özündeki farklılıkları bulanıklaştırma riski taşıdığı ileri sürülmektedir.

1. Dostane Ateizm Kavramının Tahlili

Rowe, "teist", "ateist" ve "agnostik" terimlerinin dar ve geniş anlamlarını birbirinden ayırır. O, daraltılmış teizmi yaratıcı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, ebedî, mutlak iyi bir varlığa inanmak, genişletilmiş teizmi ise bir tür ilahî varlığın veya ilahî gerçekliğin varlığına inanmak olarak tanımlar. Genişletilmiş teizm, yaratıcı, mükemmel iyi, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, ebedî bir Tanrı tasavvurunu tanımı dışında bırakabilir. Diğer bir deyişle daraltılmış teizme inanmak, genişletilmiş teizmi içerirken, genişletilmiş teizme inanmak, daraltılmış teizmi dışarıda bırakabilir. Rowe ateist ve agnostik terimlerinin de dar ve geniş anlamları arasında benzer ayrımların yapılması gerektiğini ifade eder. Genişletilmiş ateizm ilahî varlığın veya ilahî gerçekliğin olduğunu inkâr etmekten daraltılmış ateizm, daraltılmış teizmin Tanrısını inkâr etmektir. Rowe, Tillich'i örnek vererek, bir kişinin genişletilmiş teizmi ve daraltılmış ateizmi benimseyebileceğini iddia etmektedir. Ona göre Tillich, Tanrı'nın varlığına inandığı için genişletilmiş ateist değildir ancak her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan ilahi bir varlığın var olduğunu inkâr ettiği için dar anlamda ateisttir. Rowe, düşüncelerini daraltılmış teizm, daraltılmış ateizm ve daraltılmış agnostisizm terimleri üzerine inşa eder.⁴ Görüldüğü gibi Rowe'un tartışmalarındaki muhatabı dar anlamda teizmdir. O dar anlamda teizmin argümanlarını ele alırken, ateistlerin teistlere yönelttikleri rasyonel olmama suçlamasını yumuşatmaya çalışır.

Rowe'a göre bir ateistin teizm karşısında alabileceği üç ana pozisyon vardır: Düşmanca ateizm, kayıtsız ateizm ve dostane ateizm. Düşmanca ateizmde ateist, herhangi bir teistin, teizmin Tanrısına inanmakta rasyonel olarak haklı olmadığını ileri sürer. Kayıtsız ateizmde ateist, herhangi bir teistin, teizmin Tanrısının var olduğuna inanmakta rasyonel olarak haklı olup olmadığına dair fikir sahibi değildir. Dostane ateizmde ise ateist, bazı teistleri teizmin Tanrısına inanmakta rasyonel olarak haklı bulabilir.⁵

Rowe'a göre dostane ateistin bu pozisyonu paradoksal bir durum içeriyor gibi görünmektedir. Çünkü hem teistlerin yanlış bir önermeye inandığından emin olduğu hem de bu yanlış önermeye inanmayı rasyonel olarak haklı gördüğü için dostane ateist, tutarsız değilse bile paradoksal bir konumda olduğu izlenimi verir. Ancak Rowe'a göre bir kişinin inancını rasyonel olarak gerekçelendirmesi için, sahip olduğu inancın doğru olması gerekli

⁴ William L. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" *American Philosophical Quarterly* 16/4 (October 1979), 335

⁵ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" 340.

bir koşul değildir. Bu nedenle dostane ateist, teistin inanmakta rasyonel olarak haklı olduğunu savunurken, teistin inancının doğru olduğunu kabul etmek zorunda değildir. Teistin inandığı şeyi kesin bir şekilde reddeden dostane ateistin çıkış noktası, teistin inanmak için rasyonel temellere sahip olabileceğidir. Dostane ateist, Tanrı'nın varlığını reddederken rasyonel olarak haklı olduğunu savunurken aynı zamanda bir başkasının tam tersine inanmakta da eşit derecede haklı olduğunu kabul eder. Rowe bir örnekle bu görüşünü açıklamaya çalışır. Örneğe göre: Hawaii'ye gitmek üzere havalanan bir uçak, kalkıştan saatler sonra düşer. Yirmi dört saat geçtikten sonra uçaktan sağ kurtulan birinin olmadığı düşünülür. Bu koşullarda uçaktaki yolculardan birinin arkadaşları, bu kişinin öldüğüne inanmakta rasyonel olarak haklıdırlar. Ancak arama uçaklarının neden kendisini göremediğini merak ederek can yeleğinin içinde bir aşağı bir yukarı salınırken düşen uçaktaki yolcunun kendi ölümüne inanması pek mantıklı değildir. Öte yandan, kurtarılmayı beklerken kendisini eğlendirmek için, arkadaşlarının şu anda öldüğüne inanmakta rasyonel olarak haklı oldukları gerçeğini pekâlâ düşünebilir.⁶ Yaşadığı sürece yolcunun epistemik durumu arkadaşlarından üstündür çünkü daha fazla bilgiye sahiptir. Buna rağmen arkadaşlarının, yaşadığı ilk yirmi dört saatlik sürede öldüğüne inanmak için rasyonel gerekçeleri vardır.⁷ Bunun gibi belki bir ateist, ateist inancında rasyonel olarak haklı olabilir ve yine de bazı teistlerin inandığının tam tersine inanmakta rasyonel olarak haklı olduğu savunabilir.⁸ Örnekte düşen uçaktaki yolcunun arkadaşları teisti, yolcunun kendisi ateisti temsil etmektedir. Rowe'un bu örnekle anlatmak istediği, teistin yanlış bilgiye dayalı bir inanca sahip olmasına rağmen inancını rasyonel temellere dayandırabileceğidir. Rowe dostane ateizm kavramını bu fikir üzerine inşa eder.

2. Amaçsız Kötülük Argümanı ve Dostane Ateizmin Temellendirilmesi

Rowe'un Tanrı'nın nasıl bir varlık olması gerektiği konusundaki yaklaşımı amaçsız kötülük argümanına ve dolayısıyla dostane ateizm kavramına zemin hazırlar. Teistlerin farklı Tanrı tasavvuruna sahip olmaları gibi ateistlerin de Tanrı gerçekten var olsaydı nasıl bir varlık olacağı konusunda farklı görüşlerde olmaları düşünülebilir. Rowe "Tanrı var olsaydı nasıl bir varlık olurdu?" sorusunu sorar ve teist olsaydı, Anselmci bir Tanrı anlayışını benimseyeceğini vurgular.

Kendi Tanrı kavrayışım, Anselmci bir anlayıştır; zira Tanrı'nın, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık olarak, herhangi bir mümkün dünyada var olması durumunda her mümkün dünyada da var olduğunu düşünüyorum. Çoğu teistin bu Tanrı anlayışını kabul edilebilir bulacağını tahmin ediyorum. Gerçek dünyada Tanrı gibi bir varlığın var olmadığına inandığım için Tanrı'nın hiçbir mümkün dünyada var olmadığına inanıyorum. Kısacası, Anselm benzeri Tanrı kavrayışım, Tanrı'nın herhangi bir mümkün dünyada var olması

⁶ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" 340.

⁷ Jeffery Johnson, "From Friendly Atheism to Friendly Natural Theology: The Case for Modesty in Religious Epistemology", *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 7 (2003), 126.

⁸ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" 340.

durumunda her mümkün dünyada var olacağını ve eğer var olmadığı bir mümkün dünya varsa var olduğu hiçbir mümkün dünya olmadığını savunur. Az önce ifade ettiğim bu görüş, Tanrı hakkındaki düşüncemin Anselm'in Tanrı kavramına büyük ölçüde benzediğini gösterir.⁹

Rowe, Anselm gibi¹⁰ Tanrı'nın en mükemmel varlık olması gerektiğini kabul eder. Ancak Anselm'in aksine, dış dünyadaki varoluşun kendi başına bir mükemmellik göstergesi olduğunu kabul etmez. Çünkü bu, herhangi bir olası X varlığı için, eğer X yoksa, X var olsaydı daha mükemmel bir varlık olacağı anlamına gelir. Rowe ontolojik kanıttaki “mutlak iyi bir varlık” yerine “mutlak kötü bir varlık” fikrini koyarak kanıtı yeniden düşünür. Onun iddiası akıl yürütme formunda şu şekilde ifade edilebilir:¹¹

1. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak kötü bir varlık fikrini düşünelim.
2. Diyelim ki böyle bir varlığın mümkün bir varlık olduğunu düşündüğümüzü varsayalım.
3. Hem iyi varlıkların hem de kötü varlıkların gerçekten var olabileceğini ve var olduğunu biliyoruz.
4. O halde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlığın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak kötü bir varlıktan daha mümkün olduğunu düşünmek için zorlayıcı bir nedenimiz yoktur.¹²

Eğer “gerçekte var olmak” mükemmellikse, o zaman hem “her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlık” hem de “her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak kötü bir varlık” gerçekten var olsalardı her ikisi de mükemmel varlık olurdu. Ve iki mükemmel varlıktan biri diğerini yok edemeyeceğine göre doğal dünyanın iyi olduğu kadar kötüyü de içermesi şaşırtıcı olmazdı. Belki de Tanrı istisnai derecede iyi bir dünya yaratmayı tercih ederken, Şeytan istisnai derecede kötü bir dünya yaratmayı tercih etmiştir. Her biri diğerinin yarattığı dünyayı yok edebileceğinden hem iyinin hem de kötünün olduğu bir dünya yaratma konusunda anlaşmış olabilirler. Böylece kendimizi önemli miktarda hem iyiyi hem de kötüyü içeren bir dünyada buluruz.¹³

⁹ Rowe, “Friendly Atheism Revisited” 11.

¹⁰ Anselm'e göre Tanrı yokluğu düşünülemeyen bir varlıktır. Yokluğu düşünülemeyen bir şeyin var olduğunu düşünmek mümkündür. Böyle bir varlık, yokluğu düşünülebilen bir varlıktan daha büyüktür. Dolayısıyla, daha büyüğü düşünülemeyen bir şeyin yokluğunun düşünülmesi çelişkidir. Çünkü bu durumda daha büyüğü düşünülemeyen şey, daha büyüğü düşünülemeyen şey olmaz. Dolayısıyla daha büyüğü düşünülemeyen bir şeyin yokluğu düşünülemez. Anselm, *Monologion and Proslogion: with the Replies of Gaunilo and Anselm*, çev. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing, 1996), 100.

¹¹ Rowe, “Friendly Atheism Revisited”, 11

¹² Rowe, “Friendly Atheism Revisited”, 12. Anselm Tanrı'yı en mükemmel varlık olarak tanımlarken bu tanımın en can alıcı noktası Tanrı'nın var olmak bakımından en mükemmel varlık olmasıdır. Bu da ikinci bir mükemmel varlık fikrini ortadan kaldırır. Dolayısıyla mükemmel derecede iyi bir varlık varsa mükemmel derecede kötü bir varlık vardır diyemeyiz.

¹³ Rowe, “Friendly Atheism Revisited”, 12. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlığın ya yok edemeyeceği ya da tamamen bilinmeyen bir nedenle var olmasına izin vermeyi seçtiği çok güçlü, insanları iyilik yerine kötülük yapmaya teşvik eden kötü bir varlığın (Şeytan) var olduğunu

Rowe muhtemelen burada kötülük problemi ortada dururken ontolojik argümana dayanarak Tanrı'nın varlığının ispatlanamayacağını iddia eder. Eğer Tanrı mükemmel derecede iyi bir varlıksa kötülüğe izin vermemesi gerekir ya da kötülüğü açıklamak için mükemmel derecede kötü bir varlık fikrini kabul etmeliyiz. Bu mümkün olmayacağına göre geriye kötülüğü Tanrı'nın var olmadığı düşüncesiyle açıklamak kalır.

Rowe'a göre korkunç kötülük örnekleri, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan hiçbir varlığın var olmadığına inanmak için makul gerekçeler sağlasa da Tanrı'nın var olmadığına dair bir kanıt sağlama konusunda oldukça yetersizdir. Çünkü Tanrı'nın neden kötülükleri engellemediği konusunda birtakım gerekçeler öne sürülebilir. Bunlardan bazıları şunlardır: Her şeyi bilen bir varlık, korkunç bir kötülüğü engellemesi durumunda daha büyük bir kötülüğün gerçekleşeceğini bilir. Dahası, eğer Tanrı sürekli olarak insan yaşamına müdahale edecek olsaydı, insanlar ihtiyacı olanlara yardım etmekten vazgeçebilir ve bütün sorumluluğu Tanrı'ya bırakabilirdi. Dolayısıyla bildiklerimize dayanarak, dünyamızdaki korkunç kötülüklerin bize, içinde yaşadığımız dünyayı yaratan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlığın var olmadığına dair bir kanıt sağladığı sonucuna varılamaz. Yine de Rowe, dünyada kötülüklerin yoğunluğunu gerekçe göstererek Tanrı diye bir varlığın gerçekten var olmadığına inanmak için makul gerekçeleri olduğunu belirtir.¹⁴

Rowe, argümanını kötülük problemine dayandırırken bazı kötülüklerin amaçsız, anlamsız, gereksiz oluşuna odaklanır. İnsan ve hayvanların yoğun ıstırapı açık bir kötülük durumudur. Yoğun ıstırap daha büyük bir iyiliğe yol açıyorsa, diğer bir deyişle söz konusu ıstırapa katlanmadan bu iyilik elde edilemeyecekse, ıstırapın haklı olduğu sonucuna varabilir ancak yine de kötülük olarak kalır. Kendi başına kötü olan şey, bazen kendi içinde iyi olan bir şeyi ortaya çıkardığı için araç olarak iyi olsa da özünde kötüdür.¹⁵ Dünyadaki kötülüğün miktarına dayalı ateizm argümanını Rowe şu şekilde ifade eder:

1. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir varlığın, daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin ya da aynı derecede veya daha büyük bir kötülüğe izin vermeksizin önleyebileceği yoğun ıstırap örnekleri mevcuttur.
2. Her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlık, daha büyük bir iyilik kaybedilmediği ya da aynı derecede veya daha büyük bir kötülüğe izin verilmediği sürece, herhangi bir yoğun ıstırapın ortaya çıkmasını önlerdi.

varsayarak bu sorun belki hafifletilebilir. Ancak Tanrı'nın yanı sıra son derece güçlü, tamamen kötü bir varlığın da var olduğunu varsaymak ve bunu rasyonel temellere dayandırmaya çalışmak, Tanrı'nın varlığının rasyonelliği konusundaki problemin çözümüne katkı sağlamaz. Rowe, "Friendly Atheism Revisited", 11.

¹⁴ Rowe, "Friendly Atheism Revisited" 10.

¹⁵ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" 335.

3. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlık yoktur.¹⁶

İkinci öncül, her şeyi bilen mutlak iyi olan bir varlığın yoğun acıyı önleyebileceğini varsayar. Aynı zamanda bu varlık engellemediği sürece gerçekleşen şeyler vardır. Kötülükler Tanrı engellemediği için ortaya çıkıyorsa bu durumda neden engellemediği açıklanmalıdır. Rowe'a göre bu nedenler, eğer kötülük engellenirse daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmayacak olması, eşit derecede kötü veya daha büyük bir kötülüğün ortaya çıkacak olmasıdır.¹⁷

Argümanın sonucunun geçerliliği, öncüllerin doğruluğuna bağlıdır. İkinci öncül teistler tarafından da Tanrı tasavvurlarının bir gereği olarak zorunlu bir şekilde kabul edilir. Bu nedenle argümanın birinci öncülünün ispatlanması önemlidir. Rowe birinci öncülü desteklemek için ormanda yanarak ölen geyik yavrusu örneğine başvurur. Rowe acı çekerek ölen bir geyik yavrusu örneği vererek amaçsız kötülüklerin ateizmi makul kıldığı yönündeki iddiasını güçlendirmeye çalışır. Örnekte, yıldırım çarpan bir ağacın neden olduğu bir orman yangınında mahsur kalan bir geyik yavrusunun beş gün boyunca yanarak acı içinde ölmesini konu edinir. Geyik yavrusunun çektiği ıstırapın amaçsız bir kötülük olduğunu, Tanrı'nın (eğer varsa) bazı iyilikleri kaybetmeden veya onun kadar kötü veya başka bir kötülüğe izin vermek zorunda kalmadan önleyebileceği bir kötülük olduğunu düşünmenin tamamen mantıklı olduğunu söyler.¹⁸ Geyik yavrusu örneği, ilk bakışta dünyada amaçsız kötülüklerin var olduğunun inkâr edilemeyeceğini göstermektedir. Ancak bu ıstırapların gerçekten amaçsız olup olmadığı bilinemez. Bu nedenle Rowe, acı çeken geyik yavrusu gibi durumların birinci öncülün doğru olduğuna dair kesin bir kanıt sunmadığını kabul eder. Öte yandan Rowe'a göre, bu tür durumlar birinci öncülün doğru olduğuna inanmayı makul kılar. Çünkü acıların çeşitliliği ve miktarı hesaba katıldığında insanın bilgisizliğine dayanılarak bu kötülükler ahlâkî olarak haklı gösterilemez. Dolayısıyla bu tür örnekler birinci öncüle kesin bir kanıt oluşturmaya da olasılık argümanı olarak başarılı görünür.¹⁹

Tanrı'nın geyik yavrusunun acı çekmesine izin vermesini gerekli kılacak daha büyük bir iyiliği hayal edemediğimiz genel olarak kabul edilir. Ve Tanrı'nın geyik yavrusunun korkunç derecede acı çekmesine izin vermemiş olsaydı önleyemeyeceği daha büyük bir kötülük olduğunu düşünmek de pek mantıklı görünmüyor. Rowe "Amaçsız kötülük" (pointless evil)²⁰ kavramı ile Tanrı'nın (eğer varsa) ağır basan bir iyiyi kaybetmeden veya eşit derecede kötü veya daha büyük bir kötülüğe izin vermek zorunda kalmadan önleyebileceği bir kötülüğü kasteder. Rowe'a göre Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve mutlak gücü

¹⁶ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" 336.

¹⁷ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" 336.

¹⁸ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism" 337.

¹⁹ Andre, "The Problem of Evil and the Paradox of Friendly Atheism" 210.

²⁰ "Pointless" kavramı Türkçeye genellikle 'anlamsız', 'gereksiz' ya da 'amaçsız' şeklinde çevrilmiştir. Rowe'un "nihai bir iyiyi hizmet etmeyen kötülük" anlayışını "amaçsız" kelimesi daha iyi ifade ettiği için "pointless evil", "amaçsız kötülük" olarak çevrilmiştir.

göz önüne alındığında geyik yavrusunun acı çekmesi amaçsız bir kötülüktür çünkü Tanrı'nın bu olaya izin vermesini gerektirecek daha büyük bir iyiyi düşünmek oldukça zordur.²¹

Görüldüğü üzere Rowe'un argümanının odak noktası, "amaçsız kötülükler"dir. Geyik yavrusunun acı çekmesinin amaçsız olması, teizmin Tanrı'sının geyik yavrusunun ıstırabına gerek olmadan bir iyiliği meydana getirebilecek olmasıdır. Rowe'un amaçsız kötülükleri merkeze aldığı argümanı şudur:

1. Muhtemelen amaçsız kötülükler vardır (mesela geyik yavrusunun ıstırabı).
2. Tanrı varsa amaçsız kötülükler yoktur.
3. Muhtemelen Tanrı yoktur.²²

Rowe ilk öncülde geyik yavrusunun acı çekerek ölmesi gibi olgulara dayalı örneklerden yola çıkarak dünyada amaçsız kötülüklerin olduğunu varsayar. İkinci öncülde ise teizmin iddia ettiği "her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi" bir Tanrı'nın amaçsız kötülülere izin vermeyeceğini iddia eder. Ona göre dünyada gerçekleşen kötülüklerin ya bir amacı olmalı ya da kötülüğü önlemek mümkün olmalıdır. Oysa dünyada Tanrı'nın önlemediği amaçsız kötülükler vardır ve bu kötülükler nedeniyle Tanrı'nın varlığı olasılıksal olarak düşük bir ihtimal olarak görünmektedir. Ve o bu şekilde sonuç önermesine ulaşır. Rowe argümanını kurarken tikel olaylardan yola çıkarak amaçsız kötülüklerin varlığını kesin bir ilke imiş gibi birinci öncül olarak konumlandırır. Bunu yaparken kötülüklerin bir amacı olsaydı, bizim bu amacı bilmemiz gerektiğini öne sürer. Tam da bu noktada şüpheli teistler insanın bilişsel kapasitesinin sınırlılığından yola çıkarak Tanrı'nın bir amacı olsa bile insanın bunu bilemeyeceğini öne sürerler.

3. Amaçsız Kötülük İddiasına Yanıt Olarak Şüpheli Teizm

Rowe'a teizm cephesinden çeşitli itirazlar yükselmiştir. Bu itirazların en dikkat çekici olanlardan biri şüpheli teizmin itirazıdır. Şüpheli teizmin önemli temsilcilerinden Wykstra, Rowe'a cevaben yazdığı makalesinde, Rowe'un argümanının özünün büyük kötülüklerin herhangi bir iyiliğe hizmet ediyor gibi "görünmediği" iddiası olduğunu ifade eder.²³

Rowe görünmüyor ifadesini iki duruma uygular. İlkinde geyik yavrusu örneğinde olduğu gibi tikel bir duruma, ikincisinde ise tümel bir duruma uygular. Rowe, uzak bir ormanda acı çekerek ölen geyik yavrusu örneğinde, geyik yavrusunun acı çekerek ölmesinin Tanrı'yı haklı çıkaracak herhangi bir amaca hizmet etmiyor gibi görüldüğünü

²¹ William L. Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", *International Journal for Philosophy of Religion* 59/2 (April 2006), 79.

²² Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 80.

²³ Stephen J. Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), 73, Bkz. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 337.

iddia eder: “Çünkü yavru geyiğin acısının önlenmesi için ya o iyiliğin kaybı ya da eşit derecede kötü veya daha bir kötülüğün meydana gelmesi gerekecek kadar daha büyük bir iyilik görünmüyor.”²⁴ İkincisinde dünyadaki kötülüklerin amacı olmadığı konusunda genel bir yargıya varır. “Dünyamızdaki birçok acının bir amacı yok gibi görünüyor - O'nun bunlara izin vermesini haklı kılan iyiliği göremiyoruz.”²⁵

“Görünmüyor” (*does not appear*) ifadesi sezgisel bir kavrayışa dayanır ve bu durum Rowe'un argümanının hem güçlü hem de zayıf yanını oluşturur. Wykstra'ye göre “görünmüyor” ifadesinin yukarıdaki gibi kullanımı, bu tür bir iddiayı kabul etmek için yerine getirilmesi gereken genel bir koşula aykırıdır. O, bu koşulu “Makul Epistemik Erişim Koşulu” (*the Condition of Reasonable Epistemic Access*) olarak adlandırır. Wykstra bu koşulun dünyada meydana gelen acı ve ıstırapların teizme karşı güçlü bir kanıt sunduğu iddiasını zayıflattığını savunur.²⁶

Wykstra CORNEA dediği bu ilkenin altında yatan akıl yürütmeyi göstermek için Swinburne'de “görünür” kelimesinin epistemik kullanımını ele alır. Swinburne'ün “safdillik ilkesi”ne göre “orada bir masa olduğunu (yani bir masa gördüğünüzü) deneyimlemeniz, orada bir masa olduğunu varsaymak için iyi bir kanıttır.” Buna göre, (özel hususların yokluğunda) bir özneye x'in mevcut olduğu veya bir özelliğe sahip olduğu epistemik olarak görünüyorsa, o zaman muhtemelen x'in mevcut olduğunun veya o özelliğe sahip olduğunun rasyonel bir ilke olarak kabul edilmesi gerekir.²⁷

Swinburne'e göre şeylerin nasıl göründükleri, onların nasıl olduklarının kanıtıdır, ancak şeylerin öyle görünmemeleri böylesi bir kanıt oluşturmaz. Bana odada bir masa veya bahçede bir heykel varmış gibi görünüyorsa, o zaman muhtemelen vardır. Ancak bana odada masa yokmuş gibi geliyorsa, eğer odadaki her yere baktığımda orada bir masa olsaydı bir tane görmüş olacağımı varsaymak için yeterli gerekçelerim varsa, bir masa görmemem masa olmadığını varsaymak için yeterli bir sebeptir. Bir ateistin, kendisine Tanrı yokmuş gibi görüldüğü bir deneyimi yaşadığı iddiası, yalnızca benzer koşullar karşılanırsa Tanrı olmadığına dair bir kanıt olabilir. Ancak Tanrı varsa, ateistin Tanrı'yı zorunlu olarak deneyimlemiş olması gerekeceğini varsaymak için iyi bir gerekçe yoktur.²⁸

²⁴ Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, 337

²⁵ Rowe, “Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil”, 85

²⁶ Wykstra, “The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering”, 74.

²⁷ Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 303.

²⁸ Swinburne, *The Existence of God*, 304. Wykstra'ya göre Swinburne'ün olumlu ve olumsuz görünümlere dair açıklamalarından yola çıkarak Rowe'a işlevsel bir yanıt sunamayız. Swinburne'ün ilkesine göre bir durum bize nasıl görünüyorsa, o durum olduğu gibi kabul edilmelidir. Ancak burada olumlu ve olumsuz görünüş arasında ayrım yapılır. Safdillik ilkesi örneğin “bu odada masa var gibi görünüyor.” gibi olumlu bir görünüşten “Muhtemelen bu odada masa var.” sonucuna geçmeye izin verir. Olumsuz görünüşten “Bu odada masa yok gibi görünüyor.” iddiasından “Bu odada masa yok.” sonucuna geçmeye izin vermez. Odada masa var gibi görünüyorsa, masanın var olduğunu doğrudan

Swinburne'ün "görünmüyor"un kullanımıyla ilgili temel iddiası hatalı olsa bile söyledikleri sağlam bir sezgiye dayanmaktadır. Mesela seramik alanında profesör olan birisinin dekanlık yaptığı bir fakülteye, bir filozofun başvurduğunu düşünelim. Dekan, filozofun seminerini dinlerken Yunanca bir şeyler söylediği duyar. Felsefe eğitimi almadığı ve Yunanca bilmediği düşünüldüğünde dekan, "Bu cümlelerin bir anlamı yok gibi görünüyor." deme hakkına sahip midir? Bu örnek olayda Swinburne'ün koşulu sağlanmamaktadır, dolayısıyla X kişinin "görünüyor" ya da "görünmüyor" iddiasında bulunmaya hakkı yoktur.²⁹ Ancak Swinburne bu problemi olumlu ve olumsuz görünüşler arasında ayırım yaparak ve olumsuz görünüşten bir hüküm çıkarılamayacağı yönünde bir yaklaşımla çözmeye çalışır. Oysa Wykstra'ya göre asıl problem ilk başta s durumuna dayanarak "p'nin görüldüğü" ya da "p'nin görünmediği" önermesinde bulunmak için yeterli koşula sahip olunup olmadığıdır. Başka bir ifadeyle, bir kişinin s durumuna dayanarak "p'nin görüldüğü" iddiasında bulunabilmesi için gerekli olan genel bir koşulun sağlanması gerekir. Daha önce ifade edildiği gibi bu koşul "makul epistemik erişim koşulu" ya da "CORNEA"dır.³⁰ CORNEA'ya göre:

H şahsının, s bilişsel durumu temelinde, ancak bilişsel yetileri ve bunları nasıl kullandığı göz önünde bulundurulduğunda, eğer p doğru olmasaydı, s'nin H tarafından fark edilebilir bir şekilde farklı olacağına inanması makulse, 'Görünen o ki p' iddiasında bulunma hakkına sahiptir.³¹

Swinburne'ün "görünüş" kelimesinin kullanımına ilişkin getirdiği yorum iki koşula dayanmaktadır. CORNEA ilkesine göre ise bu iki koşul yetersiz olduğu için üçüncü bir koşul eklenmesi gerekir. Swinburne'e göre "it appears (epistemically) that P" diyebilmek için "inanmaya meyilli olmak" ve "duyusal deneyime güvenmek "yeterli iken Wykstra'ya göre "it appears that p" diyebilmek için bu iki koşula üçüncü bir koşul eklenmesi gerekir: duyusal deneyim ile inanç arasında bağ kurma. Swinburne deneyim ile inanç arasında nedensel bir bağlantı kurarken Wykstra, inanmaya meyilli olunan şey ile inanç arasında kanıtsal bir bağlantı kurulması gerektiğini iddia eder. Diğer bir deyişle öznenin kişisel deneyimi, inanç için yeterli bir temellendirme oluşturmaz. Wykstra üçüncü koşulun önemini anlatmak için gülümsemeyen bir kadınla karşılaştığı zaman "Bu kadın benden nefret ediyor." inancına sahip Mort adında birini örnek verir. Mort psikanaliz yoluyla bu inancının patolojik ve

Kabul etmek makulken, masanın olmadığına dair bir görüş belirtmek için ek koşullar gereklidir. Olumsuz görünen bir durumla ilgili yargıda bulunabilmek için kişinin konu hakkında kapsamlı bir bilgiye sahip olması gerekir. Odada masa olmadığı görünüşe göre doğru olsa bile, bu konuda olumsuz bir yargıda bulunabilmek için odanın kapsamlı bir şekilde araştırılması gerekir. Wykstra'ya göre olumlu ve olumsuz görünüşler arasındaki bu ayırım eleştiriye açıktır. Şeylerin nasıl görüldüğü ya da nasıl görünmediğine dair ayırım, cümlelerin nasıl formüle edildiğine bağlıdır. Olumsuz bir ifade olumlu bir şekilde kurulabilir. "Bu odada masa yokmuş gibi görünüyor." yerine "Bu oda boş görünüyor." denildiği zaman olumlu bir yargıda bulunulduğu pekâlâ söylenebilir. Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering", 83-84.

²⁹ Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering", 84.

³⁰ Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering", 85.

³¹ Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering", 85

hatalı olduğunu kabul eder. Mort bundan sonra kendisiyle gülümsemeden konuşan bir kadınla karşılaştığında bir taraftan kadının kendisinden nefret ettiği inancına kapılır, diğer taraftan bu inancının patolojik olduğunu bilir. Swinburne göre Mort hala “Bu kadın benden nefret ediyor” dediğinde, Swinburne’ün iki koşulu da karşılandığı için inancı doğru olur. Wykstra’nın eklediği üçüncü koşula göre Mort’un “Bu kadın benden nefret ediyor.” demesi doğru olmaz. Çünkü kadının davranışı ile Mort’un inancı arasında kanıtsal bir bağlantı yoktur.³²

Rowe’un “görünmüyor” iddiası da Wykstra’nın koşulunu karşılamamaktadır. Şöyle ki Wykstra, teizmin Tanrı tasavvuru ve insanın bilişsel sınırları dikkate alındığında, böyle bir varlığın yoğun acılara izin verme gerekçesi olan iyiliklerin bizim kavrayışımızın ötesinde olmasının tamamen akla yatkın olduğunu ifade eder. Bu durum teizmin aleyhine olmak bir yana teizmden beklenen bir şeydir. Doğal olarak bu iyiliklerin insanın bilme kapasitesinin ötesinde olması teizm aleyhine kanıt oluşturmaz.³³

Wykstra’nın iddiası Şimşek tarafından argüman formunda şu şekilde ifade edilmiştir:

1. Tanrı'nın zihni bilişsel alanımızın dışındaki iyilikleri kavrar.
2. Tanrı'nın birçok kötülüğe müsaade etmesiyle ilişkili pek çok iyiliklerin bilişsel alanımızın dışında olması muhtemeldir.
3. Dünyada meydana gelen kötülüklerin bir kısmının anlamı [amacı] yokmuş gibi görünmesi muhtemeldir. (Çünkü Tanrı'nın onlara müsaade etmesini haklı kılacak iyiliğin ne olduğunu sınırlı bilişsel yapımızla tam olarak bilemeyiz.)
- Bu nedenle,
4. Dünyada meydana gelen anlamsız [amaçsız] bir kötülük yoktur.³⁴

Argüman formunda daha açık bir şekilde görüldüğü üzere Wykstra’nın şüpheli teizmi, Tanrı'nın iyilik anlayışının insan idrakinin sınırlarının ötesine uzandığını ve bunun doğal sonucu olarak Tanrı'nın bazı kötülüklerle izin vermesinin iyi nedenlerinin çoğunun, bizim kavrayışımızın ötesinde olduğunu varsayar. Sonuç olarak, dünyadaki bazı kötülükler bize amaçsız görünebilir, bunun nedeni gerçekte iyi bir gerekçeden yoksun olmaları değil, sınırlı bilişsel kapasitemizin onları anlamlandıracak daha büyük iyiliği görmemizi engellemesidir. Bu akıl yürütmeye dayanarak dünyadaki hiçbir kötülüğün nihai olarak amaçsız olmadığı sonucuna varılır.

³² Wykstra, “The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering”, 85-86. Bir şeyin bize nasıl görünüyorsa öyle olduğuna inanmak için, bu inancı destekleyen aklî veya naklî, güvenilir başka delillerin olması gerekir. Cafer Sadık Yaran, ““Eleştirel Deneyimcilik”: Dini Tecrübede Swinburne “Safdililik İlkesi” Ne Karşı Eleştirelilik İlkesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 45.

³³ Wykstra, “The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering”, 91.

³⁴ İsmail Şimşek, “William L. Rowe ve “Kötülüğün Anlamsızlığı””, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 1035.

Wykstra öncelikle, acılar ve bu acıların sebep olduğu iyilikler arasındaki bağlantıyı bilmemizin ne kadar olası olduğunu sorar.³⁵ Ona göre geyik yavrusunun çektiği ıstırapın amaçsız olduğuna makul bir şekilde inanmak için, Tanrı'nın geyik yavrusunun acı çekmesine izin verme gerekçesini neden bilmemiz gerektiği konusunda aydınlatıcı bir cevabımızın olması gerekir. Oysa Tanrı'nın geyik yavrusunun acı çekmesine neden izin verdiğini bilemeyiz çünkü Tanrı'nın bildiği şeyler büyük olasılıkla bizim için bilinemezdir. İddiasını desteklemek için Wykstra, garaja bakıp köpek görmediğimizde, garajda köpek olmadığı sonucuna varabileceğimize ancak garaja bakıp pire görmediğimizde garajda hiç pire olmadığı sonucuna varamayacağımıza dikkat çeker. Çünkü garajında pire olsaydı, onları görmemizin pek mümkün olmayacağını düşünmek için sebeplerimiz vardır. Benzer şekilde, Tanrı'nın geyik yavrusunun acı çekmesine izin vermesini haklı çıkarabilecek bir iyilik düşünemememiz, böyle bir iynin olmadığını düşünmek için bir neden değildir.³⁶ Rowe'a göre Wykstra, Tanrı'nın geyik yavrusunun acı çekmesine izin vererek amaçladığı iyiliğin ne olabileceğini hayal bile edemiyor oluşumuzun, Tanrı'nın var olma ihtimalinin düşük olduğunu gösteren bir gerekçe sunmadığını iddia eder.³⁷

Wykstra, iddiasını desteklemek için iyi ebeveyn analogisine başvurur. Bir aylık bir bebek annesinin sevgisini hissetse bile her acı çekme durumunda ebeveynlerinin amacının daha büyük bir iyiye hizmet ettiğini bilemez. Tıpkı bir bebeğin acısının ardındaki amacı kavrayamaması gibi biz de herhangi bir acı örneğinde, eğer daha büyük bir iyilik söz konusuysa bilişsel kapasitemiz gereği bunu anlayamayabiliriz. Dolayısıyla, derin acının herhangi bir özel durumunda, eğer böyle bir iyilik söz konusuysa onu kavrayabilmek için gerekli epistemik araçlardan yoksun olacağımızı düşünmek makuldür.³⁸

Rowe'a göre iyi ebeveyn analogisi teistlerin, dünyamızdaki korkunç kötülükleri haklı çıkaran iyiliklerin bizim tarafımızdan bilinemez olduğunu varsaymanın makul olduğunu savunurken sıklıkla başvurdukları bir benzetmedir. Buradaki ana fikir, Tanrı'nın biz insanlar için, iyi ebeveynlerin sevdikleri çocukları için neyse o olduğudur. Rowe'un yorumu teistler tarafından çokça tercih edilen bu analojinin aslında teizm için elverişsiz olduğu yönündedir. İyi, sevgi dolu ebeveynlerin, hasta çocuklarının iyileşmesi için bazı kötülöklere izin vermek zorunda kaldıkları doğrudur. Çok küçük bir çocuk, anne babasının nedenlerini anlamayabilir ancak bu durum teizme uygulanamaz. Çünkü ebeveynler çocuklarına güven verir, sevgilerini hissettirir ve çocuklarını teselli etmeye çalışırlar. Ancak birçok insan, acı çektikleri dönemde Tanrı'nın sevgisine ve ilgisine dair verdiği güvencelerin farkında

³⁵ Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering", 87. Rowe bunun yakın bir bağlantı olması gerektiğini belirtir. Bkz. Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 82.

³⁶ Stephen J. Wykstra, "Rowe's Noseum Arguments from Evil", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996), 126.

³⁷ William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction* (Belmont: Wadsworth, 2007), 122.

³⁸ Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering", 88.

olmadan korkunç acılara katlanır.³⁹ CORNEA ilkesi bu analojiye uygulandığında Rowe'un eleştirisi haklı gibi görünüyor. Çünkü ebeveyn ve çocuk ilişkisi insanın bilişsel kapasitesi sınırları içindeyken, Tanrı-insan ilişkisi bu sınırların dışındadır. Wykstra bu analojiyi kullanarak kendisi CORNEA 'ya uymasa da bu ilke hala işlevseldir.

CORNEA ilkesi gereği S kişinin "P görünüyor" iddiasında bulunabilmesi için bu iddia yanlış olsaydı, bunu fark edebilecek durumda olması gerekirdi. Yani Rowe'un "Dünyamızdaki birçok acının bir amacı yok gibi görünüyor."⁴⁰ iddiası bu acıların bir amaca hizmet etmesi durumunda bizim bunu fark edebilmemizin makul olması durumunda geçerli olurdu. Ancak insan bilgisi sınırlı olduğu için Tanrı'nın amaçları insan tarafından bilinemez, dolayısıyla Rowe'un, iddiasıyla ilgili epistemik erişimi yoktur. Yunanca bilmeyen üniversite dekanı bir seramik hocasının, Yunanca ifade kullanan bir felsefe hocasının ne dediğini anlamadığı için "Bu cümle anlamsız görünüyor." demesi ne kadar yanlışsa Rowe'un iddiası da o kadar yanlıştır. Üstelik acı örneklerinin sayıca fazlalığı da Rowe'un iddiasını güçlendirmez çünkü önemli olan acıların miktarı değil, bir amacı olsaydı insanın bunu bilme kapasitesine sahip olup olmadığıdır.⁴¹

Rowe, Wykstra'nın argümanına getirdiği eleştiride Tanrı'nın bilgeliğinin bizim bilgeliğimizin ötesinde olmasıyla, Tanrı'nın bazı kötülöklere neden izin verdiğinin bizim anlayışımızın ötesinde olmasının aynı anlama gelmediğini vurgular. Rowe göre, Wykstra farkında olmadan teizmin önermelerine bir takım eklemeler yapar. Sanki Tanrı'ya inanmanın doğal sonucunun, Tanrı'nın amaçlarının bilinemez olduğunu kabul etmeyi gerektirdiğini varsayar. Oysa bu teizmin Tanrı anlayışından mantıksal zorunlulukla çıkmaz.⁴² Oysa Wykstra göre, teizmin Tanrı tasavvuru üzerine dikkatlice düşünüldüğünde ve Tanrı'nın sonsuz bilgeliği karşısında insanın bilişsel sınırlılığı dikkate alındığında, Tanrı'nın kötülöklere izin vermesinin ardındaki niyetinin kavranılamayacağı sonucu doğal olarak çıkar. Bu durumda teizm doğru olsaydı Tanrı kötülüöe izin vermezdi ya da izin veriyorsa bile bunun ardındaki daha büyük iyiliöi bilmemiz gerektiöi şeklindeki iddia teizmin varsayımları ile örtüşmez.⁴³

Rowe'un şüpheli teizme yönelttiöi bir diöer eleştiri, insanın bilişsel kapasitesinin sınırlılığı argümanının teizme yöneltilebileceöidir. Rowe'a göre şüpheli teistlerin, tecrübe ettiöimiz iyilerin var olan bütün iyileri temsil ettiöinden emin olamayacağımıza yaptıöı vurgu, kötölük argümanındaki çıkarımla ilgili önemli soruları gündeme getirmekle

³⁹ Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 86-87. Bergmann'ın Rowe'un bu analojiye yönelik eleştirisi için bkz. Michael Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil", *NOÛS* 35:2 (2001), 282-284.

⁴⁰ Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 85

⁴¹ Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering", 88.

⁴² Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 86.

⁴³ Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering" 91.

birlikte⁴⁴ şüphecilerin tezleri, belli bir dine inanan teistlerin inançlarına da zarar verir. Örneğin, Mesih'i kurtarıcıları olarak kabul eden ve onun öğretilerine göre yaşamaya çalışan Hıristiyan teistler ölümden sonra görkemli bir yaşam olduğuna inanırlar. Şüphecilerin tezleri göz önüne alındığında, Tanrı'nın kutsal kitaplarda ölüm sonrası yaşamla ilgili vadettikleri de insanın bilişsel kapasitesinin sınırları dışında kalır. Çünkü şüpheci teistlerin söylediği gibi, Tanrı'nın bilgisi dahilinde olan iyilikler ve bunların nasıl gerçekleşeceği konusunda bilgi sahibi olunması mümkün değildir. Tanık olduğumuz iyilerin, var olan bütün iyileri temsil ettiğiyle ilgili kanıt yoktur. Rowe göre şüpheci teistler bazı konularda vahye başvurup her konuda belirsizlik olmadığını savunabilirler ancak bu savunma felsefi açıdan ikna edici olmaz. Bazı filozoflar vahye dayalı cevapları felsefi bir kanıt olarak kabul etmezler. Eğer şüpheci teizm tutarlı olacaksa, Tanrı'nın ölüm sonrası hayatta inananları mukafatlandıracağı konusunda da şüpheci tavrı devam ettirmelidir.⁴⁵

Rowe, Wykstra'nın Tanrı kavramının teizmin standart tanımından uzak olduğunu, kutsal dinlerin Tanrı anlayışını esas aldığını ima eder. Bu nedenle bu dünyada çekilen acıların başka bir dünyada daha büyük iyiliklere yol açacağına inanır. Rowe, daraltılmış teizmin Tanrı anlayışına yönelik bir eleştiri getirirken, Wykstra'nın kutsal dinlerdeki öte dünya inancına dayalı olarak açıklama yaptığını iddia eder.⁴⁶

Rowe'un söylemek istediği şey, eğer insan sınırlı epistemik erişimi nedeniyle Tanrı'nın kötülöklere neden izin verdiği hususundaki niyetini bilemiyorsa, yine insan sınırlı epistemik erişimi nedeniyle Tanrı'nın kutsal kitaplar vasıtasıyla insanlara vadettiği iyilerin ne olduğu da bilemez. Ancak tikel her bir olayda Tanrı'nın niyetinin ne olduğunu saptamamızın zor olması, Tanrı'nın kötölöğe neden izin verdiğiyle ilgili genel bir izah yapılamayacağı anlamına gelmez. Şüpheci teist, Tanrı'nın iman edenlere vadettiği iyilikler konusunda tamamen bilgisiz olduğumuzu söylemek zorunda değildir. İnsan bilişsel kapasitesi sınırlı olduğu için Tanrı'nın her bir eyleminin amacını bilemez ancak bu Tanrı'nın kutsal kitapta vadettiği iyilikleri Tanrı bildirdiği için bilebilir. Pekâlâ, bir teist Tanrı'nın kutsal kitapta bize bildirdiği kadarını bilebileceğimizi, öte yandan diğer konularda kesin bir yargıya varmamak gerektiğini çelişkiye düşmeden iddia edebilir.

4. Dostane Ateizmin Tutarsızlığı

Dostane ateizm yaklaşımı teizmin iddialarının rasyonelliği ile teizme inanmanın rasyonelliği arasında ayrım yaparak geleneksel ateizme göre önemli bir ilerleme

⁴⁴ Rowe şüpheci teistlerin itirazından sonra, "Bildiğimiz hiçbir iyilik, Tanrı'nın dünyamızdaki birçok kötölüğün sona ermesine izin vermesini haklı çıkarmaz." ve "Muhtemelen hiçbir iyilik, Tanrı'nın bu kötölöklere izin vermesini haklı çıkarmaz." Türünden önermelere olan güveninin azaldığını söyler. Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 88.

⁴⁵ Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 90-91.

⁴⁶ Rowe, "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil", 85-86; Wykstra, "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering", 91.

göstermektedir. Ancak bu yaklaşım bazı güçlükler içermektedir. Bu güçlüklerden en önemlisi Rowe'un dostane ateizm kavramı ile neye işaret ettiği hususunda bir kesinlik olmamasıdır. Andre, Rowe'un üstü kapalı bir şekilde iki farklı dostane ateizmden bahsettiğini ileri sürer:

1. Özel gerekçeli ateizm (special grounds atheism): Teizmin rasyonel olduğunu kabul etmekle birlikte ateizme göre delillerinin zayıf olduğunu ileri sürer.
2. Paradoksal ateizm (paradoxical atheism): Teizmin rasyonelliğini kabul eder, aynı zamanda ateistin teistin bildiğinden daha fazla bir şey bilmediğini kabul eder.

Andre'ye göre dostane ateizmin iki versiyonu da kabul edilemez. Özel gerekçeli ateizm yeni bir şey söylemezken, paradoksal ateizm tutarsızdır.⁴⁷ Özel gerekçeli ateizm, teistin deneyimine ve sınırlı bilgisine dayanarak inanmasının onun için rasyonel olduğunu savunur. Ateist de kendi deneyimine ve daha az sınırlı bilgisine göre, Tanrı'nın olmadığına inanmakta rasyoneldir. Yani ateistin bilgisi teiste göre daha az sınırlı olduğu için ateist ayrıcalıklı bir delile sahiptir. Kısaca ateist, teiste göre daha kesin delillere sahiptir. Paradoksal ateizm ise ateistin, teiste kıyasla daha kesin delillere sahip olduğunu öne sürmez. Hem teistin hem de ateistin kendi pozisyonlarını nasıl gerekçelendirdiklerine bakmaksızın rasyonel olarak haklı olduklarını kabul eder. İki dostane ateizm biçiminden ilki tutarlıdır ancak yeni bir şey söylemez. İkincisi yeni bir şey söyler ancak tutarsızdır.⁴⁸

Bu iddialara karşın Rowe dostane ateizmin tutarsız olmadığını şu örnekle açıklar: Bir kişi uzun bir sayı toplamının x olduğuna inanır ve bu inancı için kanıt sunar. Başka bir kişi bu sayıların toplamının y olduğuna inanır çünkü hesap makinesi ile bu sonucu bulmuştur. Birinci kişi hesap makinesinin bozuk olduğunu dolayısıyla kendi ulaştığı x sonucunun doğru olduğunu, diğer kişinin bulduğu y sonucunun ise yanlış olduğunu bilir. Birinci kişi y sonucunun bulan kişinin hesabının yanlış olduğunu bilir ancak hesap makinesinin bozuk olduğunu bilmediği için y sonucuna ulaşan kişinin, bu sonucun doğruluğuna inanmakta rasyonel olarak haklı olduğunu kabul edebilir.⁴⁹ Bu örnek paradoksal ateizmi değil de özel gerekçeli ateizmi destekler. Çünkü bir taraf diğerine göre kesin delillere sahiptir.

Rowe'un dostane ateizmin tutarsız olmadığını göstermek için ortaya koymuş olduğu bu örnek bazı açılardan problemlidir. İlki, eğer ateistin teiste delil üstünlüğü varsa, Rowe neden teistin konumunu rasyonel buluyor. Eğer ikisi de eşit delile sahipse bu sefer de ateist, neden ateizmi teizme tercih ettiğini açıklamalıdır. Yukarıdaki örneğe dönersek x toplamını bulan kişi ateisti, y toplamını bulan kişi teisti temsil etmektedir. Böyle bir olay gerçek hayatta yaşandığı zaman x toplamını bulan kişi y toplamını bulan kişinin bu toplamın doğru olduğuna inanmakta rasyonel olduğunu düşünmek yerine hesap makinesinin bozuk olduğunu söyler ve kendince yanlış olan inancı düzeltir. Düzeltme imkânı yoksa bile yine

⁴⁷ Andre, "The Problem of Evil and the Paradox of Friendly Atheism" 209.

⁴⁸ Andre, "The Problem of Evil and the Paradox of Friendly Atheism" 212-213.

⁴⁹ Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", 340-341.

de y sonucuna inanmanın rasyonel olduğunu düşünmesi pek olası değildir. Çünkü kendisi hesap makinesi olmadan doğru sonuca ulaşabiliyorsa diğeri de ulaşabilir. Düşen uçak örneği ve bu örnekle ilgili önemli bir husus da Rowe'un bu tür örneklerde neden gerçek bilgiye ateistin sahip olduğuyla ilgili bir açıklama yapmamasıdır. Ortada biri doğru diğeri yanlış bilgiye dayanan iki inanç olduğunu varsayalım. Rowe örneklerinde ateistin doğru bilgiye dayalı inanç sahibi olduğunu ima eder. Yani ateistin rasyonelliği ile teistin rasyonelliği aynı değildir. Teist, yanlış bir inanca sahip ancak bu yanlış inanca devam etmek için birtakım gerekçeleri olan bir kişi olarak resmedilirken, ateist doğru inanca sahip olduğu için rasyonel olan bir kişi olarak resmedilir. Teistlerin konumunun bilgi eksikliğine indirgenmesi dostane ateizm isimlendirmesini problemli kılar çünkü ateizmin üstünlük iddiası hala devam etmektedir.

Uçak örneğine dönersek, bir tane doğru var, o da o kişinin 24 saat yaşıyor olduğu. Bu örnekte bu kişinin öldüğünü düşünmek için rasyonel gerekçeler vardır, ancak gerçek bambaşkadır. Buna rağmen öldüğüne inanan kişilerin yaşadığına inanan kişilerden daha rasyonel bir tutum içinde olduğunu da söyleyebiliriz. Kötülük miktarına bağlı olarak Tanrı'nın var olduğuna inanmayı rasyonel bulmak bu örnekteki rasyonel tutumla örtüşmemektedir. Ateistlerin iddiasına göre kötülüğün miktarının fazlalığı reddedilmeyecek bir gerçektir. Aleni bir gerçeğe rağmen bir şeye inanmak hiçbir koşulda rasyonel kabul edilemez. Bu noktada dostane ateizmin tutarsızlık içinde olduğu söylenebilir.

Dostane ateizme getirilebilecek diğeri bir eleştiri de dostane ateistin, teiste karşı dostane tavrının teistin davranışlarına bağlı olmasıdır. Rowe ateistin, din hakkında farklı görüşlere sahip olanlara hoşgörü ve davranmasını önermekle birlikte hoşgörünün karşılıklı olması gerektiğini şu şekilde ifade eder: "Bu, sahip olduğumuz Tanrı görüşünden dolayı bizden nefret eden veya bizi hor görenlere karşı dostça davranmaya devam etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Bu, bizimle böyle bir ilişkiye karşı olmadıkları sürece, teistlerle, agnostiklerle ve ateistlerle dostluğa açık olmamız gerektiği anlamına gelir."⁵⁰ Dostane ateizm ötekine olan saygı ve hoşgörüsünün kendilerine saygılı ve hoşgörülü olanlarla sınırlı olması, dostane ateizmin felsefî bir tartışma mı yoksa pratik hayata dönük bir tavsiye mi olduğunu belirsiz bırakır.

Sonuç

William L. Rowe dostane ateizm kavramı ile teizm ve ateizm arasında hoşgörüye dayalı bir diyalog zemini önererek din felsefesi tartışmalarına katkı sağlar. Dostane ateizm, söylem olarak, teistlerin Tanrı'ya rasyonel gerekçelerle inanmış olabileceklerini iddia etmesiyle geleneksel ateist tutumdan farklılaşır. Bununla birlikte dostane ateizm kavramının kullanımı hem epistemik hem de tutarlılık açısından problemlidir. Özellikle Rowe'un

⁵⁰ Rowe, "Friendly Atheism Revisited", 13.

teistlerin inançlarının rasyonel olabileceğini açıklarken verdiği örneklerde, ateistlerin delilleri rasyonel olarak doğrulanabilirken tesitler, rasyonel temeli olmayan önermeleri bilgi eksikliğinden kaynaklı olarak doğru zannedenler. Bu durumda teist inancında rasyonel olarak haklı olabileceği ancak inandığı şeyin rasyonel argümanlara dayanmadığı sonucu çıkar. Böylece dostane ateizmin geleneksel teizmden farkı bulanıklaşır. Teist ve ateist argümanları eşit görmesi durumunda da dostane ateizm kullanımı içsel bir tutarsızlıkla sonuçlanır.

Rowe'un ateizmini temellendirdiği "amaçsız kötülük" argümanı ve "şüpheli teizmin" itirazları dikkatle değerlendirildiğinde, şüpheli teizmin insanın bilişsel sınırlarına dikkat çekerek kötülüklerin görünürde amaçsız olmasının onların gerçekten amaçsız olduğu anlamına gelmeyeceği itirazı oldukça önemlidir. Bu itiraz, Rowe'un argümanını geçersiz kılmasa da argümanın gücünü zayıflatmaktadır.

Sonuç olarak Rowe dostane ateizm kavramı teizm-ateizm tartışmalarına farklı bir bakış açısı ortaya koysa da iddiasının özü itibarıyla geleneksel ateizmden ne kadar farklı olduğu üzerine daha fazla çalışma yapılmalıdır.

Kaynakça | References

- Andre, Shane. "The Problem of Evil and the Paradox of Friendly Atheism". *International Journal for Philosophy of Religion* 17/3 (1985), 209-216.
- Anselm, Monologion and Proslogion: with the Replies of Gaunilo and Anselm. çev. Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.
- Bergmann, Michael. "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil". *NOÛS* 35/2 (2001), 278-296.
- Jeffery, Johnson. "From Friendly Atheism to Friendly Natural Theology: The Case for Modesty in Religious Epistemology". *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 7 (2003), 125-142.
- Rowe, William L. "Friendly Atheism Revisited". *International Journal for Philosophy of Religion* 68/3 (December 2010), 7-13.
- Rowe, William L. "Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil". *International Journal for Philosophy of Religion* 59/2 (April 2006), 79-92.
- Rowe, William L. "The Evidential Argument from Evil: A Second Look" *The Evidential Argument from Evil*. ed. Daniel Howard-Snyder. 262-286. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- Rowe, William L. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16/4 (Oct. 1979), 335-341.
- Rowe, William L. *Philosophy of Religion: An Introduction*. Belmont: Wadsworth, Third Edition, 2007.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, Second Edition, 2004.
- Şimşek, İsmail. "William L. Rowe ve "Kötülüğün Anlamsızlığı"". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 1023-1040.
- Wykstra, Stephen J. "Rowe's Noseum Arguments from Evil". *The Evidential Argument from Evil*. ed. Daniel Howard-Snyder. 126-150. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- Wykstra, Stephen J. "The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'". *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), 73-94.
- Yaran, Cafer Sadık. ""Eleştirel Deneyimcilik": Dini Tecrübede Swinburne "Safdıllık İlkesi" Ne Karşı" Eleştirelilik İlkesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 25-54.
- Yıldız, İbrahim. *Delilci Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.

Oruçla İlgili Ayetlerde Nesih Meselesi Üzerine Bir İnceleme

Kutbettin EKİNCİ | ORCID: orcid.org/0000-0001-5772-8340

Doç. Dr. | kutbettinekinci@gmail.com

Mardin Artuklu Üniversitesi | ROR ID: [0396cd675](https://ror.org/0396cd675)

İlahiyat Fakültesi | Tefsir Anabilim Dalı Adı

Mardin | Türkiye

Öz

Bu çalışma, oruç uygulamasındaki nesih vakalarını incelemektedir. Önceki araştırmalar ağırlıklı olarak Bakara Suresi 184. ayetteki nesih üzerinde yoğunlaşırken, bu çalışma oruçla ilgili dört Kur'ân ayetini nesih bağlamında ele almaktadır. Ayrıca, oruçla ilgili uygulamalarda nesih konusu kaynaklarda oldukça tartışmalı bir mesele olmuştur. Bu ihtilaflar meselenin karmaşık bir hâl almasına yol açtığından, ilgili nesih örneklerinin sistematik bir şekilde sunulup açıklanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda çalışma, oruç hükümlerindeki değişim sürecini ortaya koyarak ahkâm ayetlerinin Kur'ân'daki teşriî metodunu anlamada önemli bir örnek sunmayı ve tefsir ilmine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bilindiği üzere, nesih meselesinde ayetlerin nüzul sırası büyük önem arz etmektedir. Ayrıca hüküm bildiren ayetler, muhatapların durumunu da dikkate almıştır. Bu sebeple, çalışmada öncelikle oruçla ilgili dört ayetin nüzul sırası tespit edilmiştir. Tarihsel veriler ve ayetlerin içeriğinden çıkarılan işaretlere dayanarak, bu ayetlerin ortaya çıkış sırasının şu şekilde olduğu sonucuna varılmıştır: Bakara Suresi 183 ve 184. ayetleri, oruçla ilgili ilk inen ayetler olarak birlikte yer alır. Bunları Bakara 185. ayet, son olarak da Bakara 187. ayet takip eder. Bu dört ayetin muhtevası ve onlarla ilgili sahih rivayetler, oruç uygulamasının iki aşamalı bir değişim süreci geçirdiğini göstermektedir. Bu iki aşama içerisinde üç ayrı nesih vakası yaşanmıştır. Çalışmanın bulgularına göre, bu üç nesihden ikisi ayetle ayetin neshi, biri ise ayetle sünnetin neshi şeklinde gerçekleşmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Oruç, Nesih, Nüzûl Sıralaması, Ramazan Ayı

Atıf Bilgisi

Ekinci, Kutbettin. “Oruçla İlgili Ayetlerde Nesih Meselesi Üzerine Bir İnceleme”. *Akademik-Us* 17 (Mayıs 2025), 22-40.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1666512>

Geliş Tarihi	27.03.2025
Kabul Tarihi	25.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	İntihal.net ile yapıldı.
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Study on the Issue of Naskh in the Verses Related to Fasting

Kutbettin EKİNCİ | ORCID: [0000-0001-5772-8340](https://orcid.org/0000-0001-5772-8340)

Assoc. Prof. | kutbettinekinci@gmail.com

Mardin Artuklu University | ROR ID: [0396cd675](https://ror.org/0396cd675)

Faculty of Theology | Department of Tafsir

Mardin | Türkiye

Abstract

This study examines cases of naskh (abrogation) in the practice of fasting. While previous studies have focused primarily on the abrogation in verse 184 of Surah Al-Baqarah, this study examines four Qur'anic verses related to fasting in the context of abrogation. Furthermore, the issue of abrogation in the practice of fasting has been a highly controversial topic in the sources. Since these disagreements have led to the issue becoming complex, there is a need for the relevant examples of abrogation to be presented and explained in a systematic manner. In this context, the study aims to provide an important example for understanding the legislative method of the Qur'an in terms of the process of change in the rulings (ahkam) on fasting and to contribute to the science of exegesis. As is well known, the order of revelation of the verses is of great importance in the matter of abrogation. In addition, the verses containing legal injunctions were revealed with due regard to the socio-historical context and the condition of the original recipients. For this reason, the study first determined the order of revelation of the four verses related to fasting. Based on historical data and indications derived from the content of the verses, it has been concluded that the order of revelation of these verses is as follows: Verses 183 and 184 of Surah al-Baqarah are the first verses revealed regarding fasting and are mentioned together. These are followed by verse 185 of Surah al-Baqarah, and finally verse 187 of Surah al-Baqarah. The content of these four verses and the authentic narrations (riwayat) related to them indicate that the practice of fasting underwent a two-stage process of change. Within these two stages, three separate cases of abrogation occurred. According to the findings of the study, two of these three abrogations took place through the abrogation of one verse by another verse, while one took place through the abrogation of a verse by the Sunnah.

Keywords

Tafsir, Fasting, Naskh, Order of Occurrence, Ramadan

Citation

Ekinci, Kutbettin. “A Study on the Issue of Naskh in the Verses Related to Fasting”. *Akademik-Us* 17 (Mayıs 2025), 22-40.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1666512>

Date of Submission	27.03.2025
Date of Acceptance	25.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes -İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Nesih, Tefsir ve Fıkıh ilimlerinin ortak konularından biridir. Her iki alandan Müslüman ilim insanlarını çokça meşgul eden bu konu, özellikle son dönemde Kur'ân'da neshin olup olmadığı hakkındaki sorgulamalarla beraber daha fazla tartışılmaktadır. Diğer taraftan Kur'ân'da neshi kabul edenler de mensuh ayetlerin hangileri olduğu konusunda görüş birliğine varmış değillerdir. Ayrıca neshin gerçekleştiği iddia edilen hiçbir ayet yoktur ki, hakkında ihtilaf olmasın. İnceleme konusu yaptığımız oruç ibadetindeki nesih de bu ihtilafların görüldüğü konulardan biridir. Çalışmamız oruçta nesih konusuyla sınırlı olacaktır. O yüzden Kur'ân'da hiçbir şekilde neshi kabul etmeyen görüşler ve onların gerekçeleri konumuzun dışında kalacaktır.

Bu çalışmayı vücuda getiren önemeli saiklerden biri tefsirlerde dağınık ve karışık halde bulunan oruç ayetlerindeki nesih tartışmalarını derleyip toplamak ve bu tartışmaların değerlendirmesini yapmaktır. Diğer önemli saik ise oruçla ilgili ayetler ışığında oruç ibadetinin son halini alana kadar geçirdiği aşamaları sunmaktır. Çalışmada ifade edileceği üzere orucun geçirdiği evreler, birden fazla neshin vaki olduğuna işaret edecektir.

Literatür taramasında gördüğümüz kadarıyla oruç ayetlerinde nesih ile ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Tespitlerimize göre oruç ayetlerinden özellikle el-Bakara 184. ayetin neshine dair bilgiler yoğunluktadır. Kur'ân'ın nasihi ve mensuhu hakkında yazılmış eserlerde ve tefsir kaynaklarında ayetin mensuh olup olmadığına dair ihtilaflar ayetin tefsiri sırasında ve ara başlıklar altında yer verilmiştir. Ayrıca neshi konu alan son dönem çalışmalarda da oruçla ilgili sadece söz konusu ayette gerçekleşen nesih, ayrı başlık açılarak incelenmiştir.¹ Makale düzeyinde yine ara başlıklarda sadece bahsi geçen ayetin ele alındığı çalışmalar da vardır.² Söz konusu ayetin nesih meselesi çalışmanın başlığına da yansıtılmış halde Y. Emre Gördük'ün *Bakara Sûresi 184. Âyetin Neshi Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu* adlı makalesini burada zikretmek gerekir. Dehlevî'nin (ö. 1176/1762) konuyla ilgili görüşüne odaklanan çalışma, Dehlevî'nin geleneğe aykırı olarak ayet hakkındaki görüşünü Tefsir ve Fıkıh geleneğimizin genel kabul görmüş görüşleriyle kıyaslayarak tartışmıştır. Bu minvalde sonuç olarak yazar, Dehlevî'nin görüşünü isabetli görmemiştir.³

Oruçta nesih meselesinde yapılan çalışmalarda konunun sadece 184. ayet bağlamında ele alınmış olması, meselenin oruçla ilgili dört ayet bağlamında bütüncül olarak ele

¹ Örnek olarak bk. Abdurrahman Ensari, *Mensuh Ayetlerin Kritiği* (İstanbul: Nida Akademisi, 2019), 44, 136

² Örnek olarak bk. Ömer Faruk Atan, "Bakara Sûresinin 184. Âyeti Bağlamında Orucun Fıkî Boyutu ve Tâkat Tartışmaları", *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 999-1017; Osman Kara, "Bakara/184. Ayetin Meâli Üzerinden Hüseyin Kazım Kadri'nin Nûru'l-Beyân'ına Bir Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/29 (2014), 89-106.

³ Yunus Emre Gördük, "Bakara Sûresi 184. Âyetin Neshi Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (Haziran 2019), 25-47.

alınmasını zaruri kılmıştır. O nedenle bu çalışmada farklı olarak önce ayetlerin nüzul sıralaması tespit edilmeye çalışılacak ve sonra oruçta birden fazla nesih vakasının olup olmadığı incelenecektir. Bu bağlamda konu ile ilgili ihtilaflar kritik edilerek bunların neden olduğu karmaşıklığın giderilmesine çalışılacaktır. Yapılan çalışmalarda sadece 184. ayetteki neshin tartışılması, oruçta sadece bir nesih vakasının gerçekleştiği izlenimini vermektedir. Bu çalışmada ise dört ayetin bütüncül ele alınmasıyla oruçtaki nesih vakaları derli toplu bir şekilde ortaya konacaktır. Böylece Kur'ân'ın teşri' metodolojisi hakkındaki fikre önemli bir örnek sunulmuş olacaktır. Buna ilave olarak ilgili ayetlerin bütüncül olarak anlaşılması ve konunun karmaşıklıktan arındırılması neticesinde tefsir alanına mütevazı bir katkı umulmuştur.

Çalışmanın zorluğu, konu hakkında çok fazla görüş ayrılığının olması ve görüşlerin karmaşık halde kaynaklarda yer almasıydı. Bu zorluğun üstesinden gelmek için önce tefsir ve nesih ile ilgili kaynaklardaki veriler toplanmıştır. Elde edilen veriler tasnif edildikten sonra görüşler analiz edilerek oruçta nesih meselesi betimlenmiştir. Böylece konu deskriptif yöntemle sonuca bağlanmıştır.

1. Oruçla İlgili Ayetlerin Muhtemel Nüzûl Sıralaması

Bilindiği gibi nesih konusunda ayetlerin iniş sıralaması önemlidir. Çünkü nasih ayet, mensuh ayetten sonra inmelidir ki kendisinden önce inmiş olan ayetin hükmünü ortadan kaldırabilsin.⁴ Oruç ibadeti ile ilgili Kur'ân'da geçen dört ayetin iniş sıralaması hakkında doğrudan bir bilgi olmamasına rağmen rivayetlerden elde edilen dolaylı bilgiler ve sözü edilen ayetlerin muhtevaları, nüzul sıralaması hakkında fikir vermektedir.

Orucun müminlere farz olduğunu ilk defa bildiren el-Bakara 183. ayet olduğuna kaynaklarda işaret edilmiştir.⁵ Ayetin muhtevası da onun oruca dair ilk emir olduğunu ima etmektedir. Ayetin *oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı* şeklindeki ifadesi, muhatapların ilk defa bu ibadetle emrolunduklarına işarettir. Çünkü ayet *sizden öncekilere yazıldığı gibi* dediğine göre muhataplara şimdiye kadar bu emrin gelmediğine dair kuvvetli bir kanıttır.

Bu ayetin, surede 184. sıralamada bulunan ayetle birlikte indiğine dair kuvvetli dilsel işaretler vardır. Nitekim 184. ayetin *sayılı günlerde* ifadesiyle başlaması iki ayet arasında güçlü gramatik bir bağ kurmasını sağlamıştır. Çünkü ayetin kendisiyle başladığı (أَيُّهَا) ifadesi önceki ayet olan 183'te geçen (الصَّيَّامُ) mastarının zarfı durumundadır.⁶ Bu

⁴ Cemâlüddin Ebu'l-Ferec ân b. Ali b. el-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, thk. Ebû Abdillâh el-Amilî (Beyrut: Şirketu Ebnâi Şerif, 2001), 21.

⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Mekke: Dâru't-Terbiyye ve't-Tûras, ts.), 3/411.

⁶ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmid't-tenzil*, thk. Mustafa Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1947), 1/225; Şihabuddin Ahmed b. Yusuf es-Seminü'l-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1431), 2/268.

şekliyle iki ayet bir anlamsal bütünlük arz etmektedir. O nedenle bazı meallerde bu iki ayeti beraber anlamlandırılmıştır. O halde oruçla ilgili inen ilk emrin birlikte inen el-Bakara 183 ve 184. ayetleriyle gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Yapılan literatür taramasında bu iki ayetten sonra hangi ayetin indiği konusunda bir rivayete veya görüşe rastlanmamıştır. Fakat oruçla ilgili diğer iki ayetin muhtevasına bakılırsa inen üçüncü ayet, el-Bakara 185. ayet olmalıdır. Çünkü bazı rivayetlere göre 184. ayette orucun yazıldığı/farz kılındığı *sayılı günlerden* maksat her aydan üç gün oruçlarıdır. Müslümanlar da ilk başlarda bu günlerde oruç tutmuşlardır.⁷ Müslümanalar, her aydan üç gün orucunu tuttuktan sonra Ramazan ayında oruç tutmaya başladıklarına göre, Ramazan ayında oruç tutmayı emreden 185. Ayet, inen üçüncü ayet olmalıdır. Bu durumda dördüncü olarak en son inen ayet de 187. ayettir. Ayetin muhtevası da bunu destekler niteliktedir. Çünkü ayet, orucu tutmakta olan kişilere hitap etmekte ve orucun esaslarına değinmeden oruçla ilgili bazı kolaylıklar getirmektedir. Ayette geçen *Allah, kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti*⁸ ifadesi oruç tutmakta olup oruçla ilgili bazı sorunlar yaşayan kişiler olduğuna işaret etmektedir. Bunun gerçekleşmesi için de oruç emrinden sonra insanların oruç ibadetini uygulamaları sırasında oruçla ilgili bazı sorunları yaşamaları gerekir ki, bu da belli bir zamanın geçmesine ihtiyaç duyar. O nedenle ayetin oruç ibadetine yapılan son değişiklikler olarak indiği kuvvetle muhtemeldir. Böylece oruçla ilgili dört ayetin muhtemel nüzul sırlaması kanaatimizce şu şekildedir: 1. el-Bakara 183 ve 184, 2. el-Bakara 185, 3. el-Bakara 187.

2. Ramazan Orucundan Önceki Oruçlar

Kaynakların verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra Ramazan orucu henüz farz kılınmamışken bazı günler hem oruç tutmuş hem Müslümanlara tutmalarını emretmiştir. Örneğin cahiliye döneminde Kureys'in de bildiği aşûrâ günü oruç tutulurdu. Hz. Peygamber de o gün oruç tutardı. Müslümanlar Medine'ye hicret ettikten sonra da aynı uygulama devam etmiştir. Ramazan orucu farz kılınınca, aşûrâ orucunu artık dileyen tutmayabiliyordu.⁹ Ensar kadınları oruca dayanmaları için oyuncaklarla oyalayarak çocuklarına da aşûrâ orucunu tutturduğuna göre Hz. Peygamber'in bu orucu çok önemseydiği ve tembihlediği anlaşılmaktadır.¹⁰ Hz. Peygamber'in Ramazan orucunu farz kılan ayetin inmesinden sonra *isteyen aşûrâ orucunu tutsun isteyen tutmasın*¹¹ demesi Ramazan orucundan önce bu orucun farz kılındığına işaretler. Bu konudaki benzer

⁷ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1998), 1/364.

⁸ el-Bakara 2/187.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: Dâru't-T'sîl, 2012), "Hac", 47 (No. 1605); Buhârî, "Savm", 2 (No. 1904); 22 (No. 1935); 68 (No. 2011, 2012, 2013, 2014)

¹⁰ Buhârî, "Savm", 47 (No. 1970); 22 (No. 1935, 2016, 2017).

¹¹ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki (Beyrut: İhyâu't-Turâs, 1955), "Sıyâm", 19, (No.1125).

rivayetlerin birinde; *Ramazan orucu farz kılındığı zaman farz olan aşûrâ orucuydu*,¹² şeklinde raviden gelen ifade bu dediğimizi açıkça desteklemektedir.

Hız. Peygamber'in ve Müslümanların Ramazan orucu farz olmadan önce tuttıkları oruçlardan bir diğeri de her aydan üç gün oruçlarıdır.¹³ Suyûtî'nin (ö. 911/1505) bildirdiğine göre Hız. Peygamber Medine'ye geldiğinde her aydan üç gün ve ayrıca aşûrâ orucunu tutmaya başladı, sonra el-Bakara 183 ve 184. ayetlerinin inmesiyle oruç ibadeti farz kılınmış oldu. Daha sonra da Ramazan orucunu farz kılan el-Bakara 185. ayeti inmiştir.¹⁴ Suyûtî'nin ifadeleri, önceleri aşûrâ ve her aydan üç gün tutulan oruçların farz olmadığı ama inen ayetlerle farz kılındığına işaret etmektedir. Oysa yukarıda verdiğimiz sahih rivayetlerin de işaret ettiği gibi, Hız. Peygamber'in oruçları emretmesi ve ravilerin verdiği bilgiler, bu oruçların farz olduğu yönündedir. Şu var ki, Hız. Peygamber'in bu oruçlarla ilgili emri, el-Bakara 183 ve 184. ayetlerinin inişinden sonra olabilir. Böyle bir ihtimal, yukardaki rivayetlerle Suyûtî'nin görüşü arasındaki uyumsuzluk problemini gidermiş olur.

Müslümanların Ramazan orucundan önce tuttuğu aşûrâ ve her aydan üç gün olan oruçlar, özellikleri açısından kitap ehlinin tuttuğu oruçlar gibiydi. Bu oruçlar günlük olarak yatsı namazıyla veya yatsıdan önce uyumakla başlar diğerk günün yatsı vaktinde sona ererdi. Yatsı vaktinde iftar yaptıktan sonra, uyuyana kadar yiyip içebilirler ve eşleriyle cinsel mukarenette bulunabiliyorlardı. Eğer uyurlarsa oruç başlamış oluyordu ve gece uyansalar bile yeme, içme ve cinsel mukarenet onlar için yasaktı.¹⁵

3. Nesih Açısından Oruçla İlgili Ayet İfadeleri

Oruç ibadetinde gerçekleşen nesih vakalarını tespit etmek amacıyla öncelikle ayetlerde geçen bazı ifadelerin açıklığa kavuşturulması gerekir. Yukarıda ayetlerin nüzul sıralamasının da gösterdiği gibi oruç ibadetinin farziyetini Medine'ye hicret etmiş olan Müslümanlara ilk olarak bildiren el-Bakara'nın 183 ve 184. ayetleridir. O halde bu ayetlerin tartışmalı ifadelerini açıklığa kavuşturmak için önce ayetlerin mealini verelim:

“Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı. İçinizden hasta veya yolcu olan, tutamadığı günlerin sayısınca başka günlerde tutar. Ona gücü yetenler, bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermelidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.”

¹² Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*, thk. Beşar Avâd Mahmud vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1991), “Sıyâm”, 19 (No. 842). 2 Cilt.

¹³ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ân'l-azîm*, 1/364.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru Fıkr, ts.), 1/427-428.

¹⁵ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/428; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ân'l-azîm*, 1/375.

Şimdi bu ayetlerde neshe ilişkin ifadeleri inceleyebiliriz.

3.1. Öncekilerin Orucuyla Benzerlik Konusu

Müslümanlara farz kılınan orucun daha önce geçmiş kavimlerin orucuyla benzerlik tartışmaları, 183. ayetteki (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) ifadesine dayanır. *Oruç sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sizin üzerinize de yazıldı* ifadesi nedeniyle orucun öncekilerle olan benzerlik yönü sorgulanmıştır. Bu konuda iki ana görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre, ayet ifadesi, iki orucun benzerliğini her yönden belirtmemektedir. Benzerlik, sadece orucun asıl olan farziyeti yönüyledir. Ayet, orucun Hz. Adem'den bu yana bütün ümmetlere nasıl farz kılındıysa size de farz kılınmıştır, anlamındadır. İkinci görüşe göre ise benzerlik, orucun vakti ve miktarı yönüyledir. Buna göre oruç geçmiş ümmetlere Ramazan ayında ve bir ay olarak yazılmış, onlara benzer şekilde Müslümanlara da aynı günler farz kılınmıştır. Râzî (ö. 606/1210), ikinci görüşün zayıf olduğunu gerekçeleriyle anlatmaktadır.¹⁶ O halde Müslümanlara emredilen orucun geçmiş ümmetlerin oruçlarıyla olan benzerliği farzîyet açınsındadır, her yönüyle bir mahiyet benzerliği değildir.¹⁷

3.2. Sayılı Günler İfadesi

184. ayetteki *sayılı günler* ifadesinden neyin kastedildiği konusunda iki temel görüş vardır. Bir görüşe göre burada sayılı günlerden kasıt Ramazan ayının günleridir.¹⁸ Taberî (ö. 310/923) bu görüşü destekleyen bir rivayet zikrettikten sonra bu günlerin Ramazan orucu olduğunu ifade eden görüşün daha doğru olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre, Ramazan dışında başka günler olduğunu iddia edenlerin bir delilleri yoktur.¹⁹ İbn Aşûr da (ö. 1973) benzer gerekçeyle bunun Ramazan ayı olduğu görüşündedir.²⁰

Diğer görüşe göre ise bu günlerden kasıt, ramazan ayı değil, her aydan üç gün ve aşûrâ günleridir. Muâz b. Cebel'in (ö. 18/639), Rebi', (ö. 65/685), Ebu'l-Aliye, (ö. 90/709), Atâ (ö. 114/732) ve Süddî'nin, (ö. 127/745) bu görüşte oldukları bildirilmiştir. Bu görüşte olanlara göre, daha sonra Ramazan ayında orucu emreden ayetle bu günlerin farziyeti neshedilmiştir.²¹ Râzî, sayılı günlerden kastın Ramazan dışında başka günler olduğunu söyleyenler ile bu günlerin Ramazan ayı olduğunu düşünenlerin gerekçelerini zikreder. Daha sonra görüşleri değerlendirirken, her iki görüşe göre de zorunlu olarak ayete nesih

¹⁶ Detaylar için bk. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Tûras, 1420), 5/239-240.

¹⁷ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 2/156.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/415.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/417.

²⁰ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/157.

²¹ Bunun azlığı ifade etmesi birçok müfessir tarafından yılın on iki ayına oranla bir ay olan ramazanın azlığına işaret ettiği ileri sürülmüştür. Detaylar için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâm'il-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 2/275.

sirayet eder, der.²² İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre de sayılı günlerden kasıt her aydan üç gündür. İlk zamanlar oruç böyle tutulmuş sonra ramazan ayı orucunu emreden ayetle bu günlerin orucu neshedilmiştir.²³

Sayılı günlerden kastın Ramazan dışında bir oruç olduğu, şu gerekçelerle daha kuvvetli bir görüştür: 1. Bu iki ayet (183 ve 184. ayetler) oruç hakkında inen ilk ayetler olduğuna göre, kastedilen Ramazan ayı olsaydı *sayılı günler* gibi belirsiz bir tabir yerine Ramazan ayı açıkça zikredilirdi. Her aydan üç gün ve aşûrâ günü belirsiz bir ifade olan *sayılı günler* tabirine daha uygun düşmektedir. 2. *Sayılı günler* ifadesinde *günler*, (مَعْدُونَاتٍ) sayı tabiriyle nitelenmiştir. Böyle bir sayısal çoğul, azlığı ifade eder. Çünkü az olan şeyler sayılabilirken çok olanlar ise dökme usulü ile hesaplanır.²⁴ Üçerli gruplardan oluşan her aydan üç gün oruçları, bu ifadeye daha uygun düşmektedir. 3. Ayette (أَيَّاماً مَعْدُونَاتٍ) sıfat tamlaması (أَيَّاماً مَعْدُونَةً) şeklinde tekil-dişi sıfat getirilerek de ifade edilebilirdi ve Arap dili açısından bir sakınca olmazdı. Nitekim başka ayetlerde böyle ifade edilmiştir.²⁵ Hasılı ister çoğul ister tekil sıfat getirilsin, iki ifadeyi de Türkçe'de *sayılı günler* olarak tercüme ederiz. Ama Arap dili açısından iki ifade arasında anlamca bir nüans vardır. Şöyle ki: Burada (مَعْدُونَةً) *sayılı* demektir ama (مَعْدُونَاتٍ) kelimesi *çok sayıda sayılı* demektir. Böyle olunca (أَيَّاماً مَعْدُونَاتٍ) ifadesinde ayrıca günler de çoğul getirildiği için bu sıfat tamlaması, günlerin çoğul gruplar halinde olduğunu ifade etmektedir. O halde bu sıfat tamlaması, *çok sayıda sayılı günler* anlamını ihtiva eder. Buna da *her aydan üçer gün*, daha uygun bir karşılık olur. Çünkü her aydan üçer gün *çok sayıda sayılı günleri* ifade ederken Ramazan ayı sadece *bir adet sayılı günleri* ifade etmektedir. 4. el-Bakara 184. ayette yolcu ve hastanın başka günler oruç tutmasını emreder. Ramazan orucunu emreden 185. ayet de yolcu ve hastanın hükmünü aynı şekilde zikretmektedir. Eğer 184. Ayetteki oruç Ramazan orucu olsaydı 185. ayette aynı ifadeler yer vermeye gerek kalmazdı.²⁶ Bu da iki ayetteki oruçların farklı olduğuna işarettir. Bu gerekçelerden dolayı iki görüş arasında bize en doğru gelen, tabiiin müfessirlerin de desteklediği gibi *sayılı günler* ifadesinden Ramazan dışındaki günlerin kastedildiğini belirten görüştür.

²² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/241-242.

²³ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ân'l-Azîm*, 1/364.

²⁴ Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1418), 1/124.

²⁵ El-Bakara 2/80.

²⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/25; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/241.

3.3. Gücü Yetenler İfadesi

Oruçta neshe ilişkin diğer konu, 184. ayette geçen (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ) *ona(oruca) gücü yetenler bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermelidir* ifadesidir. Ayetin mensuh olup olmadığı bu ifadenin nasıl yorumlandığına bağlı olarak şekillenmektedir. Bu ifade hakkındaki görüşleri şöyle özetleyebiliriz: 1. Oruç tutabilen sağlıklı kişiler tutmadıkları taktirde bir yoksula fidye vermelidirler. Müfessirlerin ve başta İmam Şâfi olmak üzere fakihlerin çoğunluğu böyle düşünmüşlerdir.²⁷ Bu anlamı savunanlara göre oruç ilk defa her aydan üç gün ve aşûrâ günü için farz kılındığında sağlıklı kişiler oruç tutmak ve tutmayıp fidye vermek arasında tercihte bulunabiliyorlardı. Sonra ramazan orucuyla bu ayet neshedilince bu tercih kaldırıldı.²⁸ Muaz b. Cebel ve Abdullah b. Ömer başta olmak üzere birçok sahâbe ve tabiîn bu görüştedir.²⁹ Onlardan gelen sahih rivayetler bu anlamı desteklemektedir.³⁰ 2. Bu ayet mensuh değildir. Ayet oruç tutabilen veya tutamayan yaşlı erkek ve kadınlar hakkındadır. Onlar tutmadıkları her gün için fidye verilirler. İbn Abbas'ın bu görüşte olduğu bildirilmiştir.³¹ Fakat İbn Abbas'tan gelen farklı bir görüş birinci görüşte olanlara yakındır. Ona göre daha önce bu ayetle, isteyen tutar veya tutmayıp fidye verebilirdi. Sonra ayet neshedilince, sadece çok yaşlı olanlar için bu tercih geçerli olmuştur.³² Birinci ve ikinci görüşleri değerlendiren İbn Kesîr'e göre her ikisine göre de Ramazan orucunun farz kılınmasıyla sağlıklı insanların oruç tutma ve fidye verme arasında bir tercih yapabilme konusunda ayetin neshi gerçekleşmiştir. Yani tercih ortadan kalkmıştır. Ama çok yaşlılar ise oruç tutmayabilirler ve onlara kaza da gerekmez.³³ 3. Ayet mensuh değildir. İndiğinden beri oruç tutamayan yaşlı ve hastalar hakkındadır. Yoksa sağlıklı ve genç oldukları halde onlara fidye vermek suretiyle ruhsat verilmiş değildir. Bu görüşte olanlardan Süddî'ye göre oruç tutan birine açlık, susuzluk veya hastalık peyda olur ya da oruç tutamayan emziren bir kadın olur, bunlar fidye verebilirler. Ama oruca dayanıp tutarlarsa onlar için daha hayırlıdır.³⁴

Ayette neshin olmadığını savunan son iki görüşün dayanaklarından biri (يُطِيقُونَهُ) kelimesini cumhura aykırı olarak başka kıraatlarda okunmasıdır. Onlara göre ayetteki ifade *zorlanarak güç yetirebilme* anlamında olan (يُطَوَّقُونَهُ) veya (يُطَوَّقُونَهُ) şeklinde okunabilir. Bu okuma, Hz. Aişe ve İbn Abbas'ın kıraatleri olarak rivayet edilmiştir.³⁵ Bu kıraatlara göre ayet, *orucu zorlanarak tutanlar bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermelidir* anlamına

²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/247, 249.

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/418-424.

²⁹ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endülüsi, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 2/189.

³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-azîm*, 1/366; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/418-424.

³¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-azîm*, 1/366. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/424-425

³² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-azîm*, 1/367.

³³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-azîm*, 1/367.

³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/427.

³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/429-430; Semînü'l-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 2/274.

gelir. Böylece yaşlılar kastedilmiş olur ki, ayetin mensuh olmasına gerek kalmamaktadır. Fakat bu okuyuş sahih on kıraat içinde yer almadığı için şaz kıraat olarak kabul edilir.³⁶ Taberî de bu kıraata şiddetle karşı çıkar. Ona göre bu kıraat İslam ehlinin Mushaflarına muhaliftir. Müslümanların Peygamberlerinden kusursuz naklettiği bir mirasa kendi görüşüne dayanarak itiraz etmesi hiçbir Müslümana caiz olmaz.³⁷

Ayetin mensuh olmadığını savunanlardan bir kısmının dayandığı diğer bir gerekçe, nefiy edatının mahzuf olduğu iddiasıdır. Buna göre *ona gücü yetmeyenler* anlamında (لَا يُطِيقُونَ) şeklinde ifadeyi takdir ederler.³⁸ Ancak bu hafz iddiası sorunludur. Çünkü mahzufun tespiti için bir karinenin/delilin olması şarttır³⁹ ve burada nefiy edatının mahzuf olduğuna dair bir karine bulunmamaktadır. Ebu Hayyan da bu takdirin ancak yemin cümlelerinde bir delaletle olabileceği gerekçesiyle hata olduğunu belirtir.⁴⁰ Halebi, bu takdirin boş olduğunu söyler.⁴¹

Ayetin mensuh olmadığını savunanlardan bir kesim ise gerekçe olarak (يُطِيقُونَ) ifadesindeki zamirin oruca değil de *fidyeye* veya *taama* raci olduğu iddiasında bulunur.⁴² Bu durumda ayet ifadesi *fidyeye veya yedirmeye gücü yetenler bir yoksulu doyuracak kadar fidiye vermelidir*, anlamına gelmektedir. Bu görüşün zayıflığını müfessirler, görüş sahiplerinin isimlerini anmadan naklederek göstermişlerdir. Arap grameri açısından bu görüşün zayıflığı açıktır. Zamir metinde daha önce zikredilmiş bir kelimeye raci olmalıdır. Eğer merci' metinde açıkça zikredilmemişse o zaman merci', metnin manasından tespit edilir. Bu ayette de *siyam/oruç* kelimesi daha önce metinde geçmektedir. Açıkça zikredilen bir kelime varken zikredilmeyen başka kelimeler aranmaz. O nedenle bu zamirin orucu ifade ettiği hususunda ilk dönemden itibaren müfessirlerin neredeyse tamamı ittifak halindedir.⁴³

Ayetin yaşlıları ya da emziren ve hamile kadınları kastettiğini söyleyen görüş sahiplerini Arap dili açısından destekleyen bir delil bulunmamaktadır. Bu görüş, ayetin literal anlamının dışına delilsiz bir şekilde çıkma girişimidir. Oysa literal anlamın dışına ancak geçerli bir sebebin delaletiyle çıkılabilir. Ayet, tamamen birinci görüş sahiplerini doğrulamaktadır. O nedenle tefsirlerin büyük çoğunluğu başka görüşleri de zikretmekle

³⁶ Şaz kıraatlar için bk. Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kıraât ve'l-idâhi anha*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâr'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/206.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/438.

³⁸ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-t'vil*, thk. Yusuf Ali Budeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayib, 1998), 1/159.

³⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Abdulhamid Hindavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008) 2/140.

⁴⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/189.

⁴¹ Seminü'l-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 2/274.

⁴² Seminü'l-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn*, 2/274; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/438.

⁴³ Gördük, "Bakara Sûresi 184. Âyetin Nesih Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu", 25-47.

birlikte ayetin bu ifadesini oruca gücü yetenler olarak açıklamışlar ve bunun daha sonra neshedildiğini belirtmişlerdir. Öyle ki, Zeccac (ö. 311/923) ayetin içmâ' ve Kur'ân'ın nassı ile mansuh olduğunu söylemiştir.⁴⁴

4. Oruçta Nesih Vakaları

Yukarıda incelediğimiz ilk iki ayet, açıklamalardan da anlaşıldığı gibi oruç hakkında inen ilk ayetlerdir. Ramazan orucu farz kılınmadan önce inen bu ayetler, orucun evvelden beri ümmetlere farz kılınan bir ibadet olduğunu vurgulamakta ve böylece kitap ehlinin de orucu bildiğine işaret etmektedir. Muhtemelen Araplar da orucun nasıl bir ibadet olduğunu onlardan öğrenmişlerdi. Öyle anlaşıyor ki, İslam gelmeden önce de oruç, toplum tarafından bilinen bir ibadet olduğu için inen ilk ayetler, detay vermeden Müslümanlara aynen o bildikleri oruçla yükümlü oldukları bilgisini vermiş oldu. Bunu, (الصِّيَامُ) kelimesindeki *e*/takısının ahd-i zihni,⁴⁵ yani muhatabın daha önce bildiği şey olmasından rahatlıkla anlaşılmaktadır. Fakat daha sonraki ayetlerle müslümanların yükümlü oldukları oruç bazı değişikliklere uğramıştır. Orucun girdiği başka bir evreyi göstermek amacıyla ilk iki ayetten sonra inen 185. Ayeti incelememiz gerekmektedir. Ayetin mealı şöyledir:

“Ramazan ayı, Kur'ân'ın insanlara yol gösterici ve doğruyu yanlıştan ayırıcı deliller olarak indirildiği aydır. Böylece sizden kim bu ayı idrak ederse, onu oruçla geçirsin; hasta veya yolculukta olan kimseler ise tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutsun. Allah size kolaylık ister, zorluk istemez. O nedenle Allah, sayıyı tamamlamanızı ve onun size yol göstericiliğine karşılık O'nu yüceltmenizi ister. Umulur ki şükredersiniz.”

Bu ayetin, *böylece sizden kim bu ayı idrak ederse, onu oruçla geçirsin* cümlesi daha önce Müslümanlara farz kılınan orucu hem zaman hem mahiyet itibarıyla neshetmiş olmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi rivayetlerin verdiği bilgiye göre, daha önce her aydan üç gün ve aşûrâ günü ya da sadece her aydan üç gün oruçları farz kılınmıştı. 185. ayetin bu ifadesiyle artık farz olan oruç, Ramazan ayında tutulacak oruç olmuştur. Ayrıca 184. ayette belirtilen *gücü yetenlerin fidye verebilme* tercihi de yine bu ayetle kaldırılmış oldu. Bu tercihin artık kaldırıldığı ayetteki genelleme vurgusu yapan *kim bu ayı idrak ederse* ifadesinden anlaşılmaktadır. Sağlıklı ve mukim olan herkes bu ifadenin kapsamına girmiş oldu. Yolcu ve hastaların durumunda bir değişiklik olup olmadığı konusundaki merakın giderilmesi için de onların durumu bu ayette tekrar edilerek bir değişikliğin olmadığına dair açıklık getirilmiştir.

Sahâbe ve tabiîn müfessirlerin yanında erken ve geç dönem müfessir ve fakihlerin çoğu bu ayetin, 184. ayeti neshettiği konusunda hemfikirdirler.⁴⁶ Râzî ise ayetin mensuh olmadığı

⁴⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1988), 1/253.

⁴⁵ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/155.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/247, 249; Ensari, *Mensûh Ayetlerin Kritiği*, 44, 136.

görüşünü tercih etmiştir.⁴⁷ Suyûtî, saydığı yirmi mensuh ayetin içine bunu da dahil etmiştir.⁴⁸ Fakat A. Ensari'nin, Suyûtî'nin eserlerinde yaptığı araştırmaya göre, onun bu ayet hakkındaki fikrini tespit etmek zordur.⁴⁹

Bilindiği gibi nesih, ayetin verdiği hükümlerde gerçekleştiği için her aydan üç günün ve aşûrâ gününün farziyeti kalkmış oldu. Böylece bu oruçlar farz olmayan nafîle oruçlar olarak devam etmiştir.

Ayetin zahirine bakılırsa Medine'de Müslümanlar kitap ehlinin de bildiği oruç şeklini Ramazan ayı orucunda da devam etmişlerdir.⁵⁰ Yukarıda da temas edildiği üzere o dönemin oruçları, günlük olarak yatsı namazından sonra veya uyumakla başlar diğer günün yatsı vaktinde sona ererdi. İftarlarını açtıktan sonra, uyuyana veya yatsı namazını kılana kadar yiyip içebilirler ve eşleriyle cinsel mukarenette bulunabiliyorlardı. Eğer uyurlarsa oruç başlamış oluyordu ve gece uyansalar bile yeme, içme ve cinsel mukarenet onlar için yasaktı.⁵¹ Müslümanların da bu şekilde, yani kitap ehli gibi oruç tutmalarının nedenini 183. ayetin oruç sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sizin üzerinize de yazıldı cümlesindeki benzerlik ifadesine bağlayan görüşler varsa da⁵² bu benzerliğin farz olması açısından olduğunu, bir mahiyet benzerliği olmadığını yukarıda açıklamıştık. Müslümanların kitap ehli gibi oruç tutmaları evvelden beri geleneksel olarak bilindik bir oruç tarzı olduğu içindir. O zamana kadar buna aykırı bir emir inmediği için müslümanlar da bu bilindik oruç şeklini uygulamışlardır.

Daha sonra bu şekildeki oruçta bazı zorluklar sorun olmaya başlayınca inen son ayetle zorluklar hafifletilmiş ve bu oruç şekli değiştirilmiştir. Buhârî'nin naklettiği sahih bir rivayette orucun farz kılındığı ilk dönemle ilgili yaşanan sorun şöyle bir örnekle anlatılır:

“Muhammed (s) sahabelerinden biri oruçlu olur da iftar vakti geldiğinde iftar yapmadan uyusaydı o gece ve gündüz akşama kadar bir şey yiyemezdi. Ensâr'dan Kays b. Sirme, bir gün iftar vakti eve geldiğinde eşine yiyecek bir şey var mı diye sormuş, eşi de yok, ama çıkıp senin için bir şeyler hazırlayayım demiş. Adam da gündüz çalıştığı için eşi döndüğünde onu uyumuş halde bulunca vah yazık, nasıl da uyumuş! Demiş. Bu aç haliyle sabahlayan adam, günün yarısında bayılınca durumu Hz. Peygamber'e bildirilmiş. Bunun üzerine “*Oruç gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helal kılındı, siyah iplik beyaz iplikten ayrılana kadar yiyiniz ve içiniz* ayeti inmiştir. Sağlanan bu kolaylık nedeniyle müslümanlar çok sevinmişlerdir.”⁵³

⁴⁷ Onun buradaki nesih için başkalarının görüşü olarak zikrettiği itirazlar için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/247- 249.

⁴⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), 2/713.

⁴⁹ Ensari, *Mensuh Ayetlerin Kritiği*, 44.

⁵⁰ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/475.

⁵¹ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/428.

⁵² Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/428, 475-478; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ân'l-azîm*, 1/375.

⁵³ Buhârî, “Savm”, 15 (No. 1926). Bu rivayeti küçük bazı farklarla Taberî de rivayet etmiştir. Detaylar için bk.

Buharî'den gelen başka bir rivayete göre, Ramazan boyunca kimse kadınlara yaklaşmazdı, bazıları nefislerine ihanet edince (eşlerine yaklaşıncı) *Allah, kendi nefislerinize ihanette bulunduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti... Siyah iplik beyaz iplikten ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiye, için* ayeti inmiştir.⁵⁴ Bu rivayette nefislerine ihanet eden kişilerden birinin Hz. Ömer olduğu gelen birçok rivayetten anlaşılmaktadır. Taberî, ayette geçen ihanetin, onlara bir vakit haram kılınmış olan kadınlara yaklaşmak ve yemek idi, diye belirtir.⁵⁵ Hz. Ömer'in Ramazan ayında yatsı vaktinde eşile birlikte olduğuna dair sahih rivayetin detayları Taberî tefsirinde mevcuttur.⁵⁶

Ramazan ayının farz kılındığı ilk zamanlarda müslümanların evvelden beri geleneksel olarak bildikleri şekilde oruç tuttıkları ve bir ay boyunca bu şekildeki bir orucun onlara ağır geldiği birçok yoldan gelen sahih rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bunun üzerine 187. Ayetin indiği yine söz konusu rivayetlerde açıkça belirtilmiştir. Taberî'nin İbn Abbas'tan naklettiği bir rivayette o dönemle ilgili şu bilgiler yer almaktadır: Müslümanlar Ramazan ayında yatsı namazı kıldıktan sonra diğer geceye kadar kadınlara yaklaşmak ve yemek onlara haram kılınmıştı. İçlerinde Ömer b. Hattab'ın da bulunduğu bazı insanlar bu haramları işlemişlerdir. Bu durum Hz. Peygamber'e haber verilince 187. ayet inmiştir.⁵⁷ Ayetin mealini şöyle verebiliriz:

“Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah, kendinize ihanet ettiğinizi bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın siyah ipliği beyaz ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiye, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun. Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın. Allah, kendine karşı gelmekten sakınınsınlar diye, âyetlerini insanlara böylece açıklar.”

Yukarıda verilen rivayetler olmazsa bile ayetin *oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı* cümlesiyle başlaması müslümanların ayetin inişinden önce ramazan gecelerinde eşlerine yaklaşmadıklarına açık bir kanıttır. Ayetteki *şafağın siyah ipliği beyaz ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiye, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun* cümlesi ise orucun başlama zamanını yeniden belirlendiğine açıkça işaret etmektedir.

Oruçla ilgili dört ayeti bütüncül olarak düşündüğümüzde orucun farz olduktan sonra son halini alana kadar iki evreden geçtiğini söyleyebiliriz. Ramazan orucu Hicret'in 2.

Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/495.

⁵⁴ Buhârî, “Tefsir”, Bakara (No. 4486, 4487).

⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/493.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/496-497.

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/496.

yılında Medine’de farz kılınmıştır.⁵⁸ Burada ilk farz kılınan oruç, her aydan üç gün ve aşûrâ günü ya da sadece her aydan üç gün oruçları olabilir. Bu oruçların kaldırılıp onun yerine 185. ayetle Ramazan ayının farz kılınmasını birinci evre olarak değerlendirebiliriz. Orucun günlük başlama zamanının 187. ayetle yatsıdan alınıp şafağın çıkış zamanına alınmasıyla da ikinci ve son evreye girmiştir.

Ahkam açısından ise birinci evrede iki nesih vakası gerçekleşmiştir. Bu iki vaka ayetle ayetle neshidir. Çünkü 184. ayetle oruç tutabilenlere fidye verme ve oruç tutma arasında bir seçenek verilmişti. Daha sonra inen 185. ayetle bu seçenek kaldırılmıştır. Diğer nesih vakasında ise 184. ayetle *sayıllı günler* olarak ifade edilen oruç zamanı kaldırılmış onun yerine 185. ayetle Ramazan ayı orucu getirilmiştir. İkinci evrede ise bir nesih vakası gerçekleşmiştir. Bu da ayetin sünneti neshetmesidir.⁵⁹ Ne orucun yatsıyla başladığına dair ve ne de bu haramlarla ilgili herhangi bir ayet olduğuna göre bunların Hz. Peygamber’in onayı ile belirlendiğini söyleyebiliriz. O halde oruçla ilgili son olarak inen 187. ayet hem bu haramları kaldırmış hem oruca yeni başlangıç zamanı tayin etmiştir. O yüzden bu neshi sünnetin ayetle neshi şeklinde anlayabiliriz.⁶⁰

Sonuç

Oruç ibadeti hakkında Kur’ân’da dört ayet vardır. Ayetler bir seferde inmeyip zaman aralıklarıyla inmiştir. Araştırmamız, dört ayetin muhtemel iniş sıralamasını şu şekilde olduğunu tespit etmiştir: el-Bakara 183 ve 184 ayetleri ilk inen ayetlerdir. Daha sonra 185 ve son olarak 187. ayet inmiştir.

Oruç ibadeti Müslümanlara Medine’de hicretin 2. yılında farz kılınmıştır. Oruç ibadeti, son halini alana kadar nesih yoluyla bazı değişikliklere uğramıştır. Hz. Peygamber Medine’de Müslümanlara her aydan üç gün ve aşûrâ orucunu tutmalarını emretmiştir. Hz. Peygamber’in bu emri, muhtemelen orucu ilk farz kılan 183 ve 184. ayetlere dayanmaktadır. Bu aşamadan sonra oruç ibadetine üç nesih vakası gerçekleşmiştir. Bunlardan iki nesh vakası, ayetin ayetle neshidir. Bu nesih vakalarından birinde 185. ayetin inmesiyle ramazan ayı dışında farz olan oruçlar kaldırılmış, onların yerine Ramazan ayı farz kılınmıştır. Böylece ramazan ayı dışındaki oruçlar nafile oruçlar olarak kalmıştır. Diğer vakada ise daha önce 184. ayetle oruç tutmak ve tutmayıp onun yerine fidye vermek arasında tercih yapabilme hükmü 185. ayetle kaldırılmıştır. Neticede 185. ayet, iki hükmü neshetmiştir. İkinci nesih vakası ise ayetin sünneti neshetmesidir. Şöyle ki: En son inen 187. ayet daha önce sünnetle belirlenen günlük oruç başlama zamanını şafak vaktine alarak ve geceleyin

⁵⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/416-425.

⁵⁹ Bkz. Mehmet Aziz Yaşar-Taha Nas, "Ebû Ubeyd’in Nesih Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2022), 709-710.

⁶⁰ Suyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988) 1/89.

yemek yeme ve eşlere yaklaşma yasağını kaldırarak tahfif hükümleri getirmiştir. Gerekçesi yukarıda açıklandığı gibi bu da ayetin sünneti neshidir.

Oruç ibadetindeki bu nesih vakaları, nüzûl döneminde ibadette dahi, ahkâmın koşullara göre değiştiğine dair önemli bir örnektir. Genel olarak Medine’de inen şeri’ hükümler tedriç metoduyla inmiştir. Bu tedriç metodu ya içki ve namaz ayetlerinde olduğu gibi hükümler kolaydan zorluğa doğru alıştırmakla ya da oruç, namaz, miras ve zina hükümlerinde olduğu gibi bir hükmü kaldırıp yerine yenisini ikame ederek nesih yoluyla uygulanmıştır. Öyle anlaşıyor ki, nesih de tedriç metodunun bir parçasıdır.

Kaynakça | References

- Atan, Ömer Faruk. "Bakara Sûresinin 184. Âyeti Bağlamında Orucun Fıkıhî Boyutu ve Tâkat Tartışmaları". *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 999-1017.
- Beydâvî, Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-T'sîl, 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2007. 33/416-425.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endülüî. *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsir*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Ensari, Abdurrahman. *Mensuh Ayetlerin Kritiği*. İstanbul: Nida Akademi, 2019.
- Gördük, Yunus Emre. "Bakara Sûresi 184. Âyetin Neshi Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (Haziran 2019), 25-47.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Abdulhamid Hindavî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Cinnî. *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kıraât ve'l-idâhi anha*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 2 Cilt. Beyrut: Dâr'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ân'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1998.
- İbnu'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Nevâsihu'l-Kur'ân*. thk. Ebû Abdillâh el-Amîlî. Beyrut: Şirketu Ebnâi Şerif, 2001.
- Kara, Osman, "Bakara/184. Ayetin Meâli Üzerinden Hüseyin Kazım Kadri'nin Nûru'l-Beyân'ına Bir Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/29 (2014), 89-106.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâm'il-Kur'ân*. thk. Ahmed el-berdûnî vd. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvaţta'*. thk. Beşar Avâd Mahmud vd. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. 5 Cilt. Beyrut: İhyau't-Turas, 1955.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-t'vil*. thk. Yusuf Ali Budeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayib, 1998.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türas, 1420.
- Seminü'l-Halebî, Şihabuddin Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürri'l-mesûn*. thk. Ahmed Muhammed el-

- Harrât. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1431.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Fıkr, ts.
- Suyûtî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Suyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Taberî, Ebû C'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 24 cilt Mekke: Dâru't-terbiyye ve't-türaş, ts.
- Yaşar, Mehmet Aziz-Nas, Taha. "Ebû Ubeyd'in Nesih Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2022), 689-716.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduh. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmid't-tenzil*. thk. Mustafa Hüseyin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1947.

Modern Dönem Mısır’da Mürtedin Öldürülmesi Rivayetine Farklı Yaklaşımlar*

İsa EREN | ORCID: [0000-0002-0897-3822](https://orcid.org/0000-0002-0897-3822)

Doktor | isaeren@odu.edu.tr

Ordu Üniversitesi | ROR ID: [04r0hn449](https://ror.org/04r0hn449)

İlahiyat Fakültesi | Hadis Anabilim Dalı

Ordu | Türkiye

Öz

Hadislerin sahih bir şekilde gelecek nesillere nakli kadar doğru anlaşılması da oldukça önemlidir. Özellikle toplumsal etkisi göz önünde bulundurulduğunda, şiddet konulu rivayetlerin nebevî murada uygun bir şekilde anlaşılması ayrı bir değer ifade etmektedir. Bu kapsamda farklı boyutlarıyla ele alınması gereken rivayetlerden biri de “Dinini değiştireni öldürün” hadisidir. İslam, “*Dinde zorlama yoktur.*” ayetiyle insanlara inanç hürriyeti tanıdığını açıkça beyan ederken Hz. Peygamber’in de muhataplarını inanma hususunda herhangi bir zorlamaya tabi tutmadığı bilinmektedir. Hz. Peygamber’in mezkûr sözü, zahirî bir yaklaşımla okunduğunda Kur’an’daki din hürriyeti anlayışı ve Hz. Peygamber’in sünnetiyle tezat oluşturduğu ifade edilmektedir. Zira bu rivayet, İslam’ı terk edecek olanlar için meselenin bir de ölüm gibi ceza boyutunun olduğunu ortaya koymaktadır. Bu rivayet, 19. yüzyılda İslam dünyasında etkisini gösteren özgürlük düşüncesinin ön plana çıktığı modernleşme sürecinde, Kur’an’ın tanıdığı din özgürlüğünü sınırladığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Mürtede ölüm cezasıyla ilgili tartışmalar, yalnızca modernleşmenin getirdiği düşünsel değişimlerle değil, aynı zamanda klasik dönemdeki icmâya aykırı görüşlerin de etkisiyle şekillenmiştir. Bu konuda yoğun tartışmaların yaşandığı ülkelerden biri de Mısır olmuştur. Mezkûr rivayetle ilgili olarak üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır: Rivayeti Kur’an ve sünnete aykırı bularak reddedenler, cezanın ancak düşmanca davranış şartının gerçekleşmesi hâlinde uygulanabileceğini savunanlar ve klasik dönemdeki icmâya dayanarak, herhangi bir düşmanlık şartı aranmaksızın yalnızca din değiştirme durumunda cezanın uygulanacağını ileri sürenler. Bu çalışmada İslam’ın irtidat suçunu işleyene karşı dünyada bir ceza öngörüp öngörmediği, eğer ceza varsa, bu cezayı gerekli kılınan hâllerin neler olduğu meselesi, Mısırlı âlim ve aydınların görüşleri çerçevesinde incelenmektedir. Çalışmada Mısırlı olmamakla birlikte Ezher’de eğitim almış veya eseri Mısır’da yayımlanmış müelliflerin kanaatlerine de yer verilmektedir. Görüşler ele alınırken tanımlayıcı/deskriptif yöneme başvurulmuş, sunulan deliller karşılaştırmalı analiz yöntemiyle irdelenmiştir. “Dinini değiştireni öldürün” rivayeti üzerine Mısır’da yaşanan tecrübeyi ele alan bu çalışmanın amacı, özelde bu rivayet, genelde ise tüm rivayetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken hususlara ışık tutmaktır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Sünnet, Mürted, İrtidat, Mısır

Atıf Bilgisi

Eren, İsa. “Modern Dönem Mısır'da Mürtedin Öldürülmesi Rivayetine Farklı Yaklaşımlar ”. Akademik-Us 17 (Mayıs 2025), 41-71.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1587559>

Geliş Tarihi	18.11.2024
Kabul Tarihi	08.01.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu çalışma Prof. Dr. Salih KESGİN danışmanlığında doktora öğrencisi İsa EREN tarafından hazırlanan ve 29/09/2023 tarihinde savunulan “Modern Dönemde Mısır'da Hadis ve Sünnet Konusundaki Yaklaşımlar” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Diverse Approaches to the Narration of Killing the Apostate in Modern Egypt*

İsa EREN | ORCID: [0000-0002-0897-3822](https://orcid.org/0000-0002-0897-3822)

Ph. Doctor | isaeren@odu.edu.tr

Ordu Üniversitesi | ROR ID: [04r0hn449](https://ror.org/04r0hn449)

Theology Faculty | Department of Hadith

Ordu | Türkiye

Abstract

It is significant both to perceive the hadiths correctly and to transmit them to future generations in an authentic manner. To understand the narrations on violence in accordance with the Prophetic intention is of valuable when its social impact is particularly taken into consideration. Indeed, one of the narrations to be analyzed in various dimensions in this context is the hadith “Whoever changes religion kill him”. While Islam clearly declares that it grants people the freedom of belief with the verse “Let there be no compulsion in religion”, it is known that the Prophet did not subject his interlocutors to any compulsion in terms of belief. It has been stated that the aforementioned saying of the Prophet in terms of a literal approach, contradicts the understanding of freedom of religion in the Qur'an and the Prophet's Sunnah. This narration reveals that there is also a punishment dimension such as death for those who would convert from Islam. This narration has been criticized on the grounds that it limits the freedom of religion recognized by the Qur'an during the modernization process which the idea of freedom came to the fore in the Islamic world in the 19th century. These debates on the death penalty for apostasy have been shaped not only by the intellectual changes brought about by modernization, but also by the views contrary to the ijmaa in the classical period. Egypt was one of the countries where intense debates on this issue took place. Those who reject the narration as it is contrary to the Qur'an and the Sunnah, those who argue that the punishment can only be applied if the condition of hostile behavior is met, and those who, depend on the ijma of the classical period, argue that the punishment can only be applied in case of apostasy without any condition of hostility related to the aforementioned narration, three diverse approaches emerge. This study investigates the issue of whether Islam prescribes a punishment in the world for apostasy, and if so, which the conditions make this punishment necessary within the framework of the views of Egyptian scholars and intellectuals. It also includes the opinions of non-Egyptian authors who got education in Al-Azhar or whose works were published in Egypt. While discussing the opinions, the descriptive method is used and the evidence presented is analyzed through comparative analysis. The purpose of this study, which deals with the Egyptian experience on the narration of “Whoever changes religion kill him”, is to shed light on the issues that should be considered in the correct understanding of this narration in particular and all narrations in general.

Keywords

Hadith, Sunnah Apostate, Apostasy, Egypt

Citation

Eren, İsa. “The Diverse Approaches to the Narration of Killing the Apostate in Modern Egypt”.

Akademik-Us 17 (May 2025), 41-71

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1587559>

Date of Submission	18.11.2024
Date of Acceptance	08.01.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External *This study was prepared based on the doctoral dissertation titled “Approaches to Hadith and Sunnah in Egypt in the Modern Era,” written by doctoral student İsa EREN under the supervision of Prof. Dr. Salih KESGİN and defended on September 29, 2023.
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Allah Teâlâ, İslâmî davetin başlangıcından itibaren insanlara inanç hürriyeti tanıdığını açıkça beyan etmiştir. “*Dinde zorlama yoktur.*”¹ ve “*Artık dileyen îmân etsin dileyen inkâr etsin.*”² ayetleri bu meselede herhangi bir belirsizliğe yer bırakmayacak şekilde kesin bir açıklık sunmaktadır. Kur’an, gayrimüslimleri İslam’a zorla sokmaya karşı çıkmak bir yana onlarla güzel bir dille konuşulması gerektiğini açıklamaktadır. “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış.*”³ ve “*De ki: “Ey Ehl-i kitap! Sizinle aramızda ortak bir söze gelin.*”⁴ şeklindeki güzel sözlü hitaplara olumlu yanıt vermeyecek kişiler için söylenecek son sözün “*Sizin dininiz size, benim dinim banadır.*”⁵ olduğu belirtilmektedir.⁶ Bu ilâhî emirler doğrultusunda Hz. Peygamber ve sahâbe, insanları inanç konusunda zorlamamış, herkesin özgür iradesiyle inanmasına imkân tanımışlardır. Bunun ilk örnekliliğini Hz. Peygamber, Medine’de göstermiş, şehirde ortak yaşamın sürdürülebilirliği için Yahudilerle birlikte Müslümanların tek bir ümmet olduğunu vurgulamıştır.⁷ Hz. Ömer (ö. 23/644) de Beytülmakdis’in fethinden sonra cizye ödeme karşılığında Hristiyanlara eman vermiş, yıkılıp yerine mescit yapılır endişesiyle kilisede namaz kılmamıştır. Hristiyanlar, bu emanla hiçbir baskıya maruz kalmadan dinî inanç ve ibadetlerini sürdürmüşlerdir.⁸ İslam’ın gayrimüslimlere karşı sergilediği tutum böyleyken, İslam’ı terk eden (mürted) Müslümanlar için aynı özgürlüğün geçerli olup olmadığı, tartışmalı bir konu olarak kalmaktadır. Muteber hadis kaynaklarında yer alan “Dinini değiştireni öldürün” rivayeti, dine girmekte özgür olan bireylerin dinden çıkma konusunda rahat bırakılmayacaklarını, meselenin bir de ölüm gibi bir ceza boyutunun olduğunu ortaya koymaktadır.

Mürtede ölüm cezasını öngören rivayet, modern dönemde, özellikle Mısır gibi hadis ve sünnetle ilgili tartışmaların yoğun yaşandığı ülkelerde, farklı boyutlarıyla ele alınmaktadır. Bununla birlikte klasik dönemin bu tartışmalardan tamamen hâlî olduğunu söylemek

¹ el-Bakara 2/256.

² el-Kehf 18/29.

³ en-Nahl 16/125.

⁴ Âl-i İmrân 3/64.

⁵ Kâfirûn, 109/6.

⁶ Muhammed Ebû Zehre, *Tanzîmü'l-İslâm li'l-müctema'* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 182; Mahmud Hamdi Zakzûk, *el-İslâmî fî müvâceheti hamalâti't-teşkîk* (Dârü'l-Meârif, ts.), 53; Abdurrahman Ateş, “İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından ‘Mürtedin Cezalandırılması’na Dair Bir Değerlendirme”, *Kur’ân’ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı*, 2007, 181-182; İmâd es-Seyyid eş-Şirbîni, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted* (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2003), 99-100.

⁷ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1955), 1/501.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 3/609.

oldukça güçtür. İslam'ın ilk dönemlerinde irtidat suçu işleyen kişiye ölüm cezasının uygulanması hususunda icmâ olmakla birlikte icmâyâ aykırı kanaatlerin bulunduğu bilinmektedir. Modern dönemde mürtede uygulanacak ceza ile ilgili görüş ayrılıklarında bu farklı yaklaşımlar etkili olmaktadır. Hz. Ömer, irtidat eden bir kişi için uygulanan ölüm cezasına tepki göstermiş, önce tövbeye davet edilmesi, kabul etmemesi hâlinde hapsedilmesi gerektiğini söylemiştir.⁹ İbrâhîm b. en-Nehaî (ö. 96/714) “Mürted, daime tövbeye davet edilir” diyerek mürtede ölüm cezasını benimsememiş, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) de bu görüşü tercih ettiğini belirtmiştir.¹⁰ Klasik dönemde Hanefîler başta olmak üzere bazı âlimler, cezanın sadece erkeklere uygulanacağını savunurken, kimileri ise “Hemen öldürülmeli mi yoksa tövbesi beklenmeli mi?” sorusunu tartışmıştır.¹¹ Mısırlı düşünür Fehmî Huveydî de cumhurun benimsediği ölüm cezasına karşı Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Nehaî ve Sevrî gibi az sayıda âlimin mürtedler için tövbe ve hapis cezasını benimsemesinden hareketle bu yaklaşıma meylini ortaya koymaktadır.¹² Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) de mürted olanlar için tövbe edinceye kadar hapsedilmesi yönünde bir uygulamasının olduğu belirtilmektedir. Doktora çalışmasını Ezher'de tamamlayan Ömer Abdullah Kâmil de mürtede hapis cezasının uygulanmasını tercih ettiğini ifade etmektedir.¹³ Yusuf el-Kardâvî (1926-2022) ise Nehaî ve Sevrî başta olmak üzere klasik dönem fakihlerinin mürtede uygulanacak ceza ile ilgili farklı fetvalar¹⁴ vermesinden hareketle cezanın icthadî olduğunun altını çizmektedir.¹⁵ Cezanın uygulanıp uygulanmayacağı, uygulanacaksa ne olacağının kararının fakihlere bırakılması, modern dönemde cezanın had değil ta'zîr olarak yorumlanması gerektiği yönündeki kanaatini güçlendirmektedir.¹⁶

Bu arka planın ilave olarak Batılılaşmanın tesiriyle mürtede ölüm cezası meselesiyle ilgili tartışmaların 19. yüzyılın sonunda ivme kazandığı görülmektedir. Cumhurun

⁹ Ebû Osmân b. Şu'be el-Horasânî Saîd b. Mansûr, *Kitâbü's-sünen*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Bombay: Dârü's-Selâfiyye, 1982), 2/267 (No. 2587).

¹⁰ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), 10/166; İbn Kudâme (ö. 620/1223) Nehaî'nin bu görüşünün sünnet ve icmâyâ muhalif şaz bir görüş olarak değerlendirmektedir. Bk. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Mahmud Abdülvehhâb Fâйд - Tâhâ ez-Zeynî (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1970), 9/6.

¹¹ Mahmud Şeltût, *el-İslâm: 'Akide ve şer'at* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 2001), 280-281.

¹² Fehmî Huveydî, *Mısır türfûdû hallen* (Kahire: Dârü's-Şurûk, ts.), 191.

¹³ Ömer Abdullah Kâmil, *Kırâe nakdiyye fi fikri Muhammed Said Aşmâvî ve'r-red alâ iftirââtihî* (Beyrut: Bisân li'n-Neşr, 2003), 110; İbn Cüreyc (ö. 150/767), Ömer b. Abdülazîz'in mürtedden 3 defa tevbe isteneceği aksi takdirde öldürüleceği yönünde bir görüş aktarmaktadır. Bk. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbrahim el-Absî İbn Ebû Seybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü't-Tac, 1989), 6/441 (No. 32761).

¹⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İsâl fi'l-muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülgaflâr Süleyman el-Bündârî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 12/108-110.

¹⁵ Yûsuf el-Kardâvî, “eş-Şer'at ve'l-hayât: el-Hudûd fi'l-İslâm”, *el-Cezire* (28 Kasım 2010).

¹⁶ Muhammed Selîm el-Avvâ, *fi Usûli'n-nizâmî'l-cinâ'îyyi'l-İslâmî* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 179; Abdülkâdir Üdeh, *et-Tesrî'u'l-cinâ'îyyi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.), 1/634-535.

görüştünü benimseyen Şeyh Yusuf İsa Menûn (1889-1957) ile bizatihi irtidat eyleminin ölüm cezasıyla karşılık bulmasının İslami olmadığını düşünen Ezher hocalarından Abdülmüteâl Saîdî (1894-1966) arasındaki tartışma bunlardan biridir. Tevfîk Sıdkî (1881/1920) ile Yemenli Şeyh Salih el-Yâfiî'nin birbirlerine yönelik kaleme aldıkları ilmî reddiyelerin içeriğinde mürtedle ilgili bahis de bulunmaktadır.¹⁷ 1950 sonrasında Cemal el-Bennâ (1920-2013) ve Ahmed Subhî Mansûr da kaleme aldıkları eserleriyle mürtede ölüm cezasını reddederken Ezher'deki hadis hocalarından Sa'd el-Mersafî (1933-2018), Abdülazîm İbrahim Muhammed el-Mat'anî ve İmad eş-Şirbînî başta olmak üzere ilim ehli bu iddialara karşılık vermiştir. Bazı Ezher hocalarının da mürted olarak gördüğü yazar Ferec Fûda'nın (1945-1992) suikastla öldürülmesi, tartışmaları şiddetlendirmiştir. Suikastın ardından Muhammed el-Gazzâlî (1917-1996) ile Mahmûd Muhammed Mezrûa, Fûda'nın mürted olduğunu ve öldürülmesini haklı bulduklarını açıklamışlardır. Bunun sonucunda Gazzâlî, mezkûr görüşü nedeniyle bazı yazarlar tarafından eleştirilmiştir.¹⁸

Fehmi Huveydî, yoğun bir şekilde tartışılan mürted meselesinin ülkedeki tüm önemli sorunların önüne geçerek birincil mesele seviyesine yükseltilmesini doğru bulmadığını belirtmiştir. Huveydî, Mısır'ın içinde bulunduğu durum karşısında maslahatın, Hz. Peygamber'in "Muhammed, arkadaşlarını öldürüyor derler" kaygısıyla münafıkların öldürülmesine karşı çıktığı gibi mürted ya da benzeri suçlardan ceza alan Müslümanların cezasının uygulanmaması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁹ Durumdan benzeri şekilde rahatsızlık duyan Bennâ, 1972-1998 yılları arasında "dinî düşüncede hürriyet" konulu beş farklı eser kaleme almış olmasına rağmen irtidat ve tekfir düşüncesinin derinleştirdiği bakış açısını "düzeltmenin" kolay olmadığını belirtmiştir.²⁰

Bu yoğun tartışmalar içerisinde İhvânü'l-Müslimîn Cemaati, "mürtede ölüm cezasını kanunlaştırma" gibi gizli bir ajandasının olduğu ithamlarına maruz kalmış, cemaat de yaptığı sayısız açıklamayla bunu reddetmiş, hâlihazırda mürtede ölüm cezasını doğru bulmadıklarını açıklamışlardır.²¹ Mektebü'l-İrşâd üyesi Üsâme Nasr, Kardâvî'nin kanaatine işaret ederek ölüm cezası yerine ömür boyu tövbenin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Mektebü'l-İrşâd'ın bir diğer üyesi Saad el-Hüseynî ise Hz. Peygamber'in İslam devleti kurulmadan önce mürtede ölüm cezası uygulamadığını hatırlatarak mürtede ölüm cezasının uygulanmasını için zamanlamanın uygun olmadığını ve İslami davetin zayıf

¹⁷ Yusuf Abdürrezzâk-Muhammed İsa Menûn, *Hayatü eş-Şeyh İsa Menûn*, 1957, 118-126; Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Hürriyyetü'd-dîniyyetü fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısırî, 2012).

¹⁸ Abdülazîm İbrahim Muhammed el-Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn beyne'l-edilleti's-şer'iyye ve şübühâtî'l-münkîrîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 3-4; Cemal el-Bennâ, *Kellâ sümmе kellâ lî fukahâ'i't-taklîd* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, ts.), 5.

¹⁹ Huveydî, *Mısır türîdü hallen*, 190-193.

²⁰ Cemal el-Bennâ, *Hurriyetü'l-fikr ve'l-i'tikâd fi'l-İslâm* (Kahire, 1998), 3.

²¹ Abdülmün'im Ebû'l-Fütûh, "el-İslâmü'l-vehhâbiyyu'l-bedevî eşâ'e münâhe't-tetarruf", *Almasry Alyoum* (10 Mayıs 2006); Şaban Hediye, "Mektebü'l-irşâd li'l-İhvânî'l-müslimîn yerfidu kânûnî haddî'r-ridde", *youm* (25 Nisan 2009).

kaldığı bir dönemde mürtede ölüm cezası uygulamasının doğru olmadığını kaydetmiştir.²²

Modern dönemde Mısır'da “Dinini değiştireni öldürün” rivayeti, Kur'an, sünnet ve sahâbe uygulamalarına arz edilmek suretiyle sahih olmadığı iddia edilmiştir. Rivayete yönelik eleştirilerde şu hususlar öne çıkmaktadır: “*Dinde zorlama yoktur.*” ayetine aykırı olması, mürtedin öldürüleceği hususunda Kur'an'da açık bir nassın bulunmaması, “Dinini değiştireni öldürün.” rivayetinin âhâd olması, Hz. Peygamber'in dinini değiştirenleri öldürdüğünün sabit olmaması, İslam'ın tekfir düşüncesine karşı olması, Allah'ın insanlığa din seçme özgürlüğü tanınması, muharip olmayanların öldürülemeyeceği düşüncesi, mürtedi öldürmeden tövbe imkanının sunulması ve ölüm dışında hapis cezasının da uygulanabileceği kanaatinin varlığı. Bu bağlamda mezkûr rivayetin Kur'an, Hz. Peygamber ve sahâbe uygulamalarına arzıyla ilgili görüşler etraflıca işlenecek ve bu hususta bir değerlendirmeye yer verilecektir.

1. Kur'an'da Mürtede Ölüm

Bir rivayetin sahih olup olmadığının belirlenmesindeki en temel kriter, Kur'an'a arzıdır. Bununla birlikte arzı yapan kişinin ön yargıları, yetersizliği, Kur'an ve sünnetin kendi iç bütünlüğünü dikkate almaması gibi nedenlere bağlı olarak yapılan arz işlemi hadisin sübutuna dair tartışmaların bir kısır döngüde devam etmesine sebep teşkil etmektedir. Bir konuyla alakalı ayetlere yapıldığı iddia edilen arz işleminin ayetlerin konu bütünlüğünü sağlayıp sağlamadığı titiz bir çalışmayı gerektirdiği bir hakikattir. Hadisi savunmak için zorlama bazı ilişkilerin kurulması gibi hadisi reddetmek için de bazı ilişkilerin ihmal edilebildiği durumlar da söz konusudur.²³

Kur'an'a arzla ilgili bu hususlar, birçok rivayette olduğu gibi “Dinini değiştireni öldürün” rivayetinde de görülmekte, birbirine zıt sıhhat değerlendirmelerinin oluşmasına yol açmaktadır. Rivayeti reddedenlerin temel gerekçeleri, “*Dinde zorlama yoktur.*” ayetinin tanıdığı din hürriyeti ve mürtede ölüm cezasının net bir şekilde Kur'an'da geçmiyor oluşudur. Buna bağlı olarak tartışma, Hz. Peygamber'in dindeki rolünün sadece bir tebliğci mi yoksa Kur'an'a ilave hükümler koyup koyamayacağına evrilmektedir.

1.1. Mürtede Ölüm Cezasının Din Hürriyetinin İhlali Olarak Görülmesi

Girişte de izah edildiği üzere İslam, tüm insanlığa din hürriyeti tanımış, dinde zorlamanın, baskının olmadığını ilan etmiştir. Mürtedler hakkında uygulanan cezanın İslam'la bağdaşmadığını düşünenler, iddialarını bu temel ilkeye dayandırmakta, din hürriyetini işleyen şu ayetlerle temellendirmektedirler: “*Dinde zorlama yoktur.*”,²⁴ “*Artık dileyen îmân etsin dileyen inkâr etsin.*”,²⁵ ve “*O hâlde, mümin olmaları için insanları*

²² Hediyye, “Mektebü'l-irşâd li'l-ihvânî'l-müslimîn yerfidu kânûnî haddî'r-ridde” (25 Nisan 2009).

²³ Salahaddin Polat, “Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri”, *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul, 1995), 177-178.

²⁴ el-Bakara 2/256.

²⁵ el-Kehf 18/29.

*zorlayacak mısın?*²⁶ Mürtede ölüm cezasını reddedenlere göre mezkûr ayetler gereği bir kişi İslam'a girmek için zorlanamayacağı gibi İslam'dan çıkan için bir ceza da öngörülmemektedir.²⁷

Modern dönemde Mısır'da hadis ve sünnete eleştirel yaklaşımda etkili olan isimlerin başında gelen Muhammed Abduh'un (1849-1905), bu konuda da öncü olduğu görülmektedir. Abduh, İslam'dan çıkacak olan kişilere karşı muamelenin ne olacağını, "Dinini değiştireni öldürün" rivayetine temas etmeden ele almaktadır. Bununla birlikte Abduh, "*Dinde zorlama yoktur.*" ayetine yaptığı tefsirde, mürtede ölüm cezasını savunan cumhurun kanaatinin aksine, bu ayetin anlam çerçevesini İslam'a girecek olanlarla sınırlandırmamakta, İslam'dan çıkacak olanlarla genişletmektedir.²⁸ Öğrencisi Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) ise mürtedlere uygulanacak ölüm cezasına detaylıca girdiği ve "*Dinde zorlama yoktur.*" ayetine dayanarak ölüm cezasını sorguladığı görülmektedir. Reşîd Rızâ'ya göre sahabîlerden bazıları çocuklarının Müslüman olması için baskı yapmaya başlamaları üzerine Hz. Peygamber, bu ayeti okuyarak karşı çıkmıştır.²⁹ Reşîd Rızâ, "Dinini değiştireni öldürün" ve "Müslümanın kanı şu üç halde helal olmaktadır: Maktulün hayatına karşı katilin, evli olup zina edenin, cemaatten ayrılıp dinden çıkan kişinin."³⁰ hadisinden mutlak bir hüküm çıkarılmasını yanlış bulmaktadır. Reşîd Rızâ, rivayetin sahih olduğunu kabul etmekle birlikte, İslam'ın hoşgörü ve özgürlük ilkeleri çerçevesinde ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Reşîd Rızâ'nın bu konudaki düşüncesinin temel dinamiklerinden biri, fakihlerin kadın ya da kavminin lideri konumundaki bir mürtedin öldürülüp öldürülmeyeceği hususunda yaşadıkları ihtilafıdır.³¹

el-Menâr yazarlarından Tevfik Sıdkî de din hürriyetinin varlığına işaret eden ayetlere vurgu yaparak kişinin istediği dini seçme noktasında özgür olduğunu, sadece inanç tercihi gerekçe gösterilerek öldürülemeyeceğini belirtmektedir. Sıdkî, yukarıda zikredilen ayetlere rağmen irtidat edenlere ölüm cezasının mutlak bir hüküm olarak kabul görmesini eleştirmektedir. Tevfik Sıdkî, mürtedlerin öldürülmesi emrini içeren rivayetin, "*Bundan*

²⁶ Yûnus 10/99.

²⁷ Şeltût, *el-İslâm: 'Akîde ve şer'î'a*, 281; M. Saîd el-Aşmâvî, *Usûlü's-şer'î'a* (Kahire: Mektebetü Medbûlî's-Sağır, 1996), 131; Muhammed Muhammed Dâvûd (ed.), *Mevsûatu beyânî'l-İslâm: er-red ale'l-iftirâât ve's-şühûhât el-kismü's-sâlis: es-sünnetü'n-nebevîyye* (Kahire: Dârü Nehdatı Mısır, 2012), 7/327; Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 63; Bennâ, *Hurriyetü'l-fikr ve'l-î'tikâd fî'l-İslâm*, 6-19; Kâsım Ahmed, *el-Avde ile'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Medbûlî's-Sağır, 1997), 126.

²⁸ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrül'l-menâr* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947), 3/36-40.

²⁹ Muhammed Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 1909, 10/288; Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî* (Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 1406), 272-274; Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 86.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim Cu'fî Buhârî, *Sahîhü'l-İmâmi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nâsir (Beyrut: Dârü Tavki'n-Necat, 1422), "Diyât", 6 (No. 6878).

³¹ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 23/189; Reşîd Rızâ'nın değerlendirdiği hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Diyât", 6 (No: 6878).; Reşîd Rızâ'nın hadis ve sünnetle ilgili görüşleri için ayrıca bk. Fatih Bayram, *Modern Dönem Peygamber Tasavvuru Reşîd Rızâ Örneği* (Ankara: TDV Yayınları, 2020); Mustafa Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023).

sonra isteyen iman etsin isteyen inkâr etsin”³² ve “Dinde zorlama yoktur”³³ ayetine aykırı bulunduğunu belirtmektedir.³⁴ Sıdkî'nin görüşlerine *el-Menâr*'da kaleme aldığı makalesiyle itiraz eden Yâfiî, yöneticinin bir maslahata binaen mürtedin öldürülmesi hükmünün uygulanmayabileceğine işaret ederek mürtede ölüm cezasının mutlak bir hüküm olarak kabul edildiği iddiasına itiraz etmektedir. Yâfiî, mürtede verilecek cezanın şartlara bağlı olarak değişebileceğini vurgulamaktadır.³⁵

Aşmâvî ve Bennâ da mürtede ölüm cezasına karşı çıkarken İslam'ın tanıdığı din hürriyetini esas almaktadır. Aşmâvî'ye göre korku ve baskı nedeniyle mümin kalan kişiden bir hayır beklenmemektedir. Görünürde mümin, kalben mülhid olanın vereceği zarar, İslam'dan çıkan kişinin bunu ilan etmesinin vereceği zarardan daha fazladır. Görünüşte Müslüman olan bu kişi gizlice İslam ve Müslümanlara karşı bir mücadelenin içerisinde yer alabilmektedir.³⁶

Din hürriyetini esas kabul ederek mürtede uygulanacak cezayı reddedenlere karşı, bu cezayı savunanlar, mürtede uygulanacak ceza ile din hürriyetinin ilişkilendirilmesini doğru bulmamaktadırlar. Dolayısıyla Kur'an'a arz işleminin hatalı olduğunu savunmaktadırlar. “Dinde zorlama yoktur.” ayetinin İslam'a girdikten sonra çıkmak isteyenler için değil İslam'a ilk defa girecek olanlar için geçerli olduğunu, Müslüman olanlar için ise İslam'ın kurallarının uygulanacağını belirtmektedirler.³⁷

Bu doğrultuda Muhammed Ebû Zehre (1898-1974) mürtede uygulanan ölüm cezasının din hürriyetiyle ilişkilendirilmesini doğru bulmamaktadır. Ebû Zehre, İslam dininden putperestliğe geçen kişinin samimiyetini şüpheli görmektedir. Özgür bir şekilde İslam'ı seçen bireyin irtidatı akli ve mantiki bir temele dayanmayıp maddi bir beklenti, düşüncesindeki bozukluk ya da Müslüman kitleleri İslam'dan uzaklaştırmak gibi proje bazlı dine giriş çıkış olarak değerlendirmektedir. Kişinin bu konudaki samimiyeti, kendisine sunulan tövbe aşamasında ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle irtidat cezası, din hürriyetine karşı bir savaşı değil din hürriyetinin suistimale uğramadan sağlıklı bir şekilde uygulanmasını amaçlamaktadır.³⁸

Şehhâte Sakr ise dinî tercihte hoşgörüyü işaret ettiği iddia edilen “Artık dileyen îmân

³² el-Kehf, 18.

³³ el-Bakara, 2/256.

³⁴ Muhammed Tevfik Sıdkî, “el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdehû”, *Mecelletü'l-Menâr* 9 (ts.), 9/523; Muhammed Tevfik Sıdkî, “Kelîmât fi'n-neshi ve'tevâtürî ve ahbârî'l-âhâdi ve'sünne”, *Mecelletü'l-Menâr* 11 (1908), 11/695.

³⁵ Salih el-Yâfiî, “Reddüş-şübühât ala'n-nesh ve kevnî's-sünneti min'ed-dîn”, *Mecelletü'l-Menâr* 12 (ts.), 449.

³⁶ Aşmâvî, *Usûlû's-şerîa*, 131; Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 62-92.

³⁷ Sa'd el-Mersafî, *Hadisu haddî'r-ridde fi dav'i usulî't-tahdîs rivâye ve'd-dirâye* (Kuveyt: Mektebetü'l-Menâr, ts.), 8; Şehhâte Sakr, *Keşfü's-şübühât a'dâi's-sünne reddî's-sihem an hayri'l-en'âm* (İskenderiye: Darü'l-Hulefâ-yi Râşidîn - Dârü'l-Fethî'l-İslâmî, ts.), 377-378; Kâmil, *Kırâe nakdiyye fi fikri Muhammed Said Aşmâvî ve'r-red alâ iftirââtihî*, 110.

³⁸ Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi fikhi'l-İslâm: el-Ukûbe* (Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 85.

*etsin dileyen inkâr etsin.*³⁹ ayetinin esasında tehdit mesajı içerdiğini, İslam’dan diğer dinlere geçme hürriyetinin bir yanlığı olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Dine ve vatana ihaneti eş değer kabul eden Ezher’deki hadisçilerden İmâd eş-Şirbînî de bu iki “suçun” din hürriyeti bağlamında değerlendirilmemesi gerektiğini belirtmektedir.⁴¹

1.2. Kur’an’da İrtidat Edenlere Bir Cezanın Öngörülmediği İddiası

Kur’an’da mürtedlerle ilgili ayetler bulunmasına rağmen ölüm cezasının açık bir şekilde geçmiyor olması ve mürtedlerin amellerinin boşa gittiğiyle yetinilmesi de mürtede ölüm cezasının İslam’la bağdaşmadığı kanaatinin temellendirilmesinde esas bir argüman olarak kullanılmaktadır. Mürtedlerle ilgili tartışmada Kur’an’dan birçok delil getirilmekle birlikte bu başlık altında yoğun olarak zikredilen ayetlerle yetinilecektir.

Reşîd Rızâ, “Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmaz ve size barış teklif ederlerse, Allah onların aleyhine size bir yol vermemiştir.”⁴² ayetine işaret ederek din değiştirmekten öteye geçmeyen mürtedler için öldürme cezasının İslam’a aykırı olduğunu ifade etmektedir. O, bu ayeti nesh eden başka bir ayetin bulunmaması sebebiyle savaş halinde olmayan mürtedlerin öldürülemeyeceği görüşünü savunmaktadır.⁴³

“Sizden kim, dininden döner ve kâfir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider...”⁴⁴ ayeti de mürted cezasının bulunmadığına delil olarak ileri sürülmektedir. Abdülazîz Çâvîş (1876-1929) bu ayetin siyak ve sibakıyla birlikte değerlendirildiğinde fakihlerin iddia ettiği gibi mücerred din değiştirmenin cezasına delil olamayacağını belirtmektedir. Ona göre buradaki dinden irtidat ile Allah yolunda cihaddan geri durmak kastedilmektedir.⁴⁵

Abdülmutêâl Saîdî, mürtedlerin amellerinin boşa gittiği⁴⁶ Bennâ ise irtidat eyleminin karşılığının ahirette görüleceğini belirten ayetlere dikkat çekerek irtidatın dünyada bir cezasının olmadığını kaydetmektedir.⁴⁷ Buna göre ayet, mürtedlerin dünyada öldürüleceğine değil yaptıklarının boşa gideceğine işaret etmektedir.⁴⁸ Buna karşılık Mısırlı hadisçilerden Mahmud Selâme Buhtiyî’ye göre bu ayet, mürtede dünyada verilecek ölüm cezasını yok saymamakta, mürtedin amelinin dünya ve ahirette boşa gittiği uyarısıyla

³⁹ el-Kehf 18/29.

⁴⁰ Sakr, *Keşfü’ş-şübühât*, 379; Abdürrezzâk - Menûn, *Hayatü eş-Şeyh İsa Menûn*, 126.

⁴¹ Şirbînî, *Ukûbetü’z-zânî ve’l-mürted*, 102.

⁴² en-Nisâ 4/90.

⁴³ Reşîd Rızâ, *Mecelletü’l-Menâr*, 10/287-288; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü’l-menâr*, 5/327.

⁴⁴ el-Bakara 2/217.

⁴⁵ Abdülazîz Çâvîş, *el-İslâm dînü’l-fitra ve’l-hurriyye* (Kahire: Dârü’l-Hilâl, 1952), 145.

⁴⁶ Saîdî, *el-Hürriyyetü’l-dîniyyetü fi’l-İslâm*, 165-166.

⁴⁷ Bennâ, *Kellâ sümmê kellâ*, 63.

⁴⁸ Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidâd anî’d-dîn*, 12.

yetinmektedir.⁴⁹ Kardâvî ise ayette bahsedilen mürtedlerin irtidat eyleminin propagandasını yapmayanlar olduğunu belirtmektedir. Allah Teâlâ, küfrünü kendi içerisinde yaşayıp topluma yaymayan kişileri öldürme yoluna gitmez. Bu kişinin cezası, ahirete bırakılmıştır.⁵⁰ Kardâvî'nin bu görüşü, İslam'daki din hürriyetiyle mürtede ölüm cezasının birbiriyle bağdaşmadığı eleştirileri karşısında önemli bir açılım sağlasa da buradaki propagandanın sınırlarının ne olacağı hususu, üzerinde durulmayı, derinlemesine çalışılmayı hak etmektedir. Zira kişi özellikle de birtakım sorgulamalar neticesinde dinini değiştirmiş ise susması, yorum ve değerlendirme yapmaması, irtidatını kendi içinde yaşaması muhaldir. İrtidat eden kişinin toplumda sahip olduğu konuma göre bir etki alanı oluşturacağı hakikattir.

Kur'an'da mürtede ölüm cezasının olmadığına delil olarak sunulan ayetlerden biri de “*İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine îmân edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola iletecektir.*”⁵¹ ayetidir. Şayet mürtede ölüm cezası verilmiş olsaydı kişinin bu kadar sık küfre düşüp yeniden iman etmesi mümkün olmayacak, ikinci ve üçüncü defa irtidat etmesine imkân tanınmayacaktır. Bu görüşe karşılık, hadisi savunanlar ayette bahsedilen kişilerin mürtedler değil münafıklar olduğunu belirtmektedirler.⁵²

“*Ey îmân edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.*”⁵³ ayeti de mürtede ölüm cezasının olmadığına delil olarak ileri sürülmektedir. Çâvîş'e göre bu ayet de siyak ve sibakıyla birlikte değerlendirildiğinde buradaki mürtedle kastedilen din değiştirenler değil, Allah'ın dinine yardım etmeyen, Müslüman kardeşlerinin maruz kaldığı bir ezaya engel olmaktan geri duranlardır.⁵⁴ Buna cevaben Mat'anî, ayette kafir olan topluluğa yönelik yok etme cezasının verildiğini belirterek karşılık vermektedir.⁵⁵

Mürtede ölüm cezasının İslami olmadığı iddiası temellendirilirken “*Ehl-i Kitap'tan bir grup şöyle dedi: “Mü'minlere indirilene günün başlangıcında inanın, sonunda da inkâr edin, belki onlar (size bakarak) dönerler.*”⁵⁶ ayeti de delil olarak sunulmaktadır. Zira bu ayette de irtidat edenler için herhangi bir cezadan söz edilmemektedir. Buna karşı Mat'anî, ayetin Yahudiler hakkında indiği, dolayısıyla İslam'dan çıkan kişilerle ilgili bir meselede delil

⁴⁹ Mahmud Selâme Buhtıyye, “Şübühât ve rüdûd havle'r-riddeti fî dav'i's-sünneti'n-nebeviyye”, *Mecelletü Kîta Usûlî'd-dîn* 13/2 (2018), 621-622.

⁵⁰ Yûsuf el-Kardâvî, *Cerîmetü'r-ridde ve ukûbetü'l-mürted fî dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne*, ts., 32.

⁵¹ en-Nisâ 4/137.

⁵² Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 13-15; Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 376-377.

⁵³ el-Mâide 5/54.

⁵⁴ Çâvîş, *el-İslâm dînü'l-fitra ve'l-hurriyye*, 149.

⁵⁵ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 11-12; Ahmed, *el-Avde ile'l-Kur'ân*, 126.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/72.

olarak alınamayacağını belirtmektedir.⁵⁷

Kâsım Ahmed (1933-2017) ise “*Çünkü sizi yakalarlarsa ya sizi taşıyarak öldürürler ya da kendi dinlerine çevirirler.*”⁵⁸ ayetine dikkat çekerek küfür liderlerinin dinden döneni öldürme cezasını, caydırıcı olması amacıyla Ashâb-ı Kehf’e karşı uyguladıklarından söz etmektedir. Dolayısıyla Kâsım Ahmed, bu cezanın İslâmî bir ceza olmadığını ima etmektedir.⁵⁹

Mat’anî, Kur’an’da mürtedlerle ilgili açık bir hükmün olmadığı iddiasına “*Yakın zamanda çok güçlü bir kavme karşı savaşa çağrılacaksınız. Ya kendileriyle savaşacaksınız ya da Müslüman olacaklar.*”⁶⁰ ayetiyle karşılık vermektedir. Mat’anî, ayette bahsedilen kabilenin Yemâme’den Benî Hanîf olduğuna dair bazı görüşlerin varlığına dikkat çekerek: “Kur’an, mürtede ölüm cezasından tamamen hâlî değildir.” demektedir.⁶¹

İrtidat suçuna Kur’an’dan delil arayışında olan Sakr, “*Yemin olsun ki eğer münafıklar, kalplerinde hastalık bulunanlar ve Medine’de asılsız haberler yayıp ortalığı velveleye verenler bu durumlarından vazgeçmezlerse muhakkak ki seni onların üzerine yürümeye sevk edeceğiz; Bundan sonra da seninle orada lanete uğramış kimseler olarak çok az bir süre komşuluk yapacaklardır. Onlar nerede bulunursalar ele geçirilir ve çok yaman bir şekilde öldürülürler.*”⁶² ayetindeki ölüm cezasının mürtedlerin bir kısmına yönelik olduğunu ifade etmektedir.⁶³

Bunlara ilave olarak Kardâvî, selef âlimlerinden bazılarının “*Allah’a ve resulüne savaş açanların ve yeryüzünde fitne çıkarmaya çalışanların cezası ancak öldürülmeleri, asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ya da o yerden sürgüne gönderilmeleridir.*”⁶⁴ ayetinin mürted olanlara hitap ettiği yönündeki görüşlerinin varlığına işaret etmektedir.⁶⁵

Şirbînî’nin bu çerçevede mürted cezasına delil olarak gösterdiği delillerden birisi de “*Allah ya tarafından size bir belâ gönderecek ya da cezanızı bizim elimizle verecektir.*”⁶⁶ ayetidir. Şirbînî, tefsir ulemasının görüşlerine dayanarak ayette geçen “elimizle” ifadesiyle kastedilenin öldürülmeleri olduğunu belirtmektedir.⁶⁷

⁵⁷ Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidâd anî’d-dîn*, 17.

⁵⁸ el-Kehf 18/20.

⁵⁹ Ahmed, *el-Avde ile’l-Kur’ân*, 126.

⁶⁰ el-Fetih 48/16.

⁶¹ Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidâd anî’d-dîn*, 23-24, 28.

⁶² el-Ahzâb 33/60-61.

⁶³ Sakr, *Keşfü’ş-şübühât*, 378.

⁶⁴ el-Mâide 5/33.

⁶⁵ Kardâvî, *Cerîmetü’r-ridde ve ukûbetü’l-mürted*, 39.

⁶⁶ et-Tevbe 9/52.

⁶⁷ Şirbînî, *Ukûbetü’z-zânî ve’l-mürted*, 107.

Kur'an'da irtidatı konu edinen ayetler üzerine değerlendirmede bulunan Muhammed Selîm el-Avvâ, İslam ceza hukukunda mürtede ölüm cezasının varlığının değil had mi ta'zîr mi olduğu tartışmasının olduğunu söylemektedir. Bu cezanın ta'zîr olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Avvâ, bu düşüncesini Nahl sûresi 106. ayet dışındaki irtidatla ilgili ayetlerin Medenî olmasını, İslam devletinin kurulduğu bir süreçte nâzil olmasıyla temellendirmektedir.⁶⁸

Mezkûr değerlendirmelerde de görüldüğü üzere mürtede ölüm cezasını din hürriyeti ön fikrine dayalı olarak reddedenler karşısında Mısırlı hadisçiler, mürted bahsini din hürriyeti çemberinden çıkarmak istemektedirler. Mısırlı hadisçilere göre din hürriyeti, İslam'a hiç girmemiş kişiler için geçerlidir. İslam'a hiç girmeyen ile İslam'a girmiş ve ardından adeta düşman safına geçmişçesine mücadele başlatmış kişilere karşı yaklaşımın birbirinden ayrılması gerekmektedir.

1.3. Hz. Peygamber'in Teşrideki Rolü

Mürtede ölüm cezasının Kur'an'da bulunmadığı iddiasıyla reddedilmesi, sünnetin teşrî açısından bir rolünün bulunup bulunmadığı yönündeki tartışmanın pratikteki yansımalarından birisi olarak görülebilir.⁶⁹ Sakr'a göre mürtede verilen ceza, Hz. Peygamber'in belirlediği bir hüküm olup "*Peygamber size ne verdiyse kabul edin ve size neyi nehyettiye ondan sakının.*"⁷⁰ ayeti gereği yerine getirilmesi gerekmektedir.⁷¹ Mürtede ölüm cezasıyla ilgili farklı yaklaşımları değerlendiren Muhammed Esved, Kur'an'da yer almadığı gerekçesiyle dünyevi cezaya karşı çıkılmasını, sünnetin teşrîdeki konumunu yok sayan tehlikeli bir tutum olarak değerlendirmektedir. Esved'e göre bu rivayetin reddedilmesinde akılcı eğilimlerin etkisi büyüktür.⁷² Mürtede ölüm cezası hususunda sünnetle Kur'an arasında çelişki olduğu söylemini doğru bulmayan Mat'anî de sünnetin Kur'an karşısındaki rolüne dikkat çektikten sonra "*Dinde zorlama yoktur.*"⁷³ ayetinin, "Dinini değiştireni öldürün." rivayetiyle tahsis edildiğini belirtmektedir.⁷³

2. Sünnette Mürtede Ölüm

Mürtede ölüm cezasının verilip verilmeyeceği tartışmasında Kur'an'dan sonra getirilen deliller arasında Hz. Peygamber'in konuya dair uygulamaları ve sözleri de yer almaktadır. Hz. Peygamber'in bu tür bir cezayı hiç uygulamadığı ve mürtede verilen ölüm cezasını öngören rivayetin âhâd olduğu iddiası, rivayeti reddedenler ya da had cezası olarak görmeyenler için önemli bir delil olarak ileri sürülmektedir.

⁶⁸ Avvâ, *fî Usûli'n-nizâmî'l-cinâ'iyî'l-İslâmî*, 134.

⁶⁹ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 11.

⁷⁰ el-Hasr 59/7.

⁷¹ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 379.

⁷² Muhammed Abdürrezzak Esved, *el-İtticâhâtü'l-mu'âsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm* (Dımaşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1429), 246-258.

⁷³ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 23-24, 28.

2.1. İrtidat Vakaları Karşısında Hz. Peygamber

Mürtede uygulanacak ölüm cezasının İslam'la bağdaşmadığını düşünenlere göre rivayetler, Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla örtüşmemektedir. Zira Hz. Peygamber, mezkûr cezayı hiçbir zaman uygulamamıştır.⁷⁴ Örneğin İslam davetinin başlangıç yıllarında Mekke'de gördüğü baskı üzerine Habeşistan'a hicret eden Müslümanlar arasında yer alan Ubeydullah b. Cahş, Hristiyanlığa dönmüş ama hakkında ölüm cezası uygulanmamıştır. Diğer bir irtidat teşebbüsü ise İsrâ ve Mi'râc hadisesinde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in gece yolculuğuna inanmayan Mekkeli müşriklerin yönlendirmesiyle bazı Müslümanlar İslam'ı terk etmiştir. Bu olay için de ölüm cezası verildiği kaynaklarda geçmemektedir.⁷⁵ Bununla birlikte davetin başlangıç yıllarında ve cihad için dahi onayın verilmediği bir süreçte yaşanan bu iki hadisenin mürted bahsi için uygun örnek olmadığı söylenebilir.

Bennâ'ya göre bu konuda sunulacak Hz. Peygamber'in uygulamalarından birisi, Medine'ye hicretinden sonra Yahudilerle kurduğu ilişkidir. Onları kendisine çekmek ve şerlerinden sakınmak için sadece özgür bırakmamış aynı zamanda tek ümmet çatısı altında toplamıştır.⁷⁶ Bu iddiasını ayrıca Hz. Peygamber'in Himyerî kralına hitaben kaleme aldığı mektuptaki “Yahudi ve Hristiyan olarak kalan dinden döndürülmez.” sözüyle de temellendirmektedir.⁷⁷

Bennâ, mürtede ölüm cezasının delili olarak gösterilen, Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) rivayet ettiği “Müslümanın kanı şu üç halde helal olmaktadır: Maktulün hayatına karşı katilin, evli olup zina edenin, cemaatten ayrılıp dinden çıkan kişinin.” hadisinin, Hz. Âişe'den (ö. 58/678) gelen diğer bir rivayetle netlik kazandığını belirtmektedir. Burada Bennâ, rivayetteki mürted olduğu için öldürülen kişinin muharip olması vasfına vurgu yapmaktadır. Bu noktada Bennâ, ölüm cezası verilecek mürtedin muharip olmasını şart olarak sunan İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) görüşüne yer vermektedir.⁷⁸ Mat'anî ise bu durumu İbn Teymiyye'nin şahsi kanaati olarak yorumlamış, hadis için te'vile yer olmadığını, mürted için muharip olma zorunluluğunun bulunmadığını kaydetmiştir. İki rivayet arasındaki tenakuzun giderilmesinde Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) değerlendirmesine işaret eden Mat'anî, “Dinini değiştiren öldürün” hadisiyle Abdullah b.

⁷⁴ Aşmâvî, *Usûlü's-şerîa*, 131; Dâvûd, *Mevsûatu beyânî'l-İslâm*, 7/327.

⁷⁵ Kâmil Muhammed Câhin İsmail, “Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭahhara”, *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-benât bi'l-İskenderiyye* 26/2 (2010), 687; Bennâ, *Hurriyetu'l-fikr ve'l-i'tikâd fi'l-İslâm*, 23.

⁷⁶ Bennâ, *Hurriyetu'l-fikr ve'l-i'tikâd fi'l-İslâm*, 20.

⁷⁷ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 71, 74.

⁷⁸ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 72. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Diyât”, 6 (No: 6878); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, ts.), “Kasâme” 12 (No. 4743); Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/57.

Mes'ûd'un rivayetinin muharip olmayan mürtedleri, Hz. Âişe'nin rivayetine göre ise savaş hâlinde olan mürtedlerin öldürölüp çarmıha gerileceğini ifade etmektedir. Buna ilave olarak Mat'anî, Hz. Âişe rivayetinin iki ihtimali de içerdini belirtmektedir. Birincisi muharip olan mürtedler, ikincisi ise mürted olmayan muhariplerdir.⁷⁹ Şirbîn de sürgün cezasını da içeren Hz. Âişe rivayetinin mürtedlerle değil, mürted olmayan muhariplerle ilgili olduğunu düşünmektedir. Ezher şeyhi Ahmed et-Tayyib ise "İslam'dan çıkıp Allah ve Res'ûlü'ne karşı savaşıan kişi öldürölür, idam edilir ya da sürgün edilir"⁸⁰ şeklindeki Hz. Âişe rivayetinin sadece muhariplerle ilgili olduğu görüşüne itiraz etmektedir. Tayyib, bu rivayete binaen mürtede verilecek cezanın had cezasından ziyade ta'zîr cezası olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmekte, mürtede sürgün cezasının da verilebileceğine işaret etmektedir.⁸¹

Bennâ, mürtedin cezasının ölüm olduğunun delili olarak sunulan Ureyne kabilesi üyelerinin öldürölmesinin asıl sebebinin irtidat değil, deve çalma ve itaatsizlik suçu olduğunu ifade etmektedir. Bennâ, mezkûr rivayetlerde Ureyne kabilesi fertlerinin dinden çıktıklarına dair bir bilginin bulunmadığını eklemektedir.⁸² Bennâ, Hz. Peygamber'in din değıştirenler için ölüm cezası uygulamamasından hareketle mürtede ölüm cezasının vücûba değil cevazına işaret edebileceğini belirtmektedir.⁸³

Bennâ'nın görüşünü temellendirmek için sunduğu delillerden birisi de bir bedevinin Hz. Peygamber'e yaptığı biatından daha sonra vazgeçmesidir. Bu durumu din değıştirme olarak değerlendiren Bennâ'ya göre bu olay, Hz. Peygamber'in irtidat suçuna karşı bir ceza uygulamadığının delili olarak görölmelidir.⁸⁴ Mat'anî ise bedevinin Hz. Peygamber'le Medine'de yaşama koşuluyla biat ettiğini, ancak hastalığı nedeniyle Medine'den ayrılmak amacıyla izin istediğini kaydetmektedir. Hz. Peygamber'den izin istemesi ve ona "Ya Res'ûlallah" şeklinde hitap etmesi, irtidat etmediğinin delilidir.⁸⁵

Hz. Peygamber döneminde irtidat ettikten sonra hakkında ölüm cezası uygulananlardan birisi Mikyâs b. Subâbe'dir. Mikyâs, Evs b. Sâmî adlı bir sahâbî tarafından kardeşi Hişâm'ın hataen öldürölmesi üzerine Medine'ye gitmiş ve Müslüman olduğunu ilan etmiştir. Hz. Peygamber, Mikyâs'a kardeşinin diyetinin ödenmesini sağlamıştır. Bundan

⁷⁹ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 38-41; İsmail, "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭahhara", 687.

⁸⁰ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Darü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009), "Hudûd", 1 (No. 4353); Nesâî, *Tahrîmu'd-Dem*, 10 (No. 4048); Kasâme", 12 (No. 6919); Dârekutnî, "Hudûd", 1 (No. 3087).

⁸¹ Ahmed et-Tayyib, "el-İmâmu't-tayyib: Me hüve hükmü'l-mürted", *el-Ezher* (16 Haziran 2016); Rivayetle ilgili değerlendirmeler için ayrıca bk. Sahip Beroje, *Farklı Bakış Açılıyla İrtidat Suçu ve Cezası* (Ankara: Fecr, 2017), 53-56; Fatih Orhan, *Fıkıh ve Özgürlükler Bağlamında İrtidat* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 93, 109-113.

⁸² Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 71. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Zekât", 68 (No. 1501).

⁸³ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 78.

⁸⁴ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 77. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "İ'tisam bi'l-Kitâb ve's-Sünne", 16 (No. 7322); "Ahkâm", 47 (No. 7211).

⁸⁵ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 43-45.

kısa bir süre sonra Mikyâs, Evs b. Sâmit'i öldürmüş ve Mekke'ye kaçarak irtidat ettiğini ilan etmiştir. Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber, Mikyâs'ın öldürülmesi emrini vermesi üzerine öldürülmüştür. Mısırlı hadisçilere göre Mikyâs'ın öldürülmesi, irtidat edenin öldürülmesi için yeterli bir delildir. Ezher'deki bazı fıkıhçılara göre ise Mikyâs'ın öldürülme gerekçesi irtidat değil öldürme ve gasptır.⁸⁶

H. Peygamber döneminde irtidat ettiği için hakkında ölüm emri verilen bir diğer isim, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'tir (ö. 36/656). Hz. Peygamber, bir süre Medine'de kaldıktan sonra Mekke'ye kaçan Ebû Serh için Mekke'nin fethi gününde ölüm fetvası vermiştir. Ebû Serh, Hz. Osman'dan eman dilemiş ve verilen eman sonucunda ölümden kurtulmuştur.⁸⁷ Mürtede ölüm cezasına karşı çıkanlara göre Hz. Peygamber'in Ebû Serh'e bir ceza uygulamaması mürtedler için ölüm cezasının İslami olmadığını göstermektedir. Mürtede ölüm cezasını kabul edenlere göre ise Ebû Serh olayı onların aleyhine bir durum teşkil etmektedir. Çünkü Ebû Serh, Hz. Peygamber'e yaptığı biat nedeniyle ölüm cezasına çarptırılmamıştır.⁸⁸

Mürted hükmü verilerek öldürülenlerden birisi de Abdullah b. Hatal'dır. Mürtede ölüm cezasının reddedenlere göre Hz. Peygamber'in de esasında İbn Hatal'a başkasını öldürdüğü için kısas kabilinden bir ceza uygulaması, mürtedler için ölüm cezasının olmadığını göstermektedir.⁸⁹ Mısırlı hadisçilerden Câhin İsmail, İbn Hatal örneğinde olduğu gibi irtidat suçunu işleyenlerin aslında başkasını öldürmeleri karşılığında kısas gereği öldürüldükleri yorumunu doğru bulmamaktadır. Zira bu durumda katil olarak görülen kişilerin kısas, diyet ya da af seçeneklerinden birisini seçmesi için maktulün ailesinin karşısına çıkarılması gerekmektedir. Tam aksine bu kişiler hakkında doğrudan bir ölüm emri verilmiştir. İbn Hatal ayrıca savaşı bir kişi de değildir. Yaşadığı evde savaş aletleri olmadığı gibi o anda Kâbe örtüsüne sarılmış bir şekilde gizlenmektedir.⁹⁰ Câhin İsmail ayrıca İbn Hatal'ın Hz. Peygamber'i hicveden bazı şiirler yazdığı için öldürüldüğü iddiasının da onun mürted olarak görülmesine mâni olmadığını altını çizmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'i hicvetmek, irtidatın bir tezahürüdür.⁹¹

H. Peygamber döneminde irtidat suçu nedeniyle öldürülen bir diğer kişi, Huveyris b. Nukayz'dır. Ezher hocalarından Fethullah Asr'a göre Huveyris, irtidat suçunun cezası olarak değil Hz. Peygamber'e yaptığı eziyetler sebebiyle Hz. Ali tarafından öldürülmüştür.⁹²

⁸⁶ İsmail, "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭahhara", 684.

⁸⁷ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 33-36; İsmail, "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭahhara", 684-690; Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 77. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Cezâü's-sayd", 18 (No. 1846).

⁸⁸ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 380; Şirbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*, 111.

⁸⁹ Sakr, *Keşfü's-şübühât*, 380.

⁹⁰ İsmail, "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭahhara", 686.

⁹¹ İsmail, "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭahhara", 687.

⁹² İman Muhammed Fethullah Asr, "Hurriyetü'l-i'tikâd ve haddu'r-ridde", *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-benât bi Sohac* 25/3 (2016), 2600.

Mat'anî'ye göre başka bir delil ise Hristiyan iken Müslüman olan akabinde tekrar kendi dinine dönen bir kişinin cenaze merasimine katılanların Müslümanlar gibi gösterilmesidir. İddiaya göre, Hz. Peygamber, irtidat eden bu kişiye herhangi bir ceza uygulamamış, tam tersine cenazesini defnetmiştir. Buna karşı Mat'anî ise bu kişinin Müslümanlar tarafından değil müşrikler tarafından defnedildiğini belirtmektedir.⁹³

Hz. Peygamber'in irtidat edene ceza uygulamadığına dair bir diğer delil, Dımâm b. Sa'lebe'nin zekat vermeyi reddetmesi ve daha sonra vermek istemesine rağmen Hz. Peygamber'in kabul etmeyiştir. Cezayı İslami bulmayanlara göre Sa'lebe'nin bu hâli irtidattır. Cezayı İslami bulanlara göre ise Sa'lebe'nin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki halifelere zekat vermeyi kabul etmesi, onun irtidat etmediğinin açık bir göstergesidir.⁹⁴

Hz. Peygamber'in münafıkları öldürmemesi de mürtede ölüm cezası olmadığının delili olarak sunulmaktadır. Bu görüşe karşı çıkan Mısırlı hadisçiler, ölüm cezasının uygulanmamasını, münafıkların dışarıdan Müslüman gibi görünmelerine ve açıkça İslam'dan dönmemelerine bağlamaktadır. Her ne kadar birtakım nifak alametleri sergileseler de küfürlerini açıkça ilan etmemeleri, irtidat hükmünün kendileri üzerinde uygulanmamasının başlıca sebebi olarak yorumlanmaktadır. Hz. Peygamber'in münafıkların öldürülmesine karşı olduğu, Üsâme b. Zeyd'e (ö. 54/674) hitaben söylediği "Kalbini açıp baktın mı?" sözünde de görülmektedir.⁹⁵

Mürtede ölüm cezasının ameli sünnet olduğunu kabul eden Mat'anî'nin zikrettiği deliller arasında peygamberliğini ilan ederek dinden çıkan Esved el-Ansî'nin (ö. 11/632) Müslümanlarca öldürülmesi yer almaktadır.⁹⁶ Bunlara ilave olarak hadisi savunanlara göre Hz. Peygamber'in irtidat edenlere ölüm cezası uygulamadığı iddiası, Hz. Peygamber'in cezayı uygun bulmamasıyla değil o dönemde irtidatın az yaşanmasıyla alakalıdır.⁹⁷

Ezher'de yakın dönemde yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde bu bahisle ilgili iki farklı bakış açısının sergilendiği görülmektedir. Birinci bakış açısına göre Hz. Peygamber, bizatihi irtidat eyleminden dolayı ölüm cezasını uygulamıştır. İkinci yaklaşım ise Hz. Peygamber'in "Dinini değiştireni öldürün" hadisine diğer sözleri ve fiilleri de eklendiğinde saldırgan olanlar hariç mürtedlere ölüm cezası uygulamadığını savunmaktadır. Buna göre mürtedler, başka birisine saldırdıkları, fitne ve bozgunculuk çıkardıkları için öldürülmüşlerdir. Bu manada mürtedin öldürülmesi hususunda icmâ olduğu görüşü de sahâbe ve tâbiinden mürtedlerin öldürülmesine yapılan itirazlara dikkat çekilerek icmânın

⁹³ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 46-49. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Menâkib", 26 (No: 3617).

⁹⁴ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 53-55.

⁹⁵ Dâvûd, *Mevsûatu beyânî'l-İslâm*, 7/333; Şirbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*, 107-110; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "İmân", 96 (Hadis no. 158).

⁹⁶ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 33-36; İsmail, "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭaḥḥara", 684-690; Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 77; İsmail, "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭaḥḥara", 689. Hadis için ayrıca bk. Buhârî, "Cezâü's-sayd", 18 (No. 1846).

⁹⁷ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 57-59.

olmadığı belirtilmektedir.⁹⁸

Görüldüğü üzere mürtede ölüm cezasının varlığını ya da yokluğunu savunanların işaret ettiği bir diğer delil, Hz. Peygamber'in bu kapsamdaki uygulamalarıdır. Mürtede ölüm cezasını kabul eden ya da reddedenler, aynı rivayetleri delil olarak göstermekle birlikte farklı sonuçlara ulaştıkları görülmektedir. Buradaki ihtilaftaki temel nokta, irtidat suçu işleyen kişilerin aynı zamanda gasp ve öldürme suçlarına karışmış olduklarına dair rivayetlerdir.

2.2. Rivayetin Sened Tenkidi

Modern dönem Mısır'da "Dinini değiştireni öldürün" rivayeti ağırlıklı olarak metin eksenli eleştirilere konu olmakla birlikte sened açısından da eleştirildiği görülmektedir. Sened bahsinde rivayetin âhâd oluşu nedeniyle amel edilemeyeceği ya da senedinde cerh edilen ravilerin bulunması nedeniyle kusurlu olduğu vurgulanmaktadır.

2.3. Rivayetin Âhâd – Mütevâtir Olması Tartışması

Modern dönem hadis tartışmalarında âhâd olan rivayetlerin, zan ifade ettiği için amel dairesinden çıkarılmasının örnekleri çokça görülmektedir. Mürtede verilecek ceza olan öldürme de bu ekseninde bir tenkide uğramaktadır. Bennâ, irtidat suçunun ölüm gibi oldukça ağır bir ceza olmasına rağmen hadis kitaplarında sadece üç-dört rivayetle yer bulmasını şüpheli bir durum olarak görmektedir.⁹⁹

Ezher şeyhlerinden Mahmud Şeltût'un (1893-1963) da benimsediği görüşe göre âhâd derecesindeki rivayetler, had cezaları için hüccet kabul edilmemektedir. Buradan hareketle Şeltût, mürtedin öldürülmesinin işlenen küfre değil muharip olmaya bağlı olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁰ Kardâvî ise buna karşı içki içme cezasının âhâd hadislerle sabit olmasını gerekçe göstererek hadler konusunda "âhâd hadislerle amel edilemeyeceği" görüşüne itiraz etmektedir. Buna ilave olarak mürtede verilen cezayı konu edinen rivayetlerin içki içme cezasını bildiren rivayetlerden daha sahih olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ayrıca bu rivayet, âhâdın üst seviyesi olarak görülebilecek "müstefiz meşhur" derecesindedir.¹⁰¹

Mat'anî de rivayetin İbn Abbas (ö. 68/687-88), Muâviye (ö. 60/680) ve Hz. Âişe tarafından nakledilmesiyle müstefiz derecesine yükseldiğini ifade etmektedir. Cumhur ulemâ arasında senedi sahih olan âhâd hadisin, hadle ilgili hükümler ile diğer hükümler arasında uygulama açısından bir fark olmadığını vurgulamaktadır. Mat'anî, "Dinini değiştireni öldürün." hadisinin, "Müslümanın kanı şu üç halde helal olmaktadır." rivayeti ve Muâz b. Cebel'in (ö. 18/639) Yemen'de karşılaştığı mürtedin öldürülmesindeki ısrarcı tutumuyla desteklendiğini ifade etmektedir. Mat'anî, Hz. Peygamber'in uygulamaları göz önüne

⁹⁸ Asr, "Hurriyetu'l-i'tikâd ve haddu'r-ridde", 2588-2589.

⁹⁹ Bennâ, *Kellâ sümmê kellâ*, 71, 74.

¹⁰⁰ Şeltût, *el-İslâm: 'Akîde ve şer'î'a*, 280-281; Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 30.

¹⁰¹ Kardâvî, *Cerîmetü'r-ridde ve ukûbetü'l-mürted*, 37-38.

alındığında, “Dinini değiştireni öldürün.” rivayetinin manevi mütevâtir seviyesine yükseldiğini belirtmektedir. Hz. Ebû Bekir’in (ö. 13/634) de sahâbenin desteğini alarak cezayı uygulaması, hadisi âhâd seviyesinden amelî mütevâtir seviyesine yükseltmektedir.¹⁰² Mat’anî gibi rivayetin diğer tariklerine dikkat çeken Mısırlı hadisçilerden Buhtiyî’ye göre ise irtidat suçunu işleyenlere verilecek ceza, manevi mütevâtir derecesinde bir rivayettir.¹⁰³

2.4. Cerh Edilen Ravilerin Varlığı İddiası

“Dinini değiştireni öldürün” rivayetinin, hadis münekkitlerince cerh edildiği iddia edilen raviler nedeniyle de eleştirildiği görülmektedir. Bennâ, rivayetin senedinde yer alan İkrime’nin (ö. 105/723) bazı hadis münekkitlerince yalancı ve Hariçî görüşü benimsediği yönündeki ithamlarla cerh edildiğini belirtmektedir. Ona göre İmam Müslim (ö. 261/875), bu cerhten dolayı İkrime’nin rivayetlerine *Sahîh*’inde yer vermemiştir.¹⁰⁴ Bennâ’nın bu kanaati karşısında Mısırlı hadisçiler, İkrime’nin sika bir ravi olduğunu belirten muhaddislerin kanaatlerini paylaşarak rivayetin sened yönüyle kusurlu olmadığını vurgulamaktadırlar. Nitekim İbn Hacer’in (ö. 852/1449) İkrime için “Sika, sebt, tefsirde alim ve yalan söylediği tespit edilmedi” şeklinde ifadelere yer verdiği belirtilmektedir.¹⁰⁵ Bennâ, rivayetin diğer tarikinde yer alan Behz üzerinde de ihtilafın bulunduğunu ve bazı muhaddislerin onun rivayetlerini delil almadıklarını ifade etmektedir. Buna ilave olarak Bennâ, rivayetin farklı bir isnadında yer alan Şehr b. Havşeb (ö. 100/718) için de benzeri durumun söz konusu olduğunu kaydetmektedir.¹⁰⁶

Yukarıda zikredilen görüşlere ilave olarak mürtede ölüm cezasının siyasi gerekçelerle uydurulduğu yönünde iddialar da bulunmaktadır. Mürtede verilen cezanın tekfirci bir yaklaşımın ürünü olduğunu belirten Bennâ’ya göre bu ceza esasında fakihlerin ictihadlarından ibarettir.¹⁰⁷ Fakihlerin bu ve benzeri hükümlerle kendilerine geniş bir yetki alanı açtıklarını belirten Bennâ, fakihleri “*Ağzınıza her geleni söyleyip yalan yanlış konuşup, “Bu helâldir, bu haramdır” demeyin.*”¹⁰⁸ ayetine muhalefet etmekle

¹⁰² Mat’anî, *Ukûbâtü’l-irtidâd ani’d-dîn*, 33-36, 52-53. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, “Diyât”, 6 (No: 6878); “İstîtabetü’l-mürteddîn”, 2 (No. 6923).

¹⁰³ Buhtiyî, “Şübühât ve rüdûd havle’r-riddeti fî dav’i’s-sünneti’n-nebeviyye”, 629.

¹⁰⁴ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 73-74; M. Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve’l-muhaddisûn* (Riyad: İdârâtü’l-buhûsî’l-ilmiyye ve’l-iftâ ve’l-da’ve ve’l-irşâd, 1984), 176-178; Ignaz Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî*, çev. Ali Hasan Abdülkâdir, 1944, 83.

¹⁰⁵ Dâvûd, *Mevsûatu beyânü’l-İslâm*, 7/327; Şirbînî, *Ukûbetü’z-zânî ve’l-mürted*, 114; İbn Hacer’in görüşü için bk. Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü’t-tehziib*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dârü’r-Reşid, 1996), 397.

¹⁰⁶ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 74.

¹⁰⁷ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 62.

¹⁰⁸ en-Nahl 16/116.

suçlamaktadır.¹⁰⁹ Bennâ, Kur'an, sünnet ve sahâbe uygulamalarında görülmeyen mürtede ölüm cezasının fakihler tarafından Emeviler'in sonu ise Abbasi Devleti'nin başlangıcında yönetimi korumaya yönelik verilen bir fetva olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁰ Benzeri bir kanaat Ahmed Subhî Mansûr'da da görülmektedir. Ona göre rivayet, Abbasi yönetimince Emeviler'in kanlarının dökülmesinin helal görülmesi için Evzâî (ö. 157/774) tarafından uydurulmuştur.¹¹¹

3. Sahâbe Uygulamasında Mürtede Ölüm

Mürtede ölüm cezasını İslam'a aykırı bulan Mısırlı aydın ve yazarlar, görüşlerini sahâbe uygulamalarıyla da temellendirmektedirler. Ölüm cezasını kabul edenler ise tam aksine Hz. Peygamber'in vefatının ardından sahâbe döneminde de bu tür cezanın uygulandığına dair örneklerin varlığına işaret etmektedir.

Düşmanlık içermeyen irtidata verilecek cezaya karşı çıkanlara göre Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen ridde savaşlarının temel sebebi, din değiştirme değildir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından gerçekleşen ridde olayları karşısında Hz. Ebû Bekir'in tutumu, dinî bir hükmü uygulamaktan ziyade siyasi bir mücadele olarak görülmektedir.¹¹² Reşîd Rızâ, Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyi reddeden Hevâzin ve Temîm kabileleri ile irtidat eden Tay ve Esed kabilelerine karşı savaş açmasının sebebini, bu kabilelerin Cahiliye dönemi âdetlerine dönmeleri ve kendileriyle anlaşmaya varmayan herkese savaş açmaları olarak görmektedir. Bu yönüyle burada bizatihi dinden çıkanlara karşı değil Müslüman toplum düzenini bozmak isteyenlere karşı bir mücadele söz konusudur. Nitekim cumhur da zekât vermeyen kişinin öldürüleceğine hükmetmemiştir.¹¹³ Benzeri şekilde Bennâ da Hz. Ebû Bekir döneminde irtidat edenlerin namazı terk etmemekle birlikte zekâtı vermemek için Hz. Ebû Bekir'e teklifte bulunduklarını hatırlatmaktadır.¹¹⁴ Bu kişiler esasında irtidat etmemiş, zekâtı Hz. Ebû Bekir'e vermeyi ve otorite olarak Hz. Ebû Bekir'i tanımayı reddetmişlerdir. Burada devletin temel dinamiklerini hedef alan bir isyan söz konusudur. Hz. Ebû Bekir, Üsâme b. Zeyd'in (ö. 54/674) komuta ettiği orduyu, Şam'ın fethinden döndükten sonra bu isyancı grupları etkisizleştirmek üzere görevlendirmiştir. Hz. Ebû Bekir'in mürtedlere karşı açtığı savaş, din ve iman savaşı değil, otorite ve sermaye savaşı olarak görülmelidir.¹¹⁵

İhvânü'l-Müslimûn Cemaati'nin Mektebü'l-İrşâd üyesi Abdülmün'im Ebû'l-Fütûh da "Dinde zorlama yoktur" ayetine ilave olarak Hz. Peygamber'in vefatının ardından kamu

¹⁰⁹ Bennâ, *Hurriyetu'l-fikr ve'l-i'tikâd fi'l-İslâm*, 49-54.

¹¹⁰ Cemal el-Bennâ, *el-İslâm ve hurriyetu'l-fikr* (1999, ts.), 340.

¹¹¹ Ahmed Subhî Mansûr, *Haddü'r-ridde* (Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2008), 92-121.

¹¹² İsmail, "Haddü'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-mu'tahhara", 691.

¹¹³ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 10/287; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 5/327.

¹¹⁴ Bennâ, *Kellâ sümmе kellâ*, 77-78.

¹¹⁵ Bennâ, *Hurriyetu'l-fikr ve'l-i'tikâd fi'l-İslâm*, 40-41.

düzenine karşı başkaldıranlara yönelik başlatılan savaşı esas alarak, hakkında ölüm cezası verilecek mürtedin bizatihi din değiştirmeyi değil toplum düzenine yönelik bir kalkışmayı kapsadığını belirtmektedir.¹¹⁶

Buna karşı Mısırlı akademisyen Câhin İsmail ise Hz. Ebû Bekir döneminde irtidat edenler arasında peygamberlik iddiasında bulunanların varlığına dikkat çekerek ridde savaşlarının sebebini sadece siyasi hedeflerle sınırlandıramayacağını vurgulamaktadır.¹¹⁷ Hz. Ömer de iddia edildiği gibi irtidat edenlere karşı savaşılamayacağı düşüncesinde değildir. Zekât verenlerin öldürülemeyeceği kanaatinde olan Hz. Ömer, bir süre sonra Hz. Ebû Bekir'in izahına meyletmiştir.¹¹⁸

Mürtede ölüm cezasını savunanlar, sahâbenin bu emirle amel ettiğini ve ayrıca bu konuda sahâbenin icmâsının olduğunu düşünmektedir. Mat'anî'ye göre "Dinini değiştireni öldürün." hadisini destekleyen rivayetlerden birisi de Muaz b. Cebel'in mürtedin öldürülmesi hususunda Ebû Mûsâ el-Eş'arî üzerinde ısrarcı olmasıdır.¹¹⁹ Muaz b. Cebel, Yemen'e gittiği zaman hiç vakit kaybetmeksizin İslam'dan Yahudiliğine dönen kişiye "Allah ve Resûlü'nün hükmünü uygulama" adına ölüm cezasının uygulanması için çaba sarfetmiştir.¹²⁰ Câhin İsmail'e göre Muaz b. Cebel'in bir mürtedi öldürmesi, Hz. Peygamber'in de bu cezayı verdiği ve ikrar ettiğinin delilidir.¹²¹

4. Mürtede Ölüm Cezasının İletleri

"Dinini değiştireni öldürün" rivayetinin sahih olduğunu kabul edenlerin bu hususta odaklandıkları noktalardan birisi de bu rivayetten çıkan hükmü geçerli kılan illetlerdir. Bu kapsamda zikredilen illetlerden bazıları, kişinin proje amaçlı İslam'a girip çıkması, dinden çıktıktan sonra İslam ve Müslümanlara yönelik saldırıların odak noktası haline gelmesi ve muharip olmasıdır. Buna göre mürted, sadece dinden çıktığı için değil irtidatı ilave olarak İslam ve Müslümanlara yönelik düşmanca bir tutuma bağlı olarak öldürülebilir.

4.1. İslam'a Proje Amaçlı Girip Çıkma

İrtidat cezasını savunanlar açısından İslam'ın ilk başlangıç günlerinde Yahudilerin proje amaçlı İslam'a girip çıkmaları önemli bir delil olarak görülmektedir. Reşîd Rızâ, mürtede verilen ölüm cezasının yalnızca irtidat edenlerin Müslümanlara karşı savaş açması ve zulmetmeleriyle değil, aynı zamanda İslam'a girip, İslam'ın zayıflıklarını ortaya koymak

¹¹⁶ Ebû'l-Fütûh, "el-İslâmu'l-vehhâbiyyu'l-bedevî eşâ'e münâhe't-tetarruf" (10 Mayıs 2006).

¹¹⁷ İsmail, "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭahhara", 692-693.

¹¹⁸ İsmail, "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭahhara", 693.

¹¹⁹ Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd ani'd-dîn*, 33-36, 52-53; Şirbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*, 112-113. Hadisler için ayrıca bk. Buhârî, "Diyât", 6 (No: 6878); "İstîâbetü'l-mürteddîn", 2 (No. 6923); Müslim, "İmâre", 15 (No. 1733).

¹²⁰ Şirbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*, 112.

¹²¹ İsmail, "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-muṭahhara", 687.

amacıyla geri dönen Yahudileri de kapsadığını vurgulamaktadır. Amaç, Yahudilerin tuzaklarından ve müşriklerin zulmünden korunmaktır. Mürtedin öldürülmesi emri, o dönemde uygulanan bir tür sıkıyönetim politikasını yansıtmaktadır.¹²²

Gazzâlî de İslâm'da düşünce hürriyetinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte İslâm'dan çıkan kişiye uygulanan cezayı Yahudilerin İslâm dinindeki din seçme ve fikir hürriyetini istismar etmeleri, din değiştirmek suretiyle Müslümanları da dinlerini terk etmeye teşvik etmeleriyle¹²³ ilişkilendirerek savunmaktadır.¹²⁴ Yahudiler, İslâm'ın başlangıç yıllarında İslâm'a girip çıkmak suretiyle Müslüman toplumu sarsmak ve imanı zayıf olanları şüpheye düşürmek amacıyla irtidat eylemini bir silah aracı olarak kullanmışlardır. Kendilerinin de ilâhî bir dine mensup olmalarından hareketle sabah iman edip akşam ise İslâm'dan çıkarak yeni dinin doğru olmadığı mesajını vermek istemişlerdir.¹²⁵

Kardâvî de İslâm'ın muhataplarını dine tabi olmaya zorlamamakla birlikte Yahudilerin yaptığı gibi planlanan bir oyun çerçevesinde bugün iman edip İslâm'a girmeye yarın ise İslâm'dan çıkmaya müsaade etmediğini belirtmektedir.¹²⁶

4.2. İslâm'dan Çıkmanın Savaş İlanı Olarak Görülmesi

İnançta önemli olan bireyin zorla ya da taklitle değil ikna ve yakîn bir inançla iman etmesidir. İslâm açısından bir Müslüman, dinî düşünce ve inançları sorgulayarak dinden çıkmış bir kişi dahi olsa düşüncelerini etrafına yaymadığı sürece bir sorun oluşturmamaktadır. İslâm toplumunun dinî inanç ve değerlerine karşı mücadeleyi içeren bir fikir yayma sürecine girildiyse bu durum İslâm toplum yapısını tehdit eder bir nitelik arz etmektedir. Bu kişi bu halde fitne çıkarmış ve etrafına şüphe yaymıştır. Suçu, sadece dinden çıkmaktan ibaret değildir. Dolayısıyla mürtede verilen ölüm cezası, İslâm toplumundaki yapıyı bozma, kaos ve kargaşa çıkarmayı amaçlayan eylemlerde bulunanlar için geçerlidir.¹²⁷

Sıdkî, İslâm'ın ilk dönemlerinde mürtedlerin öldürülmesinin gerekçelerini şu şekilde sıralamaktadır: Müslümanların düşmana karşı zayıf ve sayıca az olmaları, mürtedlerin Müslümanların sırlarını yaymalarından endişe edilmesi, düşmanın mürtedleri desteklemesi ve zayıf Müslümanların da dinleri hakkında şüpheye düşmelerine neden olmaları. Sıdkî'ye göre bu şartlar bugün için de geçerli olsa mürtede benzeri bir ceza

¹²² Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 10/288; Ayrıca bk. Bayram, *Modern Dönem Peygamber Tasavvuru Reşîd Rızâ Örneği*, 458.

¹²³ Âl-i İmrân 3/72.

¹²⁴ Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'etü's-sü'âlin anî'l-İslâm* (Kahire: Nehdatü Mısır, 2005), 205; Şirbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*, 102.

¹²⁵ Cemil İbrahim Taiylib, "Mevkîfû'l-akîdetü'l-İslâmiyye min kadîyyetü'r-ridde", *Havliyyetü Külliyyeti Usûlî'd-dîn bi'l-Kâhire* 21 (20024), 926.

¹²⁶ Kardâvî, *Cerîmetü'r-ridde ve ukûbetü'l-mürted*, 26-33.

¹²⁷ Zakzûk, *el-İslâmî fî müvâceheti hamalâti't-teşkîk*, 54.

verilebilir.¹²⁸

Kişinin sadece din değiştirmesini ölüm cezası için yeterli görmeyen Şeltût da bu konuda savaş ve din düşmanlığının belirleyici unsur olduğunu kaydetmektedir.¹²⁹ Bennâ'ya göre öldürmeyi gerekli kılan irtidat, İslam'a karşı savaşma ya da düşmanın tarafına geçme hâlinde gerçekleşmektedir.¹³⁰ Bennâ "Uzak bir ihtimal ama bu rivayet sahihse, davet döneminin çevresel şartlarının zorunlu kıldığı bir hükümdür. Bu hüküm sona ermiştir. Bugün için bunu tekrardan delil almak büyük hatadır" demektedir.¹³¹

Mürted cezasını savunanlara göre iddia edilenin aksine mürtede uygulanacak ceza, barbar bir zihniyetin, katletme ve kan dökme arzusunun bir sonucu olarak görülemez. Nasıl ki insan bedenine zarar veren bir mikrobun atılmasıyla insan sağlığı korunuyorsa mürtede uygulanacak ceza da itikadi sapmalara karşı toplumu korumayı hedeflemektedir. Bu manada Mat'anî, virüs ya da mikrobun diğer organlara yayılmasını engellemek için insan bedeninin bir azasının kesilmesini mürtedin öldürülmesiyle eşdeğer görmektedir.¹³²

Ölüm cezasını savunanlara göre mürtede uygulanan ceza, İslam'ın toplumsal yapısıyla da yakından ilişkili görülmektedir. Nitekim devletler de kendi toplumsal sistemlerini muhafaza etmek için bir takım ağır cezalar belirlemişlerdir. Mürtede uygulanacak ceza, bir devletin sırlarını başka ülkeye verenler ya da ülkesinin ordusunda görevliyen başka ülkeye hizmet edenlere verilen ceza gibi düşünülmelidir. Burada gösterilecek en ufak bir müsamaha ya da verilecek bir taviz, sistemi yerle bir edecek bir süreci başlatabilir. Bu bakış açısına göre İslam'a girip çıkma, basit bir din değiştirme hadisesi olarak görülemez. Bu durum, İslami düzene karşı bir isyanı ifade etmektedir.¹³³

Kardâvî, mürtede verilen ölüm cezasını, irtidat eyleminin toplumu tehdit etme niteliğini vurgulayarak izah etmekte, hafife alınabilecek bir eylem olarak görmemektedir. Kardâvî, toplumsal bir harekete dönüşmesi ihtimal dahilinde olan irtidat oluşumlarına müdahale edilmesi gerektiğini düşünmekte, aksi durumu bir kıvılcımın samanlığı yakıp küle çevirdiği gibi toplumun zarar göreceği uyarısında bulunmaktadır. Hiçbir toplumun kimliğini hedef alan saldırılara müsaade etmemesi gibi İslam da varlığını tehdit eden bu tür saldırılara müsamaha ile yaklaşması mümkün değildir. Bunun yanı sıra Kardâvî, "ağır/hafif bid'at" ayrımında olduğu gibi irtidat suçunda da "ağır/hafif irtidat" ayrımına gidilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bid'atçı ravilerden rivayetlerinin kabul edilmesi için mezhebinin propagandasının yapılmaması şart koşulduğu gibi dinden çıkanların da bunun

¹²⁸ Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdehû", 9/523.

¹²⁹ Şeltût, *el-İslâm: 'Akide ve şerî'a*, 280-281.

¹³⁰ Bennâ, *Kellâ sümme kellâ*, 78.

¹³¹ Cemal el-Bennâ, *Sünne ve devruhâ fi fikhı'l-cedîd* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, ts.), 253-254.

¹³² Abdurrahman Muhammed Yusuf, *el-Kur'âniyyûn fî Mısır ve mevkîfû'l-İslâm minhum* (Kahire: Dârü'l-Beyân, 2012), 186.

¹³³ Mersafî, *Hadisu haddî'r-ridde fî dav'i usulî't-tahdis rivâye ve'd-dirâye*, 7,10; Mat'anî, *Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn*, 90-91.

propagandasını yapıp yapmadığına bakılmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Örneğin Kardâvî, Selman Rüşdî'nin (1947-2017) sözü ve kalemiyle bid'ate davet ettiği için irtidatını ağır bir irtidat olarak değerlendirip cezasının da cumhurun kanaati doğrultusunda hadisin zahirine göre verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Böylece kötülük, kökünden sökülüp atılacaktır. Hafif irtidat için ise Hz. Ömer, Nehaî ve Sevrî'nin tercihi uymanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Kardâvî, mürtede verilen cezanın ağır olmasını, irtidat eyleminin akide üzerine bina edilen İslam toplumunun temel yapısını, kimliğini hedef alması olarak görmektedir. İrtidat eylemi, salt bir din değiştirme hadisesi değil "velâyetin" (bağlılığın) İslam'dan başka bir topluma/devlete geçtiğinin ilanıdır.¹³⁴

Ali Cum'a da mürtede uygulanacak cezanın sade bir şekilde İslam'dan çıkıp kendi hâlinde yaşayanları kapsamadığını, aleni bir şekilde İslam'dan ayrıldığını ilan eden ve İslam'a karşı verilen savaşın merkezi haline gelenleri kapsadığını belirtmektedir. Ona göre bu nokta göz önünde bulundurulduğunda mürtede uygulanacak cezada garipsenecek bir durumun olmadığı görülecektir. Nitekim bugün dayanağı din olmayan devletler dahi kendilerine muhalefet edilmesini büyük bir ihanet olarak görüp ölüm cezası verebilmektedir. Mürtede ölüm cezasının olmaması hâlinde dinden çıkanlar, iradesi ve karakteri zayıf olanları İslam'dan uzaklaştırabilir. Bunun neticesinde İslam'a karşı mücadeleye girişen fikri bir hareket ortaya çıkabilir. Hz. Peygamber'in vurguladığı üzere bu oluşum, İslam toplumunu parçalayabilir.¹³⁵ Bu yönüyle mürtedlere verilen ceza, zayıf imanlı müminleri, her türlü şüpheye karşı korumayı amaçlamaktadır.¹³⁶ Şirbînî, modern devletlerde vatana ihanetin idam gibi ağır bir cezayla karşılık bulurken dine ihanetin cezasının bundan daha az olamayacağını düşünmektedir.¹³⁷

Abdülkâdir Üdeh (1907-1954) de bugünkü modern devletlerin toplum düzenini bozucu nitelikte eylemde bulunanlara idam cezası vermesinden hareketle mürtede uygulanan ölüm cezasını haklı bulmakta, irtidat eyleminin İslam toplum yapısını sarsacak bir etki unsuru olmasına dikkat çekmektedir.¹³⁸

Şeyhülislâm Mehmed Cemâleddin Efendi (1848-1917) ise kendisine sorulan bir soru üzerine ölüm cezası uygulanan mürtedi, savaş anında düşman cephesine geçen askere benzetmektedir. *el-Menâr* dergisinde yayımlanan fetvasında Cemâleddin Efendi, mürted olanın dinini seçme/değiştirme hakkı olduğu gibi Müslümanların da bu durumdan hoşlanmadığını ona gösterme hakkının olduğunu, hükümetten mürtede manevi bir cezalandırma dışında bir cezalandırma taleplerinin olmadığını söylemiştir.¹³⁹

¹³⁴ Kardâvî, *Cerîmetü'r-ridde ve ukûbetü'l-mürted*, 26-33.

¹³⁵ Ali Cum'a, "Haddü'r-ridde", *Hakâikü'l-İslâm fî muvâceheti şübühâtî'l-müşekkikîn* (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'l-Şu'ûnî'l-İslâmîyye, 2002), 553-555.

¹³⁶ Sakr, *Keşfü'l-şübühât*, 381.

¹³⁷ Şirbînî, *Ukûbetü'l-zânî ve'l-mürted*, 101.

¹³⁸ Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyîyü'l-İslâmî*, 1/661-662.

¹³⁹ Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 11/718.

Mürtede ölüm cezasının verilmesini savunanlara göre İslam'dan irtidat eden bir kişi bunu açıkça ilan etmese de esasında İslam'a karşı bir savaş ilan etmiştir. Askeri güç-kuvvet kullanılarak yapılan savaşların yanı sıra fikrî/kültürel savaşların da bulunmasına işaret eden Şirbînî, Allah'a ve peygamberine karşı yapılan fikrî/kültürel savaşların askerî güce dayalı savaşlara kıyasla daha derin etkilerinin olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle irtidat eden kişi İslam'a karşı fikrî/kültürel bir savaş açmaktadır.¹⁴⁰

Aşmâvî'ye göre de mürtede verilen ceza, “din devleti olgusuna” dayanmaktadır. Hz. Peygamber döneminde bir kişinin dinini değiştirmesi, devletini değiştirmesi olarak görülmektedir. Bugün ise devletlerde bu tarz bir yaklaşım olmadığı için dinini değiştiren kişinin öldürülmesi cezası doğru değildir.¹⁴¹

Mürtede uygulanan cezanın toplumsal etkisi dikkate alınarak savunulmasına karşı Bennâ, inanç meselesinin toplumsal düzenle bir ilgisi bulunmayan sadece ferdî yönü olan bir mesele olduğunu düşünmektedir. Kişi iman ederse faydası kendisine imanından dönerse de zararı kendisinedir. Hidayet Allah'ın elindedir. “*Onların üstünde egemen bir zorba değilsin.*”¹⁴² ayetini hatırlatarak Allah'ın dini tebliğ amacıyla gönderdiği resullerin görevinin zor ve baskı kullanmadan tebliğ etmek olduğunu belirtmektedir.¹⁴³

¹⁴⁰ Şirbînî, *Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted*, 103; Taiylib, “Mevkîfü'l-akîdetu'l-İslâmiyye min kadiyyetü'r-ridde”, 925.

¹⁴¹ Aşmâvî, *Usûlü's-şerîa*, 130-132.

¹⁴² el-Gâşiye 88/22.

¹⁴³ Bennâ, *Hurriyetu'l-fikr ve'l-i'tikâd fi'l-İslâm*, 6-7.

Sonuç

İslam düşünce geleneğinin klasik döneminde sorunlu görülmeyen bazı rivayetler, modern dönemde problemli görülmeye başlanmıştır. Bu duruma İslam dünyasının içinde bulunduğu bunalımdan çıkış için başlatılan çözüm arayışları ve Batı'nın etkisinde gelişen düşünce akımlarının yön vermesi etki etmiştir. Bunun sonucunda klasik dönemdeki görüşü benimseyip rivayeti kabul edenler, rivayeti reddedenler ve Kur'an ile sünneti temel alarak modern dönemin koşullarına uygun şekilde yeniden yorumlayanlar olmak üzere üç farklı bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda “Dinini değiştireni öldürün” rivayeti, sıhhati ve anlaşılması açısından tartışmalı rivayetlerin başında gelmektedir. Klasik dönemde bu rivayetin sıhhatine dair herhangi bir eleştiri yapılmazken, uygulamaya ilişkin farklı görüşlerin bulunduğu bilinmektedir. Klasik dönemdeki hâkim kanaate aykırı düşen bu kanaatler, modern dönemde mürtede verilecek cezanın had değil ta'zîr olarak görülebileceği yorumlarının güçlü bir şekilde savunulmasında temel bir delil olarak kullanılmıştır. Bu yöndeki kanaatlerin serdedildiği ülkelerden biri, hadis ve sünnetle ilgili tartışmalarda merkezî konuma sahip olan Mısır'dır.

“*Dinde zorlama yoktur*” ayetinden hareketle din hürriyetini merkeze alanlar ya da Kur'aniyyûn perspektifiyle meseleye yaklaşanlar açısından rivayetin Hz. Peygamber'e nispeti doğru değildir. Bu bakış açısına göre Kur'an, Hz. Peygamber ve sahâbenin uygulamaları incelendiğinde İslam'ın mürted için dünyevi bir ceza öngörmediği söylenebilir. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde irtidat edenlerin öldürülme gerekçeleri, esasında İslam'dan çıkmaları değil, işledikleri başka suçlardır. Klasik dönem muhaddis ve fakihlerin kanaatleri doğrultusunda rivayetin sahih olduğunu kabul edenlere göre ise bu konuda Kur'an ile sünnet arasında bir tenakuz söz konusu değildir. “*Dinde zorlama yoktur*” ayeti, gayrimüslimler için geçerliyen “Dinini değiştireni öldürün” rivayeti, İslam'ı terk eden Müslümanlar için geçerlidir. Bu emir, Hz. Peygamber'in beyan edici sıfatıyla yaptığı açıklamaların bir yansıması olarak görülmelidir. Mürtede verilen ölüm cezası, modern devletlerde casusluk suçlarına uygulanan idam cezası ile ilişkilendirilerek, söz konusu cezanın geçerli bir meşruiyeti olduğuna dair ayrıca bir argüman sunulmaktadır. Bu yaklaşıma göre düşmanca bir eylem ortaya koymasa dahi mürted olan kişi tövbe davetine olumsuz yanıt vermesi hâlinde yönetici eliyle öldürülebilir. Üçüncü bir yaklaşım ise rivayeti sahih olarak görmekle birlikte ölüm cezası uygulanacak mürtedler için İslam ve Müslümanlara karşı düşmanca eylemler gerçekleştirilmesini temel bir şart olarak sunmaktadır. Mürtede verilecek ölüm cezası, had yerine ta'zîr cezası olarak kabul edildiği için uygulama süreci, yöneticilerin inisiyatifine bırakılmaktadır.

Toplumsal yönü olması nedeniyle mürtedin hangi koşullarda öldürülmesinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Böylesine hassas bir mesele, farklı boyut ve muhtemel etkilerini de göz önünde bulunduran bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır. Zira İslam toplumunu koruyacağı düşünülen ceza, karşı propaganda sonucunda toplumu kaotik bir sürece sevk edebilir. Bu noktada Kardâvî'nin, rivayetlerinin kabul edilip edilmemesinde

mezhebinin propagandasını yapıp yapmadığına bakılan bid'at ravilere karşı yaklaşımda olduğu gibi mürtedlerle ilgili olarak da benzer bir sürecin işletilmesi, hafif/ağır irtidat ayrımının yapılması önerisinin önemli olduğu söylenebilir. Böylece her irtidat eden değil Selman Rüşdî gibi irtidatı Müslümanlara büyük zarar veren kişilerin öldürülmesi söz konusu olacaktır. Buna ilave olarak Hz. Peygamber'in münafıkları öldürmeme gerekçelerinin bir benzerini mürtedlere uyarlayan Fehmî Huveydî'nin yaklaşımının da kıymetli olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça | References

- Abdürrezzâk, Yusuf - Menûn, Muhammed İsa. Hayatü eş-Şeyh İsa Menûn, 1957.
- Ahmed, Kâsım. el-Avde ile'l-Kur'ân. Kahire: Mektebetü Medbûlî's-Sağır, 1997.
- Asr, İman Muhammed Fethullah. "Hurriyetü'l-i'tikâd ve haddu'r-ridde". Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l Arabiyye li'l-benât bi Sohac 25/3 (2016), 2576-2619.
- Aşmâvî, M. Saîd. Usûlü's-şerîa. Kahire: Mektebetü Medbûlî's-Sağır, 4. Basım, 1996.
- Ateş, Abdurrahman. "İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından 'Mürtedin Cezalandırılması'na Dair Bir Değerlendirme". Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı, 2007.
- Avvâ, Muhammed Selîm. fî Usûli'n-nizâmî'l-cinâ'iyyi'l-İslâmî. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Aydın, Mustafa. Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Seleflîk Ekolü). İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Bayram, Fatih. Modern Dönem Peygamber Tasavvuru Reşîd Rızâ Örneği. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bennâ, Cemal el-. el-İslâm ve hurriyetü'l-fikr. 1999, ts.
- Bennâ, Cemal el-. Hurriyetü'l-fikr ve'l-i'tikâd fî'l-İslâm. Kahire, 1998.
- Bennâ, Cemal el-. Kellâ sümme kellâ lî fukahâ'i't-taklîd. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, ts.
- Bennâ, Cemal el-. Sünne ve devruhâ fi fikhî'l-cedîd. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, ts.
- Beroje, Sahip. Farklı Bakış Açılılarıyla İrtidat Suçu ve Cezası. Ankara: Fecr, 2. Basım, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim Cu'fî. Sahîhü'l-İmâmî'l-Buhârî. nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1. Basım, 1422.
- Buhtiyye, Mahmud Selâme. "Şübühât ve rüdûd havle'r-riddeti fî dav'is-sünneti'n-nebeviyye". Mecelletü Kıta Usûli'd-dîn 13/2 (2018), 607-655.
- Cum'a, Ali. "Haddü'r-ridde". Hakâikü'l-İslâm fî muvâceheti şübühâtî'l-müşekkikîn. 553-555. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şu'ûni'l-İslâmîyye, 2002.
- Çâvîş, Abdülazîz. el-İslâm dînü'l-fitra ve'l-hurriyye. Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1952.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. Sünenü'd-Dârekutnî. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- Dâvûd, Muhammed Muhammed (ed.). Mevsûatu beyânî'l-İslâm: er-red ale'l-iftirâât ve's-şübühât el-kismü's-sâlis: es-sünnetü'n-nebeviyye. 8 Cilt. Kahire: Dârü Nehdati Mısır, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. Sünenü Ebû Dâvûd. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Darü'r-Risâleti'l-Alemîyye, 2009.
- Ebû Zehre, Muhammed. el-Cerîme ve'l-ukûbe fî fikhî'l-İslâm: el-Ukûbe. Darü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. Tanzîmü'l-İslâm li'l-müctema'. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehv, M. Muhammed. el-Hadîs ve'l-muhaddisûn. Riyad: İdâratü'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ ve'd-da've ve'l-irşâd, 1984.
- Ebû'l-Fütûh, Abdülmün'im. "el-İslâmu'l-vehhâbiyyu'l-bedevî eşâ'e münâhe't-tetarruf". Almasry Alyoum. 10 Mayıs 2006. Erişim 01 Ekim 2024. <https://www.almasryalyoum.com/news/details/2176814>
- Esved, Muhammed Abdürrezzak. el-İtticâhâtü'l-mu'âsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî

- Mısır ve Bilâdi's-Şâm. Dimaşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1429.
- Gazzâlî, Muhammed. Mi'etü sü'âlin anî'l-İslâm. Kahire: Nehdatü Mısır, 4. Basım, 2005.
- Goldziher, Ignaz. Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî. çev. Ali Hasan Abdülkâdir, 1944.
- Hediyye, Şaban. "Mektebül-irşâd li'l-İhvânî'l-müslimîn yerfidu kânûnî haddi'r-ridde". youm7. 25 Nisan 2009. Erişim 10 Ekim 2024. <http://www.youm7.com/92534>
- Huveydî, Fehmî. Mısır türîdü hallen. Kahire: Dârü's-şürûk, ts.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbrahim el-Absî. el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tac, 1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Takrîbü't-tehzîb. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dârü'r-Reşid, 1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. el-İsâl fi'l-muhallâ bi'l-âsâr. thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. es-Sîretü'n-nebeviyye. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 2. Basım, 1955.
- İsmail, Kâmil Muhammed Câhin. "Haddu'r-ridde fi dav'i's-sünneti'l-mu'tahhara". Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-benât bi'l-İskenderiyye 26/2 (2010), 639-763.
- Kâmil, Ömer Abdullah. Kırâe nakdiyye fi fikri Muhammed Said Aşmâvî ve'r-red alâ iftirââtihî. Beyrut: Bisân li'n-Neşr, 2003.
- Kardâvî, Yûsuf. Cerîmetü'r-ridde ve ukûbetü'l-mürted fi dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne, ts.
- Kardâvî, Yûsuf. "eş-Şerîa ve'l-hayât: el-Hudûd fi'l-İslâm". el-Cezire. 28 Kasım 2010. Erişim 13 Ekim 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=9xgjM4sopCg>
- Kudâme, Abdullah b Ahmed b Muhammed b Kudâme Cemmâilî Makdisî. el-Muğnî. thk. Mahmud Abdülvehhâb Fâyid - Tâhâ ez-Zeynî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1970.
- Mansûr, Ahmed Subhî. Haddü'r-ridde. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 1. Basım, 2008.
- Mat'anî, Abdülazîm İbrahim Muhammed. Ukûbâtü'l-irtidâd anî'd-dîn beyne'l-edilleti's-şer'iyye ve şübühâtî'l-münkirîn. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1993.
- Mersafî, Sa'd. Hadisu haddi'r-ridde fi dav'i usuli't-tahdîs rivâye ve'd-dirâye. Kuveyt: Mektebetü'l-Menâr, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. Sahîh-i Müslim. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. Sünenü'n-Nesâî. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, ts.
- Orhan, Fatih. Fıkıh ve Özgürlükler Bağlamında İrtidat. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Polat, Salahaddin. "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri". Sünnetin Dindeki Yeri. 177-185. İstanbul, 1995.
- Reşid Rızâ, Muhammed. el-Vahyü'l-Muhammedî. Beyrut: Müessesetu İzzeddin, 3. Basım, 1406.
- Reşid Rızâ, Muhammed. Mecelletü'l-Menâr. 35 Cilt, 1909.
- Reşid Rızâ, Muhammed. Tefsîrü'l-menâr. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1947.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân b. Şu'be el-Horasânî. Kitâbü's-sünen. thk. Habîbürrahman el-

- A'zamî. 2 Cilt. Bombay: Dârü's-Selefiyye, 1982.
- Saîdî, Abdülmüteâl. el-Hürriyyetü'd-dîniyyetü fi'l-İslâm. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2012.
- Sakr, Şehhâte. Keşfü's-şübühât a'dâi's-sünne reddi's-sihem an hayri'l-en'âm. İskenderiye: Darü'l-Hulefâ-yi Râşidîn - Dârü'l-Fethi'l-İslâmî, ts.
- San'ânî, Abdürrezzâk. el-Musanef. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983.
- Sıdkî, Muhammed Tefvik. "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdehü". Mecelletü'l-Menâr 9 (ts.), 515-524.
- Sıdkî, Muhammed Tefvik. "Kelimât fi'n-neshi ve'tevâtüri ve ahhâri'l-âhâdi ve'sünne". Mecelletü'l-Menâr 11 (1908), 688-696.
- Şeltût, Mahmud. el-İslâm: 'Akîde ve şerî'a. Kahire: Dârü's-Şurûk, 18. Basım, 2001.
- Şirbînî, İmâd es-Seyyid. Ukûbetü'z-zânî ve'l-mürted. Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-Maârif, 2. Basım, ts.
- Taiylib, Cemil İbrahim. "Mevkîfü'l-akîdetu'l-İslâmiyye min kadiyyetü'r-ridde". Havliyyetü Külliyyeti Usûli'd-dîn bi'l-Kâhire 21 (20024), 833-938.
- Tayyib, Ahmed. "el-İmâmu't-tayyib: Me hüve hükmü'l-mürted". el-Ezher. 16 Haziran 2016. Erişim 01 Ekim 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=eIrNjKml2Ng&t=313s>
- Üdeh, Abdülkâdir. et-Teşrî'u'l-cinâ'iyyü'l-İslâmî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.
- Yâfî, Salih. "Reddû's-şübühât ala'n-nesh ve kevnî's-sünneti min'ed-dîn". Mecelletü'l-Menâr 12 (ts.), 441-450.
- Yusuf, Abdurrahman Muhammed. el-Kur'âniyyûn fi Mısır ve mevkîfü'l-İslâm minhum. Kahire: Dârü'l-Beyân, 2012.
- Zakzûk, Mahmud Hamdi. el-İslâmî fi müvâceheti hamalâti't-teşkîk. Dârü'l-Meârif, ts.

Kur'an ve Tefsirin Çocuklara Ulaştırılmasında Popüler Bilimin ve Öyküleyici Anlatımın Yeri*

Ersin Çelik | ORCID: [0000-0002-1821-7772](https://orcid.org/0000-0002-1821-7772)

Dr. Öğr. Üyesi | ersin.celik@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | ROR ID: [0468j1635](https://ror.org/0468j1635)

İlahiyat Fakültesi | Tefsir Anabilim Dalı

Rize | Türkiye

Öz

Müslümanlar, tarih boyunca İslâm dininin ve Hz. Peygamber'in çocuğa atfettiği önemi esas alarak çocukların eğitimine erken yaşlarda başlanmasına özel bir hassasiyet göstermişlerdir. Nitekim Osmanlıda, dört ila beş yaşına gelen çocuklar, “Âmin Alayı” olarak adlandırılan törenle resmî olarak eğitim hayatına başlatılmıştır. Bu uygulama sayesinde çocuğun eğitimle ilk temas anı, zihninde sembolik bir deneyim olarak yer etmiştir. Erken çocukluk dönemindeki bu eğitim ve öğretim, genelde sözlü olarak ve bir hoca riyasetinde yürütülmüştür. Belki de bu sebeple çocuklara yönelik dini eserlerin yazımı ve bir çocuk edebiyatının oluşumu modern döneme kadar hemen hemen ihmal edilmiştir. Ülkemizde 1980'li yıllarda başlayan İslâmî çocuk edebiyatı, 2000'li yıllardan itibaren niceliksel olarak hızla artmıştır. Bu niceliksel artışla birlikte nispeten nitelikli eserler de yayımlanmış ancak belli problemler günümüze kadar süre gelmiştir. İslâmî temalı çocuk edebiyatında karşılaşılan temel sorunlardan biri, doğrudan öğüt verme ve bilgi aktarma amacı taşıyan didaktik yaklaşımın, eserin edebî ve estetik niteliklerinin önüne geçmesidir. Bu durum, söz konusu eserlerin çocukların duygusal dünyasına nüfuz etmesini ve onların ilgisini canlı tutmasını güçleştirmektedir. Bu eserler, ilahi olanı edebi ve estetik bir şekilde işlemek durumundadır ki bunun da çok kolay olmadığı aşîkârdır. Bu çalışmada, Kur'an ve tefsir temalı çalışmalar özelindeki literatür hakkında bilgi verildikten sonra özellikle bu literatür içerisinde popüler bilim ile öyküleyici anlatım metoduyla yazılan eserler hakkında değerlendirme yapılmaktadır. Kur'an'da özellikle itikadi meseleleri anlatma konusunda kevnî âyetlere yapılan vurgu göz önüne alındığında çağdaş dönemde bu vurgunun popüler bilimle harmanlanarak anlatılması kanaatimizce önemlidir. Ancak burada kastedilen, doğrudan bilimsel tefsir örneklerinin çocuklarla buluşturulması değildir. Öte yandan Kur'an'daki itikadi, ahlaki ve hukuki mesajların öyküleyici anlatımla çocuklarla buluşturulması Kur'an ile çocuk arasında sağlam bir bağın kurulmasına yardımcı olacaktır. İşte bu çalışmada bu iki türde yazılan mevcut eserlerin durumu değerlendirilirken yenilerinin yazımı konusunda dikkat edilmesi gereken noktalara ışık tutulmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Çocuk Edebiyatı, Öyküleyici tefsir, Kevnî âyetler.

Atıf Bilgisi

Çelik, Ersin. "Kur'an ve Tefsirin Çocuklara Ulaştırılmasında Popüler Bilimin ve Öyküleyici Anlatımın Yeri". *Akademik-Us* 17 (Mayıs 2025), 72-93.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1670065>

Geliş Tarihi	04.04.2025
Kabul Tarihi	30.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu makale, Uluslararası Gelecekte Aile Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Kur'an ve Tefsir Temalı Çalışmalar Çerçevesinde Aileyi Nitelikli Çocuk Eserleriyle Buluşturmak" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	intihal.net ile yapıldı.
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Role of Popular Science and Narrative Expression in Conveying the Qur'ân and Tafsîr to Children *

Ersin Çelik | ORCID: [0000-0002-1821-7772](https://orcid.org/0000-0002-1821-7772)

Asst. Prof. Dr | ersin.celik@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University | ROR ID: [0468j1635](https://ror.org/0468j1635)

Faculty of Theology | Department of Tafsîr

Rize | Türkiye

Abstract

Muslims have placed special importance on their children starting education at an early age, probably because of the importance that Islam and the Prophet Muhammad have given to children throughout history. Indeed, in the Ottoman Empire, children who reached the age of four or five were initiated into education with a ceremony called the Âmin Alayı (amen parade for children), and the moment they came into contact with education was ritualized in the child's memory. This education and teaching in early childhood was generally carried out verbally and under the presidency of a teacher, and perhaps for this reason, the writing of religious works for children and the formation of a children's literature were almost neglected until the modern period. Islamic children's literature, which started in our country in the 1980s, has rapidly increased in quantity since the 2000s. Although relatively qualified works have been published along with this quantitative increase, certain problems have continued to the present day. One of the main problems seen in Islamic children's works is that the didactic aspect, such as giving advice and transferring information, takes precedence over the literary and aesthetic aspect, and the work does not appeal to the soul of children. These works have to handle the divine in a literary and aesthetic way, which is obviously not easy. In this study, after providing information about the literature on Qur'ân and tafsîr-themed studies, an evaluation is made especially about the works written with popular science and narrative narration methods within this literature. Considering the emphasis on the verses of the Qur'ân, especially in explaining theological issues, it is important to explain this emphasis by blending it with popular science in the contemporary era. However, what is meant here is not to directly introduce scientific tafsîr examples to children. On the other hand, introducing the doctrinal, moral and legal messages in the Qur'ân to children through narrative narration will help to establish a strong bondbetween the Qur'ân and children. In this study, while evaluating the status of existing works written in these two genres, the points that should be taken into consideration in writing new ones are shed light.

Keywords

Tafsīr, Qur'ān, Children's Literature, Narrative tafsīr, Kevnī verses

Citation

Çelik, Ersin. "The Role of Popular Science and Narrative Expression in Conveying the Qur'ān and Tafsīr to Children". *Akademik-Us* 17 (May 2025), 72-93.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1670065>

Date of Submission	04.04.2025
Date of Acceptance	30.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is an expanded and partially revised version of the content of the presentation titled "Introducing the Family to Quality Children's Works within the Framework of Quran and Tafsir Themed Studies," which was orally presented at the International Symposium on the Future of Family but not published in full. This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Çocuk edebiyatı, çocuklar için yazılmış veya çocuk ruhunu taşıyan eserlerin oluşturduğu edebiyat olarak tanımlanmaktadır. Buna karşın çocuk edebiyatının sınırlarının ve mahiyetinin belli olmadığı, aynı yaştaki çocukların dahi anlama kapasitelerinin bir olmadığı gibi eleştirilerden hareketle gerçekte çocuk edebiyatının mümkün olmadığını savunanlar da bulunmaktadır. Tüm bu eleştirilerin yanı sıra, çocuk edebiyatı genel olarak 2-14 ya da 0-16 yaş aralığındaki çocukların duygu ve düşünce dünyalarına hitap eden yazılı ve sözlü edebî ürünlerle sınırlandırılmakta; bu çerçevede, alanın kendine özgü biçimsel ve içeriksel nitelikleri belirlenmektedir.¹

Çocuk edebiyatının tarihsel serüveninin ilk durağında, dini öykülerin olduğunu söylemek mümkündür. Zira Orta Çağ'da çocuk eğitiminde daha çok kilisenin baskın bir rol oynaması sebebiyle Batı'da çocuklara kutsal kitap ve kutsal kitaptaki dini öykülerin öğretildiği bilinmektedir. Bunun İslâm dünyasındaki karşılığının ise Kur'an ve hadislerde yer alan kıssalar olduğunda şüphe yoktur.² Dolayısıyla çocuk edebiyatının temelinin dini içerikli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak bazı araştırmacılar tarafından gerek Osmanlı'nın son döneminde gerekse Cumhuriyet döneminde uzun yıllar boyunca "çocuk modernleşmesi" bakış açısı hâkim olduğundan dini bir konuyu çocuklara ve gençlere edebi bir üslup içerisinde sunmaya çalışanların, gerici, bağnaz hatta yobaz olarak nitelenerek eserlerinin görmezden gelindiği belirtilmektedir.³ Bu yüzden ülkemizde çocuk edebiyatının modern dönemde kazandığı şekil ve muhtevaya uygun dini içerikli eserlerin serüveni 1980'li yıllara dayanmaktadır. 2000'li yıllardan itibaren de dini içerikli çocuk eserlerinde gözle görülür bir artış yaşanmıştır. Nitekim 2017 yılında tamamlanan bir araştırmada, 2003-2015 yıllarında yayınlanan dini içerikli çocuk kitaplarının sayısı 684 olarak tespit edilmiştir. Bu eserler; 196'sı genel olarak din sahasında, 123'ü siyer, 68'i iman ve İslâm, 53'ü ibadet, 46'sı Allah inancı, 46'sı Peygamberler tarihi, 39'u Kur'ân-ı Kerim, 30'u hadis, 29'u sahabe ve 19'u da ahlak alanında olmak üzere toplam on başlık altında kategorize edilmiştir.⁴ Çocuklara yönelik hazırlanan eserlerin niceliksel olarak arttığı son dönemde söz konusu eserlerin niteliksel olarak bazı sorunlarının olduğuna dair gözlemlerimiz, bu çalışmanın da muharrik unsuru olmuştur. Diğer bir ifadeyle bu çalışma, çocuklara yönelik nitelikli dini eserlerin hazırlanması ve mevcutlarının da akademik bir süzgeçten geçirilmesine dair duyulan ihtiyacın sonucudur.

1 Ali Fuat Bilkan, "Çocuk Edebiyatı -Kavram ve Mahiyet-", *Hece Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı* (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 7-8; Alemdar Yalçın-Gıyasettin Aytaş, *Çocuk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 13.

2 Dursun Ali Tökel, "Eskilerde Çocuk Eğitimi: Çocuk Edebiyatı Gözüyle Eskiye Bakmak", *Hece Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı* (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 76-77.

3 Ahmet Efe, "Edebiyatımızda Öze Dönüş Hakkında", *Türk Dili Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Özel Sayısı*, 756 (2014): 228.

4 M. Fatih Turanalp, *Dini İçerikli Çocuk Kitaplarının Öğretmen Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 230-245.

Dînî içerikli çocuk eserlerinin içerisinde Kur'an/Tefsir temalı çalışmalara gelince bu tür eserlerin büyük bir yekün tuttuğu dikkatleri çekmektedir. Nitekim Kur'an/Peygamber kıssalarına dair eserler hariç tutulduğunda Kur'an ve Tefsir temalı yaklaşık 150 çocuk eseri yayımlanmıştır.⁵ Çoğu set halinde telif ve tercüme yaklaşık 30 çalışmanın da Kur'an/Peygamber kıssaları hakkında yayımlandığı tespit edilmiştir.⁶ Dolayısıyla bu setlerin içerisindeki kitaplar tek tek sayıldığında bu rakamların daha da arttığı görülmektedir.

Bu araştırmada, popüler bilim ve öyküleyici anlatım yoluyla hazırlanmış Kur'an/Tefsir eksenli çocuk eserleri değerlendirilmiştir. Dini muhtevaya sahip çocuk eserlerine yönelik bazı genel çalışmalar⁷ yapılmış olmakla birlikte dini çocuk edebiyatının içerisinde önemli bir payı olan Kur'an eksenli eserlere dair hususi bir araştırmanın olmadığı görülmüştür.⁸ Genel çalışmalarda ise bizim araştırma alanımız olan Kur'an/Tefsir eksenli eserlere dair seçilen örneklerin sınırlı olduğu ve "Din Eğitimi" perspektifinden bakıldığından Kur'an/Tefsir alanında verilen bilgilere dair içerik analizinin doğal olarak yetersiz kaldığı gözlemlenmiştir.⁹ Sonuç olarak bu çalışmada popüler bilim ve öyküleyici anlatım yoluyla çocuklar için hazırlanan Kur'an eksenli eserler, biçim ve içerik açısından değerlendirilmekte ve söz konusu alanda çocuklar için daha nitelikli eserlerin yazımı için mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Kur'an ve Tefsir Temalı Çocuk Eserleri Literatürü

Geçmişten günümüze yetişkinler için telif edilen tefsir eserleri; rivayet, dirayet, işârî, fikhî, bilimsel tefsir ekolü gibi farklı kategorilere ayırdığı gibi aslında çocuklar için telif edilen Kur'an/tefsir temalı çalışmaların da yeknesak bir görüntü arz etmediğini, ele alındığı yöntem ve içeriğe göre farklı kategorilere ayırdığını öncelikli olarak söylemek gerekir.

5 Esranur Yıldız, *Çocuklar İçin Hazırlanan Kur'an/Tefsir Çalışmalarının Değerlendirilmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 54.

6 Hatice Kurun, *Çocuklar İçin Hazırlanan Kur'an Kıssaları Eserlerinin Üslup ve Muhteva Açısından Analizi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 5-26.

7 Dini içerikli çocuk edebiyatına dair bazı çalışmalar olmakla birlikte bunların birçoğu doğrudan bizim incelediğimiz konuyla ilgili değildir. Bizim konumuzla ilgili çalışmaların başında Muhammed Fatih Turanalp'in 2017 yılında hazırladığı "Dinî İçerikli Çocuk Kitaplarının Öğretmen Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezi gelmektedir. Bunun dışında Adem Çalışkan'ın "İslâmî Çocuk Edebiyatı" (2001), Melek Demirdöğen-Ayşe Farsakoğlu Eroğlu'nun "İslami Çocuk Edebiyatı" (2021), Hikmet Koçyiğit'in "Çocuklar İçin Tefsir Yazımı" (2020) başlıklı makaleleri ve Ahmet Yılmaz'ın 2007 yılında hazırladığı "Çocuklara Meal ve Tefsir Hazırlamanın Gerekliği ve Örnek Olarak Lokman Suresinin Meal ve Tefsiri" başlıklı yüksek lisans tezleri konuyla ilgili diğer çalışmalar olarak zikredilebilir.

8 Kıymetli öğrencilerim Esranur Yıldız ve Hatice Kurun tarafından hazırlanan yüksek lisans çalışmaları hem bu çalışmanın ilk nüvesi olan sempozyum bildirisinden sonra hazırlanmışlar hem de bu çalışmalarda popüler bilim ve öyküleyici anlatım temalarına özel bir vurgu bulunmamaktadır. Bkz. Yıldız, *Çocuklar İçin Hazırlanan Kur'an/Tefsir Çalışmalarının Değerlendirilmesi*; Kurun, *Çocuklar İçin Hazırlanan Kur'an Kıssaları Eserlerinin Üslup ve Muhteva Açısından Analizi*.

9 Turanalp, *Dinî İçerikli Çocuk Kitaplarının Değerlendirilmesi*, 230-245

Mesela bazı çalışmalar; Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'ına öykünürcesine Kur'an'daki bazı kelime ve kavramlara odaklanmaktadır.¹⁰ Söz konusu çalışmalardan bazısı da ulûmü'l-Kur'ân tarzında Kur'an hakkında genel bilgi vermeye tahsis edilmiş görünmektedir.¹¹ Yine bazı eserlerde konulu tefsir tarzında bir yöntem benimsenirken¹² bazı eserlerin ise bağımsız sûre tefsirlerine tahsis edildiği dikkatleri çekmektedir.¹³ Öte yandan bazı çalışmalarda daha çok sebeb-i nüzül ve Kur'an'daki kıssalar üzerinden bir anlatım sunulurken¹⁴ bazı çalışmaların ise tamamen Peygamber kıssalarına tahsis edildiği söylenebilir. Ancak bu eserlerin birçoğunun didaktik yönünün ağır bastığını ve çocukların ilgilerini çekmekten uzak olduğunu söylemek mümkündür.

Çocuklara yönelik telif edilen Kur'an/tefsir temalı eserler arasında en çok dikkat çeken ve burada özellikle yer vermek istediğimiz iki tür bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, çocuklar için âyetlerin öyküleştirdiği eserler¹⁵ diğeri ise popüler bilimle kevnî âyetlerin izah edilmeye çalışıldığı eserlerdir.¹⁶ Bahsi geçen iki tür, çocukların ilgisini çekme açısından

10 Bkz. Selcen Yüksel Arvas, *Çocuklar İçin Kur'an Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012); Nuriye Çeleğen, *Benim Kur'an-ı Kerim Sözlüğüm* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023).

11 Bkz. Selçuk Yıldırım, *Anne Bana Kur'an'ı Anlat* (İstanbul: Uğurböceği Yayınları, 2012); Selcen Yüksel Arvas, *Benim Kur'an'ım* (İstanbul: Nesil Yayın Grubu, 2015); Menşure Özhazar (ed.), *Kutsal Kitabımız Kur'an-ı Kerim*, (İstanbul: Tire Kitap, 2016); Aysun Karabağ ve Özlem Özen, *Kur'an Ülkesini Tanıyalım* (İstanbul: İmam Rıza Dergâhı Yayınları, 2019); Yasemin İslamoğlu, *Surelerle Düşünüyorum 1* (İstanbul: Düşün Çocuk Yayınları, 2020).

12 Bkz. Özkan Öze, *Merak Ediyorum* (İstanbul: Uğurböceği Yayınları, 2008); Ali. Türk, *Bana Öğret* (İstanbul: Defne Yayınları, 2013); Faruk Kanger, *Organlarımız Konuşuyor* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017); Hatice Kübra Tongar, *Çocuklar İçin Ayet Ayet Allah Sevgisi* (İstanbul: Hayygrup Yayıncılık, 2021).

13 Bkz. Mecdi Fethi es-Seyyid, *Çocuklar İçin Namaz Sureleri ve Tefsiri*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: Polen Yayınları, 2020); Mecdi Fethi es-Seyyid, *Çocuklar İçin Yasin, Tebareke, Rahman ve Amme Surelerinin Tefsiri*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: Polen Yayınları, 2020); Ayşegül Akakuş Akgün, *Bulmacalarla Öğreniyorum Namaz Sureleri* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023).

14 Bkz. Muharrem Tan vd., *Ayetlerin İniş Hikayeleri* (İstanbul: Uysal Yayınevi, 2016); Nurdan Damla, *365 Günde Sevgili Kitabım Kur'an* (İzmir: Timaş Yayınları, 2018).

15 Bkz. Meha Ali, *Bir Ayet Bir Hikâye* (İstanbul: Nar Yayınları, 2009); Nazlı Hilal Kızılkaya, *Çocuğumla 1 Ayet 1 Hadis 1 Hikâye* (İstanbul: Mavi Lale Yayınları, 2010); Faruk Kanger, *Kur'an'ın Sırlar Âlemine Yolculuk* (İstanbul: Bizim Bahçe Kitapları, 2011); Mehmet Nezir Gül, *Cemil Dede Namaz Surelerini Anlatıyor* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011-2012); Rıza Şemseddin, *Kur'an Bahçesi* (İstanbul: Nar Yayınları, 2014); Ayşe Serra Kara, *Öykülerle Namaz Sureleri* (Konya: Kayalıpark Yayınları, 2016); Hasan Uzun, *Kur'an'a Konan Bal Arısı Bir Nahl Sûresi Hikâyesi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018); Yasemin Ulun Pak, *Ayetlerle Erdemli Davranışlar* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2019); Selcen Yüksel Arvas, *Hikâyelerle Çocuklara 40 Ayet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019); İbrahim Arpacı ve Sema Çelem, *Kur'an Bana Ne Diyor?* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020); Hasan Uzun, *Kalbi Atanlara 83 Ayette Yasin Suresi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021); Elif Yüceer, *Yürüyüş "Hikâyelerle Lokman Suresi"* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021); Ayla Başaran, *Salih'in Kur'an Günlüğü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021); Esra Çekici Demir, *Hikâyelerle Kısa Sureler Serisi* (Ankara: Milli Gençlik Vakfı Yayınları, 2022); Fatma Sema Sekban, *Yok Artık Pelin* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022); Elif Yüceer, *Hazineye Açılan Kapı "Hikâyelerle Fâtihâ Suresi"* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2023); Veysel Akkaya, *Hikâyelerle Namaz Sureleri ve Duaları* (İstanbul: Pırıltı Kitapları, 2019); Süleyman Ezber, *Arkadaşım Kur'an* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023).

16 Tarık Uslu, *Şu Acayip Şeyler* (İstanbul: Uğurböceği Yayınları, 2008); Özkan Öze, *Yeryüzü Ayetleri 1-2*

önemli bir yere sahip olmakla birlikte aynı zamanda daha kaliteli benzer eserlerin geliştirilmesi için örnek teşkil etmektedir.

1.1. Popüler Bilimle Kevnî Âyetler Üzerine Düşünmek

“Popüler” kavramı, Latince “halk” ve “toplum” anlamlarına gelen “populus” ifadesinden gelmektedir. Popüler bilim, bilimsel çalışmaların geniş halk kitlelerince anlaşılabilir hale getirilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle popüler bilim, bilimsel kuram, kavram ve terminolojiyle yapılan bir çalışmanın kamuya dönük yüzüdür. Bu bağlamda popüler bilim yayıncılığı da kısaca bilimsel konuları anlaşılabilir bir dil ile kamuya sunmayı amaç edinmektedir. Ülkemizde görece geç başlasa da 1891 yılında yayınlanmaya başlayan *Servet-i Fünûn* dergisinin özellikle ilk dönemi, daha çok Fransızca çevirilerden oluşan bir popüler bilim dergisi olma özelliğine sahiptir. Nitekim *Servet-i Fünûn Dergisi*’nde popüler fen bilgileri ve sağlık bilgileri, Avrupa’da yapılan ilmi keşiflerin havadisleri bulunduğu aktarılmaktadır.¹⁷

Popüler bilim unsurlarıyla harmanlanmış eserlerin, Kur’ân ve tefsir bilgisinin aktarımında bir araç olarak kullanılması, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyetle, insanlara tefekkür etmeleri öğütlenmektedir. Tefekkür edilmesi istenen konular; kimi zaman gökyüzü, kimi zaman yeryüzü ya da insanın kendi bedeni gibi varlık alanlarına işaret eder. Yüce Allah; dağları, develeri, denizlerde seyreden gemileri, yıldızları, gece ve gündüzü, süt veren hayvanları ve bal üreten arıları zikrederek insan zihninde kendi eşsiz kudretine dair bir idrak oluşturmaya ve ahiret hayatını düşündürmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda popüler bilim diliyle kaleme alınmış eserlerin Kur’ân’ın tefekküre yönlendiren mesajlarını daha geniş kitlelere ulaştırma potansiyeli taşıdığı söylenebilir.

Yüce Allah’ın Kur’ân’da tefekkür edilmesini emrettiği hususlar, 1400 yıl önce Kur’ân’ın nâzil olduğu vasattaki insanın Allah ve âhiret inancının şekillenmesinde katkı sağlarken günümüzde değişen ve gelişen dünyadaki insanlar için de birer ibret vesikası olma özelliğini sürdürmektedir. Gelişen teknolojiyle birlikte nüzul ortamında sade bir gözleme dayanan tefekkür süreci önemli ölçüde evrilmiş ve bugünkü anlamıyla çok daha kapsamlı bir boyut kazanmıştır. İnsanlık doğayı keşfetmeye devam ettikçe, doğa da her defasında insan zihnini hayrete düşüren yeni mucizelerle ortaya çıkmakta ve bu durum, düşünen zihinlerin Allah inancı ile ahiret anlayışının şekillenmesinde etkili olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla kevnî âyetler, geçmişte ve günümüzde; yetişkinler ve çocuklar için birer delil olma özelliğini sürekli tazelemektedir. Bu bağlamda popüler bilimle kâinata dair

(Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015); Nurcan Yıldırım, *Âyet Âyet Keşfet Hayvanlar* (İstanbul: Multibem Yayınları, 2022). Nurcan Yıldırım, *Âyet Âyet Keşfet Bitkiler* (İstanbul: Multibem Yayınları 2022); Nurcan Yıldırım, *Âyet Âyet Keşfet Kâinat* (İstanbul: Multibem Yayınları 2024).

17 Bülent Güner - M. Dursun Çitci, “Popüler Bilim Anlayı Anlayışı ve Coğrafyanın Popülerliği, Bilim ve Teknik Dergisi Örneği”, *Popular Science Conception and The Popularity of Geography, The Sample of Bilim ve Teknik Journal*, (ts.), 135-136.

âyetler arasında ilişki kurarak çocuklara Allah'ın yüceliğini ve evrenin yaratıcısını tanıtıcı eserlerin kaleme alınması son derece önemlidir. Özkan Öze'nin Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarından çıkan *Büyük Karanlığın Sırrı* ve *Mucizeler Fabrikası* eserleri ile Nurcan Yıldırım'ın *Âyet Âyet Keşfet Bitkiler* ve *Âyet Âyet Keşfet Hayvanlar* adlı eserleri söz ettiğimiz çerçevede dikkatleri çekmektedir.

Söz konusu eserlerdeki yöntem; gökyüzü, yeryüzü, hayvanlar veya bitkilerden bahseden bir âyeti serlevha yaptıktan sonra âyetle bahsedilen nesne veya hadise hakkında bilimsel bilgilerden de istifade ederek Allah'ın kudretine ve O'nun yaratmadaki sanatına dikkat çekerek körpe zihinlerde Allah inancının yerleşmesine katkı sağlamaktır. İlk bakışta çocuklar için bilimsel tefsir izlenimi veren bu eserlere “bilimsel tefsir” demek doğru olmayacaktır. Zira bu eserlerde serlevha olarak verilen âyetle ardından yer yer öyküleştirilerek verilen bilimsel bilgiler ve gözlemlerle doğrudan bir ilişki kurulmamakta, daha çok âyetten hareketle çocuk, yaratılıştan yaratıcıya doğru bir tefekküre davet edilmektedir. Bu yönüyle söz konusu çalışmaların, Kur'an ve Tefsir temalı çocuk eserlerinin içerisinde özel bir yere sahip eserler olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Öze'nin *Büyük Karanlığın Sırrı* isimli çalışmasında karanlık, güneş, ay, gökyüzü, renkler, dünya, bulut, yağmur ve rüzgârla ilgili bilimsel bilgiler öyküleştirilerek aktarılırken her şeyden önce bunların hepsinin gerçek failinin Allah olduğu bazen açıkça bazen de dolaylı şekilde ifade edilmektedir.¹⁸ Buradaki öykülerin başında verilen âyetlerin Allah'ın kudretini düşünmeye sevk eden âyetlerden seçilmiş olması da oldukça önemlidir.¹⁹ Netice olarak burada bilimsel bilgiden faydalanarak Allah'ın kevnî âyetleri hakkında çocukların ufku genişletilmektedir. Öte yandan verilen bilimsel bilgilerin direkt âyetin yorumu olarak verilmemesi de son derece isabetlidir. Örneğin “وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا”/ *Gökyüzünü korumuş bir tavan yaptık.*” âyetinin ardından daha çok atmosfere vurgu yapılması âyetin modern dönemde yapılan bir yorumudur.²⁰ Ancak bu modern tefsirlerin aksine yapılan yorumun direkt âyetin tefsiri olarak verilmeyip gökyüzünün esrarının görünenden çok fazla olduğuna işaretle ifade edilmesi hoşgörüyü karşılanabilir bir yorum olarak durmaktadır. Fakat burada âyetin devamındaki “عَنْ آيَاتِهَا مُعْزُونُونَ”/ *Onlar ise gökyüzünün işaretlerinden yüz çevirmektedirler.*” kısmının da verilmesi daha isabetli olacaktır. Zira âyetin son kısmı, “korunmuş çatı” ifadesinin, klasik tefsirlerde genellikle yorumlandığı şekliyle şeytanlardan veya düşmekten ve çökmekten korunmasından daha fazlasını ifade ediyordur.²¹

Öze'nin *Mucizeler Fabrikası* isimli çalışmasında ise dağların kazık gibi çakılması, toprağın bereketi, her şeyin bir ölçüyle yaratılması, ağaçtan yaprağın düşmesi, kemiklerin etle kaplanması, insanın yediklerindeki sırlar (yumurta), kuşların uçuşu, arının evi

18 Özkan Öze, *Büyük Karanlığın Sırrı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 4-147.

19 Örnek için bk. Karanlık: وَالشَّمْسُ تَجْرِي: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ (En'âm 5/1); Güneş: وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا (Furkân 25/61); Korunmuş tavan: وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا (Enbiya 21/32); Renkler: صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً (Bakara 2/138).

20 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 5/503.

21 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1420) 22/139-140.

(petek), bal ve kum taneleri²² gibi konularda aynı şekilde serlevha bir âyetin peşi sıra sürükleyici şekilde popüler bilimle kevnî âyetler tefekküre davet edilmektedir. Ancak bu eserlerde yine de bazı konularda serlevhada verilen âyetin ifade ettiği anlam ile sonrasında verilen bilgiler arasında uyumsuzluk dikkat çekmektedir. Örneğin; söz konusu eserde, kemiklerin etle kaplanmasıyla ilgili kevnî âyet ele alınırken Bakara Sûresi'nin 259. âyetine atıfta bulunmaktadır. Bu âyet, kemikleri kalan eşeğin Hz. Üzeyr'e yönelik mucizevi bir şekilde diriltildiği sahneyi ifade etmektedir. Oysa insanoğlunun yaratılışı ve aşamalarını anlatan Mü'minûn 12-14. âyetler veya Hac 5. âyet bizce buradaki konu için çok daha uygun olacaktır.²³ Zira bu âyetler, her insanın hayata gelişinin eşsizliğini anlatmakta çok daha açıktırlar.

Nurcan Yıldırım'ın *Âyet Âyet Keşfet Bitkiler* ve *Âyet Âyet Keşfet Hayvanlar* adlı eserleri de Kur'an'da geçen bitki ve hayvanlara dair serlevha âyetlerden sonra ilginç bilimsel bilgilerin verilmesi bakımından Öze'nin eserleriyle yöntem olarak benzeşmektedir. Ancak burada Öze'nin aksine âyetten sonra bazen sebep-i nüzûl bazen hadislerle bazen de aklî yorumlarla âyete dair tefsire yer verilmiştir. Özellikle bu kısmın kitabın hitap ettiği yaş dikkate alındığında sürükleyici olduğunu söylemek zordur. Yazarın hazırladığı bu eserlerde her konunun ardından etkinliğe yer verilmiş olması ise oldukça güzeldir.²⁴ Söz konusu eserler, özellikle 4-6 yaş kurslarındaki öğretmenler tarafından yardımcı materyal olarak değerlendirilebilir ve etkinlikleri de yapılarak Kur'an'ın muhtevasına dair farkındalık oluşturulabilir. Yine ebeveynler tarafından çocukla birlikte okunarak etkinlikleri yapılabilir. Zira kitap mevcut haliyle birçok çocuğun kendi başına okuması için ilgi çekecek bir kurguya sahip gözükmemektedir. Öte yandan Yıldırım, söz konusu eserlerinde Kur'an'da geçen bütün hayvanlara ve bitkilere de yer vermiş değildir. Mesela o; *Âyet Âyet Keşfet Hayvanlar* adlı eserinde sadece on tane hayvan hakkında bilgi vermiştir. Oysa Kur'an'da aslan, at, balık, bal arısı, bıldırcın, bit, hüdhüd kuşu, çekirge, deve, domuz, eşek, fil, inek, karga, karınca, keçi, koyun, kurbağa, kurt, köpek ve maymun gibi birçok hayvanın ismi geçmektedir.²⁵ Yazar, burada muhtemelen çocukların ilgisini çeken ve onları ürkütmeyecek bazı hayvanları tercih etmiştir ki bu da son derece anlaşılır bir durumdur.

Gelişen bilim ve teknolojiyle birlikte kâinatın mükemmelliği çok daha iyi anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yaratılandan yaratıcıya doğru tefekküre götüren bu tarzdaki eserlerin çocukların istifadesine sunulması ve yeni eserlerin yazılması önemlidir. Nitekim Kur'an'da zikredilen daha birçok konunun bu yöntemle öyküleştirmesi mümkündür. Örneğin “Bizim, her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?”²⁶, “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse,

22 Nebe' 78/6-7; Kamer 54/49; el-En'âm 6/59; el-Bakara 2/259; en-Nahl 16/79; en-Nahl 16/68-69.

23 Öze, *Mucizeler Fabrikası*, 48-63.

24 Yıldırım, *Âyet Âyet Keşfet Bitkiler*, 8-87; Yıldırım, *Âyet Âyet Keşfet Hayvanlar*, 8-89.

25 Abdürrahim Ekinci, “Kur'an'da Hayvanların Zikredilmesinin Hikmetleri”, *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 2/2 (2021), 116.

26 el-Enbiyâ 21/30.

*göge çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir.*²⁷ ve *“Kendi (yaratılışı)nızda bile (nice deliller vardır). Hala görmeyecek misiniz?”*²⁸ gibi âyetler çocuklar için bilimsel bilgiyle harmanlanarak öyküleştirebilecek âyetlerin başında gelmektedir. Burada daha önce dediğimiz gibi âyetlerin bunlara delalet ettiğini açıkça ifade etmekten daha çok çocuklara Allah'ın yeryüzü ve gökyüzü âyetlerini tefekkür boyutuna dikkat çekilmelidir. Öte yandan şunu da belirtmekte fayda vardır. Örneğin her insanın parmak izinin farklı olduğunu öyküleştirecek buradan Allah'ın kudretine gitmek istediğimizde illaki parmak ifadesinin geçtiği *“Evet, Biz onu, parmak uçlarına varıncaya kadar bütün incelikleriyle yeniden yapmaya kadiriz.”* âyetini kullanmak zorunda mıyız? Aksine *“Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.”*²⁹ veya *“O Allah ki, yarattığı her şeyi en güzel bir şekilde yarattı; insanı yaratmaya da çamurdan başladı.”*³⁰ gibi insanın yaratılışındaki mükemmelliğe delalet eden âyetleri burada giriş için kullanmak hem bilimsel tefsir eleştirisinin ortadan kalkmasına vesile olacak hem de kevnî âyetler çocukların dikkatlerine sunulmuş olacaktır.

1.2. Kur'an'ın Mesajını Öyküleştirmek

Öyküleyici metin türü; bir konunun, bir olayın kişiler etrafında, belirli bir zaman ve mekân içinde anlatıldığı, iletilmek istenilen duygunun bir olay içinde kurgulanarak ya da bir olaya bağlanarak verildiği metin türüdür.³¹ Tarih, kültür ve dini bilgiler binlerce yıldır aslında öyküler aracılığıyla nesilden nesile aktarılmaktadır. Hikâyeler, çocuklara öğrenme için anlamlı bir bağlam, tahmin edilebilirlik imkânı sağlamaktadır. Bir âyeti, sûreyi ya da dini-ahlaki bir konuyu belli bir kurgu dâhilinde hikâyeleştirerek aktarma yöntemi son yıllarda çocuklar için hazırlanan Kur'an ve tefsir temalı çocuk eserlerinde de görülmektedir.

Tefsirde öyküleştirme metoduyla yazılmış birçok eser olmasına rağmen burada tek tip bir metot olmadığını söylemek gerekmektedir. Bazı çalışmalarda herhangi bir ana tema olmaksızın çeşitli âyetlerin içeriği öyküleştirilirken³² bazı eserlerde ise küçük veya büyük bir sûrenin tamamının öyküleştirilerek tefsir edildiği görülmektedir. Tefsirde öyküleştirme yönteminin kullanıldığı çocuk eserlerinden en çok karşılaştığımız ise ahlaki değerler içerikli âyetlerin öyküleştirilmesidir.

DİB Yayınları'ndan çıkan *Hikâyelerle Çocuklara 40 Ayet* başlıklı çalışma çeşitli âyetlerin öyküleştirildiği birinci yönteme örnek olarak verilebilir. Bu çalışmada bir sayfalık kısa öykülerde inanç, ahlâk ve kevnî âyetler gibi konular işlenmiş, hikâyenin bir parçası

27 el-En'âm 6/125.

28 ez-Zâriyât 51/21.

29 Tîn 95/4.

30 Secde 32/7.

31 Emin Özdemir - Adnan Binyazar, *Yazmak Sanatı* (İstanbul: FOM Kitap, 2018), 101.

32 Rıza Şemseddin, *Kur'an Bahçesi 1-5*, çev. Milad Selmani (İstanbul: Nar Yayınları, 2014); Nehir Aydın Gökdoğan, *Canım Rehberim Kur'an'ım* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2019); Selsen Yüksel Arvas, *Hikâyelerle Çocuklara 40 Ayet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 8-87.

olmaksızın öykünün kenarında konuyla ilgili âyete yer verilmiştir. Bu bağlamda öykü ile hikâye arasındaki ilişki, zaman zaman öykü metni içerisinde âyetin doğrudan meâlinin sunulması yoluyla, zaman zaman ise âyetin meâline yer verilmeden içeriğinin hikâye bağlamında örtük şekilde aktarılmasıyla tesis edilmektedir. İlgi çekici bu tarz öykülerin inanç, ahlâk, ibadet, kevnî âyetler gibi farklı farklı kategorilerde ele alınması ve çocukların ilgisini çekecek bir üslup ve görsellerle desteklenmesi gerekmektedir. Ancak söz konusu eserde öykülerin çok kısa olması ve tek kitap içerisinde verilmesi çocukların kitaba olan ilgisini olumsuz etkileyebilmektedir. Ayrıca bu tarz eserlerde kitabın ismi, kitap içerisindeki öykülerin başlığı ve içerisindeki görsellerin daha ilgi çekici olması çocukların beğenisi ve dikkatlerinin çekilmesi açısından önemlidir.

Tefsirde seçme âyetlerin öyküleştirildiği bir başka eserde ise küçük öykülerin içerisinde hikâyeye bütünsel bir şekilde Kur'an âyetlerinin kullanıldığı görülmektedir. *Canım Rehberim Kur'an'ım* üst başlıklı bu setteki öykülerin daha uzun olması, konu edilen âyetin mesajının çocuklara daha iyi aktarılmasını sağlamaktadır. Bu sette öyküleştirilen âyetlerin de ahlaki değerlerle ilgili olduğu görülmektedir. Söz konusu çalışmada emanete riayet ve sözünde durma, gıybet, iyilik yapmak ve kötülüğü affetmek, iyiliği tavsiye edip kötülükten sakındırmak, kibirden uzak durmak, hayır ve infakta bulunmak, müminlerin kardeş olduğu, boş ve faydasız şeylerden uzak durmak, Hz. Peygamber'i örnek almak, insanın bir anne babadan yaratıldığı, farklılıkların üstünlük vesilesi olmadığı gibi temalar işlenmektedir.³³ Bu çalışma dil ve üslup bakımından hitap ettiği 7-9 yaş çocukları için uygun bir settir. Ancak bu setin içerisindeki kitapların isimlerinin de çocukların ilgisini çekecek başlıklara sahip olmadığını belirtmek gerekmektedir. Kitapların isimleri verilirken didaktik temalardan daha çok o yaştaki çocukların ilgisini çekecek ifadelerden seçilmesi gerekmektedir.

Çocuklar için hazırlanan öyküleyici tefsir alanındaki ikinci tür eserler ise kısa ve uzun bazı sûrelerin görece uzun bir hikâyenin içerisinde tefsir edildiği çalışmalardır. *Kur'an'a Konan Bal Arısı*, *Kalbi Atanlara 83 Ayette Yasin Hikayesi*, *Arkadaşım Kur'an* ve *Hazineye Açılan Kapı* başlıklı çalışmalar bu kısma örnek olarak verilebilir. Bu çalışmalardan ilk ikisi, yaz tatilinde Hasan dayılarının yeğenlerine yaptığı Nahl ve Yâsin Sûrelerinin âyet âyet tefsirini içermektedir. Eserler, dil ve üslup açısından hitap ettiği yaşın üzerinde sayılabilir. İçerik olarak ise âyetlerin gündelik örneklerden ve bilimsel gelişmelerden hareketle açıklanmaya çalışılması, âyetlerin nazil olduğu vasattan çok bahsedilmemesi dikkatleri çekmektedir. Söz gelimi Yâsin Sûresi 13-32. âyetler arasında anlatılan Habîb en-Neccâr kıssasına dair en ufak bir detay verilmemektedir.³⁴ Oysa Habîb en-Neccâr, Hz. Peygamber'in ashâbı, büyük İslâm âlimleri ve kumandanları gibi Allah'ın dinine ve peygamberine destek çıkanların isimlerinin asla unutulmayacağı, Allah nezdinde de çok büyük bir makama ulaşacakları vurgulanabilir ve İslâm tarihinden bir örnekle konu zenginleştirilebilirdi. Bu

33 Nehir Aydın Gökduman, *Canım Rehberim Kur'an'ım* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2019).

34 Hasan Uzun, *Kur'an'a Konan Bal Arısı* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 24-28, 85-100; Hasan Uzun, *Kalbi Atanlara 83 Ayette Yasin Hikayesi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 29-40, 50-55.

çalışmalarda dikkat çekilmesi gereken yönlerden bir diğeri ise âyetlerin tek tek tefsir edilmesinin getirdiği sıkıcılık olabilir. Oysa burada aynı konudan bahseden âyetler aynı pasajda verilip açıklansa belki daha sürükleyici bir eser ortaya çıkabilirdi. Hatta sûrenin başında sûrede hangi konuların işlendiği genel olarak verilebilirdi. Ancak yine de bu yöntemin, geliştirilerek diğer sûrelere de uygulanabilecek yeni bir perspektif sunduğu belirtilmelidir. Eserler, çocuklar için Kur'an'ın tamamına yapılacak bir tefsir çalışmasına da ışık tutmaktadır. Üçüncü eser olan *Arkadaşım Kur'an* kitabı ise âyet âyet değil de sûrenin muhtevasına yönelik sebeb-i nüzulden de faydalanılarak yapılan öyküleyici tefsir çalışmasıdır. Eserde Fil sûresinden Nas'a kadar olan sûrelerin tamamı, bunun yanında Fatiha, Asr, Tekâsür, Kadr, İnşirah ve Alak sûrelerinde bahsedilen hususlar, sohbet şeklinde genellikle her âyetin mealine birebir değinmeksizin anlatılmaktadır. Buradaki amaç daha çok sûrenin içeriği hakkında bilgi vermektir. Yoksa sûredeki bütün âyetleri tek tek açıklamak gibi bir hedef gözetilmemiştir.³⁵

2. Kur'an ve Tefsir Temalı Çocuk Eserlerinde Bazı Eksiklikler ve Öneriler

Popüler bilim ve öyküleyici anlatımın hâkim olduğu Kur'an ve tefsir temalı çocuk eserlerinde birtakım eksikliklerin olduğu görülmektedir. Popüler bilimle tefsirin harmanlandığı çalışmalarda, öykünün ana teması olan insan uzvunun veya nesnenin Kur'an'da açıkça yer almaması öyküleri çeşitlendirme hususunda yazarları sınırlandırmaktadır. Oysa Kur'an-ı Kerim'deki insanın ve kâinâtın yaratılışındaki mükemmelliğe delalet eden umumi âyetleri burada giriş için kullanmak hem bilimsel tefsir eleştirisinin ortadan kalkmasına vesile olacak hem de kevnî âyetler çocukların dikkatlerine sunulmuş olacaktır.

Kur'an ve tefsir temalı çocuk edebiyatında öyküleyici tefsir yöntemi, henüz standart bir biçim kazanmamış olsa da bu yaklaşımın geliştirilerek Kur'an'ın daha geniş bir bölümüne uygulanması, pedagojik ve dini açıdan önemli kazanımlar sağlayabilir. Mevcut çocuk kitaplarında öyküleştirilen âyetlerin genellikle sınırlı temalar etrafında yoğunlaştığı, özellikle Lokman ve Hucurât sûrelerindeki ahlaki öğretilerin tekrarlandığı gözlemlenmektedir. Oysa Kur'an, yalnızca ahlaki mesajlarla sınırlı olmayan, bireysel sorumluluk, emek, toplumsal düzen ve ibadet hayatına dair geniş bir içerik sunmaktadır. Bu çerçevede, "*İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır*"³⁶ ve "*Hiç kimse bir başkasının yükünü yüklenmez*"³⁷ gibi âyetler hem çocukların hem yetişkinlerin değer dünyasında önemli karşılıklar bulabilecek niteliktedir. Bu tür âyetlerin öyküleştirilerek çocuklara sunulması hem dini mesajların içselleştirilmesini kolaylaştırabilir hem de çocuğun birey olarak sorumluluk bilinci kazanmasına katkı sağlayabilir.

Öte yandan öyküleştirilenin yalnızca ahlaki temalarla sınırlı kalmaması, ibadet ve muamelât alanındaki bazı ahkâm âyetlerinin de pedagojik duyarlılıkla çocuklara

35 Süleyman Ezber, *Arkadaşım Kur'an* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023), 30-54.

36 en-Necm 53/39

37 en-Necm 53/38.

aktarılabılır hale getirilmesi mümkündür. Örneğin İslam'da içki yasağı, Ramazan orucu, zekât ve cuma namazı gibi uygulamalara dair hükümler, yaş gruplarına uygun şekilde kurgulanarak anlatılabilir. Bu tür bir yaklaşım, çocukların dinî metinlerle daha erken yaşta ve anlamlı bir bağ kurmalarını teşvik edecek, din eğitiminin anlatım boyutuna yeni bir zenginlik katacaktır.

2.1. Âyet Meallerinin Çocukların Seviyesine Uygun Olmaması

Kur'an ve tefsir temalı çocuk eserlerindeki temel problemlerin başında âyet meallerinin çocukların algı seviyesi düşünülmeden yetişkinler için olan meallerden birebir aktarılması sorunu gelmektedir. Çocuğa göreliği düşünürken âyetin anlamının buharlaşması ve âyetin gerçek anlamından koparılması nasıl önemli bir sorun ise âyet meallerinin çocuğun seviyesine uygun olarak ifade edilememesi de aynı şekilde sorundur.

Çocukların algı seviyesine uygun bir şekilde çevrilmediği görülen ve bu konuda en fazla öne çıkan âyetlerden birisi Hucurat Sûresi 12. âyetidir. Zira söz konusu bu âyet, çocuklar için öyküleştirmeye son derece müsaittir. Bu nedenle ilgili âyetle geçen zan, tecessüs ve gıybet konuları görebildiğimiz kadarıyla çocuklara yönelik yazılan birçok eserde vazgeçilemeyen ana temalardandır. Bu çalışmalarda söz konusu âyetteki tecessüs kavramı “başkalarının kusurlarını araştırmak”, gıybet kavramı ise “başkalarının arkasından konuşmak” şeklinde açıklanırken âyetteki zan kavramının ise çoğunlukla âyetle geçtiği gibi “zan” olarak verilmesi dikkat çekmektedir. Örneğin çocuklara zan, dedikodu, hırs, kalp kırma ve yalan konularının anlatıldığı bir çalışmada yazar, “zan” kavramı için Hucurât Sûresinin 12. âyetine referansta bulunmaktadır. Yazarın burada kullandığı meal aynen şu şekildedir: *“Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçının; çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Birbiriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin...”*³⁸ Burada âyetin ilk kısmında yer alan ve bazen yetişkinler tarafından bile tam olarak kavranamadığı görülen “zan” kavramı olduğu gibi verilmiştir.³⁹ Oysa bu kavram, yetişkinler için olan tefsirlerde dahi “gerçek bilgi ve kanıt değil tahmine dayalı hüküm, kesin bilgiye dayanmayan her iş ve iyi insanlar hakkında kötü şeyler düşünmek” olarak tefsir edilmiştir.⁴⁰ İlgili âyetin mealı konusunda aynı problemi başka çocuk eserlerinde de görmek mümkündür. Nitekim bir başka çalışmada âyetin mealı daha serbest bir çeviriyle *“Zannın çoğundan kaçının. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerini arkasından çekiştirmesin...”* şeklinde verilmiştir. Burada da “zan” kavramının kitabın hitap ettiği yaştaki çocukların algı seviyesinin üzerinde olduğu açıktır. Böylesi durumlarda yazarın bu kapallılığı ilerleyen satırlarda yapacağı bir açıklamayla gidermesi beklenir. Ancak söz

38 el-Hucurât 49/12.

39 Fatma Sema Sekban, *Yok Artık Pelin* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), 30-35.

40 Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuh, Abdülcelîl Abdüh Şelbî* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1988), 5/36; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005), 9/335; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 28/110; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB. Yayınları, 2006), 5/96.

konusu bu kapalılığın ilerleyen satırlarda da giderilmemesi dikkat çekmektedir.⁴¹ Ancak birkaç sayfa sonra “zan” kavramının iyi veya kötü olmak üzere iki çeşidinin olduğu açıklanmış, ancak bu hem geç kalmış bir açıklama olmuş hem de “başkaları hakkında sürekli kuşkucu olmamayı ve iyice araştırmadan bir konuda karar vermemeyi” ifade eden “zan” kavramı tam olarak izah edilememiştir.⁴²

Âyet meallerinin çocuk algısının üzerinde olduğuna dair bir başka örnek olarak hırslı olmanın kötülüğünü anlatmak üzere bazı çocuk eserlerinde atıfta bulunulan Müddessir Sûresinin 14-17. âyetleri verilebilir. Burada verilen ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın mealinden alındığını tespit ettiğimiz âyetin çevirisi şu şekildedir: “*Önüne nimetleri serdikçe serdiğim, arkasından daha fazla vermeme bekleyen kişiyi! Hayır, umduğu gibi olmayacak! Çünkü o, âyetlerimize karşı inatla direnmektedir. Ben de onu sarp bir yokuşa süreceğim!*”⁴³ Burada verilen mealin de yine yukarıda olduğu gibi yetişkin insanın bile anlamakta zorlanacağı bir Türkçeye çevrildiği söylenebilir. Mesela bu mealde “*Önüne nimetleri serdikçe serdiğim, arkasından daha fazla vermeme bekleyen kişiyi!*” cümlesinin bir yüklemi bulunmamaktadır. Belli ki burada verilmeyen yüklem, birkaç cümle sonra gelen “*Ben de onu sarp bir yokuşa süreceğim!*” ifadesinde gizlidir. Öte yandan âyetin azılı bir müşrik olan Velid b. Muğire’den söz ettiğini, eserde bahsedildiği gibi öğretmenin verdiği notu az bulan Pelin’in çocuksu hırslıyla ilgili olmadığını ve âyet mealinin son cümlesindeki “*Ben de onu sarp bir yokuşa süreceğim!*” ifadesinden çocuğun bir şey anlamayacağını belirtmeye ise ihtiyacı bulunmamaktadır.⁴⁴

Buna peygamber kıssalarına odaklanan çocuk eserlerinden Hz. Âdem’in “halife” olarak yaratılmasını da örnek olarak verebiliriz. Yüce Allah Bakara sûresinde meleklerle hitaben “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*”⁴⁵ buyurur. Bugün lisans öğrencilerine “Âyetteki halifeden ne anlıyorsunuz?” sorusunu yönelttiğinizde tatmin edici cevaplar alamayabilirsiniz. Peki, 7-9 yaşındaki çocuklara yönelik yazılmış bir eserdeki “halife” kavramından çocuk ne anlamalı? Nitekim bu durumun farkına varan bazı çalışmalarda kavram, “*Yeryüzünde bir idareci yaratacağım.*” veya “*Allah, Âdem’i yaratmak ve yeryüzünde kendi adına iş yapacak bir halife yapmak istedi.*” şeklinde çevrilmiştir.⁴⁶ Oysa tefsirlerde açıklandığı üzere Allah’ın yeryüzünde yaratacağı halife ya Allah’ın halifesidir ya da daha önce yeryüzünde yaşamış şuurlu varlıkların halifesidir; onların yerine gelmiş, onların yerini almıştır. Yani Hz. Âdem’in ve neslinin halifeliliği hususu, Allah’ın mülkü bulunan yeryüzünde O’nun iradesine uygun yaşamak ve talimatı doğrultusunda hareket

41 Nehir Aydın Gökdoğan, *Canım Rehberim Kur'an'ım -Herkesten Kaçan Çocuk-* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2019), 22.

42 Fatma Sema Sekban, *Yok Artık Pelin* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), 30-35.

43 Müddessir 74/14-17.

44 Sekban, *Yok Artık Pelin*, 101-102.

45 el-Bakara 2/30.

46 Mehmet Doğru, *Allah'ın Elçileri Hazreti Âdem Aleyhisselâm* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 3; Süheyl Seçkinoğlu, *Sevgili Kur'an'ımdan Öyküler* (İstanbul: Timaş, 2014), 12.

etmesinden ibarettir.⁴⁷ Dolayısıyla söz konusu çalışmalarda takdim edildiği üzere Hz. Âdem ve neslinin “idareci olması” veya “Allah adına iş yapacak halife olması” çocuklar için yeterince açıklayıcı olmadığı gibi âyetin tefsiri olması bakımından da noksanıdır.

Sonuç olarak DİB veya bir başka mealdeki birçok âyet çevirisi, çocukların bilişsel düzeyine uygun düşmemektedir. Bu sebeple çocuk kitaplarında verilecek âyet meallerinin, anlamın buharlaşmamasına özen gösterilerek çocuk düzeyinde dikkate alınarak tekrar ifade edilmesi daha doğru bir yöntem olacaktır.

2.1. Öykünün İsrailiyyâta Kurban Edilmesi

Kur'an kıssaları söz konusu olduğunda yetişkinler için yazılan eserlerde olduğu gibi çocuklar için yazılan eserlerde de yine en büyük problemlerin başında isrâiliyyat kaynaklı rivayetler gelmektedir. Kıssalardaki bazı boşlukların Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı bilgilerle doldurulması tefsir eserlerinde olduğu gibi birçok çocuk kitabında da karşımıza çıkmaktadır. Yaratılış ve Hz. Âdem ile ilgili kıssalar, çocuk eserlerinde de isrâiliyyât kaynaklı bilgilerle zenginleştirilen öykülere örnek olarak verilebilir. Nitekim Hz. Havva'nın yaratılışı meselesi, çocuklara yönelik bazı Kur'an/Peygamber kıssaları eserlerinde aynen şu şekilde anlatılmaktadır:

Âdem uzun süre cennette yalnız yaşamıştı. Konuşup teselli bulacağı ve yalnızlığını paylaşıacağı kimse yoktu. Bir gün Âdem yalnız başına uyumuştı. Uykusundan uyanınca yanında bir kadın buldu. Kadına baktı ve aralarından şu konuşma geçti: Âdem: Sen kimsin? Ben bir kadını! Adın ne? Ben adımı bilmem. Âdem bu kadına sevinmişti. Onun canlı ve hareket ettiğini görünce ‘Sen Havva’sın’ dedi. Melekler, onu imtihan etmek için yanına gelip kadının adını sormak istediler. Onların, ‘Ey Âdem! Bunun adı nedir’ sorularına Hz. Âdem, ‘Onun adı, Havvâ’dır’ cevabını verdi.⁴⁸

Bu anlatımda Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratıldığı ve bu kaburga kemiğinin yerine et konulduğuna dair klasik tefsirlerde yer alan bazı detaylara yer verilmemektedir.⁴⁹ Hz. Âdem'in uyuduğu bir sırada Hz. Havva'nın onun sol kaburga

47 Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/100.

48 Seyyid Kutub-Abdulhamid Cude es-Sahhar, *Kur'an-ı Kerimden Dini Hikâyeler*, çev. Mustafa Runyun (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1977), 13-14; Mehmet Doğru, *Allah'ın Elçileri Hazreti Âdem Aleyhisselâm* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 7-8; Süheyl Seçkinoğlu, *Sevgili Kur'an'ımdan Öyküler* (İstanbul: Timaş, 2014), 18-19; Ahmet Efe, *Çocuklar ve Gençler İçin Peygamberler Tarihi Ansiklopedisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 21.

49 Mesela Râzî, bu hadise hakkında Süddî kanalıyla bazı sahâbeden şöyle bir rivayet aktarmıştır: Allah, iblisi cennetten çıkarıp Hz. Âdem'i cennete yerleştirdiğinde Hz. Âdem orada tek başına kalmıştı. Onunla yalnızlığını giderecek kimse yoktu. Bu nedenle Allah, ona bir uyku verir, sonra da sol tarafının kaburga kemiklerinden birisini alıp yerine et koyar ve o kaburgadan Havva validemizi yaratır. Hz. Âdem, uykudan uyanınca başucunda oturan bir kadın bulur ve ona “Sen kimsin?” diye sorar. O, “Bir kadın” diye cevap verir. Hz. Âdem “Niçin yaratıldın?” diye sorunca o; “Sen bende huzur bulasın diye yaratıldım” cevabını verdi. Melekler, “Onun ismi ne?” diye sorunca Havva dedi. Niçin öyle isimlendirildiği şeklindeki soruya ise “Çünkü o canlı bir şeyden yaratılmıştır.” cevabını verir. Bkz. Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 3/451.

kemiğinden yaratıldığına dair bu rivayetler ile Tevrat'taki Hz. Âdem anlatısı hemen hemen aynıdır.⁵⁰ Söz konusu çocuk eserlerinde bu detayların verilmemesi, kıssanın diğer kısımlarının sahih olup bu kısmının sahih olmamasıyla ilgili değildir. Bu kırpma, kanaatimizce modern dönemde kadının kaburga kemiğinden yaratılmasına dair olumsuz yaklaşımın bir sonucudur. Belki bu kırpma neden sol kaburga kemiğinden yaratıldığına dair çocukların meraklı sorularına muhatap olmaktan kaçınmak sebep olmuş olabilir diye düşünülebilir. Ancak söz konusu eserlerde çocuğa göreliliğin her zaman gözetilmediğine dair sayısız örneğin bulunması bu mazereti kabul etmeye engel olmaktadır. Oysa bazı çocuk eserlerinde Hz. Havva'nın yaratılışı yukarıda bahsettiğimiz eksikliklerden uzak bir şekilde çocuğa göreliliği de ihmal etmeden 'Allah'ın cennette Hz. Âdem'e arkadaş olmak üzere Havva annemizi yarattığı ve bir ağaç dışında cennetin bütün nimetlerini onlara helal kıldığı' şeklinde geçirilmiştir.⁵¹ Sonuç olarak insanın yaratılışı konusunda bildiklerimiz bilmediklerimiz yanında çok çok azdır. Dolayısıyla sanki insanın yaratılışındaki her ayrıntıya dair bilgi sahibiymiş gibi aradaki bazı boşlukları da sahih olmayan rivayetlerle doldurmak, çocuklarda ve hatta dini bilgi konusunda yeterli bilgi sahibi olmayan ebeveynlerinde sahih olmayan bir inanç oluşturmaktadır.

İsrâiliyyât genellikle kıssalar çerçevesinde aktarıldığından aslında popüler bilim ve öyküleyici anlatımda pek yer bulmaması beklenebilir. Ancak öyküleyici çocuk eserleri bölümünde bazen de peygamber kıssalarının güncel bir öykünün parçası kılındığı görülmektedir. İşte buralarda da isrâiliyyât problemi karşımıza çıkmaktadır. Bu tarz eserlerde isrâiliyyât türü bilgilere yer verilmesi kadar tefsirlerdeki isrâilî bilgilerin içselleştirilmesinden dolayı kıssanın bütüncül bir şekilde aktarılamaması da ayrı bir problem teşkil etmektedir. Mesela Kur'an'da Hz. Dâvûd kıssası Bakara, Enbiyâ, Naml, Sebe ve Sâd sûrelerinde detaylı olarak anlatılmakta ve bu sûrelerin bazılarında Hz. Süleyman birlikte zikredilmektedir. İki kıssa arasındaki bağlantıdan dolayı Hz. Dâvûd ile Hz. Süleyman kıssasının birlikte anlatılması doğaldır. Ancak Hz. Dâvûd kıssası çoğu kitapta Tâlût-Câlût meselesi üzerinden kurgulanmıştır.⁵² Kur'an'da geçmediği halde "iki annenin davası" olayı söz konusu eserlerde geniş yer tutmasına rağmen Sâd sûresi 21-25. âyetlerde geçtiği halde Hz. Dâvûd'a gelen iki davacı olayı hakkında anlatılanlara çoğu kitapta yer verilmemektedir. Söz konusu âyetlerdeki içeriğin çocuklara aktarılamaması, tefsirlerdeki isrâiliyyâtın bağımsız yazarların âyetlere yaklaşamamalarından kaynaklanmaktadır. Zira tefsirlerde Hz. Dâvud'un, pencereden bakarken gayri ihtiyarî gördüğü bir kadından etkilendiği, kadının kocasından kurtulmak için onu savaşa gönderdiği, adam öldükten sonra da o kadınla evlendiği aktarılmaktadır. Müfessirlerin birçoğu, kaynağı Tevrat olan bu rivayeti ya olduğu

50 *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015), Yar.1:21-23.

51 Yılmaz Yenidinc, *İlk İnsan, İlk Peygamber Hz. Âdem Aleyhisselam* (İstanbul: Nesil Çocuk, 2021), 11; Bilgenur Çorlu, *Peygamber Hikayeleri Yazı Dizisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 26; Mehmet Yaşar Kandemir, *Peygamberleri Öğrenelim* (Ankara: Tahlil Yayınları, 2022), 9.

52 Bilgenur Çorlu, *Peygamber Hikayeleri Yazı Dizisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 159-163.

gibi ya da tevil yoluna giderek nakletmişlerdir.⁵³ Müfessirlerin bu konu ile ilgili aktardıkları haberlerde, İsrâiliyyât etkisinde kaldıkları ve bu rivayetlerin peygamberlik makamıyla bağdaşmadığı hususu izahtan varestedir. Oysa Kur'an'da söz konusu davanın öncesinde Hz. Dâvûd'un güzel sıfatlarla övüldüğü görülür. Dolayısıyla Hz. Davud kıssasını bu âyetler ekseninde kurgulamak, Hz. Dâvûd kıssasının çok daha etkileyici bir şekilde aktarılmasını sağlayacaktır.

Sâd sûresi 21-25. âyetlere göre kıssa, bir dava ve adalet vurgusuyla anlatıldığından kıssanın, hüküm sahibi kişilerin adaletle karar vermesi bağlamında değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Bu olayda, hüküm sahibinin kararını etkileyecek eylem ve söylemlerden kaçınmanın önemi de ortaya çıkmaktadır. Ayrıca verilen hükmün yanlışlığı fark edildiğinde bunda ısrar etmemek de adalet için son derece önemlidir. Nitekim Hz. Dâvûd, davalarda yaşanması mümkün olan bir durumdan yani yanlış hükmünden geri dönmüş ve Allah'a sığınarak tevbe etmiştir. Bazı müfessirler, bu davada Hz. Dâvûd'un iki kişiden birini dinlemeden aceleyle karar verdiğini ve bundan dolayı hata yaptığını dile getirmişlerdir. Bu durumda Hz. Dâvûd hata yaptığını anlamış ve Allah'a yönelerek bağışlanma dilemiştir. Bu bağlamda Sâd sûresindeki iki davacı olayı, çocuklara hem adaletle hüküm vermenin hem de yanlış hükümde ısrar etmemenin önemini kavrayabileceğinden, çocukların seviyesine uygun bir içerik niteliği taşımaktadır.⁵⁴ Sonuç olarak Kur'an eksenli çocuk eserleri yazarlarının âyetin tefsiri hakkında mutlaka işin uzmanından destek alması gerektiği, bu olmadığında âyetlerle ilgili yanlış veya eksik değerlendirmelerin söz konusu olabileceği görülmektedir.

3. Kur'an ve Tefsir Temalı Çalışmaları Çocuklara Ulaştırmak

Nitelikli çocuk eserlerinin yazımı ve yayımlanması kadar önemli olan bir başka husus ise çocukların bu tür eserlerle buluşturulmasıdır. Daha çok online ticaret platformlarında satışa sunulan eserlerin, ebeveynler tarafından satış rakamları, okuyucu yorumları üzerinden değerlendirilerek satın alındığı söylenebilir. Oysa dini bilinci olsa da konu hakkında yeterli bilgisi olmayan ebeveynlerin ticari gayelerle yazılan niteliksiz eserlerle nitelikli eserler arasında isabetli karar verememesi gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Burada araştırmacıların, çocuklara yönelik yapılan yayınları akademik ölçütlere göre değerlendirmelerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Hatta çocuklara yönelik yazılan dini literatürün tahlil edildiği, hitap ettiği yaştaki çocuğa uygun olup olmadığı, yazı puntosu, görsel seçimi gibi hususlar açısından puanlandığı uygulamaların yapılması gerekmektedir. Nitekim bu konuda yakın zamanda kurulan "yayındedektifi.com" adlı online platform güzel bir adım olarak görülebilir. Çocuklara yönelik hazırlanan nitelikli eserlerin ebeveynlere ve çocuklara ulaştırılmasında özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'na düşen bazı sorumlulukların

53 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, 1420/2000), 21/175-189; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, 1431), 5/85-89.

54 Kurun, *Çocuklar İçin Hazırlanan Kur'an Kıssaları Eserlerinin Üslup ve Muhteva Açısından Analizi*, 44-47.

da olduğunu düşünmekteyiz. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından çıkan nitelikli çocuk eserlerinin dahi çocuklara ulaşmasının yeterli düzeyde olmadığı müşahede edilmektedir. Bu konuda teklif edeceğimiz aşağıdaki üç husus değerlendirilebilir.

Halk kütüphanelerinde Diyanet İşleri Başkanlığı başta olmak üzere dini çocuk edebiyatının son derece sınırlı olduğu görülmektedir. Örneğin Rize ve Trabzon Halk Kütüphanelerinde yaptığımız incelemede Diyanet İşleri Başkanlığımız tarafından yayımlanan nitelikli eserlerin dahi bu kütüphanelerin raflarında yer almadığı görülmüştür. Şüphesiz bu önemli bir eksikliklerdir. Halk kütüphanelerinde bu tür kitap bölümlerinin zenginleştirilmesi hususunda il ve ilçe müftülüklerinin bir çalışma yapması son derece önemlidir. Bu konuda cemaatten de destek alınarak çocuklarımız için telif edilen nitelikli eserlerin tabana yayılması hususunda gayret gösterilmesi gerekmektedir.

Çocuk eserlerinin ebeveynlere ve çocuklara ulaştırılmasındaki önemli mekânlardan bir diğeri ise camilerimizdir. Camilerimizin bir köşesinde başta Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınları olmak üzere diğer yayınevlerinden onay verilen eserlerin çocukların istifadesine sunulması bir yöntem olarak düşünülebilir. Bu yöntemle, hem çocukların nitelikli dini çocuk eserleriyle buluşturulması hem de çocukların ve ebeveynlerin camiden edindiği kitap yoluyla camiyle olan bağının güçlenmesine katkı sağlanabilir. Böylelikle camilerimizin sadece dini ibadetlerin yapıldığı bir mekân olmaktan öte geçmişten günümüze değin taşıdığı ilim ve irfan yuvası olma özelliği güçlendirilebilir. Bu uygulama din görevlisinin takibinde kütüphane mantığıyla çalışabileceği gibi zaman zaman kitapların çocuklara hediye edilerek yerine yenilerinin konulması gibi bir yöntem de izlenebilir.

Yaz Kur'an Kurslarında çocukların dini bilincine katkı sağlayacak bazı çocuk eserlerinin okutulması ve kurs sonunda yine gerek başkanlığın gerekse halkın veya cami cemaatinin desteğiyle nitelikli çocuk eserlerinden çocuklarımıza hediye edilmesi düşünülebilir. Çocuklar yaz kurslarında yukarıda bahsettiğimiz Cami Çocuk Kütüphanesini keşfedecek ve okul dönemi içerisinde buradan kitap temininde bulunabilecektir.

Sonuç

2000 yılından sonra dini içerikli çocuk kitaplarında gözle görülür bir artış olmuştur. Çocuklar için hazırlanan bu tür eserlerin içerisinde Kur'an/Tefsir temalı çocuk eserlerinin de büyük bir pay aldığı belirtilmelidir. Bu artış, dini içerikli çocuk eserlerindeki çeşitliliği artırmakla birlikte bu alanda yazılan eserlerdeki niteliğin sorgulanması mecburiyetini de beraberinde getirmiştir.

Kur'an/Tefsir temalı çocuk eserleri, yöntem ve içerik açısından tıpkı yetişkinler için olan tefsir eserleri gibi çeşitli ekollere ayrılmaktadır. Ancak bunlar içerisinde özellikle popüler bilimle kevnî âyetlere vurgu yapan çalışmalar ile öyküleştirme yöntemini kullanan çalışmaların bazı eksikliklerine rağmen dikkat çekici nitelikte olduğu görülmektedir. Popüler bilimle tefsirin harmanlandığı bu tür çalışmaların Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılacak bir proje kapsamında daha da çeşitlendirilmesi yerinde olacaktır.

Burada öykünün ana teması olan insan uzvunun veya nesnenin Kur'an'da açıkça yer almaması öyküleri çeşitlendirme hususunda yazarları sınırlandırmaktadır. Oysa Kur'an-ı Kerim'deki insanın ve kâinâtın yaratılışındaki mükemmelliğe delalet eden umumi âyetleri burada giriş için kullanmak hem bilimsel tefsir eleştirisinin ortadan kalkmasına vesile olacak hem de kevnî âyetler çocukların dikkatlerine sunulmuş olacaktır.

Kur'an ve Tefsir temalı çocuk eserlerinde dikkat çekici bir diğer tür ise öyküleyici tefsir yöntemidir. Burada tek tip bir öyküleyici tefsirden bahsetmek mümkün değilse de bu çalışmaların nitelik olarak geliştirilerek belki Kur'an'ın büyük bir kısmına teşmil edilmesi yerinde olacaktır. Kur'an'da binlerce âyet yer almasına rağmen öyküleştirilen âyetlerin hep belirli konular etrafında sıkıştığı görülmektedir. Oysa sadece değerler eğitimi bağlamında değil ahkâma dair bazı âyetlerin dahi çocuklar için öyküleştirilmesi mümkündür. Bu bağlamda İslam'da içki yasağı, Ramazan orucu, zekât, Cuma namazı gibi ahkâma dair âyetlerin çocuklar için öyküleştirilmesinde bir sakınca olmasa gerektir.

Bu alanda önemli konulardan birisi de mevcut nitelikli çalışmaların hedef kitleye ulaştırılması problemidir. Bu konuda cami, 4-6 yaş kursları, halk kütüphanelerinin bu kitaplarla desteklenmesi velilere DİB başta olmak üzere nitelikli çocuk eserlerinin ulaştırılması noktasında projeler geliştirilmelidir. Bu bağlamda il ve ilçe müftülüklerinin söz konusu nitelikli eserleri halk kütüphanelerine tedarik etmesi önemli bir adım olacaktır. İkinci bir adım ise camilerimizin bir köşesinde geleceğimizin teminatı olan çocuklarımız için bir kütüphane oluşturulmasıdır. Bu tür eserlerin camilerde, 4-6 yaş kurslarında Kur'an kurslarında reklamlarının yapılması, tanıtımlarının yapılması da önem arz etmektedir.

Kaynakça | References

- Ali, Meha. *Bir Ayet Bir Hikâye*. İstanbul: Nar Yayınları, 2009.
- Arvas, Selcen Yüksel. *Benim Kur'an'ım*. İstanbul: Nesil Yayın Grubu, 2015.
- Arvas, Selcen Yüksel. *Hikâyelerle Çocuklara 40 Ayet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Başaran, Ayla. *Salih'in Kur'an Günlüğü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Bikan, A. Fuat. "Çocuk edebiyatı, kavram ve mahiyet", *Hece çocuk edebiyatı özel sayısı*. Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Çorlu, Bilgenur. *Kur'an-ı Kerim'deki Sureleri Tanıyalım*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Çorlu, Bilgenur. *Peygamber Hikayeleri Yazı Dizisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Demirdöğen, Melek & Eroğlu, Ayşe. "İslami Çocuk Edebiyatı". *Turkish Studies – Language*. 16/1, 2021.
- Doğru, Mehmet. *Allah'ın Elçileri Hazreti Âdem Aleyhisselâm*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.
- Efe, Ahmet. "Edebiyatımızda Öze Dönüş Hakkında". *Türk Dili Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Özel Sayısı 756* (2014): 228-229.
- Ekinci, Abdürrahim. "Kur'an'da Hayvanların Zikredilmesinin Hikmetleri", *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 2/2 (2021), 113-130.
- GK, Tasaro. *Benim Kur'an Hikayelerim*. çev. Hatice Kübra İpek. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021.
- Gökdoğan, Nehir Aydın. *Canım Rehberim Kur'an'ım*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2019.
- Gül, Mehmet Nezir. *Cemil Dede Namaz Surelerini Anlatıyor*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011-2012.
- Güner, Bülent-M. Dursun Çitci. "Popüler Bilim Anlayışı ve Coğrafyanın Popülarlığı, Bilim ve Teknik Dergisi Örneği", *Popular Science Conception and The Popularity of Geography, The Sample of Bilim ve Teknik Journal*, (ts.), 135-136.
- Kara, Ayşe Serra. *Öykülerle Namaz Sureleri*. Konya: Kayalıpark Yayınları, 2016.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Karatay, Halit. "Çocuk Edebiyatı Metinlerinde Bulunması Gereken Özellikler", *Kuramdan Uygulamaya Çocuk Edebiyatı*, ed. Tacettin Şimşek. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Kızılkaya, Nazlı Hilal. *Çocuğumla 1 Ayet 1 Hadis 1 Hikâye*. İstanbul: Mavi Lale Yayınları, 2010.
- Koçyiğit, Hikmet. "Çocuklar İçin Tefsir Yazımı". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 16, 2020.
- Kurun, Hatice. *Çocuklar İçin Hazırlanan Kur'an Kıssaları Eserlerinin Üslup ve Muhteva Açısından Analizi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015.
- Kutub, Seyyid-Abdulhamid Cude es-Sahhar. *Kur'an-ı Kerimden Dini Hikâyeler*. çev. Mustafa

- Runyun. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1977.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1431.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Özdemir, Emin - Adnan Binyazar. *Yazmak Sanatı*. İstanbul: FOM Kitap, 2018.
- Öze, Özkan. *Büyük Karanlığın Sırrı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Öze, Özkan. *Mucizeler Fabrikası*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Seçkinoglu, Süheyl. *Sevgili Kur'an'ımdan Öyküler*. İstanbul: Timaş, 2014.
- Sekban, Fatma Sema. *Yok Artık Pelin*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.
- Seyyid, Mecdi Fethi. *Çocuklar İçin Namaz Sureleri ve Tefsiri*. çev. Halil Aldemir. İstanbul: Polen Yayınları, 2007.
- Şemseddin, Rıza. *Kur'an Bahçesi*. İstanbul: Nar Yayınları, 2014.
- Şimşek, Tacettin. *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Rengârenk Yayınları, 2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an. Mekke*. Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.
- Tökel, Dursun Ali. "Eskilerde Çocuk Eğitimi: Çocuk Edebiyatı Gözüyle Eskiye Bakmak". *Hece Çocuk Edebiyatı Özel Sayısı*. Ankara: Hece Yayınları, 2005, 76-88.
- Turanalp, M. Fatih. *Dinî İçerikli Çocuk Kitaplarının Öğretmen Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Uslu, Tarık. *Şu Acayip Şeyler*. 23 cilt. İstanbul: Uğurböceği Yayınları, 2008.
- Uzun, Hasan. *Kur'an'a Konan Bal Arısı Bir Nahl Sûresi Hikâyesi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Uzun, Hasan. *Kalbi Atanlara 83 Ayette Yasin Suresi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Yalçın, Alemdar -Gıyasettin Aytaş. *Çocuk Edebiyatı*. 6. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Yenidinc, Yılmaz. *İlk İnsan, İlk Peygamber Hz. Âdem Aleyhisselam*. İstanbul: Nesil Çocuk, 2021.
- Yıldırım, Nurcan. *Âyet Âyet Keşfet Bitkiler*. İstanbul: Multibem Yayınları, 2022.
- Yıldırım, Nurcan. *Âyet Âyet Keşfet Hayvanlar*. İstanbul: Multibem Yayınları, 2022.
- Yıldırım, Nurcan. *Âyet Âyet Keşfet Kâinat*. İstanbul: Multibem Yayınları 2024.
- Yıldız, Esranur. *Çocuklar İçin Hazırlanan Kur'an/Tefsir Çalışmalarının Değerlendirilmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Yüceer, Elif. *Yürüyüş "Hikâyelerle Lokman Suresi"*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Yüceer, Elif. *Hazineye Açılan Kapı "Hikâyelerle Fâtihâ Suresi"*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2023.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbu. Abdülcelîl Abduh Şelbî*. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1988.

Yapay Zekâ: Lehte ve Aleyhte Argümanlar

Hayyam CELİLZADE | ORCID: [0000-0001-7739-9388](https://orcid.org/0000-0001-7739-9388)

Dr. Öğr. Üyesi | hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr

Anadolu Üniversitesi | ROR ID: <https://ror.org/05nz37n09>

Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Eskişehir | Türkiye

Öz

Zihin felsefesinin önem verdiği ve cevabını aradığı sorulardan birisi “makinelere düşünebilir mi?” sorusudur. Bu sorunun ortaya çıkış süreci önemlidir. Bu soruyu anlamlı kılan süreç yüzyıllar öncesinden başlamıştır. İnsanın makine icat etmesi; canlıları taklit edebilen alet icat etmesi yüzyıllar öncesinde yaşanan gelişmedir. Ama XX. yüzyılda başka bir gelişme daha yaşanmıştır. Makine ve teknoloji insan hayatının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. XX. yüzyılda bilimin bütün alanlarında, devrim niteliğinde yenilikler ve gelişmeler kaydedilmiştir. İnsanlık XX. yüzyılda, iki bin yılda elde ettiğinden daha fazla bilgi elde etti ve bunun sonucunda teknoloji süratle gelişerek, modern insanın hayatı için vazgeçilmez unsur haline dönüştü. Teknolojinin ürettiği ürünler, yani makinelerin insan hayatına dâhil olmasıyla, insan hayatında adeta yeni bir dönem başladı. Yaşanan gelişmeleri değerlendirirken, çevresel sorunları; savaşları, küresel iklim sorunlarını, çevresel sorunları göz önünde bulundurmak gerekir. Fakat modern hayat öyle bir noktaya gelmiştir ki, makinesiz hayat düşünülemez olmuştur. Yani teknolojinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan sorunların çözümü şart olmakla birlikte modern hayat geri döndürülemez şekilde teknolojiye bağımlı hale gelmiş durumdadır. İnsanın gündelik hayatını yakından etkileyen ve neredeyse belirleyen makineler her geçen gün daha da gelişmektedir. Robot teknolojisi ve nanoteknoloji alanlarında gelişme kesintisiz devam etmektedir. Satranç turnuvasında insanı yenen robottan daha mükemmel robotlar üretilmektedir. Teknolojik gelişmeler romanlara, resimlere, filmlere de konu olmuş durumdadır. Makalemizde yapay zekâ ve yapay zekâyla ilgili çalışmaların bu durumun doğal sonucu olduğunu anlatacağız. Önce Alan Turing’in tezi, akabinde o teze yöneltilebilecek olası karşı tezler ve özellikle John Searle’in eleştirisini ele alacağız. Yapay zekânın insan zekâsından farklı olduğunu ve daha doğrusu insan zekâsı düzeyine ulaşamayacağını savunacağız. Zayıf yapay zekâ argümanlarının kuvvetli yapay zekâ argümanlarına kıyasla daha tutarlı içerik sunduğunu vurgulayarak makalemizi sonuçlandıracağız.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Zihin Felsefesi, Yapay Zekâ, Alan Turing, Taklitçilik Oyunu, John Searle, Çince Odası

Atıf Bilgisi

Celilzade, Hayyam. “Yapay Zekâ: Lehte ve Aleyhte Argümanlar”. Akademik-Us 17 (Mayıs 2025), 94-109.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1684465>

Geliş Tarihi	26.04.2025
Kabul Tarihi	28.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	intihal.net ile yapıldı.
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Artificial Intelligence: Arguments for and Against

Hayyam CELİLZADE | ORCID: [0000-0001-7739-9388](https://orcid.org/0000-0001-7739-9388)

Asst. Prof. | hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr

Anadolu University | ROR ID: ror.org/05nz37n09

Faculty of Literature, Department of Philosophy, History of Philosophy Division

Eskişehir | Türkiye

Abstract

One of the questions that philosophy of mind is concerned with, and seeks to answer, is 'can machines think?' The process of coming up with this question is important. The process that makes this question meaningful began centuries ago. Man's invention of machines, the invention of tools that can imitate living things, is a development that took place centuries ago. But another development took place in the 20th century. Machines and technology have become an integral part of human life. The 20th century witnessed revolutionary innovations and developments in all fields of science. Mankind acquired more knowledge in the twentieth century than in the previous two thousand years, and as a result technology developed rapidly and became an indispensable element in the life of modern man. With the introduction of technological products, namely machines, into human life, a new era in human life has begun. However, when evaluating the developments, environmental problems, wars, global climate problems and environmental problems should be taken into consideration. However, modern life has reached such a point that life without machines is unthinkable. In other words, although problems arising from the development of technology need to be solved, modern life has become irreversibly dependent on technology. Machines that closely influence and almost determine people's daily lives are being developed more and more every day. The development of robotics and nanotechnology is unstoppable. One of the questions that philosophy of mind is concerned with, and seeks to answer, is 'can machines think? The process of arriving at this question is important. The process that makes this question meaningful began centuries ago. Man's invention of machines, the invention of tools that can imitate living things, is a development that took place centuries ago. But another development took place in the XXth century. Machines and technology have become an integral part of human life. The 20th century witnessed revolutionary innovations and developments in all fields of science. Mankind acquired more knowledge in the twentieth century than in the previous two thousand years, and as a result technology developed rapidly and became an indispensable element in the life of modern man. With the introduction of technological products, namely machines, into human life, a new era in human life has begun. However, when evaluating the developments, environmental problems, wars, global climate problems and environmental problems should be taken into consideration. However, modern life has reached such a point that life without machines is unthinkable. In other words, although problems arising from the development of technology

need to be solved, modern life has become irreversibly dependent on technology. Every day, more and more machines are being developed that have a profound impact on, and almost determine, people's daily lives. The development of robotics and nanotechnology is unstoppable.

Keywords

History of Philosophy, Philosophy of Mind, Artificial Intelligence, Alan Turing, Imitation Game, John Searle, Chinese Room

Citation

Celilzade, Hayyam. "Artificial Intelligence: Arguments for and Against". *Akademik-Us* 17 (May 2025), 94-109.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1684465>

Date of Submission	26.04.2025
Date of Acceptance	28.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Introduction

In the introduction to *Metaphysics*, Aristotle states that 'man naturally wants to know'. This 'desire to know' includes the knowledge of things that concern human life and affect human life positively or negatively. In this sense, developments in artificial intelligence are closely related to the natural human desire to know.

Alan Turing's prediction that "the emergence of machines that surprise man is not far off" has been confirmed seventy years after his death. Indeed, machines do surprise people with their 'intelligence'. In this case, the question "Can machines think?" or "Do machines have minds?", which was raised in the XXth century, has become one of the most important questions discussed in scientific circles. This question is related to the discussions about 'artificial intelligence'. "*Artificial intelligence is a branch of science that aims to imitate the human mind and mental processes in a machine, in other words, to create intelligent machines that think like humans.*"¹ The idea that forms the basis of discussions about artificial intelligence, as it is generally accepted, did not emerge in the twentieth century. People were concerned with similar questions before the modern era. Of course, people before the modern era were interested in whether it was possible to invent devices that could imitate living things in nature using inanimate materials. Today, the main question is whether machines have minds. In other words, it is obvious how the question has evolved.² Throughout history, humans have tried to invent various machines. Discussions about artificial intelligence as we understand it today began in the mid-twentieth century. These discussions became even more interesting after the publication of Alan Turing's article 'Computing Machinery and Intelligence'. "*Although the father of AI is considered to be Alan Turing, the term 'artificial intelligence' was first used in 1956 at a workshop on artificial intelligence organised by John McCarthy at Dartmouth College.*"³

1. Strong and Weak AI and Alan Turing's Thesis

The strong view of AI is that machines can have minds like humans. The weak view of AI is that it is not possible for machines to have minds like humans.

Alan Turing conducts a test he calls the "mimicry game". The aim of the test is to prove that machines have minds. "*In his famous article, Turing says that before asking whether it is possible for a digital machine to think, 'it is necessary to begin by defining the meanings of the words 'machine' and 'thinking'. This is because the meanings we ascribe to words can change over time, that is, their meanings can expand and contract. For this reason,*

¹ Kamuran Gödelek, *Zihin Felsefesi*. (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Press, 2011), 117.

² For information on human attempts to invent various machines throughout history, see: Güven Güzeldere, "Yapay Zekânın Dünü, Bugünü, Yarını", *Cogito*, (13) 1998, 27-41.

³ Fatma Coşkun, H. Deniz Gülleroğlu, "Yapay Zekânın Tarih İçindeki Gelişimi ve Eğitimde Kullanılması", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, (3) 2021, 949.

instead of giving such a definition, Turing tries to explain the question by means of a game he calls the 'imitation game'."⁴ The test is as follows:

There are three rooms. These rooms are connected by a telegraph-like keyboard system. In one room there is an interrogator whose sex is not important. In the second room there is a woman and in the other room a man. The interrogator's task is to find out which room contains a man and which contains a woman. The interrogator can ask any question. Now suppose a machine is placed in the man's room. The machine is set up so that it sometimes makes miscalculations and answers questions by waiting 10-15 seconds. Can the interrogator know that the person in the room is not a man but a machine? According to Turing, this question cannot be answered with certainty. In other words, according to Turing, the probability that the machine can successfully pass this test is very high. He even claims that, thanks to the development of machine technology, future machines will be able to pass this test successfully.

1.1. Criticisms of Alan Turing

Turing was aware that his test had some flaws. He himself raised and answered arguments against his thesis. Possible arguments against Turing's thesis are

1. Theological objection.

Thinking is a function of the soul. The only being with a soul is man. Machines do not have souls. Therefore machines cannot think. Turing answers this objection as follows. God's gift of the soul and the ability to think only to human beings is a limitation of God's power. Turing answers the theological objection with theological reasoning, and also states that he does not attach importance to religious debates.

2. The head-in-the-sand argument

The consequences of machines thinking would be very bad. So we shouldn't argue about whether machines think or not. Turing does not address this objection. But in response to the objection he says that this argument is the result of man's delusion that he is a divine being.

3. Mathematical objection

The basis of the objection is Gödel's theorem. This objection, which Turing highlighted and emphasised, is summarised as follows "*Gödel's Theorem shows that in any system of logic certain propositions can be formulated which cannot be proved either positively or negatively, unless the system itself is inconsistent.*"⁵ Turing stresses that in order to get out of the impasse of Gödel's theorem, it is necessary to find ways of describing logical systems

⁴ Fadime Erciyes, "Turing Testinin Davranışçı ve İşlevselci Yorumu", *MetaZihin*, 7(1) 2024, 44.

⁵ Alan Turing, "Bilgişlem Makineleri ve Zekâ", *Aklın G'özü*, Eds. Douglas R. Hofstadter, Daniel C. Dennet. Trans. by. Füsun Doruker. (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009), 64.

in terms of machines, and machines in terms of logical systems. Turing stresses that just as the power of machines has its shortcomings, so the power of humans is not complete.

4. The Consciousness Argument

The Consciousness Argument posits the notion that it is not possible to assert that any machine possesses consciousness unless it is capable of producing poetry and music, among other creative outputs. Turing's argument, as outlined above, approaches the issue from a first-person perspective. Turing's critique of this argument is twofold. Firstly, he contests the premise that the only way to understand a human being is to become that human being.

5. Arguments based on various obstacles

The argument is based on the premise that machines have the capacity to perform a multitude of tasks, yet there exist activities that are beyond their capabilities. To illustrate this point, it is important to note that machines are incapable of exhibiting kindness or of being the subject of their own reflections. Turing's position is that there are numerous activities which are beyond the capabilities of humans.

6. Lady Lovelace's objection

Lady Lovelace posits the notion that machines are capable of carrying out the actions which they are programmed to perform. The subjects in question are unable to act spontaneously. Turing (1950) posited the view that it is not possible to state with any certainty that machines will not surprise us. It is conceivable that the development of machine technology may reach a point at which Lady Lovelace's objection becomes moot.

7. The Continuity Argument in the Nervous System

This argument posits that a discrete machine is incapable of mimicking the behaviour of the nervous system. Turing acknowledges the validity of this objection to a certain extent, proposing that machines can present interrogators with a challenging scenario by furnishing partial yet nearly accurate responses. It is acknowledged that the interrogator would encounter difficulties in distinguishing between a differential analyser and a digital computer.

8. Argument from the unpromisingness of behaviour

This argument posits that human beings possess the capacity to contemplate alternative courses of action when confronted with impediments, such as the inability to board a bus at the main entrance. Machines are incapable of operating in such a manner. The rationale behind this objection is that, according to Turing, the laws of motion and the laws of behaviour appear to be synonymous.

9. The Argument from Extra-Sensory Perception

The Argument from Extra-Sensory Perception posits that certain individuals possess the ability to make predictions regarding future events, with a higher probability of

accuracy in their predictions. The hypothesis that machines could possess minds would necessitate the capacity to make predictions, a capability that is demonstrably absent. Turing's hypothesis posits that the resolution of the aforementioned problem is contingent upon the execution of the mimicry game within the confines of rooms that are impervious to telepathy.

1.2. Evaluation Of Alan Turing's Answers To Nine Arguments

“Although today the Turing Test is still seen as a difficult threshold to overcome for artificial intelligence systems”⁶ Alan Turing tried to make the arguments against his thesis seem very ‘simple’. The theological argument, the assertion that ‘the power to think is inherent in the soul’, is not only expressed by theologians. Descartes also defends the thesis that ‘the power to think is reserved to the soul alone’. As Descartes hypothesises, it is the elevated temperature that engenders the movement of the body. Furthermore, elevated temperatures have been demonstrated to induce movement. This observation suggests an analogy between the body and a machine, thereby prompting the following argument. However, Descartes proposed an alternative hypothesis, asserting that the human body was created by God. Descartes' argument posits that there exist two rationales that substantiate the assertion that machines do not constitute human beings.

1. *“It is not possible for them to combine words and other signs that we use to convey our thoughts to others.*

2. *Despite the fact that they may demonstrate superior performance in certain domains, it is inevitable that they will exhibit deficiencies in others, given their propensity to be influenced by the position of the organ, as opposed to being deliberate in their actions.”⁷*

Turing's endeavours sought to eradicate the dualist perspective within the theological discourse. However, the situation is not as simple as Turing asserts. It is evident that Turing engaged with the dualist thesis that ‘the power of thinking is inherent in the soul’. In order to surmount the difficulties presented by the thesis that ‘the power of thinking is inherent in the soul’, he introduced the concept of theology into the discourse.

1. The faculty of thought is the domain of the human soul. 2. It is asserted that God has endowed only humankind with the faculty of the soul. 3. Consequently, the machine cannot be said to possess the faculty of thought, as it is not a sentient being. Turing refutes this reasoning as follows: The notion that God bestows a soul solely upon humankind serves to impose a limitation on the divine. The question must therefore be posed: why would an omnipotent deity not bestow a soul upon a machine? It is this author's opinion that Turing

⁶ Acar, *Yapay Zekâ Fırsat Mı Yoksa Tehdit Mi?* transferring by Fatma Coşkun, H. Deniz Gülleroğlu, “Yapay Zekânın Tarih İçindeki Gelişimi ve Eğitimde Kullanılması”, 953.

⁷ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, Trans. by. Hasan İlhan. (Ankara: Alter Yayınları, 2009), 61.

attempts to mitigate the impact of the objection by theologising it; that is to say, he seeks to remove it from the domain of philosophy.

The objection of burying one's head in the sand cannot be taken seriously. Indeed, Turing did not consider this objection to be of any significance either.

The mathematical objection is the one that Turing emphasised most and took most seriously. The proponents of the possibility of artificial intelligence take David Hilbert's claim — that all mathematical propositions can be discovered by a logic machine and that this machine can prove that any proposition is true or false — as the basis for their discussion of artificial intelligence. The conclusion to be drawn from Hilbert's perspective is as follows: The human cognitive process can be distilled into fundamental principles, which can be replicated through the utilisation of a mechanical apparatus. However, this approach was subsequently invalidated by Gödel's theorem. In 1931, Kurt Gödel published his 'incompleteness theorems', which demonstrated that Hilbert's system contained propositions that could not be formally decided. In this theorem, Gödel stated that “*a consistent system is incomplete, and the consistency of the axioms of this system cannot be proved within the system*”, and that there is no way to have a formal axiomatic system for all of mathematics.”⁸ The following four interpretations of Gödel's theorem on artificial intelligence are proposed: The following works are cited in the relevant literature: Lucas, Hofstadter, Pensore, Russell and Norvig.

Lucas posits that there will always be propositions that machines cannot comprehend or validate as true. However, human beings are aware of the veracity of these propositions. This attribute, therefore, serves to distinguish the human species from machines. Lucas commences his article 'Minds, Machines and Gödel' with the following words: “*The aforementioned theorems appear to provide compelling evidence that refutes the validity of Mechanism, thereby suggesting that the human mind cannot be adequately explained within the confines of a machine-based model.*”⁹ Lucas posits that the possession of minds by machines is contingent upon their capacity to engage in all the intellectual activities that are characteristic of human beings. Despite the fact that machines have the capacity to perform calculations on formal strings in a manner analogous to that of humans, it is evident that the human population possesses a more extensive understanding of formal strings than machines. “*It is evident that human intelligence can derive a certain proposition of number theory that is true; however, the computer is blind to the truth of these propositions precisely because of Gödel's boomerang reasoning. This demonstrates that there are tasks that can be automated using computer programming, which are*

⁸ M. Ali Çalışkan, “Matematikte Kesinlik Problemi”, *Bülten*. (İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, 2012), 27

⁹ J. R. Lucas, “Minds, Machines, and Gödel”, Ed. A. R. Anderson, *Minds and Machines*, 43. transferring by Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: Bir Ebedi Gökçe Belik*, Trans. by. Ergün Akça ve Hamide Koyukan. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2011), 591.

analogous to human capabilities. Consequently, we have acquired a heightened level of cognitive ability."¹⁰ Lucas posits that irrespective of the sophistication of the machines we construct, if a machine is to be considered, it must be commensurate with a formal string. It is evident that this string will contain an unprovable formula. This is a consequence of Gödel's theorem. It is evident that mechanical devices will be incapable of producing the formula in the correct manner.

This finding suggests that the algorithms of machines do not resemble the complex cognitive processes of human minds. In accordance with Gödel's theorem, which posits the limitation of machine intelligence, the human mind is regarded as the ultimate authority. It is posited that humans are not constrained by the same limitations. It is important to note that machines do not possess this particular advantage. The fact that we are outside the strings enables us to see formulae that are unprovable inside the strings. This demonstrates that the human mind works very differently from machine programmes.

Another objection is that of Professor Jefferson. Turing's position is that Professor Jefferson adopts a first-person perspective in his approach to the issue.¹¹ Turing's response does not constitute a satisfactory resolution to the issue, but rather serves to diminish its severity. Professor Jefferson's argument, which is indeed valid, asserts that the prerequisite for acknowledging the presence of cognitive faculties in machines is the capacity to produce poetic compositions and to be cognizant of the act of writing poetry.

Turing addresses the aforementioned objection, which is intertwined with various challenges, by asserting, in essence, that human capabilities are limited. It is evident that the human species is incapable of accomplishing every objective. It is conceivable that there exists a multitude of roles for which he is not suited. However, if the work is linked to the mind, and if a machine cannot perform the task even though a human can, then it cannot be concluded that machines have minds. It is this author's opinion that Lady Lovelace's objection constitutes the strongest argument to be taken seriously by artificial intelligenceists and the strongest argument they need to deal with. Lovelace's objection is that machines are incapable of acting independently. It is evident that the subjects in question adhere to the instructions provided to them, executing the designated tasks in the manner specified. In addressing this particular objection, Turing appears to operate under certain assumptions and seems to be anticipating a 'miracle'. Turing's hypothesis posits the eventual emergence of machines capable of spontaneous action, operating beyond the constraints of explicit instructions. The response proffered by Turing can be termed as 'let us wait and hope'.

¹⁰ Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: Bir Ebedi Gökçe Belik*, 592

¹¹ For more information: Bernardo Gonçalves, "Can Machines Think? The Controversy That Led To The Turing Test", *AI and Society*, 38(6) 2023, 2499-2509.

Turing's response to the objection regarding continuity in the nervous system addressed the secondary issues, but did not fully address the primary concern. In response to this query, Turing posits that machines will invariably furnish responses that approximate veracity.

It is hypothesized that machines are incapable of replicating human brain cells. The complexity of the brain, and the absence of a comprehensive explanation for its function, are significant factors in this regard. Despite the development of computers capable of emulating a limited number of brain cells, it is my conviction that the creation of machines that can replicate an entire brain system remains unattainable.

The argument for the non-proposability of behaviour is summarised as follows. It is evident that individuals adhere to traffic regulations, such as stopping at red lights on motorways and utilising green lights for crossing. This is due to the fact that the red light is representative of 'danger' and the green light is representative of 'safety'. In the event of both red and green lights being illuminated simultaneously, what course of action would an individual take? In such cases, it is not possible to formulate a universal principle that can predict the actions of individuals. In such circumstances, individuals may opt to cross the road, while others may choose to stop. In the absence of established guidelines governing conduct in such circumstances, the capacity of machines to respond appropriately is precluded. In the event that machines are to be programmed for such eventualities, a distinction will emerge between machines and the human 'mind'.

The machine 'mind' will act in accordance with certain rules in such cases, but since human beings do not act in accordance with rules, there will be a difference between human and machine 'minds'. In response to the aforementioned argument, Turing offers the following counterargument: The assertion that it is impossible to establish rules for the human mind in such situations is not supported by conclusive evidence. It is my conviction that proponents of artificial intelligence should consider this argument with the utmost seriousness and reach an understanding with the thesis that the human mind does not function mechanically in challenging circumstances.

It is of considerable significance that Turing took the argument of extrasensory perception seriously. It appears that Turing subscribed to the notion of the existence of a phenomenon termed 'telepathy'. The perception of extrasensory perception is generally achieved through the knowledge-acquiring activity termed intuition. In the annals of philosophical discourse, there have been thinkers who have posited that intuition constitutes a wellspring of knowledge. One may cite Bergson, a prominent figure in the field of modern philosophy, as a pertinent exemplar.

2. Challenges And Failures Faced By Those Who Advocate The Possibility Of Artificial Intelligence

The discourse on artificial intelligence was significantly influenced by the socio-political climate of the Cold War era, as evidenced by the relevant studies in this field. The question of whether the Western or Eastern bloc countries were attempting to achieve greater unification of the machines within this framework remains a subject of debate. The bloc that produced more effective machines was gaining superiority over the other.

During the 1950s, experts in the field of artificial intelligence were making significant promises regarding the potential of the discipline. For instance, Herbert Simon proposed¹² that computers would undergo three distinct phases by 1968. The following stages are delineated herewith: 1. It is anticipated that the computer programme will be capable of achieving victory in a chess tournament. 2. The computer programme is designed to discover new mathematical theorems. 3. It is hypothesised that a number of psychological theories will be converted into computer programmes. Despite the passage of approximately five decades since these claims were initially made, computer programmes have yet to successfully complete the initial stage. It is this author's opinion that the other two stages are improbable candidates for surpassing in the coming centuries.

2.1. John Searle's "Chinese Room Experiment"

The most effective challenge to the thesis of strong artificial intelligence was presented by John Searle. However, it should be noted that J. Searle did not oppose the weak intelligence thesis. Searle's argument posits that proponents of strong AI are replicating the error committed by the advocates of Cartesian dualism. Defending the strong AI thesis is tantamount to accepting the dualist thesis. Machines are composed of physical structures; therefore, it is impossible for a physical entity to possess a mind. According to Searle, the brain is the origin of the mind. "*As a consequence of the robust perspective on artificial intelligence, the supposition is made that there is an absence of any elements that can be considered as inherently biological in the human mind.*"¹³ The human mind cannot be reduced to a physical structure. Searle's thesis constitutes the foundational principle of non-reductionist materialism.

In order to demonstrate the impossibility of machines thinking, Searle designed and conducted a renowned experiment, which came to be known as the 'Chinese room experiment'. The experiment is to be conducted in the following manner:

It is evident that certain programmes have been developed which facilitate the use of a computer called 'X' to respond to questions in Chinese. It is evident that the quality of the

¹² For more information: Herbert A. Simon, *The Sciences of the Artificial*, (Massachusetts: The MIT Press, 1996).

¹³ John Searle, "Bilgisayarlar Düşünebilir Mi?", *Cogito*, (13) 1998, 57-58.

responses provided is on par with those proffered by native Chinese speakers. In this case, it is pertinent to consider whether computers can be said to think like native Chinese speakers. Searle's response is negative. According to Searle, the predicament of the computer known as 'x' is analogous to that of an individual who, despite being unable to communicate in Chinese, adheres to instructions given in English within a setting replete with Chinese signage. In the room marked with Chinese signs, a non-Chinese speaker is presented with questions in Chinese, and the person in the room is given the following instructions: The large curve sign from basket 1 should then be placed adjacent to the small curve sign from basket 2. Consequently, the action of the individual in the room establishes a connection between the room and the Chinese-speaking individuals outside the room. The individual in the room is unaware of this fact, but the Chinese symbols that have been introduced into the room represent the questions, and the actions that the individual performs in accordance with the instructions represent the answers. In this case, although there is Chinese contact between the room and the people outside the room, the question remains as to whether the person in the room, who does not speak a word of Chinese, will be able to comprehend Chinese. The response to this question is negative. "*Searle's Chinese Room Experiment posits the hypothesis that a computer is incapable of facilitating human comprehension of Chinese language, akin to the inability of computer software to achieve this outcome.*"¹⁴ The experiment described by Searle is, in essence, a response to Turing. The computer known as 'X' has the capacity to pass the Turing test, provided it lacks any understanding of the subject matter. This is analogous to a person who does not comprehend Chinese in the Chinese Room passing the Chinese Room test. However, this does not imply that computers possess thought or consciousness.

A plethora of arguments have been posited against the Searle Chinese room experiment.¹⁵ It is my contention that the individuals who raise these objections are either not cognizant of or unwilling to comprehend the essence of Searle's argument. Searle's response to these objections involves the application of a single, varied response.¹⁶ Searle presents three arguments that are used to refute the strong AI thesis, and these arguments are drawn from the Chinese room experience. Firstly, syntax is insufficient for semantics. Secondly, computers only possess syntactic structures. Thirdly, the mind has semantic content. And fourthly, the brain is the causative agent of the mind. According to Searle, the attribution of the mind to a machine is contingent upon the possession of a programme that exhibits equivalent potency and functionality to that of the human mind. "*The assertion is made that if the machine in question is indeed a computer, then its operations*

¹⁴ Kamuran Gödelek, *Zihin Felsefesi*, 122.

¹⁵ For more information: Robert James Wood, *Against the Chinese Room Argument*. (Halifax: Saint Mary's University, 2008).

¹⁶ For more information about the arguments put forward against Searle and Searle's responses to these arguments, John Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, Trans. by. Kemal Bek. (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 42-44; Kamuran Gödelek, *Zihin Felsefesi*, 122-124.

*must necessarily be of a syntactic nature. However, it is posited that phenomena such as consciousness, thinking, sensing, feeling, affecting, and so on, which are all of a considerably more complex nature, are things that go far beyond syntax.”*¹⁷ Searle's thesis, positing the notion that computer programmes possess solely syntactic content, whereas humans possess both syntax and meaning, constitutes the most robust argument advanced against proponents of strong artificial intelligence. Furthermore, Searle articulated the distinction between human compliance with rules, and computer compliance with rules. It is his conviction that the operation of computers is contingent on the adherence to prescribed formal rules; the programme determines the sequence of actions to be undertaken. Furthermore, he emphasises that machines and humans differ in terms of their structural composition. *“It has been demonstrated that humans are capable of swiftly and accurately identifying the faces of their relatives. The machine performs a numerical operation to fulfil this process. The central question guiding this study is whether humans employ a numerical process to recognise their relatives.”*¹⁸ Searle contests the assertion that machines capable of imitating the human brain are in error, or, as he terms it, 'delusional'. It is the contention of the aforementioned author that proponents of strong artificial intelligence are remiss in their consideration of the intricate architecture of the brain, instead assuming an overly simplistic perspective which equates the brain with mere 'information processing'.

Conclusion

In the present article, an analysis is provided of how Turing, who is perhaps one of the first proponents of the strong artificial intelligence thesis (given his awareness of the shortcomings of his own thesis), expressed nine arguments against his thesis in his own article and examined his answers to them. Subsequently, an examination was conducted of the trajectory of artificial intelligence discourse, the evolution of the field, and the challenges and setbacks experienced during its development.

The development of theories pertaining to the existence of artificial intelligence is predicated on human curiosity. Since time immemorial, humankind has been driven by the impulse to emulate the natural world in its own creations. It is evident that this curiosity has played a significant role in the course of human history, yielding notable advancements and accomplishments. This curiosity has led to the emergence of a new field of experience, and this field of experience has led to the emergence of technology. It is this author's opinion that the advent of strong artificial intelligence theses can be attributed to the rapid advancement and development of technology during the twentieth century. This was particularly evident at the conclusion of World War II, when the trajectory of the war had a significant impact on the advancement of heavy industry, surpassing the levels observed

¹⁷ John Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 45.

¹⁸ John Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, 66.

in previous years. In the period following the Second World War, during the era of the Cold War, there was a notable increase in the prioritisation of artificial intelligence studies by both Western and Eastern bloc countries. Consequently, a significant financial investment was directed towards supporting artificial intelligence research and studies. The prospect of strong artificial intelligence, that is, the theoretical possibility of machines that possess human-like cognitive capabilities, began to be advocated. The theses of scientists who subscribe to this perspective are rife with internal inconsistencies. These issues have been articulated by philosophers such as John Searle.

The emergence of strong artificial intelligence theses can also be attributed to developments in the modern period. During a period of historical development characterised by a denial of the metaphysical dimension of the human condition, the articulation of these theses was facilitated by advances in technology. I would like to conclude my article with the ideas expressed by Douglas R. Hofstadter (Gödel, Escher, Bach: Bir Ebedi Gökçe Belik). His theses on the subject can be summarised as follows. Whether a computer programme can produce beautiful music is a complex question. The answer is no, and this will not happen in the immediate future. Whether emotions can be explicitly programmed into a machine is a fascinating question. This is not the case. This assertion is wholly unsubstantiated. Whether strong AI programmes will become 'superintelligent' is another complex question. Similarly, the question of whether strong AI programmes and humans will be identical is complex. It is reasonable to hypothesise that the differences between sophisticated AI programmes and most humans will be greater than the differences between most humans themselves.

References

- Coşkun, Fatma and Gülleroğlu, H. Deniz. “Yapay Zekânın Tarih İçindeki Gelişimi ve Eğitimde Kullanılması”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 3. (2021), 947-966.
- Çalışkan, M. Ali. “Matematikte Kesinlik Problemi”. *Bülten*. Istanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, 2012.
- Descartes. *Yöntem Üzerine Konuşmalar*. Trans. by. Hasan İlhan. Ankara: Alter Yayınları, 2009.
- Erciyes, Fadime. “Turing Testinin Davranışçı ve İşlevselci Yorumu”. *MetaZihin* 7(1). (2024), 43-57.
- Gonçalves, Bernardo. “Can Machines Think? The Controversy That Led To The Turing Test”. *AI and Society* 38(6). (2023), 2499-2509.
- Gödelek, Kamuran. *Zihin Felsefesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Press, 2011.
- Güzeldere, Güven. “Yapay Zekânın Dünü, Bugünü, Yarını”. *Cogito* 13. (1998), 27-41.
- Hofstadter, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach: Bir Ebedi Gökçe Belik*. Trans. by. Ergün Akça ve Hamide Koyukan. Istanbul: Pinhan Yayınları, 2011.
- Searle, John. *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. Trans. by. Kemal Bek. Istanbul: Say Yayınları, 2005.
- Searle, John. “Bilgisayarlar Düşünebilir Mi?”. *Cogito* 13. (1998), 57-66.
- Simon, Herbert A. *The Sciences of the Artificial*. Massachusetts: The MIT Press, 1996.
- Turing, Alan, “Bilgişlem Makineleri ve Zekâ”. *Aklın G’özü*. Eds. Douglas R. Hofstadter, Daniel C. Dennet. Trans. by. Füsün Doruker. Istanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Wood, R. J. *Against the Chinese Room Argument*. Halifax: Saint Mary's University, 2008.

Cehennem Meleklerinin Sayısının On Dokuz Olmasının Ehl-i Kitap Kültürüyle Bağlantısı*

Halil SARI | ORCID: [0000-0003-3887-3504](https://orcid.org/0000-0003-3887-3504)

Dr. | kasas_26@hotmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı | ROR ID: [007x4cq57](https://ror.org/007x4cq57)

Balıkesir | Türkiye

Öz

Kur'ân belirli bir zaman diliminde, ilk etapta muayyen bir muhatap kitleye nâzil olmuş şifahi bir hitaptır. Kur'ân, Hz. Peygamber ve nüzûl dönemine tanıklık eden insanların kültür ve tasavvurlarına uygun bir dil ve üslûpla inmesine rağmen özellikle bazı âyetler modern dönemdeki insanların mucizevî, hurûfî, bilimsel ihtiyaç ve meraklarını gidermeleri açısından malzeme olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda, “Üzerinde on dokuz var” âyeti tarihsel ve kültürel arka plan göz ardı edilerek çeşitli yorumlara konu edilmiş ve zaman zaman parçacı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Ne var ki cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olması meselesi, İslâmî literatürde olduğu kadar Ehl-i kitap geleneğinde de yer alan bazı inanışlarla ilişkili bir konu olarak dikkati çekmektedir. Bu meseleye benzer şekilde, Allah'ın arşının su üzerinde olması, arşı sekiz meleğin taşıması, Allah'ın ve meleklerin bulut gölgeleri içerisinde gelmesi ve yerin ve göklerin altı günde yaratılması gibi hususlar da davet stratejisi kapsamında, Ehl-i kitap kültürüyle ortak kavramlara vurgu yapan âyetler olarak değerlendirilmektedir. Bu makalede on dokuz meleğin tefsir literatüründe ve modern dönemde karşılık bulduğu anlam tespit edildikten sonra on dokuz meleğin Ehl-i kitap geleneği ile bağlantısı ortaya konularak mezkûr ifadeyle asıl verilmek istenen mesajın ne olduğunun tespiti yapılmaya çalışılacaktır. Böylece, söz konusu âyetin tarihsel ve kültürel arka planı göz önüne alınarak, âyetin aslî maksadını daha doğru bir şekilde anlamaya katkı sağlanması hedeflenecektir. Aynı zamanda, klasik ve modern yaklaşımlar arasındaki farklar irdelenerek, modern dönemde yapılan indirgemeci yorumların zengin klasik mirası nasıl göz ardı ettiğine de dikkat çekmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kur'ân, Müddessir Sûresi, On dokuz, Cehennem meleği, Ehl-i kitap

Atıf Bilgisi

Sarı, Halil. “Cehennem Meleklerinin Sayısının On Dokuz Olmasının Ehl-i Kitap Kültürüyle Bağlantısı”. *Akademik-Us* 17 (Mayıs 2025), 110-130.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1670703>

Geliş Tarihi	06.04.2025
Kabul Tarihi	31.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu çalışma, Doç. Dr. Ferihan Özmen danışmanlığında, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2019 tarihinde tamamlanan “Müddessir Sûresinin Tefsiri” isimli yüksek lisans tezinden istifadeyle hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal. net
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Connection Between the Number of the Angels of Hell Being Nineteen and the Culture of the Ahl al-Kitab*

Halil Sarı | ORCID: [0000-0003-3887-3504](https://orcid.org/0000-0003-3887-3504)

Dr. | kasas_26@hotmail.com

Presidency of Religious Affairs | ROR ID: [007x4cq57](https://ror.org/007x4cq57)

Balıkesir | Türkiye

Abstract

The Qurʾān is an oral address revealed within a specific period to a particular audience. Although the Qurʾān descended with a language and style appropriate to the culture and conceptualizations of the people witnessing the era of the Prophet and the period of revelation, its verses are often employed in modern times as material to satisfy miraculous, esoteric, scientific needs, and curiosities. In this context, the verse "There are nineteen over it" has also been the subject of various interpretations, disregarding its historical and cultural background and being approached at times with fragmented perspectives. However, the issue of the number of Hell's guardians being nineteen draws attention as a matter associated not only with Islamic literature but also with certain beliefs present in the Judeo-Christian tradition. Similar to this issue, concepts such as the Throne of Allah being upon water, the Throne being carried by eight angels, Allah and the angels coming within the shadows of clouds, and the creation of the heavens and the earth in six days are considered as verses that emphasize common concepts with the People of the Book within the framework of the strategy of invitation. In this study, after identifying the meaning attributed to the nineteen angels in both classical tafsir literature and modern interpretations, the connection between the nineteen angels and the Judeo-Christian tradition will be examined, aiming to determine the primary message intended by the mentioned expression. Thus, by considering the historical and cultural background of the verse, it is intended to contribute to a more accurate understanding of its original purpose. Additionally, by examining the differences between classical and modern approaches, the study will seek to highlight how modern reductionist interpretations overlook the rich classical heritage.

Keywords

Qurʾān, Sūrat al-Muddaththir, Nineteen, Angel of hell, Ahl al-kitāb.

Citation

Sarı, Halil. “The Connection Between the Number of the Angels of Hell Being Nineteen and the Culture of the Ahl al-Kitab”. *Akademik-Us* 17 (May 2025), 110-130.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1670703>

Date of Submission	06.04.2025
Date of Acceptance	31.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This study has been prepared with reference to the master's thesis titled '<i>The Exegesis of Sūrat al-Muddaththir</i>', completed in 2019 at the Institute of Social Sciences, Çanakkale Onsekiz Mart University, under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Ferihan Özmen. This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kur'ân, Allah'ın muhataplara ulaştırmak istediği buyruklarını içeren bir hitaptır. Bahse konu olan bu hitaplar ilk planda o devirde yaşayan insanların akıl, idrak ve entellektüel seviyelerini aşmadan ifade kalıplarıyla iletmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, Kur'ân'ın beyanlarında nüzûl ortamındaki bilinç-altı yapıyı kullandığına hemen her satırda şahit olmak mümkündür.

Kur'ân'ın mesajını sahih bir şekilde yorumlayabilmek için âyetlerin nâzil olduğu tarihî, kültürel ve sosyolojik koşullarının göz önüne alınması gerekmektedir. Bu açıdan, Kur'ân'ın hitap ettiği ilk muhatap kitlenin içinde yaşadığı sosyo-kültürel yapı ve inançlar, âyetlerin orijinal anlamlarının vuzuha kavuşturulmasında etkin bir rol oynamaktadır.

Kur'ân'ın indiği dönemde Arap Yarımadası, çevresindeki büyük medeniyetlerden etkilenmiş, farklı dinî geleneklerin ve inançların bir arada varlık gösterdiği bir bölge olarak dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, gerek Mekke'deki Arap toplumunun inanç yapısı gerekse Medine'deki Ehl-i kitap geleneği, Kur'ân'ın mesajının iletilmesinde dikkate alınan unsurlar arasında yer almaktadır. Kur'ân, mesajını ulaştırırken bu medeniyet alanında yerleşik olan bazı olgulara ve kabullere göndermelerde bulunmuş, böylece muhataplarının zihnindeki var olan birikimini dikkate alarak vahyi daha anlaşılır ve etkili kılmayı amaçlamıştır.

Müddessir Sûresi ilk nâzil olan sûrelerden olması hasebiyle ihtiva ettiği kavram ve hususlar bakımından zengin bir içeriğe sahiptir. Bununla birlikte, Müddessir Sûresindeki bazı âyetlerin günümüzde başlı başına bir konu olarak telakki edilmesi sonucunda birçok kavram kargaşası tezahür etmektedir. Hâl böyle olunca, sûredeki bazı âyetlerden hareketle birçok meseleye gelişigüzel delil getirilmesi bu meselenin araştırılmasını önemli kılmaktadır. Kaldı ki “on dokuz” ifadesi gerek klasik tefsirlerde gerekse modern dönemde yapılan yorumlarda önemli tartışmalara konu olmuş ve çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Halbuki mezkûr ifadenin tarihsel arka planında, özellikle Ehl-i kitap geleneğiyle girilen tarihî ve kültürel etkileşimin izlerini görmek mümkündür. Örneğin, bazı Yahudi kaynaklarında, özellikle de “Peygamber Enok'un Kitabı” gibi metinlerde, on dokuz sayısına veya on dokuz melek ile ilgili çeşitli bilgilere rastlanmaktadır. Bu kaynaklarda on dokuz melek doğrudan “cehennem melekleri” olarak zikredilmemiş olsa da bu sayı ile cehennem melekleri arasında bir bağın kurulmuş olabileceğini akıllara getirmektedir. Nitekim Kur'ân'ın hitap ettiği toplumsal bağlamda, Ehl-i kitabın dini bilgileriyle muhatapların aşinalığı, bu gibi sayıların belli bir anlam dünyasına işaret etmesine zemin hazırlamaktadır.

Birçok yönden edebî bir niteliğe sahip olan Müddessir Sûresinin şirkin nefyi, ölümden sonra diriliş ve Hz. Peygamber'e indirilen vahyin Allah tarafından gelmesi şeklinde temel konulara sahip olduğunu söylemek mümkündür. Müddessir Sûresinin bazı âyetleriyle ilgili nâzil olduğu zemin ve bağlamın göz ardı edilmesi sebebiyle ilmî ciddiyetle bağdaşmayan yaklaşımlarda bulunmaktadır. Bu yorumlardan kuşkusuz en fazla tebarüz edeni sûrenin otuzuncu âyetindeki cehennem meleklerinin sayısına atıfta bulunulan “*Üzerinde on dokuz var*” ifadesidir. Özellikle modernist yorumların bu sayıyı salt matematiksel veya sembolik bir boyuta indirgeme çabaları, klasik kaynaklardaki zengin anlam dünyasını göz ardı

etmekte ve tarihsel bağlamı gözden kaçırmaktadır. Dolayısıyla on dokuz sayısının anlamını tam olarak kavrayabilmek için tarihî ve kültürel bağlamın göz önünde bulundurulması gerektiği bu çalışmada savunulacaktır. Diğer bir ifadeyle, klasik tefsir literatüründeki rivâyetler ve Ehl-i kitap geleneğindeki anlatımlar dikkate alınarak, on dokuz sayısının modern dönem okumalarındaki indirgemeci yaklaşımlara kurban edilemeyecek kadar derin bir arka plana sahip olduğu bu makalede ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Müddessir Sûresiyle ilgili daha önce bazı araştırmalar yapılmıştır. Ancak mezkûr çalışmalarda cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olmasının Ehl-i kitapla bağlantısının yeterince tahlil edilmediğine şahit olunmuştur. Klasik tefsirlerde de bu konu hakkında tatmin edici izahlara yer verilmemiştir. Bununla birlikte 2023 yılında Cengiz Güneş, “Müddessir Sûresi 30-31. Âyetler Bağlamında On Dokuzla Kimler Sınanıyor?” adında bir makale yayımlamıştır. Söz konusu bu çalışmada, Müddessir Sûresi hakkında genel bir malumat verildikten sonra *عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ* ifadesindeki *ها* zamirinin nereye râci olduğuna dair dildilerin ve müfessirlerin rivâyetlerinden bahsedilmiştir. Bunun ardından âyetin tefsiri yapılmıştır. Söz konusu çalışmanın odak noktasını daha çok 31. âyetteki “*Onların sayısını inkâr edenler için imtihan vesilesi yaptık.*” ifadesi oluşturmuştur. Bu kapsamda, “Kâfirlerin Sınanması”, “Ehl-i Kitabın Sınanması”, “Müminlerin Sınanması”, “Kalplerinde Hastalık Bulunanların Sınanması” şeklinde müstakil başlıklar açılarak mezkûr âyetin tahlili yapılmıştır. Bunun akabinde, on dokuz rakamına yüklenen anlamlar üzerinde durulmuş ve bunun eleştirisi yapılmıştır. Ancak sözü edilen çalışmada on dokuz meleğin Ehl-i kitap kültürüyle bağlantısına temas edilmemiştir. Dolayısıyla bu araştırmanın sözü edilen çalışmadan farkı on dokuz meleğin Ehl-i kitap geleneğindeki bağlantısına dikkat çekilmesidir.

Araştırmada “melek” kelimesi hakkında bilgi verilecek, daha sonra cehennemden sorumlu varlıkların melekler olmasının hikmeti tefsir literatürü çerçevesinde izah edilmeye çalışılacak ve cehennem meleklerinin on dokuz olmasıyla ilgili bazı rivâyetlere yer verilecektir. Bunun yanında, modern dönemde on dokuz melek ile ilgili yaklaşımlardan bahsedilecek ve cehennem meleklerinin on dokuz olmasının Ehl-i kitap metinleriyle alakasından söz edilecektir. Çalışmada, on dokuz melek kavramının metinler arasındaki ilişkisini tespit edebilmek amacıyla Yahudi ve Hristiyan apokrif literatürüne ait bazı eserlere başvurulacaktır. Ayrıca konuyla ilgili aktarılan rivâyetleri tahlil edebilmek için klasik tefsir literatürüne de müracaat edilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

“Melek” terimi, etimolojik açıdan “sahiplik” ve “mâlik olma” gibi anlamlara gelmektedir.¹ Melek *مَلَكٌ* veya *مَلَكٌ* kökünden gelen “kuvvet, güç sahibi, tedebbür eden,

¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/227.

vazifeleri üstlenen anlamına geldiği gibi,² Arapların bir şeyin kuvvetli ve sıhhatli olduğu anlamlarına gelen güçlü ve kuvvetli bir şekilde yoğurma kalıbında kullandıkları قُوَّةٌ عَظْمَةٌ ifadelerinde güçlülük, şiddet şeklinde anlamlara da karşılık gelmektedir.³ Ayrıca melek, üstün gelen, hakkından gelen, zorunlu tutan” tarzında manalara tekabül etmektedir.⁴ Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791) kaydettiğine göre, melek kelimesinin etimolojisinde “bir nesneye yaslanma” anlamı vardır. Nitekim Araplar مَلَاكَ الْجَسَدِ (kalp vücudun dayanağıdır) cümlelerindeki مَلَاكَ lafzını “dayanma” manasında istimal etmektedirler.⁵ İbn Sîde (ö. 458/1066) kelimenin kökeninde “Bir şeyi ihata etme ve ona mutlak anlamda hâkim olmak” anlamının bulunduğunu belirtmiştir.⁶ Melek, gerek İslâm gerekse Hristiyan ve Yahudi geleneğinde muhtelif şekillere bürünebilen, şeffaf bir varlık olarak nitelendirilmektedir.⁷ Arap düşünsel geleneğinde ise melekler, mutlak saflığı ve kötülükten arınmışlığı temsil eden varlıklar olarak görüldüğünden,⁸ peygamberlerden üstün olduğu inancına varılmıştır.⁹ Bazı kaynaklarda, meleklerin de ölümlü varlıklar oldukları ifade edilmekle birlikte, yaşam sürelerinin oldukça uzun olduğuna vurgu yapılmıştır.¹⁰

2. Cehennemden Sorumlu Varlıkların Melekler Olması

Müfessirler, Allah’ın cehennem muhafızlarını meleklerden kılmasının sebepleri hakkında bazı izahlar yapmışlardır. Örneğin Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) cehennem bekçilerinin meleklerden olmasının hikmetini şu şekilde açıklamıştır:

“Azap görenlerin cinsine mugayir olması için başka bir ifadeyle, cehennemde insanlar azap göreceğine göre buradan sorumlu varlıkların aynı türe ait

² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2014), 776; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevî't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/520.

³ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Fâris Zekeriyâ, *Tertîbu mekâyisü'l-luğa*, thk. Saîd Rızâ Alî el-Askerî-Haydar el-Mescîdî (Irak: Merkezi Dirâsâtî'l-Havzati ve'l-Câmi'a, ts), 926.

⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1434/2013), 8/362.

⁵ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2003), 4/166.

⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhiti'l-a'zam*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 7/54.

⁷ Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'âşlî (Beyrut: Dâru'n-Neffâs, 1433/2012), 317.

⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/415.

⁹ Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: y.y., 1928/1346), 166; Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâsi, 1424/2003), 208; Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâ'id fi tashîhi'l-akâ'id*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1460/1986), 118.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Habâik fi ahbâri'l-melâik*, thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zaglûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 9.

olmaması için bu şekilde takdir edilmiştir. Zira aynı türe mensup varlıkların azap çekenlere merhamet gösterdiği izlenimi oluşturabilir. Bu münasebetle, meleklerin acıması ve merhamet göstermesi için insan cinsinden peygamber gönderilmiştir. Ayrıca, onlar Allah'a karşı mâsiyet işlemekten en uzak varlıklar olması ve en zor itaatleri yerine getirmeleri noktasında çok güçlü olmuşlardır. Bununla birlikte, rivâyetlerde bildirildiğine göre, melekler nurdan yaratılmışlardır. Şu durumda, nurdan yaratılan ateşte kalmaya nasıl mukâvemet gösterebiliyor? Şeklinde bir soru sorulursa buna şöyle cevap verilir, 'dirilişin ortaya konmasındaki söz Allah'ın mümkünâta muktedir olması demektir. Dolayısıyla, Allah'ın bir insanı sonsuza kadar şiddetli bir azabın içinde canlı olarak bırakması muhâl olmadığına göre, melekleri de cehennemde acı çekmeden bırakması imkânsız, uzak değildir.'¹¹

Bu konuda yapılan bir diğer yorum ise meleklerin yaratılışlarında kuvvetlilik, sertlik, dayanıklılık olduğundan Allah yaratılış itibariyle cehennemden sorumlu varlıkları meleklerden kılmış, böylece insanlardan hiç kimse onlara karşı gelme gücü bulamamıştır.¹² Allah adına en çok gazaplanmaları ve yaratılmış varlıkların içinde en kuvvetli olmaları da görevli varlıkların meleklerden seçilme nedenleri arasında zikredilmiştir.¹³ Ayrıca, meleklerin insanî niteliklerden uzak olması ve Semûd kavminin başına gelenlerde olduğu gibi meleklerden birinin çılgık atmasıyla bir şehri yok etme gücüne sahip olmaları şeklinde nedenlerden bahsedilmiştir.¹⁴

Tahrîm Sûresi altıncı âyette cehennemin üzerinde son derece katı, şiddetli sert meleklerin olduğundan söz edilmiştir. Buradan hareketle bir yaklaşıma göre, melekler gazaptan yaratıldığı için onlara azap sevdirilmiştir.¹⁵ Cehennem meleklerinin kalpleri son derece katı ve kendilerinden merhamet beklenildiğinde merhamet etmeyen, muazzam

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. Seyyîd İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 15/513.

¹² Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010), 8/368; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. es-Se'âlebî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed el-Ğumârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1435/2014), 3/408; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1437/2016), 5/396.

¹³ Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâût (Beyrut: Dâru Sadr, 1421/2001), 2/1111; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmî' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, thk. Seyyîd İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2007), 5/391.

¹⁴ Burhâneddîn Ebû'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011), 8/231; Ahmed b. Muhammed Sâvî, *Hâşiyetu's-Sâvî ale'l-Celâleyn*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1438/2017), 4/225.

¹⁵ Ahmed b. Muhammed Sâvî, *Hâşiyetu's-Sâvî ale'l-Celâleyn*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1438/2017), 4/225.

bedenlere sahip oldukları için cehennemde görevlendirilmişlerdir.¹⁶ Söz konusu bu melekler fiillerinde kaba ve haşindir. Allah'ın buyruklarını tatbik etme noktasında asla müsamaha göstermezler ve Allah'ın düşmanlarından intikam alırlar.¹⁷

Vâhidî (ö. 468/1076) cehennem meleklerinin özelliklerinden bahsederken onların liderlerinin Mâlik olduğunu ve onunla beraber on sekiz meleğin olduğunu, gözlerinin tıpkı şimşek gibi çaktığını, dişlerinin kanca gibi yırtıcı olduğunu, ağızlarından cehennem alevinin çıktığını, iki omuzunun arasının bir yıllık yürüyüş mesafesinde olduğunu, avuçlarının genişliğinin Rebîa ve Mudar kabilelerini içine alacak kadar olduğunu, onlarda merhamet namına bir şey olmadığını, onlardan her birinin yetmiş bin kişiyi avucuna alıp cehennemde diledikleri yere fırlattıklarını ifade etmiştir.¹⁸ Bununla birlikte, Mâlik'in cehennemliklerin adedince parmaklarının olduğu ve onlara parmaklarıyla azap edeceği rivâyet edilmiştir.¹⁹

3. Tefsir Literatüründe Cehennem Meleklerinin Adedinin On Dokuz Olmasıyla İlgili Yaklaşımlar

Cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olmasıyla ilgili klasik tefsir literatüründe bazı rivâyetlere rastlamak mümkündür. Nitekim bir rivâyete göre, Yahudilerden bir topluluğun Hz. Peygamber'in ashâbından bazı kişilere cehennem bekçilerini sormaları üzerine “*Üzerinde on dokuz var.*” âyeti nâzil olmuştur.²⁰ Başka bir rivâyete göre Yahudilerden bazı insanlar, “Peygamberiniz cehennem bekçilerinin sayısını biliyor mu?” şeklinde Hz. Peygamber'in arkadaşlarına soru yönelttiler. Onlar, “Peygamberimiz bu konuda yorum yapmadan sizlere bir şey söyleyemeyiz” dediler. Bir müddet sonra birisi Hz. Peygamber'e geldi ve “Ey Muhammed! Bugün arkadaşların yenik düştü” dedi. Hz. Peygamber bunun sebebini sorunca adam olanları anlattı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Peygamberimiz bir konuda herhangi bir şey söylemeden yorum yapmayız diyenler hiç mağlup kabul edilir mi? Halbuki onlar, vakti zamanında peygamberlerine Allah'ı alenen göstermesi yönünde bir istekte bulunmuşlardı.” Hz. Peygamber, cehennem muhafızlarıyla

¹⁶ Ebû Hafs Ömer ibn Âdil, *el-Lubâb fî 'ulûmî'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011), 19/208.

¹⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvil fî vücuhi't-te'vil*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2002), 4/320.

¹⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/384.

¹⁹ Süyûtî, *el-Habâik*, 65.

²⁰ İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Ahmed Fethî Abdurrahmân Hicâzî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 5/510; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâveridî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid Abdû'l-Maksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012), 6/144; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1435/2014), 19/52; İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2006, 8/277; Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015, 6/456.

ilgili polemige girenleri Allah'ın düşmanı olarak tavsif etmiş ve onları cennetin toprağının mahiyetiyle ilgili soru sormak için yanına çağırtmıştı. Onlar Hz. Peygamber'e geldiklerinde, "Ey Ebû'l-Kâsım! Cehennemde görevli meleklerin sayısı kaçtır?" diye sordular. Hz. Peygamber, eliyle göstermek suretiyle bir keresinde on, diğer seferinde ise dokuz sayısını göstererek, "Böyle ve böyle" dedi. Yaşanan bu gelişmeler üzerine Yahudiler Hz. Peygamber'i tasdik ederek, "Evet" cevabını verdiler ve "Üzerinde on dokuz var" âyeti nâzil oldu.²¹

Diğer bir rivâyete göre, cehennem muhafızlarının sayısının on dokuz olduğu âyeti inince Ebû Cehil, istihzâ bir tavırla Mekkelilere tepkisini şöyle dile getirmiştir: "Ananız sizi kaybedesiceler! Ben İbn Ebî Kebşe'nin size cehennem meleklerinin on dokuz olduğunu söylediğini duydum. Halbuki sizler hücum eden, birden baskın yapan kimselersiniz. Sizden her bir kişi onların üstesinden gelemeyebilir mi?"²² Daha sonra Allah, Hz. Peygamber'e Ebû Cehil'e gitmesini, Mekke'de "Batha" denilen yerde elinden tutarak, "Lâyıktır sana lâyıktır sonra lâyıktır sana lâyıktır."²³ demesini emretti. Hz. Peygamber, Allah'ın bu emrini yerine getirince Ebû Cehil, "Vallahi sen ve rabbin de bana bir şey yapamazsınız" dedi. Sonunda Allah onu, Bedir gününde aşağılanmış bir hâle getirdi.²⁴ Rivâyetin muhtelif şekillerinde ise Ebû Cehil, "Ey Kureyş halkı! Muhammed'in birlikleri sadece on dokuzdur. Bahusus, onların cehennem görevlileri olduğunu savunuyor. Dolayısıyla, sizi on dokuz ile korkutuyor. Halbuki sizler cesur kimselersiniz. Sizden yüz kişi onlardan birini alt edemez, böylelikle cehennemden çıkamaz mısınız?"²⁵

Süddî'den gelen başka bir habere göre, Cumahoğullarından²⁶ eşedeyn lakaplı Useyd b. Kelde b. Halef el-Cumâhî²⁷ şöyle dedi: "Ey Kureyşliler! Ben, sizin önünüzden giderim, sağ omuzuma on meleği, dokuzunu da sol omuzuma alırım ve nihayet hep birlikte cennete gireriz."²⁸ İbn Ebî Hâtim'in bildirdiğine göre, Kureyşten bir adam ki Ebû'l Eşedeyn diye çağrılır, "Üzerinde on dokuz var" âyeti nâzil olunca, "Ey Kureyşliler! On dokuz melek sizi endişeye sevk etmesin ve dehşete düşürmesin! Zira ben, on tanesini sağ omuzumla, yedi

²¹Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî câmiu's-sahîh*, thk. Merkezu'l-Buhûs ve Taknîyeti'l-Ma'lûmât (Kahire: Dâru'l-Tâ'sîl, 1437/2016), 4/289; Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1952; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 6/456; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 8/277.

²² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili 'ayi'l-Kur'ân*, thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1431/2010), 21/202; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Seyyîd Kesrevî Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 4/317; Muhyî's-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1437/2016), 4/53; Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/53.

²³el-Kyâme, 75/34-35.

²⁴Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/202.

²⁵Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2003), 3/417; Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/53.

²⁶Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/384.

²⁷Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/417.

²⁸Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1430/2009), 3/151; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/385.

tanisini de sol omzumla vurarak onları sizden savarım” şeklinde söyleyince, “*Biz cehennem bekçilerini ancak meleklerden kıldık*” âyeti indi.²⁹ Başka bir rivâyette ise “*Üzerinde on dokuz var*” âyeti nâzil olunca, Ebû'l Eşedeyn b. Useyd b. Kelde b. Halef el-Cumahî ki o güçlü kuvvetli biriydi³⁰ şöyle dedi: “Ben sizin adınıza on yedisinin hakkından gelirim. İkisinin de benim adıma siz icabına bakın” şeklinde söyleyince, “*Biz cehennem bekçilerini ancak meleklerden kıldık*” âyeti nâzil oldu.³¹

Öte yandan, Cehennem meleklerinin on dokuz olmasıyla alakalı İbn Mes'ûd (ö. 32/652) bazı izahlarda bulunmuştur. Nitekim ona göre, on dokuz harften oluşan besmele ile “*Üzerinde on dokuz var*” ifadeleri arasında bir münasebet söz konusudur. Zira İbn Mes'ûd, “Kim on dokuz zebânîden kurtulmak isterse besmele okusun ki böylelikle her bir harfe karşılık bir meleken korunacağı kalkan olsun. Cehennem melekleri her bir fiillerinde besmele çekerler. Onlar besmeleyle çok büyük güce sahip olmuşlardır ve besmele onlar için bir kalkan haline gelmiştir” şeklinde bir yorum yapmıştır.³²

Mâverdî (ö. 410/1058) konuyla alakalı son derece enteresan bir iddia ortaya koymuştur. Şöyle ki “On dokuz sayısındaki ‘dokuz’un birler basamağının son, ‘on’ ise on’lar basamağının ilk sayısıdır. Böylece bütün sayılar bir araya getirilmiş bunun toplamında cehennem meleklerinin sayısı bildirilmiştir.”³³ Fahreddîn er-Râzî de (ö. 606/1210) bu meseleyle ilgili birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Râzî'ye göre, “Hikmet erbabının yaptığı açıklamalara göre insan nefsinin amelî ve nazarî kuvvetlerin fesada uğrama nedeni tabîî ve hayvânî kuvvetlerdir. Hayvânî kuvvetlere gelince beşi zâhirî-bâtınî, biri şehvet, biri kızgınlık olmak üzere toplam on ikidir. Mâna ehli tabîî kuvvetleri câzibe, mâsike, hâzime, dâfia, gâziye, nâmiye, müvellid gibi adlar vererek bunların da yedi tane olduğunu söylemişlerdir. Buna göre tüm bunların toplamı on dokuzdur. Âfetlerin kökeni on dokuz olunca zebânilerin adedinin de on dokuz olması gün gibi açıktır.”³⁴

Bunun yanında, on dokuz melek ile ilgili iş'arî bazı yorumlar yapılmıştır. Nitekim İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) cehennemde görev yapacak olan bu meleklerin dünyadaki görevi yedi gezegenin ve on iki burcun yörüngelerindeki hareketini denetleme gibi bir fonksiyona sahip olduğunu vurgulamıştır.³⁵ Muhammed Esed (ö. 1992) “on dokuz” sayısından muradın melekî güç olduğunu belirterek insanın mâlik olduğu bilinçli algılama ve soyut düşünme

²⁹ İbni Ebî Hâtim, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, 7/508; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbî'n-nüzûl*, thk. Muhammed Berekat (Beyrut: Dâru Risaletu'l-Âlemiyye, 1431/2010), 461.

³⁰ Eşedeyn'in güçlü, kuvvetli olduğuna dair aktarılan bilgiye göre onun ayaklarının altına *ukkâz* derisinden bir malzeme serilirdi ve üzerine yayılarak, kendisini üzerinde olduğu malzemeden çekip uzaklaştıracak kimse olup olmadığını sorar, ancak kimse deriyi çekemez, sadece bir parça koparabilirlerdi. Ayaklarının pozisyonu ise aynı şekilde kalırdı. Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/145.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/493; İbn Kesîr, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 8/278; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/317.

³² Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/65.

³³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/144.

³⁴ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/512.

³⁵ Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el Arabî, *Tefsîru İbnü'l-Arabî*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011), 2/323.

yeteneği sayesinde iyi ile kötüyü ayırt etme bilgisine sahip olduğunu, böylece üstün ruhî güçlere kavuştuğundan bu güçlerin de âyetle ifade edilen “melekî” güçler olduğunu kaydetmiştir.³⁶

4. Modern Dönemde Cehennem Meleklerinin Sayısının On Dokuz Olmasıyla İlgili Yaklaşımlar

Cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olmasıyla alakalı yakın dönemde bazı yorumlar yapılmıştır. Sözelimi, Ahmed Deedat’ın (ö. 2005) şekillendirdiği Kur’ân’ın matematiksel bir teori üzerine kurulduğu söylemiyle Kur’ân’ın mucizeliğini ispatı noktasında yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu kurama göre, Kur’ân’daki harf, kelime ve âyetlerin tamamı on dokuz ve katlarından meydana gelmektedir. Bu nazariyenin kaynağında, “Üzerinde on dokuz var” ifadesi bulunmakta ve bilgisayar destekli olan söz konusu bu teori, on dokuz sayısı üzerine bina edilmektedir. Dolayısıyla mezkûr teoriyle Kur’ân’ın, Hz. Peygamber tarafından yazılmadığı ve bizzat Allah tarafından indirilmiş bir kitap olduğu tezi savunulmaktadır.³⁷

Ahmed Deedat’ın geliştirdiği bu yönteme göre besmele on dokuz harften oluşmakta ve her bir harf Kur’ân’da geçtiği şekliyle on dokuzun katlarından meydana gelmektedir. Örneğin besmeledeki Allah lafzı Kur’ân’da 2698 defa geçmektedir. Bu sayıya ulaşabilmek için 19’un katı olan 142 ile çarpılması gerekmektedir. Aynı şekilde “Rahîm” kelimesi de Kur’ân’da 57 defa geçmekte ve bu rakamı elde edebilmek için sayının 19’un katı olan 3 ile çarpılması gerekmektedir.³⁸ Bu açıdan, Kur’ân’da bulunan 114 sûre 19’un katıdır. 9’ncü sûre hariç olmak üzere bütün sûrelerin başına gelen ve Fâtiha Sûresinin de ilk âyetini teşkil eden besmelenin, 9’ncü sûre başındaki eksikliği Neml Sûresinin 30’ncü âyetiyle giderilmiş ve besmele sayısı 113 olmaktan kurtarılmıştır. Böylece, besmele 19’un katı olan 114 sayısı olarak Kur’ân’ın tamamını açan bir anahtar olarak tahyir edilmiştir.³⁹

Reşâd Halîfe (ö. 1990) Tevbe Sûresinin son iki âyetinde bulunan bazı kelimeler için bir şema geliştirmiştir. Bu şemada, اَللّٰهُ، تَوَلّٰى، رَبُّ، تَوَكَّلْ، اِلَهٌ، عَزَّوَجَلَّ gibi lafızları ele almış ve bu kelimelerin Kur’ân’da 19 veya 19’un katı olarak hesaplanabilmeleri için bu iki âyetin Kur’ân’dan sayılmaması gerektiğini savunmuştur.⁴⁰ Buradan hareketle Edip Yüksel, Reşâd Hâlîfe’den esinlenerek ortaya koymaya çalıştığı 19 teorisiyle kendisini Kur’ân’ın bir kısmını inkâr etmeye kadar götürmüştür.⁴¹

Reşâd Halîfe, Nûn Sûresinin başındaki ن harfinin bu sûre içinde 113 defa geçtiğini söylemiştir. Sûrenin başındaki ن harfi de dikkate alınmak sûretiyle sayı ancak 132’ye

³⁶ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı; Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınevi, 1419/1999), 3/1207.

³⁷ Ahmed Deedat, *Kur’ân En Büyük Mûcize*, çev. Edip Yüksel (İstanbul: Madve Yayıncılık, 1403/1983), 41.

³⁸ Ahmed Deedat, *Kur’ân En Büyük Mucize*, 52.

³⁹ Arif Arslan, *Yeni Tespitler ve Kur’ân Hakkında Bilmediklerimiz* (İstanbul: Adım Kitabevi, 1407/1987), 48.

⁴⁰ Tayyar Altıkulaç, *Yüce Kitabımız Hz. Kur’ân* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1414/1994), 73.

⁴¹ Abdülcelil Candan, *Kur’ân Tefsirinde Sapma ve Nedenleri* (İstanbul: Denge Yayınları, 1420/2000), 320.

çıkarılabilmiş ve bu sayının 19'un katı olmadığı görülünce resmî hat prensibi terk edilerek bu defa sûrenin başındaki ن harfi okunduğu gibi نون diye üç harfle yazılarak ikinci bir ن harfi ilave edilmiş, netice itibariyle 133 rakamına ulaşılmıştır. Ancak aynı iş ح deki ميم harfine yapılmamış ve ح diye başlayan bütün sûrelerin başındaki ميم harflerine tek bir harf olarak itibar edilmiştir.⁴²

Mezkûr kurama göre bazı sûrelerin başlarında kullanılan hurûf-u mukatta'lar Kur'an harflerinden 14'ü kullanılmakta ve bunlarla yapılan değişik terkipler 29 sûrenin başında yer almaktadır. Bunların toplamı da 19'un katı olan 57 rakamını vermektedir.⁴³ Örneğin, Kur'an'ın 38'nci sûresi hurûf-u mukatta'a'dan ح ile başlamaktadır. Bununla birlikte, 7'nci ve 19'ncu sûrelerde yer alan hurûf-u mukatta'a harfleri içinde ح harfi yine yer almaktadır. Ahmed Deedat'a göre 7'nci sûrede 98, 19'ncu sûrede 26, 38'nci sûrede ise 28 ح harfi vardır ki hepsinin toplamı 152 yapar ve bu da 19'un katlarından bir sayıdır.⁴⁴

Bu teoriyle Atatürk'ün gerçekleştirdiği bazı faaliyetlerle ilgili irtibat kurulmaya çalışılmıştır. Şöyle ki Atatürk, 19/99/1881 tarihinde dünyaya gelmiştir. Nüfustaki kütük numarası 19'dur. 1900 yılında İstanbul harp okulunda ilk siyasi fikirlere sahip olmuştur. 19 Aralık 1915'te albay olmuştur. 19 gün sonra Çanakkale'de 19'uncu Tümen Komutanı olmuştur. 19 Mayıs 1919'da Samsun'a gitmiştir. Bandırma Vapuru'nda kendisiyle birlikte 19 komutan bulunmuştur. Samsun'da 19 gün kaldıktan sonra Havza'ya gitmiştir. Kendisine takdim edilen madalya sayısı 19'dur. Meclis kütüğünde sıra numarası 19 olmuştur. İsminde bulunan harflerin sayısı 19'dur. Mirası 19.000 liradır. Cenaze töreninde 19 notalı 19'ncu Şopen marşı çalınmıştır. Cenaze merasimi 19 Kasım 1938 tarihinde icra edilmiştir.⁴⁵

Zikredilen bu hususlara ilave olarak on dokuz sisteminin insanlara kazandırdığı hasletler şöyledir: Matematiksel sisteme karşı insanda ilgi uyandırması, sûre başlarındaki besmelelerin tesadüf veya keyfî bir durum olmadığı, sûrelerin sıralanışının matematiksel bir şifreye göre dizildiği, matematiksel sistem karşısında insanda münevver bir tavrın geliştiği bunlardan bazılarıdır.⁴⁶

Kur'an'ın bilimsel ve matematiksel i'câzını, 19 rakamı üzerine tesisi ve iç içe geçmeli bir sistem inşasıyla ispat amacı taşıyan bu kuramın tezlerine cevap niteliğinde şunlar söylenmiştir: "Niçin Bakara sûresi 286, Âl-i İmrân sûresi 200 âyetten teşekkül etmekte, dolayısıyla 19'un katı olmamaktadır? Neden Felak ve Nâs Sûreleri 19'un katları ve karekökleri değildir? Niçin "Allah" lafzı 19 ile orantılıdır da niçin "rab" ismi böyle değildir?"⁴⁷

Kur'an'ı, "Üzerinde on dokuz var" âyetine isnad edilerek üzerinde teemmül edilmesi tehir edilmiş ezoterik bir sır gibi telakki etmek ve Kur'an'ın sahih bir şekilde anlaşılabilmesi için 19 rakamıyla ilişkilendirilmesi düşüncesini salık vermek cüretkârlık olduğu kadar, aynı

⁴² Altıkulaç, *Yüce Kitabımız Hz. Kur'an*, 74.

⁴³ Ahmed Deedat, *Kur'an En Büyük Mucize*, 63.

⁴⁴ Ahmed Deedat, *Kur'an En Büyük Mucize*, 80.

⁴⁵ Edip Yüksel, *Müslüman Din Âlimlerine 19 Soru* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1421/2001), 70.

⁴⁶ Edip Yüksel, *Üzerinde On Dokuz Var* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1417/1997), 65.

⁴⁷ Abdülcelil Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, 312-321.

zamanda ilmi ciddiyetle bağdaşmayan bir tutumdur. Sözümlerine, Kur'ân'ın nüzûlünden bu yana Hz. Peygamber de dahil olmak üzere hiç kimse bu âyette gizlenen ilâhî sırrı anlamamış nihayet on dört asır sonra Reşâd Halife çıkacak ve bize bu ilahî sırrı anlayacaktır!⁴⁸

Esasında rakamlara gnostik anlamlar hamletme düşüncesi Reşâd Halife ve Ahmed Deedat'ın başlattığı bir yöntem değildir. İlk nazarda Mirzâ Ali Muhammed Rızâ (ö. 1309/1819) tarafından tesis edilen Bahâilik mezhebinde de on dokuz sayısının hususi bir yeri bulunmaktadır. Bunlar içinde orucun 19 gün tutulması,⁴⁹ her 19 günde bir toplanmaları, boşananların bir aylık bir müddetten sonra 19 kere barışmaları,⁵⁰ gelirinin %19'undan vergi alınması, erkeğin kadına vermesi gereken mehir şehirde yaşayanlar için %19 ağırlığına altın olması gibi uygulamalar bulunmaktadır.⁵¹ Bununla birlikte, Bahâîler'in "Batı yıldızı" adında 1910 yılında yayına başlayan ve senede 19 sayı çıkaran bir de dergileri vardır. Derginin yılda 19 sayı yayınlaması, Bahâîler'in 19 sayısına atfettikleri anlamla alakasının olmasıdır.⁵²

5. On Dokuz Meleğin Ehl-i Kitap Metinleriyle Bağlantısı

Kur'ân'ın nüzûl sürecinde muhataplarını ikna ve yönlendirme aracı olarak, bilindik ve anlam dünyalarında karşılığı olan simge ve motifleri kullanması, onun iletişim stratejisinin temel bir unsuru olarak görünmektedir. Arşın sekiz melek tarafından taşınması, bulutlar içinde gelen Tanrı figürü, göklerin ve yerin altı günde yaratılması gibi ifadelerle Tanah'ın menkıbevî üslubuna yakınlık arz etmesi de bu stratejinin bir parçası olarak yorumlanabilir. Böylelikle Kur'ân, hem kendi ilahî özgünlüğünü korumakta hem de mevcut geleneklerle kavramsal köprüler kurarak evrensel mesajını daha geniş bir zemine ulaştırmaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın arşını sekiz meleğin taşıması, Allah'ın arşının su üzerinde olması, Allah'ın ve meleklerin bulut gölgeleri içerisinde gelmesi gibi müteşâbih unsurlarla, yerin ve göklerin altı günde yaratılması şeklinde yaratılış temasına vurgu yapan hitaplardaki ifadeler Tanah'daki menkıbevî anlatım üslûbu ile benzerlik içindedir.⁵³ Bu durum, Ehl-i kitabın muhayyilesinde var olan telakkiden hareketle nüzûl ortamındaki insanlara mesajın iletilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Bu çerçevede dikkate alınabilecek bir diğer âyet, "Rabbinin Arşını o gün onların üstünde sekiz melek taşır."⁵⁴ ifadesidir. Bu âyet, Yahudi kutsal literatüründe bahsi geçen

⁴⁸ Abdullah Dıraz, *İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve On dokuz Rakamı Üzerine*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Mim Yayınları, 1403/1983), 39-40.

⁴⁹ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi, 1436/2015), 242.

⁵⁰ Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri* (İzmir: Selçuk Yayınevi, 1406/1986), 218.

⁵¹ Ethem Ruhi Fırlı, *Bâbîlik ve Bahâîlik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1414/1994), 70-73.

⁵² Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Anka Yayıncılık, ts), 231.

⁵³ Tekvîn, 1/6-31.

⁵⁴ Hakkâ, 69/17.

“Keruvlar” ve “Seraflar” adlı melek tasvirleriyle kavramsal bir benzerlik taşımaktadır. Nitekim bu metinlerde sözü edilen varlıklar hakkında, Tanrı’ya yakın ve yüksek mertebeli melekleri temsil eden, Allah’ı yüceltip arşının ortasında ve çevresinde önü ve arkası gözlerle kapalı şeklinde ifadeler kullanılmaktadır.⁵⁵ “Keruvlar”ın görünüşüyle ilgili olarak her bir “Keruv”un dört yüzünün olduğuna, birincisinin öküz yüzüne, ikincisinin insan yüzüne, üçüncüsünün aslan yüzüne, dördüncüsünün kartal yüzüne benzediğine dair anlatımlar yer almaktadır.⁵⁶ Yahudi literatüründe “Keruvlar” Tanrı’nın arşını taşıyan melekler olarak anlatılırken, “Seraflar” ise Tanrı’nın arşının etrafını kuşatan ve Tanrı’ya yakın olan, onu sürekli övüp tazîm eden melekler olarak anlatılmaktadır.⁵⁷ Bu durumun, “*Melekleri Arş’ın etrafında rablerini hamd ederek tesbih ettiklerini görürsün*”⁵⁸ ayetiyle uygunluk arz ettiği görülmektedir.

Buradan hareketle, Hz. Peygamber’in Ehl-i kitap metinlerindeki ifadelere benzer yorumlar yaptığı söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber’in, “*Onlar bugün dört tanedir. Kıyamet günü olduğunda Allah onları dördü ile kuvvetlendirerek sekize eşitleyecektir*” ifadeleri bu noktada örnek olarak gösterilebilir.⁵⁹ Esasında, Hz. Peygamber’in Ehl-i kitab’ı destekleyen bu gibi izahlar yapması Yahudilerle girdiği diyalogların iz düşümü olabilir. Ayrıca, Ehl-i kitap kaynaklarında yer alan bu gibi anlatımları Hz. Peygamber’in dile getirmesinin tebliğ yöntemi bakımından büyük önem arz ettiği düşünülebilir.

Bu meseleyle alakalı zikredilebilecek bir diğer âyet, Hûd Sûresi 11/7. âyetinde “*Arşı su üzerinde iken gökleri ve yeri altı günde yaratan o dur.*” ifadesidir. Dolayısıyla söz konusu bu âyet, Ehl-i kitap kaynaklarında bulunan müşterek hususlar arasında zikredilebilir. Bu noktada Tevrat’ın Yaratılış bâbındaki beyanlar şöyledir: “Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu ve engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı’nın ruhu suların üzerinde hareket ediyordu. Allah, “suların ortasında kubbe olsun, sudan ayırsın” dedi ve Allah kubbeyi yaptı. Altta olan suyu üstte olan sudan ayırdı ve Allah kubbeye “gök” ve alttaki kuru toprağa “yer” dedi.⁶⁰ Bu noktada Rudi Paret’in ifadeleri dikkat çekicidir. Zira ona göre, Alah’ın arşının su üzerinde olması gibi Kitâb-ı Mukaddes anlatımları Hz. Peygamber’in tebliğinin genel şemasına dahil olmuştur.⁶¹ Bunun yanında, mezkûr ifadelerin Ehl-i kitap ile ortak bir anlam dizgisi içerisinde kullanılması Medine’de bulunan Yahudi ve Hristiyanlar ile gelecekte yaşanacak ilişkiler için şimdiden ortam hazırlamak olarak da düşünülebilir.

Bakara Sûresi 2/210. âyetinde zikredilen Allah’ın bulut gölgeleri içinde gelmesi hitapları bu açıdan zikre değerdir. Nitekim sahâbeden birisi, “Ey Allah’ın Rasûlü! Rabbimiz,

⁵⁵ Vahiy, 4/6, 9.

⁵⁶ Hezekiel, 10/14.

⁵⁷ Murat Serdar, “Hristiyanlık ve İslâm’da Meleklerin Varlık ve Kısımları” (Angelojik Bir Mukayese Denemesi), *Bilimname: Düşünce Platformu*, 7/17, 1430/ 2009, 153-154.

⁵⁸ Zümer, 40/75.

⁵⁹ İbn Atıyye, *Muharrarü’l-vecîz*, 5/359.

⁶⁰ Tekvîn, 1/2.

⁶¹ Rudi Paret, *Kur’ân Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları 1415/1995), 58.

mahlukatı yaratmadan önce neredeydi?” diye sordu. O da “Kara bulut içinde. Ne altında ne de üstünde hava vardı.” şeklinde cevap verdi.⁶² Söz konusu bu beyanlarla vahyin nüzûl dönemine şahitlik eden Yahudilerin Tanrı tasavvurlarına dikkat çekilmiş olabilir. Dolayısıyla, Tanah/Çıkış bölümünde şöyle buyrulmuştur: “Halk gök gürlemelerini, boru sesini duyup şimşekleri ve dağın başındaki dumanı görünce korkudan titremeye başladı. Musa, Tanrı’nın içinde bulunduğu koyu bulut karanlığına yaklaşırken halk uzak durdu.”⁶³

Bu mesele bir tarafa, cehennem meleklerinin on dokuz olması davet taktiği açısından ortak bir düzlemde buluşma noktasında önem arz etmektedir. Nitekim Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarında da cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olduğu birçok müfessir tarafından belirtilmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla, Hz. Peygamber’e cehennem meleklerinin sayısını soran Yahudilerin bu konuda bilgilerinin olduğunu göstermektedir. Nitekim, Hz. Peygamber cehennem muhafızlarının on dokuz olduğunu bildirdiğinde Yahudilerin kendi metinlerindeki ifadelerle benzerliği söz konusudur.⁶⁵ Mezkûr anlatılarla Hz. Mûsâ’ya ve Hz. Îsâ’ya vahyin Allah’ın katından gelmesi ve böylece Hz. Peygamber’e de cehennem muhafızlarının sayısı haber verilerek vahyin Allah tarafından indirildiği mesajı verilmektedir. Diğer bir ifadeyle Kur’ân’ın, Yahudilerin kutsal kitaplarıyla benzerlik arz ettiğine, dolayısıyla Hz. Muhammed’e inanılması gerektiğine dair mesaj içermektedir.⁶⁶

Mekke’de nâzil olan birtakım âyetlerde Hz. Peygamber’e indirilen âyetlerin önceki kutsal kitaplarda da var olduğuna dikkat çekilerek⁶⁷ bütün peygamberlerin takip ettiği yolun aynı olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim Hammurabi’nin o devirde yazıp kendi ismini verdiği Hammurabi yasaları ile, Tevrat’ta ve Kur’ân’da bahsedilen bazı hükümler arasında tam, bazılarında yakın bir münasebet bulunurken, bazılarında da bir ilişki olduğu ifade edilmektedir.⁶⁸ Kur’ân, nüzûlün başlangıcından itibaren Mekke dönemi boyunca kendisi ile önceki kitapların içerik, kriter ve maksat itibarıyla benzer olduğu üzerinde durmakta ve onları tasdik ettiğinden bahsetmektedir.⁶⁹ Hatta, bu konuda aktarılan rivâyetlerden biri Hz. Ömer’in Medine’de bulunduğu zamanlarda Yahudilerin dinî tapınaklarına gidip, onların kutsal kitaplarıyla alakadar olduklarına şahit olduğu, Kur’ân ile Tevrat’ın konularının tetâbuk etmesinden memnuniyet duyduğu, bunu soranlara ise Allah’ın kitaplarının

⁶² Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmîzî, *es-Sünenü’t-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabîy, ts), et-Tefsîr-Hûd/12; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 4/266.

⁶³ Çıkış, 20/18, 21.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/203; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1435/2014), 624; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/418; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 8/151; Vâhidî, *el-Vasîf*, 4/385.

⁶⁵ Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/515.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/493; Ebû Hayyan el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhîf*, 8/368; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5/391; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 4/385; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/203-204; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 8/278.

⁶⁷ el-A’lâ, 87/18-19.

⁶⁸ Avram Galanti, *Üç Sâmi Kanun Koyucu*, (İstanbul: Anka Yayınları, 1422/2002), 14.

⁶⁹ Yûsuf, 12/111.

birbirlerini tasdik etmesinden mutlu olduğu şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.⁷⁰

Öte yandan, bazı Yahudi metinlerine bakıldığında on dokuz melekle ilgili birtakım malumatlar bulunmaktadır. Söz konusu bu metinlerde melekler, “cehennem melekleri” olarak zikredilmese de aralarında irtibatın kurulması mümkündür. Nitekim, Peygamber Enok’un Kitabı’nın “Meleklerin Düşüşü” bölümünde geçen ifadeler şöyledir: “İnsanlar çoğalınca melekler güzel kızlar karşısında bir şeyler hissetmeye başladılar ve onlardan eşler seçip çocuk sahibi olmaya karar verdiler.”⁷¹ Melekler bu düşüncelerini uygulamak için iki yüz kişilik bir grup ile Hermon Dağı’nın zirvesine çıktılar. İki yüz kişilik grupta on dokuz melek önemli bir konuma sahipti. Liderleri “Semyaza” idi. Diğerleri ise “Araklba, Rameel, Kokabel, Tamlel, Ramlel, Danel, Ezegeel, Baragiya, Asael, Armarel, Batarel, Ananel, Zagiël, Samsapeel, Satarel, Turel, Yomyael, Sariel” idi.⁷² On dokuz melekle insanların ilişki kurmaları sonucunda boyları 135 metreyi bulan devler dünyaya geldi. Ve o devler zamanla her şeyi yemeye başladılar.⁷³ Enok Kitabı’nda “Gözcüler” adı verilen bir grup meleğin yeryüzüne iki yüz melek olarak indikleri ve bunların da on dokuz liderinin olduğu bilgisi, kelimenin tam anlamıyla cehennem melekleri şeklinde zikredilmese de konuyla benzerliği açısından dikkat çekmektedir.⁷⁴

Vahyin nüzûlüne tanıklık eden Yahudiler büyük bir olasılıkla sözü edilen on dokuz melekle ilgili efsanevî anlatımlardan haberdardılar. Dolayısıyla onlar, kutsal metinlerinde mevcut olan on dokuz melekle ilgili bilgileri gözden geçirecek ve böylece Kur’ân’daki cehennem meleklerinin on dokuz olmasıyla irtibat kurmaya çalışacaklardı.⁷⁵ “Üzerinde on dokuz var” ifadeleri nâzil olduğu duruma göre izah edildiğinde Yahudiler’in tahayyüllerindeki rakama tetabuk olan on dokuz melekle Ehl-i kitap ile Müslümanlar arasında sempati oluşmasına, böylece Yahudiler’in Hz. Peygamber’in peygamberliğine daha ılımlı yaklaşımlarını sağlamaya yönelik davet amaçlı olduğu söylenebilir.

Zikredilen bu başlıklar dışından Hz. Süleymân’ın karıncalarla konuşması, Hz. Süleymân’ın cinlerle ilişkisi, maharetli ustaların Hz. Süleymân’a birçok eser yapmaları, O’nun emrinde dalgıçların olması, farklılıklar olmasıyla birlikte genel taslak olarak Hz. Âdem ile İblîs kıssası, Âdem’in ve eşinin cennetten çıkarılması, Hz. Süleymân’ın cinlerinden bahsedilmesi, birçok ahlakî ilkeler, Allah’ın ve meleklerin bulut gölgeleri içerisinde gelmesi

⁷⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, thk. Eymân Sâlih Şa'bân (Kahire: Dârul-Hadîs, 1423/2003), 31.

⁷¹ *Peygamber Enok'un Kitabı*, (Çev. Günyüz Keskin), Hermes Yayınları, İstanbul 2012, s. 35. Tanah’ın “Yaratılış” bölümünde de benzer açıklamalar bulunmaktadır. “Yeryüzünde insanlar çoğalmaya başladı, kızlar doğdu. İlahî varlıklar (Melekler) kızların güzelliğini görürce beğendikleriyle evlendiler.” Bk. Yaratılış 6; 1-2.

⁷² *Peygamber Enok'un Kitabı*, 34. On dokuz meleğin isimlerinin farklı versiyonları için bkz. Richard Laurence-Richard Charles, *İdris Peygamber'in İki Kitabı*, “*Enok'un İki Kitabı*”, Çev. Oğuz Eser (İstanbul: İdil Yayıncılık, 1433/2012), 41.

⁷³ *Enok'un Kitabı*, 35.

⁷⁴ Yasin Meral, *Yahudi Geleneginde Kur’ân ve İbranice Kur’ân Çevirileri*, (İstanbul: Divan Yayınları, 1437/2016, s. 188.

⁷⁵ Meral, *Yahudi Geleneginde Kur’ân ve İbranice Kur’ân Çevirileri*, 188.

gibi konular da davet stratejisindeki yöntemin ehemmiyeti açısından Ehl-i kitap ile kavram müşterekleri kabilinden zikredilebilir.

Sonuç

Metin dışı bağlam, özellikle Kur’ân âyetlerinin sahih ve otantik bir şekilde anlaşılmasında sarsılmaz bir fonksiyona sahiptir. Kur’ân’ın nüzûl döneminde, mesajının muhatap kitleye ulaşmasında bölgenin tarihsel, toplumsal yapısı ve dinî arka planı göz önünde bulundurulmuştur. Nitekim, Mekke ve Medine’de yaşayan Arap toplumu ile Ehl-i kitap mensuplarının aşına oldukları figürler ve dini imgeler, vahyin dili ve içeriğinde zaman zaman sarıh bir şekilde kendini göstermiştir. Bu açıdan, literal olarak te’vîl edilmesi oldukça güç olan “cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olduğu” şeklindeki ifade, sadece bir matematiksel bilgi ya da fizik-ötesi bir gizem olmasının yanı sıra, Ehl-i kitap geleneğiyle girilen tarihsel ve kültürel etkileşimin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Özellikle bazı Yahudi apokrif metinlerinde örneğin “Peygamber Enok’un Kitabı”nda on dokuz melekten söz edilmesi, Kur’ân’da geçen bu sayının bağlamsal arka planına dair anlamlı bir işaret sunmaktadır. Bu kaynaklarda söz konusu melekler açıkça “cehennem melekleri” olarak tanımlanmasa da anlatımlarda geçen melek figürleri ile Kur’ân’da zikredilen cehennem melekleri arasında simgesel vasatta bir alakanın olduğu üzerinde durulmuştur.

Bu çalışmada ulaşılan temel sonuçlardan biri de Kur’ân’daki on dokuz sayısının, modern dönemde ortaya çıkan hurûfî, ezoterik ya da bilimselci yaklaşımların dar yorum kalıpları içinde tüketilemeyecek kadar derin ve çok katmanlı bir bağlama sahip olduğudur. Dolayısıyla, bu âyetin tarihsel ve kültürel bağlamı dikkate alınmaksızın yapılacak her türlü atomistik yorum, hem metnin orijinal bağlamını ihmal etmekte hem de klasik tefsir geleneğinde oluşan yorum çeşitliliğini göz ardı etmektedir. Bu çalışma, söz konusu âyetin yorumuna dair disiplinler arası bir perspektifin zarureti bir kez daha ortaya koymakta; tefsir, dinler tarihi ve karşılaştırmalı dinî metinler okumasının birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olması, yalnızca sayı temelli bir veri olarak değil, Kur’ân’ın ilk muhataplarının zihin dünyasına hitap eden bir unsur olarak ele alınmalı hem rivâyet temelli tefsir yaklaşımı hem de Yahudi-Hristiyan gelenek bağlamında çok boyutlu bir okuma ile değerlendirilmeye devam edilmelidir.

Kaynakça | References

- Altıkulaç, Tayyar. *Yüce Kitabımız Hz. Kur'ân*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1414/1994).
- Arslan, Arif. *Yeni Tespitler ve Kur'ân Hakkında Bilmediklerimiz*. İstanbul: Adım Kitabevi, 1. Basım, 1407/1987.
- Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: y.y., 1928/1346).
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1437/2016.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâût. Beyrut: Dâru Sadr, 1421/2001.
- Bikâî, Burhâneddîn Ebû'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâtî ve's-süver*. thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Candan, Abdülcélil. *Kur'ân Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*. İstanbul: Denge Yayınları, 1420/2000.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Kitâbü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdirrahmân el-Maraşlî. Beyrut: Dâru'n-Neffâs, 3. Basım, 1433/2012.
- Deedat, Ahmet. *Kur'ân En Büyük Mûcize*. çev. Edip Yüksel. İstanbul: Madve Yayıncılık, 1. Basım, 1403/1983.
- Dıraz, Abdullah. *İlmi Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve On dokuz Rakamı Üzerine*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Mim Yayınları, 1403/1983.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Alî Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1431/2010.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Anka Yayıncılık, ts)
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1420/1999.
- Fahreddîn Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr*. (Mefâtihu'l-gayb)thk. Seyyid İmrân. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1433/2012.
- Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2003.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*. İzmir: Selçuk Yayınevi, 1406/1986.
- Ethem Ruhi Fığlalı, *Bâbîlik ve Bahâîlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1414/1994.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb *Basâiru zevi't-temyîz fî letâîfi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1430/2009.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1. Basım, 1435/2014.
- Galanti, Avram. *Üç Sâmi Kanun Koyucu*. İstanbul: Anka Yayınları. 1422/2002.

- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Alî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1432/2011.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 1437/2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhiyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el Arabî, *Tefsîru İbnü'l-Arabî*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesir fî ilmi't-tefsîr*. thk. Ahmed Şemseddîn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1430/2009.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Ğalâ'id fî taşhîhi'l-ağâ'id*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1. Basım, 1407/1986.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyâ. *Tertîbu mekâyisü'l-luğa*. thk. Saîd Rızâ Alî el-Askerî-Haydar el-Mescîdî. Irak: Merkezu Dirâsâtî'l-Havzati ve'l-Câmi'a, 1. Basım, ts.
- İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm er-Râzî (et-Tefsîr bi'l-me'sûr)*. thk. Ahmed Fethî Abdurrahmân Hicâzî, 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1427/2006.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1426/2006.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1434/2013.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîti'l-a'zam*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1435/2014.
- Küçük, Abdurrahman. Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 1436/2015.
- Kolektif, *Peygamber Enok'un Kitabı*. (Çev. Günyüz Keskin), İstanbul: Hermes Yayınları, 1433/2012.
- Laurence, Richard-Richard Charles. *İdris Peygamber'in İki Kitabı "Enok'un İki Kitabı."* çev. Oğuz Eser, İstanbul: İdil Yayıncılık, 1433/2012.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-uyûn*. thk. Seyyîd Abdu'l-Maksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1. Basım, 1433/2012.
- Meral, Yasin. *Yahudi Geleneğinde Kur'ân ve İbranice Kur'ân Çevirileri*. İstanbul: Divan Yayınları, 1437/2016.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2003.
- Paret, Rudi. *Kur'ân Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1415/1995.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 6. Basım, 1435/2014.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1425/2004.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetu's-Sâvî ale'l-Celâleyn*. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed el-Ğumâri'l-İdrîsi'l-Huseynî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3 Cilt, 2. Basım, 1435/2014.
- Serdar, Murat. "Hristiyanlık ve İslâm'da Meleklerin Varlık ve Kısımları" Angelojik Bir Mukayese Denemesi, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 7/17, 1430/ 2009, 153-154.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zaglûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*. thk. Muhammed Berekât. Beyrut: Dâru Risaletu'l-Âlemiyye, 1431/2010.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl-Celâlüddîn Abdurrahmân *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî. *Fethu'l-kadîr*. thk. Seyyid İbrâhîm. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1427/2007.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâsi, 1424/2003).
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili 'ayi'l-Kur'ân*. thk. İslâm Mansûr Abdulhamîd. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1431/2010.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünenü't-Tirmîzî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabîy, ts.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmîzî. *Câmiu's-sahîh*, thk. Merkezi'l-Buhûs ve Taknîyeti'l-Ma'lûmât. 5 Cilt. Kahire: Dâru't-Tâ'sîl, 3. Basım, 1437/2016.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Komisyon. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Eymân Sâlih Şa'bân, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2003.
- Yüksel, Edip. *Üzerinde On Dokuz Var*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1417/1997.
- Yüksel, Edip. *Müslüman Din Âlimlerine 19 Soru*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1421/2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücuhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1418/1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.

İslam'a Davet Yolunda Bir Lanet-Rahmet Çelişkisi Örneği (Davet Mektuplarına Verilen Olumsuz Tepkilere Yönelik Hz. Muhammed'in Bedduaları)

Abdurrahman DEMİRCİ | ORCID: [0000-0003-2369-1847](https://orcid.org/0000-0003-2369-1847)

Doç. Dr. | demircia.rahman@gmail.com

Mardin Artuklu Üniversitesi | ROR ID: [0396cd675](https://ror.org/0396cd675)

İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Mardin | Türkiye

Öz

Bu çalışma, milâdi 7. asırda Arap yarımadasındaki önemli kabile liderleri ve kralların, bölgedeki imparatorların İslâm'a davet mektuplarına yönelik gösterdiği sert tepkileri ve Hz. Muhammed'in bunlara beddualarını içeren rivayetlerin tarihsel gerçekliğini incelemektedir. İslam tarihi, siyer ve hadis kaynaklarında söz konusu liderlere gönderilen mektup ve elçi rivayetleri geniş yer tutmaktadır. İslam'ın tebliğ sürecinin yer aldığı bu rivayetleri içeren kaynaklarda davet mektuplarına ve elçilere verilen olumlu cevaplar ve lütufkâr karşılıklar, genelde risâletin hakikatine dair birer delil olarak değerlendirilmektedir. Ancak mektuplara gösterilen olumsuz ve sert tepkilere yönelik Hz. Muhammed'in ettiği beddualar ise adeta bir cezalandırma nedeni olarak görülmekte ve ileride gerçekleşen fetih süreci bu beddualar üzerinden değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu durum, fetih sürecindeki başarıların bir dayanağı olarak gösterilmektedir. Çalışmada beddua içerikli söz konusu rivayetler öncelikle sıhhat itibarıyla irdelenmekte, ardından ise bağlam ve tebliğ bütünlüğü çerçevesinde analiz edilmektedir. Makale, mektuplara gösterilen sert ve olumsuz tepkilere edilen bedduaların tarihsel bir gerçekliğinin olmadığını tespit etmektedir. Hz. Peygamber'in tebliğ sürecine aykırı bir durum arz eden söz konusu beddua rivayetleri, sonradan gerçekleşen başarılı fetihlerle değil bizzat Hz. Peygamber'in tebliğ süreci üzerinden değerlendirilmesi gerekir. Çalışma, temel kaynaklarda yer alan bu yöndeki beddua rivayetlerinin uydurulduğunu ve zamanla tebliğ sürecine dair malumata eklendiğini tespit etmektedir. Makale, bu tarz rivayetlerin risâletin rahmet yönünü gölgelediğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Hz. Muhammed, Beddua, Davet Mektubu, Tebliğ, Kisrâ, Necâşî

Atıf Bilgisi

Demirci, Abdurrahman. "İslam'a Davet Yolunda Bir Lanet-Rahmet Çelişkisi Örneği (Davet Mektuplarına Verilen Olumsuz Tepkilere Yönelik Hz. Muhammed'in Bedduaları)". *Akademik-Us* 17 (Mayıs 2025), 131-150.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1685353>

Geliş Tarihi	28.04.2025
Kabul Tarihi	29.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	İntihal.net ile yapıldı.
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Example of the Curse-Mercy Paradox When Inviting People to Islam (The Curses of Prophet Muhammad in Response to Negative Reactions to His Letters of Invitation)

Abdurrahman DEMİRCİ | ORCID: [0000-0003-2369-1847](https://orcid.org/0000-0003-2369-1847)

Assoc. Prof. | demircia.rahman@gmail.com

Mardin Artuklu University | ROR ID: [0396cd675](https://ror.org/0396cd675)

Faculty of Theology | Department of Islamic History and Arts

Mardin | Türkiye

Abstract

This study examines the historical authenticity of the narrations of the harsh responses of important tribal leaders, kings of the Arabian Peninsula and regional emperors to the Prophet Muhammad's letters inviting them to Islam in the 7th century AD, and the Prophet's subsequent curses upon them. Primary sources of Islamic history, such as the *sīrah* and *hadith*, contain narrations of the letters and emissaries dispatched to these leaders, as well as interpretations of the positive replies and gracious responses to the invitations and accounts of the process of Islamic *tabligh*, as evidence of the truth of the prophetic message. In contrast, the Prophet's curses in response to the negative and hostile reactions to his letters are often perceived as acts of punishment, and later conquests are interpreted in light of these curses. In other words, the success of the conquests is, in part, attributed to these curses. The study first scrutinizes the authenticity of the narrations containing such curses, and then analyzes them within the historical context and integrity of *tabligh*. The article finds that the curses supposedly made in response to the harsh and negative reactions to the letters are not supported historically, and in fact contradict the nature of the Prophet's *tabligh*. It is thus suggested that they be evaluated in light of the process of *tabligh* rather than later conquests, and that the curses/narrations found in primary sources may have been fabricated, only later becoming part of the established *tabligh* canon. The article ultimately argues that such narrations are in stark contrast to the merciful aspect of *nubuwwah*.

Keywords

History of Islam, The Prophet Muhammad, Curse, Invitation Letter, *Tabligh*, Chosroes, Negus

Citation

Demirci, Abdurrahman. "An Example of the Curse-Mercy Paradox When Inviting People to Islam (The Curses of Prophet Muhammad in Response to Negative Reactions to His Letters of Invitation)". *Akademik-Us* 17 (May 2025), 131-150.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1685353>

Date of Submission	28.04.2025
Date of Acceptance	29.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslâm tarihi ve hadis kaynakları Hz. Muhammed'in, çevresindeki imparatorlara ve vassal yönetimlere elçileri vasıtasıyla İslâm'a davet mektupları gönderdiğini aktarmaktadır. Bu mektuplar akademik olarak zaman, içerik, amaç ve önem gibi unsurlar başta olmak üzere birçok yönden ele alınıp irdelenmiştir.¹ Özellikle bu mektupların dili, üslubu ve davetin evrenselliği yanında, yazılı çağrı ve elçi görevlendirme gibi noktalar yapılan çalışmaların temel konularını oluşturmuştur.² İslâm'a davet sürecinde söz konusu mektuplar, elçiliklerin tarzı, davetin niteliği gibi hususlar hayli önemlidir. Ancak bunlara verilen tepkilere yönelik Hz. Peygamber'in tavrı ve tutumları da tebliğin tarzı ve amacı itibarıyla bir o kadar önemlidir. Mektup yoluyla davette, hitap edilen kralın şöhreti, imparatorların Arap Yarımadası halkına yönelik küçümseyici bakışı ve söylemleri, kral isimlerinin mektuplarda yer verilme şekli gibi hususlar muhatabın tavrını belirleyen durumlardır. Ancak mektupları yırtan liderlere yönelik Hz. Muhammed'in bedduaları ise tebliğin niteliği, yöntemi, amacı ve tarzının bir arada ele alınmasını gerektiren en önemli yönü ve bu çalışmanın temel konusudur.

Hz. Peygamber'in tebliğ sürecinde daha ziyade hayır duayı tercih ettiği yönünde birçok rivayet mevcuttur. Ancak tebliğ sürecinde yaşadığı bazı zorluklar nedeniyle Hz. Muhammed'in kişilere veya topluluklara beddualar ettiği yönündeki rivayetlere de rastlamak mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber'in Mekke döneminde yaşadığı yoğun kabile baskısı esnasında işkenceci Mekke liderlerine karşı, ilahi yardım istediği kaynaklarda aktarılır.³ Hz. Peygamber'in bu süreçte başta Amr b. Hişam olmak üzere kendisine ve ilk Müslümanlara fiziki şiddet uygulayanlara yönelik beddua ettiği rivayet olunmaktadır.⁴ Nitekim İslâm tarihi temel kaynaklarında bu şahısların Bedir Gazvesi'nde öldürülmesi, edilen bedduaların gerçekleşmesi olarak yorumlanmaktadır.⁵ Şüphesiz bu yöndeki tespitlerde bedduanın nedeni, Müslümanlara zarar veren veya tebliği baltalamaya dönük girişimlerdir. Ancak kral ve imparatorların davete verdiği olumsuz cevaplarda ise doğrudan bir şiddet veya engellemeden bahsedilemez. Çünkü mektupla tebliğ, mesafenin uzaklığı ve sosyal statü itibarıyla elçilik süreciyle gerçekleşen davetten ibaret bir çabadır.

¹ Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul, Beyan Yayınları, 2007); Abidin Sönmez, *Resulullah'ın İslâm'a Davet Mektupları*, (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2011); Zeynep Şulul, *Hz. Peygamber Tarafından İslâm'a Davet İçin Gönderilen Elçiler*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

² Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak II/Medine Yılları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 167-185.

³ Ebü 'Abdullâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, nşr. Alî Muhammed 'Omar, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 2/97, 121.

⁴ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu Meşâhiri'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Ârabî, 1406/1986), 2/216.

⁵ Ebü Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahihu'l-Muhtasar* nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır, (Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 1422H.), "Vuđû", 69 (no. 240).

Beddua, Hz. Peygamber'in tebliğ sürecinde pek sık kullanmadığı bir söylem dili olmasına rağmen, mektupla davet sürecine dair rivayetlerde bunun aksi bir durum öne çıkmaktadır. Halbuki tebliğ sürecine aykırı bir mahiyet arz eden bu yöndeki rivayetler, af ve ihsana adaletten daha çok önem atfedilen İslâm ahlakıyla⁶ da bağdaşmaz. Dolayısıyla risâlet görevinde bedduaya başvurulup başvurulmadığını öncelikle Siyer'in de kaynağı olan Kur'an ekseninde tespit etmek gerekir. Bu inceleme sayesinde, Hz. Muhammed'in yazılı tebliğ ve elçilik sürecinde bedduaya başvurup başvurmadığı, böyle bir durumun rahmet peygamberliği ile ne derece örtüştüğü hususu aydınlatılmış olacaktır.

1. Risâlet ve Beddua

Kur'an'daki kıssalarda geçmiş milletlere gönderilen peygamberlerin zaman zaman bedduaya başvurdukları belirtilmektedir. Ancak bu durum genellikle ısrarcı inkâr, alay, hakaret, isyan, zulüm gibi ıslahı mümkün olmayan tavır ve tutumlar karşısında gerçekleşmiştir. Başta ulu'l-azm peygamberleri olmak üzere geçmiş toplumlara gönderilen elçilerin maruz kaldıkları zorluklar nedeniyle kavimlerine topluca bedduaya başvurmaları,⁸ çaresizliğin ve beşer olmanın getirdiği bir halin tezahürüdür.⁹ Benzer zorlukları yaşayan ashabı da Hz. Muhammed'den müşriklere topluca beddua etmesini istemiş, ancak o daima rahmet peygamberi olduğunu dile getirerek bunu reddetmiştir.¹⁰

İslâm tarihi çalışmalarında Hz. Muhammed'in devlet başkanlarına yazılı daveti, onun mesajının evrenselliği ve alemlere rahmet oluşu üzerinden temellendirilir. Bu temellendirmede Enbiya Sûresi'nin 107. ayeti delil olarak gösterilir.¹¹ Ancak ayetteki vurguya rağmen davet mektuplarına gösterilen olumsuz tepkilere karşı Hz. Peygamber'in beddua ettiğine dair ilgili rivayetler, söz konusu rahmet esasıyla çelişecek şekilde temel ve muahhar kaynaklardan seçilerek öne çıkartılır. Halbuki Kur'an'da yer verilen Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. Şuayb, Hz. İsa, Hz. Davud peygamberlerin beddua ve lanetlerine karşın Hz. Peygamber'in tebliğ sürecinde bireysel veya toplu şekilde beddua ettiğine dair bir ayet mevcut değildir. Ancak güncel çalışmalarda, rivayetlerde yer alan beddua ifadelerinden hareketle bu yönde bir davet metodu oluşturulmaya çalışıldığına ve davette muhataba haddini bildirmek amacıyla bedduanın bir çözüm yolu olarak gösterildiğine¹² şahit

⁶ Mustafa Çağrı, "Beddua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/297.

⁷ Fatih Tok, "Kur'an'da Peygamber Bedduaları", *Ekev Akademi Dergisi*, 33/79 (Yaz 2019), 111-112.

⁸ Nûh 71/26, el-Ankebût 29/30, el-A'raf 7/89, Yûnus 10/88.

⁹ Tok, "Kur'an'da Peygamber Bedduaları", 103.

¹⁰ Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar* nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, ts.). "Kitâbu'l-birr", 6705.

¹¹ Ekrem Ziya Umerî. *Sahih Rivayetler Göre Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Kasım Koç, (İstanbul: Beka Yayınları, 2017), 415.

¹² Önkâl, davaya zarar veren, dine engel olan şahısların Allah'a havale edilmesinin bir metot olduğunu söylemektedir. Önkâl'in bu görüşünü beyan ettiği davet metodu adlı eserinde hem dua hem de bedduanın davet için birer metot olarak kullanılabileceğini söylemesi şaşırtıcıdır Bkz. Ahmet Önkâl, *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu*, (İstanbul: Kitap Dünyası, 2016), 226, 278.

olunmaktadır. İnsanlığın rahmetle buluşmasına engel çıkaranların cezalandırılmasını, rahmet-beddua irtibatı olarak yorumlamak¹³ bir kavram kargaşasına sebep olmaktadır. Dahası Hz. Peygamber'in beddualarındaki amacın muhatap için belâ istemek değil; ona bir uyarıda bulunmak olduğu¹⁴ yönündeki çıkarımlar, ilgili kavramın içinin boşaltılması anlamına gelmektedir.

Risâletin Mekke dönemine dair kaynaklara en çok yansıyan hususların başında Hz. Muhammed'in yaşadığı baskı ve zorluklar gelmektedir. Bu konuda İbn Kesîr'e ait çalışmalar başta olmak üzere¹⁵ muahhar kaynaklarda pek çok beddua rivayetine yer verilmesine karşın, onun çağdaşı olan Zehebî'ye göre Hz. Muhammed sadece Mekke'de, namaz kılarken maruz kaldığı şiddet nedeniyle Kureys'e beddua etmiştir.¹⁶ Medine döneminde geldiğinde ise Bi'ri Maûne'de Müslümanları katleden Lihyân oğulları, Ri'l, Zekvan ve Usayye kabilelerine; Recî Vakası'nda ise Lihyân, Adal ve Kâre kabilelerine topluca beddua etmiştir.¹⁷ Bu beddualar da savunmasız Müslümanların pusuya düşürülmesi ve ihanete uğramaları sebebiyledir.

2. Elçilerin Görevlendirilmesi

Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşması'nın sağladığı sükûnet ortamından faydalanarak çevre yönetimlere yönelik İslâm'a davet elçileri görevlendirmiştir. Bu görevlendirmelere dair rivayet ve tarih çokluğu yanında İbn Sa'd'ın kullandığı "telfik"¹⁸ ifadesinden hareketle, rivayetlerde içerik birliği olduğunu söylemek mümkündür. Altı elçi rivayetine dair İbn Sa'd'ın yer verdiği rivayetler, genellikle Vâkidî üzerinden bizlere ulaşmaktadır. Tarih kaynaklarında yer alan bu rivayetlerin birisi hariç olmak üzere hepsi mürseldir. İbn Sa'd, konuyla ilgili rivayetleri tahvîl sistemiyle peş peşe birleştirip aktarmaktadır. "*Abdullah İbn Abbas → Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe → Zührî → Muhammed b. Abdullah ve Ma'mer b. Raşid → Muhammed b. Ömer el-Eslemî (Vakidî)*" şeklindeki sened muttasıl olmakla birlikte, Vâkidî'nin zaptına yönelik eleştiriler nedeniyle hadisçiler bu senedi sıhhat itibarıyla sorunlu olarak görür. Ancak aynı rivayet farklı tarîklerle de gelmiştir. Nitekim Enes tarikiyle gelen rivayet sahih olup burada da tüm devlet liderlerine elçi gönderildiği bilgisi mevcuttur.¹⁹

¹³ Tok, "Kur'an'da Peygamber Bedduaları", 117.

¹⁴ Büşra Beykaya, *Siyer Kaynaklarına Göre Hz. Muhammed'in Duaları ve Bedduaları*, (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 58.

¹⁵ Bkz. Ebû'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Omer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. 'Abdullâh b. 'Abdî'l-Muhsin et-Turkî, Cîze: Dâru Hicr, 1418/1997), 9/86, 89.

¹⁶ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/216.

¹⁷ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, (Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989), 1/349-350.

¹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/222.

¹⁹ Müslim, *Kitâbu'l-Cihâd*, 1774.

İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında altı elçi rivayetinin hemen ardından tekmile (قالوا) ifadesiyle²⁰ görevlendirmeler ve uygulama süreci aktarılmaktadır. Elçilerin aldığı cevaplar ve bunlara Hz. Peygamber'in verdiği tepkilere, hadis kaynaklarından ziyade İslâm tarihi kaynaklarında genişçe yer verilmektedir. Bu bağlamda öne çıkarılan hususların ilki, mektupları yırtarak sert tepki verenlere yönelik Hz. Peygamber'in ettiği beddualardır. Diğeri ise hulefâ-yi râşidîn döneminde gerçekleştirilen fütuhât sürecinin bu beddualar üzerinden değerlendirilmesidir. Bu husus söz konusu rivayetlerin sened-içerik sıhhati, bağlam ve tebliğ gerçekliği itibarıyla ele alınarak incelenmesini gerekli kılmaktadır.

3. Davete Sert Tepkiler

3.1. Kistrâ

Abdullah b. Huzâfe, Sâsânî imparatoru Ebrevîz b. Hürmüz b. Enûşirvan'a elçi olarak gönderilmiştir. Elçinin davet mektubunu bizzat Ebrevîz'e verdiği veya Bahreyn valisi aracılığı ile ona ulaştırdığı yönünde farklı rivayetler mevcuttur.²¹

İlgili mektuba dair Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan sahih rivayetin metni de şöyledir: "Hz. Peygamber mektupla birisini gönderdi ve ona bu mektubu Bahreyn'in büyüğüne vermesini emretti. O da bunu Kistrâ'ya verdi. Kistrâ mektubu okuyunca onu yırttı. Zannedirim İbn Müseyyeb şöyle dedi: Resulullah onlara: 'Parçalayanlar parçalansınlar!' şeklinde beddua etti".²² Tarîki farkı olsa da içerik benzerliği olan başka bir rivayette ise "Onlar da paramparça olsunlar" ifadesi yer almaktadır.

İbn Sa'd, İbn Huzâfe'nin mektubu bizzat Kistrâ'ya ulaştırdığını ve ona okuduğunu aktarır.²³ Bu elçiliğe dair rivayetler, diğerlerine göre daha fazla yer bulur. Bunun nedeni ise Kistrâ'nın çağrısı adeta hiçe sayarak mektubu yırtması, Hz. Muhammed'in derdest edilip getirilmesi için Yemen valisini görevlendirmesi yönündeki aktarımlardır.²⁴ Kaynaklarda bu tavra dair birçok neden sıralanmaktadır. Kistrâ'nın karakterinden, elçiliğin şeklinden, mektubun mahiyetinden²⁵ ve konjonktürden kaynaklı olmak üzere farklı nedenlerle izah edilen bu tutum, Bizans imparatorunun tavrıyla dahi kıyaslanır. Buna göre dönemin en

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/223-241.

²¹ "Abdullâh b. Muḥammed İbn Ḥadîde, *el-Mışbâhu'l-Muḍî fî Kuttâbi'n-Nebiyi'l-Ummî ve Rusulihî ilâ Mulûki'l-Arḍi min 'Arabîyyin ve 'Acemî*, nşr. Muḥammed 'Azîmu'd-Dîn, (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, ts.) 2/151.

²² "Abdullah b. Abbâs → Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ud → İbn Şihâb ez-Zührî → Sâlih b. Keysân → İbrahim b. Sa'd → İsmail b. Abdullah" şeklindeki senedli rivayet için bk. Buḥârî, "Kitâbu'l-Megâzî", 82 (no. 4424)

²³ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullâh el-İsbehânî, *Delâ'ilü'n-Nubuvve*, nşr. Muḥammed Ravâs Kal'acî, Abdulberr Abbâs, (Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is 1406/1986), 2/348.

²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/224; Muḥahhar b. Ṭâhir Makdisî, *Kitabu'l-Bed ve't-Târîh*, nşr. Clement Huart (Paris: Mektebetu's-Seḫâfetu'd-Dîniyye, 1907), 4/228.

²⁵ Mektuba Kistrâ'nın adı ile değil de Hz. Muhammed'in adıyla başlanmış olması Kistrâ'yı kızdırmıştır. Bkz. el-Beyhaḳî, *Delâ'ilü'n-Nubuvve*, 4/388.

güçlü imparatoru olan Herakleios'un bile göstermediği bu sert tavrın nedeni, Kistrâ'nın ve kavminin ehli kitabın ilmine ve faziletine sahip olmaması şeklinde izah edilir.²⁶

Konuyla ilgili Ebû Nu'aym tarafından aktarılan bir başka rivayette ise ittisal ve sıhhat sorunu mevcuttur.²⁷ Rivayete göre Kistrâ bu duruma çok kızdığı için Yemen valisi Bâzân'a haber göndererek kendisine Hicaz'dan mektup yazanı tutuklayıp getirtmesini emretmiştir. Bâzân da bu emri yerine getirmek üzere güçlü iki kişi görevlendirmiş ve bunlar Hz. Muhammed'e gelerek tehditkâr konuşmalar yapmıştır. Ancak Hz. Muhammed Kistrâ'nın oğlu tarafından öldürüldüğü haberini vererek elçileri Bâzân'a geri göndermiştir. Rivayette ayrıca İslâm'a davet, cizye ve ölüm tehdidine muhatap olan Kistrâ'nın şaşırmasına ve tepkisine yer verilmektedir. Ardından Kistrâ'ya galip gelindiğinde ise savaşçıları öldürölüp hane halkının esir alınacağı bildirilmektedir. Son olarak Hz. Peygamber tarafından Bâzân'ın elçilerinin bir süre bekletildikten sonra Kistrâ'nın öldürüldüğünü haber vermesi söz konusudur.²⁸ Bu rivayetin sıhhat sorununun yanı sıra, Müslümanların Sâsânîlere mutlak galibiyeti ve bölgeyi vergilendirebilmesi, bundan yaklaşık 14 yıl sonra yapılan Nihavend zaferi ile mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla 628 yılında bir eyalet valisi aracılığıyla Hicaz bölgesiyle iletişim kuran imparatora yönelik cizye alma tehdidi, dönemin tarihsel gerçeklerine uygun düşmemektedir.

Olumsuz tavrın sergilendiği başka örneklerden bahseden rivayetlere karşın, İslâm'a davet mektuplarının yırtılması tavrı adeta Kistrâ ile özdeşleşmiştir. Ancak ileride görüleceği üzere, Bizans'ın bir eyalet valisi olan Gassânî emirlerinden Şurahbil b. Amr'ın bile Müslüman elçi Hâris b. Umeyr el-Ezdî'yi şehit ettiği bir süreçte Sâsânî kralının sadece mektup yırtmakla yetinip elçiye zarar vermemesi şaşırtıcı bir durumdur. Nitekim bu tavrı, Kistrâ'nın elçilik kurumuna saygısı şeklinde değerlendirenler de vardır.²⁹ Ancak Hz. Muhammed'i derdest edip getirmek amacıyla Yemen valisi Bâzân tarafından Medine'ye sevk edilen görevlilere dair rivayet göz önüne alındığında, Sâsânîlerin diplomasi hassasiyeti gösterdiği yönündeki tespit yersiz durmaktadır.

Kaynaklarda geniş şekilde yer alan bir başka rivayete göre ise Kistrâ, bir cevap mektubu göndermiştir. Ancak Hz. Peygamber'in içindekini bildiği için açma gereği bile duymadığına dair bu mektubun rivayeti senetsizdir.³⁰ Hâlbuki aynı açıdan değerlendirildiğinde, Kistrâ'nın

²⁶ İbn Hadîde, *el-Misbâhu'l-Muđî*, 2/92.

²⁷ "Dihyetu'l-Kelbî→Abdullah b. Şeddâd→Ebû Yahya→Yahya b. Seleme b. Kuheyl→Yahya b. Abdülhamid→Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe →Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Hasan" Senedde sahabe irsalı olmasının yanında, Yahya b. Seleme metruku'l-hadis olduğu için senedin sıhhati sorunludur. Bkz., Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, nşr. Tab'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifil-'Osmâniyye, (Haydarâbâd/Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371/1952), 9/154.

²⁸ Bkz. Ebu Nu'aym, *Delâil*, 1/348.

²⁹ Ebû'l-Fađl Aḥmed b. 'Alî el-Aşkalânî, *Fethu'l-Barî Şerhu Sahîḥ el-Buḥârî*, nşr. Muḥibbuddîn el-Haṭîb, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959, 6/109.

³⁰ Aḥmed b. Ebî Ya'qub b. Ca'fer, *Tariḫü Ya'qubî*, thk. 'Abdü'l-Emir Mihna (Beyrut: Şirketu'l-'Alâmî, 1431/2010), 1/398.

vereceği olumsuz tepkinin de en baştan bilinerek ilk etapta kendisine davet mektubu gönderilmemiş olması gerekir. Dolayısıyla cevabi mektup bilgilerini içeren rivayetlerin hiçbirisi sahih olmadığı gibi tüm bunların dönemin konjonktürüne aykırı nitelik arz ettiği ifade edilebilir. Buna rağmen gerçek olmamakla birlikte bu yönde ve bu denli yoğun teferruat içeren rivayetlerin kaynaklarda yer alıyor olması, tarihsel açıdan sahip olunan beklentileri yansıtmayı itibariyle manidardır.

Bazı rivayetlerde Kısra'ya edilen beddua halk da dahil edilerek durum daha öte bir noktaya taşınmaktadır. Sıhhat sorunu olan³¹ rivayete göre Hz. Peygamber, mektubu yırtan Kısra için “Kendisi de halkı da dağılıp yok olsun!”³² demiştir. Taberî'nin sika görülme- yen İbn Humeyd'e³³ dayanarak aktardığı bir rivayette ise “Mülkü parçalansın!”³⁴ ibaresine yer verilmiştir. Hâlbuki imparatorun hâkimiyetinde olan reâyânın baskı altında olabileceği ihtimalinden dolayı sorumlu tutulamayacağı ve yönetimin tercihinin onları da etkileyeceği ihtimali üzerinden olaya bakılması daha isabetli olacaktır. Çünkü sahih rivayetlerde altı elçinin gönderildiği hükümdarlar, “dönemin zorbaları”³⁵ olarak nitelenmektedir. Örneğin Bizans imparatoruna gönderilen davet mektubuna dair rivayette “Bu çağrıdan yüz çevirecek olursan fellâhların günahı senin boynunadır!”³⁶ ifadesi bulunmaktadır. Taberî'nin senedsiz olarak aktardığı bir rivayette de Kısra'ya gönderilen mektupta “Eğer kabul etmez, karşı gelersen Mecûsîlerin günahı senin boynunadır!”³⁷ denmektedir. Dolayısıyla halkın manevi sorumluluğunu taşıyor olması hasebiyle olsa gerek Herakleios'a gönderilen mektupta “Müslüman ol, selamete er ki Allah sana ecrini iki kat versin”³⁸ denmiştir.

İbn Abdilhakem'in eksik senetle aktardığı bir rivayet, kaynaklarda çokça yer verilen beddua hususuna adeta bir cevap niteliğindedir. Buna göre Mısır'a elçi olarak gönderilen Hatib'la vali Mukavkis arasında şöyle bir diyalog geçmiştir:

Mukavkis: “Eğer o bir peygamberse kendisine tabi olmayan kavmine beddua edip de onlara üstün gelmesini engelleyen şey neydi?”

³¹ “Said b. Müseyyeb → Abdurrahman b. Harmele → Yahya b. Said” senedde bulunan Abdurrahman b. Harmele el-Eslemî, Yahya b. Sa'id'e ve Buḥârî'ye göre zayıf bir ravidir. Bkz. Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *ed-Ḍu'afâ ve'l-Metrûkûn* nşr. Abdullâh el-Ḳâdî, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985, 2/92.

³² Kasım b. Sellâm Ebû 'Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Seyyid b. Receb, Mısır: Dâru'l-Hedyu'n-Nebevî, 1428/2007, 1/65.

³³ Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh ez-Zehebî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nubelâ'*, nşr. Şu'ayb el-Arnâvut, (Kahire: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985), 11/503.

³⁴ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407H), 2/133.

³⁵ Müslim, “Kitâbu'l-Cihâd ve 's-Siyer”, 4632.

³⁶ Ebû 'Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 1/63.

³⁷ eṭ-Ṭaberî, *et-Târîh*, 2/132.

³⁸ Ya'kûbî, *Târîhu Ya'kubî*, 1/399.

Hatıb b. Ebî Beltea: “Davet ettiği kişiler kabul etmeyince kendilerine hak ettikleri şeyin verilmesi (ilahi ceza) için Hz. İsa’yı beddua etmekten meneden şey neydi?”

Mukavkis, bu cevaplar karşısında şöyle demiştir: “Çok güzel cevapladın. Sen, bilge bir zatın yanından gelen bir bilgesin.”³⁹ İşte bu rivayet, elçilik rivayetlerinde geçen beddua hususunun Hz. Peygamber’in davet tarzına uygun düşmediğini göstermesi itibariyle manidardır.

Davetin kendilerine henüz ulaşmadığı Sâsânî halkının bedduaya müstahak görülmesi şaşırtıcıdır. Zira mektupların gönderilmesiyle, İslâm’ın Sâsânîler arasında muhtemel yayılışı sebebiyle Kısra’nın herhangi bir baskıya girişmemesi amaçlanmışsa halkın masum olduğunu söylemek mümkündür. Bedduaya neden olan şeyin İslâm’ı kabul etmemek değil de mektubu yırtmak olduğu hususu üzerinden meseleyi incelediğimizde ise Ya’kubî’nin diğer kaynaklardan farklı olarak aktardığı bir rivayet yeni bir durum tespiti ortaya koyar. Buna göre aslında Kısra’nın tavrı Hz. Peygamber’in tepkisine mebnidir. Ya’kubî’nin senedsiz olarak aktardığı ilk davet mektubunun yer aldığı rivayette, diğerlerinden farklı olarak sadece Yasin Suresi yetmişinci ayet⁴⁰ yer almaktadır. Ancak Yakubî, Kısra’ya gönderilen bu ilk mektubun akıbetine dair herhangi bir bilgi vermez. Ya’kubî’nin, Kısra’nın cevabi bir mektubundan bahsettiği rivayete göre kendi mektubuna Hz. Peygamber’in takındığı tavır ardından Kısra da dönen elçinin götürdüğü mektubu yırtmıştır. Bunun sebebi ise Hz. Peygamber’in gelen mektubu okumaması ve “Hükümüm altına gireceksiniz ya da beraberimdekilerle -savaşmak için- size geleceğim, Allah’ın hükmü daha çabuktur.”⁴¹ deyip kendisine takdim edilen hediyeleri kabul etmemesidir.

Kısra’nın mektuba verdiği ikinci tepkisi ise Yemen valisi Bâzân’a Hz. Peygamber’i derdest edip getirme emridir. Bu emrin yerine getirilmesi hususu da kendi içinde oldukça sorunludur. Her ne kadar kaynaklarda Kısra’nın Arap Yarımadası’na ve Araplara bakışı küçümseyici olarak⁴² tanımlansa da dönemin Hicaz bölgesi üzerinde Yemen’in muhtemel bir siyasi ağırlığından bahsedilemez. Çünkü Kureyş’in manevi hegemonyasının ve an itibariyle Medine’nin siyasi varlığının bu bölgede duyulmuş olması muhakkaktır. Kısra’nın verdiği tepki hususunda bir diğer rivayet ise kendisine ulaştırılan mektuba öfkelenmekten sonra avânesi tarafından sakinleştirilmesi ve elçinin huzura alınması yönünde ikna edilmesi hususudur. İbn Kesîr’in kaynak göstermeden aktardığı bilgiye göre, Hîre’ye kadar peşinden gidilmesine rağmen elçi Abdullah b. Huzâfe bulunamamıştır.⁴³

³⁹ Ebû'l-Çâsım Abdurrahman İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr ve Aḥbâruhâ*, thk. Muḥammed Sabîḥ (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1974), 43.

⁴⁰ “Halbuki ilâhların onlara yardım etmeye güçleri yetmez. Aksine kendileri bunlar için yardıma hazır askerlerdir.” Yasin 36/75.

⁴¹ Ya’kubî, *Tariḥu Ya’kubî*, 1/398.

⁴² “Benim kölem” ifadesini kullanmıştır. Bkz. eṭ-Ṭaberî, *et-Târiḥ*, 2/133.

⁴³ İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ‘îl, *es-Sîretu'n-Nebevîyye*/Bidâye ve'n-Nihâye'den, nşr. Mustafâ Abdulvaḥid, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976) 3/508.

Müslüman elçi ziyareti, ağır bir mağlubiyet alan ve oğlu tarafından öldürülen Kısra'nın ardından yaşanan taht kavgalarına denk gelmiştir. Kısra'nın tehdidi ve bu emrin ifası için Medine'ye gönderdiği rivayet edilen görevliler hususu, dönemin Sâsânî devletinin siyasal egemenliğini ifade eden bir çıkarımdır. Ancak yaşadığı askeri mağlubiyetler nedeniyle Sâsânî Devleti'nin kendi eyaleti olan Yemen üzerinde bile ciddi bir hakimiyeti, pek olası değildir. Bâzân'ın iletlediği tehdit mesajına karşın Hz. Peygamber'in "Ona gidin ve deyin ki İslâm'ın egemenliği onun başkentine kadar ulaşacak" sözü de açık bir tehdittir. Ayrıca bu rivayetin içinde yer alan ve Hz. Peygamber'in Yemenli görevlilerden önce dönemin Kısra'sının öldüğünü öğrenip haber vermesi hususu, yine gidişata yönelik olağan dışı/mucizevî bir müdahale olarak karşımızda durmaktadır.

Kısra'nın yaşadığı ağır mağlubiyete denk gelen, geniş bir toprak ve hâkimiyet kaybı esnasında kendisine ulaştırılan davet mektubuna yönelik tehditvari girişimleri dönemin şartları bağlamında değerlendirilmelidir. Bu rivayetler arasında, daveti reddetmek veya mektubu yırtıp atmak, dönem itibarıyla ezeli düşmanı Bizans'a mağlup olmuş zor şartlar altındaki bir imparator için dönemin konjonktürüne muvafık durumlardır. Çünkü gerek yaşadığı mağlubiyet ve gerekse ülke içindeki taht kavgaları, Kısra'nın egemenliğinde ciddi bir zayıflamaya yol açmıştır.⁴⁴ Bunun en büyük göstergesi, Yemen Bölgesi başta olmak üzere, Arap Yarımadası'nın doğusundaki Sâsânîlere bağlı idarelerin kısa zaman içinde Müslümanların hâkimiyetine girecek olmalarıdır. Tüm bu şartlara rağmen, Kısra'nın Hz. Muhammed'den gelen mektuba, bölgedeki çıkarları adına yeni bir askerî harekât için fırsat olarak değerlendirmek amacıyla tepki gösterdiği⁴⁵ yönünde bir takım afaki yorumlara rastlamak mümkündür. Hâlbuki Kısra'nın Bizans'tan aldığı ağır mağlubiyetin yanında bölgede Sâsânîler aleyhine gerçekleşen siyasal değişimler ve Sâsânîlerin de Hicaz'a yönelik hiçbir siyasi ve askeri girişiminin olmaması göz önüne alındığında bu tarz bir değerlendirme geçersiz hale gelmektedir.

Kısra'nın öfkeli tavrına dair rivayetler Sâsânî yönetiminin Arap Yarımadası'ndaki siyasi hareketlilikten, Hicaz Bölgesi'ndeki değişimlerden ve yeni ortaya çıkan dinin yayılış ve etki alanından bihaber olduğunun bir özeti niteliğindedir. Buna rağmen büyük bir bozgun ve kayıp yaşasa dahi bölgede halâ hakimiyeti olan bir imparator olarak Kısra'nın verdiği bu tepkiyi, Bizans mağlubiyetinin etkilerini azaltma çabası olarak⁴⁶ değerlendirenler de vardır. Ancak dönem itibarıyla Mekke'yi henüz fethetmemiş, Hicaz bölgesinde dahi tam bir

⁴⁴ Theophanes, 628'deki mağlubiyetten sonra Kubad II (Siroes), Ardaşir III, Sarbaros ve Hüsrev II'nin kız kardeşi Boran olmak üzere dört imparatorun tahta çıktığını kaydeder. Bkz. Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, çev. Cyril Mango-Roger Scott (Newyork: Clarendon Press, 1997), 459.

⁴⁵ Sönmez'e göre, Doğu Roma'nın mağlubiyeti ile artık çöküş sürecine giren Sâsânî imparatorunun bölgede ve Arap Yarımadası'nda askeri faaliyetlere girerek Roma tarafını destekleyen Müslümanlara had bildirmek ve bu sayede yeniden bir güç elde etmek niyetindedir. Bkz. Sönmez, *Rasulullah'ın İslâm'a Davet Mektupları*, 117.

⁴⁶ Muhammed Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed'in Hayatı, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 431.

hâkimiyet kuramamış olan Müslümanların gücüne ve bölgedeki dengelere rağmen böyle bir değerlendirme yapmak pek isabetli olmasa gerektir. Dolayısıyla böyle bir tepkiyi salt Sâsânilerin iç siyasi durumundan hareketle değerlendirmek daha makul görünmektedir.

3.2. Necâşî

İlk elçilik görevlendirmelerinde beddua içerikli rivayet ve yorumlamaların tek istisnası, Habeşistan Necâşisine dair olandır. Müslümanların hicretiyle Habeş Necâşisi Ashame b. Ebcer'e davet mektubu gönderilmiş ve sahih olmayan bir rivayete göre⁴⁷ kendisi İslâm'ı kabul etmiştir. Bununla beraber Ashame'nin Hz. Peygamber tarafından salih bir kimse olarak tanınlanıp cenaze namazının gıyâbî kılınmasına dair sahih rivayetlerin⁴⁸ yanı sıra Habeşlilere yönelik bir askeri faaliyete girişilmemesi yönündeki tembihi⁴⁹ söz konusudur. Tüm liderlere elçiler gönderildiğinde ise Necâşî'ye de mektup gönderilmiş ancak kendisi bu mektubu yırtmıştır. İbn Hanbel Medine'de gıyabi cenaze namazı gıyâbî olarak kılınan Necâşî'nin, Ashame b. Ebcer olmadığını aktarmaktadır. Senedinde sıhhat sorunu olan⁵⁰ rivayette "Necâşî'ye bir mektup gönderdim o bunu yırttı, Allah onu da krallığını da parçalayacaktır"⁵¹ denmektedir. Hâlbuki bir önceki Necâşî hayırla yâd edilmiş ve mülkünün bekası yönünde dua edilmişti. Bu durumda Habeşistan'a dair ya hakkında dua edilen önceki Necâşî'ye ya da H. 9. yıl itibariyle yönetime gelen ve beddua edilen Necâşî'ye göre bir değerlendirme yapılması gerekecektir. Hadislerde zorba idareciler arasında gösterilen mevcut Necâşî üzerinden meseleye bakıldığında ise hakkında beddua edilen Habeşistan'ın fetih sürecinde hedef olarak görülmemesi şaşırtıcıdır.

3.3. Benî Hanîfe Lideri Hevze b. Alî b. Sümâme

Vakıdî'nin altı büyük elçilik rivayetinde mevcut olan bir diğer mektup Benî Hanîfe lideri Hevze b. Alî'ye gönderilmiştir. İlgili rivayet senedsiz olup "kaalû" ibaresiyle zikredilir. Yemâme Bölgesi'nin Hecer şehri hâkimi olan Hevze, davet mektubunu alınca İslâm'ı kabul etmeyi bazı şartlara bağlamıştır. Mektubun içeriğine bakıldığında bu şartın kendi yönetiminin devamı olmadığı açıktır. Çünkü kendisine Müslüman olması karşılığında zaten idaresinin devamı hakkı tanınmaktadır. Bu durumda tıpkı kendisinden sonra Benî Hanîfe kabilesinde idareyi ele alan Müseylime gibi o da dini alanda yetkinlik veya risâletin

⁴⁷ İbn Hâdîde, *el-Misbâhu'l-Muđî*, 2/18.

⁴⁸ Buḥārî, "Kitabu Menâkıbu'l-Enşar", 38 (no.3877)

⁴⁹ "Habeşiler size dokunmadıkça (saldırmadıkça) siz de onlara dokunmayın!" hasen hadisi için bkz. Ebû'Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb en-Nesâ'î, *el-Muctebâ mine's-Sunen es-Sunenu's-Şuğrâ*, nşr. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, (Haleb: Mektebetu'l-Maḥbû'âtı'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Kitâbu'l-Cihâd", 42 (no. 3176).

⁵⁰ Yahya b. Süleym'in güvenilir olmadığı hakkında bkz. Ebû 'Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâ'î, *ed-Ḍu'afâ' ve'l-Metrûkûn*, nşr. Maḥmûd İbrahim Zâyed, (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976). 1/108.

⁵¹ Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel, *el-Musned*, nşr. Şuayb el-Arnaut vd., Beyrut: Muessesetu'r Risale, 1419/1998, 24416-417 (no. 15655).

kendinde devam etmesi kabilinden bir talepte bulunmuştur. Hz. Peygamber'in Hevze'ye "Kendisi ve hakimiyeti yok olsun!" diye beddua ettiği rivayet edilmektedir.⁵²

Hevze, elçiye kötü davranmayıp davete sert tepki göstermediği halde İslâm'ı kabul etmemiştir. Ancak risâleti bir pazarlık konusu yapma sebebiyle olsa gerek, kendisine beddua edilmiştir. Mekke fethi ardından Cebrail'in Hevze'nin ölüm haberini vermesi, adeta hakkındaki bedduanın gerçekleşmesi olarak yorumlanır.⁵³

3.4. Belkâ Valisi Hâris b. Ebû Şemir el-Gassânî

Altı büyük elçi rivayetinde yer alan görevlendirmenin senedi, Vâkîdî'ye ve senette yer alan şeyhi İbn Ebî Sebre'ye yönelik eleştiriler⁵⁴ nedeniyle sorunludur. Rivayete göre Belkâ valisi Hâris, İslâm'a davete icabet etmesi halinde mülkünün baki kalacağı ifadesine tepki göstererek davet mektubunu yırtmış ve saldırı tehdidinde bulunmuştur. Hz. Peygamber Hâris için "Mülkü helâk oldu!" demiştir.⁵⁵ Fetih sürecinde Gassânî hakimiyetine son verilmesi, İslâm tarihçileri tarafından bu bedduanın gerçekleşmesi olarak değerlendirilmiştir.⁵⁶ Halbuki Hâris davete ilk etapta kötü tepki verse de davet elçisini câizelerle uğurlamıştır. Hâris'e, elçi Şucâ b. Vehb el-Esedî'nin davet mektubunu teslim etmesi ve kendisinin tepkisi şöyle aktarılmaktadır: "Ona Allah Resûlü'nün mektubunu teslim ettim. Mektubu okur okumaz fırlattı ve 'Kimmiş benden mülkümü alacak olan? Yemen'de bile olsa üzerine yürüyerek onu bulup getireceğim. Bana insanları çağırın!' dedi. Ayağa kalkıp söylenmeye devam ederek atların nallanmalarını emretti. Sonra 'Gidip arkadaşına bizim askeri gücümüzü anlat' deyip hemen Kayser'e durumu ve kararını anlatan bir mektup yazdı. Kayser cevabi mektubunda: 'Sakın onun üzerine gitme ve İliya'da benimle buluş!' deyince el-Hâris beni huzuruna çağırıp 'Arkadaşının yanına ne zaman gidiyorsun?' diye sordu. 'Yarın gidiyorum' deyince bana yüz miskal altın verilmesini emretti ve beni Mürâ'ya yönlendirdi." Daveti kabul etmediği halde beddua edilmeyen başka liderler de olduğu için "Onun mülkü helak oldu!" söyleminin sebebi, Hâris'in mektubu fırlatması ve saldırı tehdididir. Hâlbuki rivayette el-Hâris'in, saldırıdan vazgeçtiği, elçi Şucâ'nın tıpkı Mısır'a gönderilen elçi gibi hediyelerle uğurlandığı ve dahası teşrifatçı Murâ'nın Hz. Muhammed'den Resulullah diye bahsedip ona selam gönderdiği belirtilmiştir.⁵⁷ Dolayısıyla doğrudan bir bedduadan ziyade bir temenni olarak değerlendirilebilecek bu söylem üzerinden bakıldığında, yine ileride gerçekleşecek Müslüman fütuhâtı ve hâkimiyeti onaylanmaya çalışılmış gibidir.

⁵² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/225.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/225.

⁵⁴ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/30.

⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/224.

⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/224; İbn Hâdîde, *el-Misbâhu'l-Muđî*, 2/263.

⁵⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/224.

4. Bedduaların Fütuhât ile İlişkilendirilmesi

Davet mektuplarına yönelik şiddetli tepkiler veren yöneticiler ve kendilerine edilen beddualar, tebliğin yazılı sürecindeki “zorba idareciler” tanımlamasının bir izahı niteliğindedir. Bu nitelendirme, bölgede yazılı çağrı sürecinden önceki siyasi durumu ve devamında Müslümanların takip edeceği gidişatın kodlarını ortaya koymaktadır. Hulefâ-i raşidîn döneminde girilen Bizans’a ve İran’a yönelik fetihler, aslında bu beddualara istinaden bir cezalandırma olarak da değerlendirilmiş olabilir. Ancak bu şekildeki bir analiz, İslâm fetih sürecinin beddualar üzerinden okunması ve harcanan gayretin görmezden gelinmesinden başka bir anlam ifade etmez. Keza mektupların gönderilmesi, İslâm’ın evrenselliği ve davetin cihanşümul oluşuna dair bir ispat çabası olarak değerlendirilebilecekken beddualar ise bunun mucizevi şekilde gerçekleşmesi şeklinde bir kurgu olarak karşımızda durmaktadır.

Sahih bir senetle aktarılan rivayete Hz. Peygamber, Kistrâ ve Herakleios’un verdiği cevapların ve tepkilerin ardından mevcut Kistrâ’dan sonra başka bir Kistrâ’nın ve Kayser’den başka bir Kayser’in hâkim olamayacağına vurgu yapılarak, her ikisinin hazinelerinin de Allah yolunda ele geçirileceğini belirtilmektedir. Şu hâlde beddua ile ilişkilendirilerek kısa sürede yıkılan Sâsânî devletine karşın Bizans’ın yaklaşık sekiz asır daha tarih sahnesinde kalması nasıl izah edilecektir? Bu hususta Beyhakî, ilgili rivayetlerdeki bedduanın etkisini ve sonucunu göstermek adına, her iki devlete dair fethedilen topraklardan hareketle bir yorum yapar. Ona göre ölçü; İran için Sevâd, Bizans içinse Şam topraklarıdır. Beyhaki, mektuba zarar vermeyen Herakleios için “Allah mülkünü baki kılsın!” şeklinde yapılan duayı da kendi yaşadığı miladi on birinci asra kadar Bilâdir-Rûm’da hakimiyetinin devamına delil olarak gösterir. Beyhakî bu tespitiyle muhtemelen Arapların o dönemde Sevâd (Aşağı Irak Bölgesi) olarak tanımladıkları coğrafyada kurulmuş olan Sâsânî hanedan başkenti üzerinden meseleyi ele almaktadır. Böyle olsa bile, burada mektup gönderilen II. Hüsrev yönetiminden Sâsânî devletinin yıkıldığı 642 yılındaki Nihâvend Savaşı’na kadar geçen on dört yıl içinde on iki hükümdar idaresinde Sâsânî hanedanının hakimiyeti bölgede devam etmiştir. Keza bu analizi Bizans açısından ele aldığımızda ise muhtemelen Arap Yarımadası’na komşu olan Şam topraklarının ilk etapta fethedilmesi ve uzun süre hakimiyet altında tutulması dayanak olarak kabul edilmiştir. Ancak her iki iddianın da etraflı ve güçlü bir delillendirmeden uzak olduğunu söylemek mümkündür.

Mektuplara olumsuz cevaplar veya şiddetle tepkiler veren idarecilerin akıbetlerine dair değerlendirmeler ve beddua içeren rivayetler, İslâm fetih hareketinin başlaması ve bu yoldaki büyük başarının ardından üretilmiş görünmektedir. Örneğin Ebû Ubeyd’in aktardığı bir rivayette, davet mektubunu yırtan Kistrâ için “Bunlar parçalanıp yok olacak”, izahı veya mektubu katlayıp yanında saklayan Herakleios’u kastederek “Diğerlerinden küçük bir kalıntı kalacaktır” ifadesi de adeta ileride gerçekleşen fetih sürecini özetlemektedir. Hâlbuki bir başka rivayette Kayser’in cevabına istinaden “Mülkü baki kalacak!” ifadesi yer alır. Ancak rivayetlerde Hz. Peygamber’in, İslâm’ı kabul etmemekle

birlikte elçi Hâtîb'a iyi muamele eden, onu birçok hediye ile gönderen Mukavkıs için de "Habis adam, hükümranlığı kaybetmekten korkmaktadır....hükümranlığı baki kalmayacaktır" dediği aktarılmaktadır. Fakat Hz. Ömer'in Mısır'ın fethine onay vermediği ve bu fetih hareketinin Amr b. el-Âs tarafından adeta bir oldu bittiye getirilerek gerçekleştiği yönünde rivayetler mevcuttur. Bu rivayetler üzerinden olay değerlendirildiğinde ise halife Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in temennisine layık olmak için Mısır'daki mevcut Mukavkıs hâkimiyetinin bitirilmesi yönünde bir çaba sarf etmediği durumu ortaya çıkmaktadır.

Hz. Peygamber'in davete olumsuz cevap verenlere yönelik beddua ettiği yönündeki rivayetler elçilik-tebliğ faaliyetleri bütünlüğü içinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla elçiden ziyade mektuba verilen tepkinin bu kadar ağır bir dille karşılık bulması makul değildir. Çünkü bizzat Busrâ melikine gönderilen Hâris b. Umeyr el-Ezdî'nin, Şurahbil b. Amr el-Gassânî tarafından şehit edilmesine bile beddua etmeyen ve ivedi bir şekilde ordu hazırlayan Hz. Peygamber'in mektuplara olumsuz tepkiler verenlere yönelik bedduaları, genel elçi görevlendirmesi yaklaşımına uymamaktadır.

Sonuç

İslâm'a davet metodu üzerinden kaleme alınan çalışmalarda genelde Hz. Peygamber'in elçi görevlendirmeleri, elçiliğin ehemmiyeti ve elçide aranan şartlar itibariyle etraflıca tahlil edilir. Ancak davet mektuplarının yırtıldığı bütün elçiliklerde davetçi değil de mektup ön plana çıkartılır. Hâlbuki bütün davet mektupları özlü ifadelerle yazılmış olup bu süreçte en büyük görev davetçiye yüklenmiştir. Aksi bir durumda elçilik kültürü ve seçimiyle alakalı olarak kaynaklarda genişçe yer verilen elçi görevlendirmelerine dair rivayetlerin ve tespitlerin hiçbir ehemmiyeti kalmayacaktır.

Hz. Peygamber'in en yakın çevresinden başladığı İslâm'ı tebliğ sürecinin son halkasını mektupla elçilik faaliyetleri oluşturmaktadır. Bu süreç onun sırf Arap Yarımadasından müteşekkil bir tebliğ faaliyeti yürütmediğinin kanıtıdır. Ancak buna rağmen söz konusu çabalar beddua içerikli rivayetlerle adeta bezenmiştir. Bu durum onun çabalarını sıradanlaştırdığı gibi, kendisinden sonra İslâm'ı yayma görevini üstlenen ashabın çabalarını da basite indirgemektedir. Yani rivayetlerdeki beddualara göre muhatap kitleler, geçmişte yaşamış zorba bir yöneticinin bedelini ödemekte ve çok zor koşullarda yürütülen fetih faaliyetleri de bu yöndeki rivayet kültürünün cazibesi içinde berhava edilmektedir. Hâlbuki Hz. Peygamberin aldığı olumsuz cevaplara rağmen bıkmadan, tüm siyasi liderlere elçi göndermeye devam etme gayreti, beddua kültürüne kurban edilmemesi ve gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur. Ayrıca Kuran'da tebliğ süreçlerinde bedduaya başvurduğu belirtilen peygamberlerin durumu, tüm çabaları harcadıktan sonra yaşadıkları ümitsizlik halinin bir izahıdır. Keza Hz. Muhammed'in davet özelliklerinin başında sabır yer alır. Kaynaklarda bahsedildiği üzere devlet başkanlarına birkaç kez davet mektubu gönderilmiş olması, bunun açık bir göstergesidir.

Mektuplar ardından gerçekleşen fetihlerin başarısında bu bedduaların sebep olarak gösterilmesi ne yazık ki siyer külliyyatında yer alan kalıplaşmış bir bakıştır. Ancak bu yaklaşım, Hz. Peygamber'in tebliğinin başlangıcından itibaren Kureyş liderlerine beddualar sayesinde galebe aldığına yönelik anlayışın bir izdüşümüdür. Bedduanın rahmet peygamberinin risâleti boyunca sürdürdüğü ve ilânihaye devam edecek tebliğ sürecinde bir yol-yöntem ve bir çözüm değil, bir tükenmişlik hali olduğunu kabul etmek gerekir.

Kaynakça | References

- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak II/Medine Yılları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- el-Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hürevcerdî el-Hürâsânî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve*. nşr. 'Abdu'lmu'tî Kâl'acî, 7 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Dâru'r-Reyyân, 1408/1988.
- Beşkaya, Büşra, *Siyer Kaynaklarına Göre Hz. Muhammed'in Duaları ve Bedduaları*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır, 9 cilt. Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 1422H.
- el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır, 9 Cilt, Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 1422H.
- Çağrıçı, Mustafa, "Beddua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5/297-298. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullâh el-İsbehânî, *Delâ'ilü'n-Nubuvve*. nşr. Muhammed Ravâs Kâl'acî, Abdullerr Abbâs, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Seyyid b. Receb, 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hedyu'n-Nebevî, 1428/2007.
- Hamidullah, Muhammed, *Hız. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hız. Muhammed'in Hayatı*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- İbn Abdilhakem, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman, *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*. thk. Muhammed Sabîh (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1974.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*. nşr. Abdullâh el-Kâdî, 3 Cilt, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. nşr. Tab'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 9 Cilt. Haydarâbâd, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1371/ 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî*. nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/s1959.
- İbn Hâdîde, 'Abdullâh b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Mudî fî Kuttâbi'n-Nebiyi'l-Ummî ve Rusulihî ilâ Mulûki'l-Ardî min Arabiyyin ve Acemî*. nşr. Muhammed Azîmu'd-Dîn, 2 cilt.

- Beyrût: Âlemu'l-Kutub, ts.
- İbn Hânel, Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed, *el-Musned*. nşr. Şuayb el-Arnaut vd., 50 cilt, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omar, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdi'l-Muhsin et-Türkî, 21 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl, *es-Sûretu'n-Nebevîyye/el-Bidâye ve'n-Nihâye*'den. nşr. Mustafâ Abdulvahid, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed. *et-Ṭabaḳātu'l-Kubrâ*. nşr. Alî Muḥammed 'Omar, 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 1421/2001.
- el-Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *Kitabu'l-Bed ve't-Târih, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye*. nşr. Clement Huart, 6 cilt. Paris: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 1927.
- Müslim, Ebû'l-Ḥasen Müslim b. el-Ḥaccâc. *el-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. nşr. Heyet, 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, ts.
- Naskali, Esko, "Sâsânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/174-176. İstanbul, TDV Yayınları, 2009.
- en-Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî, ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn. nşr. Maḥmûd İbrahim Zâyed, Ḥaleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Aḥmed, el-Muctebâ mine's-Sunen es-Sunen-us-Suğrâ. nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde, 9 Cilt. Ḥaleb: Mektebetu'l-Matbu'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Önkâl, Ahmet, Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Sönmez Abidin, Resulullah'ın İslâm'a Davet Mektupları, İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2011.
- Şulul, Zeynep, *Hız. Peygamber Tarafından İslâm'a Davet İçin Gönderilen Elçiler*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Umem ve'l-Mulûk*, 5 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1407H.
- Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, çev. Cyril Mango-Roger Scott, Newyork: Clarendon Press, 1997.
- Tok, Fatih, "Kur'an'da Peygamber Bedduaları", *Ekev Akademi Dergisi*, 33/79, (Yaz 2019), 101-122.
- Umerî, Ekrem Ziya, *Sahih Rivayetler Göre Hız. Peygamber'in Hayatı*, çev. Kasım Koç, İstanbul: Beka Yayınları, 2017.
- el-Vâkıdî, Ebû Abdullâh Muḥammed, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1989.
- Ya'kubî, Aḥmed b. Ebî Yakub, *Târîhu Ya'kubî*. thk. Abdü'l-Emîr Mihnâ, 2 Cilt. Beyrut: Şirketu'l-A'lâmî, 1431/2010.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed., *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. nşr.

Şu'ayb el-Arnâvut, 25 cilt, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985.
ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed, *Târîḫü'l-İslâm ve Vefeyâtu Meşâhîri'l-A'âm*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî, 52 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-
'Arabî, 1406/1986.

Risâlet Döneminde Yaşayan Hanîflerin İslâm Daveti Karşısındaki Tutumları

Yusuf KABAKCI | ORCID: [0000-0002-4553-1417](https://orcid.org/0000-0002-4553-1417)

Doç. Dr. | kabakciyusuf@hotmail.com

Uşak Üniversitesi | ROR ID: [05es91y67](https://ror.org/05es91y67)

İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Uşak | Türkiye

Öz

Bu çalışmada hanîf kavramı ve hanîflerin kimler oldukları hakkında özet bilgiler verildikten sonra esasen Hz. Muhammed peygamber olduğunda hayatta olan ve İslâm'a davet edilen hanîflerin bu teklif karşısındaki tutum ve tepkileri ortaya konarak altında yatan sebepler tahlil edilmeye çalışılmıştır. Zira önceki çalışmalarda hanîf kavramının kökeni, mahiyeti ve hanîflerin kim oldukları üzerinde durulmuş, hanîflerin hayatları ve itikadî durumları ferdî olarak incelenmiş ancak İslâm'a yaklaşımları bir bütün olarak ele alınmamıştır. Kaynaklarda hanîf olduklarından bahsedilen kişilerin bir kısmı zaten İslâm'dan önce ölmüşlerdir. Risâlet döneminde yaşayan ve Hz. Muhammed'in kendilerini Müslüman olmaya davet ettiği yedi hanîfin olduğu tespit edilmiştir. Bunlar Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Süveyd b. Sâmit, Ebû Kays Sırme b. Ebû Enes, Ebû Kays Sayfî b. Eslet, Ümeyye b. Ebû's-Salt ve Ebû Âmir el-Evsî'dir. Hanîflerin ikisi Mekkeli, biri Taifli diğer dördü ise Yesriblidir. İlk bakışta, Câhiliye döneminde Hz. İbrâhim'in dinine inandıklarını söyleyerek putperestliği reddeden, putlar adına kesilmiş hayvanların etlerini yemeyen ve içki içmeyen bu kişilerin, toplumun geneline göre İslâm'a daha sıcak bakmaları ve Hz. Muhammed'i sahiplenmeleri beklenen bir durumdur. Fakat çalışma sırasında gerçeğin böyle olmadığı görülmüştür. Yedi kişiden sadece ikisi Müslüman olarak ölmüş, biri Müslüman olduktan sonra irtidat etmiş kalan dördü ise İslâm'a girmemiş hatta aralarından Ümeyye b. Ebû's-Salt ve Ebû Âmir şiddetli İslâm düşmanı olmuşlardır. Araştırma İslâm Tarihi kaynakları ve muhtelif çağdaş yayınların doküman inceleme yöntemiyle tetkik edilmesi sûretiyle hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Tarihi, Risâlet, Hz. Muhammed, Hanîf, Tebliğ.

Atıf Bilgisi

Kabakcı, Yusuf. “Risâlet Döneminde Yaşayan Hanîflerin İslâm Daveti Karşısındaki Tutumları”. *Akademik-Us* 17 (Mayıs 2025), 151-176.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1676060>

Geliş Tarihi	14.04.2025
Kabul Tarihi	30.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	intihal.net ile yapıldı.
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Attitudes of Hanîfs Living During the Prophethood Towards the Invitation to Islam

Yusuf KABAKCI | ORCID: [0000-0002-4553-1417](https://orcid.org/0000-0002-4553-1417)

Associate Professor | kabakciyusuf@hotmail.com

Uşak University | ROR ID: [05es91y67](https://ror.org/05es91y67)

Faculty of Theology, Department of Islamic History

Uşak | Türkiye

Abstract

In this study, after providing brief information about the concept of hanîf and who the hanîfs were, the attitudes and reactions of the hanîfs who were alive when prophet Muhammad became a prophet and who were invited to Islam were revealed and the underlying reasons were tried to be analyzed. Because in previous studies, the origin of the concept of hanîf, its nature and who the hanîfs were were emphasized, the lives and religious situations of the hanîfs were individually examined but their views on Islam were not addressed as a whole. Some of the people mentioned as hanîfs in the sources had already died before Islam. It has been determined that there were seven hanîfs living during the prophethood and to whom Prophet Muhammad invited them to become Muslims. These are Waraka b. Nevfel, Ubeydullah b. Caḥş, Suveyd b. Samit, Abu Kays Sirme Ibn Abu Enes, Abu Kays Sayfî Ibn Eslet, Umayya Ibn Abi al-Salt and Abu Amir al-Awsi. Two of the Hanîfs are from Mecca, one from Taif and the other four from Yathrib. At first glance, it would be expected that these people, who rejected idolatry by saying that they believed in the religion of Prophet Abraham during the Age of Ignorance, did not eat the meat of animals slaughtered for idols and did not drink alcohol, would have a warmer view of Islam and embrace the Prophet Muhammad compared to the general population. However, during the study, it was seen that this was not the case. Only two of the seven people died as Muslims, one apostatized after becoming Muslim, and the remaining four did not convert to Islam, and among them, Umayya Ibn Abi al-Salt and Abu Amir became fierce enemies of Islam. The research was prepared by examining classical Islamic history sources and various contemporary publications using the document review method.

Keywords

Islamic History, Prophethood, Hz. Muhammad, Hanîf, Propagation.

Citation

Kabakcı, Yusuf. “Attitudes of Hanîfs Living During the Prophethood Towards the Invitation to Islam”. *Akademik-Us* 17 (May 2025), 151-176.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1676060>

Date of Submission	14.04.2025
Date of Acceptance	30.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Menşei ve anlamı konusunda farklı görüşler olsa da hanîf tüm Sâmi dillerde kullanılan bir kavramdır.¹ Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim'de birçok yerde zikredilen hanîflik, Müslüman ve gayrimüslim araştırmacıların dikkatini çekmiş ve özellikle 20. yy boyunca oryantalist araştırmacıların makale türü pek çok çalışmasına konu olmuştur. Bu makalelerin büyük bir kısmı Fuat Aydın tarafından derlenip İngilizce olanlar tercüme edilmek suretiyle kitap halinde ülkemizde de yayımlanmıştır.² Bu çalışmalarda daha çok kelimenin etimolojik kökeni, zaman içerisindeki değişim ve gelişimi, Kur'ân'daki karşılığı, hanîflerin kim oldukları ve nasıl bir inanca sahip oldukları konuları üzerine yoğunlaşmıştır. Diğer taraftan kaynaklarda hanîf olduklarından bahsedilen kişilerin bazıları Hz. Muhammed peygamber olmadan yaşamış ve ölmüştür. Fakat bir kısmı onun nübüvvet zamanında hayattadır. Hz. Muhammed'in peygamber olduğu dönemde yaşayan, bir şekilde onun davetine muhatap veya şahit olan hanîfler, özellikle de onların bu davete verdikleri olumlu ya da olumsuz tepkiler dikkate şayan bir konudur. Zira hanîfler, Câhiliye dönemi gibi ahlakî ve itikadî kirlenmenin hâkim olduğu bir toplumda her nasılsa kendini bu ortamdan uzak tutabilen, putperestliğin Arap Yarımadasının hemen her tarafında yaygın olduğu bir ortamda putlara tapmayıp tevhidî bir akide arayışına giren sıra dışı insanlardır. Bu açıdan bakıldığında onların İslâm'a ve Hz. Muhammed'in tebliğine müşrik Arap toplumunun geneline oranla daha çabuk rağbet etmiş olmaları akla gelen ilk husustur. Ancak vakıa gerçekten böyle mi olmuştur? İşte bu çalışmada durumun böyle olup olmadığı ve Müslümanlığı kabul etmeyen hanîflerin hangi sebep veya sâiklerle İslâm davetine icabet etmedikleri mevzu edilecektir.

Araştırmada öncelikle hanîf kavramının kökeni ve anlamı, Kur'ân-ı Kerim'deki karşılığı ve hanîflerin kim oldukları hususunda özet bilgiler verilecektir. Devamında bu makalenin özünü teşkil eden Hz. Peygamber döneminde yaşayan hanîflerin kim oldukları, hayatları ve Hz. Peygamber'in davetine tepkileri ortaya konulacaktır. Çalışma verilerin değerlendirildiği sonuç bölümüyle tamamlanacaktır. Araştırma esnasında İbn İshâk (ö. 151/768), Vâkıdî (ö. 207/823), İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn Sa'd (ö. 230/845), Belâzûrî (ö. 279/892-93) başta olmak üzere temel siyer ve tabakât kitaplarından, konuyla ilgili Müslüman ve oryantalist araştırmacıların çalışmalarından ve muhtelif ansiklopedi maddelerinden faydalanılmıştır.

1. Hanîf Kavramı

Hanîf kavramının kökeni ve anlamı hakkında birçok çalışma yapılmış ve farklı görüşler ortaya atılmıştır. Arapça sözlüklerde kelimenin kökeninden bahsedilmesinden ziyade anlamı üzerinde durulmuştur. Dilelere göre hanîf temelde meyletmek, yönelmek

¹ Şaban Kuzgun, "Hanîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/33.

² Fuat Aydın (drl. ve çev.), *Kur'an'daki Hanîfler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar* (Ankara: Eskiye, 2016).

anlamındadır.³ Ancak kastedilen daha ziyade dalâletten istikamete, diğer dinlerden İslâm'a yönelmedir. Zira istikametden dalâlete meyil "cenefü" şeklinde tarif edilmiştir.⁴ Mes'ûdî, hanîfin Süryânice kökenli Arapçalaşmış bir kelime olduğunu, İran tarihindeki ikinci tabaka hanedan olan Zerdüşt Keyânîlerden önceki Sâbiîlerin hanîf olduklarını,⁵ Roma İmparatorluğu'nun ise Hıristiyanlığı kabulünden önce sâbiî/hanîf olduğunu iddia etmiştir.⁶ Ya'kûbî de kelimeyle kastedilenin Hz. Dâvûd'un savaştığı yıldızlara tapan Filistinliler olduğunu ifade etmiştir.⁷ Cevâd Ali ise Câhiliye döneminde bazı Arapların, Hz. İbrâhim'in dininden sadece sünnet olmayı ve Kâbe'yi tavaf etmeyi muhafaza ettiklerini ve böyle yapanlara hanîf dendiğini belirtmiştir.⁸

Oryantalistlerden Aloys Sprenger ve Charles J. Lyall'a göre hanîfin aslı mülhid, heretik, dine karşı kayıtsız anlamlarında İbrânîcedir.⁹ Theodor Nöldeke, Tor Andrea, Karl Ahrens ve Arthur Jeffrey'e göre putperest, dinî konularda kararsız anlamlarında Süryânicedir.¹⁰ Nabih A. Faris ve Harold V. Glidden'a göre ise Helenleşmiş Süryânî-Arap dinini benimseyenlere verilen isim olarak Nabatça'dır.¹¹ Ceatani kelimenin İbrânîce, Süryânîce, Ârâmîce ve Arapça'da var olduğunu ve nihayet müşrik ya da dinden dönen manasına kullanıldığını söylemiştir.¹² Oryantalistler içerisinde kelimeye en farklı anlam yükleyen kişi David S. Margoliouth olmuştur. O hanîfi Hanîfe kabilesiyle, Müslim'i ise Müseylimetülkezzâb'la doğrudan ilişkilendirmiş ancak bu teori oryantalistler tarafından dahi kabul görmemiştir.¹³

Kelimenin Arapça'daki anlamıyla İbrânîce ve Süryânîce'deki anlamı farklıdır. Kök benzeşse de farklı dillerde farklı anlamlarda kullanılması tabiidir. Ayrıca kelimenin yapısındaki çok anlamlılık sebebiyle yerine göre değişik anlamlarda kullanılması mümkündür. Mesela dönmek, meyletmek anlamı esas alındığında hak veya batıl dinden

³ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 260; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), "hnf", 4/1025-1026.

⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 260.

⁵ Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, thk. Adullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Mektebetü's-Şark ve'l-İslâmiyye, 1938), 79.

⁶ Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, 106, 125.

⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk c. Cafer el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî* (Necef: Mektebetü'l-Haydâriyye, 1964), 39.

⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'arabi kable'l-İslâm* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1993), 1/451. Hanîfin kökeni hakkında daha fazla görüş için bk. Kuzgun, "Hanîf", 16/33-34.

⁹ David Samuel Margoliouth, "On the Origin and Import of the Names Muslim and Hanîf", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britian and Ireland* Haziran (1903), 479; Charles J. Lyall, "The Words Hanîf and Muslim", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britian and Ireland* Ekim (1903), 784.

¹⁰ Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of The Quran* (Beroda: Oriental Institue, 1938), 115; Kuzgun, "Hanîf", 16/33-34.

¹¹ Nabih A. Faris - Harold V. Glidden, "The Development of Meaning of The Koranic Hanîf", *The Journal of Palestinian Oriental Society* 19/3 (ts.), 12; Hanîf kelimesinin kökeni ve muhtelif anlamları hakkında daha fazla bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1963), 81-84; Kuzgun, "Hanîf", 16/33-35.

¹² Leon Ceatani, *İslâm Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit (İstanbul: Tanin Matbaası, 1924), 29.

¹³ Margoliouth, "On the Origin and Import of the Names Muslim and Hanîf", 484; Lyall, "The Words Hanîf and Muslim", 771.

dönülmesine göre kastedilen kişi mü'min veya mürted olabilmektedir.¹⁴ Öte yandan Arap Yarımadası'nda putlara tapmayan fakat başka dinlere de mensup olmayan kişilere niçin hanîf denildiği kesin olarak bilinmemektedir. Cerrahoğlu'na göre putperestler, şirki terk ederek müşrik çoğunluktan ayrılan muvahhid kişileri ayıplamak ve alay etmek için onlara hanîf demişler, onlar da bu sıfatı kabullenmişlerdir.¹⁵ Arthur Jeffrey de kelimenin sözlük anlamı olan parmak eğriliğinden hareketle hanîfin, çarpıktan düzgüne yani yanlış bir dinden gerçek dine dönüş olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir.¹⁶

1.1. Kur'ân ve Hadîs'te Hanîf Kavramı

“Hanîf” kelimesi Kur'ân'da tekil olarak yedi sûrede ve on yerde, çoğulu “hunefâ” ise iki farklı sûrede olmak üzere toplam 12 yerde geçmektedir.¹⁷ Tekil geçen on ayetin dokuzunda müşrikliğin zıddı olarak, sekiz yerde Hz. İbrâhim'in imanını tarif için (bu ayetlerde Yahûdî ve Hıristiyan olmadığı da zikredilir; 2/135, 3/67); bunların beşinde din anlamında “millet” kelimesiyle birlikte ve bir yerde de Hz. İbrâhim'in kendisini hanîf olarak tarifi suretiyle zikredilmiştir. Kelimenin geçtiği sûrelerden dördü geç dönem Mekki, beşi ise Medenî'dir. Kelimenin Kur'ân'daki mahiyetiyle ilgili muhtelif çalışmalar yapılmıştır.¹⁸

Hanîf kavramı Kur'ân'da kastedilen anlamıyla hadislerde de geçmektedir. Hz. Peygamber, “Allah katında hangi din makbuldür?” sorusuna İslâm'ın özü anlamında “Kolaylaştırılmış hanîflik.” şeklinde cevap vermiştir.¹⁹ Yine Buhârî'de hanîflerden olan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in hakiki din arayışından bahsedilirken “Hanîfliğin, Hz. İbrâhim'in dini olduğu, onun Yahudi veya Hıristiyan olmayıp yalnızca Allah'a ibadet ettiği” ifade edilmiştir.²⁰ Yine bir başka hadiste Hz. Peygamber mealen: “Allah, kullarımın tamamını hanîf olarak yarattım, buyurdu” demiştir.²¹

Hanîf kelimesinin Kur'ân'daki karşılığından hareketle Câhiliye döneminde hangi anlam ve amaçla kullanıldığını belirlemek pek mümkün değildir. Zira Kur'ân, müşriklerin kendi dinlerine mensup olmayanlar hakkında menfi anlamda kullandıkları kelimeyi aynı mantıkla olumlayarak kullanmıştır.²² Dolayısıyla tarihteki ve değişik dillerdeki anlamları ne olursa olsun Kur'ân'daki karşılığı; samimi bir mümin olarak İslâm'a yönelen, imanı güçlü,

¹⁴ Kuzgun, “Hanîf”, 16/35.

¹⁵ Cerrahoğlu, “Kur'ân-ı Kerîm ve Hanîfler”, 84.

¹⁶ Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of The Quran*, 113-114.

¹⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire-Beyrut: y.y., 1945), “ec1”, 2/220.

¹⁸ Bu konudaki muhtelif çalışmalar için bk. Aydın, *Kur'an'daki Hanîfler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar*.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimeşk-Beyrut: Yemâme- Dâru İbn Kesîr, 1993), “İmân”, 29.

²⁰ Buhârî, “Menâkıbü'l-ensâr” 24.

²¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-hadîs, 1991), “Cennet”, 63; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y. 1405/1985), 4/162.

²² Adnan Demircan, “Hanîflik ve Hanîflik Üzerine Bazı Düşünceler”, *Kur'ân'daki Hanîfler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar*, ed. Fuat Aydın (Ankara: Eskiye, 2016), 270.

Hız. İbrâhîm'in dini ve milletine sadık, bütün peygamberlerin tebliğ ettiğı tevhid ve ihlas dininin unvanıdır. Ancak kendilerinin İbrâhîm dini üzerinde olduklarını iddia eden Yahudi ve Hıristiyanlar bu tarîfin dışında tutulmuşlardır.²³

2. Hanîfler Kimlerdi?

Hanîflerin sayısı ve kim oldukları konusunda kaynaklarda tam bir görüş birliğı yoktur. İlk müelliflerden İbn Hişâm (ö. 218/833) ve İbn Habîb (ö. 245/860), Kureyş içinden Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyris ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in putlara tapmayı reddeden kişiler olduklarını söylemişlerdir.²⁴ İbn Kuteybe (ö. 76/889) bu isimlere Riâb b. Berâ, Ümeyye b. Ebû's-Salt, Es'âd Ebû Kerbi'l-Himyerî, Ebû Kays Sırme b. Ebî Enes ve Hâlid b. Sinân'ı dâhil etmiştir.²⁵ Mes'ûdî (ö. 345/956), Hız. İsa ile Hız. Muhammed arasındaki fetret ehlini sayarken Hâlid b. Sinân el-Absî, Riâb eş-Şenî, Ebû Kerb Es'ad el-Himyerî, Kus b. Sa'îde, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Ümeyye b. Ebû's-Salt, Varaka b. Nevfel, Addâs Mevlâ Utbe b. Reb'â, Ebû Kays Sırme, Ebû Âmir el-Evsî, Ubeydullah b. Cahş ve Râhib Bahîrâ'yı zikretmiştir.²⁶ Hanîfler konusunda en geniş listeyi ise Mahmûd Şukri Âlûsî (ö. 1924) vermiştir. Zikredilenlerin yanı sıra Süveyd b. Âmir el-Mustalakî, Vekî' b. Seleme b. Zühayr el-İyâdî, Adî b. Zeyd el-İbâdî, Umeyr b. Cündeb el-Cühenî, Seyf b. Zûyezen, Âmir b. Zarb el-Udvânî, Abdüttâbiha b. Sa'leb b. Vebra b. Kudâa, İlâf b. Şihâb et-Temîmî, Zühayr b. Ebû Sûlmâ, Mütelemmis b. Ümeyye el-Ken'ânî, Abdullah el-Kudâî, Kâ'b b. Lüey, Abîd b. Ebras el-Esedî, Hâşim b. Abdümenâf ve Abdülmuttalib de hanîfler arasında sayılmıştır.²⁷ Kaynaklarda hanîf oldukları iddia edilenlerin sayısındaki ihtilafın temel sebebi ise İslâm târihinde hanîfliğın övünç sebebi ve meziyet olarak algılanması hasebiyle Hız. Peygamber'in atalarının Allah'a ve ahiret gününe inandıkları düşüncesidir.²⁸ Diğer taraftan bu kişilerin bazıları hakkında menkıbevî bilgiler olup durumları belirsizdir. Bazıları ise Hıristiyanlığa meyletmiş kişilerdir.

Yukarıda zikredilen isimlerin bir kısmı zaten Hız. Peygamber'in atalarıdır. Birkaçı Hız. Muhammed'in risâletinden kısa bir süre önce olmak üzere çoğunluğu da o, peygamberlikle görevlendirilmeden ölmüş kişilerdir. Dolayısıyla bu çalışmanın kapsamı dışındadırlar. Aşağıda kendilerinden bahsedilecek kişiler ise Hız. Peygamber'e vahiy gelmeye başladığında hayatta olup tebliğ muhatap olmuş kişilerdir. Onların Hız. Peygamber'in davetine verdikleri tepkiler dikkat çekicidir.

²³ Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerîm ve Hanîfler", 92.

²⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Şeriketi Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1955), 222-223; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, thk. İlse Lichtenstater (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 171-172.

²⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1992), 58-61.

²⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'î (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 54-60.

²⁷ Mahmûd Şukri Âlûsî, *Bülûğü'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'arab* (Beyrut, ts.), 2/244-286.

²⁸ Âlûsî, *Bülûğü'l-ereb*, 2/282; Demircan, "Hanîflik ve Hanîflik Üzerine Bazı Düşünceler", 274.

2.1. Varaka b. Nevfel

Hanîflerden bahseden hemen tüm kaynaklarda Varaka b. Nevfel'in ismi geçmektedir. Soyü Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdüluzza b. Kusay'dır. Nesebindeki Kusay'da Hz. Peygamber'in soyuyla birleşir.²⁹ Babası son Ficar Savaşı'nda öldürülen Varaka'nın annesinin adı Hind olup onun soyu da Kusay'a uzanır. Ne zaman doğduğu belli olmamakla beraber Hz. Peygamber'e ilk vahiy geldiği sıralarda gözleri göremeyecek kadar yaşlı olduğuna göre miladî 6. yüzyılın başlarında doğduğu tahmini yapılmıştır.³⁰ Hz. Hatice'nin amcasının oğludur. İki erkek kardeşi olan Varaka'nın kutsal kitapları okuyabilen Kuteyle isminde bir kız kardeşi de vardır.³¹ Kuteyle, soyundan bir peygamber geleceğini duyduğu için Abdullah b. Abdülmuttalib'le evlenmek istemiş ama bu evlilik gerçekleşmemiştir.³²

Varaka; Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Osman b. Huveyris ve Ubeydullah b. Caş'la beraber Kureşlilere muhalefet ederek putlara tapmayı reddetmişler ve bir din arayışına girmişlerdi.³³ Varaka hem Zeyd'in³⁴ hem de Osman'ın³⁵ ölümüne şiir yazdığına göre araları çok iyi olsa gerektir. Arayış sürecinde Şam taraflarına giden Varaka Hristiyanlığı benimsemiştir. Hz. Muhammed, daha peygamber olmadan kendisinde bir takım olağan dışı haller hissedince Hz. Hatice olanları Varaka'ya anlatmış, o da Hz. Muhammed'in Hz. İsa'nın müjdelediği, kutsal kitapta vasıfları açıklanan peygamber olduğunu söylemiştir.³⁶ Hz. Muhammed'e ilk vahiy geldiği zaman ise Hz. Hatice kocasının başına gelenleri anlamak için Varaka'ya gitmiş,³⁷ Varaka Hz. Hatice'yi tebrik ederek kocasına gelenin Hz. Musa gibi peygamberlere gelen vahiy meleği olduğunu ve onun bu ümmetin peygamberi olarak seçildiğini söylemiştir. Daha sonra Hz. Peygamber'i Kâbe'yi tavaf ederken gören Varaka, kendisini bizzat tebrik etmiş, bu ümmetin peygamberi olduğunu ancak kavmi tarafından yalanlanacağını, eziyet göreceğini, dışlanacağını ve ona savaş açılacağını söylemiş, eğer o günlere yetişirse kendisine yardım edeceğini ifade etmiştir.³⁸ Kaynaklarda Varaka'yla ilgili bu görüşme sonrasına dair bir bilgi yoktur. Dolayısıyla fetret-i vahy döneminde ölmüş olmalıdır.³⁹ Fakat onun sahâbî olup olmadığı ihtilaflıdır. İbn İshak gibi bazı siyer

²⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 222.

³⁰ Bünyamin Erul, "Varaka b. Nevfel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/517.

³¹ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/81.

³² Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1/85-86.

³³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 232; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 59.

³⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 232.

³⁵ Muhammed Hamidullah, "İslâm Öncesi Mekke'de İki Hristiyan: Osman b. Huveyris ve Varaka b. Nevfel", *çev. Havva Esma Akış, Siyer Araştırmaları Dergisi* 15 (Temmuz 2023), 171.

³⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/191; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/105-106.

³⁷ Belâzürî'ye göre kendisi gitmemiş, Resulüllah'ı Hz. Ebü Bekir'le Varaka'ya göndermiştir, bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/106.

³⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/238.

³⁹ Buhârî, "Bed'ül-vahy", 1.

kaynaklarında onun Hristiyanlıkta karar kıldığı belirtilse de⁴⁰ Varaka'nın bazı şiirlerinden onun Zeyd b. Amr'ın inancında olduğu anlaşılmaktadır. Yine İbn İshak, Zeyd'in hanîflerin en samimisi olduğunu, Yahudilik ve Hristiyanlığa meyiletmeden Hz. İbrâhim'in dinine sadık kaldığını söylediğine göre⁴¹ Zeyd gibi Varaka'nın da hanîf/muvahhid olduğu değerlendirilebilir. Çünkü putlara tapmayı reddetmiş, onlar adına kesilen kurbanlardan yememiş ve içki içmemiştir. Bazı oryantalistler Varaka'nın Tevrat ve İncil'den haberdar bir Arap bilgini ve Mekke'deki Hristiyanların lideri olduğunu iddia etseler de⁴² o dönemde Varaka'yı saymazsak Mekke'deki Hristiyanların hepsi köledir.⁴³ Yani Hristiyan olduğu kabul edilse bile liderlik edebileceği bir cemaat olmadığı gibi onun Mekke'de Hristiyanlığı temsil veya tebliğ gibi faaliyetlerde bulunduğu dair herhangi bir rivayet de mevcut değildir. Ayrıca oryantalistlerin zayıf rivayetler üzerinden risâletin ilk zamanlarında onun Hz. Muhammed'e manevî destek ve yardımında bulunduğu şeklindeki iddialarının doğru olmadığı ortadadır.⁴⁴ Diğer taraftan İslâm âlimleri arasında da Varaka'nın Müslüman olup olmadığı hususunda görüş birliği yoktur. Süheylî (ö. 581/1185), Şehrezûrî (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Ebû Zûr'a İbnü'l-İrâkî (ö. 826/1423) ve Ebû'l- Hasen Burhaneddin Bikâî (ö. 885/1480) gibi âlimler onun İslâm'ı benimsediği görüşündedirler.⁴⁵ Hatta Bikâî onun ilk erkek sahâbî olduğuna dair bir eser yazmıştır.⁴⁶ İbn Abdülber (ö. 463/1071) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi muhaddisler ise onu sahabeden saymadıkları için rical kitaplarına almamışlardır.

Bütün bu rivayetlerden hareketle Varaka, Hz. Peygamber'e ilk vahiy geldiğinde onu rahatlatmakla kalmamış, ömrü vefa ederse kavmiyle mücadelesinde yanında olacağı sözünü vermiştir. Ancak kuvvetle muhtemel Hz. Peygamber daha yakın çevresine tebliğ başlamadan öldüğü için Müslüman olarak herhangi bir davranışta bulunamamıştır. Hakkında hanîf ya da Hristiyan olduğuna dair rivayetlerin Hz. Peygamber'e vahiy gelmeden önceki döneme ait olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Varaka hakkında müstakil çalışma yapan Yüksel onun, Müslüman olma hususunda müsbet niyetini izhâr etmiş bir fetret dönemi insanı olduğu kanaatindedir.⁴⁷ Buradan hareketle tebliğ dönemine yetişseydi ilk Müslümanlardan olma ihtimalinin yüksek olduğu yorumunda bulunulabilir.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Medenî İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, thk. Süheyl Zükkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 111, 116.

⁴¹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 116.

⁴² Erul, "Varaka b. Nevfel", 42/517.

⁴³ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/617.

⁴⁴ F.C. Robinson, "Varaka", *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), 13/207.

⁴⁵ Erul, "Varaka b. Nevfel", 42/517.

⁴⁶ bk. Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve lübbü lübâbi lisâni'l-'arab*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 3/391.

⁴⁷ Yüksel, Mûcahit, "Varaka b. Nevfel'in Hayatı ve Hz. Peygamber ile İlişkilerine Dair Rivayetlerin Tahlili", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2022), 57.

2.1. Ubeydullah b. Cahş

İsmi meşhur hanîfler arasında zikredilmesine rağmen kaynaklarda hakkında en az bilgi olanıdır. Tam adı Ubeydullah b. Cahş b. Riâb b. Ya'mer el-Esedî'dir. Kureyşli meşhur dört hanîften biri, bunlar arasında da Hz. Peygamber'in yakînen davetine muhatap olan tek kişidir. Dedesi Riâb el-Esedî, kabilesini terk ederek Mekke'ye gelmiş, Ümeyyeoğularının himayesine girmiş ve Abdülmuttalib'in güvenini kazanarak kızıyla evlenmiştir.⁴⁸ Annesi Ümeyye bint Abdülmuttalib vasıtasıyla Hz. Peygamber'in halaoğludur.⁴⁹ Kureyşliler, Kâbe'nin tamirini tamamladıktan sonra putlarına şükür kurbanı kesmişler ancak Ubeydullah, Zeyd b. Amr, Varaka b. Nevfel ve Osman b. Huveyris muhalefet ederek Kureyşlilerin bu durumunu eleştirmişler, aralarında dayanışma sözü vermişler ve hakiki din arayışına girmişlerdir. Osman risâletten önce Hristiyan olarak, Zeyd b. Amr ise saf hanîf olarak ölmüş, Varaka Hristiyanlığa meyledip kaynaklarına vâkıf olmuş ama Hz. Peygamber'e vahiy gelince onu tasdik ve tebrik etmiştir. Ubeydullah da arayış içerisindeyken Hz. Muhammed tebliğe başlamış, o ve bütün kardeşleri; Abdullah, Ebû Ahmed, Zeyneb ve Hamne ilk Müslümanlardan olmuşlardır.⁵⁰ Ubeydullah, dedesinin halîfi olduğu Benî Ümeyye'den Ebû Süfyan'ın kızı Remle (Ümmü Habîbe) ile evlenmiştir. Bu evlilikten Habîbe adını verdikleri bir kızları olmuştur.⁵¹ Müslümanlara baskıların artması üzerine Ubeydullah hanımıyla birlikte ikinci grupla Habeşistan'a hicret etmiş,⁵² fakat burada bir müddet sonra irtidat ederek Hristiyanlığa geçmiştir.⁵³ Karısı Ümmü Habîbe'yi de Hristiyan olmaya zorladıysa da⁵⁴ o, kocasına muhalefet ederek Müslümanlığını korumuştur. Ubeydullah ilerleyen günlerde Habeş muhaciri Müslümanlarla karşılaştığında bir darb-ı meselle "Biz gerçeği gördük ama siz hala görmediniz."⁵⁵ diyerek onları da Hristiyan olmaya teşvik etmiş ancak karşılık bulamamıştır. Yukarda da geçtiği üzere hanîflerin bir özelliği de içki içmemeleridir. Ancak muhtemelen Habeşistan'da içine düştüğü durumdan bunalan Ubeydullah içki müptelası olmuş ve içki içerken veya sarhoşken düştüğü suda boğularak ölmüştür.⁵⁶

⁴⁸ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *el-Münammak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 357.

⁴⁹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 115; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/223.

⁵⁰ İbn İshâk, *es-Sîre*, 115; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/223-224; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber, *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed Becavî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 4/1594.

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/97; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Amavût (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/220; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 8/140.

⁵² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/324.

⁵³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/223; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/177; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/438.

⁵⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif bi-Mısır, 1960), 3/165.

⁵⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/438. Ubeydullah'ın Müslümanlara hitaben kullandığı söz yeni doğan köpek enişinin ilk defa gözlerini açması ama işiğe dayanmayıp tekrar kapamasından hareketle üretilmiş bir atasözüdür. bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 438.

⁵⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/438; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1/302. Bazı kaynaklarda Habeşistan'da irtidat ettiği rivayet edilen diğer bir kişi de Sekrân b. Amr'dır. bk. Taberî, *Târîh*, 3/161. Ancak onu durumu

Ubeydulah, Câhiliye cürümlerine bulaşmamış hatta onlara cephe almış ve arayışa girmiştir. Anne tarafından Hz. Peygamber'in yakın akrabasıdır. Hz. Peygamber daha Dârülerkam'a geçmeden erken dönemde tüm kardeşleriyle birlikte Müslüman olmuştur. Hanımıyla Habeşistan'a hicret edecek kadar fedakârdır. Tüm bunlar zahirde onun tıpkı Mekke dönemindeki diğer Müslümanlar gibi çok samimi bir mü'min olduğuna işaret etmektedir. Bu vasıfları göz önüne alındığında onun İslâm'dan vazgeçip Hristiyanlığı seçmesinin muhtemel iki sebebi olsa gerektir. Birincisi, Kâbe inşaatıyla ikinci Habeşistan hicreti arasında yaklaşık 11 yıllık süre zarfında yaşadığı mağduriyete dayanamamış ve Hristiyan Habeş Krallığı'ndaki sâkin hayat ona cazip gelmiş olabilir. "Biz gördük, siz daha göremediniz." sözü buna işaret etmektedir. İkincisi de karakterindeki kararsızlıktır. Kaynaklanmış olabilir. Zira Hristiyanlık'tan da çok memnun olmamış ki orada kendini içkiye vermiş, yalnızlaşmış ve o hal üzere de ölüp gitmiştir.

2.3. Süveyd b. Sâmit

Tam adı Süveyd b. Sâmit b. Atiyye b. Hut b. Habîb b. Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs'tir.⁵⁷ Soyunu Süveyd b. Sâmit b. Hâlid b. Atiyye b. Hût b. Habîb⁵⁸ ve Süveyd b. Sâmit b. Hâlid b. Ukbe b. Hût b. Habîb⁵⁹ şeklinde verenler olmuştur. Büyük dedesinden anlaşılabacağı üzere Yesrib'deki Evs kabilesindendir. Annesi Leylâ bint Amr ise Hazrec'in Neccâr oğulları kolundan olup, Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim'in Yesribli hanımı Selmâ'nın da kardeşidir.⁶⁰ Böylece Abdülmuttalib'in teyze oğlu olan Süveyd bu vesileyle Hz. Peygamber'in de uzaktan akrabası olmaktadır. İyi ok atan, yüzme ve okuma-yazma bilen Süveyd⁶¹ yiğitliği, şairliği, şerefi ve nesebi sebebiyle kavmi arasında "kâmil" diye anılmıştır.⁶²

Birçok hasleti kendisinde toplayan Süveyd b. Sâmit hicretten beş yıl kadar evvel vuku bulan Buas Savaşı'ndan önceki günlerde hac veya umre için Mekke'ye gelmişti.⁶³ Ancak bu ziyareti kavminin dini üzere mi yoksa tevhid/hanîflik üzere mi yaptığı net değildir. Süveyd'e nisbet edilen bir şiire göre o soyunu Hz. İsmail ile irtibatlandırmaktadır.⁶⁴ Bu

ihtilaflıdır. Sekrân, Musa b. Ukbe ve Taberî gibi müelliflere göre Habeşistan'da, İbn İshak ve Vakîdî gibi müelliflere göre ise Mekke'de ölmüştür. Hz. Peygamber Hz. Hatice'den sonra Sekrân'ın hanımı Sevede bint Zem'a ile, Hudeybiye sonrasında da Ümmü Habîbe ile evlenmiştir. Ayrıntılı bigi için bk. Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, thk. Muhammed Bakış Ebû Mâlik (Agadir: Câmîatü İbn Zühr, 1994), 81; Taberî, *Târîh*, 3/161; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rîfeti's-sahâbe*, thk. Alî Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/504.

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/288.

⁵⁸ Ebu Zeyd Amr b. Şebbe en-Nemirî İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medineti'l-Münevverâ*, thk. Fehim Muhammed Şeltut (Cidde, 1979), 355, 2 nolu dipnot.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 595.

⁶⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/425, 4 nolu dipnot. Selmâ Abdülmuttalib'in annesidir.

⁶¹ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Fütühu'l-büldân*, thk. Abdullah Enis Tabbâh (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1987), 664; Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, 8/111, 116.

⁶² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/425; Taberî, *Târîh*, 2/351; Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Abdillâh Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/174.

⁶³ Yusuf Kabakçı, *İlk Dönem İslâm Tarihinde Benî Neccâr* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 24.

⁶⁴ Mevlüt Poyraz, "Süveyd b. Sâmit'in Hayatı ve Kişiliği", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları*

durum esas alınırsa hanîf haccı yaptığı düşünülebilir. Zülmecâz panayırında⁶⁵ Süveyd'le karşılaşan Hz. Peygamber onu Allah'ın birliğini kabule yani İslâm'a davet etti. Süveyd bu teklife “Belki de senin yanındaki şey, bendekinin benzeridir.” diye cevap verdi. Hz. Peygamber “Senin yanındaki şey nedir?” deyince Süveyd “Lokman'ın mecellesidir (Lokman'ın hikmetleridir).” dedi. Hz. Peygamber “Onu bana bildir!” deyince Süveyd de anlattı. Bunları duyan Hz. Peygamber “Bunlar güzel sözlerdir ancak benim yanımdaki bundan çok daha üstündür ki Allah'ın bana indirdiği Kur'ân'dır. O, hidayet kaynağı ve nurdur.” dedikten sonra Süveyd'e Kur'ân okudu ve onu Müslüman olmaya davet etti. Dinlediği Kur'ân karşısında tepkisini “Bu gerçekten güzel bir sözdür.” şeklinde dile getiren Süveyd, Hz. Peygamber'e net bir cevap vermeden Medine'ye dönmüştür.⁶⁶ Bu karşılaşmadan bir süre sonra Süveyd, asırlık düşmanları Hazrec'in müttetiklerinden olan Mücezzer b. Ziyâd el-Belevî tarafından öldürülmüş ve bu cinayet meşhur Buâs Savaşı'nın başlamasına sebep olmuştur.⁶⁷

Bu görüşmedeki ifadelerden olayın Lokmân Sûresi nâzil olmadan gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber Lokman'dan haberdar olsaydı ona göre cevap verirdi. Hatta Lokmân Sûresi'nin bu olay üzerine indirilmiş olabileceği yorumu yapılmıştır.⁶⁸

Süveyd, Hz. Peygamber'i dinlemiş, yalanlamamış, söylediğinin güzel bir söz olduğunu beyan etmiş ancak Allah'a ve İslâm'a iman teklifine olumlu ya da olumsuz bir cevap vermemiştir. Bu nedenle Müslüman olup olmadığı kesin belli değildir. İbn Hişâm,⁶⁹ Belâzürî,⁷⁰ Taberî⁷¹ ve Halebî⁷² gibi kaynaklarda onun için “Ölmeden önce kavminden bazıları onu Müslüman sayıyorlardı.” gibi ifadeler kullanılmıştır. Onu Ensar'dan kabul edenler olduğu gibi⁷³ Müslümanlığını şüpheli bulanlar⁷⁴ ve İbn Hacer gibi sahabeden saymadığı için kitaplarına almayanlar da vardır. Onun Hz. Peygamber'in İslâm davetini reddetmediğini ancak kabul ettiğine dair de herhangi bir davranışta bulunmadığını söyleyenler de olmuştur.⁷⁵ Süveyd hakkında müstakil çalışma yapan Poyraz da onun

Dergisi Akademik-Us 5/2 (Haziran 2022), 48.

⁶⁵ İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, 677.

⁶⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/425; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/238; Taberî, *Târîh*, 2/352; İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, 677; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/595; Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ*, 1/174; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 8//341-342.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkıdî, *Kitabü'l-Megâzî*, thk. Marshden Cons (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 304; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/238; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Trablusşam: Dâru'l-kütübî'l-'arabî, 1986), 1/228; Mehmed Efendioğlu, “Mucezzar b. Ziyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/449.

⁶⁸ Poyraz, “Süveyd b. Sâmî'tin Hayatı ve Kişiliği”, 51.

⁶⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/427.

⁷⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/238.

⁷¹ Taberî, *Târîh*, 2/352.

⁷² Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn: es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1400), 2/160.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 595.

⁷⁴ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 9/719.

⁷⁵ İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, 2/677.

hakkında kesin bir kanaate ulaşamayarak Hz. Peygamber'e açıkça iman edip etmediği, iman ettiyse nelerle mükellef kılındığı, halkını veya ailesini İslâm'a davet edip etmediği gibi hususların kapalı olduğunu beyan etmiştir.⁷⁶

Yesrib halkınca kâmil olarak nitelendirilen Süveyd, en azından bu dönemde başka birçok kabile reisinin yaptığı gibi⁷⁷ Hz. Peygamber'i hemen reddetmemiş, konuşma nezaketinde bulunmuş ve hatta daveti tasdik etmemekle beraber dinlediği Kur'ân'ın güzelliğini tasvip etmiş ancak bu aşamada Müslüman olmamıştır. Bir müddet sonra kan davası sebebiyle öldürüldüğünde ise kesin olarak Müslüman olduğunu işaret edecek deliller mevcut değildir.

2.4. Ebû Kays Sırme b. Ebî Enes

Yesrib'de Hazrec'in Benî Neccâr kolundandır ki Benî Neccâr Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in annesinin nesebidir.⁷⁸ Tam adı Sırme b. Mâlik b. Adî b. Âmir b. Ganm b. Adî b. Neccâr'dır.⁷⁹ İbn Kuteybe onu sekiz hanıftan biri olarak saymıştır.⁸⁰ Yesrib'de yaşayan Sırme hakkında müellifler benzer ifadeler kullanılmışlardır. Rivayetlere göre ruhban bir hayata yönelen Sırme, kıl elbiseler (müsuḥ) giymiş, putlardan yüz çevirmiştir. Cünüplükten dolayı yıkanmış ve hayızlı kadınlara yaklaşmamıştır. Bir ara Hristiyanlığı ilgi duyduysa da sonra bundan vazgeçmiştir. Evini mescide çevirmiş ve temiz olmadıklarını düşündüğü kişileri oraya sokmamıştır. Hz. İbrâhim'in dini üzere olduğunu beyan ederek onun Rabbine ibadet ettiğini söylemiştir. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra İslâm'a girerek iyi bir Müslüman olmuştur.⁸¹

Sırme'nin mescide çevirdiği evinde hangi ibadetleri yaptığı belli değildir. Ancak putperest çoğunluğa uymak yerine kendi oluşturduğu ortamda İbrâhimî bir hayat yaşamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber Medine'ye gelince tereddütsüz Müslüman olmuştur. Şairliği de olan Sırme'nin Câhiliye'de insanları Allah'a ibadete çağıran, İslâmî dönem de ise Hz. Peygamber'i metheden şiirleri kaynaklarda yer almıştır.⁸² Ayrıca oruçla ilgili Bakara Sûresi'nin 187. âyetinin de onun hakkında indiği rivayet edilmiştir.⁸³ Sırme'nin emsallerinin tersine hanîflikten İslâm'a sorunsuz bir geçiş yaptığı anlaşılmaktadır.

⁷⁶ Poyraz, "Süveyd b. Sâmit'in Hayatı ve Kişiliği", 53.

⁷⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/424; Belâzürî, *Ensâbü'l-ʿesrâf*, 1/237-238.

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Kabakcı, *İlk Dönem İslâm Tarihinde Benî Neccâr*, 34-35.

⁷⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1983), 350; İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, 2/737.

⁸⁰ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 61.

⁸¹ İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'arab*, 350; İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, 2/737-738; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/19; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/504.

⁸² İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 18.

⁸³ İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, 2/737; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/18; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/504.

2.5. Ebû Kays Sayfî b. Eslet

Yesrib'in Evs Kabilesinin Vâil b. Zeyd soyundandır. Tam adı Ebû Kays Sayfî b. Eslet (Âmir) b. Cüşem b. Vâil b. Zeyd b. Kays b. Âmir b. Mürre b. Mâlik b. Evs'tir. Adının Hâris ya da Abdullah olduğu da rivayet edilmiştir.⁸⁴ Kureyşli Erneb bint Esed b. Abdüluzza b. Kusay'la evlenmiş, bu hısımlık dolayısıyla uzun bir müddet Mekke'de yaşamıştır.⁸⁵ İbn İshak onu risâletin ilk yıllarında Hz. Peygamber'e ileri derecede düşmanlık besleyenler arasında saymıştır.⁸⁶ Daha sonra Medine'ye dönmüştür. Birinci Akabe Biatı'ndan sonraki süreçte Mus'ab b. Umeyr ve Es'ad b. Zürâre'nin müşterek gayretleri sayesinde Yesrib'de neredeyse İslâm'ın girmediği ev kalmamış, fakat Ebû Kays b. Eslet şairliğini, gücünü ve nüfuzunu kullanarak sülalesi Evs b. Hârîse'yi Hz. Peygamber'in hicretine kadar İslâm'dan uzak tutmuştur.⁸⁷ Onun Evs ve Hazrec içerisinde hanîf tarifine en çok uyan kişi olduğu, önce Yahudiliğe meylederek onlardan dinleri hakkında bilgi aldığı aktarılmıştır. Sonra arayışa devam ederek Şam taraflarına gittiği, Âl-i Cefne'nin yanında kaldığı ancak dinlerine girmediği, onlardan bir rahibin eğer Hz. İbrâhim'in dinini arıyorsa geldiği yere dönmesini tavsiye ettiği, bu vesileyle geldiği Mekke'de Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'e görüştüğü, sadece kendisinin ve Zeyd'in Hz. İbrâhim dini üzerine olduklarını söylediği rivayet edilmiştir.⁸⁸

Hz. Peygamber Medine'ye geldikten sonra Ebû Kays'la görüşmüş ve onu İslâm'a davet etmişti. Ebû Kays, Hz. Peygamber'in kendisine söylediklerini güzel buldu ama bir süre düşünmek istedi. Fakat bu sırada münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selül ile karşılaştı. Ona Hz. Peygamber'den duyduklarını beğendiğini söyleyince İbn Selül onu korkaklıkla suçladı ve Hazrec'ten korkarak önce Mekke'ye kaçmakla şimdi de Hz. Muhammed'e sığınmakla suçlayınca muhatabını haklı çıkarmamak için bir yıl Müslüman olmayacağını veya en son İslâm'a giren kişi olacağını söyledi. Bundan sonra bir daha Hz. Peygamber'in yanına uğramadı ve Zilkade 1/Mayıs 623'te öldü.⁸⁹

Hz. Peygamber ilk görüşmeden sonraki günlerde Ebû Kays'a haber göndererek Allah'ın birliğini tasdik etmesi halinde kıyamet günü kendisine şefaate edeceğini söylemiştir. Bunun üzerine onun Müslüman olduğu rivayet edilse de⁹⁰ bu haberler zayıf olarak değerlendirilmiştir.⁹¹ Rivayetlerden anlaşıldığına göre Ebû Kays'ın kalbi İslâm'a ısınmıştır. Ancak İbn Selül'le karşılaşınca onun tahrikiyle İslâm'a girmemiştir. Aslında kabile asabiyeti ve rekabetine dayalı Câhiliye töresini aşamamıştır. Böylece ileride oğullarına nasip olan İslâm ona nasip olmamıştır.

⁸⁴ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/250; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/277.

⁸⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 283.

⁸⁶ İbn İshâk, *es-Sîre*, 144.

⁸⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/437; Taberî, *Târîh*, 2/359.

⁸⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/278; Asri Çubukcu, "Ebû Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/175.

⁸⁹ Taberî, *Târîh*, 2/406; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/250-251; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/277-279.

⁹⁰ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/278; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/250.

⁹¹ Çubukcu, "Ebû Kays", 10/175.

2.6. Ümeyye b. Ebü's-Salt

Miladî 6. yüzyılın sonlarında Tâif'te doğdu. Tam adı Ümeyye b. Ebü's-Salt Abdullah b. Ebî Rebâa b. Avf b. Ukde b. Anze b. Kasiyy es-Sakaffî'dir. Annesi Rukayye b. Abdüşems b. Abdümenaf'tır. Babası ve dört oğlundan ikisi; Kâsım ve Rebâa da şairdir.⁹² Bu da onun kültürlü bir aile ortamına sahip olduğunu göstermektedir. Anne tarafından soyu Abdümenaf'ta Hz. Peygamber'in soyuyla birleşmektedir. Daha çok şairliğiyle meşhur olan Ümeyye'nin şiirleri İbn Hişâm başta olmak üzere pek çok kaynakta yer almıştır. Şehirli şairlerin en iyilerinden biri olarak gösterilmiş hatta onun Sakîf Kabilesi'nin en iyi şairi olduğu söylenmiştir.⁹³ Ticaretle uğraşan Ümeyye, Şam, Yemen gibi pek çok yere gitmiş, kitaplar okumuş; bu sayede Araplar arasında ilmi, tüccarlığı, şiirleri ve nesep bilgisiyle tanınmıştır. Şiirlerinde klasik bedevî konularını işlemesinin yansıra tevhid, ahiret, yaratılış, melekler, hesap günü, cennet-cehennem ve eski ümmetlerin halleri gibi dinî konulara ağırlık vermiştir. Bu sebeple ona “din ve ahiret şairi” diyenler olmuştur.⁹⁴ Yahudiliği ve Süryânîliği incelemiş, muhtemelen Kitâb-ı Mukaddes'in bu dillerdeki parçalarını okumuş, şiirlerinde de birçok İbrânîce ve Süryânîce kelime kullanmıştır.⁹⁵ Dinî kitaplar okuyan, yün/kıl elbiseler giyen, putlara tapmayan ve içki içmeyen Ümeyye'nin ismi en meşhur hanîfler arasında zikredilmiştir.⁹⁶ “Bismikellahümme” şeklindeki Besmeleyi Mekke'de ilk kullanan kişi olduğu aktarılmıştır.⁹⁷ Özellikle Şam taraflarına yaptığı yolculuklarda bir peygamber geleceğini ve onun vasıflarını öğrenen Ümeyye, önce dayısının oğlu Utbe b. Rebâa'nın peygamber olabileceğini düşünmüş, zamanla kendisi de peygamberlik beklentisine girmiştir.⁹⁸ Ancak Hz. Muhammed'in peygamberliğini iştince kıskanarak inanmamıştır.⁹⁹ Bedir Savaşı'nda akrabalarından bazılarının da öldürülmesi onun İslâm'a şiddetli düşmanlık beslemesine sebep olmuştur. Hz. Peygamber onun Bedir'de ölen akrabaları için yazdığı kasidenin rivayet edilmesini yasaklamış,¹⁰⁰ başka şiirlerini duyunca “Dili inandı, kalbi ise inkâr etti.”¹⁰¹ ve “Neredeyse Müslüman olacak...”¹⁰² gibi sözler söylemiştir. Nihayetinde ölümüne sebep olan hastalığı esnasında hanîfliğin hak olduğunu ancak Hz. Muhammed konusunda içinde şüphe olduğunu söylemiştir.¹⁰³ Farklı görüşler

⁹² Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed İsfahânî, *el-Egânî*, thk. Ahmed Şankîti (Mısır: Matbaatü't-tekaddüm, ty.), 4/96.

⁹³ İsfahânî, *el-Egânî*, 96.

⁹⁴ Nihad Mazlum Çetin, “Ümeyye b. Ebi's-Salt”, *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986), 13/101.

⁹⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, ty.), 105.

⁹⁶ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 60.

⁹⁷ İsfahânî, *el-Egânî*, 98; Zülfikar Tüccar, “Ümeyye b. Ebü's-Salt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2012), 42/303.

⁹⁸ İsfahânî, *el-Egânî*, 97-99.

⁹⁹ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 60.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/30-32; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/306-308.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 60.

¹⁰² İsfahânî, *el-Egânî*, 102.

¹⁰³ İsfahânî, *el-Egânî*, 103.

olmakla birlikte kuvvetle muhtemel Sakîf Kabilesinin İslâm'a girmesinden bir müddet evvel 8/630 da Tâîf'te ölmüştür.

Ümeyye gibi akıllı ve muteber bir hanîfin Müslüman olmamasının temel nedeni nübüvvetin, kesbi değil vehbî olduğunu anlayamaması; buradan hareketle dinî liderlik beklentisine kapılmasıdır. Yüksek egosu onu bencillığe götürmüş ve kerameti kendinde görerek akrabası olduğu halde Hz. Peygamber'e dolayısıyla İslâm'a inanmamıştır.

2.7. Ebû Âmir el-Evsî

Evs kabilesinden olup tam adı Abdüamr b. Sayfî b. Nu'mân b. Mâlik b. Ümeyye b. Dübey'a Zeyd b. Mâlik b. Avf b. Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs b. Hârîse'dir.¹⁰⁴ Büyük oğlu Âmir sebebiyle Ebû Âmir olarak künyelenmiş ve kaynaklarda da bu şekilde yer almıştır. Putperest olmayan ve dindar bir kişiliğe sahip olan Ebû Âmir'in hanîf mi Hristiyan mı olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Ona Câhiliye'de rahip denildiği¹⁰⁵ yani Hristiyan olduğu, Şam taraflarına giderek ehl-i kitap bilginleriyle münazara ettiğini ve Hristiyanlığa meylettiği¹⁰⁶ söylenmiştir. Onun Hz. Peygamber'le görüşmesinde kendisinin hanîf olduğunu beyan ettiği ifadeleri aktarılmıştır.¹⁰⁷ İbn Sa'd Ebû Âmir'den bahsederken bir yerde hanîf olduğunu,¹⁰⁸ başka bir yerde ise Hristiyan olduğu¹⁰⁹ söylemiştir. Onun Yahudi¹¹⁰ veya münafık¹¹¹ olduğunu söyleyenler varsa da bu görüşler muteber kabul edilmemiştir.¹¹² Ebû Âmir'in dinî durumunu tartışan Kuray, her ne kadar kendisine rahip denilse de onun Hristiyan olduğunu söylemenin zorlama olacağını, rahiplere benzer davranışlar sergilediği için böyle isimlendirildiğini, onun yaşantısının daha ziyade hanîflere benzediğini ifade etmiştir.¹¹³

Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince Ebû Âmir'in sülalesi Benî Amr b. Avf b. Mâlik Hz. Peygamber'e gayet iyi davranmış ve çoğunluğu Müslüman olmuştur.¹¹⁴ Ancak Ebû Âmir Yahudi ve Hristiyanlardan gelecek peygamberin vasıflarını öğrendiği halde Hz. Peygamber'e inanmamış ve alenen muhalefet etmiştir. Hz. Peygamber'e gelerek getirdiği dinin ne olduğunu sormuş, Hz. Peygamber kendisine İbrâhim peygamberin dini olan hanîfliği getirdiğini söyleyince asıl kendisinin o din üzerine olduğunu ve Hz. Peygamber'in

¹⁰⁴ İbn İshâk, *es-Sîre*, 326; İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, 1/380; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/86.

¹⁰⁵ İbn İshâk, *es-Sîre*, 327.

¹⁰⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/281.

¹⁰⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 585.

¹⁰⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/290.

¹⁰⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/408.

¹¹⁰ Mukâtil b. Süleyman, b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şahate (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, 2002), 2/196.

¹¹¹ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 470. Ebû Âmir İslâm'ı kabul etmediğini Hz. Peygamber'e alenen söyleyip cephe aldığına göre zaten münafık tanımına uymamaktadır. İbn Sa'd da ondan bahsederken "nâfaka" ifadesi kullanmışsa da (bk. *Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/290) bunu "münafık" olarak değil "nifak çıkarmak" şeklinde anlamak daha isabetli görülmektedir.

¹¹² Ahmet Kuray, "Medineli Ebû Âmir er-Râhib ve İslâm Davetine Muhalefeti", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Şubat 2022), 662.

¹¹³ Kuray, "Medineli Ebû Âmir er-Râhib ve İslâm Davetine Muhalefeti", 662.

¹¹⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/263.

hanîfliğe başka şeyler kattığını iddia ederek karşı çıkmıştır. Hz. Peygamber hanîfliği bembeyaz, saf haliyle getirdiğini söyleyince de “Allah yalancıyı dışlanmış, garip ve yalnız halde öldürsün!” diye beddua etmiştir.¹¹⁵ Hz. Peygamber onun “rahip” değil “fâsik” olduğunu söylemiş ve sonrasında Müslümanlarca böyle anılmıştır.¹¹⁶

Hz. Peygamber’e inanmayı reddeden Ebû Âmir münafıklarla da hareket etmeyerek açıktan düşmanlığı tercih etmiş ve Bedir Savaşı’ndan sonra kabilesinden bir grup insanla Medine’yi terk ederek Mekke’ye gitmiştir. Meşhur Müslüman şair Ka’b b. Mâlik onu hicveden bir şiir yazmış ve “İmanı küfre sattın!” diyerek düştüğü kötü duruma işaret etmiştir.¹¹⁷ Mekke müşrikleriyle Uhud Savaşı’na katılmış, savaş meydanında çukur kazanlardan biri olmuş,¹¹⁸ savaşın başında İslâm ordusundaki yakınlarını kendisiyle beraber olmaya çağırmış ancak olumlu cevap alamamıştır.¹¹⁹ Savaştan sonra da Ebû Süfyân’a Müslüman şehitlerin kim oldukları hakkında bilgiler vermiştir.¹²⁰ Hendek Savaşı’na da Mekke müşrikleriyle katılmış,¹²¹ Mekke’nin fethinden sonra Tâif’e geçmiş,¹²² Sakîflilerin Müslüman olmalarından sonra da Şam taraflarına giderek Rum diyarına yerleşmiştir.¹²³ Bu dönemde de İslâm düşmanlığını devam ettirdiği anlaşılan Ebû Âmir’in ismi Dırar Mescidi’ni inşa edenlerle ilişkilendirilmiştir.¹²⁴

Ebû Âmir’in Hz. Peygamber’e muhalefетinin ilk sebebi dinîdir.¹²⁵ Ümeyye b. Ebû’s-Salt gibi kendisini dinî lider olarak gören, bu anlamda Medinelilere önderlik edebileceğini düşünen ve hatta bundan dolayı peygamberlik beklentisine giren Ebû Âmir’in¹²⁶ bu planı Hz. Peygamber’in hicretiyile suya düşmüş, o da kabilesinin çoğunluğu gibi inanmak yerine vazifesini çaldığını düşündüğü Hz. Peygamber’i kıskanarak¹²⁷ alenen düşman kesilmiştir. Muhalefетinin diğer sebebi ise asabiyetle ilgilidir. Yani kendince köklü bir Medineli olarak hariçten birinin gelip onlara her anlamda önderlik etmesini hazmedememiştir. Bu konuda en çok benzeştiği kişi münafıkların başı Abdullah b. Übeyy b. Selûl’dür. Zira Medine’de biri dinî diğeri ise siyasî liderlik peşindedir. Ancak Ebû Âmir muhalefетini münafıklar gibi gizliden fırsat kollayarak değil ailesini bile karşısına alma pahasına açıktan gerçekleştirmiştir. Bedir zaferiyle durum tamamen aleyhine dönüp burada başarılı

¹¹⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/585; İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/290. İbn Hişâm’ın anlatımında bedduayı eden Ebû Âmir, İbn Sa’d’da ise Hz. Peygamber’dir.

¹¹⁶ İbn İshâk, *es-Sîre*, 327.

¹¹⁷ İbn İshâk, *es-Sîre*, 326; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/ 586.

¹¹⁸ İbn İshâk, *es-Sîre*, 327; Vâkîdî, *Megâzî*, 1/244.

¹¹⁹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 327; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/67; Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, 1/320.

¹²⁰ Vâkîdî, *Megâzî*, 1/236-237. Şehitlerden biri de Ebû Âmir’in oğlu Hanzala’dır. Oğlunun başında durarak ona müslü yapılmasını engellemiştir.

¹²¹ Vâkîdî, *Megâzî*, 2/441.

¹²² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/586.

¹²³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/586; Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, 1/282.

¹²⁴ Vâkîdî, *Megâzî*, 3/1046; Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, 1/283.

¹²⁵ Kuray, “Medineli Ebû Âmir er-Râhib ve İslâm Davetine Muhalefeti”, 671.

¹²⁶ Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, 282.

¹²⁷ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/290.

olamayacağını hissedince de Medine'deki mücadeleyi İbn Selûl'e bırakarak Kureyş müşrikleriyle güç birliği yapmak için Mekke'ye geçmiştir.¹²⁸ Hemen tüm kabilesi, üç oğlu, üç kızı, torunları hatta kölesi dahi Müslüman olan Ebû Âmir,¹²⁹ dinî ve asabiye dayalı hırsı yüzünden şiddetli bir İslâm düşmanı olarak Hz. Peygamber'e ettiği beddua kendine tutmuş bir halde Medine'ye uzak topraklarda yalnız başına ölmüştür.¹³⁰

Başka bir açıdan değerlendirildiğinde Ümeyye b. Ebû's-Salt ve Ebû Âmir, İbrâhimî geleneği sahiplenerek bir yönüyle kendilerini onun varisi ve temsilcisi gibi görmekteydiler. Özellikle de Hz. Peygamber Medine'ye hicret edip Kureyş'e cephe alınca onu Allah'ın evi Kâbe'yi terk ederek kutsallığını ihmal ve İbrâhimî mirasın meşru temsilcilerine düşman olmakla suçlamışlardı. Bu durumda hanîfliğin özüne sarılarak Müslüman olmak yerine Kureyş'le olan bağlarına ve Kâbe'ye olan hürmetlerine sadık kalarak Hz. Peygamber'e cephe almayı tercih etmişlerdir.¹³¹ Hicretin ilk zamanlarında kiblenin Mekke'deki Mescid-i Haram değil de Kudüs'teki Mescid-i Aksa olması onların bu türden düşüncelerinin bahanesini oluşturmıştır.

2.8 Hanîf Olarak Anılan Diğer Kişiler

Yukarıda zikredilenler dışında Medine'de Hz. Peygamber dönemine yetişip putperest olmayan ve dinî arayış içerisinde olduğu anlaşılan başka kimselerden de bahsedilmektedir. Bunlar Hazrec'ten Es'ad b. Zûrâre ve Evs'ten Ebû'l-Heysem Mâlik b. et-Teyyihân'dır.¹³² Bu iki Yesribli putlara tapmayı kerih görürler ve tevhide inanırlardı.¹³³ İbn Sa'd'ın aktardığı bir rivayete göre Zekvân b. Abdükays ve Es'ad b. Zûrâre, hakemliğine başvurmak üzere Utbe b. Rebi'a'yla görüşmek amacıyla Mekke'ye gitmişlerdi. Kendisiyle konuştukları esnada Utbe yakınlarında namaz kılmakta olan Hz. Peygamber'i işaret ederek: "Bizi her şeyden alıkoyan işte bu namaz kılan adamdır." deyince Zekvân, önceleri Yesrib'de Ebû'l-Heysem'le tanrı (tevhid) hakkında görüşen Es'ad'a dönerek "İşte bu senin dinindir." demişti.¹³⁴ Bu durum, Akabe Biatları sürecinde Müslüman olan Es'ad b. Zûrâre ve Ebû'l-Heysem Mâlik b. et-Teyyihân'ın Câhiliye'de putperest olmadıklarını, hanîf olabileceklerini, bir arayış veya belki de Yahudilerden duydukları sebebiyle bir peygamber beklentisi içinde olduklarını akla getirmektedir.¹³⁵ Ancak onların hanîflikleri hususunda kaynaklarda isimleri dışında başkaca

¹²⁸ Ahmet Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 157.

¹²⁹ Kuray, "Medineli Ebû Âmir er-Râhib ve İslâm Davetine Muhalefeti", 656-657.

¹³⁰ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/290.

¹³¹ Uri Rubin, "Hanîflik ve Kâbe: Dîn-i İbrahim'in İslâm Öncesi Arabistan Arkaplanına Dair Bir İnceleme", *Kur'an'daki Hanîfler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar*, thk. Fuat Aydın (Ankara: Eskiye, 2016), 173-174.

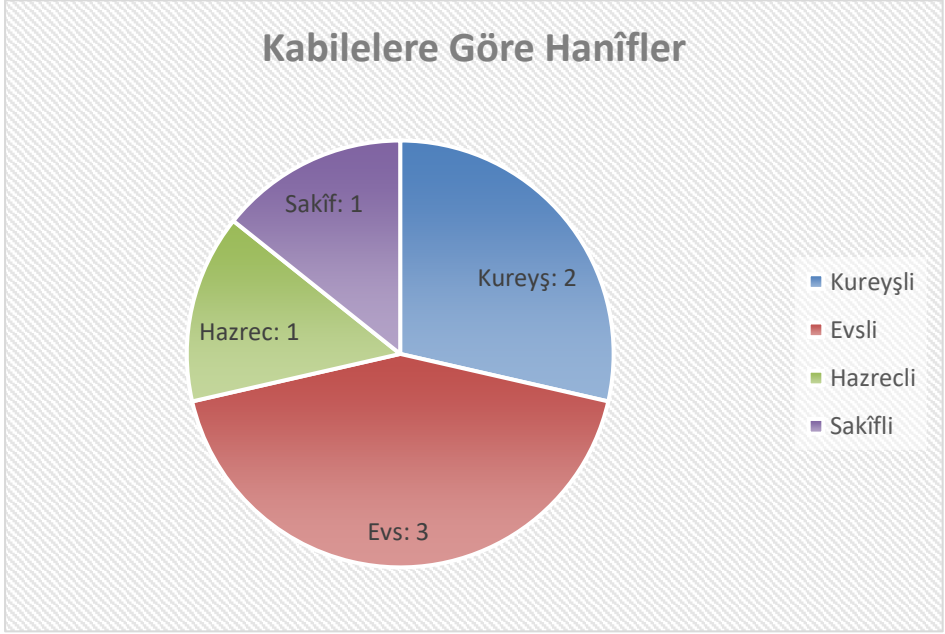
¹³² İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/185; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve'l-târih* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 5/121.

¹³³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/190.

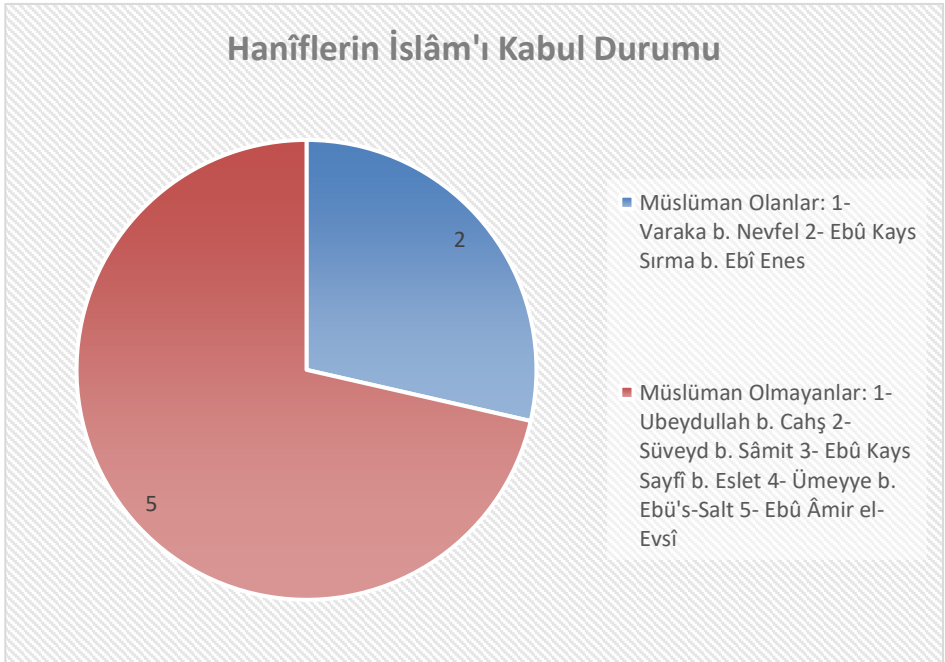
¹³⁴ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/185-186.

¹³⁵ Yusuf Kabakcı, "Es'ad b. Zûrâre ve Medine'nin İslâmlaşma Sürecindeki Rolü", *Rusuh Uşak Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 12.

malumat bulunmamaktadır. Bu durumda putperest olmadıkları, tek tanrıya inandıkları söylenebilse de onları klasik hanîf tanımına dâhil etmek pek mümkün görünmemektedir.



Tablo 1: Hz. Peygamber döneminde yaşayan hanîflerin kabilelere göre dağılımı.



Tablo 2: Hz. Peygamber döneminde yaşayan hanîflerin İslâm'ı kabul oranları.

Sonuç

Hanîflik ve hanîflerin kim olduğu konusu gerek klasik İslâm Tarihi kaynaklarında gerekse ülkemizde ve Batı'daki modern çalışmalarda çokça işlenmiştir. Ancak bu çalışmalar genel olarak hanîf kavramının mahiyeti ve hanîflerin kimlikleri üzerine yoğunlaşmışlardır. Bununla beraber kaynaklarda hanîf olarak tavsif edilen kişilerin büyük bir kısmı Hz. Muhammed peygamber olmadan önce Câhiliye'de yaşayıp ölmüşlerdir. Bu çalışmada ise Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve tebliğe muhatap olan hanîflerin dinî/İslâmî durumları ele alınmıştır. Esasen hanîfler zeki, bugünkü tabirle kanaat önderi olarak tarif edilebilecek vasıflara sahip, kabileleri içinde muteber ve birçok meziyete sahip kişilerdir. Buradan hareketle Câhiliye döneminde kabilelerini karşılarına alma pahasına büyük bir cesaretle putperestliği reddeden, putlar adına kesilmiş hayvanların etlerini yemeyen, içki içmeyen ve Hz. İbrâhim'in dinine mensup olduklarını iddia eden bu kişilerin, toplumun geneline göre İslâm'a daha çabuk girmeleri ve Hz. Peygamber'i sahiplenmeleri beklenen bir durumdur. Fakat çalışma sonucunda durumun böyle olmadığı görülmüştür.

Öncelikle Hz. Muhammed'in peygamber olduğu yıllarda ismi hanîfler arasında zikredilenlerden yedi kişinin hayatta olduğu ve Hz. Peygamber'in tebliğine muhatap olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ikisi Kureyşli, biri Sakîfli, biri Hazreclî ve üçü de Evslidir. Yani Hicaz'ın üç büyük şehrinde de yaşayan hanîfler vardır. Kureyşli hanîfler Mekke döneminin ilk zamanlarında Hz. Peygamber'in davetine muhatap olarak tasdik etmişler, biri kısa süre sonra vefat etmiş diğeri ise Habeşistan'a hicret ettikten sonra irtidat ederek Hıristiyanlığa geçmiştir. Sakîfli Ümeyye b. Ebû's-Salt iman etmek bir tarafa Hz. Muhammed'in en şiddetli muhaliflerinden biri olmuş ve ölünceye kadar düşmanlığını sürdürmüştür. Yesrib'de yaşayan hanîflerden Hazreclî Sırme akrabaları Benî Neccâr'ın büyük çoğunluğu gibi Medine döneminin başlarında İslâm'ı tereddütsüz kabul ederek Câhiliye'deki güzel ahlakını İslâm'la şereflendirmiştir. Evsli hanîflerden Ebû Âmir özellikle kıskançlığından dolayı Hz. Peygamber'e inanmamış ve onun düşmanlarıyla işbirliği yapmıştır. Diğer ikisi ise İslâm'a girmede tereddüt göstermişler ve kısa süre sonra Müslüman olmadan ölmüşlerdir. Yani toplamda yedi hanîften sadece ikisi Müslüman olarak ölmüştür ki bu Hz. Peygamber'in vefatında Mekke ve Medinelilerin İslamlaşmasına nispetle %28,5 gibi çok düşük bir orandır.

Bilindiği üzere İslâm inanç esasları en basit şekilde tevhid, nübüvvet ve ahiret olarak özetlenmiştir. İslâm öncesinde de putperestliği reddeden hanîflerin tevhidi kabullenmelerinde sorun olmasa gerekir. Ümeyye örneğinde olduğu gibi ahiret inancı hususunda da bir sıkıntısı yoktur. Ancak Müslüman olmayan hanîfler özellikle risaletin mahiyetini; Hz. Muhammed'in Allah tarafından seçilmiş olmasını yani nübüvvetin kesbî değil vehbîliğini ve onun vahye muhatap oluşunu anlayamamışlardır.

Konuyu ilginç kılan bir tarafı da hanîf olarak zikredilen kişilerin çoğunun Hz. Peygamber'in akrabası olmalarıdır. Câhiliye toplumunda akrabalık önemli bir unsur olmasına rağmen hanîflerin İslâm'ı kabullerinde ciddi bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Buna mukabil özellikle Ebû Âmir örneğinde olduğu gibi Müslüman olmayan hanîflerin

çocukları başta olmak üzere yakın akrabalarının pek çoğunun Müslüman oldukları göz önüne alındığında Hz. Peygamber'e düşmanlık eden hanîflerin İslâm'a engel olma çabalarının yakın çevrelerinde bile bir işe yaramadığı rahatlıkla söylenebilir. Dikkati çeken bir başka husus da nüfus itibarıyla diğerlerinden daha az olmasına rağmen üç kişiyle en çok hanîfin Evs kabilesinden çıkmış olmasıdır ancak üçü de değişik nedenlerle Müslüman olmadan ölmüşlerdir.

Genel anlamda İslâmlaşmanın önündeki engellerden biri olan kabile asabiyeti, hanîflerin de bir kısmının İslâm'a muhalefetine temel sâiki olmuştur. Mekke müşriklerinin bir kısmı eceliyle bir kısmı da Bedir ve Uhud Savaşlarında küfür üzere öldürülmüşlerdir. Benzer şekilde özellikle Hicret sonrası dönemde İslâm'a girmeyi muhtelif sebeplerle tehir eden hanîfler de küfür üzere ölmüş ya da öldürülmüşlerdir. Zaman içerisinde sayıları az olmakla beraber Müslümanlar arasından irtidat edenler olduğu gibi hanîf kökenli mürted de çıkmıştır. Kureyş'in ileri gelenlerinden bir kısmı peygamberliği Hz. Muhammed gibi "güçsüz" olduğunu düşündükleri birine yakıştıramadıkları gibi kimi kabile reisleri de siyasi erkleri sayesinde şahsiyetlerini avamdan farklı konumlandırmışlar ve Hz. Peygamber'den ayrıcalık beklemişlerdir. Benzer bir zihin yapısının ürünü olarak bazı hanîfler de kendilerini nübüvve Hz. Muhammed'den daha layık gördükleri için muhalefet etmişlerdir. Genel olarak Hz. Peygamber'in muhataplarından bir kısmı Müslüman olmuş diğer bir kısmı olmamıştır. Olmayanlar içerisinde pasif kalanlar olduğu gibi şiddetli düşmanlık edenler de olmuştur. Aynı durum hanîfler için de geçerlidir. Başka bir deyişle Müslüman olmayan hanîflerin İslâm'ı reddetmesinin kıskançlık gibi birtakım hususî sebepleri zikredilmekle beraber daha geniş çerçeveden bakıldığında diğer inanç sahipleriyle benzer durum ve özelliklere sahip oldukları görülmüştür. Netice itibarıyla hanîfliğin Müslüman olma veya Müslüman kalma hususunda doğrudan bir avantaj veya dezavantaj sağlamadığı kanaatine varılmıştır. İhtida ilahî bir lütuf olmakla beraber esasen insanın iradesine bağlıdır. Öncesi ne olursa olsun kişinin birçok faktöre rağmen zihin dünyasını yeniden düzenlemeyi göze alabilmesidir. Bu konuda çevrenin etkisi yadsınamaz. Ancak hidâyetin bireysel boyutu da asla göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça | References

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzî’l-Ḳur’ânî’l-Kerîm. Kahire-Beyrut: y.y., 1945/1364.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Âlûsî, Mahmûd Şükri. Bülûğû’l-ereb fî ma’rifeti ahvâlî’l-‘arab. 3 Cilt. Beyrut, ts.
- Aydın (drl. ve çev.), Fuat. Kur’an’daki Hanîf/ler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar. Ankara: Eskiyei, 2016.
- Belâzürî, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. Ensâbü’l-eşrâf. thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Ziriklî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. Fütûhu’l-büldân. thk. Abdullah Enîs Tabbâh. Beyrut: Müessesetü’l-Me’ârif, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. Sahîhu’l-Buhârî. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Yemâme- Dâru İbn Keşîr, 1993.
- Ceatani, Leon. İslam Tarihi. çev. Hüseyin Cahit. 10 Cilt Cilt. İstanbul: Tanin Matbaası, 1924.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Kur’ân-ı Kerîm ve Hanîfler”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (1963), 81-92.
- Cevâd Ali. el-Mufasssal fî târîhi’l-‘arabi kable’l-İslâm. 10 Cilt. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 2. Basım, 1993.
- Çetin, Nihad Mazlum. “Ümeyye b. Ebû’s-Salt”. MEB İslâm Ansiklopedisi. 13/100-102. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986.
- Çubukcu, Asri. “Ebû Kays”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10. Cilt/175. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Demircan, Adnan. “Hanîflik ve Hanîflik Üzerine Bazı Düşünceler”. Kur’ân’daki Hanîf/ler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar. ed. Fuat Aydın. Ankara: Eskiyei, 2016.
- Efendioğlu, Mehmed. “Mücezzer b. Ziyâd”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/449. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- el-Bağdâdî, Abdülkâdir. Hızânetü’l-edeb ve lübbü lübâbî lisâni’l-‘arab. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 12 Cilt Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1997.
- el-İsfahânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. el-Müfredât fî ğarîbi’l-Kur’ân. Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Erul, Bünyamin. “Varaka b. Nevfel”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- F. C. Robinson. “Varaka”. MEB İslâm Ansiklopedisi. 13/206-208. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986.
- Glidden, Harold W., Faris, N. A. “The Development of Meaning of The Kranic Hanîf”. The Journal of Palestininan Oriental Society 19/3 (ts.), 1-18.
- Halebî, Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. İnsânü’l-‘uyûn fî şîreti’l-emîni’l-me’mûn: es-Şîretü’l- Halebiyye. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1400.
- Hamîdullah, Muhammed. “İslâm Öncesi Mekke’de İki Hristiyan: Osman b. Huveyris ve Varaka

- b. Nevfel”. çev. Havva Esma Akış. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 15 (Temmuz 2023), 167-175.
<https://doi.org/10.56288/siyer.1199111>
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1993.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, ty.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstî‘âb fî ma‘rifeti’l-ashâb*. thk. Ali Muhammed Becavî. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1992.
- İbn Habîb, Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb. *el-Münammak fî ahhbâri Kureyş*. thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1. Baskı., 1985.
- İbn Habîb, Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb. *Kitabü’l-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstater. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *Cemheretü ensâbi’l-‘arab*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, 1. Basım, 1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî. *es-Sîretü’n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zükkâr. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Ma‘ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, 4. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, ts.
- İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü’l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 2001.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Amr b. Şebbe en-Nemirî. *Tarihu’l-Medineti’l-Münevvera*. thk. Fehim Muhammed Şeltut. 4 Cilt. Cidde, 1979.
- İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü’l-gâbe fî ma‘rifeti’s-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994.
- İsfahânî, Ebü’l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Egânî*. thk. Ahmed Şankîtî. 21 Cilt. Mısır: Matbaatü’t-tekaddüm, ty.
- Jeffrey, Arthur. *The Foreign Vocabulary of The Quran*. Beroda: Oriental Institue, 1938.
- Kabakçı, Yusuf. “Es’ad b. Zürrâre ve Medine’nin İslamlaşma Sürecindeki Rolü”. *Rusuh Uşak Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 6-22.
- Kabakçı, Yusuf. *İlk Dönem İslâm Tarihinde Benî Neccâr*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Kuray, Ahmet. “Medinelî Ebû Âmir er-Râhib ve İslâm Davetine Muhalefeti”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Şubat 2022), 651-675.
<https://doi.org/10.46353/k7auifd.1141420>
- Kuzgun, Şaban. “Hanîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: TDV

- Yayınları, 1997.
- Lyall, Charles J. "The Words Hanîf and Muslim". The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britian and Ireland Ekim (1903), 771-784.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. el-Bed' ve't-târih. 6 Cilt Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.
- Margoliouth, David Samuel. "On the Origin and Import of the Names Muslim and Hanîf". The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britian and Ireland Haziran (1903), 467-493.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. et-Tenbîh ve'l-işrâf. thk. Adullah İsmail es-Sâvî. Mektebetü's-Şark ve'l-İslâmiyye, 1938.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher. thk. Kemal Hasan Mer'î. 4 Cilt Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman, b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. Tefsîru Mukâtil b. Süleyman. thk. Abdullah Mahmûd Şahate. 5 Cilt Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 2. Baskı., 2002.
- Mûsâ b. Ukbe, b. Ukbe b. Ebî Ayyâş. el-Meğâzî. thk. Muhammed Bakşîş Ebû Mâlik. Agadir: Câmiatü İbn Zühr, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. Sahîhu'l-Müslim. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt Cilt. Beyrut: Dâru'l-hadîs, 1991.
- Poyraz, Mevlüt. "Süveyd b. Sâmî'tin Hayatı ve Kişiliği". Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi Akademik-Us 5/2 (2022), 43-62.
- Rubin, Uri. "Hanîflik ve Kâbe: Dîn-i İbrahim'in İslâm Öncesi Arabistan Arkaplanına Dair Bir İnceleme". Kur'an'daki Hanifler ve Nasârâ Üzerine Araştırmalar. thk. fuat Aydın. Ankara: Eskiye, 2016.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Abdillâh. Vefâ'ü'l-vefâ bi ahhârî dâri'l-Mustafâ. thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2006.
- Sezikli, Ahmet. Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Târîhu'r-Rusul ve'l-mülûk. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârifî bi-Mısır, 1960.
- Tüccar, Zülfişkar. "Ümeyye b. Ebû's-Salt". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/303-305. TDV Yayınları, 2012.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. Kitabü'l-Megâzî. thk. Marshden Cons. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk. Târîhu'l-Ya'kûbî. Necef: Mektebetü'l-Haydâriyye, 1964.
- Yüksel, Mücahit. "Varaka B. Nevfel'in Hayatı Ve Hz. Peygamber İle İlişkilerine Dair Rivâyetlerin Tahlili". Mütefekkir 9/17 (Haziran 2022), 41-60. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128617>.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü meşâhîr ve'l-a'lâm. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Trablüşşam: Dâru'l-kütübi'l-'arabî, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed- Dimeşki. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ.

thk. Şuayb el-Arnâvût. 25 Cilt. Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

İbn Rabve'nin udsü'l-esrâr fi'htîşâri'l-Menâr İsimli Eseri (İnceleme ve Tahkik)

Mehmet HOŞ | ORCID: [0009-0000-6367-7439](https://orcid.org/0009-0000-6367-7439)

Vaiz, Doktora Öğrencisi | mehmet1661@gmail.com

Yıldırım Müftülüğü | ROR ID: [007x4cq57](https://ror.org/007x4cq57)

Bursa | Türkiye

Öz

Bu makalenin temel konusu Nâsîrüddin İbn Rabve'nin udsü'l-esrâr fi'htîşâri'l-Menâr isimli ihtisarıdır. İbn Rabve'nin bu eseri, özellikle dönemin eğitim ve öğretim ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak kaleme alınmış bir metin olup, özlü ve sistematik bir yapıya sahiptir. Menârü'l-envâr'ın metnini sadeleştirerek daha anlaşılır kılmayı hedefleyen bu ihtisar, Hanefî fıkıh usulü alanındaki önemli prensipleri ve metodolojik yaklaşımları daha açık bir şekilde sunmaktadır. Bu da usul-i fıkıh alanında çalışma yapmak isteyen başlangıç aşamasındaki öğrencilerin ihtiyaçlarına cevap vermesi açısından önem arz etmektedir. Makale dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde İbn Rabve'nin hayatı ele alınmış; yaşadığı dönem, gerçekleştirdiği seyahatler, aldığı eğitim, hocaları, ilmi çevresi incelenmiştir. İkinci bölümde eserin müellife aidiyeti, muhtevası ve literatür içerisindeki yeri, üçüncü bölümde tahkikte kullanılan yazma nüshaların tanıtımı ve dördüncü bölümde ise tahkikte takip edilen yöntem hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmada eserin üç farklı yazma nüshası incelenmiştir. Bunların içerisinde merkeze alınan nüsha, Süleymaniye yazma eserler kütüphanesinin Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda bulunan nüshasıdır. Eserin tahkikinde "İSAM Tahkikli Neşir Esasları" (İTNES) kılavuzundan yararlanılmıştır. Bunun neticesinde udsü'l-esrâr'ın İbn Rabve'ye olan aidiyeti belirlenmiş olup yazım farklılıkları, hataları ve eksiklerinin giderilmesinin ardından bilgisayar ortamına aktarılarak diğer usul-i fıkıh kaynaklarının ışığında konu başlıkları, metin içeriği konularının sıralanması gibi metnin anlaşılmasını kolaylaştıracı düzenlemeler dikkate alınarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. İbn Rabve tarafından udsü'l-esrâr üzerine, Şerhu udsi'l-esrâr fi'htîşâri'l-Menâr isimli bir şerh yazılmıştır. Tahkik çalışmamız bu şerh üzerine yapılacak olan çalışmaların da ilk adımını oluşturmaktadır. Bununla birlikte Menâr'ın usul-i fıkıh alanında yaygın kullanımı onun anlaşılmasını kolaylaştıracak diğer eserleri de önemli kılmaktadır. Bu bağlamda udsü'l-esrâr, Menâr'ın anlaşılmasına destek olması açısından da önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh usulü, ihtisar, tahkik, İbn Rabve, udsü'l-esrâr, Menâr, Ebü'l-Berekât en-Nesefî

Atıf Bilgisi

Hoş, Mehmet. "İbn Rabve'nin Kıdsü'l-esrâr fi ihtisârî'l-Menâr İsimli Eseri (İnceleme ve Tahkik)". Akademik-Us 17 (Mayıs 2025), 177-235.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1666813>

Geliş Tarihi	27.03.2025
Kabul Tarihi	29.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	Üç Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	İntihal.net ile yapıldı.
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ibn Rabwa's Work Titled Quds al-Asrar fi Ikhtisar al-Manar (Review and Critical Edition)

Mehmet HOŞ | [0009-0000-6367-7439](tel:0009-0000-6367-7439)

Preacher, Doctoral Student | mehmet1661@gmail.com

Yıldırım Müftülüğü | ROR ID: [007x4cq57](https://orcid.org/007x4cq57)

Bursa | Türkiye

Abstract

The main subject of this article is the simplification of Nasiruddin Ibn Rabwah, named *Qudsu'l-esrâr fi'htîşâri'l-Menâr*. Ibn Rabwah's work is a text written especially to meet the educational and teaching needs of the period and has a concise and systematic structure. This summary, which aims to simplify the text of *Manârü'l-envâr* and make it more understandable, presents the important principles and methodological approaches in the field of Hanafi usul al-fiqh in a clearer way. This is important in terms of meeting the needs of students who are at the beginning stage and want to study in the field of usul al-fiqh. The article consists of four sections. In the first section, the life of Ibn Rabwah is discussed; the period in which he lived, his travels, his education, his teachers, and his scientific environment are examined. In the second section, the authorship of the work, its content, and its place in the literature are discussed; in the third section, the introduction of the manuscripts used in the investigation are presented; and in the fourth section, information is given about the method followed in the investigation. In the study, three different manuscripts of the work were examined. The copy taken into consideration is the one in the Şehit Ali Paşa Collection of the Süleymaniye Manuscripts Library. The "İSAM Verified Publication Principles" (İTNES) guide was used in the verification of the work. As a result, the affiliation of *Qudsu'l-esrâr* to Ibn Rabve was determined and after the correction of spelling differences, errors and deficiencies, it was digitalized and presented to the use of researchers by taking into account the arrangements that facilitate the understanding of the text such as the subject headings and the ordering of the text content topics in the light of other usul-i fiqh sources. A commentary on *Qudsu'l-esrâr*, named *Şerhu Qudsi'l-esrâr fi'htîşâri'l-Menâr*, was written by Ibn Rabve. Our investigative work constitutes the first step of the studies to be conducted on this commentary. In addition, the widespread use of Menar in the field of usul-i fiqh makes other works that will facilitate its understanding important. In this context, *Qudsu'l-esrâr* is also important in terms of supporting the understanding of Menar.

Keywords

Usul al-Fiqh, abridgment, critique, İbn Rabwah, udsü'l-esrâr, Manâr, Abu'l-Barakât an-Nasafi

Citation

Hoş, Mehmet. "İbn Rabwa's Work Titled Quds al-Asrar fi Ikhtisar al-Manar (Review and Critical Edition)". Akademik-Us 17 (May 2025), 177-235.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1666813>

Date of Submission	27.03.2025
Date of Acceptance	29.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Three External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Tarihte birçok fıkıh usulü eseri kaleme alınmıştır. Bunların içerisinde Serahsî ve Pezdevî'nin usul çalışmaları gibi Hanefî ekolünün temel omurgasını oluşturan eserler vardır. Bazı eserlerin hacimlerinin geniş olması veya hitap ettikleri kitlenin farklılığı gibi etkenlerin etkisiyle yaygınlık kazanamamışken Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr* gibi bazı eserler ise başlangıç seviyesine hitap eden ve muhtasar bir metin olma özelliğinin de etkisiyle fıkıh usulü alanında kendisine özel bir yer edinmiştir. Bu esere yönelim öyle bir seviyeye ulaşmıştır ki Hanefî fıkıh usulü tarihinde üzerinde en fazla çalışma yapılan fıkıh usulü metnine dönüşmüştür.

Ne var ki *Menâr* üzerine yapılan ve neşredilmeyi beklemekte olan çalışmaların büyük kısmı halen yazma eser olarak muhafaza edilmektedir. Diğer ilim alanlarında olduğu gibi fıkıh usulü alanında da bu eserlerden daha kolay istifade edilebilmesini sağlamak için bunlar üzerlerine tahkik çalışması yapılması önemli bir akademik faaliyet olacaktır. Birçok alanda tahkik çalışmalarına ihtiyaç bulunsa da İslami ilimlerde çok geniş bir tutan ve hayatın birçok yönünü etkileyen fıkıh ilminin anlaşılmasını kolaylaştıracak eserlerin tahkikine daha fazla ihtiyaç vardır. Özellikle bu çalışmanın temelinde yer alan *Menâr* isimli eserin hala daha kendisinden yaygın şekilde istifade ediliyor olması onun daha iyi anlaşılmasına yönelik çalışmaları önemli bir noktaya taşımaktadır.

Fıkıh ilmini genel olarak iki kısımda incelenir. Bunlardan ilki şer'î ameli hükümleri tafsili delillerden istidlal yoluyla elde etme ilmi olarak tanımlanan furû-i fıkıhtır. İkincisi de usul-i fıkıhtır. Tahkik çalışmamıza konu olan eserin ilgili olduğu usul-i fıkıh, şer-i ameli hükümlerden mükellefin fiilleri ile alakalı olanların, şeri deliller ile elde edilmesinde kullanılan kaide ve kuralları ihtiva eden bir ilimdir. Bu sahada Hanefî ekolünün önde gelen ve kendilerinden sonraki alimlere ciddi etkileri bulunan Pezdevî (482/1089) ve muasır Serahsî (483/1090) önemli bir yere sahiptirler. Hanefî usul ekolünde meşhur bir yere sahip olan Nesefî de Pezdevî ve Serahsî'nin usûl eserlerini merkeze alarak *Menârü'l-envâr* isimliyle ihtisar çalışması yapmıştır. Bu çalışmanın gördüğü rağbet üzerine birçok şerh, muhtasar ve manzum hale getirilmiş çalışmalar ortaya çıkmıştır. Nâsırüddin İbnü'r-Rabve'nin *Qudsü'l-esrâr fi'l-htişâri'l-Menâr* isimli eseri de Nesefî'nin *Menârü'l-envâr* isimli eserine yapılan muhtasarlardan biridir. Bu muhtasarın halen yazma eser olarak bulunması kendisi üzerine yapılacak çalışmaları kısıtlamaktadır. Bu sebeple üzerine yapılacak eserin tahkikli neşri kendisinden faydalanılmasını daha kolay bir hale getirecektir.

İbn Rabve'nin fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *Ḳudsü'l-Esrar* adlı eser üzerine gerçekleştirdiğimiz tahkik çalışması kapsamında yapılan literatür taramasında, yalnızca 2017 yılında hazırlanmış oldukça sınırlı bir çalışmaya ulaşılabilmektedir. Söz konusu çalışma, eserin yalnızca *sünnet* bahsinden *icma* bahsine kadar olan kısmının Arapça tahkikini içermekte olup, metnin bütüncül olarak ele alınmasından uzaktır. Ayrıca, bu çalışmada esas alınan yazma nüsha ile tarafımızca temel alınan nüshanın birbirinden farklı olması, iki çalışma arasındaki yöntemsel ayrışmayı pekiştirmektedir. Bununla birlikte 2023 yılında Dr. Raid Yusuf Cihad tarafından eserin tamamının tahkik edildiğine dair bir beyana rastlanmakla birlikte, bu iddiayı destekleyecek herhangi bir somut veri (basılı eser, kütüphane kaydı yahut dijital bir erişim kanalı) tespit edilememiştir. Bu durum, bahse konu tahkikin akademik gerçekliği hususunda birtakım şüpheleri beraberinde getirmekte ve söz konusu çalışmanın varlığına ilişkin ciddi tereddütlere yol açmaktadır. Ayrıca, söz konusu iddianın akademik önceliği muhafaza etmeye yönelik stratejik bir girişim olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Neticede, eserin tam metnine erişimin mümkün olmaması ve kullanılan nüshaların farklılığı, mevcut çalışmamızın önceki girişimlerden yöntem ve kapsam açısından ayrıştığını ortaya koymaktadır.

Araştırmamızda İbnü'r-Rabve'nin hayatını kısaca ele aldıktan sonra *Ḳudsü'l-esrâr fi ihtîşârî'l-Menâr*'ın müellife aidiyeti, diğer nüshalarla karşılaştırılması, kendisi de muhtasar olan *Menârü'l-envâr* üzerine ihtisara neden gerek olduğu ve *Ḳudsü'l-esrâr* üzerine yapılan şerh çalışmasına değinilecektir.

1. Müellifin Tanıtımı

1.1. Biyografisine Dair Genel Bilgiler

İbn Rabve hakkında birçok kaynak bilgi vermiş olsa da bunların en kapsamlısının İmam Hafız Abdulkadir el-Kureşî'nin *el-Cevâhirü'l-muḍîyye fi ṭabaḳâti'l-Hanefiyye* isimli eserinde bulunması sebebiyle bu eser temel alınmıştır. Bununla birlikte diğer kaynaklardan da istifade edilmiştir. Kureşî'nin haricindeki kaynaklar incelendiğinde ona yakın dönemlerde yaşamış olan İbn Râfi' es-Sellâmî'nin (ö. 774/1372) *el-Vefeyât*'ında¹, İbnü'l-İrâkî'nin (ö. 826/1423) *ez-Zeyl 'ale'l-İber fi ḥaberi men ḡaber*'inde², İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*'inde³, İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) *Tâcüt-terâcim*'inde⁴ ve Abdülbâsî el-Malatî'nin (ö. 920/1514) *Neylü'l-emel fi*

¹ Ebü'l-Meâlî Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi' b. Hicris es-Sellâmî İbn Râfi', *el-Vefeyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982), 2/256,257.

² Ebü Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdîrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber fi ḥaberi men ḡaber* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1989), 1/116,117.

³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Hind: Dâiratü'l-Maarifi'l-Usmaniyye, 1972), 5/55,56.

⁴ Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım el-Cemâlî el-Misrî İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1992), 255.

*zeyli'd-Düvel'inde*⁵ İbn Rabve'nin hayatı çok kısa şekilde ele alınmış. Yine klasik dönem eserlerinden olan Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Esmâ'ü'l-ceniyye fî esmâ'î'l-Hanefiyye*'sinde⁶ ve Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*'ünde⁷ de İbn Rabve hakkında kısıtlı miktarda bilgi olduğu görülmektedir. Modern dönem eserlerine bakıldığında ise Zirikî'nin (1893-1976) *el-A'lâm*'ında,⁸ Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (1839-1920) *Hediiyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*'de⁹ ve Cengiz Kallek'in kaleme aldığı "İbnü'r-Rabve" maddesinde¹⁰ de İbn Rabve hakkındaki mevcut bilgilerin dışına çıkılmadığı görülmektedir.

Müellifin biyografisi konusunda esas aldığım kaynak olan Kureşî, müellifin ismini Nâsirüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Konevî ed-Dımaşkî olarak aktarmaktadır. İbn Râfi¹¹ künyesini Ebû Abdillâh olarak vermektedir. İbnü'r-Rabve ismiyle meşhurdur. Köken olarak Konya'lı olan İbn Rabve, 679 (1280) yılında Şam'da doğmuş ve hayatının büyük bir kısmını bu şehirde geçirmiştir.¹²

İbn Rabve, 759 (1358) yılında Kahire'ye gitmiş ve Hac zamanı gelene kadar burada ikamet etmiştir. O dönemde İslam dünyasının önemli ilim merkezlerinden biri olan Kahire'de bulunmak İbn Rabve için büyük bir fırsat olmuştur. Orada kaldığı süre zarfında, dönemin önde gelen âlimleri ile temas kurmuş, ilmi müzakerelere katılmış ve çeşitli konularda bilgi alışverişinde bulunmuştur. Hac mevsimi geldiğinde, Kahire'den yola çıkarak Mekke'ye varmış ve Hac ibadetini yerine getirmiştir. Mekke'de Hac görevini tamamladıktan sonra Şam'a dönmüş ve hayatının geri kalanını burada geçirmiştir. 20 Cemâziyelevvel 764 (7 Mart 1363) tarihinde vefat etmiş olup Şam'daki Sûfiye Kabristanlığı'na defnedilmiştir.¹³

İlmî Hayatı, Hocaları, Talebeleri

Genç yaşta ilim yolculuğuna başlayan İbn Rabve, dönemin önde gelen âlimlerinden dersler alarak kendini geliştirmiştir. Eğitim hayatı boyunca özellikle el-Mantikî namıyla

⁵ Zeynüddîn Abdülbâsî b. Halil b. Şâhin el-Malatî, *Neylû'l-emel fî zeyli'd-Düvel* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 1/347.

⁶ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî, *el-Esmâ'î'l-ceniyye fî esmâ'î'l-Hanefiyye* (Irak: Merkezi'l-buhus ve'd-dirâseti'l-İslamiyye bi'dîvânî'l-vakf, 2009), 1/561.

⁷ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* (İstanbul: IRCICA, 1431), 3/81.

⁸ Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm: Kâmusü terâcim li-eşheri'ricâl ve'n-nisâ* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1423), 5/326,327.

⁹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediiyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1955), 2/126.

¹⁰ Cengiz Kallek, "İbnü'r-Rabve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/179.

¹¹ İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 2/257.

¹² Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muđiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Kahire: Daru Hicr, 1993), 3/42.

¹³ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muđiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/43.

maruf Radiyyüddin İbrâhim b. Süleyman Burhânedin'den el-Mergînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserini okumuş ve 721 (1321) yılında el-Mantıkî tarafından kendisine fetva icâzeti verilmiştir.¹⁴ Bu icazet, onun ilmî yeterliliğini ve otoritesini tasdik eden önemli bir belge niteliğinde olup İbn Rabve'nin ilmi kariyerinde bir dönüm noktası olmuştur.

İbn Rabve, fıkıh, ferâiz, usûl-i fıkıh ve Arap dili konularında derin bilgi birikimine sahip çok yönlü diyebileceğimiz bir âlimdir. İmam Hafız Abdulkadir el-Kureşî, *el-Cevahir* adlı eserinde ondan övgüyle bahsederek, onun çeşitli ilim dallarında uzman olduğunu ifade etmiştir. el-Kureşî, İbn Rabve'nin seçkin bir fakih ve müftü olduğunu, hatta kendi mezhebinden olmayan kimselere bile fetva verebildiğini belirtmiştir. Bu, onun geniş perspektifini ve ilmi derinliğini göstermektedir. Ayrıca, el-Kureşî, İbn Rabve'ye İmam Burhaneddin el-Ebnasi tarafından fetva verme yetkisi verildiğine dair belgeleri gördüğünü de kaydetmiştir.¹⁵ Bu durum, İbn Rabve'nin dönemin önemli âlimleri tarafından tanındığını ve saygı gördüğünü göstermektedir.

Maalesef İbn Rabve'nin yetiştirdiği talebelerine dair kaynaklarda herhangi bir malumat tespit edemedik.

Eserleri

İbn Rabve'nin yazdığı eserler, onun ilmi birikimini ve katkılarını açıkça ortaya koymaktadır. Bu eserler arasında şunlar bulunmaktadır:

1. *ed-Dürri'l-münîr fi halli işkâli'l-kebîr*:¹⁶ Bu eser, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr* adlı eserinin şerhidir. Eser, fıkıh konularında derinlemesine açıklamalar sunar ve öğrenciler için önemli bir kaynak teşkil eder. İbn Rabve, bu eserde, klasik fıkıh metinlerini detaylı bir şekilde açıklayarak, fıkıh ilminin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Özellikle *el-Câmi'u'l-kebîr* gibi bir eseri derinlemesine şerh etmesi, onun ilmi yeterliliğini ve bilgisini gözler önüne sermektedir.

2. *Kudsü'l-esrâr fi ihtîşârî'l-Menâr*:¹⁷ Fıkıh usûlüne dair bir eserdir. Bu eser, fıkıh usulünün temel prensiplerini özetler ve öğrenciler için daha kolay ezberlenebilir hale getirir.

¹⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muđiyye fi tabakâti'l-Ḥanefiyye*, 3/43.

¹⁵ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muđiyye fi tabakâti'l-Ḥanefiyye*, 3/42.

¹⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Ḥanefiyye*, 3/43; el-Kârî, *el-Esmâri'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye*, 1/561; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 255; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 3/81; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/327; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*, 2/126; Kallek, "İbnü'r-Rabve", 21/179.

¹⁷ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Ḥanefiyye*, 3/43; el-Kârî, *el-Esmâri'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye*, 1/561; İbn Râfi, *el-Vefeyât*, 2/256; İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber fi haberî men gâber*, 1/116; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 255; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Lübnan: Müessesetü'l-A'lemî, 1971), 5/56; el-Malatî, *Neylül-emel fi zeyli'd-Düvel*, 1/347; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 3/81; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/327;

3. *Şerhu Qudsü'l-esrâr fi'htîşâri'l-Menâr*:¹⁸ Temelinde *el-Menâr* adlı eser olan *Qudsü'l-esrâr fi'htîşâri'l-Menâr*'ın açıklamalarını ihtiva eder. Bu şerh, eserin daha iyi anlaşılmasını sağlar. İbn Rabve, bu eserinde *Qudsü'l-esrâr fi'htîşâri'l-Menâr*'ın anlaşılmasında karşılaşılan zorlukları gidermeyi hedeflemiştir.

4. *el-Mevâhibü'l-Mekkiyye fi şerhi Ferâ'izi's-Sirâciyye*:¹⁹ Ferâiz ilmine dair bir şerhtir. Bu eser, miras hukuku konularını ele alır. İbn Rabve, bu eserinde, miras hukukunun inceliklerini ve detaylarını okuyuculara sunmuştur.

5. *Şerhu'l-Menâr*:²⁰ *el-Menâr* adlı eserin şerhidir.

2. Eserin Tanıtımı

2.1. Eserin Adı ve Müellife Aidiyeti

Klasik dönem eserlerinde otantiklik sorunu bilinen bir husustur. Bundan dolayı eserin müellife aidiyeti önem arz etmektedir. İslâm ümmetinin yazım serüvenine bakıldığında farklı sebeplere binaen apokrif metin üretiminin olduğu görülmektedir. Meşhur kimselere nispet edilerek üretilen metinlerin mevcudiyeti bu hususu pekiştirmektedir. Binaen aleyh biz de risalenin evvela müellife aidiyetini tespit edecek ve buna dair delilleri serdedeceğiz. Eserin müellife aidiyetine geçmeden önce Muhtasar çalışmalar hakkında kısaca şunları söylemek gerekmektedir.²¹

Muhtasarlar, tarih boyunca çeşitli dönemlerde ilgi görmüş hacimli kitapların kullanımı sırasında ortaya çıkan zorluktan sonra, bunları giderici özetlerin meydana getirilmesi ihtiyacından doğmuştur. Özellikle eğitim alanında, ders kitabı olarak okutulan eserlerde öğrenci için gereksiz görülen kısımların çıkarılması, anlaşılmayan noktaların açık ve özlü biçimde ifade edilmesi gerekliliği muhtasarların önemini artırmıştır. Bu özetler,

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin, esmâ'ül-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*, 2/126; Kallek, “İbnü'r-Rabve”, 21/179.

¹⁸ İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 2/257; İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber fi haberî men gaber*, 1/117; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, 5/56; el-Malatî, *Neylül-emel fi zeyli'd-Düvel*, 1/347; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin, esmâ'ül-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*, 2/126.

¹⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/42; el-Kârî, *el-Esmâri'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye*, 1/561; İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 2/258; İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber fi haberî men gaber*, 1/117; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 255; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, 5/56; el-Malatî, *Neylül-emel fi zeyli'd-Düvel*, 1/347; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 3/81; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/327; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin, esmâ'ül-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*, 2/126; Kallek, “İbnü'r-Rabve”, 21/179.

²⁰ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/42; el-Kârî, *el-Esmâri'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye*, 1/561; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 255; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 3/81; Kallek, “İbnü'r-Rabve”, 21/179.

²¹ Konu hakkındaki çalışma için bk. Ünal Şahin, “Kâsım b. Kutluboğa'ya Nisbet Edilen Uydurma Bir Metin: Menâkıbu Ebî Hanîfe”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 845-848.

öğrencilerin konuyu daha kolay anlamalarını sağlamak amacıyla hazırlanmıştır. Aynı bu amaca yönelik Neseffî'nin meşhur eseri *Menâr* metninin başarılı bir muhtasarı olarak hazırlanan eserin adı, ulaşabildiğimiz el yazma nüshalarının tümünde bizzat müellifin kendi isimlendirmesiyle *Kudsü'l-esrâr fi'htisârî'l-Menâr* olarak verilmektedir.²² Bu durum, eserin kimliği ve orijinallliği konusunda herhangi bir şüpheye yer bırakmamakta, eserin otantikliği ve güvenilirliği açısından büyük önem taşımaktadır.

Kudsü'l-esrâr, Abdülkâdir el-Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*'sinde²³, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Esmâ'î'l-ceniyye fi esmâ'î'l-Hanefiyye*'sinde²⁴ İbn Rabve'nin eserleri arasında zikredilmektedir. Yine İbn Râfî'nin (ö. 774/1372) *el-Vefeyât*'ında²⁵, İbnü'l-İrâkî'nin (ö. 826/1423) *ez-Zeyl 'ale'l-İber fi haberî men gaber*'inde²⁶, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mî'etî's-sâmine*'sinde²⁷, Zeynüddîn Abdülbâsî el-Malatî'nin (ö. 920/1514) *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*'inde²⁸ *Kudsü'l-esrâr*'ın ismi açıkça zikredilmese de İbn Rabve'nin *Menâr* üzerine yaptığı ihtisar çalışmasından bahsedilmektedir. Yakın dönem tabakât müelliflerinden Muhammed Hıfzu'r-Rahmân el-Kumillâî'nin *Nüzhetü'l-elbâ fi tabakâti'l-edibbâ*'sında²⁹, Ömer Rızâ Kehhâle'nin *Mu'cemü'l-müellifîn*'de³⁰ ve Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn Ziriklî'nin *el-A'lâm*'ında³¹ önceki eserlere muhalefet etmeksizin *Menâr* muhtasarı olan *Kudsü'l-esrâr*'ı İbn Rabve'nin eserleri arasında zikretmektedir.

Sonuç olarak, *Kudsü'l-esrâr fi'htisârî'l-Menâr*'ın usul-i fıkıh alanında akademik açıdan kıymetli bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, eserin farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda bilindiği ve değerlendirildiği, çeşitli kaynaklar tarafından doğrulanmaktadır.

2.2. Ana Hatlarıyla Eserin Muhtevası, Müellifin Metodu ve Telif Sebebi

Eser, fıkıh usûlü alanında kaleme alınmış olup fikhî hükümlerin icmalî şer'î delillerden istinbat edilme vecihlerini konu edinmektedir. Konuyu ele alış bakımından *Menârü'l-envâr* ile aynı sistematığa sahip olan eser, klasik muhtasar eserlerde yaygın olarak görüldüğü üzere besmele, hamdele ve salve ile başlamaktadır. Daha sonra, fikhî hükümlerin

²² Nâsirüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Konevî ed-Dımaşkî İbn Rabve, *Kudsü'l-esrâr fi ihtisârî'l-Menâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 00664-001, 1b

²³ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/43.

²⁴ el-Kârî, *el-Esmâ'î'l-ceniyye fi esmâ'î'l-Hanefiyye*, 2/561.

²⁵ İbn Râfî, *el-Vefeyât*, 2/257.

²⁶ İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber fi haberî men gaber*, 1/117.

²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mî'etî's-sâmine*, 5/56.

²⁸ el-Malatî, *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*, 1/347.

²⁹ Muhammed Hıfzu'r-Rahmân el-Kumillâî, *el-Buduru'l-mudîyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Daru's-Sâlih, 2018), 14/298.

³⁰ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Ârâbî, ts.), 8/288.

³¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/367.

dayandığı şer'î delillerin neler olduğuna kısaca değinilmiş, devamında Kitab'ın tanımı yapılmıştır.

Şer'î delillerin ilki olan Kitabın lafız (nazım) ve mana olmak üzere iki farklı tarafı olduğu zikredildikten sonra *Menâr* metninden farklı olarak lafız ve manayı birbirinden bağımsız birimler şeklinde değerlendirilerek, nazım ve manayı hadisleri de kapsayacak şekilde genel anlamda üçü nazma, biri manaya ait olmak üzere dörtlü bir taksimle kısımlandırılmıştır. Bunlardan ilki olarak lafzın manaya vaz'edilişi aktarılmıştır. Bunu takiben ilk olan has lafzın ferdleri olarak emir ve nehy ile ilgili konular, husûn ve kubuh meseleleri incelenip lafzın manaya vaz'ediliş kısımları açıklandıktan sonra, kısmın diğer fertleri olan âmm, müsterek ve müevvel lafız ele alınmıştır. Lafzın manaya vaz'edilmesi yönüyle kısımlarının tamamlanmasının ardından beyan çeşitlerine geçilmiştir. Başlangıçta beyan yönüyle açıklık derecesi azdan çoğa doğru, zahir, nas, müfesser ve muhkem olarak sıralanmıştır. Yine beyan kısmı içerisinde olan hafâ (kapalılık) kısımlarını da kapalıdan daha kapalıya doğru, hafi, müşkil, mücmel ve müteşabih olmak üzere ele alınmıştır. Lafzın vaz'edildiği anlamda kullanılması açısından kısımları olan hakikat ve mecaz işlendikten sonra harflerin kısımlarından olan atıf harfleri, harf-i cerler, bazı zarf isimler, şart harfleri ve cemi müzekkeri ele almış ve sonrasında sarîh ve kinaye'yle bu kısmı bitirilmiştir. Son olarak mananın kısımları olarak ibâratü'n-nass, işâratü'n-nass, delâletü'n-nass ve iktizâü'n-nassın açıklanmasıyla Kitab ve Sünnetin nazım ve mana açısından kısımları tamamlanmıştır.

Devamında, fasid istidlaller, mutlak lafzın mukayyed lafızla tahsisi, mukaranet ile istidlal, âmm lafzın sebebi ile tahsisi ve emir ve nehyin herbirinin zıtlarının tının durumu açıklanmıştır. Lafız bahislerinden sonra teklifi hükümlere dair konular ele alınmış ve ilk olarak azimet konusu işlenmiştir. Ayrıca, farz, vâcib, sünnet ve nafil kısımları kısaca tanımlandıktan sonra, teklifi hükümlerin ikinci kısmı olan ruhsat da kısımlarıyla birlikte açıklanmıştır.

Emir ve nehy şer'î hükümleri talep içindir. Buna rağmen şer'î hükümlerin sübutu sebeplerine izafe edilirler. Örneğin iman âlemin sonradan yaratılmış olmasına, namaz vaktin girmesine, zekât nisab miktarı malın varlığına, oruç Ramazan gündüzünü idrak etmeye, fitır sadakası sorumlu olduğu ferdlerin varlığına, hac Kabe-i şerifin mevcudiyetine, öşür ve harâc hakikaten veya takdiren ürün veren arazinin varlığına, taharet namaza durmayı kasdetmeye, muamelattan nikah ve benzerleri Allah tarafından takdir edilen bekanın onlara bağlı olmasına, recm yoluyla öldürmek zinaya ve hırsızın kolunun kesilme cezası ise hırsızlık fiiline izafe edilmişlerdir.

Buraya kadar işlenen konular kitap ve sünnet arasında ortak olan konulardır. Hanefi usulcüler sünnete özel konuları sünnet başlığı altında ele almışlardır. Bu yöntem diğer Hanefi usul kaynaklarının genelinde de aynı şekilde uygulanmıştır.

Sünnet ana başlığı altında Sünnetin tarifi yapıldıktan sonra, bize ulaşması yönüyle mütevatir, meşhur ve âhâd olmak üzere üç kısımda ele alındıktan sonra sünnete mahsus

meseleleri, kâmil ittisal, inkidâ', haberin hucdet olduğu yerler ve nefsu'l-haber olarak dört kısımda incelenmiştir.

Devamında ravinin fakih olması, adil olması, maruf veya mechul olması gibi hallerine yönelik detaylara temas edildikten sonra kısaca ravilerde aranan akıl, zabt, adalet ve islam şartları zikredilmiştir.

Sünnet bahislerini işlerken deliller arasında meydana gelen tearuz ve tearuzdan kurtulma yolları ile tearuzdan kurtulmanın mümkün olmadığı durumlarda ise tercihin nasıl yapılacağı ve fasit tercihlerin neler olduğuna yönelik konulara da değinilmiştir.

Tearuz konusundan sonra beyan bahsi işlenerek, kısımları olan beyan-ı takrir, beyan-ı tefsir, beyan-ı tağyir, beyan-ı zaruret ve beyan-ı tebdil/nesh konuları kısaca işlenmiştir.

Sünnet bahsinin sonlarına doğru Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerinin mübah, müstehab, vacip ve farz gibi hükümler ifade ettiği belirtilmiş, vahyin zahir ve batın kısımları ele alınmış, önceki şeriatlara tabi olmanın, sahabeyi ve tabiini taklit etmenin durumu kısaca açıklanmıştır.

Buna müteakip icma ve kısımları işlendikten sonra kıyas konusuna girilip kıyasın şartları rükunları açıklanmıştır.

Yine aynı konu altında fasit istidlallere kısaca değinilmiştir. Bunun sonrasında ise kıyasın hükmüne değinildikten sonra istihsan, içtihat, illetin tahsisi ve kıyasın def vecihleri ve kısımlarına değinilmiştir.

Son olarak mahkûmun aleyhin ehliyeti ve buna mâni olan semavi ve müktesep arızaları işlendikten sonra ihtisar çalışması nihayete erdirilmiştir.

İhtisar çalışmaları genellikle asıl eserin yorumu konumunda bulunduğundan, her muhtasar belirli bir ferdîliğe sahiptir. Bu ferdîlik, özeti hazırlanmasında kullanılan dil, üslup ve anlatım tarzı ile kendini gösterir. Her muhtasar, asıl eserin ana fikirlerini ve önemli noktalarını koruyarak, okuyucuya daha anlaşılır ve erişilebilir bir metin sunmayı amaçlar. Bu nedenle, muhtasarlara hem eğitimde hem de genel okuyucu kitlesi için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. İbn Rabve *Menâr* muhtasarında Neseffî'nin ele aldığı konuların tamamını işlemiştir. Bununla birlikte örneklendirmelerde bazı kısaltmalar yapmıştır. Meseleleri sunarken her zaman *Menâr* metnini birebir takip etmemiş, kendi cümleleriyle konuları açıklamaya çalışmıştır.

İbn Rabve çalışmasında *Menâr*'ın yarısı veya daha azı olacak şekilde ihtisar ettiğini ifade eder. Bunun sebebini temelde iki başlıkta dile getirir. Bunlardan ilki *Menâr*'daki kapalı kalan yerleri açığa çıkararak okuyucunun eseri anlamasını kolaylaştırmaktır. Bu, eserin daha anlaşılır ve erişilebilir olmasını sağlar. Bu sayede, okuyucular eserin içeriğini daha rahat kavrayabilir ve metnin derinliklerine inebilirler. İkincisi ise ezberlenmesinin ve tekrar tekrar okunmasının kolay olmasıdır. Bu şekilde, okuyucular eseri daha rahat bir şekilde öğrenebilir ve hatırlayabilirler. İbn Rabve'nin bu yaklaşımı, eserin hem öğretici hem

de pratik olmasını amaçlamaktadır. Bu, eserin eğitim ve öğretim süreçlerinde daha etkili bir şekilde kullanılmasını sağlar.

2.2. Literatür İçindeki Yeri ve Önemi

Nesefî'nin fıkıh usulü alanında telif ettiği *Menâr* isimli eseri bu alanda ciddi oranda şöhrat bulmuş ve birçok fıkıh alimi bu eser üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu da onun üzerine yapılan çalışmaların sayılarının artmasında önemli bir etkidir. Meşhur olması yaygınlaşmasına, yaygınlaşması da insanların bu eser hakkında zihinlerinde sorularının artmasını etkileyerek üzerine yapılacak çalışmalara duyulan ihtiyacın artmasına vesile olmuştur. Böylelikle artan yönelim gün geçtikçe daha da artmıştır. *Menâr* hakkında zihinlerdeki sorulara cevap veren eserler doğal olarak daha hacimli hale gelmiş, bu durum da onlardan istifade edilmesini zorlaştırmıştır. Bu bağlamda daha kısa ve öz eserlere duyulan ihtiyaç ihtisar çalışmalarını doğuşundaki etkenlerdendir. Bu noktada İbn Rabve *Menâr*'ın metninde bazı kapalılıkları kaldıran, misallerde yaptığı ihtisarla konuları sadeleştiren ve kendi cümleleriyle sonraki nesillerin daha rahat anlayacağı bir üslupla kaleme alması bu ihtiyacın bir neticesi olarak önem arz etmektedir. Buradaki bir diğer sorun ise kendisi de kısa ve öz olarak kaleme alınmış olan *Menâr*'ın açıklanmaya ihtiyacı varken onun muhtasarı olan *Qudsü'l-Esrâr*'ın da açıklanmaya ihtiyacı olduğudur. İbn Rabve bu sorunu da fark etmiş ve *Qudsü'l-esrâr'a Şerhu Qudsü'l-esrâr fi'htîşârî'l-Menâr* ismiyle şerh yazmıştır.

Sonuç olarak fıkıh usulü ilminin öğrenilmesi alanında önemli bir yere sahip olan Nesefî'nin *Menâr*'ı üzerine yapılan çalışmalar bu bakımından çok kıymetli bir yere sahiptir.

3. Yazma Nüshaların Tanıtımı

Araştırmamızda, Türkiye yazma eser kütüphanelerinde *Qudsü'l-esrâr*'ın 3 farklı yazma nüshasının olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. İki Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunup biri Şehit Ali Paşa koleksiyonunda 00664-001 kayıt numarası ile, diğeri de Laleli koleksiyonu 03658-002 numarası ile kayıtlı bulunmaktadır. Üçüncü bir nüsha da Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi koleksiyonunda 02792-008 numara ile kayıtlı bulunmaktadır.

Şehit Ali Paşa nüshasının en sonundaki kayda göre, nüsha İbn Hümam'ın talebesi *et-Takrîr ve't-Tahbîr* sahibi İbn Emir-i Hâcc Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen b. Ali b. Süleyman'ın "Emîr-i Hâcc" lakabı ile şöhrat bulan büyük dedesi Muhammed b. Hasen (b. Ali) b. Süleyman el-Hanefî tarafından hicri 780 yılında, yani müellif İbn Rabve'nin (h.764) vefatından 16 yıl sonra istinsah edilmiştir. Sayfa kenarındaki bir başka kayda göre ise bu nüsha müellif nüshası ile mukabele edilmiştir.

Lâleli nüshasının sonunda, nüshanın h.807 yılında Muhammed b. Ahmed b. Yûnus tarafından istinsah edildiğine dair kayıt düşülmüştür.

Atıf Efendi nüshasının sonunda ise, nüshanın h. 1001 yılında Abdülhayy b. Hamed el-Ensârî el-Hazrecî eş-Şâzelî el-Hanefî tarafından istinsah edildiğine dair kayıt düşülmüştür.

Şehit Ali Paşa nüshası 14, Lâleli nüshası 20 ve Atıf Efendi nüshası 17 yapraktan oluşmaktadır.

Bunların dışında “<https://almoqtabas.com/ar/manuscripts/view/26465047194780-435>” web adresindeki verilere göre Mısır-Kahire’de el-Mektebetü’l-Ezheriyye’de (Ezher Kütüphanesi) “Usûl-ü Fıkıh-2772, eş-Şevâmm-91176/3” numarada kayıtlı bir nüshası daha bulunmaktadır.

4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Çalışmada tahkik yöntemi olarak “İSAM Tahkikli Neşir Esasları” (İTNES) esas alınmıştır. Tespit edilen nüshalar arasında Şehit Ali Paşa nüshası hem en eski nüsha olması hem de müellif nüshasıyla mukabele edilmiş olması itibarıyla asıl nüsha olarak kabul edilmiştir. Diğer nüshalardaki farklılıklar ise dipnotta kendi rumuzları ile, yani Lâleli koleksiyonundaki nüsha “ل” harfi ile, Âtıf Efendi Kütüphanesindeki nüsha ise “ع” harfi ile remzedilmiştir.

Sonuç

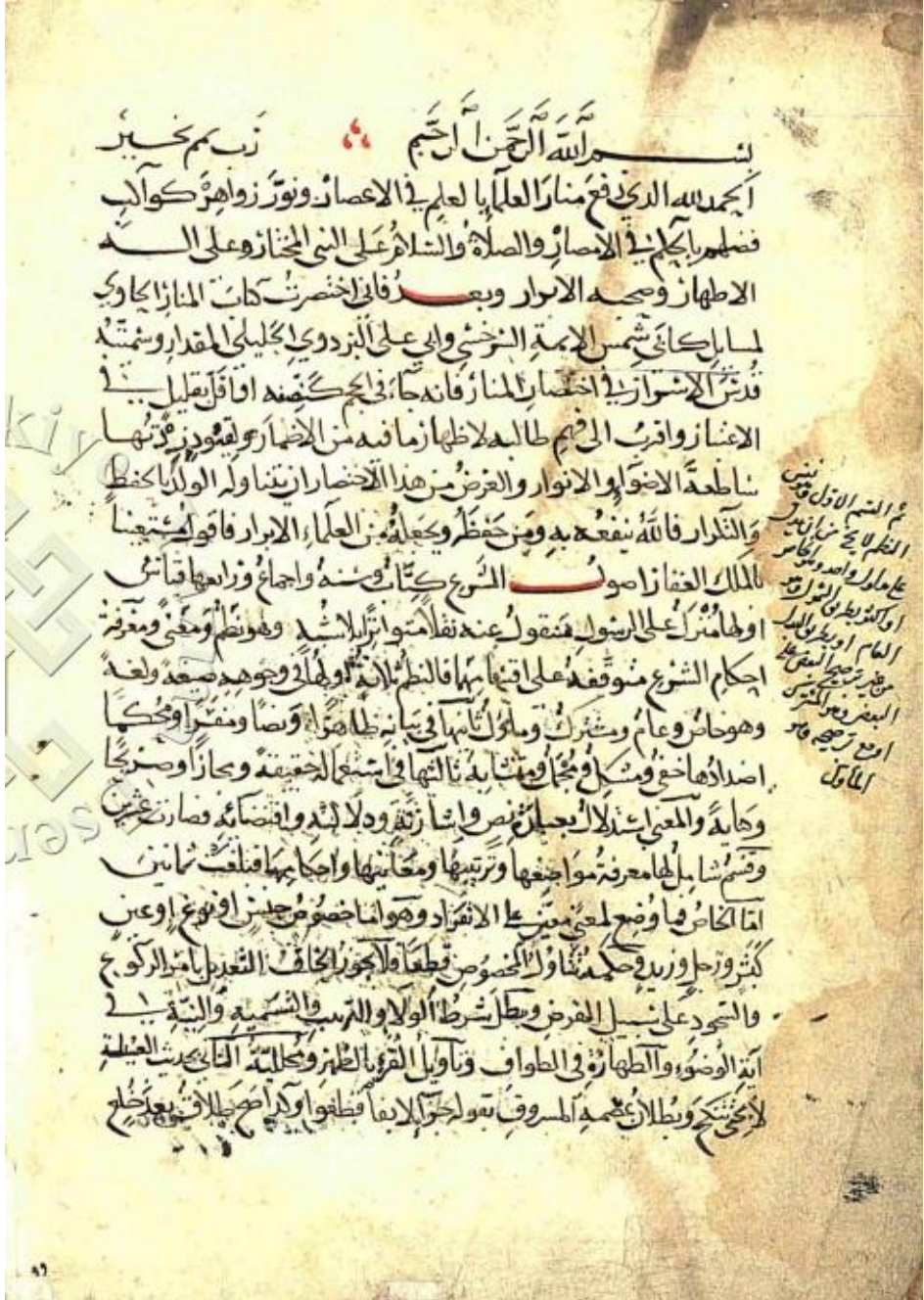
Nâsirüddin İbn Rabve’nin *Ḳudsü'l-esrâr fi ihtisârî'l-Menâr* adlı eseri, fıkıh usulü alanında önemli bir çalışma olup İslami ilimlerin anlaşılmasını kolaylaştıran bir özettir. İbn Rabve’nin bu eseri, Neseî’nin *Menârü'l-envâr* adlı eserini daha anlaşılır hale getirmeyi ve fıkıh usulünü öğrenmek ve ezberlemek isteyenlere kolaylık sağlamayı amaçlamaktadır. Eser, *Menârü'l-envâr*’ın içerdiği konuları daha açık ve sistematik bir şekilde sunarak, okuyucuların konuları kavramasını ve hatırlamasını kolaylaştırmaktadır.

İbnü’r-Rabve, eserinde kendi cümleleriyle açıklamalarda bulunarak, *Menâr*’ın metnini birebir takip etmek yerine konuları daha anlaşılır bir dille yeniden ele almıştır. Bu yaklaşım, eserin öğretici ve pratik yönlerini güçlendirerek, İslami ilimlerde eğitim gören öğrenciler ve araştırmacılar için vazgeçilmez bir kaynak haline gelmesini sağlamaktadır.

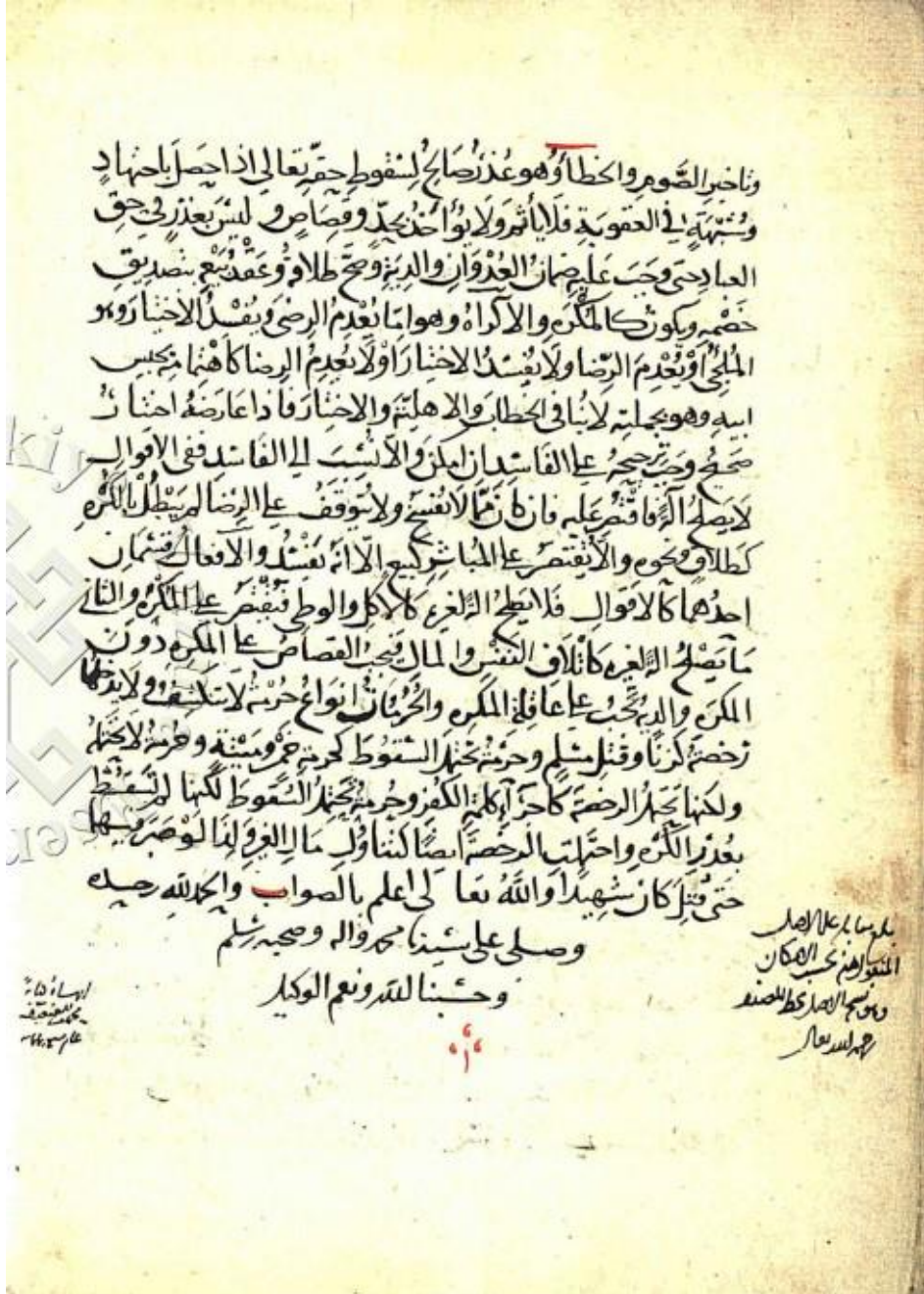
Eserin literatür içindeki yeri ve önemi, *Menârü'l-envâr*’ın şöhreti ve bu esere duyulan ilginin artmasıyla daha da belirginleşmiştir. *Menârü'l-envâr*’ın anlaşılıp ezberlenmesine duyulan ihtiyaç, İbn Rabve’nin *Ḳudsü'l-esrâr*’ını yazma gerekçelerinden olmuştur. Bu çalışma, *Menârü'l-envâr*’ın daha anlaşılır bir versiyonu olarak, okuyucuların zihnindeki sorulara cevap veren ve konuları sadeleştiren bir nitelik taşımaktadır.

Sonuç olarak, *Ḳudsü'l-esrâr fi ihtisârî'l-Menâr*, İbn Rabve’nin ilmi derinliği ve geniş perspektifi ile kaleme alınmış, fıkıh usulü alanında önemli bir eserdir. Bu eser, İslami ilimlerin anlaşılmasını kolaylaştırarak, eğitim ve öğretim süreçlerinde büyük bir katkı sağlamaktadır. İbn Rabve’nin bu çalışması, İslam ilim tarihine yaptığı önemli katkılar arasında yer almakta ve gelecekteki araştırmalara ışık tutmaya devam edecektir. Bu

bağlamda, *Qudsü'l-esrâr fi'l-htisârî'l-Menâr* adlı eser, İbn Rabve'nin ilmi mirasının önemli bir parçası olarak değerlendirilmektedir.

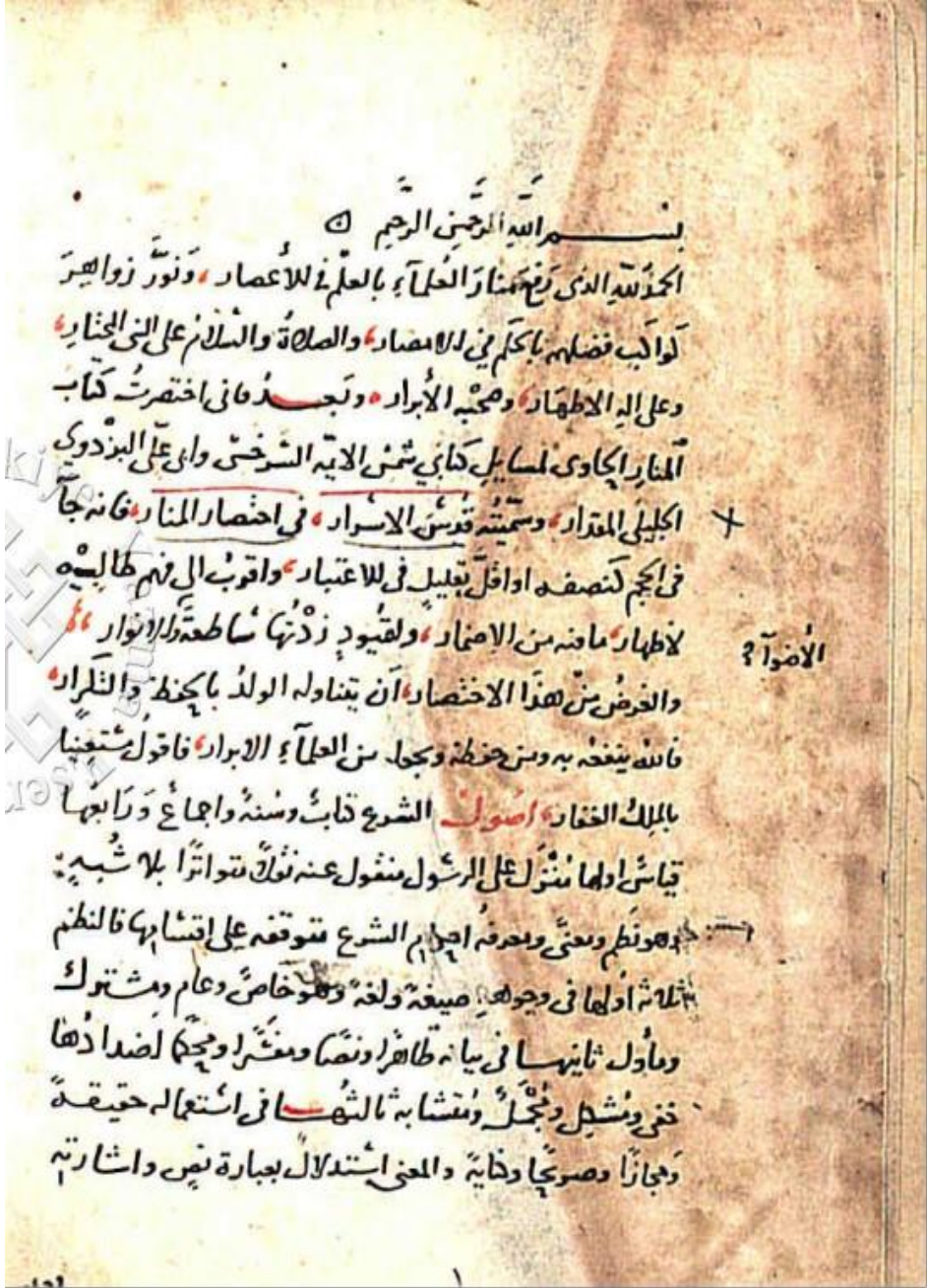


Süleymaniye yazma eserler Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa koleksiyonu, nr. 00664-001, vr. 1^b.
İlk Sayfa.

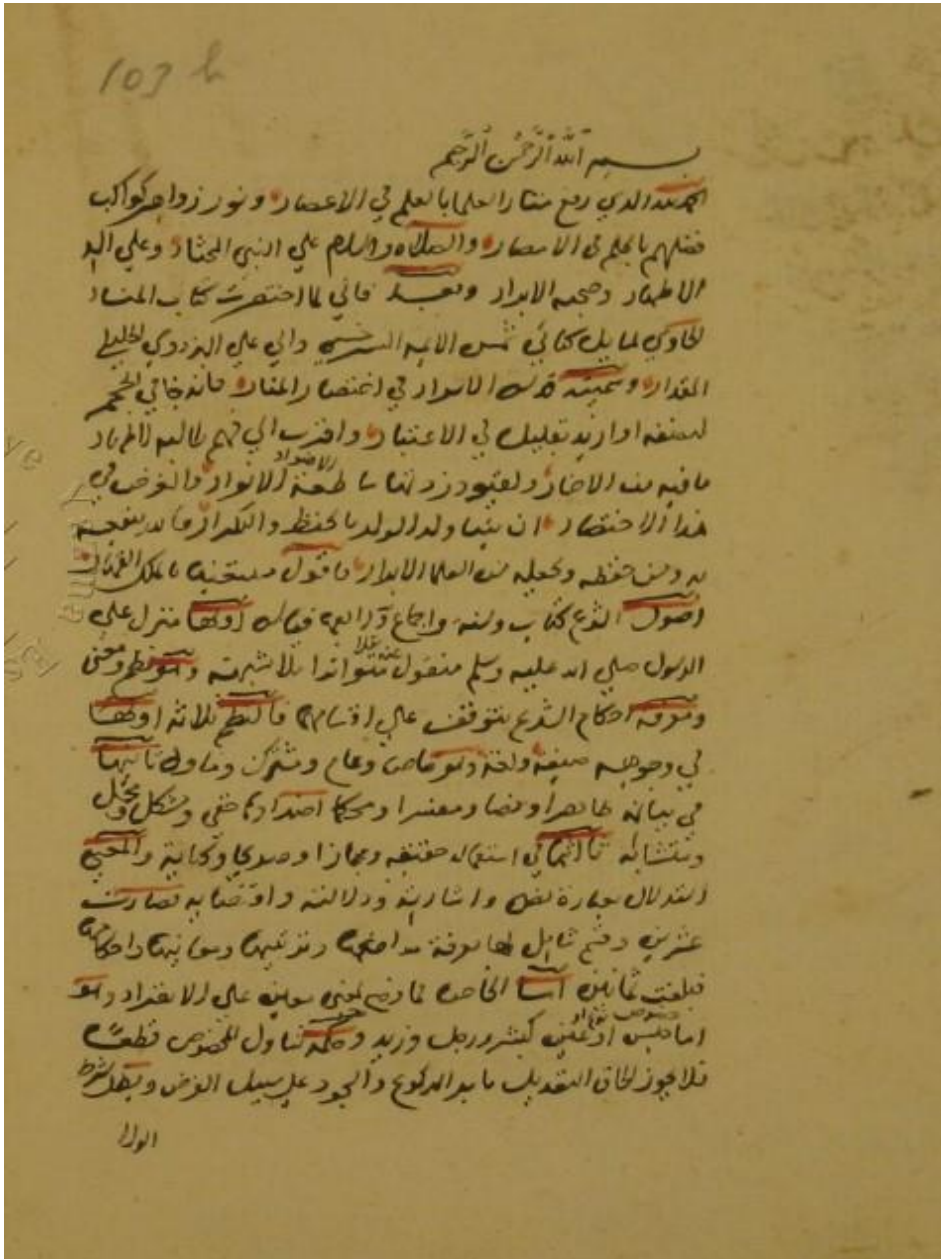


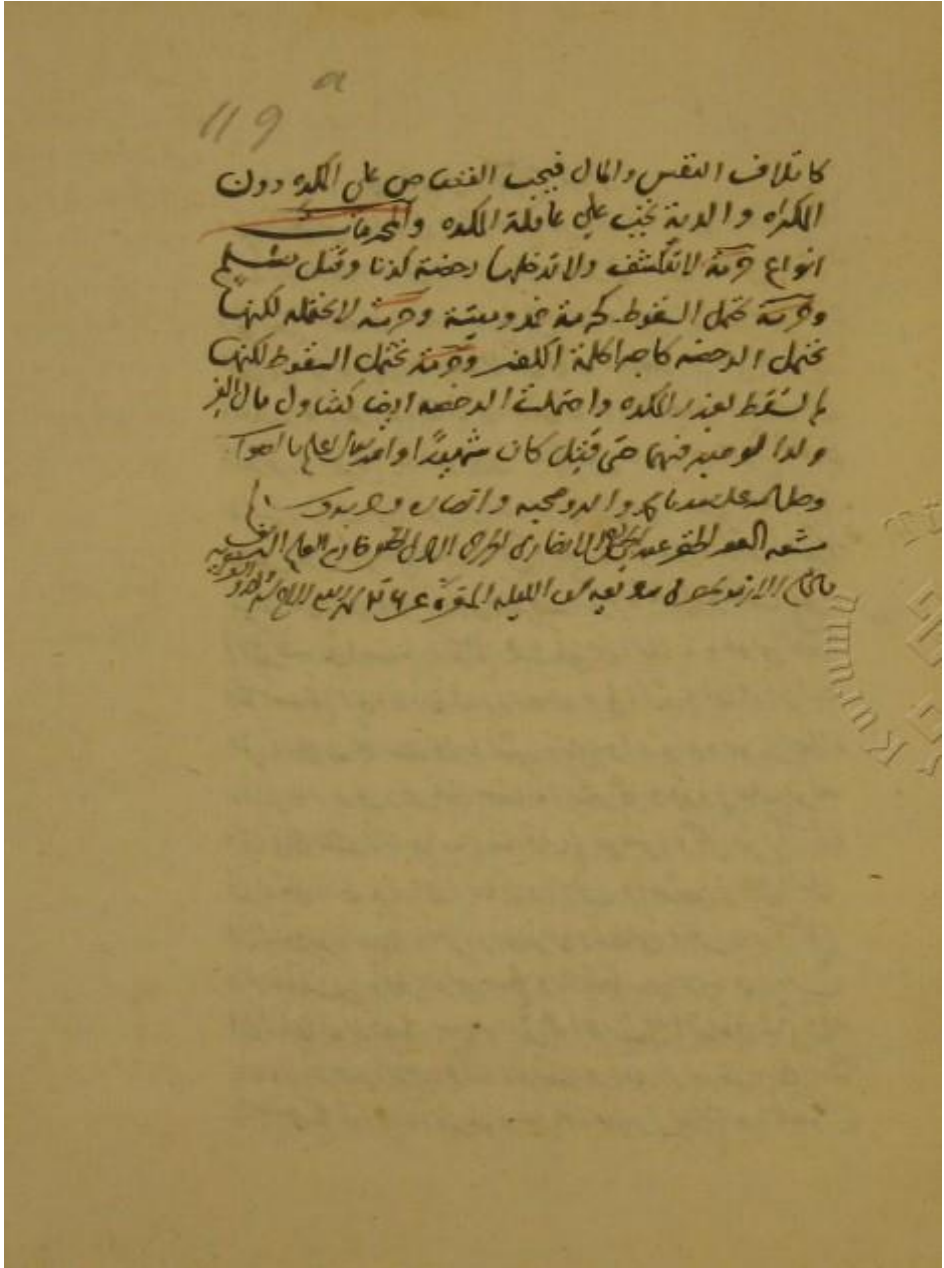
Süleymaniye yazma eserler Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa koleksiyonu, nr. 00664-001, vr. 14^b.

Son Sayfa.



Süleymaniye yazma eserler Kütüphanesi, Laleli koleksiyonu, nr. 03658-002, vr. 86^b. İlk

Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi koleksiyonu, nr. 02792-008, vr. 103^b. İlk Sayfa.



Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi koleksiyonu, nr. 02792-008, vr. 119^a. Son Sayfa.

Tahkikli Metin Neşri

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع منار العلماء بالعلم في الأعصار، ونور زواهر كواكب فضلهم بالحكم في الأمصار، والصلاة والسلام على النبي المختار، وعلى آله الأطهار، وصحبه الأبرار.

وبعد، فإنني³² اختصرت كتاب المنار الحاوي لمسائل كتابي شمس الأئمة السرخسي وأبي علي البزدوي الجليلي المقدار، وسميته: قُدس الأسرار في اختصار المنار؛ فإنه جاء في الحجم كنصفه أو³³ أقل³⁴ بقليل في الاعتبار، وأقرب إلى فهم طالبه؛ لإظهار ما فيه من الإضمار، ولقيود زدتها ساطعة الأضواء³⁵ والأنوار.

والغرض من هذا الاختصار أن يتناوله الولد بالحفظ والتكرار، فإله ينفعه به ومن حفظه، ويجعله من العلماء الأبرار، فأقول مستعينا بالملك الغفار:

أصول الشرع: كتاب، وسنة، وإجماع، ورابعها قياس.³⁶

[الكتاب]

أولها: مُنَزَّل على الرسول،³⁷ منقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة.

وهو نظم ومعنى، ومعرفة أحكام الشرع متوقفة على أقسامهما.

[أقسام النظم والمعنى]

فالنظم ثلاثة:

أولها: في وجوه صيغة ولغة؛ وهو خاص، وعام، ومشترك، ومأول.

ثانيها: في بيانه: ظاهراً، ونصاً، ومفسراً، ومحكماً، أضدادها: خفي، ومشكل،

ومجمل، ومتشابه.

ثالثها: في استعماله: حقيقة، ومجازاً، وصريحاً، وكناية.

والمعنى: استدلال بعبارة نص، وإشارته، ودلالته، واقتضائه، فصارت عشرين.

³² ع - لما.

³³ ع + ارید.

³⁴ ع - أقل.

³⁵ ع - الأضواء.

³⁶ ع + له.

³⁷ ع + صل الله عليه وسلم.

وقسم شامل لها: معرفة مواضعها، وترتيبها، ومعانيها، وأحكامها، فبلغت ثمانين.

1- [وجوه النظم صيغة ولغة]

[الخاص]

أما الخاص: فما وضع لمعنى معين على الانفراد.

وهو إما خصوص جنس، أو نوع، أو عين، كبشر، ورجل، وزيد.

وحكمه: تناول المخصوص قطعا.

فلا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض، وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء، والطهارة في الطواف، وتأويل القرء بالطهر.

ومحللية الثاني بحديث العسيلة، لا بـ [حَتَّى تَنْكِحَ] [البقرة: 230 / 2]، وبطلان عصمة المسروق بقوله [جَزَاءً]، لا بـ [فَأَقْطَعُوا] [المائدة: 38 / 5]، وكذا صح طلاق بعد³⁸ خلع،

ووجب [أ/2] مهتر المثل بالعقد في المفوضة، وكان المهر مقدرا شرعا بقوله: ³⁹ [فَإِنْ طَلَّقَهَا] [البقرة: 230 / 2]، [أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ] [النساء: 24 / 4]، [فَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ]

[الأحزاب: 50 / 33].

[الأمر]

ومنه الأمر، وهو: ⁴⁰ قولٌ لغيره مستعليا «إفعل» بصيغة لازمة.

حتى لا يكون الفعل موجبا، خلافا لبعض أصحاب الشافعي؛ لل منع عن الوصال.

والوجوب مستفاد من قوله «صلوا»⁴¹ لا بالفعل، وتسميته به مجاز.

وموجبه الإلزام، ولي حظرا أم لا.

وإذا أريد به إباحة، أو ندب، قيل: حقيقة، وقيل: ⁴² مجاز.

ولا يتكرر، ولا يحتمله مطلقا، وهو واقع على أقل جنسه، ويحتمل كله، حتى لو قال:

«طلقي نفسك»، يقع علي الأقل، ويحتمل الكل، دون الشتين إلا في أمة، وكذا كل اسم

فاعل دل على مصدر، كسارق، ولذا أريد ⁴³ من الآية سرقة واحدة، وقطع واحدة، وهي

اليمنى.

[حكم الأمر]

³⁸ ل : بغير.

³⁹ ع + يقال.

⁴⁰ ل - هو.

⁴¹ ع : صل I ع + صل منه عليه ولم صلوا.

⁴² ع : أو قيل.

⁴³ ل - أريد.

وحكمه: أداء، وهو تسلم عين الواجب بالأمر، وقضاء، وهو تسليم مثله به. ويُستعمل أحدهما مكان الآخر،⁴⁴ حتى جاز الأداء بنية القضاء، وبالعكس في الصحيح.

والقضاء يجب بالأول، خلافا للعراقيين.

وفي نادرٍ إعتكاف رمضان، فصام، ولم يعتكف، إنما يقضي بصومٍ مقصود؛ لكمال شرطه إذ.

[الأداء]

والأداء: كامل، وقاصر، وشبيه بقضاء.

كمؤتمٍّ، ومنفردٍ، وفعلٍ لاحقٍ بعد فراغ إمامه، فيقصر وإن نوى الإقامة، وردَّ المغصوب بحاله، ومشغولا بجناية، وإمهار عبد غيره وتسليمه بعد ملكه، حتى تُجبر على القبول، ونفذ عتقه، دونها.

[القضاء]

والقضاء: بمثل معقول، وغير معقول، وما هو في معنى الأداء.

كصوم بصوم، وفدية له، وقضاء تكبيرات عيدٍ في ركوع، ووجوب فدية في صلاة احتياطاً، كتصدقته بقيمة عند فوتٍ وقتٍ تضحية، وضمان غصبٍ بمثله وهو سائق، أو قيمته، أو نفسٍ وطرفٍ بمال، وأداء قيمة عبدٍ تزوج عليه بغير عينه، فبلغا إثني عشر.

ولذا قال الإمام في قطعٍ ثم قتلٍ: «اللولي فعلها»، ومثلي منقطع: «لا يُضمن إلا يوم الخصومة»، وقلنا: المنافع لا تُضمن بالإتلاف، وقاتل قاتلٍ لا يُضمن القصاص لوليه، وملك [2/ب] نكاحٍ لا يُضمن بشهادة طلاقٍ بعد دخول.

[حسن المأمور به]

ولا بد للمأمور به من صفة الحُسن ضرورة حكمة الأمر، وهو:

1- إما لعينه؛ [1] فإما أن لا يقبل السقوط، [2] أو يقبله، [3] أو ملحق به، وهو

شبيه بحسن في غيره. كتصديق، وصلاة، وزكاة.

2- أو لغيره؛ [1] فإما أن لا يتأدى بنفس المأمور به، [2] أو يتأدى، [3] أو يكون

حُسنه بحسن في شرطه بعد أن كان في نفسه، [4] أو ملحقاً به. كوضوء،

وجهاد، وقدرةٌ مُمكنة، وهي شرط في أداء كل أمر، والشرطُ توهّمها، حتى

إذا أزال المانع عند الصغير والكافر والحائض في آخر الوقت، تجب الصلاة؛
لتوهم امتداد الوقت، وميسرة، ودوائها شرط؛ لأنها بمعنى العلة، فتبطل
الزكاة، والعشر، والخراج بهلاك المال، بخلاف الأولى، فلم يسقط الحج
وصدقة الفطر بالهلاك.

وهل يثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟ الصحيح ثبوتها، ونفي الكراهة، ونفي
الوجوب بنفي الجواز، خلافا للشافعي.

[الأمر باعتبار الوقت]

والأمر إما مطلق، وهو على التراخي، خلافا للكرخي، كيلا يعود نقضا.
أو مقيد، ووقته:

- 1- إما ظرف، وشرط، وسبب، كوقت الصلاة.
والجزء المتصل بالشروع سبب ولو كان ناقصا، أو جملة الوقت عند خروجه.
وحكمه: شرط نيته معينا.
فلا يسقط بضيق الوقت، ولا يتعين بتعيينه، كحادث.
- 2- أو يكون معيارا، وسببا، كرمضان.
فهو نافٍ لغيره، ويتعين بقوله: «أصوم» بخطائه⁴⁵ في وصفه، دون المسافر عند الإمام،
بخلاف المريض، وفي نفل المسافر عنه روايتان.
- 3- أو معيارا، كقضاء رمضان.⁴⁶
و⁴⁷ نيته ليلا شرط.
- 4- أو مُشْكِلًا، لِشَبْهِهِمَا، كالحج.
ويتعين عليه في العام الأول عند الثاني، خلافا لمحمد. ويُؤدَّى⁴⁸ بمطلق النية، دون
النفل.

والكفار لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط، كالعبادات، في الصحيح، وفي غيرها
يخاطبون بلا خلاف.

[النهى]

⁴⁵ ع - و بخطائه، ع : نخاطبه.

⁴⁶ ل : نص.

⁴⁷ ع + تعيين.

⁴⁸ ع : تاربه.

ومنه النهي، وهو: قولٌ مستعملٌ لغيره «لا تفعل».

وهو مقتضى صفة القبح للمنهي عنه، وهو:

1- إما لعينه وضعاً وشرعاً،⁴⁹ ككفر، وبيع حرّ.

2- أو لغيره وصفاً مجاوراً، كصوم نحرٍ، وبيع وقت نداء.

[مقتضى النهي عن الأفعال الحسية والشرعية]

والنهي عن الأفعال الحسية من الأول، وعن الشرعية المتصل به وصفاً مجاوراً من الثاني؛ لثبوت [3/أ] القبح اقتضاءً، فلا يبطل المقتضي، ولذا كان الربا⁵⁰ مشروعاً بأصله دون وصفه، والنهي عن بيع الحر وإخواته مجاز عن النفي، وكان نسخاً؛ لعدم محله.

والشافعي جعل الأخير من الأول؛ إكمالاً للقبح، كقولنا في حسن الأمر، ولذا قال لا يثبت حرمة المصاهرة بزنا، وكذا في إخواته.

[العام]

والعام: ما شمل أفراداً متفقةً الحدود.

وهو موجب للقطع، حتى نسخ الخاص به، حتى قلنا بوصيته بخاتم لرجل، ثم بفضه لأخر: الفض بينهما، ولذا لا يخصّ قوله:⁵¹ ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: 97/3]، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا﴾ [الأنعام: 121/6] بقياسٍ وخبرٍ واحدٍ؛ لعدم خصوصها،⁵² فإن خصّ بمعلوم أو مجهول، عدم القطع، لا الحجة؛ عملاً بشبه الاستثناء والنسخ، وأسقط الكرخي حجتيه، وقيل: قطعي كما كان.

والعموم إما بصيغته، أو بمعناه، كـ«رجال»، و«قوم».

و«من» و«ما» للخصوص، وأصلهما العموم، و«من» لمن يعقل كـ«ما» لما لا يعقل، كقوله: «من شاء من عبيدي عتقه، فحر»، فشاؤوا، عتقوا، و«ما» تجيئ بمعنى «من»، وبصفة⁵³ من يعقل.

و«كل» لإحاطة الأفراد، فتعم الأسماء، فإن⁵⁴ دخلت على مُنكر، أوجبت عموم أفرادها، ومُعَرَّف، أوجبت عموم أجزائه، وفُرّق بينهما في الرُّمان أكلاً صدقاً وكذباً، فإن وُصِلت بما

49 ع: شرعاً ووضعاً.

50 ل: ربوا.

51 ع: + تعالى.

52 ل: خصوصهما.

53 ع: بصفات.

54 ع: وإن.

عَمَّتْ الأفعالُ قَصْداً، والأسماءُ ضمناً، وإلا انعكس.

و«جميع» يعم⁵⁵ إجتماعاً فقط، حتى إذا قال: «جميع من دخل هذا أولاً فله نَقْلٌ»، فدخل ستة، كان ذلك بينهم، وفي «كل» يجب لكل منهم النَقْلُ، وفي «مَنْ» يبطل النَقْلُ. والنكرة تعم في النفي، وفي الإثبات تخص، وهى مطلقة، وعممها الشافعي، وإن وُصفت بعامة، عمت، ك«والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً كوفياً»، حتى يعتقون في قوله: «أيّ عبيدي ضربك، فهو حر»، فضرَبوه.

دخول اللام فيما لا يحتمل العهد مُعَمِّمٌ مُسَقِّطٌ جمعيتّه، ك«لا أتزوج النساء»، خِثُوا⁵⁶ بواحدة؛ عملاً بالدليلين.

والمعرفة والنكرة إذا أعيدتا معرفتين فهمها⁵⁷ عينها، أو نكرتين فغيرهما. و⁵⁸ ينتهي⁵⁹ الخصوص الى⁶⁰ الواحد في⁶¹ الفرد⁶² صيغةً ومعنى، أو معنى، كالمراة، والنساء، وثلاثة فيما كان جمعاً صيغةً ومعنى.

[المشترك]

والمشترك: ما تناول أفراداً مختلفة الحدود بالبدل. كالقَرْء.

وحكمه: التأمل فيه؛ لترجح⁶³ بعض وجوهه.

ولا عموم له. [3/ب]

[المؤول]

والمؤول: ما ترجح من ذي خفاءٍ بعضُ وجوهه ظناً.

وحكمه: العمل به مع احتمال غلط.

2- [وجوه بيان النظم]

[الظاهر]

والظاهر: ما ظهر مراده للسامع بصيغة.⁶⁴

وحكمه: العمل بما ظهر منه.

55 ع : تعم.

56 ع : حنث.

57 ل : فمها.

58 ع + ما.

59 ع + إليه.

60 ع : في.

61 ع - في.

62 ع : فرد.

63 ل : ليترجح.

64 ل : بصيغته.

[النص]

والنص: ما زاد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا الصيغة.
وحكمه: العمل بما وُضح مع احتمال تأويل في حيز المجاز.

[المفسر]

والمفسر: ما زاد وضوحاً على النص نافية التأويل.
وحكمه: وجوب العمل مع احتمال نسخ وتبديل.

[المحكم]

والمحكم: ما أُحكِم المراد به عن احتمال تغير.
﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقر: 275/2] وأخويه.
وحكمه: وجوب العمل به بلا احتمال.
ويظهر التفاوت عند المعارضة، حتى كان الزوج إلى شهر متعةً.

[الخفي]

والخفي: ما خفي مراده بعارضٍ غير الصيغة لاينال بلا طلب.
وحكمه: النظر فيه ليُعلم أن خفاءه لمزية أو نقصان.
كآية السرقة في حق طَرَار أو نباش.

[المشكل]

والمشكل: الداخل في أشكاله.
وحكمه: اعتقاد الحقيقة في المراد، ثم الطلب والتأمل حتى يتبين المراد.

[المجمل]

والمجمل: لفظ لا يفهم مراده إلا بيان لمجمل.
وحكمه: اعتقاد حقيقة مراده إلى بيان لمجمل.

[المتشابه]

والمتشابه: ما أُيسَ دركُهُ.
كمقطعات الفواتح.

3- [وجوه استعمال النظم]

[الحقيقة]

والحقيقة: ما استعمل في موضوعه.

وحكمها: وجود ما وضع له مطلقا.

[المجاز]

والمجاز: ما استعمل في غيره للمناسبة.

وحكمه: وجود ما استعير له مطلقا.

ومنع الشافعي عمومته؛ لأنه ضروري، قلنا: عمومته لأمر زائد عليها، وكيف يقال⁶⁵ بضروريته وقد كثر في القرآن، ولذا قلنا: لفظ الصاع في حديث ابن عمر عام فيما حله. والحقيقة لا تسقط عن المسمى، بخلاف المجاز، وإمكان العمل بها يُسقطه، واستحال ارادتهما بلفظ واحد، كاستحالة ثوب ملكا وعارية في زمن واحد، واستحالة أخواتها الأربعة لأن الحقيقة في الثلاث الأول، والمجاز⁶⁶ في الأخير مراد، فانتفى الآخر. ولا يرد دخول الفرع في استيمانه على الأنباء والموالي؛ لشبهة طاهر الاسم، بخلافه على الآباء والأمهات؛ للتبعية، وهي لا يُقرَّ⁶⁷ بفروعه دون أصوله.

ولا يرد اجتماعها⁶⁸ في الملك والإجارة والدخول حافيا ومتنعلا في حلفه: «لا يضع قدمه [1/4] في دار فلان»؛ لأنه من عموم المجاز فيهما، وحِثُّه ليلا أو نهارا بقوله: «يوم يقدّم زيد» لإرادة الوقت، وهو عام.

ولا يرد: «لله علي صوم رجب» ناويا اليمين؛ لأنه نذر صيغة، يمينٌ موجباً، كشراء قريب، تملك بصيغته، تحريراً بموجبه.

وطريق الإستعارة في الحسي بين شيئين صورةً أو معنى كتسمية الشجاع أسداً، والمطر سماءً، وفي الشرعي الاتصال تسبيبا أو تعليلا نظير الصورة، وفي كيفية المشروعية نظير المعنى، كهبة لصدقة،⁷⁰ والأول اتصال الحكم بالعلة، فيستوعبها من الطرفين، كاستعارة الملك للشراء، وعكسه صدق فيهما ديانة وقضاء في الأول، والثاني اتصال السبب بالمسبب، كاتصال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة، فيصح استعارة السبب للحكم، دون عكسه.

ويصار الى المجاز إجماعاً؛ لتعدد الحقيقة أو هجرها، كحلفه: «لا يأكل من هذا النخل»، أو «لا يضع قدمه في دار فلان».

⁶⁵ ع : تقول.

⁶⁶ ع - المجاز.

⁶⁷ ل : يقر.

⁶⁸ ل : اجتماعهما.

⁶⁹ ل : كثرى.

⁷⁰ ع : الصدقة.

والمهجور شرعا كهجره عادةً، فينصرف التوكيل بالخصومة الى مطلق الجواب، وفي حلفه: «لا يكلم هذا الصبي» لم يتقيد بصباه، بخلاف «...صبيًا». وإن استعملت ومجازها متعارف،⁷¹ فهي أولى عند الإمام، خلافا لهما، كحلفه: «لا يأكل من هذا الحنطة وأختها»، بناءً على أن الحقيقة في التكلم عنده، وفي الحكم عندهما، وظهر في قوله: «هذا أبي» لعبده الأكبر سنا منه. وإن تعذرا معا، كقوله: «هذه بنتي» لامرأته المعروفة النسب، ولدت لمثله أو لا، فلا تحرم به أبدا.

والحقيقة تترك بدلالة العادة، كنذره صلاةً وحجا، وبدلالة اللفظ في نفسه، كحلفه «لا يأكل لحما»، وعكسه في فاكهة، وبدلالة سياق النظم، ك«طلّق امرأتي إن كنت رجلا»، وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم، كيمين الفور، وبدلالة في محل الكلام، ك«الأعمال بالنيات».

التحريم المضاف الى عين، كالخمر، - حقيقةً عندنا.

[حروف المعاني]

ويتوصل⁷² بما ذكر حروف المعاني:

1- [حروف العطف]

1- الواو: لمطلق⁷³ العطف بلا مقارنة ولا ترتيب.

ولا يرد: «إن دخلت، فأنت طالق، وطالق، وطالق» لغير مدخولة، إنما تقع طلق⁷⁴ [4/ب] عند الإمام؛ لأن موجب الكلام الإفتراق، فلا يتغير بالواو. وقالوا: الاجتماع، فلا يتغير بها. وإن قال «ذا...» بغير شرط، يقع واحدة؛ لفوت المحل. ولا يرد تزوج أمتين بغير إذن الزوج والمولى، ثم قال: «هذه حرة، وهذه» متصلا، إنما يبطل نكاح الثانية؛ لأن عتق الأولى أبطل محلية وقفها. ولا أختين في عقدتين بلا إذن الزوج، فقال: «أجزت هذه، وهذه»، بطلا كإجازتهما معا، وإجازتهما متفرقا يبطل⁷⁵ الثاني؛ لأن الكلام متوقف على آخره إذا كان فيه مغير⁷⁶ كشرط واستثناء.

⁷¹ ع : متعارفا مجازها.

⁷² ل : يتصل.

⁷³ ع + الجمع.

⁷⁴ ع - طلق.

⁷⁵ ع : تبطل.

⁷⁶ ل : مغيرا.

وللحال، كقوله لعبده: «وَقَنِي أَلْفًا، وَأَنْتَ حَرٌّ»، لَا يَعْتَقُ إِلَّا بِالْأَدَاءِ. ولعطف الجملة، فلا تجب المشاركة في الخبر، كقوله: «هذه طالق ثلاثا، وهذه طالق».

2- والفاء: للتعقيب.

ففي: «إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ، فَهَذِهِ...» شرط الترتيب بلا تراخ. ويستعمل في أحكام العلل بأن قال: «بَعْتُ هَذَا مِنْكَ بَكْرًا»، وقال الآخر: «فَهُوَ حَرٌّ»⁷⁷ هو قبول للبيع.

وتدخل العلل فيما يدوم كـ«أَدِّ أَلْفًا، فَأَنْتَ حَرٌّ»، عتق للحال مجانًا.

وكذا بمعنى الواو، كقوله: «لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ، فَدِرْهَمٌ»، لزمه درهمان.

3- وثم: للتراخي، كفصل بسكتة.

وعندهما: التراخي في الحكم فقط، كقوله لغير مدخولة: «أَنْتَ طَالِقٌ، ثُمَّ طَالِقٌ، ثُمَّ طَالِقٌ، إِنْ دَخَلْتَ». فعنده وقع الأول، ولغا الباقي، ولو قَدَّمَ الشرطَ، تعلق الأولُ، ووقع الثاني، ولغا الثالث، وقالوا: تعلقَ جملةً، ونزلَ مرتبًا.

وفى قوله صلى الله عليه وسلم: «فَلْيُكْفَرْ يَمِينُهُ، ثُمَّ لِيَأْتِ بِهَا هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ» استعير بمعنى الواو؛ عملاً بالأخرى وبالحقيقة.

4- وبلى: لإثبات ما بعده، وإعراض عما قبله تداركا.

فيقع ثلاثا بقوله لموطوءة: «أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً، بَلْ ثَنِينَ»؛ لعدم التدارك، بخلاف الإقرار.

5- ولكن: لاستدراك بعد نفي، غير أن العطف إنما يصح عند اتساق الكلام، وإلا، فمستأنف، كأمّة تزوجت بلا إذن مولاها بمائة، فقال: «لَا أَجِيزُهُ، وَلَكِنْ بِمِائَتَيْنِ»، جعل نسخا، ولكن مبتدأ؛ لأنه نفى النكاح، وأثبت بهينه.

6- وأو: لأحد المذكورين.

وقوله: «هَذَا حَرٌّ، أَوْ هَذَا» كـ«أَحَدُكُمَا...»، وهو إنشاء من وجه، إظهار من وجه، فيصح في الوكالة دون البيع والإجارة إلا بمعرفة من له الخيار في ثلاثة استحسانا، [5/أ] وكذا في المهر عندهما إن صح التخيير، وفي النقيدين يجب الأقل، وعنده: مهر المثل، وفي الكفارة أحدُ الأشياء، خلافا لبعض.

وفي {أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يُصَلِّبُوا} [المائدة، 33] للتخيير عند مالك، وعندنا: بمعنى «بل» أي بل يُصلَّبوا باتفاق قتلٍ وأخذ مالٍ، بل تُقَطَّع أيديهم بالأخذ فقط، بل يُنْفَوْا بتخويف طريق. وقوله لعبدِه ودابته: «هذا حر، أو هذا» باطل عندهما؛ لعدم المحل، وعنده كذلك، لكن على احتمال التعيين، كالعبدین.

والعمل بالمجاز أولى من الإهدار وإن استحالت حقيقته، وهما أنكرا الاستعارة عنده. وتستعار للعموم، فتصير بمعنى «واو العطف»، لا عينه،⁷⁸ وذا في نفي، أو إباحة، كحلفه: «لا أكلم فلانا، أو فلانا»، يحنث بكلام أحدهما، وبكلامهما مرة. وتستعار بمعنى «حتى» إذا فسد العطف؛ لاختلاف الكلام، ويحتمل الغاية. 7- وحتى: للغاية ك«إلى».

وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية، وموضعها في الفعل أن تجعل غايةً بمعنى «إلى»، أو غايةً هي جملة مبتدأة، وعلامتها احتمال الصدر الامتداد، وأن يصلح الآخر دلالةً على الانتهاء، فإن لم يستقم، فللمجازاة بمعنى «لام كي»، وإن تعذر، جُعل مستعاراً للعطف المحض، وبطل معنى الغاية، وعليه مسائل الزيادات، ك«إن لم أضربك حتى تصيح»، وأختيها.

2- [حروف الجر]

ومنها حروف الجر:

1- الباء: للإلصاق.

وتَصَحَّب الأثمان، حتى لو اشترى عبداً بكُرٍّ، فالكُرُّ ثمن، فيصح الاستدلال به، بخلاف إضافة العقد الى الكُرِّ، ولو قال: «إن أخبرتني بقدم فلان، فعبدي حر»، يقع على الحق، بخلاف «... أن...».

وإن حلف «أَنْ لا تَخْرَجَ إلا بإذنه»، شُرْط تكررِه، بخلاف «... إلا أَنْ...».

وقال الشافعي: الباء في قوله: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ [المائدة: 6/5] للتبويض، ومالك: صلة، وعندنا: للإلصاق، لكن دخولها في آلة المسح يقتضي مسح كل المحل، ودخولها في المحل لا يتناول كله، بل إلصاق الآلة به قلماً يستوعبه، فكان المراد أكثر اليد. 2- وعلى: للإلزام.

ودخولها في محض المعاوضة بمعنى «الباء»، وكذا في الطلاق عندهما، وعنده:

للشروط.

3- ومن: للتبعيض.

فقوله: «من شئت من عبيدي عتقه، فأعتقه»، [5/ب] له عتقهم إلا واحدا منهم عند الإمام.

4- وإلى: لانتهااء الغاية.

فإن قامت بنفسها ك«بعت من هذا إلى هذا»، لم يدخلها،⁷⁹ وإن لم يقم؛⁸⁰ فإن⁸¹ تناولها⁸² صدر الكلام، فذكرها لإخراج ما وراءها، فتدخل، كالمرفق، فإن⁸³ لم يتناولها، أو فيه⁸⁴ شك، فلمد الحكم إليها، فلا يدخل، كالليل في الصوم.

5- وفي: للظرف.

وحذفه وإثباته في ظروف الزمان سواء عندهما، وفرّق الإمام بنية آخر النهار، وعند الإضافة إلى مكان يقع في الحال⁸⁵ إلا أن يُضمّن الفعل، فيصير بمعنى الشرط.

3- [بعض الأسماء ظروفًا أو غيرها]

6- ومع: للمقارنة.

7- وقبل: للتقديم.

8- وبعد: للتأخير.

وحكمها في الطلاق ضدّ حكم «قبل»، فإن قُيدَ بكناية، كان صفةً لما بعده، وإلا، فلما قبله.

9- وعند: للحضرة.

فقوله: «لك عندي ألف»، فهي وديعة؛ لدالتها على الحفظ.

10- وغير: ليستعمل⁸⁶ صفة للنكرة، وتارة استثناء، ك«له عليّ درهم غير دانق» رفعاً

ونصباً، ففي الأول: تام، وفي الثاني: لا.

4- [حروف الشرط]

ومنها حروف الشرط:

⁷⁹ ع: تدخل.

⁸⁰ ع: لم تكن.

⁸¹ ع: كان صدر الكلام.

⁸² ع: تناولها.

⁸³ ع: وإن.

⁸⁴ ع: وفيه.

⁸⁵ ع: في الحال.

⁸⁶ ل: يستعمل، ع: تستعمل.

1- وإن: أصلها.⁸⁷

ويدخل على أمرٍ معدوم ليس بكائن، ك«إن لم أُطْلَقْ، فأنت طالق»، لم يقع حتى يموت أحدهما.

2- وإذا:

عند نحاة الكوفة: للظرف والشرط على السواء، فإن جُوزي بها، سقط الوقت عنها، ك«إن»، وهو قول الإمام.

وعند البصريين: للظرف، وقد يستعمل⁸⁸ للشرط بلا سقوط الوقت عنها، مثل «متى»، وهو قولهما، فقوله: «إذا لم أُطْلَقْ، فأنت طالق»، لا يقع⁸⁹ عنده ما لم يموت أحدهما، وقالوا: يقع كما فرغ، ك«متى».

3- وروي عنهما: أنّ «لو» ك«إن».

4- وكيف: سؤال عن الحال، فإن استقام، وإلا، بطل.

فلذا قال الإمام في «أنت حر كيف شئت»: إيقاعٌ، ولو طلاقاً: واحدةً، والوصف والقدر إليها بنيتها.

وقالوا: ما لا يقبل الإشارة فأصله كوصفه، فتعلقا.

5- وكم: اسم لعددٍ واقعٍ.

فقوله: «أنت طالق كم شئت» لا يقع⁹⁰ ما لم تشأ.

6-7- وحيث وأين: اسما مكانٍ.

فلو علّق الطلاق بأحدهما، لم يقع ما لم تشأ متوقفاً على [6/أ] المجلس، بخلاف «إذا»⁹¹ و«متى»⁹².

[جمع الذكور]

جمع الذكور بعلامتهم يعم الأنثاء عند الاختلاط، ولا يتناولهن مفرداتٍ.

والجمع بعلامتهن خصهن، حتى قال محمد في السير: «إذا قال»⁹³ «أمنوني على بني»،

⁸⁷ ع: أصله.

⁸⁸ ل: تستعمل.

⁸⁹ ل: تقع.

⁹⁰ ع: ما يقع.

⁹¹ ع: إذا.

⁹² ع: أو «متى».

⁹³ ع: إذا قال.

يتناولهما،⁹⁴ و"...على⁹⁵ بناتي" لا يتناول الذكور، وعلى "...بني" وله بنات فقط، لم يتناولهن».

[الصريح]

والصريح: ما ظهر مراده بيتاً، حقيقةً، أو مجازاً.
ك«أنت حر»، تعلق الحكم بعينه، مستغنٍ عن النية.

[الكناية]

والكناية: ما استتر مراده، لا يفهم إلا بقرينة، حقيقةً، أو مجازاً.
كألفاظ الضمير.

وحكمها: عدم العمل بها بلا نية.

وكنايات الطلاق سميت بها مجازاً، حتى كانت بوائن، إلا في «إعتدي» وأختيها.
وأصل الكلام الصريح، وفيها قصور، فظهر تفاوتهما فيما يُدرا بالشبهات.

4- [وجوه الوقوف على المعنى]

[عبارة النص]

والاستدلال بعبارة النص: فالعمل بظاهر ما سيق الكلام له.

[إشارة النص]

والاستدلال بإشارته: فالعمل بها يثبت بنظمه لغةً غير مقصود، وليس بظاهر من كل وجه.

كقوله⁹⁶ تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: 233/2]، لإيجاب النفقة، وفيه إشارةٌ نسبته إلى الأب.

وهما سواء في إيجاب الحكم، والأول أحق عند المعارضة.

وبها⁹⁷ عموم كالعبارة.

[دلالة النص]

والثابت بدلالته: فما ثبت بمعناه لغةً لا اجتهدا.

كنهي عن التأفيف، دل على تحريم الضرب.

⁹⁴ ل : تناولهما.

⁹⁵ ل + الإثبات.

⁹⁶ ش ل : لقوله 1 والمثبت يستعمل كلمة لقوله من «المكي المختار في شرح قدس الأسرار مختصر المنار» للمؤلف.

⁹⁷ ع : بهما.

ما⁹⁸ يثبت⁹⁹ به كتاب¹⁰⁰ بإشارته إلا عند التعارض، حتى يثبت الحد بدلالته، دون القياس.

ولا يحتمل التخصيص؛ لعدم العموم.

[اقتضاء النص]

والثابت باقتضائه: فما اقتضاه النص، وأوجبه شرعا شرطا لصحته، وأضيف إليه بواسطة المقتضي، وكان كالثابت به.

وعلامته: صحة المذكور به، ولا يلغى عند ظهوره، بخلاف المحذوف، كأمر بعق كفارة اقتضى الملك.

والثابت به كتاب بدلالته إلا عند المعارضة.

ولا عموم له، حتى لو¹⁰¹ قال: «أنت طالق»، ونوى الثلاث، لا يصح، بخلاف «طلق نفسك»، و«أنت بائن» على اختلاف التخريج.

فصل:

[التنصيص على الشيء باسمه العلم]

التنصيص على [6/ب] شيء بعلمه دل على الخصوص عند بعض؛ لفهم الأنصار من قول¹⁰² النبي المختار صلى الله عليه وسلم: «الماء من الماء» عدم وجوب الغسل بالإكسال.

وعندنا: لا يدل، قرن بعدد، أو لا، و¹⁰⁴ إلا، يلزم الكفر في «محمد رسول الله»، لعدم تناول النص إياه، فلا يوجب نفيا ولا إثباتا، وفهم ذلك بلام الاستغراق، وقلنا به، لكن يثبت مرة عيانا، ومرة دلالة.

وحكم أضيف لمسمى بوصف خاص، و¹⁰⁵ علق بشرط - دليل على نفيه عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي، حتى لم يجوز¹⁰⁶ نكاح أمة عند طول الحرية، ونكاح الأمة الكتابية؛ لفوتهما، ولذكرهما في النص، فالحق الوصف بالشرط.

⁹⁸ ل + وما ع + في.

⁹⁹ ع : ثبت.

¹⁰⁰ ع : ثابت.

¹⁰¹ ع - لو.

¹⁰² ع - قول.

¹⁰³ ع - صلى الله عليه وسلم.

¹⁰⁴ ع : ما

¹⁰⁵ ل : او، ع : او.

¹⁰⁶ ع : لم يصح.

وَمَنْعَ الْحَكْمِ، لَا السَّبَبَ فِيهِمَا، حَتَّى أَبْطَلَ تَعْلِيلَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقَ بِالْمَلِكِ، وَجَوَّزَ التَّكْفَرَ بِالمَالِ قَبْلَ الْحَنْثِ.

وعندنا:¹⁰⁷ المعلق بالشرط لا ينعقد سببا بحيلولة الشرط بينه وبين المحل، وبدون اتصاله بالمحل لم ينعقد سببا.

[حمل المطلق على المقيد مطلقاً]

والمطلق يحمل على المقيد ولو في حادثتين عند الشافعي، ككفارة قتل، وسائر الكفارات، يُجْزِي قَيْدَ وَصْفِ الْإِيمَانِ مَجْرَى الشَّرْطِ، فَيُوجِبُ النِّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوصِ وَنَظِيرِهِ مِنَ الْكُفَرَاتِ؛ لِاتِّحَادِ الْجِنْسِ، وَالطَّعَامِ فِي الْيَمِينِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ؛ لِثُبُوتِ التَّفَاوُتِ بِالْعَلَمِ، وَهُوَ لَا يَوْجَدُ إِلَّا الْوُجُودَ.

وعندنا: لَا يُحْمَلُ الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمَقِيدِ، اخْتَلَفَتْ الْحَادِثَةُ، أَمْ اتَّفَقَتْ، إِلَّا فِي حَكْمٍ وَاحِدٍ، كَصَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ؛ لِعَدَمِ قَبُولِهِ وَصَفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ، فَمَتَى قَيْدُ بَطْلِ الْإِطْلَاقِ.

وفي صدقة الفطر النِّصَّانِ فِي سَبَبِهِ، وَلَا مَزَاحِمَةَ فِيهِ فَوْجِبَ الْجَمْعُ. وَلَا نَسْلَمُ أَنَّ الْقَيْدَ كَالشَّرْطِ، وَلَثْنُ سَلَمٍ، فَلَا نَسْلَمُ إِيجَابَهُ النِّفْيِ، وَلَثْنُ سَلَمٍ، فَإِنَّمَا¹⁰⁸ يَسْتَدِلُّ بِهِ عِنْدَ صَحَّةِ الْمِمَاثَلَةِ، وَلَيْسَ؛ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ¹⁰⁹ أَعْظَمِ الْكِبَائِرِ.

وأما قيد الإسامة والعدالة، فلم يوجب النفي؛ لِأَنَّ السَّنَةَ فِي الْعَوَامِلِ، وَالْأَمْرَ بِالتَّثْبُتِ أَوْجَبَا نَسْخَ الْإِطْلَاقِ.

[القرآن في النظم]

الْقِرَانُ [7/أ] فِي النِّظْمِ لَا يَوْجِبُ الْقِرَانُ فِي الْأَحْكَامِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِبَعْضِ.

[تخصيص العام بسببه]

العام إذا أخرج مخرج الجزاء أو الجواب، ولم يُزْدَ، أو لم يستقل، خص بسببه.

فإن زاد، لا يختص عندنا، ويصير مبتدئاً، خلافاً للشافعي.

و¹¹⁰ الكلام إذا ذكر لمدح أو ذم، عَمَّ، خلافاً لبعض.

وقيل: الكلام إذا ذكر لمدح أو ذم،¹¹¹ لا عموم له، وعندنا: هذا فاسد.

وقول زفر: الجمع المضاف إلى جماعة حكم حقيقتها في حق كل فرد، وعندنا:

¹⁰⁷ ع : عند.

¹⁰⁸ ع : إنما.

¹⁰⁹ ع - من.

¹¹⁰ ع + قيل.

¹¹¹ ع - عم خلافاً ليعضظ وقيل: الكلام إذا ذكر لمدح أو ذم.

يقتضي تقابل الأحاد بالآحاد، حتى إذا قال لامرأته: «إن ولدتما ولدن، فأنتما طالقان»، فولدت كل واحد منهما ولدا، طلقتا.

[حكم الأمر أو النهي عن الشيء]

الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عنه أمرا بضده.

وعندنا: الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، والنهي يقتضي كون ضده في معنى سنة واجبة.

وفائدة الأصل أن التحريم إذا لم يُقصد، لم يُعتَبَر، إلا عند فوت الأمر، فإذا لم يُفْتَه، كُره، كـ«قَم»، ليس بنهي عن القعود قصدا، حتى لو قعد، ثم قام، لم تفسد صلاته، ويكره، ولذا قلنا: المخرم لما نُهي عن لبس¹¹² مخيط،¹¹³ كانت السنة لبس إزار ورداء، ولذا قال أبو يوسف: من سجد على مكان نجس، ثم أعاد على طاهر، جاز، وقالوا: هو كحامل نجاسة، فيفسد كما في الصوم.

فصل:

المشروعات نوعان:

1- عزيمة، وهي اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض.

فمنه:

- فرض، وهو ما يثبت¹¹⁴ بدليل لا شبهة فيه، كالإيمان، و¹¹⁵ الأربع.¹¹⁶
وحكمه: اللزوم علما وتصديقا بالقلب، وعملا بالبدن، حتى كُفِّر جاحده، وفُسِّق تاركه بلا عذر.

- وواجب، وثبوته بدليل فيه شبهة، كأضحية.
وحكمه: لزوم عمل بلا علم يقين، فلا يكفر جاحده، وفُسِّق تاركه مستخفا بالآحاد، دون متأول.

- وسنة، وهي طريقة مسلوكة في الدين، فُتُطَلَّب بها بلا لزوم، وقد تقع¹¹⁷ على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره.

¹¹² ع - لبس.

¹¹³ ع : المخيط.

¹¹⁴ ع : ثبت.

¹¹⁵ ع + الأركان.

¹¹⁶ ع : الأربعة.

¹¹⁷ ع : يقع.

وقال الشافعي: مطلقها طريقته صلى الله عليه وسلم.¹¹⁸

وهى نوعان: سنة الهدى، وتركها يوجب إساءة، كالأذان، وزوائد، وتركها لا¹¹⁹ يسيء¹²⁰ [7/ب] كسنته¹²¹ فى لباسه وعوده.

- ونفل، وهو ما يثاب بفعله، ولا يعاقب بتركه.

والزائد على صلاة السفر نفل.

وقال الشافعي: لما شرع النفل على هذا، وجب بقاؤه كذلك.

وقلنا: إن ما أداه وجب صيانتة، وذا بلزوم الباقي، كالنذر.

2- ورخصة، وهى أربعة أيضا:

نوعان من الحقيقة، أحدهما أحق من الآخر، وكذا المجاز، أحدهما أتم من الآخر.¹²²

- الأول: ما استباح مع قيام المحرم.

وحكمه: كالمكره على كلمة الكفر وإخوته، والعزيمة فيه أولى، فلو صبر، كان شهيدا.

- الثاني: ما أبيع مع قيام السبب المحرم، لكن تراخى حكمه، كمسافر رخص فطره،

فالعزيمة فيه أولى؛ لكمال سببه، وتردد رخصته، فهى تؤدي معنى الرخصة من

وجه ما لم يضعفه صومه،

- والأتم: ما وُضع من الأصبر والأغلال عنا وتسميته رخصة مجاز.

- والرابع: ما سقط عن العباد مع شرعه فى الجملة، كقصر صلاة مسافر، وسقوط

حرمة خمر وميتة بعذر، وسقوط غسل رجل فى مدة المسح.

فصل:

الأمر والنهى بأقسامهما لطلب الأحكام المشروعة، وأسبابها تضاف إليها، كالإيمان

لحدث¹²³ العالم، والصلوة للوقت، والزكاة للمال، والصوم لأيام رمضان، والفطر لرأس

يمونه ويلى عليه، والحج للبيت، والعشر والخراج لأرض نامية تحقيقا أو تقدرا، والطهارة

للصلوة، والمعاملات كنكاح وبيع تعلّق البقاء المقدور بتعاطيها، وسبب عقوبة قتل، وحِد

لزنا وسرقة، ودائر بين حظر وإباحة قتل خطأ،¹²⁴ وفطر عمدا.

118 ع - وغيره وقال الشافعي: مطلقها طريقته صلى الله عليه وسلم.

119 ع + يجب.

120 ع : إساءة.

121 ع - صلى الله عليه وسلم.

122 ع - وكذا المجاز، أحدهما أتم من الآخر.

123 ع : بحدث.

124 ع - كقتل خطأ.

[طريق كون شيء سببا]

وعرفان السبب نسبة الحكم إليه، وتعلقه به؛ إذ الأصل في إضافة شيء إلى شيء سببته له.

وإضافته الى الشرط مجازا، كصدقة فطر، وحجة الإسلام، والله تعالى أعلم.¹²⁵

{باب السنة}

تنقسم أقسام الكتاب، وتختص بأربعة:

1- أولها: الاتصال الكامل بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهو المتواتر، المقيد للعلم قطعا؛ لاستحالة تواطئ [8/أ] رواته على الكذب مطلقا، ويدوم باستواء طرفيه ووسطه، كنقل القرآن، والصلوات. أو فيه شبهة صورة، كمشهور، وهو آحاد أصلا، متواتر فرعا، وهو موجب علم طمأنينة.

أو فيه شبهة صورة ومعنى، كالأحاد، وهو ما رواه واحد فصاعدا.

لا عبرة لعدد فيه بعد أن يكون دونهما.

ويوجب العمل دون اليقين، بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

وقيل: لا عملا إلا عن علم، بالنص، فانتفى العمل، أو يوجب العلم، لانتفاء اللازم، أو ثبوت الملزوم.

والراوى إن عرف قدمه في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادة، فحديثه حجة يترك به القياس، خلافا لمالك.

وإن عرف بالعدالة دون الفقه كأنس وأبي هريرة؛ إن وافق القياس، قبل، وإن خالفه، لم يترك إلا للضرورة، كالمرأة،¹²⁶ وإن جهل، ولم يعرف إلا بحديث أو حديثين كوابصة بن مَعْبُد؛ فإن أخذ عن السلف، أو اختلّف فيه، أو سكّيت عن طعنه، فهو كالمعروف، وإن ردوه،¹²⁷ ردّ، وإن لم يُقبل ولم يُرد، جاز العمل به، ولم يجب.

وإنما جعل الخبر حجة بشروط في الراوى عقل وضبط وعدالة وإسلام.

فالعقل شرط كماله، وهو البلوغ، لا القاصر، وهو عقل الصبي.

والضبط، وهو سماع كلام كما يحق، ثم فهم معناه، ثم حفظه مع ثبات عليه إلى حين

¹²⁵ ع - والله تعالى أعلم.

¹²⁶ ع: كالمصرأة.

¹²⁷ ع- رده.

أدائه.

والعدالة الاستقامة، والعبرة كمالها برجحان عقله ودينه على هواه، فإن ارتكب كبيرة، أو أصر على صغيرة، سقطت عدالته، دون القاصر.

والإسلام هو التصديق وإلا قرار بالله كما هو بأسمائه وصفاته، وقبول أحكامه.

2- ثانيها: في الانقطاع.

ظاهر، وباطن.

فالأول: المرسل من الأخبار.

فمن¹²⁸ الصحابي، قُبِلَ إجماعاً، ومن القرون الثاني والثالث كذا عندنا، وكذا إرسال من دونهم عند الكرخي، خلافاً لابن أبان، وقيل: مرسل ومُسند من وجه عند العامة.

والثاني: إن كان لنقصان في ناقله، فعلى ما ذكرنا، وإن كان لعرض¹²⁹ بأن خالف الكتاب والسنة المعروفة، أو الحادثة، أو أعرض عنه الصدر [8/ب] الأول، رُدُّ.¹³⁰ ثالثها: ما الخبر فيه حجة.

فإن كان من حقوقه تعالى، فخير الواحد حجة، خلافاً للكركخي في العقوبات.

وإن كان من حقوق عباده؛ إن كان مُلْزِماً، شرط فيه شرائط الأخبار مع العدد ولفظ الشهادة والولاية، وإلا، شُرِطَ التميز دون العدالة، وإن ألزم من وجه دون وجه كعزل وكيل، يُشْطَرَطُ فيه أحد شطري الشهادة عند الإمام.

رابعها: في نفس الخبر.

وهو أربعة أقسام:

قسم يحيط العلم بصدقه، وقسم بكذبه، وقسم يحتملها، وقسم رُجِّح¹³¹ صدقه.¹³² ولهذا أطراف ثلاثة:

1- طرف السماع، وهو عزيمة، وهو من جنس الإسماع بأن تقرأ عليه، أو يقرأ عليك،

أو تبعث¹³³ كتاباً، أو رسالة، فهما حجتان عند ثبوتهما بالحجة. ورخصة، ولا إسماع فيها، كالإجارة، والمناولة،¹³⁴ والمجاز له إن كان عالماً به، صح، وإلا، لا.

¹²⁸ ع : ومن.

¹²⁹ ع : لعرض.

¹³⁰ ل - رد.

¹³¹ ع - أحد احتماله على الآخر.

¹³² ع + صدقه.

¹³³ ع : بعث.

¹³⁴ ع + المناولة.

2- وطرف الحفظ، وعزيمته حفظه إلى الأداء، ورخصته اعتماده الكتاب؛ فإن نظر فيه، وتذكر، كان حجة، وإلا، فلا عند الإمام.

3- وطرف الأداء، وعزيمته أدائه على ما سمعه بلفظه ومعناه، ورخصته نقله بمعناه؛ فإن كان محكما، جاز نقله بالمعنى للبصير في اللغة، وإلا، فلا، إلا للفقهاء المجتهدين، وإن كان من جوامع الكلام كمشكل ومشترك ومجمل، لا يجوز بالمعنى للكل.

المروى عنه إن أنكر الرواية، أو عمل بخلافه بعدها مما هو خلاف بيقين، سقط العمل به، وإن كان قبلها، أو جهل تاريخه، لم يكن جرحا، وتعيين بعض محتملاته لا يمنع العمل به،¹³⁵ وامتناعه عن العمل كعمله بخلافه، وعمل الصحابي بخلافه¹³⁶ يوجب طعنا إذا كان الحديث مما لا خفاء فيه، والطعن المبهم لا يجرح رواية إلا إذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصح بلا تعصب.

فصل في التعارض:

فركنه: تقابل الحجتين على السواء في متضادين.

وشُرط اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم.

وحكمه بين آيتين: المصير إلى السنة، وبين السنتين: إلى أقوال الصحابة، [9/أ] أو القياس؛ فإن عجز، تقرر الأصل، كسؤر حمار لما تعارض¹³⁷ الآثار، ولذا سمي مشكلا، وبين قياسين: العمل بما رجحه قلبه.

[المخلص عن التعارض]

والمخلص عنه من قبل الحجة: عدم اعتدالهما، أو من قبل الحكم: تغايرهما، كآتيي اليمين في البقرة والمائدة، أو من قبل اختلاف الحال، ك﴿يَطْهَرُونَ﴾ [البقرة: 2/222] تخفيفا وتشديدا، أو من قبل الزمان صريحا، ك﴿أُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾ [الطلاق: 65/4]، نزلت بعد ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ﴾ [البقرة: 2/234] الآية، أو دلالة، كحظر وإباحة، والمثبت أولى من النافي عند الكرخي، ويتعارضان¹³⁸ عند ابن أبان، وأصله أن النفي إن عُرف بدليله، أو اشتبه حاله؛¹³⁹ فإن¹⁴⁰ عُلِمَ أن الراوي اعتمد دليل المعرفة، كانا¹⁴¹ كالإثبات، وإلا، لا، فالنفي في

¹³⁵ ع - وتعيين بعض محتملاته لا يمنع العمل به.

¹³⁶ ع: خلاف.

¹³⁷ ل: تعارضت.

¹³⁸ ع: تعارضان.

¹³⁹ ع - حاله.

¹⁴⁰ ع: لكن.

¹⁴¹ ع: كان.

حديث بريرة، وهو عتقها وزوجها عبد، - مما لا يعرف إلا بظاهر الحال، فلا يعارض رواية عتقها وهو حر، ومما عُرف بدليله¹⁴² كهيئة المحرم في حديث ميمونة: «أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم» عارض المثبت، وهو رواية أنه حلال.

[وجوه الترجيح الفاسدة]

والترجيح لا يقع بكثرة الرواة، والذكورية، والحرية.

وإن كان في أحد الخبرين زيادة؛ فإن كان الراوي واحدا¹⁴³ يؤخذ¹⁴⁴ بالزيادة، كخبر التخالف، وإن اختلف الراوي، جعل كالخبرين، وعُمل بهما، كقولنا في عدم حمل المطلق على المقيد في حكمين.

فصل:

[البيان]

هذه الحجج يحتمل¹⁴⁵ البيان.

وهو إما بيان تقرير: وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص، أو تفسير، كبيان المجمل، فصحا مطلقا، أو تغيير، كتعليق بشرط¹⁴⁶ استثناء، وإنما يصح موصولا كخصوص العموم عندنا، وعند الشافعي: يجوز متراخيا، بناء على أن العام كالخاص في القطع عندنا، وبعده انتفى القطع، فتغير،¹⁴⁷ فقيد¹⁴⁸ بالوصل، وعنده: هو تقرير، فصح¹⁴⁹ مطلقا.

والاستثناء يمنع التكلم¹⁵⁰ بحكمه بقدر المستثنى، وجعل تكلما بباقيه بعده. وعند الشافعي: يمنع الحكم بطريق المعارضة؛ لإجماع¹⁵¹ اللغة بأن¹⁵² الاستثناء من النفي إثبات، وبالعكس، ولو لا ذا لما كان كلمة التوحيد توحيدا.

ولنا:¹⁵³ قوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ [9/ب] إِلَّا خَمْسِينَ﴾ [العنكبوت: 29/14]، وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب لا الاخبار، فانتفت، ولأن أهل اللغة قالوا: الاستثناء

¹⁴² ع + هو.

¹⁴³ ع: واحد.

¹⁴⁴ ع: تؤخذ.

¹⁴⁵ ع: تحتمل.

¹⁴⁶ ع: أو.

¹⁴⁷ ل: فتعين.

¹⁴⁸ ل - فقيد، ع: فمقيد.

¹⁴⁹ ع: يصح.

¹⁵⁰ ع: المتكلم.

¹⁵¹ ع: بإجماع.

¹⁵² ع: لأن.

¹⁵³ ع: أما.

إخراج وتكلم بالباقي، فنقول لهم: هو تكلم بالباقي وضعاً، ونفي وإثبات بإشارته؛ عملاً بقولي اللغة. ﴿جَزَاءً﴾،

وهو متصل، ومنفصل، والثاني مجاز، فلا يصح إخراجها، فجعل مبتدأ. ومتى تعقب كلمات، خصصناه بما يليه، والشافعي عَمَّمه،¹⁵⁴ كآية القذف، قلنا: منقطع.¹⁵⁵

أو ضرورة، وهو أربعة؛ لأنه إما في حكم المنطوق، كقوله:¹⁵⁶ ﴿فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النساء، 11]، أو بدلالة حال المتكلم، أو ضرورة دفع الغرور، أو ضرورة الكلام. أو تبديل، وهو النسخ، وهو: بيان انتهاء حكم مطلقاً معلوم عند الله.¹⁵⁷ فظاھر البقاء في حقنا، فكان¹⁵⁸ تبديلاً في حقنا، بيانا محضاً في حق صاحب الشرع. وهو جائز نصاً،¹⁵⁹ خلافاً لليهود -لعنهم الله-. ومحلّه: حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه ما لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت أو تأييد نصاً أو دلالة.

وشروطه: التمكن¹⁶⁰ من عقد القلب عندنا، دون الفعل، خلافاً للمعتزلة، ويردهم¹⁶¹ نسخُ الخمسين إلى¹⁶² الخمس.

والقياس لا يصلح ناسخاً، وكذا الإجماع عند الجمهور. وهو بالكتاب والسنة متفقاً ومختلفاً، خلافاً للشافعي في المختلف. والمنسوخ أربعة: تلاوة وحكم، حكم دونها، وتلاوة دونه. ونسخٌ وصفٌ في حكم، كزيادة على نص، -نسخٌ، وعند الشافعي: تخصيص، حتى أثبت¹⁶³ زيادة النفي على الجدل بالواحد، والإيمان في اليمين، والظهار بالقياس. فصل:

أفعاله صلى الله عليه وسلم مباح، ومستحب، وواجب، وفرض.

154 ل : عم.

155 ع - قلنا: منقطع.

156 ع + تعالي.

157 ع + تعالي.

158 ع : وكان.

159 ع : عندنا.

160 ع : النهي.

161 ل + خلاف.

162 ع - إلي.

163 ع : اثبتنا.

والصحيح أن ما علمنا من أفعاله¹⁶⁴ واقعا على جهة- يُقتدى به¹⁶⁵ فيها، وإلا، فمباح.

[الوحي]

والوحي ظاهر وباطن.

فأوله ما ثبت¹⁶⁶ ببيان الملك، فوق في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة، وثانيه ما يُنال بالإجتهاد.

فمنعه¹⁶⁷ قوم في حقه، وعندنا: أمر بانتظار الوحي فيما لم يُوحَ إليه، ثم العمل بالرأي بعد فوت مدة الانتظار، لكنه [10/أ] عُصِمَ عن قراره على الخطأ، كالإلهام، فإنه حجة قاطعة في حقه، دون غيره.

[شرائع من قبلنا]

شرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله أو رسوله بلا انكار، فهو شريعة رسولنا.¹⁶⁸

[تقليد الصحابي]

تقليد الصحابي واجب، تُرك به القياس؛ لاحتمال السماع، خلافا للكرخي¹⁶⁹ فيما¹⁷⁰ يُدرك بالقياس، ومنعهما الشافعي، واتفق أصحابنا بتقليده فيما لا يعقل بالقياس، كأقل الحيض وأكثره،¹⁷¹ واختلف في غيره، كالأجير المشترك.

[تقليد التابعي]

والتابعي إن ظهر فتواه زمن الصحابة كشريح، كان مثلهم، هو الأصح.

{باب الإجماع}

ركنه نوعان:

عزيمة، وهو: تكلمهم بما يوجب الاتفاق، أو فعلهم إن كان من بابه.
ورخصة، وهو: أن يتكلم، أو يفعل بعض دون بعض، وفيه خلاف الشافعي.
وأهله: من كان مجتهدا إلا فيما يُستغنى عن الاجتهاد، ليس فيه هوى.
وكونه من الصحابة أو العترة لا يشترط، وكذا أهل المدينة، وانقراض العصر.
ولا يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق في الصحيح عند الإمام.

164 ع + صل الله عليه وسلم.

165 ع : بها.

166 ع : تثبت.

167 ع : ومنعه.

168 ع + صل الله عليه وسلم.

169 ع + إلا.

170 ع : فما 1 ع + لا.

171 ع - أكثره.

والشرط اجتماع الكل، وخلاف واحد مانع كالأكثر.
 وحكمه: في الأصل وجوب¹⁷² العلم¹⁷³ قطعاً.
 والداعي قد يكون من الأحاد والقياس.
 ونقل إجماع السلف بإجماع كل عصر كالمتواتر، و¹⁷⁴ بالأفراد كالأحاد.
 ثم هو مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة نصاً، فهو كآية ومتواتر، ثم نص البعض
 وسكوت الباقي،¹⁷⁵ ثم إجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقتهم، ثم
 إجماعهم على قول من¹⁷⁶ سبقتهم فيه مخالف.
 واختلاف الأمة على أقوال كان إجماعاً منهم أن ما عداها باطل،¹⁷⁷ وقيل: هذا في
 الصحابة خاصة.

{باب القياس}

القياس¹⁷⁸ لغة: التقدير، وشرعاً: تقدير فرع بأصل في الحكم والعلة.
 وهو حجة نقلاً وعقلاً، أما أولاً، فبقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: 59/2]، ثانياً: فإن
 الاعتبار واجب، وهو التأمل في مصابب الأمم الماضية من المثالات،¹⁷⁹ وفي حقائق اللغة؛
 للاستعارة، والقياس نظيره.

وبيانه في قوله عليه¹⁸⁰ [10/ب] السلام: «الحنطة بالحنطة» أى يبعوا، قبول بجنسه،
 وقوله: «مثلاً بمثل» حال، فيكون شرطاً، والأمر للإيجاب، فينصرف إلى الشرط، وأراد
 «بمثل القدر»، بدليل قوله: «كيلاً بكيل»، فصار حكم النص التسوية قدراً، والحرمة بناءً على
 فوت الأمر، والداعي إليه القدر والجنس؛ لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذواتهما،
 والجودة ساقطة نصاً، فعديناه إلى كل مكيل وموزون بالاعتبار، وهو نظير المثالات.
 والنصوص في الأصل معلولة،¹⁸¹ ولا بد من مميّز، وقبله: من دليل على أنه للحال
 معلول.

¹⁷² ل + به.

¹⁷³ ع + به.

¹⁷⁴ ل: أو.

¹⁷⁵ ل: الباقيين.

¹⁷⁶ ع - من.

¹⁷⁷ ل: بالباطل.

¹⁷⁸ ع - القياس.

¹⁷⁹ ع: المثالات.

¹⁸⁰ ع + الصلاة.

¹⁸¹ ل: معلولة.

[شروط القياس]

وشرطه:

- 1- أن لا¹⁸² يكون حكم الأصل مختصا به بنص، كشهادة خزيمة.
 - 2- وأن لا يُعدَّل به عن القياس، كبقاء¹⁸³ صوم آكل ناسيا.
 - 3- وأن يُعدَّى الحكم الشرعي الثابت بالنص إلى فرع لا نص فيه وهو نظيره.¹⁸⁴
 - 4- وأن يبقى حكم النص بعد التعليل كما كان قبله.
- وخص القليل من قوله عليه¹⁸⁵ السلام: «إلا سواء» لأن استثناءه دل على عموم صدره في الأحوال، ولن¹⁸⁶ يثبت¹⁸⁷ إلا في الكثير، فصار التعيين بالنص مصاحبا للتعليل، لا به.

[ركن القياس]

وركنه: ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه، وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوده.

فجاز كونه وصفا لازما، وعارضا، واسما، وجليا، وخفيا، وحكما، وفردا، وعددا،¹⁸⁸ في النص وغيره لو ثابتا به.

ودلالة كون الوصف علّة صلاحيته، وعدالته ظهور أثره في جنس¹⁸⁹ الحكم المعلّل به، ونعني بالصلاح موافقة¹⁹⁰ العلل¹⁹¹ المنقولة عنه صلى الله عليه وسلم، وعن السلف، كتعليلنا بالصّغر في ولاية النكاح؛ لوجود العجز، وهو مؤثّر كتأثير الطّف في سقوط النجاسة، دون الاطراد وجودا، أو وجودا وعدما؛ لأنه قد يقع اتفاقا، ومثله التعليل بالنفي، كشهادة النساء مع الرجل في النكاح لعدم المال، إلا إذا كان سببه معينا، كقول محمد في عدم ضمان ولد الغصب لعدم غصبه. [11/أ]

[الحجج الفاسدة]

1- [استصحاب الحال]

والاحتجاج باستصحاب الحال، وهو حجة عند الشافعي، وعندنا: لا، لكنها دافعة،

182 ع - لا.

183 (وفي نسخة (ش) و(ل)): «لبقاء»، والنصح من «المكي المختار في شرح قدس الأسرار مختصر المنار» للمؤلف.

184 ع - وهو نظيره.

185 ع + الصلاة.

186 ل: وأن، ع: وأن.

187 ل: ثبت.

188 ع: عمدا.

189 ع: أصل.

190 ع - الموافقة.

191 ع: بالعلل.

وثمرته ظاهرة في بيع شقْص من دار في طلب شريكه الشفعة¹⁹² عند إنكار المشتري ملك الطالب.

2- [تعارض الأشباه]

والاحتجاج بتعارض الأشباه، كقول زفر في المرافق.

3- [الاحتجاج بما لا يستقل]

والاحتجاج بما لا يَسْتَقِلْ إلا بوصف، كقولهم¹⁹³ في مس الذكر.

4- [الاحتجاج بوصف مختلف فيه]

والاحتجاج بوصف مختلف فيه، كقولهم في كتابة حالة: «هي»¹⁹⁴ عقد لا يمنع التكفير، فكان فاسدا ككتابة بخمر».

5- [الاحتجاج بما لا شك في فساد]

والاحتجاج بها لا شك في فساد، كقولهم: «ثلاث»¹⁹⁵ ناقض عن سبعة، فلا تصح الصلاة به كدون آية».

6- [الاحتجاج بلا دليل]

والاحتجاج بلا دليل.

[حكم القياس]

وجملة ما يُعْلَلُ به:¹⁹⁶ 1- إثبات الموجب، أو وصفه، 2- وإثبات الشرط، أو وصفه،

3- وإثبات الحكم، أو وصفه، كالجنسية لحرمة النساء وإخواتها الخمسة، 4- والرابع تعدية حكم نص إلى ما لا نص فيه.

فهو حكم لازم عندنا، جائز عند الشافعي؛ لأنه جَوَزَ التعليل بالقاصرة، كتعليله بالثمنية، والتعليل للثلاثة¹⁹⁷ الأول، ونفيها باطل، فتعين الرابع.

[الاستحسان]

والاستحسان بأثر، وإجماع، وضرورة، وقياس خفي، كسلم، واستصناع، وطهارة أوان،

وسؤر سباع طير.

192 ع - الشفعة.

193 ع : قتلهم.

194 ل - هي.

195 ل : ثلاث.

196 ع : له.

197 ل : الثلاثة.

والتعدية بالأخير، لا غير.

ولما صارت العلة علةً بآثرها،¹⁹⁸ قُدِّم الاستحسانُ، وهو القياس الخفي القوي أثره، - على القياس، وقدمناه؛ لصحة أثره الباطن على الاستحسان الخفي فسادُه الظاهر أثره، كتالٍ سجدةً في صلاته،¹⁹⁹ ركع بها ناوياً، جاز قياساً واستحساناً لا.

[الاجتهاد]

وشرط الاجتهاد: أن يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التي قلنا، والسنة²⁰⁰ بطروقتها،²⁰¹ ووجوه القياس.

وحكمه: الإصابة بغالب الرأي.

حتى قلنا: المجتهد يخطئ ويصيب، والحق واحد في موضع الخلاف.

و²⁰² المعتزلة: كل مجتهد مصيب، والحق في موضع الخلاف²⁰³ متعدد.

والخلاف في الشرعية، لا العقلية، إلا عند بعض. [11/ب]

ثم المجتهد إذا أخطأ، كان مصيباً ابتداءً، مخطئاً انتهاءً في الأصح عند الإمام.

[تخصيص العلة]

تخصيص العلة²⁰⁴ لا يجوز عندنا؛ لتأديهِ إلى تناقض، وذلك أن يقول: ²⁰⁵ «علتي يوجب ذلك، لكنه لم يجب مع قيامها؛ لمانع»، فصار مخصوصاً من العلة بهذا الدليل.

وعندنا: عدم الحكم بناء على عدم العلة.

بيانه في ²⁰⁶ صائم نائم ضَبَّ في حلقة ماء؛ فسد صومُه؛ لفوت ركنه.²⁰⁷

وَنُقِضَ بالناسي، فمن جَوَّز تخصيص العلة، قال: «امتنع حكم هذا التعليل لمانع وهو

الأثر»، وقلنا: «منع الحكم لعدم العلة؛ لنسبة فعل الناسي إلى صاحب الشرع، فصومه باقٍ؛ لبقاء ركنه، لا لمانع».

وفُرِّعَ عليه تقسيم الموانع:

مانعٌ يمنع انعقاد العلة، كبيع حر، ومانعٌ تمامها، كبيع عبد الغير، ومانعٌ ابتداء الحكم،

198 ع : بأنواعهما.

199 ع : صلاة.

200 ل : للسنة.

201 ل : بطرقه.

202 ع + عند.

203 ع - كل مجتهد مصيب، والحق في موضع الخلاف.

204 ع : لليلة.

205 ع + كانت.

206 ع - في.

207 ع : الركن.

كخيار شرط، ومانع تمام الحكم، كخيار رؤية، ومانع لزوم الحكم، كخيار عيب.
[دفع القياس]

العلل نوعان: طردية، ومؤثرة:

1- فالأولى أربعة:

القول موجب²⁰⁸ العلة، وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله، كقولهم: «صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعين²⁰⁹ النية»، فنسلم موجب، لكن الإطلاق تعيين²¹⁰. وممانعة، وهي إما في الوصف، أو²¹¹ في صلاحه للحكم، أو في الحكم، أو في نسبته إلى الوصف.

وفساد الوضع، كتعليله لإيجاب فرقة بإسلام أحد الزوجين. ومناقضة، كقول الشافعي: «وضوء وتيمم طهارتان، فيستويان في النية»، نقض بغسل ثوبه.

2- وأما المؤثرة، فليس فيها بعد المنع إلا المعارضة؛ لأنها لا تحتل المناقضة، وفساد الوضع بعد ظهور أثرها بكتاب أو سنة.

فإذا تصوّر مناقضة، دفعها²¹² بطرق أربع،²¹³ كما نقول في نجس خارج من غير السبيلين: «إنه نجس خارج،²¹⁴ فكان حدثاً، كالبول»، فنقض بعدم السيلان. ودفع أولاً بالوصف، وهو عدم الخروج، ثم بالمعنى الثابت بالوصف²¹⁵ دلالة، وهو وجوب غسل ذلك الموضع لانعدام الحكم لعدم العلة. ونقض بصاحب الجرح السائل. فيدفع بالحكم ببيان أنه موجب للتطهير بعد خروج الوقت، وبالغرض؛ فإن الغرض التسوية بين [12/أ] الدم والبول، وهو حدث، فإذا دام، صار عفواً؛ لقيام الوقت.

والمعارضة نوعان:

1- معارضة فيها مناقضة، وهي القلب، وهو نوعان:

²⁰⁸ ع : لموجب.

²⁰⁹ ل : تعين.

²¹⁰ ل : تعين.

²¹¹ ع : وفي 1 ع - إما.

²¹² ل : دفعة، ش ع : دفعة 1 والتصحيح من «المكي المختار في شرح قدس الأسرار مختصر المنار» للمؤلف.

²¹³ ع : أربعة.

²¹⁴ ع - من غير السبيلين: «إنه نجس خارج.

²¹⁵ ع - بالوصف.

أ- قلب العلة حكماً،²¹⁶ وعكسه. كقولهم: «يُجَلَدُ بِكَرْهِمْ»²¹⁷ مائة؛ لأنه يرجم²¹⁸ ثيئهم، كالمسلم،²¹⁹ قلنا: «إنما يُجَلَدُ بِكَرْهِمْ مائة؛ لأنه يرجم ثيئهم»، والمخلص منه إirاده استدلالاً.

ب- والثاني: قلب الوصف شاهداً عليه بعد كونه²²⁰ شاهداً له. كقوله²²¹ في رمضان: «إنه فرض، فلا يصح بلا»²²² تعين النية، كالقضاء، قلنا: «لما كان فرضاً، استغنى عن تعين النية بعد تعينه،²²³ كالقضاء».²²⁴

2- والثاني: المعارضة الخالصة، وهي صحيحة إن كانت من²²⁵ حكم الفرع، سواء غورض بضد الحكم بلا زيادة، أو زيادة هي تفسير، أو تغيير، أو فيه نفي لما لم يثبت الأول، أو إثبات لما لم ينفه الأول، لكن تحته معارضة الأول، أو في حكم غير الأول، لكن فيه نفي الأول، وباطلة إن كانت في علة الأصل، سواء كانت بمعنى²²⁶ لا يتعدى، أو يتعدى إلى مجمع عليه، أو مختلف فيه.

وكل كلام صحيح يذكر على سبيل المفارقة، فذكره على سبيل الممانعة. وإذا قامت المعارضة، فسيبيله الترجيح، وهو عبارة عن فضل مثل على مثله وصفاً، حتى لا يُرَجَّح²²⁷ قياساً بمثله، وكذا الحديث والكتاب. وإنما الترجيح بالأثر، أو بقوة ثباته على الحكم المشهود به، أو بكثرة الأصول، أو بالعدم عند العدم، والرجحان في الذات أحق منه في الحال؛ لتبعية الحال الذات، فينقطع الملك بالشيء، خلافاً للشافعي.

والترجيح بغلبته الأشباه، وبالعموم، وقلة الأوصاف - فاسد. والانتقال قد يكون من علة إلى أخرى؛ لثبوت الأولى، أو من حكم إلى آخر بالعلة الأولى، أو²²⁸ إلى حكم آخر، وعلة أخرى، أو من علة إلى علة؛ لثبوت الحكم الأول،²²⁹

216 ل : حكم.

217 ع : بكرا 1 ع + للكفارة.

218 ع : فيرجم.

219 ل : كالمسلمين، ع : كالمسلمين.

220 ع - شاهداً عليه بعد كونه.

221 ع : لقوله.

222 ع : إلا.

223 ع + نتم.

224 ع : القضاء.

225 ع : في.

226 ع : لمعنى.

227 ع : ترجع.

228 ع : وإلى.

229 ع - الأول.

وذا صحيح إلا الرابع.

فصل:

الثابت بالحجج شيان: 1- الأحكام، 2- وما يتعلق به الأحكام.

(1) وهي أربعة: حقوقه تعالى خالصة، وحقوق عباده خالصة، وما اجتماعاً وحق الله غالب، كحد قذف، أو العبد غالب، كالتقصاص.

وحقوقه تعالى ثمانية:

1- عبادات خالصة،²³⁰ كالإيمان وفروعه، وهي أنواع: أصول،²³¹ ولواحق، وزوائد.

2- وعقوبات كاملة [12/ب]، كالحدود.

3- وقاصرة، كجرمان الإرث.

4- ودائرة، كالكفارات.²³²

5- وعبادة فيها معنى المؤنة، كصدقة فطر.

6- وعكسه، كالعشر.

7- ومؤنة فيها معنى العقوبة، كالخراج.

8- وحق قائم بنفسه، كالخمس.

وهذه الحقوق تنقسم إلى أصل، وخلف، فالإيمان أصله التصديق والإقرار، ثم صار خلفاً عن التصديق في أحكام الدنيا، ثم أداء أحد أبوي الصغير خلفاً عن أدائه، ثم تبعية الدار خلفاً عن الأبوين في الإسلام، وكالطهارة والتميم، لكنه خلف مطلق عندنا، وعند الشافعي: ضروري، لكن الخلافة بين التراب والماء عند الإمام وأبي يوسف، وعند محمد وزفر بين الوضوء والتميم، ويبني عليه إمامة المقيم المتوضئين.

والخلافة لا تثبت إلا بنص أو دلالة، وشرط الخلفية إمكان الأصل؛ ليصير²³³ السبب منعقداً له، ثم عدته لعارض، كحلفه من السماء،²³⁴ بخلاف الغموس.

(2) والقسم الثاني أربعة:

1- السبب، وهو حقيقي، وهو: طريق إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا

²³⁰ ع - خالصة.

²³¹ ل: لصول.

²³² ل: كالكفارات.

²³³ ع: ليكون.

²³⁴ ع: الماء.

وجود، كدلالة إنسان بسرقة، أو قتل، ومجازي، كاليمين بالله،²³⁵ وبطلاق، وعتاق، لكن له شبهة الحقيقة، حتى أبطل التنجيز التعليق.

2- والثاني:²³⁶ العلة.

وهي سبعة:

- 1- ²³⁷ اسما، وحكما، ومعنى، كالبيع للملك.
 - 2- وعلة اسما، لا حكما، ولا معنى، كالايجاب المعلق بالشرط.
 - 3- وعلة اسما، ومعنى، لا حكما، كالبيع بشرط الخيار.
 - 4- وعلة لها شبهة بالأسباب، كشراء قريب، والتركية عند الإمام.
 - 5- ووصف له شبهة بالعلل.
 - 6- وعلة معنى، وحكما، لا إسما، كآخر وصفي العلة.
 - 7- وعلة إسما، وحكما، لا معنى، كالسفر المرخص، والنوم²³⁸ والحدث.
- والواجب في العلة الحقيقة اقترائها بالحكم كالاستطاعة مع الفعل.
- 3- والثالث: الشرط، وهو ما يتعلق به الوجود، دون الوجوب.
- وهو:

- 1- شرط محض، كدخول الدار للطلاق المعلق به.
 - 2- وشرط له حكم العلل، كحفر البئر.
 - 3- وشرط له حكم السبب، كحلّ قيد عبدٍ أبقي.
 - 4- وشرط اسما، لا حكما، كأول شرطين في: «إن دخلت هذه وهذه...».
 - 5- وشرط في²³⁹ معنى²⁴⁰ العلة، كإحصان الرجم.
- ويعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط، أو دلالاته [13/أ]، كقوله:²⁴¹ «التي أتزوجها طالق».

4- والرابع: العلامة فقط، كالإحصان في الزنا، ولذا لا يضمن شهوده بالرجوع.

فصل: في بيان الأهلية:

²³⁵ ع + تعالى.
²³⁶ ع - له شبهة الحقيقة، حتى أبطل التنجيز التعليق والثاني.
²³⁷ ع + علة.
²³⁸ ل - والنوم، ع - والنوم.
²³⁹ ع - في.
²⁴⁰ ع : بمعنى.
²⁴¹ ع - كقوله.

العقل معتبر في إثباتها، وخلق متفاوتا.

وعند الأشعرية: لا عبرة له أصلا.

والمعتزلة: إنه موجب لما استحسنه، محرم لما²⁴² قبحه، وهو فوق العلل الشرعية، فلم²⁴³ يُثبتوا بالشرع ما لا يدركه العقل، وقالوا: الصبي مكلف بالإيمان، ومن لم تبلغه الدعوة، ولم يعتقد إيماننا ولا كفرا، كان²⁴⁴ من أهل النار، وقلنا: هو غير مكلف بمجرد العقل، وعذر في عدم اعتقاده شيئا.

والأهلية نوعان:

1- أهلية وجوب، وهي بناء على الذمة، فإذا وُلِد، صَلَّحت ذمته للوجوب.

وهو غير مقصود، فما كان من حقوق العباد، لزمه، كالغرم، ونفقة الزوجة، وما كان عقوبة أو جزاء، فلا، وحقوقه تعالى تجب²⁴⁵ إن صح القول بحكمه، كعُشر، وخراج، وإلا، فلا، كعبادة خالصة وعقوبة.

2- وأهلية أداء:

قاصرة بنيت على العقل القاصر، كعقل الصبي والمعتوه، وكاملة، وهي بالعقل والبدن الكاملين، وذا من البالغ غير²⁴⁶ المعتوه. ويبتنى على الأولى صحة الأداء، وعلى الثانية وجوبه، وتوجه الخطاب.

والأحكام تنقسم فيهما:

فحقوق الله؛²⁴⁷ 1- إن كان حسنا لا يحتمل غيره، كالإيمان- وجب صحته من الصبي بلا لزوم أداء، 2- وإن كان قبيحا لا يحتمل غيره، كالكفر، لا يجعل عفوا، وتصح²⁴⁸ رده، 3- وما هو بينهما يصح أدائه من غير عهدة، كصلاة وصوم. وإن كان من غير حقوقه تعالى؛ 1- فما كان نفعا محضا يصح منه، كقبول الهبة، 2- وإن كان ضررا، كالطلاق يبطل أصلا، 3- وما تردد بينهما يصح برأي وليه.

والمعترض على الأهلية سماوية:

1، 2- كالصغر، فقبل العقل كالجنون، فإذا عقل، أصاب ضربا من أهلية الأداء، فيسقط

²⁴² ع- لما.

²⁴³ ع: ولم.

²⁴⁴ ع- كان.

²⁴⁵ ع- تجب.

²⁴⁶ ع: دون.

²⁴⁷ ع+ تعالى.

²⁴⁸ ع: يصح.

به²⁴⁹ ما لا²⁵⁰ يحتمل السقوط عن البالغ، فلا يسقط عنه فرضية الإيمان، حتى إن أداه، كان فرضا.

وُضِعَ عنه التكليف والعهدة، ويصح منه وله ما لا عهدة فيه، فلا²⁵¹ يُحْزَمُ بالقتل عن الميراث عندنا، بخلاف الكفر والرق والجنون، ويسقط [13/ب] به كل العبادات، فإن لم يمتد ألحق بالنوم، وامتداده في الصلاة: زيادة على يوم وليلة، وفي الصوم: استغراق الشهر، و²⁵² في الزكاة: استغراق الحول، وأبو يوسف رحمه الله²⁵³ اعتبر الأكثر فيه.

3- والعته²⁵⁴ كالصبي مع²⁵⁵ العقل، في كل أحكامه، حتى صح قوله وفعله، لكنه ممتنع العهدة، وضمان ما يستهلكه من الأموال فليس بعهدة.

وهما لا ينافيان عصمة المحل، والخطاب وُضِعَ عنه، كالصبي، ويولى عليه، دون عكسه.²⁵⁶

4- والنسيان، وهو لا ينافي الوجوب في حقه تعالى، لكن إن غلب،²⁵⁷ كما في الصوم والتسمية في الذبح، عفي، وليس بعذر في حق العباد.

5- والنوم، وهو عجز عن استعمال القدرة، فأوجب²⁵⁸ تأخير الخطاب، لا الوجوب،²⁵⁹ وينافي الاختيار حتى بطلت عباراته في طلاق وعتاق وإسلام وردة، ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في صلاته حكم.

6- والإغماء، وهو ضربٌ مرضٍ بفوت قوتٍ فوق النوم كهو،²⁶⁰ ولايزيل الحجب حتى كان حدثا بكل حال، وامتداده يُسْقَطُ الصلاة بزيادة يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد، والساعات عندهما، وامتداده في الصوم نادر.

7- والرق، وهو عجز حكمي شرع في الأصل جزاءً، لكن بقاءه من الأمور الحكمية، وبه يُمْلَكُ، وَيُتَبَدَّلُ.

249 ع - به.

250 ع - لا.

251 ع : ولا.

252 ل - وفي.

253 ع - رحمه الله.

254 ل : المتعة.

255 ع : في.

256 ع - حتى صح قوله وفعله، لكنه ممتنع العهدة، وضمان ما يستهلكه من الأموال فليس بعهدة. وهما لا ينافيان عصمة المحل، والخطاب وُضِعَ عنه، كالصبي، ويولى عليه، دون عكسه.

257 ع + عليهم.

258 ع : موجب.

259 ل : للوجوب.

260 ع - كهو.

غير متجزّ كالعق الذي هو ضده، وكذا الإعتاق عندهما، وعند الإمام متجزّ كالعق؛²⁶¹ لأنه إزالة الملك، وليس بمناف مالكية غير المال كالدّم، ومناف كمال الحال في الكرامات كالذمة والولاية.

ولا يؤثر في عصمة الدّم، ويؤثر في قيمته، ولذا قُتل الحرُّ بالعبد.

8- والمرض، وهو لا ينافي الأهلية والعبارة، وإنه سبب عجزه؛ لأنه سبب موته، فشرعت العبادة عليه بقدر المكنة، ويصح للحال كل تصرف، ويحتمل الفسخ، ويُتَقَضُّ إن احتيج إليه، وإلا، جعل كالمعلق بالموت.

9- والحيض، والنفاس لا يُعَدُّمان الأهلية، لكن الطهارة شرط الصلاة، وفي فوته فوت الأداء.

وقد جُعِلَتْ [14/أ] عنهما شرطاً لصحة الصوم نصاً، بخلاف القياس، فلم يتعد إلى القضاء؛ لعدم حرجه فيه،²⁶² بخلاف²⁶³ الصلاة.²⁶⁴

10- والموت، وهو منافٍ حكم²⁶⁵ الدنيا مما فيه تكليف، حتى بطلت عنه الزكاة، والقُرْب، وبقي الإثم.

وما شرع عليه لحاجة غيره؛ فإن كان متعلقاً بعين، بقي ببقائه، وإن كان ديناً، لم يبق بمجرد الذمة، حتى يضم إليه مال، أو ما يؤكّد به الذمم، وإن كان حقاً له، يبقى ببقاء حاجته، وله حكم الأحياء في أحكام الآخرة.

ومكتسب، وهو أنواع:

1- أوله: جهل باطل لا يصلح عذراً في الآخرة، كجهل الكافر، و²⁶⁶ صاحب الهوى في صفاته تعالى، وأحكام الآخرة، والباغي ومن خالف في اجتهاده الكتاب والسنة، كافئاً ببيع أم ولد.

الثاني: الجهل في موضع اجتهاد صحيح، أو في شبهة، وإنه يصلح عذراً، كمن زنا بجارية والده على ظنه الحلّ.

الثالث: الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر، وإنه عذر.

261 ع - كالعق.

262 ع - فيه.

263 ع : بخلافه.

264 ع - الصلاة.

265 ع : أحكام.

266 ع + جهل.

2- والسكر؛ فمن مباح لدواء، ومكره، ومضطر، فكالأغماء، يمنع صحة الطلاق، وسائر التصرفات، ومن مخطور، فلا ينافي الخطاب، ويلزمه أحكام الشرع، ويصح عبارته إلا في ردة وإقرار بحد خالص.

3- والهزل، وهو إرادة شيء لم يوضع له، وهو ضد الجد، وإنه منافٍ اختيار الحكم والرضا به، دون²⁶⁷ الرضا بالمباشرة واختيارهما، فصار كخيار الشرط في البيع أبداً. وشرطه: أن يكون صريحاً مشروطاً باللسان، إلا أنه لا يشترط ذكره في العقد، بخلاف خيار الشرط.

التلجئة كالهزل، فلا ينافي الأهلية، ووجوب الأحكام.

4- والسفه، وهو خفة باعثة على عملٍ مخالفٍ للشرع.

فإن²⁶⁸ كان أصله مشروعاً، فسرف وتبدير، وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية، ولا يمنع أحكام الشرع، ويمنع ماله عنه أول بلوغه، بالنص، وإنه²⁶⁹ لا يوجب الحجر أصلاً عند الإمام، وكذا عندهما فيما لا يبطله الهزل.

5- والسفر، وهو خروجٌ مديد أدناه ثلاثة أيام، وإنه لا ينافي الأهلية والأحكام.

وهو من أسباب التخفيف بنفسه، بخلاف المرض؛ لتنوعه، فأثر في قصر الأربع، وتأخير [14/ب] الصوم.

6- والخطأ، وهو عذر صالح لسقوط حقه تعالى إذا حصل باجتهادٍ وشبهة في العقوبة، فلا يأثم، ولا يؤاخذ بحد وقصاص، وليس بعذر في حق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان والدية، وصح طلاقه، وعقد بيع²⁷⁰ بتصديق خصمه، ويكون كالمكره.

7- والاكراه، وهو [1] إما يُعَدِم الرضا، ويُفسد الاختيار، وهو المُلجئ، [2] أو يُعَدِم الرضا، ولا يُفسد الاختيار، [3] أو لا يُعَدِم الرضا، كاهتمامه بحبس أبيه، وهو بجملته لا ينافي الخطاب، والأهلية، والاختيار، فإذا عارضه اختيار صحيح، وجب ترجيحه على الفساد إن أمكن، وإلا، نُسِب إلى الفساد.

ففي الأقوال لا يصلح آلة، فاقصر عليه، فإن كان مما لا يُفَسَخ ولا²⁷¹ يتوقف على الرضا، لم يبطل بالكُرهِ، كطلاق ونحوه، وإلا، يُقْتَصَر على المباشر كبيع، إلا أنه يفسد.²⁷²

²⁶⁷ ع : لا.

²⁶⁸ ع : وإن.

²⁶⁹ ع : فإنه.

²⁷⁰ ل : يبيعه.

²⁷¹ ع - ولا.

²⁷² ل : يفسد.

والأفعال قسماً:

أحدهما: كالأقوال، فلا²⁷³ يصلح²⁷⁴ آلة لغيره، كالأكل، والوطئ،²⁷⁵ فيقتصر على المكره.²⁷⁶

والثاني: ما²⁷⁷ يصلح²⁷⁸ آلة لغيره، كإتلاف النفس والمال، فيجب القصاص على المكره، دون المكره،²⁷⁹ والدية تجب على عاقلة المكره.

والحرمان أنواع:

- 1- حرمة لا تنكشف، ولا يدخلها رخصة،²⁸⁰ كزنا، وقتل مسلم.
 - 2- وحرمة تحتل السقوط، كحرمة خمر، وميتة.
 - 3- وحرمة لا تحتلها، ولكنها²⁸¹ تحتل الرخصة، كأجراء كلمة الكفر.
 - 4- وحرمة تحتل السقوط، لكنها لم تسقط بعذر²⁸² الكره،²⁸³ واحتملت الرخصة أيضاً، كتناول مال الغير، ولذا لو صبر فيهما، حتى قُتل، كان شهيداً.
- والله تعالى أعلم بالصواب، والحمد لله وحده،²⁸⁴ وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم،²⁸⁵ وحسبنا الله ونعم الوكيل.²⁸⁶

وفي آخر نسخة الشهيد علي باشا للمختصر: (بلغ مقابله على الأصل المنقول عنه بحسب الإمكان، وهو نسخة الأصل بخط المصنف رحمه الله تعالى).

²⁷³ ع : ولا.

²⁷⁴ ع : يصح.

²⁷⁵ ع - والوطئ.

²⁷⁶ ع : المباشر.

²⁷⁷ ع - ما.

²⁷⁸ ع : يصح.

²⁷⁹ ل : غيره.

²⁸⁰ ع : تدخلها 1 + رخصة، ع + رخصة.

²⁸¹ ع - ولكنها.

²⁸² ع : بغير.

²⁸³ ع : المكره.

²⁸⁴ ل - والحمد لله وحده، ع - والحمد لله وحده.

²⁸⁵ ع - وسلم 1 + تسليماً.

²⁸⁶ ل - وحسبنا الله ونعم الوكيل، ع - وحسبنا الله ونعم الوكيل.

وفي آخر نسخة لاله لي للمختصر: (فرغ من نسخه أحقر عباده
محمد بن أحمد بن يونس بن الضعيف عفا الله عنه، وذلك لعشر
بقيين من رجب، عام سبع وثمانمائة، أحسن الله عقباه).

وفي آخر نسخة شرح المختصر للمؤلف: المكي المختار: (نقلت
من نسخة المصنف، أطل الله بعمره).

Kaynakça | References

- Bağdatlı İsmâil Paşa. Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1955.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine. 6 Cilt. Hind: Dâiratü'l-Maarifi'l-Usmâniyye, 2. Basım, 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Lisânü'l-Mîzân. 7 Cilt. Lübnan: Müessesetü'l-A'lemî, 1971.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım el-Cemâlî el-Mısrî. Tâcü't-terâcim. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1. Basım, 1992.
- İbn Râfi', Ebü'l-Meâlî Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi' b. Hicris es-Sellâmî. el-Vefeyât. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1982.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî. ez-Zeyl 'ale'l-İber fi haberî men gâber. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1989.
- Kallek, Cengiz. "İbnü'r-Rabve". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî el-. el-Esmâi'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye. 2 Cilt. Irak: Merkezu'l-buhus ve'd-dirâseti'i-İslamiyye bi'dîvânî'l-vakf, 1. Basım, 2009.
- Kâtip Çelebi. Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 1431.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. Mu'cemü'l-müellifin. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Ârâbî, ts.
- Kumillâi, Muhammed Hıfzu'r-Rahmân el-. el-Buduru'l-mudiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye. 23 Cilt. Kahire: Daru's-Sâlih, 2. Basım, 2018.
- Kureşî, Abdülkâdir el-. el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye. 5 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 2. Basım, 1993.
- Malatî, Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhin el-. Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2002.
- Şahin, Ünal. "Kâsım b. Kutluboğa'ya Nisbet Edilen Uydurma Bir Metin: Menâkibu Ebî Hanîfe". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 22/2 (Aralık 2022), 843-868. <https://doi.org/10.33420/marife.1175939>
- Ziriklî, Hayreddin. el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'ricâl ve'n-nisâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 1423.

Kitap Değerlendirmesi

İsa ile Marx Bir Noktada Buluşabilir mi? İsa ve Marx: İncil'den İdeolojiye, Jacques ELLUL

Tamer YILDIRIM | ORCID: [0000-0003-0033-0539](https://orcid.org/0000-0003-0033-0539)

Doç. Dr. | tyildirim@sakarya.edu.tr

Sakarya Üniversitesi | ROR ID: [04ttnw109](https://ror.org/04ttnw109)

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri Bölümü

Sakarya | Türkiye

Öz

İsa ve Marx: İncil'den İdeolojiye adlı eser genel anlamda Marksist Hristiyanlık olarak adlandırılan şeyin doğru bir teolojiyi bize vermediğini belirtir. Devamında Hristiyanlıkla siyasi güçler arasındaki ilişkilerin içeriğine ve teolojinin ideolojiden farklılığına odaklanır. Bu ikisinin (teoloji-ideoloji) birbirine karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. Yazar konuyu büyük ölçüde bütüncül bir bakış açısıyla sunmaya çalışır. Eleştirel bir bakış açısıyla konuyla ilgili olarak daha önceden yazılmış olan eserlerdeki temel yanlışlıklara işaret eder. Marksist Hristiyanlık olarak adlandırılanın Marksist ve Hristiyan olmadığını belirtir. Çünkü temelde İncil'in bütün siyasi güçlere karşı çıktığını, devrimci bir güç olarak Hristiyan anarşizmini savunduğunu ifade eder. Bu savunuyu yaparken Marksizm ile Hristiyan inancının gerektirdiği ilkeler arasında bir çelişki olsa da anarşizm ile Hristiyan inancının somut sonuçları arasında bir çelişki olmadığını belirtir. Ellul'un ifade ettiği görüşler Batı dünyasında bir karşılık bulabilse de doğu toplumlarına çok da hitap etmeyecektir. Bu konuda Ellul'un anarşizm yönünde yanlı bir tavra sahip olması da etkili olmuş gibidir.

Anahtar Kelimeler

Hristiyanlık, Anarşizm, Marksizm, Jacques Ellul

Atıf Bilgisi

Yıldırım, Tamer. “Kitap Değerlendirmesi: İsa ile Marx Bir Nuktada Buluşabilir mi? İsa ve Marx: İncil'den İdeolojiye, Jacques ELLUL”. *Akademik-Us* 17 (Mayıs 2025), 236-244.
<https://doi.org/10.70971/akademikus.1657427>

Geliş Tarihi	13.03.2025
Kabul Tarihi	30.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki İç Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - İntihal.net
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Book Review

Can Jesus and Marx Meet at Any Point?

Jesus and Marx: From the Gospel to Ideology, Jacques ELLUL

Tamer YILDIRIM | ORCID: [0000-0003-0033-0539](https://orcid.org/0000-0003-0033-0539)

Assoc. Prof. | tyildirim@sakarya.edu.tr

Sakarya University | ROR ID: [04ttnw109](https://ror.org/04ttnw109)

Faculty of Theology | Department of Philosophy and Religious Studies

Sakarya | Türkiye

Abstract

Jesus and Marx: From Gospel to Ideology argues that what is commonly called Marxist Christianity does not give us an accurate theology. It goes on to focus on the content of the relations between Christianity and political powers and the difference between theology and ideology. These two (theology and ideology) should not be confused. To a large extent, the author tries to present the subject from a holistic point of view. From a critical point of view, he points out fundamental inaccuracies in previous works on the subject. He states that what is called Marxist Christianity is neither Marxist nor Christian. Because basically, he states that the Bible opposes all political powers and defends Christian anarchism as a revolutionary force. In making this defense, he states that although there is a contradiction between Marxism and the principles required by the Christian faith, there is no contradiction between anarchism and the concrete results of the Christian faith. Although the views expressed by Ellul may find a response in the Western world, they will not appeal to eastern societies. Ellul's bias in favor of anarchism also seems to have played a role in this.

Keywords

Christianity, Anarchism, Jacques Ellul, Marxism

Citation

Yıldırım, Tamer. "Book Review, Can Jesus and Marx Meet at Any Point? Jesus and Marx: From the Gospel to Ideology, Jacques ELLUL". *Akademik-Us* 17 (May 2025), 236-244.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1657427>

Date of Submission	13.03.2025
Date of Acceptance	30.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two Internal
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Kitabın yazarı olan Fransız kökenli Jacques Ellul (1912-1994) felsefe, hukuk, sosyoloji, teoloji gibi farklı alanlardaki çalışmalarıyla tanınmış modern dönem düşünürlerinden biridir. 1994 yılında öldüğünde geriye 58 kitap ve onlarca makale bırakmıştır. Uzun yıllar Bordeaux Üniversitesinde sosyoloji ve tarih profesörü olarak görev yapmış olan Ellul, kendisini Hristiyan anarşist olarak nitelendirmiştir. Yazarın Türkçeye ilk çevrilen kitabı Sözü'n Düşüşü olmuştur. Devamında burada eleştirisini sunacağımız kitabı ve konusu itibarıyla bunun devamı olarak değerlendirilebilecek Anarşi ve Hristiyanlık ve en etkili kitaplarından biri olan Teknoloji Toplumu çevrilmiştir. Fakat yazarın bunların yanında önemli bir diğer eseri olan Propaganda: The Formation of Men's Attitudes halen çevrilmeyi beklemektedir.

Burada inceleyeceğimiz İsa ve Marx: İncil'den İdeolojiye adlı eser genel anlamda Marksist Hristiyanlık olarak adlandırılan şeyin doğru bir teolojiyi bize vermediğine, Hristiyanlıkla siyasi güçler arasındaki ilişkilerin içeriğine ve teolojilerin ideolojilerden farklılığının kendisini nerede gösterdiğine odaklanmaktadır. Hatta bu ikisinin birbirine karıştırılmaması gerektiğine özellikle değinmektedir. Bunu yaparken konuyu içeren önemli eserleri ele almakta ve eleştirel bir bakış açısıyla onlardaki temel yanlışlıkların nerede bulunduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Yani Marksist Hristiyanlık olarak adlandırılan şeyin ne Marksist ne de Hristiyan olduğunu belirtmektedir. Çünkü temelde İncil'in bütün siyasi güçlere karşı çıktığını, gerçekçi devrimci bir güç olarak Hristiyan anarşizmini savunduğunu ifade etmektedir.

Yazara göre ideoloji, bir siyasi doktrinin ya da dünya görüşünün yozlaşmasıdır. İdeoloji genellikle ideolojisiz bir pratiği bertaraf etmek üzere ortaya çıkar. Bununla ilgili olarak tarihsel sürece baktığımızdan kapitalizm açıkça belirtilen türde ideolojisi bulunmayan bir pratiktir; sosyalist ideoloji buna karşı olarak ortaya çıkar. Neticede, kapitalizm bir savunma ideolojisi üretir. Bir doktrinin yozlaşması olan ideoloji ne zaman popülerleşir, basmakalıplaşır, inanç ve tutkularla karşılaşır, o zaman gerçeğe işaret etme gücünü kaybeder. Örneğin, Marx'ın düşüncesi, kendi döneminin sorunlarına ilişkin ortaya çıkmış, sorunlara çözümler önermiştir. Bir yüzyıl sonrasında, Marksist ideoloji günümüzün gerçek sorunlarıyla hiçbir bağı bulunmayan bir reçeteler yığınına tekrarlamaya başlamıştır.

Konuyu anlayabilmek için öncelikle tarihsel olarak Hristiyanlık ile Marksizm'in bulunduğu yeri açıklamamız gerektiğinden dolayı Ellul'a göre Batı toplumu gerek bireysel gerekse topluluklar açısından oldukça adaletsiz ve her düzlemde eşitsizlik üreten bir yapıya sahiptir ve bu adaletsiz toplum yirmi asırlık Hristiyanlığın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kilise ve Hristiyanlar bu durumu düzeltmek, adaleti getirmek için bir şey yapmamıştır. Fakat Ellul'a göre komünizm kendi objektif adil toplum yaratımına sahiptir. Komünizmin karşı çıkışının temeli: yoksulluğun ve yoksulların önemidir. Hristiyanlık yoksulların sorunlarına el atmalı, kendisini yoksullarla tanımlamalıydı. Ne ki bunun yerine tarih boyunca, Kilise hep güce hizmet etti; sömürenin ve devletin yanında yer almıştır. Uğradıkları zulmü dile getiren yoksullara bu durumu kabullenmelerini öğütlemiştir. Ve bunu yaparak yalnızca insanlara kötülük yapanlara katılmakla kalmamış; aynı zamanda İsa'nın öğretilerine ve insanlığa da ihanet etmiştir. Bu, komünizmi Kiliseye yönelik üçüncü

bir karşı çıkış noktasına taşımıştır. Komşu sevgisini öğütlenir ama gidip ona zulmedilir; adalet hakkında vaaz verilir ve sonrasında adaletsizlik üretilir. Dünya Hristiyanların öne sürdükleri şeyin tam tersi bir noktaya gelmiştir ve bunun altında yatan neden yine Hristiyanlıktır. Fakat komünistlerde bütünüyle farklı bir modelle karşılaşılır: onlar ne öğütlüyorsa, onu yapar, düşünce ve eylem arasında, teori ve praksis arasında tutarlılık gösterirler. Ayrıca Hristiyanlık gittikçe sahipsiz bir tinselliğe dönüşmüştür. İnanç, bireysel ve özel bir mesele haline gelmiş; dini duygularla ilişkili olması gereken içsel yaşam, hisler, niyetler ve verimsiz düşünce asla eyleme dönüşmemiştir. Hristiyanlar inançlarını yaşamaktan çok “hissediyorlar”. Pazar günü Hristiyanlığı ile aynı insanın yaşadığı haftanın diğer bütün günleri arasında bir ikilik vardır.

Komünizmin Kiliseye karşı çıktığı konulardan biri de militan ve komünal ruhtur. Hristiyanlar geçmişte militandılar; öyle de olmalıydılar. Ve kardeşlik temelinde bir yaşam, aktif bir topluluk kurmaya davet edilmişlerdir. Ancak şu an gördüğümüz şey hiçbir iş yapmayan, iradesiz, bireyci kilise üyeleridir. Oysa komünistler arasında militan bir ruh, kararlılık, mücadele etme ve bedel ödeme isteğine sahip bir topluluk görüyoruz. Şu halde, Hristiyanlar nasıl oluyor da bu örnekten rahatsızlık duymuyor ve “Kilisenin” öne sürdüğü ve doğru olmayan icraatlara kanabiliyorlar? Ellul’un bu eleştirileri Kilise temelinde Hristiyanlar için yapılmış ise de bu konuda Müslümanlar kendilerini eleştirilerden uzak sanmamaları gerekir. Yazar Batı dünyasında olduğundan din olarak Hristiyanlığı bildiğinden olayları bu şekilde ifade etmiştir. İslam dünyasında olsaydı burada kullanılan kelimeler İslam ve Müslüman şeklinde olurdu. İslam dünyasında Marksist ideolojiye mensup Abdullah Laroui örneğinde bunu görmekteyiz. Bu açıklamalar Ellul’un genel olarak bu eseri yazmasına neden olan temel eleştiri noktalarını oluşturmaktadır.

Ellul’un düşüncelerinden hareketle burada Hristiyanlık ve Sosyalizm arasında bir uygunluk olup olmadığına bakmamız gerekir. İsa Mesih’in bildirdiği vahiyden geriye ne kalmıştır? Hristiyanlar yoksulun savunucusu, ezilenin sesi olan komünizme katılmakta, bu, silahlı savunmayı, siyasi mücadeleyi de içermektedir. Komünizme Hristiyanların karşı çıkmasında terörizmin rolünün olduğunu söylenebilir. Marksizm bugünün batı entelektüel dünyasındaki tek terörist düşünce hattıdır. Ayrıca Hristiyan inancı, İsa’nın öğütleri, İncil kitaplarının yazılışı ve Kilisenin gelişimi Marksist yöntemlerle açıklanmaktadır. Hristiyanlıktan daha geniş ve kapsayıcı olduğunu öne süren Marksizm her şeyi kendi yöntemleriyle açıklamakta ve yine bunlar içine hapsetmektedir. Marksizm’in bakış açısına göre, Hristiyanlık sadece çok sayıda ikincil fenomenden biridir; gerçeklik ya da eşsizlik gibi bir iddiası yoktur. Marksist öğretiyeye göre hiç kimse Marksizm’e saygı duyan bir konum almaksızın herhangi bir düşünce üretme şansına sahip olamaz. Fakat Marx ne bir bilim ne de bir felsefe üretmese de onun eseri, kurtuluş doktrini, eskatolojyası ve etiğiyle gerçek bir dindir. Bu noktada Ellul şu değerlendirmede bulunur: “Tanrı tarihe daima insan eli aracılığıyla müdahil olur. Şu halde, insanlık kendini kurtarmak durumundadır. Kurtuluş siyasettedir. İnsanlık yeryüzünde bir başınadır; dolayısıyla, geleceği kendi elindedir”. Fakat Marksizm’i de işin içine sokmayı ihmal etmemektedir: “İki şey açıktır: sadece Marksistler

insanın özgürlüğü için mücadele ediyor; dolayısıyla, İncil'in vaatlerini taşıyan bizler de onlarla birlikte hareket etmek durumundayız. Marksistlerle birlikte mücadele etmeliyiz; görüşlerini kavramalı ve kendimizi onların eylemleri ve odakları ile tanımlamalıyız". Günümüzde de Marksist Hristiyanlar bu tür bir süreçten geçiyorlar. Platon ya da Aristoteles'in yerini Marx almış; imparator ya da burjuvazi de yerini proleter kitlelere bırakmıştır. Oysa süreç aynıdır. Hristiyanlar her defasında müjdeledikleri şeyin özünü gösteren bir ışık bulduklarına inanıyorlar. Geçmişte Platon ya da Aristoteles, günümüzde ise Marx, son kertede Tanrı'nın buyurmuş olduğu gerçeği açıklamaktadır.

Konuyu temellendirmek için Ellul, tarihsel açıdan teolojinin bir değerlendirmesine girer. Buna göre; "Yaşamımızı ait olduğumuz sınıf belirler ve göz önünde bulunduramaz gereken tek pratik, sınıf mücadelesindeki siyasi pratiğimizdir. Bu açıdan bakıldığında teoloji Tanrı'dan gelmez ve verili bir zamana ilişkin mutlak doğruyu ifade etmez. Dahası, teoloji, verili bir sosyal sınıfla onu kabul edenle arasındaki ilişkiye dayanan bir ideolojidir. Tüm ideolojiler gibi, onun amacı da ait olduğu sınıfı -yani yöneten sınıfı- aklamak ve meşrulaştırmaktır". Ayrıca Ellul'a göre klasik teoloji, yöneten sınıfın düşüncelerini yansıtır ve ardından da kendini dini öğretilerden bir örtü ile örter. Bu öğretilerle birlikte, teolojinin aslında hâlihazırda verili olduğu noktada teolog, teolojisine tümdengelim yoluyla ulaştığını öne sürer. Ayrıca felsefe proleter devriminde, proleter devrimi felsefede yerine getirilir. Dolayısıyla, aynıını teoloji için de söyleyebiliriz: materyalist bir teoloji ancak praksiste temellenirse olasıdır. Ancak, materyalist bir felsefe kurarken kişi genel olarak proleter praksisine işaret ederken, materyalist bir teoloji için kişi yalnızca Hristiyanların proleter praksisine işaret edebilme hakkına sahiptir. Ellul'un değerlendirmeleri -ki kendisinin görüşü bu yöndedir- dini bir insan ürünü olan ideolojiye indirgediğimizde doğru olarak kabul edilebilir. Fakat dinî inançları kabullenen insanların bu görüşü kabul etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu bakış açısı onun söyleminin muhatap kitlesini sınırlamaktadır.

Eserin kanaatimizce en önemli kısmı yedinci ve son bölüm olan "Anarşizm ve Hristiyanlık"tır. İki kavramın yan yana getirilmesi ilk bakışta problemli görünmektedir. Konu ile ilgili genel eleştiriyi Ellul da tahmin ediyor ve sorunun genel hatlarını şöyle özetliyor: "Birbiriyle kesinlikle uzlaştırılamaz oldukları yönündeki düşünce nedeniyle, anarşizm ve Hristiyanlık uzlaşmasına teşebbüs etmek garip görünebilir". Anarşizm sürekli 'Ne Tanrı ne Efendi' diye bağırır ve anarşist düşünürler Hristiyanlık karşıtlığını, din ve teizm karşıtlığını öğretilerinin temel noktalarından biri yapar. Ayrıca Marx'ın uzun bir din analizi yaptığı doğrudur. Ne var ki neticede bu mesele Marx'ta esas değildir. Herkes Hristiyanlığın bir düzen doktrini olduğuna inanır. Her şey, bir toplumun başına gelebilecek en korkunç şey olarak düşündüğü anarşiden daha tercih edilebilir; en kötü tiran dahi insanları birbirine düşman eden bir sivil otorite yokluğundan daha iyidir. Ayrıca anarşistler ile Hristiyanlar arasında bir işbirliği mümkün olmamıştır. Çünkü anarşistler dinin yok edilmesini devrimlerinin temel bir bileşeni yapmaktadırlar. Diğer yandan, Hristiyanlar önceden kurulmuş ve sert biçimde sağlanmış bir düzenin olmadığı bir toplumu güçlükle algılayabilmektedirler. Ellul bu noktada şunu sormaktadır: "Şu halde, Hristiyanlığı anarşizm ile nasıl uzlaştıracabiliriz? Şayet Hristiyanlar Tanrı'yı öldürmeye karar verirlerse,

uzlaşma yarı yarıya çözülmüş olur. Anarşistlerin ekleyeceği çok az şey kalır; durumu son derece tatmin edici bulurlar. İsa, iyi bir peygamber ve yoksulların pasifist savunucusu olarak anarşistler açısından asla bir sorun teşkil etmez. Yine de, bu güçlerin birleşmesi gerçekleşmez: iki taraf da birbirine karşı hiçbir sempati duymazlar. Bugünlerde, sosyalist ya da Marksist ve Hristiyan olmak oldukça kabul edilebilir bir durumdur; ancak anarşizm ile Hristiyanlığın evliliğini kimse düşünmüyor”. Oysa ateizm ya da Tanrı'nın yokluğu anarşistler için kaçınılmaz bir durum değildir. Bu gerekliliğin reddi tüm sözde kurtarıcı devrimlerin başarısızlığına neden olmuştur. Anarşistler teolojik bir Tanrı düşüncesine karşı çıkmışlardır; İncil'in ve İsa Mesih'in Tanrısına değil. Fakat yazar burada anarşizmle Hristiyanlığın birbiriyle tamamen uyduğunu söylemeye çalışmamaktadır. Çünkü kendisi de bunun bir hata olacağını belirtmektedir. Ayrıca anarşist düşüncenin Hristiyan siyasi yönelimi ifade ettiğini veya Hristiyanların anarşist bir yönelim benimsemeleri gerektiğini de kastetmemektedir. Bunun yerine yazarın kitapta yapmak istedikleri ana hatlarıyla üç başlıkta toplanabilir: Genel olarak bilinenin tersine, (1) anarşizm ile Hristiyan inancının sosyopolitik arenadaki somut sonuçları arasında kökten bir çelişki olmadığı ama Marksizm ile Hristiyan inancın gerektirdikleri arasında bir çelişki olduğu (2) anarşizmin Marksizm'in yaptığı gibi Hristiyan niteliklerini ayıklamayı ima ettiği (3) ve son olarak, modern toplum ve somut tarihsel durum bağlamında, belirleyici ve kesin sorunun devletin evrensel gücü olduğunu göstermek. Bu nedenlerden dolayı bu tür sorunlar anarşizm sayesinde aşılabılır; Komünizm bu meydan okuyuşa yetenekli olmadığını göstermiştir. Bilakis, Komünizm iktidarı her ele geçirdiğinde, sadece devleti güçlendirmiştir.

Kanaatimizce yazarın ana hatlarıyla ifade ettiği görüşler bugün için Batıda belki bir yer bulabilir ama doğu toplumlarında bunun uygulanması –geçmişteki tecrübeler ve günümüzdeki şartlar düşünüldüğünde- mümkün gözükmemektedir. Genel olarak Ellul'un anarşizm yönünde tarafgir bir okuma yaptığı söylenebilir zaten kendisi de bunu inkâr etmemektedir. İnsanların ideolojik bir tavır içerisinde bulunması tek başına kötülenebilecek bir durum değildir. Irkçı veya cinsiyetçi gibi özü gereği kötü olan ideolojiler olmadıktan sonra bu bir sorun teşkil etmez. Dolayısıyla hem dinî devamında da Marksist bir yönelimle Ellul ulaşmış olduğu kendi kişisel değerlendirmelerini sunduğu bu eser her ne kadar praksiye vurgu yapsa da teorik bir planda kalmıştır.

Kaynakça – References

- Laroui, Abdullah. The Crisis of Arab: Intellectual, Traditionalism or Historicism, trans. Diarmid Cammel, University of California Press: Berkeley, 1976.
- Ellul, Jacques. Anarşi ve Hıristiyanlık, çev. Ali Toprak, İstanbul: Karşı Yayınları, 2010.
- Ellul, Jacques. İsa ve Marx: İncilden İdeolojiye, çev. Ali Toprak, İstanbul: Karşı Yayınları, 2010.
- Ellul, Jacques. Sözün Düşüşü, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Ellul, Jacques. Teknoloji Toplumu, çev. Musa Ceylan, İstanbul: Bakış Yayınları, 2003.

Araştırma Notu

Hacı Osman Nûrullah (Telli) Efendi'nin Fotoğrafi ve Alvarlı Muhammed Lutfi Efe'ye Gönderdiği Yayınlanmamış Bir Mektubu Üzerine Notlar

İsmail BAYER | ORCID: [0000-0001-6776-5540](https://orcid.org/0000-0001-6776-5540)

Prof. Dr. | Sorumlu Yazar | ismailbayeri@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh Üniversitesi | ROR ID: [02wcpmn42](https://ror.org/02wcpmn42)

İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belagatı

Artvin | Türkiye

Bilge İLHAN TOKER | ORCID: [0000-0002-4328-6059](https://orcid.org/0000-0002-4328-6059)

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | ilgeilhan@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh Üniversitesi | ROR ID: [02wcpmn42](https://ror.org/02wcpmn42)

İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi ve Sanatları

Artvin | Türkiye

Öz

Alvarlı Efe namıyla meşhur olmuş Hacı Muhammed Lutfi (ö. 1956) son dönemde Erzurum yöresinde yetişmiş önemli mutasavvıflardandır. Temsilcisi olduğu tasavvuf geleneği içerisinde pek çok ismin yetişmesini sağlayan Alvarlı Efe, müritleri ve dostlarına çeşitli vesilelerle mektuplar yazmıştır. Büyük oranda özel mektuplar kategorisine giren bu metinler, Alvarlı Efe'nin çevresindeki isimlerin kimler olduğu, bu kişilerle hangi konular hakkında yazıştığı, birbirlerine nasıl hitap ettikleri, hediyeleşme pratikleri gibi konular hakkında veriler elde edilmesini sağlayacak niteliktedir. Bu araştırma notuna konu olan mektup ise Alvarlı Efe'nin “çiğirim pâresi” şeklinde hitap ettiği dostları arasında olan Nurullah Telli (ö. 1960) tarafından Alvarlı Efe'ye yazılmıştır. Prof. Dr. İsmail Bayer'in aile evrakları arasında bulunan mektubun yazarı Hacı Osman Nurullah Efendi hakkında araştırma yapılırken, onun resmî bir işlem için çektiği fotoğrafı ve bu fotoğrafın hikâyesi de tespit edilmiş, mektup ile birlikte, fotoğraf ve hikâyesine de yer verilmiştir. Erzurum bölgesinde yaptığı toprak bağışları ve hayratları ile meşhur bir isim olan Hacı Nurullah Osman Efendi, mektubunda Alvarlı Efe'nin oğlu Seyfeddin Efendi'ye yolladığı bir mendilden ve Seyyid Seyfullah Divançesi'nden yazdığını belirttiği ancak mektupta yer almayan bazı manzumelerden bahsetmektedir. Hem hediye edilen mendil hem de bir divançeden şiirlerin alıntılanmış olması, Alvarlı Efe'nin çevresindeki hediyeleşme pratiklerini ve özellikle şiirlerin bu çevrede dolaşımında olduğunu gösteren bir veridir. Erzurum yöresinde yaşamış bir âlimin müritlerinden birinin şeyhine nasıl hitap ettiğini, mektubunda kimlere yer verdiğini ve dönemin bazı dil özelliklerini gösteren bu kısa metin, yakın dönemde yaşamış bir mutasavvıf ve müridi odağında şekillenen anlatı örneğiyle, Erzurum ve Anadolu kültürüne katkıda bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Edebiyatı, Alvarlı Efe, Mektup, Sosyal Tarih, Erzurum, Hacı Nurullah Telli.

Atıf Bilgisi

Bayer, İsmail- Toker, Bilge İlhan. “Hacı Osman Nûrullah (Telli) Efendi'nin Fotoğrafi ve Alvarlı Muhammed Lutfi Efe'ye Gönderdiği Yayınlanmamış Bir Mektubu Üzerine Notlar”. Akademik-Us 17 (Mayıs 2025), 245-253.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1679456>

Geliş Tarihi	18.04.2025
Kabul Tarihi	29.05.2025
Yayın Tarihi	31.05.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir.
Etik Beyan	Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar (İB) %70, Yazar (BİT) % 30.
Benzerlik Taraması	İntihal.net ile yapıldı.
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Research Note

Historical Notes on a Photograph of Hacı Osman Nurullah (Telli) Efendi and an Unpublished Letter Addressed to Alvarlı Muhammed Lutfi Efe

İsmail BAYER | ORCID: [0000-0001-6776-5540](https://orcid.org/0000-0001-6776-5540)

Prof. Dr. | Corresponding Author | ismailbayeri@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh University | ROR ID: [02wcpmn42](https://ror.org/02wcpmn42)

Faculty of Theology | Arabic Language and Rhetorical Studies

Artvin | Türkiye

Bilge İLHAN TOKER | ORCID: [0000-0002-4328-6059](https://orcid.org/0000-0002-4328-6059)

Asst. Prof. | Author | bilgeilhan@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh University | ROR ID: [02wcpmn42](https://ror.org/02wcpmn42)

Faculty of Theology | Department of Islamic Arts and History

Artvin | Türkiye

Abstract

Hâce Muhammed Lutfî, known as Alvarlı Efe (d. 1956), is one of the prominent Sufi figures who emerged in the Erzurum region in the late period. A significant representative of the Naqshbandi-Khalidi tradition, Alvarlı Efe played a key role in raising many followers within this school. He wrote numerous letters to his disciples and friends on various occasions. These letters, which largely fall under the category of private correspondence, provide valuable insights into the people in Alvarlı Efe's circle, the subjects they discussed, the way they addressed one another, and their gift-giving practices. The letter at the center of this research note, however, was not written by Alvarlı Efe himself, but by one of his close friends, Nurullah Telli (d. 1960) to whom he affectionately referred as "a piece of my heart." The letter was found among the family documents of Prof. Dr. İsmail Bayer during a study on Hacı Osman Nurullah Efendi, the author of the letter. During this research, a photograph taken for an official matter and its accompanying story were also uncovered, and are included alongside the letter. Hacı Osman Nurullah Efendi, well known in the Erzurum region for his land donations and charitable works (*hayrat*), mentions in his letter a handkerchief he sent to Alvarlı Efe's son, Seyfeddin Efendi, and some poems he had written down from the *Divan* (collected works) of Seyyid Seyfullah, although the poems themselves are not included in the letter. The act of gifting a handkerchief and quoting poetry from a *divan* provides evidence of the gift-exchange culture within Alvarlı Efe's circle and the active circulation of poetry among them. This short letter not only illustrates how a disciple addressed his sheikh, whom he held in deep esteem, but also includes references to others, showcasing certain linguistic features of the period. As such, it contributes to the cultural and spiritual history of Erzurum and Anatolia through a narrative centered around a contemporary Sufi figure and his follower.

Keywords

Turkish Islamic Literature , Alvarlı Efe, Letter, Sosyal History, Erzurum, Hacı Nurullah Telli.

Citation

Bayer, İsmail- Toker, Bilge İlhan. “Historical Notes on a Photograph of Hacı Osman Nurullah (Telli) Efendi and an Unpublished Letter Addressed to Alvarlı Muhammed Lutfi Efe”. *Akademik-Us* 17 (May 2025), 245-253.

<https://doi.org/10.70971/akademikus.1679456>

Date of Submission	18.04.2025
Date of Acceptance	29.05.2025
Date of Publication	31.05.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study does not require ethics committee approval, as the data used were obtained from literature review/published sources. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Auth. Contribution Rates	Corresponding author (İB) 70%, Author (BİT) 30%.
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Alvarlı Hacı Muhammed Lufi Efe (ö. 1956) Doğu Anadolu Bölgesi'nde özellikle Erzurum ve çevresinde pek çok kişiyi etkilemiş, onların manevi yönden yetişmesine vesile olmuş bir isimdir. 1939 yılından vefatına kadar Erzurum ve yakın bölgelerde ilim taliplerini yetiştiren, toplumun her kesiminden kişilerle iletişime geçen Alvarlı Efe (Kutlu, 2013, 1/57) sohbetlerine dahil olan, kendisinden eğitim alan kişilerle iletişimini, yalnızca sohbet meclisleri ile sınırlamamıştır. Çevresindeki pek çok kişiye mektup yazdığı bilinen Alvarlı Efe, bu mektuplar vasıtası ile bir nevi irşat faaliyetini de devam ettirmiştir (Kutlu, 2006, 102). Alvarlı Efe'nin yakın çevresindeki isimlerden biri olan ve aşağıdaki mektubundan anlaşıldığına göre şeyhini sık sık ziyaret eden Hacı Abdülkadir Efendi oğlu Hacı Nurullah Efendi, 1875'te Erzurum'un Yoncalık Mahallesi'nde dünyayı teşrif etmiştir. 1960'ta seksen beş yaşında vefat eden Hacı Nurullah Efendi'nin kabri, Dumluda kendi tarlasının baş kısmındadır (Aydemir, 22 Nisan 2006). Zengin bir ailenin ferdi olan Hacı Nurullah Efendi, mal varlığının büyük bir kısmını çeşitli hayır işlerine vakfetmiştir. Kur'ân'ın okunmasına ve öğretilmesine büyük ehemmiyet veren Hacı Nurullah Efendi, çevresinde sevilen bir zat olmuş, hayatı etrafında keramet anlatıları şekillenmiştir (Atilla, 07 Mayıs 2021). Alvarlı Efe'nin,

Ciğirim pâresi Nûrullah Paşa

Zü'l-kerem'e seni emânet verdim

Hak yolunda başın çal taştan taş

Zü'l-kerem'e seni emânet verdim (Kutlu, 2006, 336)

mısralarının muhatabı olan Nurullah Efendi, şeyhinin bu samimi hitaplarına benzer bir söylemle mektubunu kaleme almıştır. Mektup, Hacı Nurullah Efendi'nin şeyhine duyduğu hürmetin göstergesidir. Özellikle hitap cümlesi ve devamındaki ifadeler, şeyhinin "Kal" demesine sevinen ancak bu isteğe rağmen gitmek zorunda kalan bir dervişin hüznünü yansıtır. Ayrıca mektupta Hacı Nurullah Efendi'nin, Alvarlı Efe'nin oğlu Şemseddin Efendi'ye mendil hediye ettiğini belirtmesi, devrin hediyeleşme pratiklerinin neler olabileceğine dair bir ip ucu sunar. Söz konusu mektup, Alvarlı Muhammed Lutfi Efe'nin yine yakın çevresindeki isimlerden biri olan Şeyh Muhammed'e hediye ettiği Atâullâh el-İskenderî'nin el-Hikem (Şerhu'l-Hikem, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillâh en-Nefzî er-Rundî) adlı eserinin sayfaları arasında bulunmuştur. Büyük bir ihtimalle söz konusu mektup, bu kitabın arasında unutulmuş ve öylece hediye olarak gönderilmiştir. Alvarlı Efe'nin kitap hediyesinin ve dolayısıyla Nurullah Efendi'nin mektubunun ulaştığı isim olan Şeyh Muhammed, Siirt Tillolu olup 1879'da doğmuştur. Gavs İsmail Fakîrullâh (ö. 1146/1734) ahfâdından Şeyh Yûsuf'un oğludur. Şeyh Muhammed, 1943 yılında tedavi amacıyla Erzurum'a gelmiş ancak istirahat etmek istediği Narmanlı Camii'nde iken vefat etmiştir. Bu münasebetle Narmanlı Camii'nin kible tarafındaki ön bahçesine defnedilmiştir.

1. Hacı Nurullah (Telli) Efendi'nin Alvarlı Efe'ye Mektubu'nun Metni¹

Bihi

Huzûr-ı âlîlerine

Velîniamım ve ser-tâcım Muhammed Lütfi Efendi Hazretleri

Evvelâ hâk-i pâ-yı âlîlerine yüzüm ve gözüm sürdükten sonra istifsâr-ı hâtır eylerim. Lehu'l-hamd zât-ı âlinizi ziyâret etmek nasîb oldu. Sohbetinizden doymadım. Ve behre-yâb olmazdan gelmeklik zuhûr etti. Emir buyurdunuz “kal”. Bu emrinizin sürûrunu tarif edemem. Kalmaklık elimde olmadığımdan yas ve mâtem içerisinde geldik. Ve matlûbuma nâil olmamışam. Rahmet buyurun inşaallâh yakında hayırlısıyla Cenâb-ı Feyyâz-ı mutlak, görüşmek nasîb ve müyesser eyleye, Âmîn yâ Muîn. Hoca Efendiye bilhassa selâm ederin dest-i şerîflerini bûs ederim. Mahdûmunuza bilhassa selâm ederin Seyyid Seyfullâh'ın Dîvânçesinden yazdım. İnşâallâh köleniz gelende okur. Yanızdaki yeğenime ayrıca selâm ederim. Bu âcizi hatırdan çıkarmayınız, Efendim Hazretleri.

Hins² karyeli, Hâcî Abdulkâdir Mahdumu

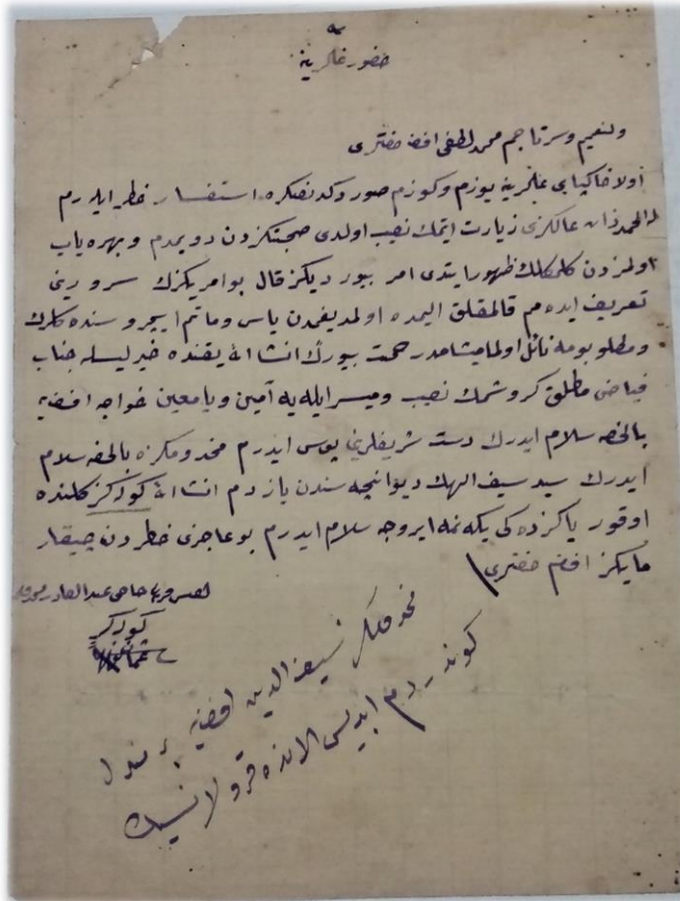
Köleniz

Osman Nûrullâh

Mahdûmunuz Seyfeddîn Efendi'ye bir mendil gönderdim, abdest alanda kurulansın.
(Hacı Nurullah (Telli) Efendi, 2, 2, 8 Recep)

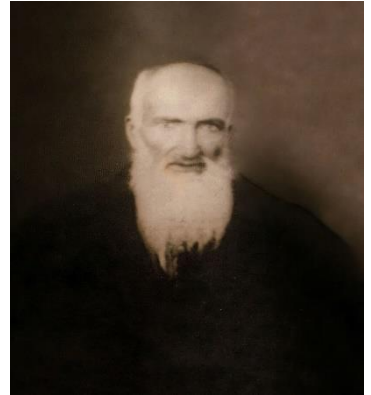
¹ Metinde tam transkripsiyon yapılmamış yalnızca uzun ünlüler belirtilmiştir.

² Dumlu



2. Nûrullâh Efendi'nin Yayınlanmamış Bir Fotoğrafı ve Bu Fotoğrafın Hikâyesi

Hacı Nûrullah Efendi hakkında araştırma yapılırken yakınlarından olan Selami Telli'ye ulaşılmıştır. Telli, bu fotoğrafın Erzurum Dumlı'da bulunan 51. Piyade Tümeni'ne Nûrullâh Efendi tarafından büyük bir arazinin devredilmesi sürecinde gerekli olan resmî işlemler için çektirildiğini ifade etmiştir. Fotoğrafın hikâyesi şöyledir: “Hacım fotoğraf olayını pek sevmezmiş, 51. Piyade Tümeni Dumlı'ya geldiğinde lojmanların yapılacağı arsa hacımın adına tapulu yaklaşık 60-70 dönümlük bir yer imiş. Komutan hacımın yanına varır. “Efe burayı biz istimlak düşünüyoruz” der. Hacım da “Kurban, canım Allah'ın, malım devletin” der ve



“Şimdiye kadar bekçi bendim, biraz da siz yapın.” diyerek oradan ayrılır. Sonradan komutan hacının yanına gelerek “Efem biz buraya evler yapacağız” der. Hacım da “Kurban size ne lazım? İmzaysa getirin imzalayayım, mühürleyeyim.” der. Komutan fotoğrafın da gerekli olduğunu söyleyince bu fotoğrafı çekirmiş”. (Telli, 07 Eylül 2023)

Kaynakça | References

- Atilla, Samat. “Dumlu’da Bir Allah Dostu”. Erzurum Haber Gazetesi (07 Mayıs 2021).
<https://erzurumhabergazetesi.com/91005-dumlu-da-bir-allah-dostu>
- Aydemir, İbrahim. “Bir Zamanlar Erzurum”. Erzurum Gazetesi (22 Nisan 2006).
<https://www.erzurumgazetesi.com.tr/yazar/Erzurum-Gazetesi-Arsiv/747/>
- Hacı Nurullah (Telli) Efendi. Hacı Nurullah Efendi Mektubu. İsmail Bayer Özel Kitaplığı, 2, 2.
- Kutlu, Hüseyin. “Hâce Muhammed Lutfi (Efe Hazretleri)”. Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu. I/50-59. Erzurum, 2013.
- Kutlu, Hüseyin. Hâce Muhammed Lutfi (Efe Hazretleri) Hayâtı, Şahsiyeti ve Eserleri. İstanbul: Damla Yayınevi, 2006.
- Telli, Selami. Hacı Nurullah Efendi’ye Ait Fotoğraf (Mektup 07 Eylül 2023).