



AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCES

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ
THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Ulusal Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 2

Yıl / Year: 2018

Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğrt. Üyesi Sezai Bekdemir

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Yabancı Dil Sorumlusu: Dr. Öğr. Ü. Saadet Altay

Sosyal Bilimler Bölümü Sorumlusu: Öğr. Gör. M. Latif Bakış

Temel İslam Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Emrullah Bolat

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Ersin Savaş

İslam Tarihi ve Sanat Bölümü: Arş. Gör. Kamil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adem Yerinde

Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak

Doç. Dr. M. Salih Geçit

Doç. Dr. Abdülkerim Seber

Dr. Öğr. Ü. İsmail Şimşek

Dr. Öğr. Ü. Mustafa Safa

Dr. Öğr. Ü. Hayati Tetik

Dr. Öğr. Ü. Sezai Bekdemir

Dr. Öğr. Ü. Saadet Altay

Dr. Yahya MAABDEH

Dr. Korkut Dindi

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Kamil Çayır

Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. Adem Yerinde (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
- Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
- Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniversitesi)
- Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
- Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
- Prof. Dr. Abdulhamit Birişik (Marmara Üniversitesi)
- Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
- Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üniversitesi)
- Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Kocaeli Üniversitesi)
- Prof. Dr. Mustafa Ertürk (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Üniversitesi)
- Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Mehmet Özşenel (Marmara Eylül Üniversitesi)
- Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi)
- Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)
- Prof. Dr. Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
- Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniversitesi)
- Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Fikret Karaman (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
- Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)
- Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi)
- Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)
- Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi)
- Prof. Dr. Abdullatif Tüzer (Muş Alpaslan Üniversitesi)
- Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Ahmet Koç (Marmara Üniversitesi)
- Prof. Dr. Şakir Gözütok (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
- Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
- Doç. Dr. Eyup Şimşek (Atatürk Üniversitesi)

2. Sayı'nın Hakemleri / Referees of This Issue

Prof. Dr. Adem YERİNDE / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK / Hitit Üniversitesi

Doç. Dr. Abdülkerim SEBER / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. M. Salih GEÇİT / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. Abdulcabbar KAVAK / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Dr. Öğr. Ü. Feyza Betül KÖSE / Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

Dr. Öğr. Ü. Ömer AKTAŞ / Kastamonu Üniversitesi

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Ağrı İslami İlimler Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AGİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AGİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AGİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AGİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AGİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

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

İÇİNDEKİLER

Makaleler

EBEDÎ BİR HAK MAHRÛMİYETİ: KÂZİFİN ŞAHİTLİĞİNİN REDDİ
1-16

KUR'AN'-I KERİM'E GÖRE BİLİMSEL DÜŞÜNCENİN TEMELLERİ
17-28

MUĞİRE B. ŞU'BE'NİN HAYATI VE KİŞİLİĞİ
29-56

İSLÂM TARİHİNDEKİ BİR VAKANIN YORUM KRİTİĞİ: RAHİP BAHİRÂ OLAYI
57-92

ADUDÜDDİN İCÎ'NİN TEFSİRDEKİ METODU VE TEFSİRİNİN KAYNAKLARI
93-119

Çeviri

ARAP EDEBİYATINDA HİKÂYE VE KUR'ÂN-I KERİM'DEKİ KISSALARIN MÜDAFAASI
120-164

Kitap Tanıtımı

DOĞA VE ÖZNELLİK: CÂHİZ'İN AHLAK DÜŞÜNCESİ
165-174

EBEDÎ BİR HAK MAHRÛMIYETİ: KÂZİFİN ŞAHİTLİĞİNİN REDDİ

ETERNALLY DEPRIVATION OF A RIGHT: DENIAL OF THE TESTIMONY OF QÂZIF

Prof. Dr. Sabri ERTURHAN

C.Ü. İlahiyat Fakültesi

İslâm Hukuku Anabilim Dalı

Öğr. Üyesi

serturhan@cumhuriyet.edu.tr

Atf Gösterme: ERTURHAN, Sabri; (2018), Ebedi Bir Hak Mahrûmiyeti: Kâzifin Şahitliğinin Reddi, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (2), 01-16.

Geliş Tarihi:

11 Mayıs 2018

Kabul Tarihi:

22 Mayıs 2018

© 2018 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Kazf, kişinin iffetine ve nesebine yönelik zina iftirasında bulunmaktır. Bu derece ağır bir suç olması nedeniyle âyette fâilin şehâdetinin ömür boyu kabul edilmemesi hükme bağlanmıştır.

Makalede kısaca kazf suç ve cezası hususunda özet bilgi sunulacak, adalet ve fisk kriterlerine yer verilecek sonra bu suçu işleyen fâilin şehâdeti etrafında oluşan tartışma ve yaklaşımlar ele alınacaktır. Bu cümleden olarak şehâdetin kabulü için tövbe şartını getiren fakihler ile ceza infazından sonra tövbe etse dahi kâzifin, yeniden şehâdet ehliyetini kazanamayacağı düşüncesinde olan hukukçuların görüş ve gerekçeleri ortaya konmaya, incelenmeye ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kazf, şehâdet, hadd, tövbe, fisk, adalet*

Abstract: Qazf is false accusing a virtuous man or woman of adultery by slandering his/her chastity and genealogy. Because of this degree of serious crime, it is adjudged not to accept the testimony of the perpetrator lifetime.

In this article a brief information on crime of qazf and its punishment is to be given, the criteria of justice and fisq be taken place, discussions and approaches occurring around the testimony of the perpetrator of this act be handled. in this context for examining and reaching a solution, it is going to be tried to put forth the opinions and justifications of the jurists who brings the condition of repentance for the acceptance of testimony, and of the jurists who thing that the perpetrator of qazf cannot acquire the qualification of testimony once more even if he/she repents after the execution of the punishment.

Keywords: *Slander, testimony, hadd, effective regret/ repentance, transgression/sin, fairness*

1. Kazf Suç ve Cezası

Kazf; cezaî sorumluluğu bulunan bir kimsenin, ihsan vasfına sahip bir erkek veya kadına zina iftirasında bulunması veya onun nesebini inkâr etmesidir.¹

Makzûfta (zina iftirasına maruz kalan kişide) aranan şartlar arasında yer alan ihsân (الاحسان) vasfı akıl, bülûğ, hürriyet, İslâm, iffet yani zina işlememiş olma maddelerinden oluşmaktadır.²

Kazf suçunun unsurları;

a) Zina iftirasında bulunmak veya makzûfun (iftiraya uğrayanın) nesebini inkâr etmek,

b) Makzûfun muhsan olması,

c) Söylenen sözde suç kastının bulunmasıdır.³ Korunan hukukî yarar ise insan haysiyeti, iffeti ve kamu ahlakıdır.⁴

Kazf, Kur'ân âyetleriyle suç sayılmıştır.⁵ İlgili âyette (Nûr, 24/4) fâile yönelik üç hüküm bulunmaktadır. Bunlar seksen celde tatbiki, müebbed olarak şehâdetten mahrumiyet ve fisk vasfıyla damgalanmadır.⁶

Yukarıdaki âyetten hareketle İslâm hukukçuları hür kişiler için kazf cezasının seksen celde olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu ceza, köleler hakkında kırk celdedir. Bu cezaya ek olarak Hanefî hukukçuları, -şağıda ele alacağımız üzere- iftira eden şahısların tövbe etseler dahi ömür boyu şahitliklerinin kabul edilmeyeceği görüşündedirler. Onlar fâilin şahitliğinin reddedilmesini de hadd cezası kapsamında mütalaa etmektedirler. Hanefîler dışındaki kalan mezhep fakihleri ise tövbenin şehâdet ehliyetini iade edeceği görüşündedir. Afla kazf haddinin düşmesi konusunda fakihler farklı görüşler içerisindedirler. Cumhuriyet, kazf'de kul hakkını daha galip gördüklerinden, bu suçun cezasında affın geçerli olacağı görüşündedirler. Hanefî fakihleri ise kazfî kamu hakları kapsamında görürler ve afla hadd-i kazf'in düşmesini kabul etmezler.⁷

¹ Bâbertî, *el-İnâye*, V, 316; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 316; Düsûkî, *Hâşiye*, IV, 324; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, II, 455.

² Kâsânî, *Bedâî'*, VII, 78; Udeh, II, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 473-477; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 78.

³ Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, II, 561.

⁴ Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, s. 214.

⁵ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون، (إلا الذين تابوا) والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون، (إلا الذين تابوا) من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم : *Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere (ayrı ayrı) seksen sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyiniz.*) Nûr, 24/4-5. Ayrıca bkz. Nûr, 24/23.

⁶ Şafîî, *el-Ümm*, VII, 146; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 399; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 255, XVII, 24; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II/3, 299-300, Bağavî, *et-Tehzîb* VIII, 282; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 345-346; Nevevî, *el-Mecmû*, XXIII, 107; Abdülaziz Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 263; Muhammed Ebû Zehra, *Zühratü't-tefâsîr*, X, 5145; Sâyis, *Tefsîru âyâtü'l-ahkâm*, III, 236.

⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 1734 vd; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 196 vd; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 211; Bâbertî, *el-İnâye*, V, 317-319, 327, 338; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 317-319, 327, 338; Udeh, , *et-Teşrîu'l-cinâî*, II, 491-495; el-Gâmidî, *Esbâbü sukûti'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 122 vd.

Şartları oluşmayan kazf suçları ile zina isnadı dışında kalan iftiraların cezası da ta'zirdir.⁸

2. Kâzifin Şahitliği

Kâzifin (zina iftirasında bulunan fâil) şahitliği hususu, genel anlamda fâsığın şahitliği kapsamına girdiğinden fâsığın şehâdetinin fikhî boyutu üzerinde kısaca durmak gerekecektir.

Şahitlerde bulunması gereken şartlardan biri adalet vasfıdır. Mezheplerin ittifakla aradığı adalet şartı, daha çok ilgili âyetlerde şahitler için “kendilerinden razı olduğunuz” ve “adalet sahibi” nitelendirmelerinin yapılmış olmasıyla temellendirilir⁹. Adalet şartının kıstası, kişinin istikâmet üzere (İslâm-aklî denge) olması, hasenâtının seyyiâtına galip olması¹⁰ veya büyük günah işlediği bilinmeyen küçük günahı da alenen işlemeyen kimse olması¹¹ veyahut kişinin karşılığında mukadder bir ceza tayin edilen büyük günahları işlememiş olması ve küçük günahları işleme konusunda ısrar etmemesi şeklinde belirlenmeye çalışılmıştır¹². Bu itibarla fâsığın şehâdeti genel anlamda muteber değildir. Adalet şartlarını taşımayan kişiye fâsık denmektedir. Biraz açmak gerekirse fâsık, “haktan sapan, Allah’ın emirlerine itaatten ayrılan âsi mümin veya kâfir” diye tanımlanabilir. Müslüman bakımından dini hükümlere karşı duyarsız olan ve lakayt davranan kişi olarak da nitelenebilir.¹³

Emanete hıyanet eden, zina ve diğer hadd gerektiren fiilleri işleyenlerin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini bildiren hadisler¹⁴ ve diğer deliller de bu konudaki değerlendirmelerin dayanakları arasında yer alır.¹⁵ Şu kadar var ki Evzâî (157/774) dışında fukahânın tamamı zina, içki... ve ta'zir cezası uygulanan fâillerin tövbe etmeleri halinde şahitliklerinin kabul edileceği konusunda görüş birliği içindedir. Hâsılı fâsıktan tövbe eden kişilerin şehâdetlerinin kabul edileceği noktasında ittifak bulunmaktadır.¹⁶ Cumhura göre ister hadd uygulanmadan önce isterse haddin infazından sonra tövbe etmeyen bir fâilin şehâdeti kabul edilmez.¹⁷

⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 255 vd; Bâbertî, *el-Înâye*, V, 346 vd; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 346 vd; Düsûkî, *Hâşiye*, IV, 329 vd; Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zir fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, s. 192-210; Bilmen, *Istılâhât*, III, 321-322.

⁹ Bkz. Bakara 2/282; Mâide 5/106; Talâk 65/2.

¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 121; Kâsânî (587/1191), *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 268; Mecelle, md. 1705.

¹¹ (العدل هو من لم تعرف له كبيرة ولا مجاهرة صغيرة) İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 472; Tehânevî, *İ'lâü's-Sünen*, XV, 236.

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 121; Düsûkî (1230/1815), *Hâşiye*, IV, 165 vd; Mecelle, md. 1705; Bilmen, *Istılâhât*, VIII, 130.

¹³ Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Fâsık”, *DİA*, 1995, 12, 202-205.

¹⁴ Ebû Dâvûd, “Ağdıye”, 16.

¹⁵ Mâverdî (450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr*, XVII, 149-150; Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 121; Mecelle, md. 1705; Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürerü'l-hukkâm*, IV, 463-466; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 34-38; Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, s. 205-207; Yavuz, “Fâsık”, *DİA*, 12, 202-205.

¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVII, 211 vd; Bağavî, *et-Tehzîb*, VIII, 282; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 266, 271-272; Aynî, *el-Binâye*, VIII, 163-164; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 78; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*, VI, 565-567.

¹⁷ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, VI, 581.

Kâzifin şahitliğinin hukukî durumuna gelince, bu husus doğrudan âyetle belirlenmiştir (Nûr, 24/4). Şu kadar var ki, şehâdetten mahrumiyetin kapsamı ve tövbenin şehâdet ehliyetini iade edip etmeyeceği hususu fakihler arasında esaslı ihtilaflara sebep olmuştur. Şimdi bu yaklaşımları görmeye çalışalım.

2.1. Haddin İnfazından Önce

Belirtmek gerekir ki bahse konu olan tövbe hukuk doktrininde “faal nedâmet” veya “etkin pişmanlık” olarak bilinen kazaî/yargısal tövbe olup, diyânî anlamda yani Allah’a işlemiş olduğu suç ve günah karşılığı yaptığı tövbe değildir.

Haddin infazından önce tövbe etmesi halinde fiskın ortadan kalkacağı ve kâzifin şehâdetinin kabul edileceği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Bununla birlikte bu tövbe haddi ortadan kaldırmaz.¹⁸ Bu kabulün gerekçesi, Hz. Ömer’in, Muğîre aleyhine kazif şehâdetinde bulunan Ebû Bekre’ye “tövbe et” şehâdetini kabul edeyim yönündeki telkinidir. Bu konuda sahabe arasında icmâ olduğu da¹⁹ iddia edilmiştir.

Hanefî ve Mâlikî hukukçular, tövbe etmese dahi hadd infazı öncesi kâzifin şahitliğinin kabul edileceğine hükmetmişlerdir.²⁰ Bu hukukçular görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Celde uygulanmayan kişinin fiskı sübut bulmamıştır. İlgili âyette (Nûr, 24/4-5) öyle geçmektedir. Hz. Peygamber de bir hadislerinde kazf suçu karşılığı kendisine hadd uygulananlar dışında bütün müslümanların yekdiğerine karşı adil olduğunu belirtmiştir.²¹ Hâsılı kâzifin fisk vasfıyla nitelenebilmesi için haddin uygulanması gerekir. Hadd uygulanmamış kişinin fiskı tescillenmiş olmadığından adaletine hükmedilir. Dolayısıyla infaz öncesi tövbe etmemesi fâilin şehâdetine engel oluşturmaz.²²

Görüldüğü üzere Hanefî ve Mâlikî fakihleri bu yaklaşımlarında aslî beraat veya masumiyet karinesini esas almışlar, kişinin suçluluğunun veya fiskının ancak haddin infazıyla ispatlanabileceğinden hareketle, infaz öncesine kadar masumiyet karinesini esas alarak sanığın şehâdetinin engellenemeyeceğine hükmetmişlerdir.

2.2. Haddin İnfazından Sonra

¹⁸ Şafîî, *el-Ümm*, VI, 300; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVII, 25; (فان تاب لم يسقط عنه الحد و زال الفسق بلا خلاف) (وتقبل شهادته عندنا) İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 75; Nevevî, *el-Mecmû*, XXIII, 107; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, XII, 62 vd; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, V, 255.

¹⁹ Şafîî, *el-Ümm*, VI, 300; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, XXII, 39 vd; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 76; Nevevî, *el-Mecmû*, XXIII, 107; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, XII, 63.

²⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 399; (ولهذا الاصل قلنا بقبول شهادته قبل اقامة الحد عليه وان لم يتب) Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 127; Zemahşerî (538/1144), *el-Keşşâf*, IV, 268; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, I, 115.

²¹ (المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدودا في فرية) İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 76; (المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدودا في قذف) Zeyleî, Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye*, V, 80-81; Tehânevî, *İ'lâu's-Sünen*, XV, 205-206.

²² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 399-402; Bağdâdî, *el-Meûne*, III, 1536; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, XXII, 44 vd; Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 176-177; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehl-i Sünne*, III, 434; Karâfî, *ez-Zahîra*, XII, 117.

Ceza infazı sonrası tövbe etmeyen kâzifin şahitliğinin reddedileceği konusunda icmâ oluşmuştur.²³ İnfazdan sonra tövbenin kabul edilip edilmeyeceği konusunda ise temel iki görüş bulunmaktadır. Her iki tarafın da tartışmaları ağırlıklı olarak âyetteki istisnânın nereye râci olduğu konusunda yoğunlaşmaktadır. Bir başka ifadeyle bahse konu icthad farklılıklarının temelinde büyük ölçüde “*vav harfi ile üzerine atıf yapılan cümlelerden sonra gelen istisnânın bu cümlelerin tamamına mı yoksa son cümleye mi râci olduğu*” yönündeki usûlî tartışmalar bulunmaktadır.²⁴

Hanefîler istisnânın, kendinden sonra gelen son cümleye döneceği yaklaşımında iken; cumhur, istisnânın cümlelerin tamamına döneceği düşüncesindedir.²⁵

Şafîilerden Kâdî Ebû Bekr Bâkîllânî (403/1013) ve Gazâlî²⁶ ile Şâ’î’den eş-Şerîf el-Murtazâ (436/1044) ise istisnânın nereye râci olduğu konusunda tevakkuf etmişlerdir.²⁷

Bu usulcüler Arapların her iki şekli de kullanmış olmaları sebebiyle burada salt tamîm ve tahsisin tahakküm ifade edeceğini dolayısıyla sadece tamîm veya sadece tahsise yönelmenin batıl olduğunu belirtirler. Bu usulcülere göre bu seçeneklerden birinin hakikat diğeri mecaz olduğuna hükmetmek mümkün olmadığından, isabetli olan tevakkuftur.²⁸

2.2.1. Kabul Edenler

Cumhûr, kazf cezasının infazından sonra fâilin tövbe etmesi halinde şehâdetinin geçerli olacağı görüşündedir. Hz. Ömer (23/644), Ebü’-d-Derdâ (32/652), İbn Abbâs (68/687), Atâ (114/732), Tâvûs (106/725), Mücâhid (103/721), Şa’bî (104/722), Zührî (124/742), Abdullah b. Utbe (74/693) gibi sahabe ve tabiûn âlimleri ile Rabîatü’-r-re’y (136/753), İmam Mâlik (179/795), Evzâî (157/774), Şafîî (204/820) ve Ahmed b. Hanbel (241/855), İshâk b. Râhûye (238/853) bu görüşün temsilcileridir.²⁹ Bu konuda kendisine soru yöneltilen Şa’bî, “Allah onun tövbesini kabul ediyor, siz şahitliğini kabul etmiyorsunuz” şeklinde cevap vermiştir.³⁰ Ömer b. Abdülaziz (101/720), Saîd b. Cübeyr (94/713) ve Kadî Şurayh (80/699)’in de bu görüşte oldukları nakledilmiştir.³¹

²³ Şafîî, *el-Ümm*, VII, 146; İbn Rüşd (hafid), *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 1735; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkûn*, I, 114.

²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkûn*, I, 114-118; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, III, 307 vd; (اختلفوا في الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة، هل يعود إلى الجميع، أو إلى الأخيرة) Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, s. 150-152; Sâbûnî, *Ravâiu’l-beyân*, II, 69; Muhammed Hudarî, *Usûlü’l-fikh*, s. 181-184.

²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, III, 43 vd; (إذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية الفذف ينصرف إلى الكل عند الشافعي رحمه الله وعندنا) Taftazânî, *et-Telvîh*, s. 70 vd.

²⁶ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 207-208.

²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, III, 43 vd; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, III, 310-311; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, s. 150-151.

²⁸ Muhammed Hudarî, *Usûlü’l-fikh*, s. 184.

²⁹ Şafîî, *el-Ümm*, VI, 301; a. mlf, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, s. 479-480; Bağdâdî, (422/1031), *el-Meûne*, III, 1536-1537; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, XVII, 25; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, XXII, 35 vd; Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 175 vd; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 269; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 75; Nevevî, *el-Mecmû*, XXIII, 107; Karâfî, *ez-Zahîra*, XII, 117; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, V, 256-257; Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezi*, VI, 581.

³⁰ Şafîî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, s. 480.

³¹ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, V, 256-257.

damgasını yememiş masum şahıslar konumuna dönerler.³⁹ Sâ'is'e göre Zemahşerî'ye ait bu tespit, âyette geçen istisnâ konusunda yapılan en isabetli izahtır.⁴⁰

b) Hz. Ömer, Muğîre b. Şu'be (50/670)'ye zina isnadında bulunanlardan Ziyâd b. Ebîh (53/673)'in şahitlikten imtina etmesi veya farklı ifadelere yer vermesi üzerine, diğer şahitlere (müfteri durumuna düştükleri için) kazf cezası uygulamış, daha sonra şehâdetlerinin kabul edilebilmesi için tövbe etmelerini istemiş, Ebû Bekre (51/671) tövbe etmemiş, diğer iki kişi -ki bunlar Nâfi' b. Hâris (v. ?) ve Şibl b. Ma'bed (v. ?)'dir- tövbe etmiş, Hz. Ömer de tövbe edenlerin şehâdetlerinin geçerli olacağına hükmetmiştir.⁴¹ Hz. Ömer'in Muğîre b. Şu'be olayında Ebû Bekre'ye yaptığı tövbe telkini hadd infazından sonra yapılan tövbenin şehâdet ehliyetini yeniden kazandıracığının delilidir.⁴²

c) Hz. Peygamber, karısına zina isnadında bulunan Hilâl b. Ümeyye'ye, “البينة أو ”: Ya iddianı dört şahitle ispatlarsın, aksi halde sırtına celde vururum⁴³ demiştir. Bu da, şehâdetin reddinin haddin tamamı kapsamında olmadığını göstermektedir. Çünkü şehâdetin reddi hadd kapsamında olsaydı “...yoksa sırtına hadd uygularım” cümlesinin kullanılması doğru olmazdı. Çünkü şehâdetin reddedilmesinin sırtla (beden) alakası yoktur.⁴⁴

d) Hadler bedeni cezalardır. Şahitliğin reddi ise manevi cezadır. Hadler can, din, akıl, ırz ve mal gibi çekirdek hakların korunmasına matuf bedenî cezalardır. Kazf haddi de ırzın korunması için konulmuştur. Dolayısıyla hadd-i kazf de bedenî cezalar cümlesindedir. Şehâdetin reddi Şafîiler'in, bekâr zânilerde celde cezası üzerine bir yıl sürgünü ilave etmelerinde olduğu gibi, kazf cezasına ilave bir ceza görünümündedir.⁴⁵

e) Zina fiili, kazfden daha ağır bir suçtur. Küfür, zina, adam öldürme ve benzer suçları işleyip de tövbe eden şahısların şahitliği kabul edilmektedir. Böyle olunca işlediği kazf suçundan tövbe eden bir şahsın şahitliğinin de evleviyetle kabul edilmesi gerekir.⁴⁶

³⁹ والذي يقتضيه ظاهر الآية ونظمها أن تكون الجمل الثلاث بمجموعين جزء الشرط ، كأنه قيل : ومن قذف المحصنات فاجلدوهم (وردوا شهادتهم وفسقوهم ، أي : فاجمعوا لهم الجلد والرد والتفسيق ؛ إلا الذين تابوا عن القذف وأصلحوا فإن الله يغفر لهم فينقلبون غير Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 269; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XII/23, 141-142.

⁴⁰ Sâ'is, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, III, 241.

⁴¹ قال سعيد بن المسيب : شهد على المغيرة ثلاثة رجال : أبو بكر ، ونافع بن الحارث ، وشبل بن معبد ، ونكل زياد ، فجلد عمر الثلاثة ، (Abdurrezzâk (211/826), وقال لهم : تابوا ، تقبل شهادتكم . فتاب رجلان ، وقبل عمر شهادتهما ، وأبي أبو بكر ، فلم يقبل شهادته *el-Musannef*, VII, 384, VIII, 362. Bu konudaki rivayetler etrafında çalışma yapan Ömer Aktaş, son tahlilde bu rivayetler ile Hz. Ömer'in, Muğîre b. Şu'be'nin zina ettiği iddiası üzerine yaptığı muhakeme sonucunda Ziyad b. Ebîh hariç, iddiada bulunan diğer kişilere hadd-i kazif uyguladığına dair olayın iftira olduğunu iddia etmektedir. Bz. Ömer Aktaş, “Hz. Ömer'in Basra Valisi Muğîre B. Şu'be'yi Görevden Almasıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Universal Journal of Theology*, 3 (1), 2018, s. 39-52.

⁴² Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVII, 27; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 346-349; Karâfî (684/1285), *ez-Zahîra*, XII, 105; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 76; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, XII, 63; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, V, 256; Kal'acî, *Mevsûatü fikhi Ömer*, s. 518, 707.

⁴² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 76-78; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, XII, 63-64.

⁴³ Buhârî, “Tefsîr sûre 24”, 3; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 27; Tirmizî, “Tefsîr sûre 24”, 3; İbn Mâce, “Talâk”, 27.

⁴⁴ Sâ'is, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, III, 238.

⁴⁵ Sâ'is, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, III, 238.

⁴⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XII/23, 140 d; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 76-78; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, XII, 63-64.

f) “Onlar çirkin bir iş yaptıklarında veya kendilerine zulmettiklerinde Allah’i anarlar, günahlarının bağışlanmasını dilerler. Günahları Allah’tan başka bağışlayan kim vardır? Onlar, yaptıklarında bile bile direnmezler”⁴⁷, “Ben, tövbe edenleri çok bağışlayıcıyım”⁴⁸, “Tövbe eden hiç günah işlememiş gibidir”⁴⁹ gibi tövbenin günahlarını sileceğini ifade eden genel nitelikli âyet ve hadisler de bu fakihlerin dayandığı diğer deliller arasında yer almaktadır.⁵⁰

Mübârekfûrî⁵¹ ve Muhammed Hudarî⁵² de hadd uygulanan kâzifin, şehâdetini geçerli sayan cumhurun görüşünün kuvvetli ve tercihe şâyân olduğu kanaatinde dir.

Şâfii’ye göre kâzifin tövbesi, fâilin kendisini yalanlaması şeklinde gerçekleşir. Ebû Saîd el-Istahrî (328/940), “söylediğim şeyde yalan söyledim artık aynı şeye dönmeyeceğim, şeklinde bir ifade kullanması gerekir” demektedir. Ebû İshâk Mervezî (340/951) ise tövbenin “Söylediğim sözden dolayı pişman oldum. Bu ifadeden rücu ettim. Bundan böyle bir daha aynı şeye dönmeyeceğim” şeklinde bir ifadede bulunmasını gerekli görür.⁵³

Kâzifin tövbesin geçerli görenler hüsn-i hâl için tövbeden sonra belli bir sürenin geçmesini öngörürler. Bu süre de bir tam senedir.⁵⁴

2.2.2. Kabul Etmeyenler

Kazf haddi infaz edildikten sonra tövbe etse dahi fâilin ömür boyu şehâdet ehliyetinden mahrum kalacağı görüşünde olanlar İbn Abbas (68/687), Kadı Şurayh (80/699), Hasan ibni Sâlih (168/784-85), İbrahim en-Nehâî (96/714), Saîd b. Cübeyr (94/713), Sevrî (161/778), Hanefîler ve ashâb-ı reye mensup diğer hukukçulardır.⁵⁵

Bu görüş sahiplerinin gerekçeleri şu şekilde sıralanabilir:

a) Ayette geçen istisnâ, âyetin sonundaki *وأولئك هم الفاسقون* (*Ve işte onlar fâsıktırlar*) cümlesine râcidir.⁵⁶ Ayrıca *وأولئك هم الفاسقون* cümlesi, kendinden önceki kısma atfedilen bir cümle olmayıp vâv harfiyle başlayan müstakil bir cümledir.⁵⁷

⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/135.

⁴⁸ Tâhâ, 20/82.

⁴⁹ İbn Mâce, “Zühd”, 30.

⁵⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XII/23, 140; Nevevî, *el-Mecmû*, XXIII, 108 vd.

⁵¹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî*, VI, 581.

⁵² Muhammed Hudarî, *Usûlü’l-fikh*, s. 184.

⁵³ Şâfî, *el-Ümm*, VI, 300, VII, 146; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, XVI, 32 vd; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, XXII, 41 vd; Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XII/23, 142-143; Nevevî, *el-Mecmû*, XXIII, 108 vd.

⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XII/23, 143.

⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 403; Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 125; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 530; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, XXII, 42 vd; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 269; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 75; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu’l-kebîr*, XII, 62; Bilmen, *Istilâhât*, VIII, 168. Cessâs, İbn Abbâs’ta gelen farklı rivayetlerin bir birine muhalif olmadığını ifade ederek fâilin şehâdetinin kabul edileceğine dair rivayetin, onun hadd uygulanmadan tövbe etmiş olmasına; diğer rivayetin yani şehâdetinin makbul olmayacağına dair rivayetin ise celde uygulandıktan sonra tövbe etmesine muhtemel olduğunu ifade etmiştir (Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 403).

⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 403; Abdülaziz Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, III, 262-263; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 178; Bilmen, *Istilâhât*, III, 247-248.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 127; Zemahşerî (538/1144), *el-Keşşâf*, IV, 269.

Bu görüşün temsilcileri iddialarını benzer örneklerle desteklemeye çalışırlar. Bu örneklerden biri, Hicr sûresi 59 ve 60. âyetidir.⁵⁸ إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته âyetlerinde Lût Peygamberin karısı kurtulanlardan hariç tutulmuştur. Ayetteki istisnâ kendinden sonrasına yani Hz. Lût'un karısına râcidir. Aynı şekilde Nûr sûresi 4-5. âyetteki istisnâdan önceki cümleler de talebidir yani celdenin uygulanması ve şehâdetinin kabul edilmemesini âmir cümlelerdir. Oysaki istisnâ cümlesi haber nitelikli (ihbârî) cümledir. Yani أولئك هم الفاسقون haberdur ve istisnâ buraya dâhildir. Bir başka ifadeyle Nûr, 5. âyetteki istisnâ, أولئك هم الفاسقون cümlesine râcidir. Çünkü istisnâ edatı hem bu âyete bitişik ve yakın hem de âyetteki diğer cümlelerle bağlantısı kesiktir. İstisnanın kendinden önceki cümlelere râci olabilmesi için bir zaruret bulunması gerekir. O zaruret istisnanın diğer cümlelerden müstakil olmama zaruretidir. Burada böyle bir zaruret yoktur. Bu zaruret istisnânın son cümleye raci olmasıyla ortadan kalkmış olup diğer cümlelere rücûuna gerek kalmamıştır. Durum böyle olunca fâil, hadd sonrası şehâdet ehliyetinden ömür boyu mahrum olur. Şu kadar var ki tövbe, fâilin fiskını kaldırabilir. Bunun kabulü de tamamen Allah'ın takdirine bağlıdır. Âyetin, فان الله غفور رحيم kısmı, istisnânın fiska râcî olduğunu ve tövbenin fiski kaldırabileceğinin delilidir.⁵⁹

b) (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) âyeti “te'bîd/ebedîlik” lafzıyla kayıtlanmıştır. Ebediyet, sonu olmayan demektir. Böyle olunca hadd infazından sonra fâil tövbe dahi etse şahitlik yapabilmesi mümkün değildir.⁶⁰

Kendi eğiliminin Hanefîlerin yaklaşımları doğrultusunda olduğunu ifade eden Muhammed Ebû Zehra konuya ilişkin gerekçeleri bağlamında şu görüşlere yer verir:

Âyette ebedî olarak kâzifin şahitliğinin kabul edilmemesine vurgu yapılmıştır (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا). Ebediyet, fâil tövbe etsin etmesin mutlak anlamda şahitliğin reddedilmesini gerektirir. Aynı zamanda bu ebediyet kaydı istisnâya engeldir. Fâilin müebbed olarak şehâdetten mahrumiyeti onun fiiline uygun bir cezadır. Çünkü ahlak dışı fiillerin (fâhişe) yayılması, dille işlenen suçların en ağırlarından. O halde şehâdetin müebbed olarak reddedilmesi şeklinde cezanın da suç işleyen bu dile yönelik olması gerekir. Şu kadar var ki istisnânın (وأولئك هم الفاسقون) âyetine yakın ve ona râci olması sebebiyle tövbe, fâilin fiskını ortadan kaldırabilir.⁶¹ Bir başka ifadeyle (شهادة)

⁵⁸ (إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته قدرنا إنا لمن الغابرين) Lût'un ailesi başka (Onlar suçlu değillerdir). Lût'un karısı dışında onların hepsini kurtaracağız. Biz, onun (Lût'un karısının) geride kalanlardan olmasını takdir ettik. Hicr, 59/59-60.

⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 403 vd; a. mlf, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 266; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 269; Abdülaziz Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 262-263; Bâbertî, *el-Înâye*, VII, 400-401; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, V, 255-256; Aynî, *el-Binâye*, VIII, 164-165; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VII, 401; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I/1, 307-308. Ayetteki istisnâyı *kimi müellifler* munkatî', kimisi de muttasıl kabul etmektedir. (Abdülaziz Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 262-263; Bâbertî, *el-Înâye*, VII, 402; Taftazânî, *et-Telvîh*, s. 67-71; Aynî, *el-Binâye*, VIII, 164-165; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VII, 402; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I/1, 307-308).

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 126; Kâsânî (587/1191), *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 271.

⁶¹ ونحن نميل ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ؛ والأبدية توجب ألا تقبل لهم شهادة مطلقا؛ تابوا أو لم يتوبوا؛ وهذا ما قرره الحنفية وأكثر الفقهاء إلى ما فهمه الحنفية؛ أولا: لأن النص على الأبدية يمنع الاستثناء ولأن أولئك هم الفاسقون ؛ جملة مستقلة؛ والجملة: ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ؛ قد انتهت؛ فلا يتعلق الاستثناء بها؛ ولأن هذا هو الذي يلائم أنها عقوبة؛ ولأن إشاعة الفاحشة أعظم جرائم اللسان؛ فيجب أن تتعلق العقوبة به.

lafzı nehy siyakında vaki olduğundan umûm ifade eder. Umûmun zahiri ise ister haddin infazından önce isterse sonra olsun kâzifin şehâdetinin merdûd olmasını gerektirir.⁶²

c) ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) Ebediyyen onların şahitliğini kabul etmeyin) cümlesi, (فاجلدوهم: Onlara celde uygulayınız) cümlesine atfedilmiştir. Atıf, ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin (kendisine atıf yapılan) hükümde ortaklığını ifade eder. Bu itibarla kâzifin şahitliğinin reddi de hadd kapsamına girmektedir. Yani celde üzerine atfedilen şehâdetten mahrumiyet haddin tamamlayıcı unsurudur.⁶³

d) Ayetteki “ولا تقبلوا” atfı hem münasebet hem de te'bîd kaydı nedeniyle hadd kapsamına dâhildir. Her iki cümle arasındaki münasebetin izahı şu şekildedir: Kâzifin şehâdetinin reddi onun için acıtıcı bir haldir. Fâil de diliyle atmış olduğu iftira sebebiyle makzûfun kalbini/içini acıtmıştır. O nedenle âyette geçen “te'bîd” kaydı ancak şahitliğin ebediyen reddedilmesiyle bir anlam ifade eder. Aksi takdirde sadece (Onların şahitliğini kabul etmeyin): ولا تقبلوا لهم شهادة) “Ebedîlik” kaydının âyette zikredilmiş olması, kâzifin şahitliğinin herhangi bir vakitte kabulüne engeldir. Bu itibarla böyle bir iftirayı atan dilin şehâdetini ebediyyen düşürmek bu haddin tetimmesinden yani tamamlayıcı cüzlerindedir. Çünkü ancak bu redd, fâilin tekrar kazfina engel olabilir.⁶⁴

e) Haddin tatbiki suretiyle fâilin yalancılığına hükmedilmiş olmaktadır. Salt yalancılıkla itham edilen kimsenin şehâdetinin kabul edilmeyeceği müsellem olunca, haddin infazı yoluyla yalancılığına hükmedilen kimsenin şahitliği öncelikle kabul edilemeyeceği açıktır.⁶⁵

f) Bir hadiste Hz Peygamber, hâinin, kendisine celde uygulanan fâilin, kindarın, yalancı şahitliği tescil edilen şahsın, evdeki hizmetlinin ve nesebini başkasına nispet eden kimselerin şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini bildirmiştir.⁶⁶

Hanefî fukahâsı hadiste geçen celdenin, kazf suçu karşılığı uygulanan celde olarak kabul etmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere diğer fakihler bir ayırım yapmaksızın tövbenin şehâdeti iade edeceği düşüncesindedir.⁶⁷

Bir diğer hadiste Hz. Peygamber, kendilerine kazf cezası uygulanan fâiller dışında bütün müslümanların yekdiğerine karşı adalet sıfatını hâiz olduklarını⁶⁸ ifade

العقوبة الثالثة: الوصف بالفسق في قوله (تعالى): وأولئك هم الفاسقون ؛ وهذه هي التي دخلها الاستثناء؛ لأنها في جملته؛ والحكم بالفسق (اقترن به الاستثناء؛ فخرج المستثنى من حكم المستثنى منه.) Ebû Zehra, *Zühuratü 't-tefâsîr*, X, 5145-5146.

ولفظ (شهادة) نكرة واقعة في سياق النهي، فيكون عاما، وظاهر العموم فيه يقتضي أن شهادة القاذف مردودة سواء أكانت واقعة منه (قبل القذف) (قبل القذف أم بعد القذف) Sâyis, *Tefsîru âyâti 'l-ahkâm*, III, 237.

ولا تقبلوا لهم) معطوف على الجلد والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فإذا كان المعطوف عليه حدا كان المعطوف من (تمام الحد) Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 127.

⁶⁴ Aynî, *el-Binâye*, VIII, 163; İbnü'l-Hümâm, *Fethu 'l-kadîr*, VII, 401; Bâbertî, *el-İnâye*, VII, 400.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 1128-129. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *İ'lâmu 'l-muvakkîn*, I, 115-118; Sâyis, *Tefsîru âyâti 'l-ahkâm*, III, 237; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3479.

⁶⁶ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا مجلود حدا ولا مجلوبة ولا ذي غمر لأخيه ولا مجرب شهادة) (ولا القانع أهل البيت لهم ولا ظنين في ولاء ولا قرابة) Tirmizî, “Şehâdât”, 2. Değerlendirme için bkz. Tehânevî, *İ'lâu 's-Sünen*, XV, 192-193.

⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmu 'l-Kur'an*, III, 411; Mübârekfûrî, *Tuhfetü 'l-Ahvezî*, VI, 58 vd.

⁶⁸ المسلمون عدول بعضهم) (المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدودا في فرية) (على بعض إلا محدودا في قذف) Zeyleî, Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu 'r-râye*, V, 80-81.

etmektedir. Hadiste tövbe edenler istisna edilmemiştir. Dolayısıyla tövbe etse dahi kazf cezası uygulanan şahsın şehâdeti geçerli değildir.⁶⁹

g) Hz. Peygamber'e veya ensâra atfedilen bir rivâyette "Hilâl, kırbaçlanacak ve müslümanlar arasında şahitliği geçersiz olacak" denmiştir.⁷⁰ Bu hadis de kendisine kazf cezası uygulanan fâilin şehâdetinin kabul edilmeyeceğinin bir başka delilidir.

Konu etrafında aşağıdaki gibi daha başka farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır. Cüveynî (478/1058)⁷¹, İbn Arabî (543/1148)⁷², Kiyâ el-Herâsî (504/1110) ve Sâyis⁷³ gibi müellifler, fâilin şahitliğinin kabul edilmeme illetinin kişinin iftira ve fıska olduğunu, tövbe ile bu illetin ortadan kalkarak fâilin tekrar şehâdet ehliyetini kazanacağını söylemişlerdir. Ferhat Koca'nın da tercihinine göre sanki Cenâb-ı Hak, ولا تقبلوا لهم شهادة ابدانهم فاسقون الا الذين تابوا buyurmaktadır. Aksi halde illetsiz ma'lûlün bulunması usûl prensiplerine aykırılık teşkil eder.⁷⁴

Mevdûdî'nin konuya ilişkin görüşleri dikkat çekicidir. O şöyle demektedir: "Önümüzde tövbe eden bir kimseyi artık fâsık sayamayız. Fakat yalancılığı sabit olan bir kimseye tövbe etti diye gelecekte de güvenemeyiz. Üstelik âyetin ifadesinin "onlar fâsıktırlar" kısmıyla ilgili olduğu görülmektedir. Ayette geçen "onlar fâsıktırlar" cümlesi haber/bilgi cümlecisidir. Bu haber cümlesinden sonra gelen "ancak tövbe edenler hariç" ifadesi, istisnânın ilk iki emir cümlesiyle değil de haber cümlesiyle ilgili olduğunu göstermektedir... Bizzat Allah'ın, suçunu itiraf eden ve tövbe eden kimseleri affettiği halde insanların affetmemesinin tuhaflık arz edeceği şeklinde bir itiraza karşı müellif şu görüşleri dile getirir: Tövbe, sadece tövbe sözünü telaffuz etmekten ibaret değildir. Tövbe pişmanlık, düzelme kararı ve salih amellerde bulunma eğilimidir. Bir kimsenin içten tövbesinde samimi olup olmadığını sadece Allah bilir. Tövbeyle dünyevî değil uhrevî cezalar kalkar. Bu nedenle âyette "tövbe eden suçlular affedilebilir" denilmeyip, "tövbe edenler için Allah bağışlayıcı ve merhametlidir" buyrulmaktadır. Şâyet tövbe ile dünyevî cezalar da affedilecek olsaydı, cezadan kurtulmak için tövbe etmeyen kimse kalmazdı."⁷⁵

3. Değerlendirme Ve Sonuç

Hadd-i kazf uygulanan fâilin ebediyen şehâdet hakkından mahrum bırakılması kısmen beşerî hukuk doktrininde yer alan güvenlik tedbirlerine benzemektedir.⁷⁶ Beşerî

⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 411.

⁷⁰ (يجد هلال وتبطل شهادته في المسلمين) Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 647; Bu rivayet doğrudan meşhur hadis kaynaklarında geçmemektedir. Rivayetin geçtiği diğer kaynaklar için bkz. Cessâs (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 402; Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 128; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XII/23, 141; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 531; Tehânevî, *Î'lâü's-Sünen*, XV, 206. İbn Hazm, hadd uygulandıktan sonra tövbe etse dahi kâzifin şahitliğinin geçersiz olduğunu iddia eden Hanefilerin dayandıkları rivayetlerin asılsız veya sahih olmadığını söylemektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 530-531. Bu konudaki rivayetlerin değerlendirilmesi karşı cevap için bkz. Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Î'lâü's-Sünen*, XV, 192-213.

⁷¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 266.

Serahsî, *el-Mebsût*, XVI,

⁷³ Sâyis, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, III, 241.

⁷⁴ Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 178.

⁷⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an* (trc. Komisyon), III, 489.

⁷⁶ "Güvenlik tedbiri, işlediği suçtan dolayı kusurlu olup olmadığına bakılmaksızın suç işleyen kişi hakkında ya da suçun konusu ile veya suçun işlenmesinde kullanılan araçla ilgili olarak uygulanan,

hukuk terminolojisinde yer almamakla birlikte kimi çağdaş İslâm hukukçuları ceza tasnifi içerisinde “psikolojik ceza” çeşidine de yer vermişler⁷⁷ ve şahidin ebediyen şahitlikten mahrum edilmesini bu psikolojik cezalar kapsamında mütalaa etmişlerdir.⁷⁸ Klasik fıkıh kaynaklarında da “psikolojik ceza” şeklinde bir isimlendirme yapılmamakla birlikte, şehâdetten ebedî mahrumiyetinin kişinin iç dünyasını etkileyen bir ceza olduğunun altı çizilmiştir.⁷⁹

Kazf suçu insan onuru, manevî şahsiyeti, aile ve nesebine yönelik bir saldırdır. İftiraya uğrayan şahsın ırz ve namusu zedelenmekte, şeref ve haysiyeti lekelenmekte, bu durum da onun toplum içerisinde küçük düşmesine yol açmaktadır. Irz ve namusa yönelik bir kazf suçu, mağdurun aile yapısının sahilliğinde şüphe uyandırmak demektir.⁸⁰ Ayrıca namusa yönelik bir iftira toplumda bu çirkin haberin yayılmasına neden olacağı gibi ahlaksız fiillerin (fâhişe) toplum içerisinde yayılmasına da neden olabilecektir.⁸¹

Kişiyi iftiraya sürükleyen âmilleri, haset, yarış ve intikam şeklinde sıralamak mümkündür. Bu sâiklerin tek bir gayesi vardır o da makzûfun tahkîr edilmesi ve ona acı çektirilmesidir. İşte İslâm’da teşrî kılınan kazf cezası, kâzifin bu garazına karşı muharebe esası üzerine vaz’ edilmiştir. Kâzif, yaptığı iftira ile mağdura psikolojik bir acı çektirmekte, bunun karşılığı olarak celde cezası da fâile bedenî acı çektirmektedir. Çünkü bedenî acı nefsanî acının mukabilidir. Ayrıca mağdurun maruz kaldığı bu psikolojik acı, onun bedeni ve sağığı üzerinde bazı olumsuz etkilere de yol açabilecektir. Uygulanan bu bedenî cezanın fâil üzerinde meydana getireceğı bedenî ve psikolojik acılar yanında onun adalet sıfatının düşürülmüş olması da fâilin manevî kişiliğı ve psikolojisi üzerinde derin etki oluşturacak toplumsal bir cezadır. İslâm, fâili suç işlemeye sürükleyen psikolojik sâikleri dikkate almakta, ceza vaz’ ederken de fâildeki bu psikolojik sâikleri ortadan kaldıracak ve onu henüz başlangıçta caydırarak nitelikte bir müeyyide koymaktadır. Zina iftirasında bulunan şahsı esasında üç ceza beklemektedir. Birincisi seksen kırbaçlık bedenî ceza; ikincisi cezanın alenî infazının verdiği psikolojik ceza; üçüncüsü de fâilin fiskeinin ilânı ve şahitliğinin geçersiz sayılması şeklindeki toplumsal ceza. Bu denli çok boyutlu ağır bir cezaya muhatap olması, fâilin bu suçu işlemekten kaçınmasında çok etkili bir unsur olacaktır.⁸²

koruma veya iyileştirme amacına yönelik ceza hukuku yaptırımıdır.” Güvenlik tedbirine başvurulabilmesi için bir suçun işlenmesi gerekir.” Bkz. Özgenç, *Türk Ceza Hukuku* (Genel Hükümler), s. 741 vd; Dönmezer, Sulhi-Erman, Sahir, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku* (Genel Kısım), II, 567-575, 715-735; Koca-Üzülmez, *Türk Ceza Hukuku* (Genel Hükümler), s. 611 vd; Önder, Ayhan, *Ceza Hukuku*, s. 602 vd.

⁷⁷ Udeh, *et-Teşrîu’l-cinâi*, I, 632-633; Behnesî, *el-Ukûbe*, s. (172), 202-204. Geniş bilgi için bkz. Aclân, Abdullah b. Süleyman, *el-Ukûbâtü’n-nefsiyye fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye, el-Mecelletü’l-Arabiyye li’d-dirâsâti’l-emniyye ve’t-tedrib*, C. 26, Sayı:51, ss. 43-82.

⁷⁸ Aclân, *el-Ukûbâtü’n-nefsiyye fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye, el-Mecelletü’l-Arabiyye li’d-dirâsâti’l-emniyye ve’t-tedrib*, C. 26, Sayı:51, ss. 62.

⁷⁹ رد الشهادة صالح لتتميم الحد لانه مؤلم قلبه كما أن الجلد مؤلم بدنه ففيه معنى الزجر ثم حرمة القاذف باللسان ورد شهادته (Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 127; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, VII, 401; Yazır (1942), *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 3479.

⁸⁰ Udeh, *et-Teşrîu’l-cinâi*, I/619; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 48; Bilmen, *İstulâhât*, III/229-230; Zâhim, *Tatbiku’ş-Şerîa*, s. 48; Sâbûnî, *Ravâiu’l-beyân*, II/72-73; Gökmenoğlu, *İslâm’da Şahsiyet Hakları*, s. 132.

⁸¹ Bkz. Nûr, 24/19.

⁸² Udeh, *et-Teşrîu’l-cinâi*, I, 646.

Suçun vehametinden dolayı İslâm hukukçuları kazf suçunun diğer suçlarla içtimâî durumunda öncelikle ve mutlaka kazf cezasının infaz edilmesini gerekli görmüşlerdir. Fakihlerin bu yaklaşımlarının temelinde suçsuz, namus, iffet, erdem, haysiyet ve şeref sahibi kişilerin kamu nezdinde bu tür çirkin isnatlardan aklanması, ayrıca aynı suçu işlemeye mütemâyil kimselerin engellenmesi düşüncesi yatmaktadır. Günümüzde dahi saygın, namuslu ve haysiyetli ve ayrıca karizmatik bir niteliğe sahip kişileri kamu nezdinde küçük düşürme ve şaibeli hale getirme amacıyla bu kabil iftira yöntemlerine başvurulduğu, ayrıca iftiraya uğrayan kimselerin düştükleri psikolojik yıkımlar dikkate alındığında fakihlerin bu hassasiyetlerini anlamak daha kolaylaşacaktır.⁸³

Tartışmalarda tövbenin celde hariç, fâilden fisk vasfını kaldıracağı ve şehâdet ehliyetini yeniden kazanacağını savunan görüş taraftarları cumhuru oluşturmakla birlikte biz Hanefî ve aynı doğrultuda düşünen fakihlerin görüşlerinin daha isabetli ve günümüz şartlarına daha uygun olduğu görüşündeyiz. Bu kanaate ulaşmamızda diğer delillerle birlikte özellikle âyetin genel nitelikli oluşu, âyette “ebediyet” kaydının bulunması, mağdura yönelik kıskançlık ve kin duyguları, siyasî, ticarî, sosyal vb. sâiklerle rakiplerini saf dışı bırakma düşüncesinde olanların bu kötü niyetlerinin akamete uğratılması ve kamuya bir ibret teşkil etmesi düşüncesi yatmaktadır.

4. Kaynakça

Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî (211/826), *el-Musannef* (thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî), Meclisü'l-ilmî, I-XI, Beyrut, 1970.

Abdülaziz Buharî (730/1330), *Keşfu'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî) Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, I-IV, Beyrut, 1417/1997.

Acclân, Abdullah b. Süleyman, *el-Ukûbâtü'n-nefsiyye fi's-Şerîati'l-İslâmiyye, el-Mecelletü'l-Arabîyye li'd-dirâsâti'l-emniyye ve't-tedrib*, C. 26, Sayı:51, ss. 43-82.

Aktaş, Ömer, “Hz. Ömer'in Basra Valisi Muğîre B. Şu'be'yi Görevden Almasıyla İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, *Universal Journal of Theology*, 3 (1), 2018, s. 39-52.

Ali Haydar Efendi (Küçük) (1334/1915), *Dürrü'l-hukkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, Dersaadet, I-IV, İstanbul, 1330.

Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed (631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm* (thk. İbrahim el-Acûz), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut, ty.

Âmir, Abdülazîz, *et-Ta'zîr fî's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, 1954.

Avcı, Mustafa, *Osmanlı Ceza Hukuku (Genel Hükümler)*, Mimoza Yayınları, Konya, 2010.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* Dâru'l-fikr, I-XII, Beyrut, 1411/1990.

⁸³ Erturhan, *İslâm Ceza Hukukunda İçtima*, s. 141-145, 195-196, 209-210.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd (786/1384), *el-Înâye ale'l-Hidâye* (*Fethu'l-Kadîr*'le birlikte), Dâru'l-fikr, I-X, Beyrut, ty.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef (474/1081), *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattai'l-Îmâm Mâlik* (Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VII, Beyrut, 1420/1999.

Bağavî (516/1122), *et-Tehzîb* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VIII, Beyrut, 1418/1997.

Bağdâdî, Abdülvehhâb (422/1031), *el-Meûne* (thk. Hamîş Abdülhak), Dâru'l-fikr, I-III, Beyrut, 1415/1995.

Behnesî, Ahmed Fethî, *Nazariyyetü'l-İsbât fi'l-fikhi'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru'ş-şurûk, Kâhire-Beyrut, 1409/1989.

Behnesî, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, , Dâru'ş-şurûk, Beyrut, 1403/1983.

Beroje, Sahip, *İslâm İspat Hukuku*, Fecr Yayınları, Ankara, 2007.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-X, Beyrut, 1414/1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1971), *Hukukî İslâmîyye ve Istulâhâtü Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, I-VIII, İstanbul, 1967.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-fikr, I-III, Beyrut, 1414/1993.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), *Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şüûni'l-İslâmîyye*, I-IV, Kuveyt, 1414/1994.

Cüveynî, Ebu'lmeâlî İmâmü'l-haremeyn, Ruknüddîn (478/1058) *el-Burhân fi usûlü'l-fikh* (thk. Abdülazîm ed-Dîb), Dâru'vefâ, Mansûre, 1420/1999.

Dönmezer, Sulhi-Erman, Sahir, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku* (Genel Kısım), Beta Yayınları, I-III, İstanbul, 1997.

Düsûkî; Şemsüddîn Muhammed Arafa (1230/1815), *Hâşiyetü'd-Düsûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*, Dâru'l-fikr. I-IV, yy, ty.

Ebû Zehra, Muhammed, *Zühratü't-tefâsîr*, Dâru'lfikri'l-arabî, yy, ty.

Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn (987/1579), *Teyşîru't-Tahrîr*, Dâru'l-fikr, I-IV, yy, ty.

Erturhan, Sabri, *İslâm Ceza Hukukunda İçtima*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. İbrahim Muhammed Ramadan), Dâru'l-erkam, I-II, Beyrut, 1414/1994

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf (463/1070), *el-İstizkâr* (thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Müessesetü'r-Risâle, I-XXX, Kahire, 1993.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Musannef* (nşr. Saîd el-Lahhâm), Dâru'l-fikr, I-VIII, Beyrut, 1414/1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (852/1448), *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (thk: Abdulaziz b. Abdullah b. Baz/ Thk. M. Fuad Abdulbaki/ Muhibbüddin el-Hatib), *Dârü'l-Ma'rife*, Beyrut, t.y.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (456/1064), *el-Muhallâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XII, Beyrut, 1405/1984.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn* (nşr. İsmâüddîn es-Sabâbitî), Dâru'l-hadîs, I-IV, Kahire, 1414/1993.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed (620/1223), *el-Muğnî*, Dâru'l-fikr, I-XII, Mekke, 1412/1992.

İbn Kudâme el-Makdisî, Şemsüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed el-Makdisî (682/1283), *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni* (Muğnî ile birlikte), Dâru'l-fikr, I-XII, Mekke, 1412/1992.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (hafîd, 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (thk.Mâcid el-Hamevî), Dâru İbn Hazm, I-IV, Beyrut, 1416/1995.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an* (thk.Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-fikr, I-IV, Beyrut, 1408/1998.

Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris (684/1285), *ez-Zahîra* (thk. Muhammed Haccî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, I-XIV, Beyrut, 1994.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd (587/1191), *Bedâiü'-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VII, Beyrut, ty.

Kiyâ el-Herrâsî, Ali b. Muhammed (504/110), *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-II, Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, Beyrut, 1403/1983.

Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (Daraltıcı Yorum), İSAM Yayınları, İstanbul, 1996.

Koca, Mahmut-Üzülmez, İlhan, *Türk Ceza Hukuku* (Genel Hükümler), Seçkin Yayınları (10. Baskı), Ankara, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed (333/944), *Te'vilâtü ehl-i Sünne* (thk. Fatma Yusuf Haymi), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2004.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcûd), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XVIII+Fihrist, Beyrut, 1414/1994.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an* (trc. Komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.

Muhammed Hudarî, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî (1927), *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-marife, Beyrut, 1419/1998.

Mübârekfûrî, Ebu'l-Alî Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahîm (1353/1934), *Tuhfetü'l-Ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, Mektebetü İbn Teymiyye, I-X, Kâhire, 1412/1991.

Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref, (676/1277), *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (nşr. Muhammed Necîb el-Mutîî), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XXIII, Kahire, 1415/1995.

Önder, Ayhan, *Ceza Hukuku* (Genel Hükümler), Beta Yayınevi, İstanbul, 1992.

Özgenç, İzzet, *Türk Ceza Hukuku* (Genel Hükümler), Seçkin Yayınları (9. Bası), Ankara, 2013.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (606/1210), *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâthu'lğayb)*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XXX, Beyrut, 1411/1990.

Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (606/1210), *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh* (thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Müessesetü'r-risâle, I-V, Beyrut, 1412/1992.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'an*, Derseâdet, I-II, İstanbul, ty.

Sâvis, Muhammed Ali, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, Dâru İbn Kesîr/ Dâru'l-Kâdirî, I-IV, Dimaşk/Beyrut, 1415/1994.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed Ahmed b. Ebû Sehl (483/1091), *el-Mebsût*, Dâru'l-fikr, I-XXX, Beyrut, 1989.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed Ahmed b. Ebû Sehl (483/1091), *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebu'lvefâ el-Efgânî), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I-II, Beyrut, 1436/2015.

Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (thk. Abdülğanî Abdülhâlik-Muhammed Şerîf Sükker), Dâru ihyâi'l-ulûm, Beyrut, 1410/1990.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (1250/1834), *İrşâdü'l-fühûl*, Mısır, 1356/1937.

Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (792/1390), *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, Sanayi Matbaası, I-II, İstanbul, 1310.

Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî (1394/1974), *I'lâü's-Sünen* (thk. Muhammed Tâkî Osmânî), İdâratü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi, 1415.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, I-IX, İstanbul, 1971.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Fâsık", *DİA*, 1995, 12, 202-205.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Mektebetü'l-ubeykân, Riyâd, 1418/1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (794/1392), *el-Bahru'l-muhîd* (Neşre haz. Ömer Süleyman el-Eşkar), Kuveyt, Vizâratü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992/1413.

Zeyleî, Abdullâh b. Yûsuf (762/1360), *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, Dâru'l-hadîs, I-VII, Kâhire, 1415/1995.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, Dâru'l-fikr, I-IX, Dimaşk, 1409/1989.

KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE BİLİMSEL DÜŞÜNCENİN TEMELLERİ

BASICS OF SCIENTIFIC THOUGHT ON QURAN

Prof. Dr. Adem YERİNDE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

Öğretim Üyesi

ayerinde@agri.edu.tr

Atıf Gösterme: YERİNDE, Adem; (2018), Kur'ân-ı Kerim'e Göre Bilimsel Düşüncenin Temelleri, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (2), 17-28.

Geliş Tarihi:	Özet: Bu araştırmada, din ve bilim arasındaki ilişki üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bilindiği üzere bazı çevrelerce din ve bilim arasında Hristiyanlık ve bilim gerilimi dayanak noktası alınarak bir çelişki olduğu savunulmaktadır. Bu durumun, bünyesinde birçok bilim disiplini ile çelişen bilgiyi bulunduran Hristiyanlık için geçerli olacağı düşünülebilmektedir. Fakat kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'in daha ilk emriyle okumanın önemini vurgulayan bir din olan İslamiyet'in bu tür iddialardan beri olduğu muhakkaktır. Buradan hareketle, bu çalışmada, İslam Dininin bilim ile asla çelişmediği aksine bilimi teşvik ettiği temel parametre olarak kullanılmıştır denilebilir. Bu araştırmada, İslam dini ile bilimin çelişmediğinin gösterilmesi amacıyla birtakım deliller kullanılmıştır. Bu deliller arasında; İslam dini ile bilimin gayesinin müşterekliği ve İslam dininin kutsal kitabı olan Kuran'ı-Kerim'de bilimi teşvik edici ayetlerin bulunması sayılabilmektedir. Bu araştırmada yöntem olarak nitel yöntem kullanılmıştır. Veri toplama tekniği olarak ise doküman analizi yaklaşımı kullanılmıştır
11 Mayıs 2018	
Kabul Tarihi:	
22 Mayıs 2018	

© 2018 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *İslam, Kur'an, Bilim, Felsefe*

Abstract: In this research, the relationship between religion and science have been studied. As it is known, it is argued that there are some contradictions between religion and science regarding Christianity and science tension. This situation may be valid for Christianity, which possesses doctrines that conflict with many scientific disciplines. But it is certain that Islam, a religion that emphasizes the importance of reading in its sacred book as the first order, is not proper for such assertions. Thus, it can be said that Islam has any doctrines contradicts with science; on the contrary, it encourages scientific progress. In this research, some evidence has been used to show that Islam does not conflict with science. Common aspects of science and Islam and verses of Quran which encourages scientific progress have been examined for this purpose. Qualitative research method and document analysis data collection technique have been used in this study.

Keywords: *Islam, Quran, Science, Philosophy.*

1. Giriş

Son zamanlarda özellikle Batılı bilim adamlarının yoğun bir şekilde ele alıp değerlendirdikleri konulardan birisi de hiç kuşkusuz din-bilim münasebetidir. Bu yöndeki araştırma ve incelemelerde kastedilen din, esasen Hristiyanlık, ileri sürülen din-bilim gerginliği de Hristiyanlıkla bilim arasındaki gerginliktir. Son dönemlerde birçok Batılı bilim adamı da bu konuda daha bir hassasiyet göstererek çok kere “din” derken Hristiyanlığın kastedildiğini açıkça belirtmişlerdir.¹

Hristiyanlıkla bilim arasında yaşanan söz konusu gerginliğin temel sebepleri arasında Hz. İsa'nın ulûhiyeti ve onun etrafında örülen teslis, enkarnasyon, aslî günah vs. gibi temel hristiyan doktrinleri ile Hristiyanlığın genellikle “mucizeler”le örülü bir din görünümü vermesi olduğu düşünülebilmektedir. Bu duruma ilave olarak da yaratılış ve kozmolojik olaylarla ilgili eski kutsal kitaplarda yeralan ve jeoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi müsbet bilim dallarının topladıkları verilerle çelişen doktrinleri bünyesinde barındırması gibi hususların olduğu söylenebilmektedir.² Bilim-din gerginliğine dair ilk eser, 1870’de *A History of the Conflict between Religion and Science* (Din ve Bilim Arasındaki İhtilafın Tarihi) adıyla bir Metodist kilise papazının oğlu olan Amerikalı John Draper (1811-1882) tarafından kaleme alınmıştır. Eserde özellikle Orta Çağ boyunca Katolik kilisesinin bilime karşı takındığı olumsuz tavır ciddî biçimde eleştirilirken diğer bazı dini müesseseler ve bilime karşı genel olarak olumlu tutum sergileyen Yunan Ortodoks kilisesi ile Protestan mezhepleri ise takdir edilmiştir. Draper’den sonra bu alanda kâleme alınan en etkili eser ise *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (Hristiyan Âleminde Bilimin Dinle Savaşının Tarihi) (1896) adıyla tarihçi A.D. White’a aittir. White daha bilimsel bir üslup kullandığı eserinde geçmiş bilim ve dinin çatıştığı arena olarak değerlendirmiştir. Orta Çağ Katolisizm’inin Kopernik’in (1473-1543) Dünya’nın hem kendi eksenini hem de Güneş’in etrafında döndüğünü ispat ettiği *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine) (1543) isimli eserini XVIII. yüzyıla kadar yasak kitaplar listesine alması ve Kopernik’i destekleyen İtalyan bilimcisi Galileo’yu (1564-1642) kilise dogmalarıyla bağdaşmayan görüşleri sebebiyle engizisyon mahkemesinde yargılaması, Orta Çağda bilim-din gerginliğini sembolleştiren örnekler olmuştur.³ İslam tarihinde ise bu tarzda bir bilim-din gerginliğine tanık olunmamıştır. İslam dünyasında İbn Ravendî ve Ebubekir Zekeriyâ Razî gibi akılcı ve

¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1996 (5. baskı), s. 264. Meselâ bkz. H. Brown, *The Wisdom of Science; Its Relevance to Culture and Religion*, Cambridge 1986.

² İsaac Newton (1642-1727) Hristiyanlık üzerine yaptığı araştırmalar sonucu teslis inancının IV. Asırda Hristiyanlığa sokuşturulduğunu tesbit etmiş ve *Kutsal Kitap* üzerinde yapılan tahriflerle ilgili tesbitlerini *İncil Üzerine dikkate Değer Tahrifatlar* isimli eserinde toplamıştır. Bkz. *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İrfan Yılmaz ve diğerleri, İstanbul 1998, I, 252.

³ Daha başka örnekler için bkz. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din*, İstanbul 1980; İrfan Yılmaz ve diğerleri, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul 1998, I, 252 vd.

materyalist düşünce hareketleri yanlılarının bile Batıda olduğu gibi müthiş cezalara, işkencelere ve sürekli kovuşturmalara uğradıklarını söylemek mümkün değildir. Örneğin, bu farklı görüşlere sahip olanlardan Ebû Bekir Zekerîya er-Râzî, dinin temel esaslarına aykırı düşen görüşlerine rağmen ömrü boyunca hep devrinin en büyük hekimi olarak saygı görmüştür.⁴

Dolayısıyla Hıristiyanlığın etkisiyle gelişen Batı kültürü için söz konusu olan din-bilim mücadelesini İslam dünyasına da taşımak yanlış olur. Bu herşeyden önce bilimsel anlayışa ters düşer. Zira Hıristiyanlığın problemleriyle başka dinlerin, meselâ İslam'ın problemleri asla bir değildir. Dolayısıyla Hıristiyan Batı'da yaşanan bir mücadeleyi aynıyla İslam dünyasına taşımak doğru değildir.⁵ Kaldıkî I. dünya savaşı öncesi ve hemen sonrasında gelişen rölativite/görelilik ve kuantum teorileri sayesinde XIX. yüzyılın kendini beğenmiş bilim düşüncesinin, katı determinizm ve pozitivizmi artık tarih olmuştur. Bunda, daha az iddialı ve daha alçak gönüllü olan XX. yüzyıl bilim adamlarının payı bulunduğu gibi Hıristiyanlığın kutsal kitaplarına (İncil) insan elinin karıştığını itiraf eden ve dolayısıyla bilimsel verilerle çelişen te'vili kabil olmayan bilgileri dönemin beşerî bilgisine atfeden din adamlarının da katkısı büyük olmuştur.⁶ Nitekim günümüzde yeniden dine dönüşün yaşandığı Batı dünyasında bilim ve dinin çatışma halinde olmadığını, aksine diyalog ve dayanışma halinde olması gerektiğini dile getiren birçok kuruluş ve bunlar tarafından yayınlanan kitap, dergi ve broşür gibi yayınların varlığı bilinmektedir.⁷

Yukarıda da işaret edildiği gibi İslam dünyasında önemli denebilecek bir din-bilim çatışmasından söz etmek mümkün değildir. Bunda, herşeyden önce İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın bilim ve bilimsel düşünce karşısındaki müspet tutumu etkili olmuştur. Bu yönüyle onun diğer kutsal kitaplardan farklı olduğu rahatça söylenebilir. Sözgelışı İncilleri dikkatle tetkik eden çağdaş bir düşünür Richard Robinson şöyle demektedir: “İsa ilmi tavsiye etmediği gibi ilmi araştırmayı sağlayan ve bizi ilme götüren fazileti, yani aklın kullanılmasını da asla tavsiye etmemiştir... İsa, tekrar tekrar inanmayı talep eder. İman ile de hiçbir delile başvurmada, ihtimalleri, nazar-ı dikkate almadan imkânsız şeylere inanmayı anlatmak ister”⁸ Robinson'un İnciller için verdiği hüküm asla Kur'an için geçerli değildir. Nitekim İslam inancında, Hz İsa'nın bilimi teşvik etmemesi de gerçek olarak kabul edilemez.

⁴ Adivar, a.g.e., s. 97.

⁵ Çağdaş bilim ve bilimsel veriler ışığında Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ın karşılaştırılması ve bu konuda Kutsal Kitab'ın açık bilimsel verilerle çelişmesi yanında Kur'an'ın bariz bir şekilde ilmî sonuçlarla uyuşan tabiatı hakkında geniş bilgi için bkz. Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim* (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1998.

⁶ Aydın, a.g.e., s. 268. Daha geniş bilgi için bkz. Adivar, a.g.e., s. 362 vd.

⁷ Bu alanda faaliyet gösteren çeşitli kuruluşlar ve çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İrfan Yılmaz, a.g.e. II, 667 vd.

⁸ Aydın, a.g.e., s. 280. Burada belirtmek gerekir ki, Robinson'un İnciller ve İsa ile ilgili bu değerlendirmesi bir peygamber olarak İsa ve yüce Allah tarafından ona indirilmiş olan saf vahiy olarak İncil hakkında değildir. Zira böyle bir yorum İslam hakkında kabul edilemeyeceği gibi gerçek Hıristiyanlık hakkında da kabul edilemez. Fakat onun değerlendirmesi tahrif edilmiş İsa imajı ve muharref İncillerde kendisine atfedilen sözlerle alakalıdır.

Kur'ân-ı Kerim daha ilk nazil olan “*Yaratan Rabbinin adıyla oku*”⁹ âyetiyle bağlularını bilgi edinmenin en önemli yolu olarak okuma ve araştırmaya teşvik etmiştir. Bunun yanında pek çok âyette temel bilgi vasıtaları olarak kalem¹⁰, mürekkep¹¹ ve yazıdan bahsetmiş,¹² bilgiye sahip olanlarla bilgiden mahrum kalanların asla bir olamayacağını¹³ bildirerek bir güç olarak bilginin değerine işaret etmiştir. Hz. Muhammed (S.A.V) de “*Hikmet Müslümanın yitiğidir. Onu her nerede bulursa, o, onu elde etmeye en layık olan kişidir*”¹⁴ buyurarak bilimsel araştırma ve inceleme konusunda müslümanların önüne sınırsız bir alan açmıştır. İşte temel dinamiklerini bu teşvik ve tavsiyelerden alan müslüman bilim adamları, hiçbir zaman bilime karşı müteredit ve çekingen davranmamışlar; aksine oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren bilgi ve hikmet adına eski medeniyetlerde buldukları her şeyi kaynağına bakmaksızın içtenlikle almışlar, onu, kendi dinî ve kültürel değerleriyle yoğurarak yepyeni bir forum ve içeriğe kavuşturmuşlar ve onu daha da geliştirmek için mümkün olan her türlü amelî ve zihnî çabayı sarfetmekten kaçınmamışlardır. Nitekim Uzakdoğu dışında kalan İran, Bizans, Yunan, Mısır, Hint gibi bütün büyük eski medeniyetlerin ilmî ve fikrî mirası kısa zamanda İslam dünyasına kazandırılmıştır. Zira İslam bilgiyi kutsal görmektedir. Çünkü netice itibariyle bütün bilgiler Allah’ın isim ve sıfatlarının bir tecellîsini konu edinmektedir. Bu hakikatın bir ifadesi olarak “*Hıristiyanlar, Hıristiyanlıktan uzaklaştıkça, Müslümanlar ise dinlerine bağlı kaldıkça yükselirler*” sözü haklı olarak meşhur olmuştur.¹⁵ Yine Charler Mismar de: “*Hıristiyanlar âlim olunca Hıristiyanlıkla alakaları kesilir. Müslümanlar da cahil olunca İslâmiyetle alakaları kesilir*” der.¹⁶

2. Kur'ân ve İlimde Amaç Birliği

Nihâî noktada bilim ile Kur'ân arasında bir amaç birliği görülmektedir. Zira Yüce Yaraticının kelam sıfatının bir tecelligâhı olan Kur'an, fizik ve metafizik ayırımı yapmaksızın varlığı bir bütün olarak değerlendirir. Muhatabı olan insandan, önce kendi öz varlığına, sonra da beşerî ve tabiî çevresinde olup bitenlere bakmasını, onlar üzerinde düşünmesini, onları algılayıp anlamasını ve onlardan dersler ve ibretler çıkarmak suretiyle nihâî hedef olarak yüce Allah’a giden yolda kendi hayatına bir düzen ve mânâ vermesini ısrarla talep eder. Kuran’ın bu yaklaşımının bilim, felsefe, ahlâk ve estetik üzerinde çok etkili olduğu bir vakiydir. Bu yaklaşımın nihaî hedefinin Yüce Kudret’e iman ve ona kulluk olduğu kesindir.¹⁷

⁹ el-Alak 96/1

¹⁰ bkz. el-Alak 96/4; el-Kâlem, 68/1.

¹¹ el-Kehf, 18/109.

¹² eş-Şûrâ 42/52.

¹³ ez-Zümer, 39/9.

¹⁴ İbn Mâce, “Zühd”, 15; Tirmizî, “İlm”, 19.

¹⁵ Şaban Döğen, *Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi*, İstanbul 1987, s. 312.

¹⁶ Yılmaz, *a.g.e.*, I, 291.

¹⁷ Bkz. ez-Zâriyât 51/56.

Bilginin konusunu oluşturan evren/kâinat da esâsen Yüce Yaratıcının ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarının bir tecelligâhı olarak O'nun çizmiş olduğu belli bir plan, program, ölçü ve dengeye göre işleyen hadiseler ve varlıklar kitabıdır. Öyleyse genel mânâda tabiat kitabının okunması ve bu suretle elde edilen bilgi de sonucu itibarıyla varlıkların mâhiyeti ve sırları hakkında insanları bilgilendirme ve ona göre onları doğruya, güzele ve faydalı olana yönlendirme gibi bir fonksiyon icra etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın temel hedefi ile bilginin zarurî sonucu arasında yakın bir benzerlik bulunmaktadır. Dolayısıyla Kur'an ve bilgi, bir insanın iki gözüyle bakışı gibi ileride bir noktada birleşmektedir. Bu meyanda yüce Allah “*Onlara âyetlerimizi dış âlemde ve kendi içlerinde göstereceğiz ki, onun (Kur'ân'ın) hak olduğunu kendilerine iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?*”¹⁸ buyurmaktadır. Buna göre her ilim esasen ayrı bir dille Yaratıcıyı tanıtmaktadır. Öyleyse marifetullah (Allah'ı tanıma) yolunda her bilgiden yararlanmak gerekir.

3. Bilginin Mahiyeti

Bilimsel düşünce kadar beşerî bilginin mahiyetini tesbit de önemlidir. Aksi takdirde gerçekte bilgi değeri taşımayan bir takım faraziye/hipotez ve kehanetler kesin gerçekler gibi telakki edilmeye başlar ki, bu insanlığın hakikate yaklaşmasından çok ondan uzaklaşması anlamına gelir. Bugün “bilimsel” olduğunu iddia eden Batı medeniyeti genellikle “bilim” ile ne kastedtiğini tam olarak açıklığa kavuşturmak istemez. Batılılar “Bilim”e, normal anlamları dışında bir çeşit gizemli güç atfetmektedirler. Çünkü bilim kavramı da “İlerleme”, “Medeniyet”, “Hukuk”, “Adalet” ve “Hürriyet” gibi tanımlanmasını gereken, ancak biraz yakından incelendiğinde büyüsunü yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalan kavramlardandır. Bununla birlikte çağdaş Batılıların anladıkları şekliyle bilim, üst seviyeden herhangi bir ilkeye bağlı kalmadan hissedilir dünyanın hadiselerinin incelenmesinden başka bir şey değildir.¹⁹

İslam'da ise durum değişiktir. Orada bilginin konusu olarak varlık bir bütündür. Fizik ve metafizik alanlarına ayrılmaz. Meselâ, ünlü İslam filozoflarından Farâbî bilgiyi “*Varlıkların hakikatleriyle kavranması*” şeklinde tanımlamıştır.²⁰ Buna göre fizik ya da metafizik dünyaya ait bütün varlıkların, olgu ve olayların mahiyetlerini ve bunlar arasındaki sebep-sonuç bağlantılarını keşfetmek; bu konuda elde edilen verileri dedüktif bir sistem içerisinde toplamak ve nihayet bütün olup-bitenlerin hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemek amacıyla yürütülen beşerî faaliyetlere bilimsel faaliyetler denir.²¹ Bilgiye ulaşmak için yapılan zihnî faaliyetler de bilimsel düşünüş olarak nitelendirilir.

¹⁸ Fussilet 41/53.

¹⁹ René Guénon, *Doğu ve Batı* (trc. Fahrettin Arslan), İstanbul 1991 (2. Bsk.), s. 39.

²⁰ Bu ve benzer tanımlar için bkz. Necip Taylan, “Bilgi” *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1992, VI, 157.

²¹ Krş. Aydın, *a.g.e.*, s. 262.

4. Bilgi Üretmenin Ön Koşulları

Bilgi üretebilmenin iki temel şartı vardır. Biri ilmî merak ve tecessüs, diğeri ise âlemde kaosun değil, belli yasalara göre işleyen bir düzenin hâkim olduğu fikri. Her insanda belli seviyede fitraten mevcut olan ilmî merak ve tecessüsü harekete geçirmeden ondan düşünme ve akletme kabiliyetlerini kuvveden fiile aktarması beklenemez. Aynı şekilde âlemde belli yasalara göre işleyen bir düzenin, mevcudiyetini kabul etmeyen bir insanın da bilimsel yasalara ulaşma yolunda verimli bir gayret içerisinde olması düşünülemez.

Kur'ân'da yeralan “*Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?*”²² gibi insana etrafındaki varlıklara ve fenomenlere bakmasını tavsiye eden yüzlerce âyet ondaki ilmî merakı kamçılamak ve onu kâinat üzerinde tefekküre sevk etmek amacını taşıırken, “*O ki birbiri ile ahenktâr yedi göğü yaratmıştır. Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk var mı.*”²³, “*Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık*”²⁴ gibi birçok âyet de evrende kaosun değil, belli kurallara göre işleyen bir nizamın hâkim olduğunu bildirir. Yine “*O her an yaratma halindedir*”²⁵ âyetinden yüce Allah'ın evrendeki bu düzenin işleyişini kontrol ettiğini ve belli bir güne kadar onun kusursuz işleyişini teminat altına aldığını anlamaktayız.

Kur'an'a göre âlem, bilgi, kudret, irade ve rahmet sahibi bir yaratıcının eseri olup belli kanunlarla (sünnetullah) aksamadan işlemektedir. Âlemin böyle bir varlık tarafından yaratılmış olduğu fikri beraberinde şu görüş ve inanışları da getirir: a) Mademki âlem yaratılmıştır; o halde o zorunlu değil, mümkündür. Mümkünlerin bilinmesinde tutulacak yol ise empirik bir faaliyettir.

b) Mademki âlem her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır; öyleyse orada düzen ve gayenin olması kaçınılmazdır. Kur'an'a göre âlemde hiçbir şey boş ve manasız değildir. Her şey yaratıcısının varlığına işaret eden bir delildir. Dünyada görülen nizamın teminatı ise bizzat Allah'tır.

c) Mademki âlem mahlûktur; o halde orada bulunan hiçbir şeye ilahi güç atfedilemez. Dolayısıyla Allah'tan başka hiçbir şey dua ve ibadete asla layık değildir.

Kur'ân'ın sürekli biçimde insanları bitkiler, hayvanlar ve kâinattaki düzen üzerine tefekküre davet etmesindeki espri şu olabilir: Sosyal bilimlere nazaran tabîî bilimlerde kural ve düzen daha net hissedilmektedir. Bu yüzden tabîî bilimlerin alanında çalışan bilginler kâinatın ötesinde onu idare eden Yüce bir Kudretin varlığına inanmaya daha yakındırlar. Nitekim ünlü psikolog James H. Leuba'nın 1914 ve 1933 yıllarında yaptığı iki ayrı araştırmaya göre bilim adamları arasında fizikçiler inanmada ilk sırayı işgal

²² el-Ğaşiye 88/17-20.

²³ el-Mülk 67/3.

²⁴ el-Kamer, 54/49.

²⁵ er-Rahmân 55/29.

etmektedir.²⁶ Çünkü bir bilim adamı evrene baktığı zaman orada bir düzen, bir tertip görüyor. Âlemin bu yapısı ve anlaşılabilirliği bilim için esastır. Newton ve Einstein'e göre âlemin bizatihi anlaşılabilirliği “mucizevi” bir karakterdir. En büyük mucize (burada genel geçer kanunları ifade etmektedir), âlemde bu derece yüksek bir nizamın görülmesidir. Einstein, 1952'de eski arkadaşı Maurice Solovine'e yazdığı bir mektupda ilmi teorilerin esasen âlemdeki a priori düzen üzerine kurulduğunu ifade etmiştir. Newton'a göre Allah, âleme daima müdahale ederek oradaki nizamı temin etmektedir.²⁷ Einstein'ın, tabii kanunları mucize kelimesiyle ifade etmesi Kur'an'ın bu konudaki espirisine de uygun düşmektedir. Nitekim Kur'an'da da âlemdeki düzen ve onun düzenli işleyişi, insanı Allah'a götüren âyetler olarak nitelenmiştir.

5. Bilginin İmkânı Meselesi

Çağdaş felsefede Epistemoloji (bilgi teorisi) kavramı ile ifade edilen disiplinde en yoğun tartışmalara sahne olan temel meseleler arasında bilginin imkânı, değeri ve kaynakları meselesi önde gelmektedir. Beşerî bilgi, insanlık tarihi kadar eski olsa da, bilgi kavramını inceleme hadisesi, yani bilgi problemi, felsefî düşüncenin ortaya çıkışıyla başlar. Eski Yunan felsefesinden günümüze kadar en hummalı tartışmalara sahne olan bilgi problemi, bilginin kaynağı ve değeri ile ilgili araştırmalar ve bu çerçevede insan zihni ve kavrama melekesi hakkında yapılan tartışmalar, İ. Kant'ın (1724-1804) insan akli ve bilgisine yönelttiği tenkitlerin de hareket noktasını oluşturur.

Bilginin imkânı meselesine Kur'anî perspektiften bakılırsa, Kur'an'da yeralan duyma, algılama, düşünme, kavrama ve inanma hadiselerine ait yüzlerce âyetin, bilginin insan için mümkün olduğu gerçeğini açık bir şekilde belgelediği görülür. Bununla birlikte bilgi problemi muhtemelen Grek felsefesinin tesiriyle İslam felsefesi ve Kelâm disiplinlerinde de tartışılmıştır. Meseleyi dinî ve ilmî bakış açısından değerlendiren İslam bilginleri, insan için bilginin mümkün olduğu üzerinde önemle durmuşlar, Sûfistâiyye (Sofistler) adı altında inceledikleri felsefî akımların, objektif bilginin imkânından kuşku duyan veya onu tamamen imkânsız gören septik ve rölativist yaklaşımları şiddetle eleştirmişlerdir. Onlar “*Eşyanın (Varlıkların) hakikatleri sabittir*” derken, varlıkların objektif ve bilinebilir bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtmek, dolayısıyla esasen insan için bilginin mümkün olduğunu vurgulamak istemişlerdir.²⁸

Kur'an, değer açısından zannî ve yakînî (kesin) bilgilerden ve yakînî bilginin de bir kaç kategorisinden bahseder. Bu bağlamda zannî bilginin hareket noktası yapılmasını tenkit ederken “bilgide kesinlik” mefhumunu öne çıkarır. *İlme'l-yakîn* (kesin zihni bilgi), *ayne'l-yakîn* (kesin açık seçik gözlem), *hakka'l-yakîn* (tecrübe, bilginin yaşanarak tahakkuku) terimlerinin geçtiği âyetler bu bakımdan dikkat çekiçidir.²⁹ Diğer taraftan zan, şek ve reyb

²⁶ Aydın, a.g.e., s. 271.

²⁷ Aydın, a.g.e., s. 272.

²⁸ Bkz. Taylan, a.g.m., VI, s. 158-159.

²⁹ et-Tekâsür, 102/57; el-Hâkka 69/51.

gibi bilgide kuşkuyu ifade eden terimlerin geçtiği âyetlerde³⁰ de ters yönden “bilimsel kesinlik” ön plana çıkarılmak istenmiştir.

6. Bilgi Vasıtaları

Bilgi teorisinde üzerinde durulan en önemli konulardan biri de bilginin kaynağı problemidir. Bu konu ile ilgili olarak Kur’ân’da mutlak bilgi kaynağı olarak vahiy başta olmak üzere, duyular, deney, gözlem, akıl yahut bunun ötesinde sezgiye işaret edilmiştir. İnsan zihninin başlangıçta bir tür “boş levha” (tabula rasa) olduğunu haber veren Kur’ân³¹ akli yapan şuur muhtevalarının tecrübelerle sonradan oluştuğuna işaret eder. Bu bağlamda Kur’ân’da yer yer göz, kulak ve kalbin (bazen “fuâd” şeklinde) birlikte anılması yanında özellikle kalbin akledici fonksiyonunun vurgulanması önemlidir.³²

Vahiy mutlaktır. Duyu ve akıl idrakleri ise onu destekleyen ve doğrulayan tecrübî ve nazarî bilgilerdir. Ancak duyu ve akıl idrakleri mutlak değil, izafîdir. Psikolojik, Sosyal ve doğal çevre faktörlerinin etkisinden bağımsız olarak işlemesi son derece zordur.

Yine Kur’ânî noktadan hareketle özellikle Kelâm disiplininde bilgi vasıtaları, duyumculuk ve akılcılık felsefî akımlarında olduğu gibi kesin bir sınırlandırmaya gidilmeksizin “Bilgi edinme yolları (esbâbü’l-ilm)” başlığı altında incelenmiş ve bunlar haber-i sadık (doğru haber), akl-ı selîm (sağlıklı akıl) ve havâss-ı selîme (sağlıklı işleyen duyular) şeklinde tesbit edilmiştir.

Haber-i sadık, realiteye uygunluk şartı gerçekleştiği için doğru bilgidir. Bu haber ya yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri imkânsız bir topluluk (mütevatir haber) yahut da mucizelerle teyit edilmiş bir peygamber tarafından bildirildiği için doğrudur ve kesinlik ifade eder. Duyularla elde edilen bilgi ise deney ve gözleme dayalı zorunlu bir bilgidir (zarûrî). Akıl yürütme (nazar) ise kazanılmış (iktisâbî) bilginin kaynağıdır. Akıl ile elde edilen bilgi ya zorunludur (yani aklın doğrudan doğruya verisidir) veya nazarîdir (yani akıl yürütme ile elde edilir).³³

Kur’an’da en sık kullanılan ve üzerinde en çok durulan bilgi, ilahî bilgidir, yani bizzat Allah’ın verdiği bilgidir. Kuşatıcı bilgiye sahip olan yüce Allah’ın bilgisi mutlak ve objektiftir. Hiçbir şey onu sınırlayamaz. Bu anlamda bilgi (ilim) kavramı, tek gerçek olan hakka, hakikate dayandığı için mutlak ve objektif bir gerçekliğe sahiptir. Mutlak bilgi sahibi yüce Allah’tan gelen bir hakikat olarak Kur’an’ın kendisi de başlı başına ilmî kanıt olma özelliğine sahiptir. “Sana ilim (Kur’ân) geldikten sonra onların heveslerine uyma...”³⁴ âyetinde ilim, “Ey insanlar size Rabbinizden bir burhân (Kur’ân) geldi”³⁵ âyetindeki

³⁰ 2/2; Âl-i İmrân 3/9; en-Nisâ 4/157; el-En’âm 6/116; Hûd 11/62; İbrahim 14/10; en-Necm 53/28.

³¹ en-Nahl 16/78.

³² Meselâ bkz. el-A’râf 7/179; Yunus 10/31; en-Nahl 16/78, 108; el-İsrâ 17/36; el-Hâc 22/46; es-Secde 32/9; el-Câsiye 45/23.

³³ Geniş bilgi için bkz. Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’ d-diyâne* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 16; Taylan, a.g.m., VI, 159.

³⁴ el-Bakara 2/120, 145.

³⁵ en-Nisa 4/174.

burhan kesin ve kanıtlanmış bilgiyi ifade eder. İlâhî bilgi, beşerî bilgiye kılavuzluk eder. Öncelikle Kur'ân, muhatabı olan insanı düşünme ve bilme kabiliyetleri ile donatılmış bir varlık olarak tasvir eder. Vahyedilmiş bilgi, insanın bilme eylemini iyiye, güzele ve daha mükemmele sevkeden nihâî ve mutlak bir karaktere sahip olan ilke ve hükümleri ifade eder.

Kur'ân'da vahyedilmiş bilgiden başka ayrıca tecrübî bilgiler ve bunun vasıtalarına da sık sık işarette bulunulmuştur. “Gökte ve yerde olan şeylere bakın”³⁶, “Yeryüzünde gezip dolaşın, Allah'ın ilk defa varlıkları nasıl yarattığına bakın”³⁷ “Onlar deveye bakmazlar mı ki, nasıl yaratılmıştır”³⁸ meâlindeki âyetler insanları açık şekilde tabiat üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. Kur'ân'da bunlar gibi düşünme, araştırma, tefekkür etme ve akli kullanmaya teşvik eden daha yüzlerce âyet mevcuttur. Meselâ akıl ve akli kullanmayı öngören âyetlerin sayısı 65, diğer taraftan bilgisizlik ve cahilliği yeren âyetlerin sayısı da 25 civarındadır. İnsanın kendi başına mahiyetini düşünüp kavrayabileceği konulara bakmayı emreden 350, yeryüzünü araştırmaya teşvik eden 50 kadar âyet vardır. Pozitif ilimlere işaret eden âyetlerin toplam sayısı ise 750 civarındadır.³⁹ Bu âyetlerde Kur'ân genelde temel ilkeler vermekte birlikte insanın ana rahminde yaratılış merhaleleri gibi bazı konularda ayrıntıya girdiği de görülmektedir. Ama genel olarak Kur'ân bir ayrıntılar kitabı değil, ilkeler ve kurallar kitabıdır. O, pozitif bilimlere dair ayrıntıların tesbit ve tetkikini esasen insanlara yüklemektedir. Bunun için de akıl, tecrübe ve gözlem gibi objektif bilgi yöntemlerini benimseyip insanın yanlış üzerinde ısrarına yol açan bağınazlık, zan ve taklid gibi bilimsel anlayışla bağdaşmayan hususları kötölemektedir.⁴⁰

Müslümanların bir kuşaktan diğerine naklettikleri vahiy eksenli bilgilere naklî ilimler (ulûm-i nakliyye), insanın Allah vergisi olan zekâ ile akıl ve mantık seviyesinde elde ettikleri bilgilere ise aklî ilimler (ulûm-i aklîyye) denir. Bunlara ayrıca hakikatın tadılması (zevk) ve doğrudan idrâkindan (keşf) doğan irfan ve hikmeti de eklemek gerekir.⁴¹

Sonuç olarak denilebilir ki müslümanların kutsal kitabı Kur'ân, asla bilgi ve bilimsel düşünceye karşı tavır almamış, aksine birçok ayetinde önemle bilgiye teşvik etmiş ve âlimleri övmüştür. Kur'ân'ın bilime ve bilim adamlarına atfettiği büyük değer sayesinde ki, Avrupa'nın kara bir barbarlık içinde bocaladığı bir devrede İslamiyet'in hâkim olduğu coğrafyalarda İstanbul, Bağdat, Kurtuba, Buhâra, Şam Endülüs, Semerkant gibi dünyayı aydınlatan ilim merkezleri kurulmuştu. İslam'ın çağdaş bilim ve medeniyete katkısını çağdaş düşünürlerden Prof. E. F. Gautier (1864-1940) “*Moeurs et coutumes des Musulmans*” adlı eserinde şu sözleriyle ifade etmiştir: “Rönesansın ilk kekeleme anları öyle bir devre rastladı ki, barbarlıktan uyanmakta olan Avrupa, İslam medeniyetine bitkin bir

³⁶ Yûnus 10/10.

³⁷ el-Ankebût 24/20.

³⁸ el-Ğâşiye 88/17.

³⁹ Bkz. Celal Kırcı, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul 1996, s. 34.

⁴⁰ Bkz. El-En'âm 6/148; en-Necm 53/28.

⁴¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim* (çev. İlhan Kutluer) İstanbul, 1989, s. 14.

*hürmetle bakmaktaydı. Taklidi imkânsız bir örnek karşısında cesaretini kaybeden Batı'nın kolları sarkıyordu”.*⁴²

İslam'da amaç bakımından dinî ve aklî ilimler arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Bütün ilimler kendilerine ait kavramlarla marifetullah (Allahı tanımak) ve tevhidullahı (Allah'ı birlemek) telkin etmektedirler. İslamî eğitim modeli bu birliğe dayanak Afrikadan Endülüs'e kadar yayılmıştır. Böylece Helenizm ile modern dünya arasında bir geçiş olmaktan başka kendisi de başlı başına bir medeniyet ve kültür dünyası kurarak üçüncü ve en zengin halkayı oluşturmuştur. Nitekim Philip Hitti: “*İslam medeniyetinin modern dünyaya en büyük yardım ve hediyesi ilimdir*”, R.V. Bodley de: “*Rönesansı İslâmiyete borçluyuz*” gibi sözleriyle bu gerçeği dile getirmişlerdir. Çağdaş düşünürlerden W.M. Watt da yakın dönemlerdeki gelişmeler neticesinde Orta Çağ Hırısyan yazarlarının çizdikleri İslam tablosunun tamamen iftira olduğunu, İslamın Batı bilimsel düşüncesine yaptığı tesirin kasıtlı olarak ya küçümsendiğini ya da gözmezlikten geldiğini itiraf etmek zorunda kalmıştır.⁴³

Kur'ân ve bilim esasen aynı dünyayı anlatmayı ve yorumlamayı amaç edinmişlerdir. Bilim varlıkların sadece maddî duygularımıza hitap eden yönlerini ve onların yapısal fonksiyonlarını yorumsuz olarak incelemeye çalışırken, İslam bu çalışmalara ruh ve anlam kazandırır. Dış dünyayı iyi ve kötü, sevgi ve nefret gibi insânî ve ahlâkî değerlerle yorumlar. O nedenle Franz Rozelthal'ın da haklı olarak belirttiği gibi hiçbir inanç sisteminde din ile ilmin kaynaşması İslam'da olduğu kadar ayrılmaz bir şekilde gerçekleşmemiştir.⁴⁴

Kur'ân yüzlerce âyetinde insanın ilmi merakını harekete geçirerek onu yüce Yaratacının varlığının birer işareti olarak tabii fenomenler üzerinde tefekküre, onların işleyişini akletmeye çağırmıştır. Bu meyanda Astronomi, Fizik, Bioloji gibi müspet bilimlerin alanına giren pek çok hususa sarâheten veya zımnen işaret etmiştir. Öyleki tefsir geleneği içinde Kur'an'ın bu yöndeki âyetlerinin yorum ve izahında genel kabul görmüş bilimsel verilerden azamî ölçüde istifadeyi savunan ve her çeşit bilimin temel kavramlarını ve ilkelerini Kur'ân'dan çıkarmaya çalışan mazisi çok eskilere dayanan *Bilimsel Tefsir* düşüncesi ortaya çıkmıştır.⁴⁵

7. Sonuç

Bilindiği üzere Hristiyanlık ve bilim üzerinden birtakım çevrelerce din ve bilim arasında bir çelişkinin ve gerilimin bulunduğu sıklıkla dillendirilmektedir. Söz konusu bu durum Hristiyanlık mevzu bahis olunca doğru olarak kabul edilebilir. Çünkü Hristiyanlık,

⁴² Döğen, *a.g.e.* (Önsöz), s. 5; Yılmaz, *a.g.e.*, I, 634.

⁴³ Bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, II, 633, 636.

⁴⁴ Yılmaz, *a.g.e.*, II, 641.

⁴⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Celal Kırcı, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul 1996; a.mlf., *Kur'ân-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1989; J. J. G. Jansen, *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* (trc. Halil Rahman Açar) Ankara 1993; J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Şaban Ali Düzgün), Ankara 1994.

Allah'ı, üç farklı ilah biçiminde telakki etmek olan tesliden başka, yine teslisin bir uzantısı olan enkarnasyon ve asli günah gibi aklın alamayacağı birçok mevzu ile doludur. Tüm bunlara ilave olarak Hıristiyanlığın, mevcut bilim disiplinleri ile çelişen birçok bilgiyi kutsal kitabı İncil'de bulundurması ise olayın diğer bir yönü olarak ifade edilebilir. Ayrıca özellikle Orta Çağ döneminde Hıristiyan din adamlarının ilmi gelişmelere olan menfi tutumları da Hıristiyanlığın ilme karşı olan olumsuz bakış açısının delillerinden biri olarak telakki edilebilir. Bu bilgilerden hareketle Hıristiyanlık ile bilim arasında ciddi bir gerilim olduğu söylenebilir.

Hıristiyanlık üzerinden İslam dini ile ilgili olarak benzer bir yargıya varmak asla mümkün değildir. Nitekim İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de bizzat bu ifadeyi tekzip edecek birçok ayet bulunmaktadır. Yine İslam dininin muazzez Peygamber'inden (S.A.V) de söz konusu yargıyı batıl kılacak birçok hadis rivayet edilmiştir. Dolayısıyla bu bilgilerden hareketle İslam dininin, bilimsel anlayışı karşı olumsuz bir tutumu mümkün olmadığını gibi bu durumun aksine bilimsel faaliyetleri bizzat teşvik ettiği aşikârdır.

İslam dininin bilimle olan müspet münasebeti sadece yukarıda sayılan sebeplere dayanmamaktadır. Bu sebeplerden başka İslam dini ile bilim arasında müşterek bir gaye olduğundan da söz etmek gerekmektedir. Şöyle ki, Kur'an, insanın Allah'ın kelam sıfatını anlaması için önemli bir vasıta gördüğünden dolayı, tüm varlıkları bir bütün olarak değerlendirir. Bu sebeple muhatabı olan insandan da önce kendi varlığına, sonra da çevresinde olup bitenlere bakmasını, onları değerlendirmesini onlardan dersler ve ibretler çıkarmasını istemektedir. Bu yolla Kur'an, insanın Allah ile olan irtibatını, Allah'ın ve Allah'ın yarattıklarının tefekkür edilmesinde görmektedir. Bu gayenin de insanın tüm hayatını şekillendirmesi Kur'an'ın başka bir hedefidir.

İslam dininin bilimle olan müspet münasebeti Batılı bilim insanlarınca da tasdik edilmektedir. Nitekim bu durum, Prof. E. F. Gautier'in *Moeurs et coutumes des Musulmans* isimli eserinde "Rönesansın ilk kekeleme anları öyle bir devre rastladı ki, barbarlıktan uyanmakta olan Avrupa, İslam medeniyetine bitkin bir hürmetle bakmaktaydı. Taklidi imkânsız bir örnek karşısında cesaretini kaybeden Batı'nın kolları sarkıyordu" şeklinde ifade edilmektedir. Bundan başka Philip Hitti'nin "İslam medeniyetinin modern dünyaya en büyük yardım ve hediyesi ilimdir" sözü ve R.V. Bodley'in de: "Rönesansı İslâmiyete borçluyuz" ifadeleri de yine İslam dini ile bilimin pozitif ilişkisine birer örnek olarak sayılabilmektedir.

8. Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Adivar Adnan, *Bilim ve Din*, İstanbul 1980.

Aydın Mehmet, *Din Felsefesi*, Ankara 1996 (5. baskı).

Baljon J. M. S, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Şaban Ali Düzgün), Ankara 1994.

Brown, H. *The Wisdom of Science; Its Relevance to Culture and Religion*, Cambridge 1986.

Bucaille Maurice, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim* (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1998.

Döğen Şaban, *Müslüman İlim Öncüleri Ansiklopedisi*, İstanbul 1987.

es-Sâbûnî Nureddin, *el-Bidâye fi usûli'd-diyâne* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979.

Guénon René, *Doğu ve Batı* (trc. Fahrettin Arslan), İstanbul 1991 (2. Bsk.).

İbn Mâce, "Zühd", 15

Jansen J. J. G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* (trc. Halil Rahman Açar) Ankara 1993.

Kırca Celal, *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996.

Kırca Celal, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1989.

Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim* (çev. İlhan Kutluer) İstanbul, 1989.

Taylan Necip, "Bilgi" *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1992, VI.

Tirmizî, "İlm", 19.

Yılmaz İrfan ve diğerleri, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul 1998, I.

MUĞİRE B. ŞU'BE'NİN HAYATI VE KİŞİLİĞİ*

THE LIFE AND PERSONALITY OF AL-MUGHİRA B. SHU'BA

Ömer AKTAŞ

Sivas İl Müftülüğü

Murakıp

omeraktas6154@hotmail.com

Atıf Gösterme: AKTAŞ, Ömer (2018), Muğire b. Şu'be'nin Hayatı ve Kişiliği, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (2), 29-56.

*Bu makale “Muğire b. Şu'be'nin Hayatı ve Kişiliği” adlı doktora tezinin özetidir.

Geliş Tarihi:	Özet: Bu çalışmada ilk dönem İslâm tarihinin önemli askerî ve siyasî devlet adamlarından biri olan Muğire b. Şu'be'nin hayatı ve kişiliği incelenmiştir. Sakîflilerin, dinî, siyasî ve ticarî gibi alanlarda Mekke ile bir rekabet halinde oldukları bilirse de, aslında askerî anlamda Kureyşlilerle bir ittifaklarının varlığı söz konusuydu. İşte böyle bir ortamda doğan Muğire, çocukluk ve gençlik yıllarını Taif'te yaşadıkdan sonra İslâm'la şereflenen ilk Sakîfli olma şerefine nail olmuştur. Muğire b. Şu'be, Cahiliye, Asr-ı saadet, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîlerin kuruluş aşamasındaki ilk dokuz-on yılı görmüş ve yaşamış birisidir. O, bu uzun süre içerisinde Müslümanların hâl ve geleceklerini derinden etkileyen Hz. Peygamber'in vefat anı dahil, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin şehit edilmelerini ve ayrıca Muâviye b. Ebû Süfyan'ın hilafeti ele geçirme sürecini görmüş ve bu hadiselerin Müslümanlar üzerinde bıraktığı olumlu veya olumsuz etkilerine şahitlik etmiştir. Muğire b. Şu'be, Emevîler şeklinde tarif edilen İslâm devletinin Kûfe gibi önemli bir eyaletinin valisi olarak görev yaparken vefat etmiştir. Bu vesileyle bu özet çalışmada hem Muğire, hem de adı geçen dönemler hakkında doğru değerlendirmeler yapabilecek kısa ve öz bilgiler verilmiş, bununla da genel ve tamamlayıcı bilgilerin edinilmesi hedeflenmiştir.
8 Mayıs 2018	
Kabul Tarihi:	
25 Mayıs 2018	

© 2018 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *Muğire b. Şu'be, Sakîf, sahâbî, vali, diplomat, dâhi.*

Abstract: In this study, the life and personality of Al-Mughîra b. Shu'ba has been studied who is the one of the important military and political statesmen of the history of Islam in the first period. Although the Banu Thaqîf tribe were known to be in competition with Mecca in areas such as religious, political and commercial, they actually were alliances with the Quraysh in military terms. Mughîra b. Shu'ba, born in such an environment, was honored as the first Thaqîf converted to Islam after living in childhood and youth in Taif. Mughîra b. Shu'ba is the one who saw the Jahiliyyah, the Asr-ı saadet, Khulafa ar-Rashideen and lived the first 9-10 years of the Umayyads. In this long time he saw the death of the Prophet, Hz. Abu Bakr's election as the caliph, Hz. Umar and Hz. Othman and Hz. Ali's being martyred, and also he saw the process of seizing the caliphate of Muâwiya b. Abî Sufyân and witnessed the positive or negative effects of these situations on the Muslims. al-Mughîra b. Shu'ba died while serving as the governor of al-Kûfah which was described an important state of Umayyads. Thus, in this summary study has been given short and concise information which can make accurate evaluations about both Mughîra and aforementioned periods and with this informations it is aimed to acquire general and complementary informations.

Keywords: *al-Mughîra b. Shu'ba, Banu Thaqîf, companion, governor, diplomat, genius.*

1. GİRİŞ

Muğîre b. Şu‘be’nin doğumu ve çocukluğu hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, müteahhir kaynaklarda ve özellikle çağdaş eserlerde onun miladî 600¹ veya 603² yılında doğduğuna dair bilgiler verildiği görülmektedir. Kaynakların ekseriyetinde onun ölüm tarihi olarak zikredilen hicretin ellinci yılını (50/670) ve yetmiş yaşında vefat ettiği bilgisini temel alarak yaptığımız hesaplamalara göre, kesin olamamakla birlikte onun miladi 602 veya 603 yılında doğmuş olabileceğini söyleyebiliriz.³

Muğîre’nin babasının adı Şu‘be’dir ve Sakîf kabilesine mensuptur.⁴ Annesi ise Hevâzin kabilesine mensuptur. Annesinin adını kısaca Ümmü Abdullah b. Hevâzin olarak zikredenler olduğu gibi⁵, Esmâ bint. el-Efkam b. Ebî Amr b. Zuveylim b. Cüayl b. Amr b. Dühman b. Nasr⁶ b. Muâviye b. Bekr b. Hevâzin⁷ şeklinde kaydedenlere de rastlanmaktadır.⁸

Muğîre b. Şu‘be, Hicaz bölgesinin Tâif şehrinde yaşayan Sakîf kabilesine mensuptur.⁹ O, Sakîf kabilesinin Ahlaf boyundandır.¹⁰ Muğîre b. Şu‘be’nin kendisinden başlayarak kabilesinin adını taşıyan Sakîf’e kadar olan şeceresi, Muğîre b. Şu‘be b. Ebî Âmir b. Mes’ûd b. Muattib b. Mâlik b. Ka’b b. Amr b. Sa’d b. Avf b. Kasiy (es-Sekâfi) şeklindedir.¹¹

Kaynaklarda Muğîre b. Şu‘be’nin üç farklı künyesinden bahsedilmektedir. Bunlar; Ebû Abdullah,¹² Ebû İsâ¹³ ve Ebû Muhammed’tir.¹⁴ Bu künyelerin dışında,

¹ İrfan Aycan, “Mugire b. Şu‘be”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30: 376-377.

² Hayreddîn Ziriklî, *el-A‘lâm* (Beirut: 2002), 7: 277; Ahmed Hutayt, *el-Muğîre b. Şu‘be es-Sekâfi* (Beirut: 2002), 25.

³ Muğîre’nin doğum tarihiyle ilgili değerlendirmeler için “*Muğîre b. Şu‘be’nin Hayatı ve Kişiliği*” adlı Doktora Tezimizin 31-32’nci sayfalarına bakınız.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 1-11, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: 1421/2001), 5: 173.

⁵ Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1-9, (Haydarâbat: 1393/1973), 3: 372.

⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5: 173.

⁷ Ebû’l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, 1-23, thk. İhsan Abbas-İbrahim es-Seâfin-Bekir Abbas (Beirut: 1429/2008), 16: 55.

⁸ Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, thk. Süheyl Zekkâr (Şam: Daru’l-Fikr, 1414/1993), 105; Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 1-13, thk. Süheyl Zekkâr-Riyad Ziriklî (Beirut: 1417/1996), 13: 343.

⁹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5: 173; Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, 222; Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 13: 343.

¹⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 173; Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, 222; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe. 2. Baskı (Kahire: 1992), 294; Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 13: 343.

¹¹ Muğîre b. Şu‘be’nin neseb bilgileri için adı geçen tezimizin 33 ile 36’nci sayfalarına bakınız.

¹² İbn Sa’d, *Tabakât*, 5: 173, 8: 143; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Târihu’l-Kebîr*, 1-8, thk. Muhammed Abdülmüfid Han (Haydarâbad: trz.), 7: 316.

¹³ Buhârî, *Târihu’l-Kebîr*, 7: 316; Ebû Yusuf Ya’kub b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma’rifetü ve’t-Târih*, 1-3, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beirut: 1401/1981), 3: 78; Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 13: 345; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma’rifetü’s-Sahâbe*, 1-7, thk. Âdil b. Yûsuf el-Ğazzâzî (Riyad 1419/1998), 4: 1817.

aklını yerli yerinde kullanması ve problemleri hızlı ve isabetli bir şekilde çözmesi nedeniyle ayrıca kendisine, “Muğîretü’r-Re’y”¹⁵ de denilmektedir. Muğîre’ye “Ebû Îsâ” künyesini Hz. Peygamber (sav)’in,¹⁶ “Ebû Abdullah” künyesini ise Hz. Ömer’in¹⁷ verdiği rivayet edilmektedir. Bu künyelerden Ebû Abdullah’ın daha çok tercih edildiği ve yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Muğîre b. Şu‘be’nin fazla evlilik yapan birisi olarak lanse edildiği görülmekte, hatta onun bin sayısını bulan evliliğinden bahsedilmektedir. Bu iddialara rağmen onun, Ebû Süfyan’ın Meymûne ve Âmine adlı iki kızı, Osman b. Maz’un’un kızı Zeynep, Sa’d b. Ebî Vakkas’ın kızı Hafsa, Cerîr b. Abdullah el-Becelî’nin kızı Aîşe, Umâre b. Ukbe b. Ebî Muayt’ın kızı Ümmü Eyyûb, Haccac b. Yusuf es-Sekafî’nin annesi olan Fâria bnt. Hemmam ve Ümmü Muhammed bnt. Münebbih ile olmak üzere sadece sekiz kadınla evlilik yapmış olduğu tespit edilmiştir. Muğîre’nin bu evlilikleri dışında herhangi bir evliliğine kaynaklarda rastlanmamıştır.¹⁸

Kaynaklara göre Muğîre b. Şu‘be’nin; Urve,¹⁹ Hamza,²⁰ Akkâr,²¹ Ya’fûr,²² Muğîre b. Muğîre,²³ Ya’kub,²⁴ Hemmam,²⁵ Ca’fer,²⁶ Ğaffâr,²⁷ Mutarrif²⁸ adlı on erkek ve Safiyye adında bir kız çocuğu olmak üzere toplamda ise on bir çocuğunun olduğu tespit edilmiştir.²⁹

Muğîre b. Şu‘be’nin çocukluk ve gençlik yılları hakkında cüz’î olarak elde edilen bilgilerden onun gençlik yıllarında sadık bir müşrik olarak, bakıcılığını ve kapıcılığını kendi kabilesinin yapmış olduğu Lât putuna taptığı³⁰ ve hizmetinde

¹⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü’l-Esmâ ve’l-Luğât*, 1-4, (Beyrut: trz.), 2: 109; Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, 1-35, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf (Beyrut: 1400/1980), 28: 370.

¹⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5: 173; İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, 16: 55; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 28: 371.

¹⁶ Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşraf*, 13: 345; Ebû’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (İbnü’l-Esîr), *Üsdü’l-Ğabe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe*, 1-6, (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1409/1989), 4: 472. Muğîre’ye Ebû Îsâ künyesi, çocuğuna nispetle verilmiş bir künye değildir.

¹⁷ Fesevî, *el-Ma’rifetü ve’t-Târih*, 3: 78; İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, 16: 55; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğabe*, 4: 472.

¹⁸ Muğîre b. Şu‘be’nin evlilikleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için adı geçen tezimizin 38 ile 46’ncı sayfalarına bakınız.

¹⁹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8: 387; Ebû’l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca’fer b. Necîh es-Sa’dî (İbnü’l-Medîni), *Tesmiyetü min Ruviye Anhü min Evlâdi’l-Aşere*, thk. Ali Muhammed Cimmâz (Kuveyt: 1402/1982), 105; Buhârî, *Târihu’l-Kebîr*, 1: 324, 7: 32; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğabe*, 4: 472.

²⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8: 173; İbnü’l-Medîni, *Tesmiye*, 105; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 195; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 20: 37; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğabe*, 4: 472.

²¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8: 173; İbnü’l-Medîni, *Tesmiye*, 105; Buhârî, *Târihu’l-Kebîr*, 7: 94; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 195; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğabe*, 4: 472.

²² İbn Sa’d, *Tabakât*, 8: 173; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 559; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 20: 37.

²³ Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşraf*, 13: 351.

²⁴ İbnü’l-Medîni, *Tesmiye*, 105; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 195.

²⁵ Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşraf*, 13: 351.

²⁶ Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşraf*, 13: 351.

²⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 559; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 20: 37.

²⁸ Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşraf*, 7: 405, 13: 351. Ayrıca bkz. Zirikî, *el-A’lâm*, 7: 251-252.

²⁹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-Musannef fî’l-Ehâdisi ve’l-Âsâr*, 1-7, thk. Kemal Yusuf el-Hut (Riyad: 1409/1988), 5: 455; Buhârî, *Târihu’l-Kebîr*, 7: 318; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 408.

³⁰ Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 1-15, (nşr., Daru’l-Fikr: 1407/1986), 2: 192.

bulunduğu anlaşılmaktadır.³¹ Ayrıca onun Sakîf kabilesi içerisinde ücretli bir işçi olduğu da rivayet edilmiştir.³²

Muğîre b. Şu'be'nin çocukluk ve gençlik yılları hakkında bilgi eksikliğine rağmen, onun bu yıllarda sıkça Mekke'ye geldiği, Hz. Peygamber (sav)'i tanıdığı ve tebliğ ettiği dinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır.³³

İslâm'a girmeden önce Muğîre b. Şu'be'nin de, zamanının geçerli mesleklerinden ve bölge insanının karakteristik özelliklerinden biri haline gelen ticaretle uğraştığı ve bu sayede geziler yaparak bilgi ve görgüsünü artırdığı kanaati hâkim olmaktadır. Bizi bu kanaate götüren ise İslâm öncesi devirde Kureyş'in önde gelenlerinden olan Hz. Osman ve Amr b. el-Âs gibi Muğîre b. Şu'be'nin de birçok defa ticari amaçla Mısır'a gitmiş olduğuna dair rivayetlerdir.³⁴

2. HZ. PEYGAMBER (sav) DÖNEMİNDE MUĞİRE B. ŞU'BE

Muğîre b. Şu'be'nin İslâm'a giriş tarihinin belirlenmesi konusunda kaynaklarda bir ihtilafın olduğu görülmektedir. Onun, Uhud Savaşından kısa bir zaman sonra Müslüman olduğunu söyleyenler olduğu gibi,³⁵ Hendek Savaşı yılında³⁶ veya Hendek Savaşı'ndan sonra³⁷ Müslüman olarak Medine'ye geldiğini söyleyenler de bulunmaktadır. Kaynakların genel eğilimine göre ise Muğîre b. Şu'be'nin hicretin 5'nci yılına (5/626-627) tekabül eden Hendek Savaşı'nın yapıldığı günlerde veya bir müddet sonra Medine'ye gelip Müslüman olduğunu söylemek mümkündür.

Muğîre b. Şu'be'nin İslâm'a nasıl ve ne şekilde girdiği hususu da tartışmalıdır. Onun, Sakîf kabilesinden bazı kimselerle beraber Mısır'a yaptığı seyahatin dönüşünde Müslüman olduğu hususunda kaynaklarda bir ittifakın olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Muğîre b. Şu'be'nin Mısır seyahatiyle ilgili rivayetlere baktığımızda müelliflerin birbirlerine taban tabana zıt iki görüş etrafında kümelenmiş oldukları anlaşılmaktadır. Bunlardan bir kısmı Muğîre'nin yol arkadaşlarını öldürdüğünü kabul edip bu konuda rivayette bulunurken, diğer bir kısmı ise, aynı yolculuk hadisesinde böyle bir öldürme hadisesinin meydana gelmediğini belirtmektedirler.

³¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 173; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1-25, thk. Şuayb Arnavud (Nşr: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 3: 24.

³² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, 3. Baskı (Beyrut: 1413/1993), 2: 669; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb (İbn Kayyim el-Cevziyye), *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, 1-5, (Beyrut: 1415/1994), 3: 251. Bu bilgi diğer kaynaklarda teyid edilememiştir.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshak, *es-Sîre*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: 1398/1978), 210; İbn Ebî Şeybe, *Kitabü'l-Musannef*, 7: 255; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 64-65.

³⁴ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 13: 343; Şükrî Faysal, *Hareketü'l-Fethi'l-İslâmî fi'l-Karni'l-Evvel* (Beyrut: 1982), 113; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1-2, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1414/1993), 1: 313.

³⁵ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 13: 344. Belâzürî'de aynı yerde hicretin 6'ncı senesinde Müslüman olduğuna dair bir bilgi daha vardır.

³⁶ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, 1-4, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: 1412/1992), 4: 1445; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gabe*, 5: 258; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara fî Tarihi Mısır ve'l-Kahire*, 1-2, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: 1387/1967), 1: 238.

³⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi (Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârihu'l-Hulefâ)*, sad., Ali Arslan (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011), 126.

Muğîre b. Şu‘be’nin Mısır yolculuğu dönüşünde yol arkadaşlarını öldürdüğünü zikredenlerin de kendi aralarında bir ittifak halinde olmadıkları, onlar Muğîre’nin 1 ile 13 kişi arasında değişen sayıda kişiyi öldürüp, memleketine gitmeden Medine’ye gidip Müslüman olduğunu ifade etmektedirler.³⁸

Diğer taraftan aralarında aralarında Ebû Nuaym el-İsfahânî (430/1038), İbn Teymiyye (728/1328), İbn Hadîde (783/138), Makrîzî (845/1441) ve Süyûtî (911/1505) gibi müellifler Muğîre’nin kabiledaşlarıyla yapmış olduğu Mısır seyahatinde heyet üyelerinin Mısır kralı Mukavkıs ile faydalı bir görüşme yaptıklarını, görüşmeler esnasında Mukavkıs’ın heyet üyelerine Hz. Peygamber ve tebliğ ettiği din hakkında sorular sorduğunu rivayet etmektedirler. Sakîf heyetiyle Mukavkıs’ın, Hz. Peygamber hakkında karşılıklı soru ve cevap şeklinde yaptıkları görüşmelerin Muğîre b. Şu‘be’nin kalp ve zihin dünyasında izler bıraktığı ve bu nedenle Hz. Peygamber’in peygamberliği ve nübüvvet alametleri hakkında kendisinde bir araştırma isteğinin meydana geldiği anlaşılmaktadır. Bu amaçla Mukavkıs ile yapılan görüşmenin ardından Mâlikoğulları³⁹ memleketlerine dönmüş, fakat Muğîre b. Şu‘be Mısır’da kalarak şehirlerinin yanı başında ortaya çıkan yeni din ve peygamberi hakkında araştırma faaliyetlerine girişmiştir. Bu amaçla o, Mısır’ın en önemli kiliselerinde görev yapan Kıptî ve Rumların papaz ve keşişleriyle görüşmeler yapmış ve hatta Kıptîlerin en bilgin ve kültürlüsü olan ve hastaların gelip onda şifa buldukları başrahip “Ebû Ganiyye” ile de müzakerelerde bulunmuştur.⁴⁰

Zikredilen kaynaklara göre Muğîre b. Şu‘be, Mısır’da, Hz. Peygamber (sav) ve getirmiş olduğu din hakkında yapmış olduğu araştırma neticesinde, onun hak ve gerçek bir peygamber olduğunu anlayarak hiç beklemeden Allah Rasûlü’nün yanına gitmiş ve İslâm’a girmiştir.⁴¹ Bu anlamda onu, İslâm’la şereflenen ilk Taif’li olarak zikretmemiz yanlış bir değerlendirme olmayacaktır.⁴²

³⁸ Muğîre’nin Mısır seyahatiyle ilgili değerlendirmeler için adı geçen tezimizin 51 ile 60’ncı sayfalarına bakınız.

³⁹ Sakîf’in Ahlâf ve Benî Mâlik diye iki kolu bulunmaktadır. Muğîre, Ahlâfın bir üyesi olarak Mâlikoğulları ile Mısır’a gitmiştir.

⁴⁰ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Delâilü’n-Nübüvve*, 1-2, thk. Muhammed Ravas Kal’acî-Abdülber Abbâs (Beyrut: 1406/1986), 1: 85-89; Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî (İbn Teymiyye), *el-Cevâbü’s-Sahîh Limen Beddele Dîne’l-Mesih*, 1-4, thk. Ali b. Hasan-Abdülaziz b. İbrahim-Hamdan b. Muhammed (Suudi Arabistan: 1419/1999), 1: 294-295; Cemâleddin Muhammed (Abdullah) b. Ali b. Ahmed b. Abdurrahman b. Hasan el-Ensârî (İbn Hadîde), *el-Misbâhu’l-Muzî fî Kitâbi’n-Nebiyi’l-Ümmiyyi ve Rusulihî ilâ Mülûkü’l-Arz’ı min Arabî ve Acemî*, thk. Muhammed Azimüddîn (Beyrut: trz), 2: 120-122; Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *İmtâ’u’l-Esmâ*, 1-15, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî (Beyrut: 1420/1999), 3: 363-364; Süyûtî, *Husnü’l-Muhâdara*, 1: 102-104.

⁴¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü’n-Nübüvve*, 1: 85-89; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’s-Sahîh*, 1: 295-299; İbn Hadîde, *el-Misbâhu’l-Muzî*, 1: 120-122; Makrîzî, *İmtâ’u’l-Esmâ*, 3: 363-364; Süyûtî, *Husnü’l-Muhâdara*, 1: 102-104.

⁴² Siddîqui, Muğîre b. Şu‘be’nin Hudeybiye’den önce Sakîf kabilesinden İslâm’a giren ilk Müslümanlardan olduğunu, ancak Sakîf’ten en erken Müslüman olanın Âmir b. Gaylan olduğunu belirtmektedir. Bkz. Muhammad Yasın Mazhar Siddîqui, *Organisation of Government Under the Prophet* (Delhi: 2009), 86. Ancak Siddîqui’nin ifade ettiği bu bilgiye, başka hiçbir kaynaktan ulaşılamamıştır. İbn Hacer el-Askalânî ise Âmir b. Gaylan’ın Taif’in fethinden sonra Müslüman olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (İbn Hacer) el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi’s-Sahâbe*, 1-8, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Meûz (Beyrut: 1415/1995), 3: 481-482. Münîr Muhammed Gadbân ise bizim gibi düşünerek Muğîre’nin

Muğîre b. Şu'be'nin Hz. Peygamber (sav) ile çıktığı ilk sefer hicretin 6'ncı yılında (6/627-628) yapılan Hudeybiye seferidir.⁴³ Umre niyetiyle çıkılan bu seferde Mekkeliler, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının Mekke'ye girip Kâbe'yi tavaf yapmalarına müsaade etmemişler ve bunun üzerine taraflar arasında müzakereler için elçiler gidip gelmiştir. Muğîre b. Şu'be, Mekke'li müşriklerin elçileriyle yapılan görüşmeler esnasında elinde kılıç başında miğfer olduğu şekilde Hz. Peygamber'in başucunda durarak onun koruma görevliliğini üstlenmiş/yapmış ve Kureyş adına gelen elçilerin muhtemel tehdit ve tehlikeli davranışlarına karşı onu korumuştur.⁴⁴ Ayrıca o, Hudeybiye'de yapılan "Bey'atü'r-Rıdvan'a da"⁴⁵ katılarak Allah (cc)'in kendisinden razı olduğu şerefli kulları arasında yerini almıştır.⁴⁶

Muğîre b. Şu'be, İslâm'a girdikten sonra Hz. Peygamber'in bizzat yaptığı bütün seferlere katıldığı gibi, Allah Rasûlünün görevlendirdiği seferlere de katılmıştır. Bu anlamda o, Hz. Peygamber ile Hayber'in Fethine⁴⁷ Mekke'nin Fethine, Huneyn Savaşına,⁴⁸ Taif Kuşatmasına,⁴⁹ Tebûk Seferine⁵⁰ ve Veda Haccına⁵¹ katıldığı gibi Hz. Peygamber'in emriyle Zatü's-Selâsil Gazvesine⁵² de katılmıştır. Bunun dışında Muğîre, Sakîf kabilesinin ve bir zamanlar kendi taptığı put da olan Lât'ı kırmakla görevlendirilen iki komutandan biri olarak Taif'e gönderilmiş,⁵³ ayrıca Hz. Peygamber'in elçisi olarak Necran Hristiyanlarına gitmesi için görevlendirilmiştir.⁵⁴

Muğîre b. Şu'be'nin Hudeybiye anlaşması esnasında Hz. Peygamber'in yanı başında durup onun koruma görevliliğini yapmak suretiyle başladığı ilk görev hayatı,

Sakîf'ten ilk Müslüman olan kimse olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Gadbân, Münîr Muhammed, *el-Muğîre b. Şu'be es-Siyâsiyyü'l-Mücâhid* (Kahire: Dâru's-Selam, 1433/2012), 59-64.

⁴³ Muğîre b. Şu'be, Hz. Peygamber'in hicretin 6'ncı senesinde Zilkâde ayında yapmış olduğu Hudeybiye umresine kadar hep yanında kaldığını ve kendisiyle çıktığı ilk seferin bu olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 175, 8: 143. Ayrıca bkz., İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 16: 57.

⁴⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Şam: 1400/1980), 52-53; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1-3, thk. Marsden Jones (Beyrut: 1409/1998), 2: 595-596; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik ibn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1-2, thk. Mustafa es-Sakâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafız Çelebî (Mısır: 1375/1955), 2: 313-314; İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef*, 7: 387.

⁴⁵ Fetih 48/ 18.

⁴⁶ Belâziürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 13: 344; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 3: 21; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 6: 156. Muğîre b. Şu'be, ayrıca, Hz. Peygamber'in Hudeybiye anlaşması sonrası kendisini takip ederek kurbanlarını kesip saç tıraşı olanlar için yapmış olduğu dua'dan da nasiplenme şerefine nail olmuş, imtiyazlı sahâbî konumundadır. Bkz. Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2: 615.

⁴⁷ Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn Muhammed b. Alî İbn Hamdûn, *et-Tezkiratü'l-Hamdûniyye*, 1-10, (Beyrut: 1417/1997), 2: 337.

⁴⁸ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3: 911; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 450; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1-11, (Beyrut: 1387/1967), 3: 78.

⁴⁹ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3: 929; Taberî, *Târih*, 3: 84.

⁵⁰ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3: 1011-1012; Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan ed-Diyarбекrî, *Târihu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi'n-Nefîs*, 1-2, (Beyrut: Dâru Sâdir, trz.), 2: 164; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, 6: 361;

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 176; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetillâh (İbn Asâkir), *Târihu Dimaşk*, 1-80, thk. Amr b. Ğarâmetü'l-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 60: 16.

⁵² Zatü's-Selâsil Gazvesine katılması ile ilgili bilgiler için adı geçen tezimiz 71 ile 73'nci sayfalarına bakınız.

⁵³ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 3: 971-972; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 542; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, 3: 522-524.

⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef*, 7: 427; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, 3: 557; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1: 276, 2: 67.

süreç içerisinde farklı görevlerle devam etmiştir. Muğîre b. Şu'be'nin okur-yazar olarak öne çıkıp temayüz etmesi, Hz. Peygamber tarafından vahiy kâtibi olarak değerlendirilmesini sağlamıştır.⁵⁵ Ayrıca Hz. Peygamber'in Arap yarımadası üzerinde yaşayan bazı kabile başkanlarına yazdığı mektuplar veya temsilcileriyle yapılan görüşmeler neticesinde yapılan anlaşmaların metinlerinin bir kısmını Muğîre'nin kaleme aldığı veya yazılan metinlerin şahidi olduğu ilgili kaynaklardan anlaşılmaktadır. Muğîre b. Şu'be'nin, vahiy ve devlet kâtipliğinin dışında, Hz. Peygamber'in özel işleri ve ihtiyaçlarıyla ilgili yazıları da yazdığı rivayet edilmektedir.⁵⁶

Muğîre b. Şu'be'nin özellikle hicretin 9'ncü yılında Arap yarımadasının her tarafından yoğun bir şekilde Medine'ye gelen ve "Senedü'l-Vüfûd = Heyetler/elçiler yılı" olarak adlandırılan yıl içerisinde Medine'ye gelen misafirlerin ağırlanması evini açmak suretiyle Hz. Peygamber'e yardımcı olduğu gibi⁵⁷ seferde ve hazırda Allah Rasûlü'nün abdest ve temizlik (taharet) suyu ihtiyacının karşılanmasında da Hz. Peygamber'in yakın hizmetinde bulunmuştur.⁵⁸

Hz. Peygamber (sav), Veda Haccından döndükten sonra yaklaşık 3 ay kadar ömür sürmüştür. Vefat etmesiyle sonuçlanan hastalığı takriben 12-15 gün kadar sürmüş⁵⁹ ve bu süre içerisinde Şam tarafında bulunan Mûte'ye ikinci bir askeri seferin ve bu seferin hazırlıklarının yapılması talimatını vermişti.⁶⁰

Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün,⁶¹ hastalığında hafif bir düzelme olunca o, ashâbıyla birlikte namaz kılmak için Mescid'e çıkmış ve onlarla birlikte Hz. Ebû Bekir'in arkasında sabah namazını kılmıştır. Namaz sonrası ashâbına Mûte'ye gitmesi gereken Üsâme ordusuyla ilgili yapmaları gereken talimatları yineleyerek ve onlara son cümlelerini söyleyerek evine -Hz. Aişe'nin yanına- dönmüş ve istirahate çekilmiştir.

⁵⁵ Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed (İbn Seyyidünnâs), *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*, 1-2, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: 1414/1993), 2: 382; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5: 350.

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, tsh. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: trz.), 245; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2: 80; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâfûbu'l-İdâriyye (Hz. Peygamber'in Yönetimi)*, 1-2, trc. Ahmet Özel (İstanbul: İz yayıncılık, 2003), 1: 274; Sıddıqui, *Organisation of Government*, 225. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Aktaş, *Muğîre b. Şu'be'nin Hayatı ve Kişiliği*, 93-98.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 258-259, 271-273, 8: 64-65, 71. Ayrıca bkz. Ahmet Önkâl, *Rasûlüllah'ın İslâm'a Da'vet Metodu* (Konya: Esra Yayıncılık, 1990), 141; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 255.

⁵⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 176; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Nşr: Dâru Tûkun Necâh, 1422/2001), 1: 47, 51; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (İbnü'l-Cevzî), *Telkîhu Fühûmi Ehli'l-Eser fî Uyûni't-Tarih ve's-Siyer* (Beyrut: 1417/1997), 108.

⁵⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 3: 1117-1119; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 642; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 237-238.

⁶⁰ İlk Mûte seferi, hicretin 8'nci yılı (8/629) Cemaziyevvel ayında Zeyd b. Hârise komutanlığında gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber (sav) göndermiş olduğu bu ordudaki askerlere Zeyd öldürülürse yerine Cafer b. Ebî Talib'in, Cafer öldürülürse yerine Abdullah b. Revâha'nın geçirilmesini emretmiştir. Bkz. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (İbnü'l-Esîr), *el-Kâmil fi't-Tarih*, 1-10, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî (Beyrut: 1417/1997), 2: 111.

⁶¹ Hz. Peygamber (sav) Rabülevvel ayının 12'nci Pazartesi günü vefat etmiştir. Bkz. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 3: 1120; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 654; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 237-238, 265.

Hız. Peygamber'in hastalığının ağırlaştığı veya ölüm -anının yaklaştığı- haberi Medine'nin dışında Mûte'ye gitmek için hareket etmek üzere olan Üsâme ve yanındaki ashâba ulaşınca, onların veya onlardan bir kısmının hemen Medine'ye dönerek Hız. Peygamber'in yanına geldikleri ilgili kaynaklardan anlaşılmaktadır. Öyle ki Hız. Ömer ile Muğîre b. Şu'be'nin, durumun aciliyetine binaen Mûte ordusundan ayrılarak Rasûlüllah'ın bulunduğu odaya geldikleri, içeri girmek için Hız. Aişe'den izin istedikleri, izin verilince de girip Hız. Peygamber'in son anlarına şahit oldukları görülmektedir. Bu zaman diliminde Hız. Aişe, kucağında bulunan Rasûlüllah'ın vefat ettiğini anlayıp idrak edememişti.⁶² Bununla birlikte orada bulunan Muğîre, Hız. Peygamber'in vefat ettiğini anlayıp bu durumu Hız. Ömer'e ve Hız. Aişe'ye bildirmiştir.⁶³ Muğîre b. Şu'be, âlemlere rahmet olarak gönderilen Hız. Peygamber'in bir beşer olarak vefat edip Rabbine kavuştuğu hususunu, duygusallığa kapılmadan akılla idrak etmiş ve ölüm karşısında dirayetli bir duruş sergileyerek, bu hadisenin Müslümanlara duyurulmasına vesile olmuştur.⁶⁴

3. HULEFÂ-Yİ RÂŞİDİN DÖNEMİNDE MUĞİRE B. ŞU'BE

3.1. Hız. Ebû Bekir Döneminde Muğîre b. Şu'be

Hız. Ebû Bekir dönemi, Müslümanların dinî ve siyasî olarak ilk kez çok büyük sıkıntılarla karşılaştıkları dönemdir. Bu dönemde ortaya çıkan sıkıntıların çözümünde Muğîre'nin, Hız. Ebû Bekir'e yapmış olduğu akıllı tavsiyelerin katkısının olduğu görülmektedir.

Hız. Peygamber'in, Mûte'ye gitmesi için ordu komutanı olarak tayin ettiği Üsâme b. Zeyd'e, ordusuyla birlikte ivedilikle sefere çıkmaları talimatını vermesinin hemen akabinde vefat etmesi, Müslümanların hiç beklemedikleri ve tahmin edemeyecekleri karışık bir dinî-siyasî sürecin içerisine girmelerine neden olmuştur. Hız. Peygamber'in vefatından henüz daha birkaç saat geçmeden, bu sıkıntı kendini açıkça ve keskin bir şekilde göstermiştir. Bu sıkıntı, yönetim sıkıntısıydı, yani Allah Rasûlü adına Müslümanlar arasındaki din ve dünya işlerini yönetme meselesiydi.

Hız. Peygamber'in vefat etmesi haberi nedeniyle, Müslümanlarda oluşan üzüntü ve yıkılmışlık halet-i ruhiyesini sakinleştirme görevini Hız. Ebû Bekir üzerine almıştı.⁶⁵ Hız. Ali ve ehl-i beyt mensupları ise Rasûlüllah'ın hâne-i saadetinde onun techiz ve tekfini için istişare halindeydiler.⁶⁶ Bu sırada Ensar'ın ileri gelenlerinin Sakîfetü Beni Saîde'de -Saîde oğullarının bahçesi/gölgeliği anlamında- toplandıklarını, Allah Rasûlünden sonrası Müslümanların liderliği için Hazrec kabilesinin reisi Sa'd b. Ubâde'yi halife seçip ona biat etmek üzere olduklarını öğrenen Muğîre b. Şu'be,

⁶² İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 228-229. İbn Sa'd'da ayrıca, Hız. Peygamber'in, Hız. Ali'nin kucağında vefat ettiğini zikreden rivayetler de bulunmaktadır. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 230.

⁶³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 233-234; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (Ahmed b. Hanbel), *Müsned*, 1-45, thk. Şuayb Arnavud-Adil Mürşid (Nşr: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), 46: 34-35; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân* (Beyrut: 1408/1988), 563; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2: 466-467; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5: 240.

⁶⁴ Hız. Peygamber'in vefat anıyla ilgili değerlendirmeler için adı geçen tezimizin 102 ile 105'nci sayfalarına bakınız.

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 235-236.

⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 241-245; Taberî, *Târih*, 3: 219.

İslâm'ın ve Müslümanların geleceği açısından duruma müdahale edilmesi gerektiğini düşünerek hadiseyi Hz. Ömer'e bildirmiştir.⁶⁷

Ensar'ın, Hazrecli Sa'd b. Ubâde'yi halife seçmek için toplantı yaptığını Muğîre b. Şu'be'den öğrenen Hz. Ömer, bu ciddi fiilî durumu Hz. Ebû Bekir'e haber verip Ebû Ubeyde b. Cerrah ve aralarında Muğîre b. Şu'be'nin de olduğunu düşündüğümüz diğer bazı ashâb ile birlikte Beni Saîde Sakîfesine giderek olaya müdahil olmuşlardır.⁶⁸ Hz. Ebû Bekir önderliğinde muhacirlerden oluşan grubun da katılmasıyla yapılan görüşmeler neticesinde o günkü Müslüman Arap toplumunun kabul etmeyecekleri bir halife seçimi engellenerek, hali hazırdaki topluluk içerisinde Hz. Ebû Bekir'e ilk biatlar yapılarak halife seçilmesini sağlamışlardır.⁶⁹

Hz. Ebû Bekir'in, Beni Saîde Sakîfesinde ani gelişen ve kendisine biatle sonuçlanan halife seçilme sürecine, Hz. Peygamber (sav)'in techiz ve tekfin işleriyle ilgilenen Hz. Ali ve Hz. Abbas gibi yakın akrabaları katılamamıştı.⁷⁰ Kaynaklarda, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilme şekline ve sürecine başta Hz. Ali olmak üzere bazı Abdülmuttalip oğullarının -mazeretleri nedeniyle- katılamamaları ve ayrıca görüşleri alınmadığı gerekçesiyle kırıldıkları ve Hz. Ebû Bekir'e hemen biat etmedikleri iddiaları da bulunmaktadır.⁷¹

Hz. Ebû Bekir'in Mescid-i Nebevî'de, Medine'de bulunan herkesten biat almasına rağmen, biattan geri kalan bazı kimselerin bulunması, fitneye sebep olabilecek hadiselerdendi. Bu durum üzerine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Ebû Ubeyde b. Cerrah ve Muğîre b. Şu'be'ye haber göndererek, bu durum karşısında ne yapılması gerektiği ile ilgili fikirlerini sormuştur. Bunun üzerine Muğîre b. Şu'be, Hz. Ebû Bekir'e -Haşimoğullarının büyüğü olan- Hz. Abbas ile diyaloga geçerek ona Beni Saîde Sakîfesindeki hadise ile biat meselesinin seyrini anlatarak, gönlünü almasını ve bu sayede de Hz. Ali ve diğer Haşimoğullarının da gönüllerinin alınarak biat etmelerinin sağlanabileceği görüşünü söylediği nakledilmektedir.⁷²

Muğîre b. Şu'be'nin bu görüşünü uygun bulan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Ebû Ubeyde b. Cerrah ve Muğîre b. Şu'be'yi de yanına alarak Rasûlüllah (sav)'in vefatının ikinci gecesi hep birlikte Hz. Abbas'ın yanına -evine- gitmişlerdir.⁷³ Yapılan görüşmede

⁶⁷ Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, 14: 567; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 219. Ayrıca bkz. Ali Aktan *İslam Tarihi* (Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar), 3. Baskı (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 205. Makdisî, Ensar'ın Sakîfetü Beni Saîde'de toplanmış ve hilafet için karar alma aşamasında olduğunu Muğîre b. Şu'be'nin haber verdiğini, ancak bu haberi Hz. Ömer'e mi veya bir başkasına mı verdiğini belirtmemektedir. Bkz. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târih*, 1-6, (Porsaid: trz), 5: 64-65.

⁶⁸ Taberî, *Târih*, 3: 201; Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târih*, 5: 65. İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (İbnü'l-Cevzî), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 1-19, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: 1412/1992), 4: 64

⁶⁹ Zührî, *el-Meğâzî*, 142-143.

⁷⁰ Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, 247.

⁷¹ Zührî, *el-Meğâzî*, 141; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, 1-2, thk. Abdu'l-Emir Mühenna (Beyrut: 1431/2010), 2: 8-9; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 187.

⁷² Mansur b. Hüseyin er-Râzî Ebû Sa'd el-Âbî, *Nesru'd-durr fi'l-Muhâdarât*, 1-7, thk. Halid Abdülğanî Mahfûz (Beyrut: 1424/2004), 1: 278; Hutayt, *el-Muğîre b. Şu'be es-Sekafi*, 43.

⁷³ Ebû Sa'd el-Âbî, *Nesru'd-durr*, 1: 278. Muğîre b. Şu'be'nin Hz. Ebû Bekir'in başkanlığındaki heyetle Hz. Abbas'ın evine gitmesi durumu, Muğîre b. Şu'be'nin Beni Saîde Sakîfesindeki toplantıya katıldığını belirttiğimiz fikrimizi destekler mahiyettedir.

Haşimoğullarının gönüllerinin alınıp Hz. Ebû Bekir'e biat etmelerinin yolları aranmıştır.⁷⁴

Hz. Ebû Bekir, Muğîre b. Şu'be'nin de katkısıyla Müslümanların halifesi seçildikten sonra -bazı yalancı kimselerin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmasını, bazı kimselerin zekât vermemesini, bazılarının dinden dönmesini, bazılarının da Hz. Ebû Bekir'e biat etmemesini ifade etmek için kullanılan- ridde hareketlerinin üzerine kararlı ve süratli bir şekilde gitmiştir.

İlk ridde hareketleri Yemen'de çıkmasına rağmen, etkisi açısından yarımadanın diğer bölgelerine göre daha hafifti. Bununla birlikte Yemâme, Bahreyn, Amman ve Temim gibi bölgelerdeki irtidat dalgası ise çok daha zorlu ve şiddetliydi. Bu nedenle Hz. Ebû Bekir bu bölgelere Hâlid b. Velîd gibi güçlü komutanlarla güçlü ordular göndermiştir.

Hz. Ebû Bekir'in Müslümanların ilk halifesi sıfatıyla mürtedlere karşı başlatmış olduğu kararlı mücadeleye Muğîre, hem görüşleriyle ve hem de savaşçı bir nefer olarak katılmak suretiyle katkıda bulunmuştur. Bu anlamda o, Esved el-Ansî ile Arap yarımadasında ilk defa Yemen'de baş gösteren irtidat dalgasıyla bağlantılı bir şekilde kendini gösteren ve ardından Eş'as b. Kays önderliğinde Kindelilerle devam ettirilen irtidat hareketlerinin bastırılması için Nuceyr'e gönderilmiştir.⁷⁵

İslâm Tarihinde ve özellikle Hz. Ebû Bekir (ra) döneminde önemli yer tutan bir diğer ridde hareketi de Yemâme bölgesinde Müseylimetü'l-Kezzâb tarafından başlatılmıştır. Hz. Peygamber (sav)'in vefat etmesinden hemen sonra, İslâm'ın ve Müslümanların beka sorunuyla karşı karşıya kaldıkları en önemli dönüm noktalarından olan Yemâme'deki Akriba savaşında Müseylimetü'l-Kezzâb öldürülmüştür. İrtidat hareketlerinin belinin kırıldığı, bölge ve halkının itaat altına alındığı bu savaşa Muğîre b. Şu'be katılmıştır.⁷⁶ Yine bir diğer önemli bölge olan Bahreyn'deki ridde hareketlerinin bastırılmasında da Muğîre'nin rol aldığı anlaşılmaktadır.⁷⁷

Muğîre b. Şu'be'nin de katılmış olduğu Bahreyn mürtedleriyle yapılan savaş ve elde edilen başarı sonrasında Arabistan yarımadası, idari hâkimiyet açısından Hz. Peygamber (sav)'in vefatında bırakmış olduğu döneme dönülmesini sağlamıştır. Bu ana kadar irtidat hareketlerini büyük bir titizlikle takip eden ve ortadan kaldıran Hz. Ebû Bekir, yönünü Hz. Peygamber'in çizdiği fetih hareketlerine çevirmiştir. Hz. Ebû Bekir, çok güçlü ordularla tabir yerindeyse dört bir koldan hareket etmek suretiyle hedeflerine

⁷⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1-2, thk. Halil Mansur (Beyrut: 1418/1997), 1: 17-18; Ya'kûbî, *Tarih*, 2: 9-10; Ebû Sa'd el-Âbî, *Nesru'd-durr*, 1: 278-279.

⁷⁵ Nuceyr kalesine çekilerek kendilerini korumaya çalışan Kindeliler savaşı kazanamayacaklarını anlayınca anlaşmaya razı olmuşlardır. Yapılan anlaşma gereği halka eman verilmiş, liderleri olan Eş'as b. Kays ile ilgili karar Hz. Ebû Bekir'e bırakılarak, o Medine'ye gönderilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6: 230-237; Taberî, *Târih*, 3: 330-342; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 231-233.

⁷⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 177; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 295; İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, 16: 55; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 60: 16; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 239; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğabe*, 4: 472; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, 2: 110; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28: 371; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 6: 156.

⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 48.

ulaşma konusunda ciddi bir kararlılık göstermiş, dağıldıkları zannedilen Müslümanların gücünü Bizans ve Sâsânî gibi dönemin güçlü devlet ve ordularına göstermiştir

Müslüman komutanların gerektiğinde toplanarak ve kuvvetlerini birleştirerek savaştıkları bölge olan Suriye (Şam) cephesi fetihlerine, Muğîre b. Şu'be'nin de katılmış olduğunu görmekteyiz.⁷⁸ O, bu bölgede yapılan ve Bizanslıların, Şam diyarını terk etmek zorunda kaldıkları en önemli savaş olan Yermûk Savaşına katılmış ve bir gözünü kaybetmiş,⁷⁹ ayrıca Şam'ın fethinde de bulunmuştur.⁸⁰

3.2. Hz. Ömer Döneminde Muğîre b. Şu'be

Hz. Ömer dönemi, İslâm fütuhunun en güçlü ve planlı bir şekilde yapıldığı ve bunun sonucu olarak da Sâsânîler gibi imparatorlukların yıkılarak, fethedilen memleketlerin halklarının akın akın İslâm'a girdiği bir dönemdir.

Hz. Ömer, hilafet sürecince gerçekleştirdiği fetihlerle, tarihten silinmelerine neden olduğu devletlerin ortadan kaldırılmasında güçlü ve dirayetleri komutanlarından azami derecede istifade etmiştir. Hz. Ömer döneminin önemli bir kısmında -neredeyse her anında- üstlenmiş olduğu askerî, idarî ve siyasî görevlerle ve yapmış olduğu önemli ve büyük fetihlerle, hem İslâm ümmetinin, hem de İslâm devletinin zenginleşmesinde Muğîre b. Şu'be'nin de, önemli katkılarının olduğu görülecektir. Bunda ise, teşkilatçı kimliği ve idareciliği ile bilinen Hz. Ömer'in, yakın çalışma ekibine idareci seçerken Muğîre b. Şu'be gibi, Kur'an'a ve Hz. Peygamber (sav)'in sünnetine bağlı, muhakeme yeteneği güçlü, siyasi ve idari kabiliyeti yüksek, zeki ve dirayetli kimseleri tercih etmesinin yattığı ifade edilebilir.⁸¹

Muğîre b. Şu'be, Hz. Ömer tarafından Bahreyn,⁸² Basra,⁸³ Yemen/San'a⁸⁴ ve Kûfe⁸⁵ gibi dört farklı merkeze vali olarak atanmıştır.⁸⁶ Muğîre'nin bu valilik görevleri esnasında askerî, siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel icraatlar olarak öne çıktığı valilikleri Basra ve Kûfe valilikleri dönemleridir. Diğer valilik dönemleri ve faaliyetleri hakkında kaynaklarda yeteri derecede bilgiler bulunmamaktadır.

⁷⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 177; Taberî, *Târih*, 3: 410; İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, 16: 55; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 255; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğabe*, 4: 472; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, 2: 110.

⁷⁹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 586; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, 2: 110; Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, 1: 238; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 6: 158.

⁸⁰ İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, 16: 55; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğabe*, 4: 472.

⁸¹ Corcî Zeydân, *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî*, 1-2, (Beyrut: trz), 1: 67-68; Ünal KILIÇ, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik* (Konya: Yediveren yay., 2004), **121, 142-144**; Ali Muhammed Sallâbî, *Hz. Ömer (ra)* (Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi), trc. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 403-412.

⁸² Ebû Sa'd el-Âbî, *Nesru'd-durr*, 4: 105-106; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 3: 26-27; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 6: 158.

⁸³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 9: 7-8; Belâzürî, *Fütûh*, 252, 333-335; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 13: 309; Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-Tıval*, thk. Abdülmünim Amir-Cemaleddin eş-Şeyyal (Kahire: 1380/1960), 116; Ya'kûbî, *Tarih*, 2: 35; Taberî, *Târih*, 3: 595-596; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 318-319; Zeheb; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 85.

⁸⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 60: 42; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 1-33, (Kahire: 1423/2003), 33: 82.

⁸⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 179; Belâzürî, *Fütûh*, 274; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 10: 326; Taberî, *Târih*, 4: 144, 165; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 60: 39; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 402, 413-414.

⁸⁶ Muğîre'nin Hz. Ömer tarafından atandığı valiliklerle ilgili bilgiler için adı geçen tezimizin 133 ile 150'nci sayfalarına bakınız.

Muğîre b. Şu‘be, Basra valiliği döneminde Ahvaz ve Civarını fethetmiş⁸⁷ ayrıca Hz. Ömer döneminin en önemli savaşlarından biri olan ve Müslümanlara Irak ile İran’ın kapılarını açan Kadisiye Savaşına da katılmıştır.⁸⁸ Her iki taraf için fevkalade ehemmiyet arz eden bu savaşta Muğîre b. Şu‘be de, üstlenmiş olduğu sorumluluk ile hem savaş öncesi iki taraf arasında yapılan askerî ve siyasî içerikli diplomatik görüşmelerde, hem de savaş esnasında komuta ettiği emrindeki askerlerle Kadisiye Savaşının kazanılmasına önemli katkılar sağlamıştır.⁸⁹ Muğîre b. Şu‘be, Kadisiye Savaşında piyade birliklerinin başında komutan olarak görev yapmıştır.⁹⁰

Halife Hz. Ömer’in, İranlıları “Allah’ın (cc) dine çağırması için Müslümanlar arasından akıllı, dirayetli, tartışma ve müzakere yeteneği yüksek, fikir sahibi yürekli ve cesur kimseleri gönder” emri gereğince, ordu komutanı Sa’d b. Ebî Vakkas, İran tarafıyla diplomatik görüşmeler yapmıştır.⁹¹ Yapılan diplomatik görüşmelerin kaynaklarda yer alış şeklinde bir karışıklık olsa da, Sa’d b. Ebî Vakkas’ın hem İran Kisrası Yezdücerd, hem de İran orduları genel komutanı Rüstem ile görüşmek üzere iki elçilik grubu oluşturduğu ve görevlendirdiği anlaşılmaktadır. Muğîre b. Şu‘be’nin bu iki elçilik grubunda da bulunup hem Yezdücerd ile hem de Rüstem ile görüşmelere katıldığı ve Farsçayı bilmesi sebebiyle Müslümanlar adına görüşmeler yaptığı anlaşılmaktadır.⁹²

Aylar süren hazırlık aşamasından sonra iki ordunun Kadisiye meydanında karşı karşıya geldiği ve üç-dört gün süren savaşın sonunda, İranlıların sayıca çok büyük kayıplar vererek kesin bir şekilde yenilmelerinin yanında, en önemli komutanları olan Rüstem, Calinos ve Zü’l-Hâcib gibi komutanlarını kaybetmiş olmaları, onların prestij ve psikolojik açıdan bir daha toparlanamamalarına sebebiyet vermiştir.⁹³

Kadisiye Savaşında önemli sayıda komutan ve askerini kaybederek ağır bir mağlubiyet alan İran Kisrası III. Yezdücerd, bir yıl kadar sonra başkent Medâin’i boşaltıp kaçmak mecburiyetinde kalmıştır.⁹⁴ Daha sonra ise şehirden şehire kaçıp Müslümanlara karşı yeni bir ordu hazırlamak için mücadele vermiştir. Hazırladığı ordu hicretin 21’nci senesinde (641-642)⁹⁵ Nihâvend’de⁹⁶ İslâm ordusuyla karşı karşıya gelmiştir.

⁸⁷ Halife b. Hayyât, *Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: 1397/1977), 134; Zehebî, *Tarihu’l-İslâm*, 3: 157; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ, (Raşidün)*, 114.

⁸⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 252; Dineverî, *Ahbâru’t-Tival*, 120; Ya’kûbî, *Tarih*, 2: 32-35; Taberî, *Târik*, 3: 488; Makdisî, *el-Bed’ü ve’t-Târik*, 5: 171.

⁸⁹ Muğîre b. Şu‘be’nin Kadisiye savaşına katıldığı asker sayısı ile ilgili ayrıca bkz. Halife b. Hayyât, *Tarih*, 132; Belâzürî, *Fütûh*, 252; Dineverî, *Ahbâru’t-Tival*, 120.

⁹⁰ Zührî, *el-Meğâzî*, 175.

⁹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 38. Ayrıca bkz. Sallâbî, *Hz. Ömer*, 499-500.

⁹² İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğâni*, 16: 55; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 292-293; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 38. Ayrıca bkz. Sallâbî, *Hz. Ömer*, 499-500.

⁹³ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 132.

⁹⁴ Yezdücerd ilk önce Hulvan’a, ardından Kum ve Kâşân şehirlerine, oradan da İsfahân şehrine kaçmıştır. Bkz. Dineverî, *Ahbâru’t-Tival*, 129; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 105.

⁹⁵ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 147; Belâzürî, *Fütûh*, 298-299. (Belâzürî de, savaşın hicretin (19/640) ve (20/641) yılında yapıldığına dair ayrıca rivayetler de vardır.) Dineverî, *Ahbâru’t-Tival*, 133; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 390. (İbnü’l-Esîr, Nihâvend savaşı’nın hicretin (18/639) ve (19/640) yıllarında olduğunu söyleyenlerin de olduğunu söylemektedir.) İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 105.

Nihâvend Savaşı, Hz. Ömer döneminde Irak-İran bölgesinde yapılan savaş ve fetihlerin zirve noktasını oluşturmaktadır. Bu zaferle Müslümanlar kesin bir şekilde İran topraklarında kalıcı olduklarını ortaya koymuşlardır. Sâsânîler ise, Nihâvend mağlubiyetinin ağır yıkıcı etkisiyle çok kısa bir zaman sonra, henüz Hz. Osman döneminde tarih sahnesinden silinmiştir.

Hz. Ömer, Nu'man b. Mukarrin komutanlığında oluşturduğu Nihâvend ordusunun, yardımcı birliklerle toplanma yeri olarak Kûfe'yi belirlemiştir.⁹⁷ Muğîre b. Şu'be komutasında Medine'den gönderilen ve aralarında Zübeyr b. Avvâm, Amr b. Ma'dikerib, Huzeyfe b. Yemân, Eş'as b. Kays ve Abdullah İbn Ömer'in de içinde bulunduğu yardımcı birlikler, savaş öncesi Nihâvend'e ulaşıp Nu'man b. Mukarrin'in yanında yerlerini almışlardır.⁹⁸

Nihâvend'de toplanan iki ordunun, savaş öncesi karşılıklı görüşmeler yaptıkları ve Muğîre'nin elçi olarak İran komutanı Zü'l-Hâcib Merdenşâh b. Hüzmü'ün yanına elçi olarak gittiği görülmektedir.⁹⁹

Muğîre b. Şu'be, bu savaşta hem Müslüman ordusunun sol cenah komutanı olarak görev yapmış ve ayrıca savaş esnasında, ola ki Nu'man b. Mukarrin şehit olursa onun yerine Huzeyfe b. Yeman, o da şehit edilirse Müslümanların üçüncü sıradaki genel komutanı olarak Muğîre b. Şu'be görevlendirilmiştir.¹⁰⁰

Muğîre b. Şu'be, Müslümanlar ve Sâsânîler için hayati önem taşıyan Nihâvend Savaşında hem savaşın önlenmesi için elçilik, hem İslâm ordusu içerisindeki komutanlara müşavirlik ve hem de savaşın kazanılmasında komutanlık yaparak bu savaşın onur hanesine hak ederek adını yazdırmıştır.¹⁰¹

Muğîre b. Şu'be, Kûfe valiliği döneminde ise Erracân,¹⁰² Kazvin,¹⁰³ Istahr,¹⁰⁴ Hemedân¹⁰⁵ gibi stratejik şehirler ile İslâm ve Türk tarihi açısından önem arz eden Azerbaycan'ı da fethetmiştir.¹⁰⁶

⁹⁶ Nihâvend, Hemedân'ın (Hemezân) güneyinde, 1790 rakımıyla Faris'in (İran) dağlık bölgesinin en büyük şehirlerinden birisidir. Şehre adını Nuh (as)'ın verdiği rivayet edilir. Şehrin ortasında büyük ve yüksek bir kalesi vardır. Etrafında Müslüman şehitlerin kabirleri bulunmaktadır. Bkz. Dineverî, *Ahbâru't-Tıval*, 133; Ya'kûbî, *el-Büldân*, s. 83; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 1-7, (Beirut: 1415/1995), 5: 313-314. Ayrıca bkz. İbrahim Sarıçam, "Nihâvend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007), 33: 98-99.

⁹⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 296-297.

⁹⁸ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 148; Taberî, *Târih*, 4: 115; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 394; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 108.

⁹⁹ Taberî, Muğîre b. Şu'be'nin Benderfan el-İlç'e elçi olarak gittiğini rivayet etmektedir. Bkz. *Târih*, 4: 118.

¹⁰⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 177.

¹⁰¹ Nihâvend Savaşı için bkz. Halife b. Hayyât, *Tarih*, 147-150; Belâzürî, *Fütûh*, 296-300; Dineverî, *Ahbâru't-Tıval*, 133-36; Taberî, *Târih*, 4: 114-139; Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târih*, 5: 181-182; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkibü'l-Himem*, 1-7, thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî (Tahran: 141/2000), 1: 380-396; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 1: 544-545; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 390-399; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 105-114.

¹⁰² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 183.

¹⁰³ Belâzürî, *Fütûh*, 313-317; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19: 263. Yâkût el-Hamevî, Kazvin'in hicretin 24'ncü yılında Hz. Osman döneminde Bera b. Azib tarafından fethedildiğini söylemektedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 4: 342.

Hız. Ömer, özellikle İıan fetihlerini gerçekleştirmek için Arabistan toprakları ile İıan topraklarının keşiştiği bÖlgede Basra ve KÖfe adında iki şehrin kurulması talimatını vermiştir. Basra ve KÖfe şehirlerinin kurulup imar edilmesi sÖrecinde Muğire b. şu‘be’nin de Östlenmiş olduğu aktif idari, siyasi ve askerİ görevler nedeniyle bu iki şehrin, hem İslam dÖnyası için Önemli bir siyasi merkez ve hem de dÖnya ticareti için Önemli bir liman ve dağıtım merkezi olarak Öne ıkmasında Muğire’nin de kayda değer katkılarının olduğu gÖrÖlecektir. Bu anlamda Muğire, Basra’nın şehir olarak kurulup gelişmesine katkıda bulunduğu gibi Basra Divanı’nı da bizzat kendisi kurmuştur.¹⁰⁷ Aynı şekilde KÖfe valiliği dÖneminde de tarımla ilgili gerekli reformları yapmış,¹⁰⁸ ayrıca kÖltÖr ve sanat işleriyle de uğraşmıştır.¹⁰⁹

Muğire b. şu‘be, halife Hz. Ömer’e, “Emiru’l-MÖ’minin” diyen ve “Esselamu aleyke ya Emira’l-MÖ’minin” diyerek selam veren ilk kişi olarak İslam tarihindeki yerini almıştır.¹¹⁰ Öte yandan MüslÖmanların ikinci halifesi Hz. Ömer, emrinde KÖfe valisi olarak görev yapan Muğire b. şu‘be’nin kÖlesi EbÖ Lü’lü’ü FirÖz tarafından şehit edilmiştir.¹¹¹

3.3. Hz. Osman DÖneminde Muğire b. şu‘be

Hız. Osman, Hz. Ömer’in adaylarını belirlemiş olduğu şÖrada yapılan seçim sonucunda halife seçilmiştir. Muğire b. şu‘be, Hz. Osman’ın halife seçilme sÖrecini ve şÖrayı izlemiştir.¹¹² Hz. Osman, Hz. Ömer’in vefatının dÖrdÖncÖ gÖnÖnde yani hicretin 24’ncÖ yılı Muharrem ayının ilk gÖnlerinde (24/645) halife seçilmiştir.¹¹³

şÖra’da halife olarak seçilen Hz. Osman, başlangıçta idari anlamda hiçbir valinin gÖrevinde değişiklik yapmadan onların gÖrev yerlerine dÖnmesini istemiştir. Muğire b. şu‘be’nin de, KÖfe’deki gÖrevine dÖner dÖnmez Hemedan Özerine giderek

¹⁰⁴ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 183. Halife b. Hayyat, İstahr savaşının hicretin 23’ncÖ yılında yapıldığını, ancak fethedilemediğini sÖylemektedir. Bkz. Halife b. Hayyat, *Tarih*, 152.

¹⁰⁵ Belazuri, *FütÖh*, 302; İsfahanı, *Kitabu’l-Eğani*, 16: 55; İbnÖ’l-Esir, *el-Kamil*, 2: 406; İbn Kesir, *el-Bidaye*, 7: 120.

¹⁰⁶ Halife b. Hayyat, *Tarih*, 151; Belazuri, *FütÖh*, 318; Ya’kubi, *Tarih*, 2: 49.

¹⁰⁷ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 551; İsfahanı, *Kitabu’l-Eğani*, 16: 55; İbnÖ’l-Cevzi, *el-Muntazam*, 5: 240; İbnÖ’l-Esir, *ÜsdÖ’l-Ğabe*, 4: 472; İbn Hacer el-Askalanı, *el-İsabe*, 6: 157; Zirikli, *el-A’lam*, 7: 277.

¹⁰⁸ Belazuri, *FütÖh*, 265. Ayrıca bkz. Mustafa Fayda, *Hulefa-yı Raşidın Devri* (İstanbul: Kubbealti Yay., 2015), 313-314.

¹⁰⁹ Taberi, *Tarih*, 11: 542; İbn Hacer el-Askalanı, *el-İsabe*, 1: 249-250; Kettani, *et-Teratibu’l-İdariyye*, 2: 324.

¹¹⁰ Belazuri, *Ensabu’l-Eşraf*, 1: 528; Ya’kubi, *Tarih*, 2: 41; Makdisi, *el-Bed’u ve’t-Tarih*, 5: 168; Zehebı, *Tarihu’l-İslam*, 3: 265; İbn Kesir, *el-Bidaye*, 7: 137. EbÖ’l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebı Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyuti, *Tarihu’l-Hulefa* (Beyrut: 1431/2010), 108-109; Kettani, *et-Teratibu’l-İdariyye*, 1: 81.

¹¹¹ Zührı, *el-Meğazi*, 167; İbn Sa’d, *Tabakat*, 3: 322; Belazuri, *Ensabu’l-Eşraf*, 10: 425; Taberi, *Tarih*, 4: 190-192; İbnÖ’l-Esir, *el-Kamil*, 2: 427-428.

¹¹² Zührı, *el-Meğazi*, 172-173; Taberi, *Tarih*, 4: 230; İbnÖ’l-Esir, *el-Kamil*, 2: 442; İbn Kesir, *el-Bidaye*, 7: 145.

¹¹³ İbn Sa’d, *Tabakat*, 3: 60; Halife b. Hayyat, *Tarih*, 156; Ya’kubi, *Tarih*, 2: 56.

burayı hicretin 24'ncü yılında (24/645) fethettiği rivayet edilmektedir.¹¹⁴ Ya'kûbî, Muğîre b. Şu'be'nin ayrıca Rey üzerine giderek burayı muhasara ettiğini ve/veya fethettiğini de söylemektedir.¹¹⁵ Hemedân ve Rey'in fethinin gerçekleştiği tarih konusunda var olan rivayet farklılıkları bir tarafa bırakıldığında, Hz. Osman döneminin ilk fetih yerlerinin Muğîre b. Şu'be'nin yönetiminde gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür.

Muğîre b. Şu'be, takriben bir yıl kadar Hz. Osman ile çalıştıktan sonra, Hz. Osman idari tasarrufta bulunarak Muğîre b. Şu'be'yi Kûfe valiliğinden azletmiştir. O, bu tasarrufa dayanak olarak ise Hz. Ömer'in kendisinden sonra halife olacak kimsenin hâlihazırdaki valileri bir yıl süreyle görevlerinde bırakmasını ve gerek görülürse ondan sonra değişikliğe gitmesi vasiyetini gerekçe olarak göstermiştir.¹¹⁶

Hz. Osman'ın, Muğîre b. Şu'be'yi Kûfe valiliğinden aldıktan sonra onu Azerbaycan-Ermenistan bölgesine vali olarak atadığı bilgileri de kaynaklarda bulunmaktadır.¹¹⁷ Hz. Osman'ın hilafet süresi ve bunun ilk altı yılı içerisinde sürekli olarak yapılan bir vali atama sirkülasyonu düşünüldüğünde¹¹⁸ rivayetlerde var olan bu atama görevi, Muğîre b. Şu'be için yüksek bir ihtimal olarak gözükmektedir.

Hz. Osman'ın Müslümanların gönlündeki yerine rağmen, 12 yıllık hilafet süresinin ikinci yarısındaki altı yıllık dönemde uygulamış olduğu politikalar, halktan ve özellikle ashâbın büyüklerinden çok tepki almaya başlamıştı. Bu süreçte bilhassa kendi akrabalarından atanan valilerin uygulamış oldukları her türlü siyasetin olumsuzluğu ve eleştirisi hep Hz. Osman'ın faaliyeti kabul edilerek ona mal edilmeye başlandı. Öyle ki, Hz. Osman aleyhinde yapılan eleştirilerin artarak propagandaya dönüştüğü ve bunun sonucunda da Mısır, Basra ve Kûfe gibi eyaletlerden insanların, amaçlı-amaçsız olarak Hz. Osman ile görüşmek üzere Medine'ye gelmeleri şehirde istenmeyen ve sonuçları tahmin edilemeyen hadiselerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hz. Osman'ın, kendisi aleyhine yapılan ve artarak devam eden eleştirileri başlangıçta hafife aldığı görülmektedir. Bunun üzerine Muğîre b. Şu'be'nin, Hz. Osman'a gelerek Medine'ye gelen isyancılarla görüşmek için izin istediği ve Hz. Osman'ın da izin verdiği görülmektedir. Muğîre'nin Hz. Osman adına isyancılarla yapmış olduğu görüşmeden olumlu bir sonuç alınmadığı anlaşılmaktadır.¹¹⁹

Muğîre b. Şu'be'nin isyancılarla yapmış olduğu görüşmeden sonra, Medine'de gördüğü manzarayı tahlil ederek Hz. Osman'a, bu sıkışık durumdan çıkması için, ya âsilerle savaşmasını, ya Mekke'ye gitmesini, ya da Şam'a gitmesini tavsiye etmiştir.

¹¹⁴ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, 157; Ya'kûbî, *Tarih*, 2: 58.

¹¹⁵ Hemedân ve Rey'in fethi ile ilgili bilgiler Hz. Ömer döneminde verilmişti.

¹¹⁶ Zührî, *el-Meğâzî*, 152; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 314; Taberî, *Târih*, 4: 244; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 453; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 149.

¹¹⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 203; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk (İbnü'l-Fakîh), *el-Büldân*, thk. Yusuf el-Hâdî (Beyrut: 1416/1996), 590.

¹¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 60.

¹¹⁹ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5: 553; Diyarbekrî, *Târihu'l-Hamîs*, 2: 259. Ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 362.

Ancak Hz. Osman, kendince makul sebeplerden ötürü Muğîre'nin bu teklifini kabul etmeyip Medine'de kalmıştır.¹²⁰

Hz. Osman'ın, Muğîre b. Şu'be'nin önerilerini kibarca reddetmesinden sonra, Muğîre b. Şu'be'nin Hz. Ali'ye de giderek Medine'de var olan kaos ortamıyla ilgili kendisine, “Hz. Osman'ı öldürecekler. Eğer sen Medine'deyken o öldürülürse bunu senden bilecekler. En iyisi sen Medine'yi terk et, başka bir yere git. Eğer sen böyle yaparsan Yemen'deki bir mağarada bile olsan insanlar sana geleceklerdir” dediği, ancak Hz. Ali'nin de bu teklifi kabul etmediği ifade edilmektedir.¹²¹

Hz. Osman'ın 12 yıllık hilafet süresinde, zikredilen görevlerin haricinde idarî görevlerde aktif olarak fazla bulunmadığı anlaşılan Muğîre b. Şu'be'nin, bu süre zarfında idarî anlamda geri planda kaldığı/tutulduğu görülmektedir.¹²²

3.4. Hz. Ali Döneminde Muğîre b. Şu'be

Hz. Osman'ın, Hz. Peygamber'in hicret yurdu ve İslâm devletinin başşehri Medine'de âsilerce şehit edilmesi Müslümanların hiç beklemedikleri bir durum olduğu gibi, bu durum onların gelecekleriyle ilgili tahmin edilmesi zor olan sıkıntılı yeni bir döneme girmelerine de neden olmuştur.

Müslümanların başkenti Medine'de bozulan siyasi düzenin ve var olan anarşinin ortadan kalkması için Medinelilerin ivedilikle karar verip yeni halifenin belirlenmesini sağlamak zorundaydılar. Bu sayede İslâm devletinin başkentinde yönetim boşluğu sorunu ortadan kalkacak ve anarşi düzeninin ortadan kaldırılmasıyla hayat normalleşecek ve maktül halifenin katillerinin bulunup cezalandırılması yoluna gidilebilecekti.

O günkü Medine toplumu içerisinde Müslümanları, içine düştükleri anarşi ve kargaşa ortamından çıkaracak hiç kuşkusuz en güçlü aday olarak Hz. Ali öne çıkmaktaydı. Bu durumu ona sağlayan nedenlerin başında, onun hem ilk Müslümanlardan olması ve hem de Hz. Peygamber (sav)'in amcasının oğlu ve kızı Hz. Fatıma'nın eşi sıfatıyla damadı olması gelmekteydi. Ayrıca onun, Hz. Ömer'in belirlemiş olduğu şûra üyelerinden olması özelliği de öne çıkmasına neden olmaktadır.

Böyle bir ortamda halifeliği kabullenmek zorunda kalan Hz. Ali'ye, Medine'de bulunan herkesin biat edip etmediği ile ilgili tartışmalar bulunmaktadır. Kaynaklarda Muğîre b. Şu'be'nin Hz. Ali'ye biat etmediğini ifade eden rivayetler olduğu gibi¹²³ Muğîre b. Şu'be gibi bazı büyük sahâbîlerin biat için beklemede kaldıklarını ifade eden

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 519; Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1: 37-38; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 56; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 210; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 124-125; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2: 260.

¹²¹ Seyf b. Ömer el-Esedî et-Temîmî, *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*, thk. Ahmet Ratib Armuş, 7. Baskı (Nşr: Daru'n-Nefâis, 1413/1993), 74; Taberî, *Târih*, 4: 392.

¹²² Wellhausen, Muğîre b. Şu'be için, “Osman zamanında ikinci plâna düştü; ne bütün memuriyetleri alan Ümeyye'ye mensuptu, ne de bunlara muhalefet eden Peygamberin mutemedlerine mensuptu. Osman'a karşı yapılan isyana iştirak etmedi; fakat bu sayede yeniden yükseldi.” değerlendirmesini yapmaktadır. Bkz. Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: 1963), 55.

¹²³ Taberî, *Târih*, 4: 430. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 555; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 226.

değişik rivayetler de bulunmaktadır.¹²⁴ Biz, kaynaklardan elde edilen farklı rivayetleri de inceleyerek yaptığımız değerlendirme neticesinde ve bilhassa Hz. Ali'nin, Muğire b. Şu'be'yi, "Muâviye'nin yerine Şam valiliğine atadığı ve oraya gitmesini istediği" bilgisinden hareketle Muğire b. Şu'be'nin Hz. Ali'ye biat etmiş olduğu kanaatini taşımaktayız.¹²⁵

Hz. Osman'ın son altı yıllık döneminde ortaya çıkan ve şehit edilmesiyle Müslümanlar arasında artarak devam eden fitne hareketleri, Hz. Ali döneminin başlamasıyla birlikte kendisi oldukça keskin bir şekilde göstermeye başlamıştır. Müslümanlar arasında vuku bulan bu fitnelerin sonlandırılması için Muğire b. Şu'be'nin kendince doğru ve uygun olduğunu düşündüğü tavsiyeleri, halife Hz. Ali'ye yapmıştır. O, Hz. Ali'ye, "Hz. Osman'ın atamış olduğu Muâviye ve diğer valilerin kendisine biat edinceye kadar görevlerinde kalmalarının yerinde olacağı tavsiyesinde bulunmuş ve bu konuda Hz. Ali ile istişare etmiştir".¹²⁶ Ancak Hz. Ali kendince makul gerekçelerle Muğire'nin bu önerisini kabul etmeyip uygun gördüğü siyaseti uygulamıştır.

Hz. Ali, hilafet görevini üstlenince Muâviye b. Ebû Süfyan dâhil bütün eyalet valilerinin kendisine biat etmelerini istemiştir. Ancak Şam valisi Muâviye b. Ebû Süfyan, Hz. Osman'ın kanını bahane ederek Hz. Ali'nin bu davetine olumsuz cevap vererek savaştan yana olduğunu göstermiştir. Hz. Ali, Muâviye meselesinin sulh ile çözülemeyeceğini anlayınca kendisine yakın bazı kimselerle görüşerek Şam üzerine askerî bir harekât için hazırlığa başlamıştır. Ancak Hz. Ali, Mekke'de kendisine karşı oluşturulan ve Basra'ya doğru gittiklerini öğrendiği grubun öncelikle bertaraf edilmesi düşüncesiyle Şam seferini erteleyerek Basra'ya doğru hareket etmiştir.¹²⁷

Hz. Ali, Hz. Aişe'nin başını çektiği ve Cemel topluluğu/ashâbı olarak adlandırılan gruba askerî bir müdahale yapmak için Muğire b. Şu'be'yi sefere davet etmiştir.¹²⁸ Bunun üzerine Muğire Hz. Ali'ye, "Ya Emira'l-Mü'minin! Ben (Hz.) Osman'ın yaptıklarını -vali atama icraatları- onaylamadığım gibi onun öldürülmesini de

¹²⁴ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn Hadramî (İbn Haldûn), "Mukaddime", (Kitâbu'l-İber ve Dîvanu'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum min Züveyi's-Sultânü'l-Ekber), 1-2, trc. Halil Kendir (Ankara: 2004), 1: 299; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 375.

¹²⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1: 45. Bu konuda ayrıntılı bilgi almak için adı geçen Tezimiz 199-207 sayfalarına bakınız.

¹²⁶ Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*, 98-99; İbn Ebî Şeybe, *Kitabü'l-Musannef*, 6: 186; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1: 44; Belâzi'ri, *Ensâbu'l-Eşraf*, 2: 209; Dineverî, *Ahbâru't-Tival*, 142; Ya'kûbî, *Tarih*, 2: 77. Taberî, *Târih*, 4: 439; Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târih*, 5: 209-210; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 559; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 228.

¹²⁷ Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*, 102-103, 107-108; Halife b. Hayyât, *Tarih*, 180-191; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1: 45, 49-50, 73; Taberî, *Târih*, 4: 444; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 1: 465-466; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 566-567; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 228-229.

¹²⁸ Kendisine biat edildikten sonra, Medine'de bulunan sahâbenin ileri gelenleri ve Talha b. Ubeydullah ile Zübeyr b. Avvam'ın da aralarında bulunduğu büyük bir halk topluluğu Hz. Ali'ye gelerek Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması konusunda baskılar yapmışlardır. Hz. Ali onlara hep sakin kalmalarını ve Medine'de, "halihazırda kendilerine hakim olmadıkları bir grubun olduğunu, kölelerinin ve bedevilerin onların emrinde olduğunu" söyleyerek bu güç kullanma isteklerini geri çevirdiği anlaşılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 558; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 227-228. Hz. Ali'nin zaman ilerleyip farklı hadiselerin gelişmeye başlamasıyla, silah kullanmadan bu işlerin çözülemeyeceği fikrine vardığı ve bu durumun Cemel öncesi hadislerini anımsatmasından dolayı, biz bu konuşmanın Cemel Savaşına katılma konusunda Muğire ile yapıldığını değerlendirmekteyiz.

doğru bulmadım. Ona yapılan -öldürölmesi- zulümdü, ancak ondan da yeni zulümler çıkmasın. Ya Emira'l-Mü'minin! Günahkârların yolundan bizi sakındırıp, uzaklaştıracak ve doğru yolu gösterecek rehberlere muhtacız. Karanlıkların -fitnenin- dağılıp, zulmün ortaya çıkmasına kadar bekleyelim ki, doğru yolda olduğumuzu görelim ve o doğrultuda yürüyelim. Bundan dolayı kılıcımı bırakıp evimde oturmam için bana izin vermeni istiyorum” dedi. Hz. Ali de Muğîre'ye, “Peki, nasıl istiyorsan öyle olsun, sana izin verdim, istediğin gibi hareket et” diye Muğîre'ye cevap vermiştir.¹²⁹ Akabinde Muğîre b. Şu'be, insanları kemiren fitnenin sakinleşip, haklı ile suçlunun ortaya çıkıp adaletin yerini bulmasına kadar, fitneden uzaklaşarak Taif'e baba ocağına çekilmiş, Cemel ve Sıffın savaşlarına katılmamıştır.¹³⁰

Hz. Ali'nin ısrarla biat etmesini istediği Muâviye b. Ebû Süfyan, Hz. Osman'ın kanını bahane ederek Hz. Ali'nin bu davetine olumsuz cevap vererek savaştan yana olduğunu Hz. Ali'nin elçilerine göstermiştir. Bu durum karşısında Hz. Ali, Müslümanların içine düştüğü bölünmüşlük durumunu ortadan kaldırmak ve Şam halkı ile onların temsilcisi konumunda olan Muâviye'nin biatını zorla sağlamak için Şam üzerine sefer düzenleme ihtiyacı hissetmiştir.¹³¹ Sıffın'de yapılan savaşta her iki taraf için kesin bir sonuç alınamamış ve meselenin çözümü hakemlere kalmıştır.

Sıffın Savaşı'na katılmayan Muğîre b. Şu'be, gözlemci sıfatıyla Tahkim Toplantısına katılmış, ayrıca hakemler Amr b. el-Âs ve Ebû Musa el-Eş'arî ile görüşüp Tahkim meselesinin çözümü için ortaya koyacakları tavrın tahlilini yapmıştır.¹³²

4. MUÂVIYE B. EBÛ SÜFYAN DÖNEMİNDE MUĞİRE B. ŞU'BE

Hz. Ali, hicretin 40'ncı yılında, Şam valisi Muâviye b. Ebû Süfyan üzerine yapmayı düşündüğü askerî sefer hazırlıkları esnasında, Hâricî olan Abdurrahman b. Mülcem el-Murâdî'nin suikasti neticesinde yaralanmış ve akabinde şehit olmuştur.¹³³ Hz. Ali hicretin 40'ncı yılında (40/661) vefat edince onun hâkim olduğu bölgelerdeki insanlar Hz. Hasan'a halife olarak biat etmişlerdir.¹³⁴

Hz. Hasan, babasının Şam'a gitmek için Iraklılardan -Kûfe/Basra- hazırlamış olduğu orduyla istememesine rağmen Şamlılar üzerine askeri sefer düzenleme cihetine gitmiştir.¹³⁵ Ancak yoldayken gördüğü lüzum üzerine geri dönüp Muâviye b. Ebû Süfyan ile anlaşarak hilafet görevini ona teslim etmeyi uygun bulmuştur.¹³⁶

¹²⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1: 46;

¹³⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1: 56-57; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğabe*, 4: 472.

¹³¹ Dineverî, *Ahbâru't-Tıval*, 156-157, 160, 162-163; Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târih*, 5: 217-221; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 629-631.

¹³² Zührî, *el-Meğâzî*, 158; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 2: 346; Dineverî, *Ahbâru't-Tıval*, 198; Taberî, *Târih*, 5: 67; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 681; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 281-282.

¹³³ Dineverî, *Ahbâru't-Tıval*, 212-216; Taberî, *Târih*, 5: 158; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 5.

¹³⁴ Zührî, *el-Meğâzî*, 157; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6: 380; Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, 199; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî (İbn Habîb), *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichten Stater (Beyrut: trz.), 18; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1: 133; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 3: 28; Dineverî, *Ahbâru't-Tıval*, 216; Ya'kûbî, *Tarih*, 2: 121; Taberî, *Târih*, 5: 158; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 5. Hz. Ali, hicretin 40'ncı yılı (40/661) 19 Ramazanında vefat etmiştir.

¹³⁵ Zührî, *el-Meğâzî*, 157; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6: 366, 385; Taberî, *Târih*, 5: 158; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 21. Ayrıca bkz. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 49.

¹³⁶ Dineverî, *Ahbâru't-Tıval*, 211-213, 216-217.

Hicretin 41'nci yılı (41/661) Rabûlevvel veya Cemaziyelevvel ayında Muâviye b. Ebû Süfyan'a biat eden Hz. Hasan, hilafeti ona devretmiş ve bunun akabinde Muâviye -Hz. Ali ve Hz. Hasan'ın başkenti olan- Kûfe'ye gelerek halktan biat almıştır.¹³⁷ Böylelikle uzun zamandan beri İslâm dünyasında görülen çift başlı fiili devlet yapısı ortadan kalkmış ve Müslümanlar tek merkezden ve tek halife tarafından yönetilir duruma gelmiştir. Onun için de bu yıla, "Âmü'l-Cemâa = Cemaat Senesi, Birlik Yılı" denilmiştir.¹³⁸

Muâviye b. Ebû Süfyan, Kûfelilerin biatını aldıktan sonra yapmış olduğu birtakım istişareler sonucunda sosyal, siyasî ve askerî olarak problemleri gördüğü Kûfe'ye hicretin 41'nci (41/661) yılında vali olarak Muğîre b. Şu'be'yi atamıştır.¹³⁹ Muğîre, ikinci kez atandığı Kûfe'de dokuz yıl kesintisiz valilik yapmıştır. Muğîre'nin en uzun valilik yaptığı dönem, ikinci Kûfe valiliği dönemidir.

Muğîre'nin ilk Kûfe valiliğinden ayrılıp, ikinci kez başladığı bu şehirdeki valilik görevi arasında çok kısa bir zaman dilimi olmasına rağmen, bu süreçte İslâm âleminde Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi görevdeki halifelerin öldürülmesi dâhil hiç beklenmeyen ve sonuçları kestirilemeyen ve adına fitne denilen birçok olumsuz hadise yaşanmıştır.

Kûfe'nin insanlar için hep cezbedici bir yanının olması ve sürekli göç alması, sadece şehrin homojen olmayan demografik yapısını etkilememekle kalmamış, diğer taraftan onların din algılarını da derinden etkilemiştir.

Tahkim hadisesinden sonra Kûfe'nin demografik yapısı içerisinde Hâricî bir fikir yapısı inşa edilirken, diğer taraftan Hz. Ali'nin şehit edilmesiyle de onun vefatına üzülen ve adına daha sonra Şia denilen ayrı bir sınıfın ortaya çıktığı da görülmektedir.¹⁴⁰ Bununla birlikte Hz. Hasan'ın, Muâviye b. Ebû Süfyan'a hilafeti devretmesiyle, asabiyet veya ülü'l-emr'e itaat gereği hilafet yanlısı insanların varlığı da Kûfe'de doğal olarak söz konusudur.

Muğîre b. Şu'be, Kûfe valisi olduktan sonra şehirde önce asayişini sağlamak için adımlar atmıştır. Bu anlamda insanların canlarını, şehrin asayişini tehdit eden ve bölge için büyük bir problem olan Hâricîlerin üzerine ciddi bir şekilde gitmiştir.¹⁴¹

¹³⁷ Biat ve hilafetin teslimi konusundaki tarihlerde farklılıkların olduğu görülmektedir. Bkz. Halife b. Hayyât, *Tarih*, 203; Taberî, *Târih*, 5: 163-165; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 7; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 18, 21; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, 1: 387-388; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 184-185; İbnü'l-Cevzî, *Telkîh*, 60; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 4: 5, 38; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 17-18, 21; Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, 147. Muâviye'nin hilafeti hicretin 40'nci yılında devraldığını söyleyenler de bulunmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 349; Fesevî, *el-Ma'rîfetü ve't-Târih*, 3: 318; Ya'kübî, *Tarih*, 2: 123.

¹³⁸ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 5: 244; Taberî, *Târih*, 5: 163-165, 253; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 69.

¹³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 215; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 295; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 211, 349; Dineverî, *Ahbâru't-Tival*, 218; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, 4: 1446.

¹⁴⁰ Şia kavramı ve ilk Şîî hareketleri için bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği* (İstanbul: 2017), 24-30, 50 ve devamı.

¹⁴¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 30; Halife b. Hayyât, *Tarih*, 192-198; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1: 104; Dineverî, *Ahbâru't-Tival*, 188-191, 202-211; Ya'kübî, *Tarih*, 2: 88-89; Taberî, *Târih*, 5: 48-67; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 667-680. Ayrıca bkz. Wellhausen, *Arap Devleti ve Suku*, 26-27, 39-40; Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yay., 1996), 31-37.

Muğîre b. Şu‘be, ikinci Kûfe valiliği döneminde, Ferve b. Nevfel el-Eşcâî, Şebîb b. Becere, Ebû Meryem, Müstevrid b. Ullife et-Teymî, Muaz b. Cüveyn et-Tâî, Ebû Leylâ ve Ebû Ali gibi insanların başını çektiği Hâricî isyanlarıyla uğraşmak zorunda kalmıştır.¹⁴²

Hz. Ali taraftarları, Muâviye b. Ebû Süfyan’a karşı siyasi iktidar güçlerini kaptırmalarına rağmen, Muğîre b. Şu‘be döneminde Kûfe’de bireysel veya toplumsal bir isyana teşebbüs etmemişlerdir. Onların isyan etmemesinde, Muğîre b. Şu‘be’nin iyi bir idareci olma özelliğini öne çıkaran, hangi görüşte olursa olsun fiili isyana tevessül etmeyen kişi veya gruplara müsamahalı davranmasının, büyük katkısının olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴³

Muğîre b. Şu‘be’nin Kûfe Valiliği döneminde -Hucr b. Adiyy gibi- bir iki istisna hariç, Hz. Ali taraftarlarının üzüleceği herhangi bir şey yaşanmadığı gibi, bilakis Muğîre onları kendisine yakın görüp, yanında tutmaya çalışmıştır. Bu anlamda o, Hz. Ali taraftarlarının yardımlarına değer verdiğini göstermek için Hâricîlerle yapılan savaşlarda onlara aktif görevler vererek güvenlerini ve gönüllerini almaya çalışmıştır.¹⁴⁴

Muâviye döneminin en tartışmalı konularından biri de, onun, Hz. Ali ve taraftarlarına cami minberlerinden “sövülüp, hakaret edilmesini,” istediği, ıstılahi bir ifadeyle “sebbedilmesini” emrettiği iddialarıdır. Bu doğrultuda Muğîre’nin, Muâviye dönemindeki valilik görevi esnasında Hz. Ali’ye sebbedilmesi iddialarıyla ilişkilendirilmeye çalışıldığı görülmüştür.¹⁴⁵

Muâviye b. Ebû Süfyan’ın Hz. Ali’ye karşı, Hz. Osman’ın katillerini talep etmesiyle başladığı Şam merkezli muhalefet hareketi, zaman içerisinde yapılan bir kısım savaşlar neticesinde, onun Hz. Hasan ile anlaşarak iktidarı ele geçirmesine ve böylelikle hilafetin saltanata dönüşmesine giden yolu açmıştır. Muâviye b. Ebû Süfyan’ın ömrünün sonlarına doğru, hilafet makamını oğlu Yezîd’e bırakmasıyla da, saltanatı daha güçlü hale getiren veraset/veliahtlık sistemine geçilmiştir. Uygulamaya konulan bu yöntemle hilafet babadan oğula veya akrabaya geçen bir yönetim sistemine dönüşmüştür. Bu sistem dönüşümünün gerçekleşmesinde Kûfe valisi olan Muğîre b. Şu‘be’nin Muâviye b. Ebû Süfyan’a telkinlerinin neden olduğu iddia edilmiştir.¹⁴⁶

Kûfe’de yapmış olduğu icraatlarla halkın can, mal ve namus güvenliğini sağlayarak her kesimin sevgi ve takdirini kazanan Muğîre’nin adının bu iki hadisede geçmesini -hem Hz. Ali’ye sebbedilmesi ve hem de Muâviye’nin oğlu Yezîd’in veliaht tayin ettirilmesi- şaşırtıcı bulmaktayız. Her iki hadisede de, zikredilen rivayetlerin ihtilaflarının, ittifak edilenlerden fazla olması ve birbirleriyle çelişmesi, rivayetlerin güvenilirliklerini sorgular hale getirmiştir. Biz Muğîre’yi, zikredilen hadiselerin

¹⁴² Hâricîlik ve çıkardıkları isyanlar için adı geçen Tezimizin 240 ile 247’nci sayfalarına bkz.

¹⁴³ Taberî, *Târih*, 5: 174; İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-Ümem*, 2: 8; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 20, 27.

¹⁴⁴ Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 5: 168-171; Ya’kûbî, *Tarih*, 2: 129; Taberî, *Târih*, 5: 172-176, 181-209; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 201-206; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 26-35; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 20: 279; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 24-25.

¹⁴⁵ Muğîre’nin Hz. Ali’ye Sebbetmesi Meselesi ile ilgili ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için adı geçen Tezimizin 254 ile 283’ncü sayfalarına bakınız.

¹⁴⁶ Yezîd b. Muâviye’nin Veliyaht Tayininde Muğîre’nin Rolü’nün olup olmadığı bilgi ve değerlendirmeleri için adı geçen Tezimizin 291 ile 332’nci sayfalarına bakınız.

Müslümanlar üzerinde yapacağı olumsuz ve yıkıcı sonuçlarının tahlilini yapacak tecrübe ve kapasitede olan zeki bir devlet adamı olarak görmekteyiz. Bu kanaatimizdeki çıkış noktamız, her iki hadise için zikredilen rivayetlerin aleyhine olduğunu belirttiğimiz rivayetler ile, onun Müslüman olduğu andan ölümüne kadar İslâm ve Müslümanlar için yapmış olduğu çok önemli hizmetleridir. Bu anlamda adının bu rivayetlerde geçmesi sebebiyle kendisine yapılan olumsuz değerlendirmelerden dolayı da, Muğîre'ye haksızlık yapıldığını düşünmekteyiz.

Muğîre b. Şu'be, Kûfe'ye vali olduktan sonra elinde büyük bir askerî güçle Muâviye b. Ebû Süfyan'a biat etmeyen Hz. Ali'nin Faris (ve Kirman) bölgesi valisi olan Ziyad b. Ebîh'i barıştıırıp ona biat etmesini de sağlamıştır.¹⁴⁷ Muğîre b. Şu'be'nin bu çabası sayesinde Müslümanların birliği tam anlamıyla sağlanmış ve yeni fitnelerin çıkması hiç olmazsa belli bir süre engellenmiştir. Bununla birlikte Muğîre, buradaki görev süresi içerisinde yardımcısı Abdullah b. Derrâc ile birlikte tarımla ilgili çalışmalar da yapmışlardır. Onlar, Kufe'de bulunan işlenmemiş ölü toprakları işler hale getirmek için çalışma başlatmışlar, ayrıca Kûfe'nin düzlük alanlarında yağmur ve nehir suyu birikmesiyle oluşan gölet ve bataklıkları kurutmak için setler/bentler yapmışlardır. Bu gölet ve bataklıkların içerisinde ve etrafında yetişen sazlık ve çalılıkları koparıp, bu alanları ıslah ederek ziraate hazır hale getirmişlerdir. Yapılan bu toprak ıslahının ardından ise bu arazilerde devlet için çiftlikler kurmuşlardır.¹⁴⁸

Kûfe'nin şehirleşmesi ve halkın refahı için gerekli çalışmaları yapan Muğîre b. Şu'be, Kûfe camisini günün şartlarına ve burada yaşayanların ihtiyacına göre büyütmüş,¹⁴⁹ ticaretin gelişip artması, tacirlerin de daha güvenli satış yapması için pazaryerlerinde düzenlemeler yapmıştır.¹⁵⁰

5. MUĞİRE B. ŞU'BE'NİN ŞAHSİYETİ

Muğîre b. Şu'be'nin çocukluk ve gençlik döneminin geçmiş olduğu Taif şehrinde, tarım, hayvancılık, ziraat ve zanaat gibi meslek alanlarının zorunlu olarak ticareti zenginleştirmesi ve bunun sayesinde yazının, paranın, ekonominin ve tıbbın gelişmesi gibi etkenlerin sağlamış olduğu çok kültürlü sosyal çevrenin, Muğîre'nin kişilik ve karakterine yansındığını söylemek mümkündür.

Muğîre'nin, "Müslüman olmadan önce kendisinin ve kabilesinin aşırı derecede Lât putuna taptıkları, kavminin Müslüman olduğunu görse bile kendisinin onların peşinden giderek Müslüman olmayacağı düşüncesi" kendi ifadesiyle kaynaklara yansımıştır.¹⁵¹ Buna rağmen, Muğîre'nin doğup büyüdüğü Taif şehrinin ve ahalisinin içinde bulunduğu şirk inancından kurtulup genç bir yaşta memleketinden ayrılması ve kendi rızasıyla gelip İslâm'a ve Hz. Peygamber (sav)'e gönülden teslim olması, onun ilahi terbiye ile terbiye edilmesine fırsat vermiş ve bu sayede o, kişilik ve şahsiyetini

¹⁴⁷ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 5: 190-191; Taberî, *Târih*, 5: 177; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 2: 8-10; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 21.

¹⁴⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 284.

¹⁴⁹ Belâzürî, *Fütûh*, 271-272. Ayrıca bkz. Ali Muhammed Sallâbî, *Emevîler Dönemi (1)*, trc. Harun Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 387.

¹⁵⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 294.

¹⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 173.

oluşturarak ve olgunlaştırarak Müslümanlar arasında sevilip sayılan bir kişiliğe bürünmüştür.¹⁵² Bu ve benzeri özellikleri sayesinde yukarda da ifade edildiği gibi, İslâmî dönemde kendisine birçok alanda önemli görevler tevdi edilmiş ve bu görevlerin hemen hemen hepsinde başarılı olarak İslâm tarihinin önemli ve büyük sahâbîleri arasındaki yerini almıştır.

Muğîre b. Şu‘be, Müslüman olduğu andan itibaren hep Hz. Peygamber (sav)’in yanında olmaya dikkat ederek onun rahmet dolu mesajları ile hikmet yüklü ahlaki özelliğinden istifade etmeye çalışmış ve ondan gördüklerini her daim hayatına tatbika gayret etmiştir.¹⁵³

Muğîre b. Şu‘be, aklen ve bedenen en güçlü ve sağlıklı olduğu yirmi dört, yirmi beş gibi genç bir yaşta Müslüman olarak Hz. Peygamber’in emrine girmiş, vefat edinceye kadar ömrünün en verimli zamanının altı-yedi yılını Allah Rasûlü ile geçirmiştir. Bu süre zarfında meydana gelen birçok dinî, siyasî, askerî ve ekonomik meseleye, Hz. Peygamber’in nasıl tavır alıp yaklaştığını görmüş ve bunlara şahitlik etmiştir. Bütün bu tecrübeler Muğîre b. Şu‘be’nin, Hz. Peygamber’in şemailini, şeref ve faziletini, doğruluk ve dürüstlüğünü görerek onun güzel ahlakından, hal ve hareketlerinden müstefid olarak ilahi terbiye süzgecinden geçmesine ve davranışlarını disipline etmesine vesile olmuş ve bu sayede de karakter ve şahsiyetini oluşturup, olgunlaştırmasına neden olmuştur

Muğîre b. Şu‘be İslâm tarihinde, cesareti ile, hitabet ve belâgati ile, ileri ve hoş görüşlülüğü ile temayüz etmiş, ilkleriyle öne çıkmış, Arapların dört siyasî dâhisinden biri olarak vasıflandırılmış, sosyal yönü güçlü önemli bir devlet ve siyaset adamıdır.¹⁵⁴ Ayrıca o, Hz. Peygamber’den duydukları ve gördükleriyle ilmi bir hüviyet kazanmış, Hz. Peygamber’den 136 hadis rivayet ederek Hadis ve Fıkıh ilimlerinin teşekkülüne katkılar sağlamıştır.¹⁵⁵

Doğum tarihinin ihtilafı olduğunu gördüğümüz Muğîre b. Şu‘be’nin, vefat tarihinin de ihtilafı olduğu görülmektedir. Muğîre b. Şu‘be’nin hicretin otuz altıncı (36/656), kırk sekizinci (48/668), kırk dokuzuncu (49/669), ellinci (50/670), elli birinci (51/671), elli sekizinci (58/678) senelerinde, 70-71 yaşlarında vefat ettiği gibi birbirinden farklı tarihler verilmektedir.

Bununla birlikte kaynakların genel kanaatine göre Muğîre b. Şu‘be’nin hicretin ellinci (50/670) yılı Şaban ayında, tâûn/vebâ -sıtma, kızamık, çiçek gibi bulaşıcı ve salgın hastalıklar- hastalığı sonucunda¹⁵⁶ 70 yaşında Kûfe’de vefat etmiş olduğu tarihin

¹⁵² Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 3: 30-31.

¹⁵³ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5: 173-175.

¹⁵⁴ Muğîre b. Şu‘be’nin Şahsiyeti, Siyasî ve İlmî Kişiliği ile ilgili ayrıntılı bilgiler için adı geçen Tezimizin 333 ile 394’ncü sayfalarına bakınız.

¹⁵⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Cevâmiu’s-Sire*, thk. İhsan Abbas (Mısır: 1318/1900), 277-278; İbnü’l-Cevzî, *Telkîh*, 264; Nevevî, *Tehzîbü’l-Esmâ ve’l-Luğât*, 2: 109-110.

¹⁵⁶ Hicretin ellinci senesinde Kûfe’de bir tâûn-vebâ hastalığı salgını meydana gelmiş, bu hastalıktan sakınmak için Muğîre b. Şu‘be şehri bir süre terk etmiştir. Ancak bir süre sonra tâûn-vebâ salgının tamamen şehirden çekildiği ve şehrin hastalıktan temizlendiği haberi üzerine Muğîre, Kûfe’ye dönmüş, ancak yine de tâûn-vebâ hastalığına yakalanmış ve hastalıktan kurtulamayarak vefat etmiştir.

ağırlık kazandığı görülmektedir.¹⁵⁷ Biz de bu tarihi, Muğîre b. Şu‘be’nin vefat tarihi olarak tercih etmekteyiz.

6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Muğîre b. Şu‘be, hem cahiliye hem de İslâm dönemini yaşamış önemli bir sahâbîdir. O, dinî ve dünyevî tecrübesini Hz. Peygamber’den öğrenerek elde etmiş, bu sayede de onun tarafından önemli görevlerde tercih edilmeye başlanmıştır.

Muğîre, Cahiliye, Asr-ı Saadet, Hulefâ-yı Râşidîn ve Emevîlerin ilk yıllarında İslâm ve dünya tarihini etkileyecek ve Müslümanların geleceğine yön verecek birçok önemli hadiseyi ya görmüş ya da bu hadiselerin içinde bizatihi aktif bir şekilde yer almıştır. Bu vesileyle elde etmiş olduğu bilgi ve tecrübelerini Hz. Peygamber’den sonra göreve gelen halifelerle paylaşmak suretiyle onların yardımcılarında biri olmuştur.

Muğîre b. Şu‘be, Müslüman olarak yaşadığı süre içerisinde kendisine tevdi edilen askerî ve idarî görevlerde başarılı bir yönetim sergileyerek hem amirlerinin hem de halkın teveccühünü kazanmış, ayrıca yapmış olduğu fetihlerle ve idarî faaliyetlerle Hz. Peygamber’in kurduğu İslâm devletinin kurumsallaşıp devletleşmesine ve gelişip zenginleşmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Muğîre b. Şu‘be, Taif’ten gelip İslâm’a giren ilk kişidir. Taif’te başlayan hayatı, onun 24-25 gibi genç bir yaşta Medine’ye gelip Müslüman olmasıyla büyük bir değişikliğe uğramıştır. Muğîre, ömrünün geri kalanını İslâm uğrunda ve Hz. Peygamber (sav) yolunda mücadelelerle geçirmiş, bu yolda karşılaştığı büyük zorluklara da göğüs germiştir. O, şahsiyetiyle, ilmi kişiliğiyle, olaylar hakkında ön görüşlü olmasıyla hem yaşadığı dönemi hem de daha sonraki dönemleri etkileyen tarihi bir şahsiyettir. Muğîre’nin, Hz. Peygamber döneminde başlamış olan mücadele ve görev hayatı kısa aralıklar hariç ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Valilik görevinin başındayken de 70 yaşında Kûfe’de hayatı son bulmuştur.

Giriş ve beş bölüm olarak hazırladığımız doktora tezimizin özeti mahiyetindeki bu çalışma, ülkemizdeki akademik anlamda sahâbî biyografisi alanında yapılan çalışmaların azlığı dikkate alındığında önemli bir boşluğu dolduracağı aşikardır. İnanıyoruz ki bu tür çalışmalarla İslâm tarihinin detaylı bir şekilde incelenmesi sağlanacak, Muğîre gibi önemli sahâbelerin yapmış oldukları hizmet ve icraatlar ayrıntılarıyla gün yüzüne çıkarılacak ve böylelikle de hak ettikleri tarihi değerler kendilerine verilecektir. Bu vesileyle, bu alanda yapılan ve yapılacak olan çalışmalar ilmi araştırmalara katkı sağlayacağı gibi, tarihi bilgi ve düşüncenin gelişip zenginleşmesine de katkıda bulunacaktır.

Bkz. Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 13: 350; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 59; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 20: 324

¹⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 143; Halife b. Hayyât, *Tarih*, 210; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 295; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 5: 225, 13: 344; Taberî, *Târih*, 5: 232, 234; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3: 372; Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târih*, 6: 3; İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, 16: 68; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, 4: 1446; İbnü'l-Cevzî, *Telkîh*, 108; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 59; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 20: 324; Süyûtî, Muğîre'nin hicretin ellinci yılı Ramazan ayında vefat ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Süyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, 1: 238.

KAYNAKLAR

AHMED b. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855). *Müsned*. 1-45. Thk. Şuayb Arnavud-Adil Mürşid. Nşr: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.

AHMED CEVDET PAŞA, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi (Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîhu'l-Hulefâ)*. Sad. Ali Arslan. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011.

AKTAN, Ali. *İslam Tarihi (Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar)*. 3. Baskı. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.

AYCAN, İrfan. "Mugire b. Şu'be". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 376-377. İstanbul: TDV Yay., 2005.

BELAZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd (279/892). *Ensâbu'l-Eşrâf*. 1-13. Thk. Süheyl Zekkâr-Riyad Ziriklî. Beyrut: 1417/1996.

BELAZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd (279/892). *Fütûhu'l-Buldân*. Beyrut: 1408/1988.

BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (256/870). *Sahîhu'l-Buhârî*. 1-9. Thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. Nşr: Dâru Tûkun Necâh, 1422/2001.

BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (256/870). *Târîhu'l-Kebîr*. 1-8. Thk. Muhammed Abdülmüfîd Han. Haydarâbad: trz.

DEMİRCAN, Adnan. *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yay., 1996.

DİNEVERÎ, Ebû Hanife Ahmed b. Davud (282/894). *el-Ahbâru't-Tıval*. Thk. Abdülmünim Amir-Cemaleddin eş-Şeyyal. Kahire: 1380/1960.

DİYARBEKRÎ, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan (966/1559). *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi'n-Nefs*. 1-2. Beyrut: Dâru Sâdir, trz.

el-İSFAHANÎ, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk (430/1038). *Delâilü'n-Nübüvve*. 1-2. Thk. Muhammed Ravas Kal'acî-Abdülber Abbâs. Beyrut: 1406/1986.

el-İSFAHANÎ, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk (430/1038). *Ma'rifetü's-Sahâbe*. 1-7. Thk. Âdil b. Yûsuf el-Ğazzâzî. Riyad: 1419/1998.

EBU SA'D el-ÂBÎ, Mansur b. Hüseyin er-Râzî (421/1030). *Nesru'd-durr fî'l-Muhâdarât*. 1-7. Thk. Halid Abdülğani Mahfûz. Beyrut: 1424/2004.

FAYDA, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)*. İstanbul: Kubbealtı Yay., 2015.

FESEVÎ, Ebû Yusuf Ya'kub b. Süfyân el-Fesevî (277/890). *el-Ma'rifetü ve't-Târih*. 1-3. Thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: 1401/1981.

GADBAN, Münîr Muhammed. *el-Muğîre b. Şu'be es-Siyâsiyyü'l-Mücâhid*. Kahire: Dâru's-Selam, 1433/2012.

HALİFE b. HAYYAT (240/854). *Tarih*. Thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: 1397/1977.

HALİFE b. HAYYAT, (240/854). *et-Tabakât*. Thk. Süheyl Zekkâr. Şam: Daru'l-Fikr, 1414/1993.

HAMİDULLAH, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. 1-2. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1414/1993.

HUTAYT, Ahmed. *el-Muğîre b. Şu'be es-Sekafî*. Beyrut: 1992.

İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed (463/1071). *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. 1-4. Thk. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: 1412/1992.

İBN ASAKİR, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetillâh (571/1176). *Târihu Dimaşk*. 1-80. Thk. Amr b. Ğarâmetü'l-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İBN EBİ ŞEYBE, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (235/850). *el-Kitabü'l-Musannef fî'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*. 1-7. Thk. Kemal Yusuf el-Hut. Riyad: 1409/1988.

İBN HABİB, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî (245/860). *el-Muhabber*. Thk. Eliza Lichten Stater. Beyrut: trz.

el-ASKALANİ, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (852/1448). *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. 1-8. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Meûz. Beyrut: 1415/1995.

İBN HADİDE, Cemâleddin Muhammed (Abdullah) b. Ali b. Ahmed b. Abdurrahman b. Hasan el-Ensârî (783/1381). *el-Misbâhu'l-Muzî fî Kitâbi'n-Nebiyi'l-Ümmiyyi ve Rusulihî ilâ Mülûkü'l-Arz'ı min Arabî ve Acemî*. 1-2. Thk. Muhammed Azimüddîn. Beyrut: trz.

İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn Hadramî (808/1406). "Mukaddime", (*Kitâbu'l-İber ve Dîvanu'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum min Züveyi's-Sultânü'l-Ekber*). 1-2. Trc. Halil Kendir. Ankara: 2004.

İBN HAMDUN, Ebû'l-Meâlî Bahâüddîn Muhammed b. Alî (562/1167). *et-Tezkiratü'l-Hamdûniyye*. 1-10. Beyrut: 1417/1997.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said (456/1063). *Cevâmiu's-Sire*. Thk. İhsan Abbas. Mısır: 1318/1900.

İBN HİBBAN, Ebû Hâtim Muhammed (354/965). *es-Sikât*. 1-9. Haydarâbat: 1393/1973.

İBN HİŞAM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik (213/828). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 1-2. Thk. Mustafa es-Sakâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafız Çelebî. Mısır: 1375/1955.

İBN İSHAK, Ebû Abdillâh Muhammed (151/768). *es-Sîre*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: 1398/1978.

EL-CEVZİYYE, İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (751/1350). *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*. 1-5. Beyrut: 1415/1994.

İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer (774/1372). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 1-15. Nşr: Daru'l-Fikr, 1407/1986.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (276/889). *el-Maârif*. Thk. Servet Ukkâşe. 2. Baskı. Kahire: 1992.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (276/889). *el-İmâme ve's-Siyâse*. 1-2. Thk. Halil Mansur. Beyrut: 1418/1997.

İBN MİSKEVEYH, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (421/1030). *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkibü'l-Himem*. 1-7. Thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. Tahran: 1421/2001.

İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed (230/844). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 1-11. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: 1421/2001.

İBN SEYYİDÜNNAS, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed (734/1334). *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*. 1-2. Thk. İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut: 1414/1993.

EZ-ZÜHRÎ, İbn Şihâb, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh (124/742). *el-Meğâzi*. Thk. Süheyl Zekkâr. Şam: 1400/1980.

İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî (728/1328). *el-Cevâbü's-Sahîh Limen Beddele Dîne'l-Mesih*. 1-4. Thk. Ali b. Hasan Abdülaziz b. İbrahim-Hamdan b. Muhammed. Suudi Arabistan: 1419/1999.

İBNÜ'L-CEVZİ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (597/1201). *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. 1-19. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: 1412/1992.

İBNÜ'L-CEVZİ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (597/1201). *Telkîhu Fühûmi Ehli'l-Eser fî Uyûni't-Tarih ve's-Siyer*. Beyrut: 1417/1997.

İBNÜ'L-ESİR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1233). *el-Kâmil fî't-Tarih*. 1-10. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. Beyrut: 1417/1997.

İBNÜ'L-ESİR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1233). *Üsdü'l-Ğabe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. 1-6. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1409/1989.

İBNÜ'L-FAKİH, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshak (340/951). *el-Büldân*. Thk. Yusuf el-Hâdî. Beyrut: 1416/1996.

İBNÜ'L-MEDİNİ, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî (234/849). *Tesmiyetü min Ruviye Anhü min Evlâdi'l-Aşere*. Thk. Ali Muhammed Cimmâz. Kuveyt: 1402/1982.

İSFAHANÎ, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî (356/967). *Kitâbü'l-Eğânî*. 1-23. Thk. İhsan Abbas-İbrahim es-Seâfin-Bekir Abbas. Beyrut: 1429/2008.

KETTANÎ, Muhammed Abdülhay (1382/1962). *et-Terâtibu'l-İdâriyye (Hz. Peygamber'in Yönetimi)*. 1-2. Trc. Ahmet Özel. İstanbul: İz yayıncılık, 2003.

KILIÇ, Ünal. *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*. Konya: Yediveren Yay., 2004.

MAKDİSÎ, Mutahhir b. Tahir (355/966). *el-Bed'ü ve't-Târih*. 1-6. Porsaid: trz.

MAKRİZÎ, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed (845/1441). *İmtâ'u'l-Esmâ*. 1-15. Thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî. Beyrut: 1420/1999.

MES'UDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Alî (346/957). *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. Tsh. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: trz.

MİZZÎ, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf (742/1341). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. 1-35. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: 1400/1980.

NEVEVÎ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (676/1276). *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât*, 1-4. Beyrut: trz.

NÜVEYRÎ, Ebü'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. Abdilvehhab b. Muhammed (733/1333). *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. 1-33. Kahire: 1423/2003.

ONAT, Hasan. *Emeviler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. İstanbul: 2017.

ÖNKAL, Ahmet. *Rasûlüllah'ın İslâm'a Da'vet Metodu*. Konya: Esra Yayıncılık, 1990.

SALLABÎ, Ali Muhammed. *Hz. Ömer (ra) (Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi)*. trc. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

SALLABÎ, Ali Muhammed. *Emeviler Dönemi (1)*. Trc. Harun Ünal, İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.

SARIÇAM, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

SARIÇAM, İbrahim. "Nihâvend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 98-99. İstanbul: TDV Yay., 2007.

SEYF b. ÖMER, Seyf b. Ömer el-Esedî et-Temîmî (200/815). *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*. Thk. Ahmet Ratib Armuş. 7. Baskı. Nşr: Daru'n-Nefâis, 1413/1993.

SIDDIQUI, Muhammad Yasın Mazhar. *Organisation of Government Under the Prophet*. Delhi: 2009.

SUYUTİ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî (911/1505). *Husnü'l-Muhâdara fî Tarîhi Mısır ve'l-Kahire*. 1-2. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: 1387/1967.

SUYUTİ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî (911/1505). *Târîhu'l-Hulefâ*. Beyrut: 1431/2010.

ŞÜKRİ, Faysal. *Hareketü'l-Fethi'l-İslâmî fî'l-Karni'l-Evvel*. Beyrut: 1982.

TABERİ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/923). *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 1-11. Beyrut: 1387/1967.

WELLHAUSEN, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. Çev. Fikret Işıltan. Ankara: 1963.

VAKIDİ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (207/823). *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1-3. Thk. Marsden Jones. Beyrut: 1409/1998.

YAKUBİ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer (292/905). *Tarihu'l-Ya'kûbî*. 1-2. Thk. Abdu'l-Emir Mühenna. Beyrut: 1431/2010.

el-HAMEVİ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût (626/1229). *Mu'cemü'l-Büldan*. 1-7. Beyrut: 1415/1995.

ZEHEBİ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1347). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 1-25. Thk. Şuayb Arnavud. Nşr. Müessesetü'r-Risale: 1405/1985.

ZEHEBİ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1347). *Tarihu'l-İslâm*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. 3. Baskı. Beyrut: 1413/1993.

ZEYDAN, Corcî (1861-1914). *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî*. 1-2. Beyrut: trz.

ZİRİKLİ, Hayreddîn (1396/1976). *el-A'lâm*. 1-8. Beyrut: 2002.

İSLÂM TARİHİNDEKİ BİR VAKANIN YORUM KRİTİĞİ: RAHİP BAHİRÂ OLAYI

CRITICISM AND INTERPRETATION OF A CASE IN ISLAMIC HISTORY: THE EVENT OF RAHIP BAHIRA

Doç. Dr. Halis DEMİR
Cumhuriyet Üniversitesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Öğretim Üyesi
Recep Tayyip GEDİKLİ
Mikail ŞEKER

halisdemir@cumhuriyet.edu.tr

Atıf Gösterme: Demir, Halis; Gedikli, Recep Tayyip; Şeker, Mikail; (2018), İslam Tarihindeki Bir Vakanın Yorum Kriği: Rahip Bahira Olayı, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (2), xx-xx.

Geliş Tarihi:

2 Mayıs 2018

Kabul Tarihi:

22 Mayıs 2018

© 2018 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Hz. Peygamber'in (s.a.s) risâlet öncesi hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte Rahip Bahîrâ olayı hakkındaki rivâyetler müsteşrikler ve Müslüman araştırmacılar tarafından nakledilmiştir. Kaynaklarda yer verilen rivâyetler, bazı kişilerce olağanüstülüklerle tasvir edilmiş, kimileri tarafından iftiralara varacak şekilde istismar edilmiş, kimi çevreler de bu olay üzerinde durmaya gerek görmeyerek sadece yaşanan olay hakkındaki rivâyeti nakletmekle yetinmişlerdir. Bazı müsteşriklerin bu olay hakkında akıl ve mantık sınırlarını zorlayan görüş ve düşünceler ortaya atması, İslâm dinini Hristiyanlıktan doğan batıl bir mezhep olarak nitelendirmeleri ve art niyetli tavırları, bazı araştırmacılar tarafından tenkit edilmiş ve tutarsız tarafları ortaya konulmuştur. Bazı Batılı araştırmacılar tarafından savunulan Rahip Bahîrâ olayı ile ilgili düşünceler, Batılıların İslâm dini hakkındaki görüş ve düşüncelerinin geçmişte olduğu gibi şimdi de devam ettiğini gözler önüne sermektedir. Çalışmamızın amacı ise Hz. Peygamber'in (s.a.s) bi'seti öncesinde yaşadığı rivâyet edilen Rahip Bahîrâ olayı ile ilgili müsteşriklerin ve Müslüman araştırmacıların farklı yaklaşımlarına yer vererek olay hakkındaki kanaatimizi ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed (s.a.s), Rahip Bahîrâ, Busrâ, Mucize, Ebû Tâlib, Nübüvvet Mührü.

Abstract: There was no detailed information about the prophet, Muhammad before the life of prphethood and the rumors about the event of Rahip Bahira were transferred by orientalist and muslim historians. The mentioned rumors in the resources were figured in an extra ordinary way by some people or misused thatl caused for slanders, and some people didn't dwelled on this matter so they were only able to transmit the rumors with in the event. Some orientalist claimed irrational and unhogical thoughts that pushed to the limits, for instance they described that Islam was a created western sect by Christianity. The evil-minded attitudes of orientalist were critisized by some muslim historians and this incoherent attitudes were revealed. The thoughts of some western researchers about the Rahip Bahira event indicated thatb the thoughts of the west are still going on as in the past. The purpose of our work was to mention different apporoaches of orienralist and muslim historians about the Rahip Bahira rumor before the prophethood of prophet Muhammad and reveal our opinion about this matter.

Keywords: The prophet Muhammad, Rahip Bahira, Busra, Miracle, Ebu Talib, Theseal of prophethood.

GİRİŞ

İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'in hayatını doğru okumak ve anlamak¹ Müslümanlar için dinî bir zorunluluktur.² Ancak yüceltici veya indirgemeci anlayışlarla İslâm Peygamberini rol model olarak benimsemek ve yeni nesillere aktarmak mümkün görünmemektedir. Çünkü indirgemeci anlayışlar onun peygamberlik özelliklerini adeta yok sayarken yüceltici anlayışlar, onu mucizeler³ halesinde hareket eden bir peygamber olarak tasavvur etmeye sebep olmaktadır.⁴

Hz. Muhammed'in (s.a.s) risâlet öncesi dönemde yaşadığı rivâyet edilen olağanüstü olaylar, bazı Müslümanların ilgisini cezbetmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s) risâleti öncesinde yaşanan Ebrehe ordusunun helâki, Hz. Âmine'nin oğlu hakkında gördüğü rüya, göğsünün açılması (Şakk-ı Sadr), eğlenceden alıkonulması, ihramını çıkardığında bayılması, kendisine selâm veren taş ve ağaçlar, sütsüz koyunların sütlenmesi, ayağını yere vurmasıyla suyun çıkması, Rahip Bahîrâ'nın gördükleri ve söyledikleri, Yemen'e yapılan seferdeki olağanüstü haller⁵ bazı Müslüman araştırmacılar tarafından Hz. Muhammed'in gelecekte peygamber olacağına işaretleri olarak sunulmuştur.⁶ Bu olaylar üzerinde müsteşrikler ve Müslümanlar, araştırmalar yapmış, farklı yorum ve yaklaşımlar ortaya koymuştur.

Rahip Bahîrâ olayı hakkında da çeşitli araştırmalar yapılmıştır.⁷ Kaynaklarda verilen rivâyetlere göre Hz. Peygamber'in (s.a.s), çocukluğunda amcası Ebû Tâlib ile beraber gerçekleştirdiği Şam yolculuğunda meydana gelen bazı olaylar olağan dışı birtakım unsurlar ihtiva etmesi açısından fazlaca dikkat çekmiştir. Bu seferde Hz. Muhammed'in (s.a.s) başından geçtiği iddia edilen, bulutun ve ağaçların 9-12 yaşlarındaki Hz.

¹ Bkz. Ahzab, 33/21. "Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır." Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yay., 2006).

² Bu nedenle siyer yazıcılığı önem kazanmaktadır. Siyer yazıcılığı hakkında bkz. Mustafa Fayda, "Siyer ve Türkiye'de Siyer Yazıcılığı Meselesi", *Sîret Sempozyumu-I – Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, (Ankara 2012): 23-33; M. Hanefi Palabıyık, "Akademik Siyer Yazıcılığı -Yaklaşımlar, Metotlar ve Sorunlar Bağlamında-", *Sîret Sempozyumu-I – Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, (Ankara 2012):133-186; Adem Apak, "Siyer Yazıcılığında Hz. Peygamber'in (s.a.s) Doğru Tanıtılması Üzerine Tespit Ve Teklifler", *Sîret Sempozyumu-I – Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, (Ankara 2012): 271-290; Şaban Öz, "Son Dönem (2000-2010) Türkçe Siyer Kitaplarındaki Hatalar Çerçevesinde Siyer Yazıcılığının Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Sîret Sempozyumu-I – Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, (Ankara 2012): 291-363.

³ Mûcize, Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan harikulâde olaydır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yay., 2005), 350-352.

⁴ Mithat Eser, "Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesine Dair Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 22, sy. 1 (2011): 44-54.

⁵ Mehmet Öten, *Hz. Muhammed'in (s.a.s) Olağanüstü Halleri (Mûcizeler)*, (Konya: Nazım Bey Yay., 1971), 25-30.

⁶ Mustafa Asım Köksal ve İhsan Süreyya Sırma olağanüstü hallerin bir peygamberlik işareti olduğunu söylemişlerdir. Bkz. M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi: Hz. Muhammed (s.a.s) ve İslâmiyet (Mekke Dönemi)* (İstanbul: İrfan Yay., 1981), 74-77; İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi*, c. 1, (İstanbul: Beyan Yay., 2016), 438-443.

⁷ Bkz. Ahmet Erçetin, "Rivâyetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahîrâ Olayı" (Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008).

Muhammed'e gölge yapması, peygamberlik mührünün⁸ görülmesi ve Hristiyan rahibi Bahîrâ'nın, Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamberliğine dair kehanetleri bunlardan bazılarıdır. Bazı Müslüman âlimler olayı ve rivâyetleri olduğu gibi kabul ederken, bazıları da rivâyetlere ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Sonra bazı Müslüman yazarlar olay etrafında cereyan eden bazı hususlara süslemeci bir metotla yaklaşmışlar ve kaynaklarda geçmeyen şeyleri kıssaya karıştırmışlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu seyahatte Bahîrâ ile görüşmesinden hareketle "Hz. Muhammed (s.a.s), Bahîrâ ile görüşmesinde ondan Hristiyanlığı öğrendi ve İslâm adı altında yeni bir din tesis etti" iddiasını ortaya atmışlardır.⁹

Bu makalede Bahîrâ ile ilgili bilgi verilecek, Rahip Bahîrâ olayı hakkında rivâyetlere yer verilecek ardından Hz. Peygamber'in (s.a.s) İncil'de yer alıp almadığı meselesi ile müsteşriklerin ve Müslüman araştırmacıların bu olaya yaklaşımları üzerinde durulacaktır. Ancak konunun mahiyeti gereği tekrarlar kaçınılmaz olmuştur. "Değerlendirme ve Sonuç" bölümünde müsteşriklerin görüşleri ve olayı kabul edip etmeme konusunda Müslüman araştırmacılar değerlendirilecektir. Son olarak kaynakların nasıl okunması gerektiğine değinilecek ve olay hakkındaki kanaatimiz dile getirilecektir.

1. RAHİP BAHİRÂ

Hz. Peygamber'in (s.a.s) nübüvvet öncesi hayatıyla ilgili bazı rivâyetlerde geçen Rahip Bahîrâ'nın hayatı hakkında çok az bilgi olmakla birlikte Wensinck, ilk rivâyetlerde¹⁰ rahibin isminin olmadığını, Bahîrâ isminin sonraki İslâm ve Hristiyan kaynaklarında geçtiğini söylemektedir.¹¹ Bahîrâ ismine sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s) Şam seferi sırasında Busrâ¹²'daki manastırda geçen diyalog söz konusu olunca yer verilmiştir. Bahîrâ adı Hz. Peygamber'in (s.a.s) sonraki dönemlerde yaptığı seferlerde de anılmaktaysa da bu kimselerin farklı kişiler olduğu kanaati hâkimdir.¹³

Bahîrâ, Hz. Peygamber'in (s.a.s) 9 veya 12 yaşında Suriye'de görüştüğü rivâyet edilen rahiptir. Ârâmî dilinde "seçimli" mânasına gelen "behîrâ" kelimesini unvan olarak

⁸Hz. Peygamber'in (s.a.s) kürek kemikleri arasında sol kürek kemiğine daha yakın, elle hissedilebilecek kadar kabarık, güvercin veya keklik yumurtası büyüklüğünde, siğile benzetilen kırmızı beze şeklinde bir et parçasının bulunduğu ve bunun nübüvvet mührü olarak isimlendirildiği hadis ve siyer kaynaklarında belirtilmektedir. Ancak Resûl-i Ekrem'in sol kürek kemiğine yakın bir yerde bir benin bulunduğu, buna kendisinin herhangi olağanüstü bir nitelik atfetmediği ve nübüvvet mührü olarak da isimlendirmedeği anlaşılmaktadır. Bu konudaki rivâyetler kesin bir kanaat vermemektedir. Rivâyetlerin daha sıhhatli olması sebebiyle doğuştan olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. Benin, nübüvvetin delillerinden biri olarak algılanması sonradan ortaya çıkmış bir kanaat olup bu telakkinin benimsenmesinde Ehl-i Kitabın kutsal metinlerinde geleceği bildirilen peygamberle ilgili ifadelerin yanı sıra bu bene de işaret edildiğine dair sıhhatleri şüpheli rivâyetlerin de etkisi olmuştur. Resûl-i Ekrem'in nübüvvetini ispat eden pek çok delil varken söz konusu bene vurgu yapılması isabetli görünmemektedir. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Nübüvvet Mührü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, (İstanbul: TDV Yay., 2007), 291-293.

⁹Erçetin, "Rahip Bahîrâ Olayı", 6-7.

¹⁰ Wensinck, İbn Hişâm'ı kaynak göstermektedir. Arent Jan Wensinck, "Bahîrâ", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, (İstanbul: M.E.B Yay., 1970), 228.

¹¹Wensinck, "Bahîrâ", 228.

¹²Busrâ (Bozrah), güneyinde Yermük nehrinin kaynağına yakın bir yerde Cebel-i Dürüz'ün (Cebel-i Arab) batı yamacında, denizden 850 m. yükseklikte bir ovada kurulmuştur. Bugünkü Ürdün-Suriye sınırının 30 km. kadar kuzeyinde, bağlı bulunduğu Der'â'nın (eski adı Ezriât) 41 km. güneydoğusunda ve Şam'ın 141 km. güneyinde yer almaktadır. Bkz. Mustafa Fayda, "Busrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6, (İstanbul: TDV Yay., 1992), 470-472.

¹³ Erçetin, "Rahip Bahîrâ Olayı", 12.

alan bu rahibin adı Sergius'tur. Abdülkays kabilesine mensup, Teymâ Yahudilerinden olup sonradan Hristiyanlığı kabul ettiği¹⁴, Hristiyanlığın Arius veya Nestûrî mezhebin-den¹⁵ olduğu söylenmektedir.

Bahîrâ'nın, Busrâ'ya altı millik mesafede bulunan Kefr kasabasında yaşadığı belirtilmektedir. Hz. İsa'nın ulûhiyetini ve Hz. Meryem'in "Ümmullah" yani "Tanrı annesi" olduğunu inkâr, ayrıca o zaman Hristiyanlar arasında yaygın olan "Baba-Oğul-Ruhü'l Kudüs" tarzındaki inancı reddetmiş ve bir Allah'a inanmayı telkin etmesi sebebiyle bulunduğu kilisenin başkanı tarafından aforoz¹⁶ edilmiştir. Kaynaklarda geçen Busrâ yolu üzerinde bir manastır edinmiştir. O, burada gelip geçenleri tevhide davet etmiş, Arapları putlara tapmaktan alıkoymaya çalışmıştır.¹⁷ Hayır sahibi bir münzevi olarak manastırda hayatını sürdürmüş olan Bahîrâ, Hristiyan, tevhid ehli, ilim sahibi bir rahip olup bi'setten önce vefat etmiştir.¹⁸

2. RAHİP BAHİRÂ OLAYI İLE İLGİLİ RİVÂYETLER

Hz. Muhammed'in (s.a.s) çıktığı Şam yolculuğuyla ilgili rivâyetlerde dile getirilenler, bazı olağanüstülükler, Rahip Bahîrâ'nın Hz. Muhammed ile görüşmesi ve peygamber olacağını haber vermesine dair haberlerdir.¹⁹ Olay ile ilgili rivâyetler şunlardır:

2.1. Birinci Rivâyet

Burada kaynakların kendisinde nakilde bulunduğu en eski siyer kaynaklarından birisi olan İbn İshâk rivâyeti aktarılacaktır. Rivâyet şu şekildedir:

Ebû Tâlib bir kabile ile birlikte ticaret amacıyla Şam'a gitmek istedi. Yola çıkmak için hazırlanıp yolculuğa karar verdiği zaman Hz. Peygamber üzümlü ona sarılarak kendisinden ayrılmak istemedi. Bu duruma dayanamayan Ebû Tâlib: "Allah'a yemin ederim ki O'nu benimle birlikte götürüleceğim. O benden ayrılmayacaktır, ben de asla ondan ayrılmayacağım" dedi. Veya buna benzer şeyler söyledi. Böylece O'nu yanında götürdü. Kafile Şam topraklarında bulunan Busra'ya geldi. Burada Bahîrâ adlı bir rahip manastırda yaşardı. Bu rahip Hristiyanlar arasında en bilgili bir kimse idi. Eskiden beri bu küçük tapınakta bulunan bir kitap burada yaşayan rahiplere geçtiği için eline bu kitap geçmiş olan her rahip Hristiyanların en bilgili kimsesi olurdu. İddia ettiklerine göre rahipler bu kitabı biri diğerine aktarmak suretiyle devralıyorlardı. İşte bu sene de Kureys'in ticaret kervanı Bahîrâ'nın yanına vardılar ki bundan önce de Kureysliler Bahîrâ'nın yanına birçok kez uğramıştı. Fakat Bahîrâ onlarla hiç ilgilenmez ve konuşmazdı. Söylendiğine göre bu sefer Kureysliler yanına uğradığında tapınağın kapısını açıp gördüğü bir şeyden dolayı onlara yemek verdi. İddia ettiklerine göre rahip tapınağın kapısını açtığı zaman bir bulut Hz. Peygamber'i gölgelendirmekte idi. Kafile gelip ona yakın bir ağacın altına kondu. Bahîrâ bulutun ağacın üstüne geldiğini ağacın dallarının Hz. Peygamber'in üstüne eğilip O'na gölge ettiğini gördü. Bahîrâ bunu görünce manastırdan indi ve kafileye bir adam göndererek onlara dedi ki: "Ey Kureys topluluğu size yemek yaptım. Bu yemeğe hepimizin büyüğünüzün küçüğünüzün, kölenizin-hürünüzün gelmesini arzu ederim." Bunun üzerine onlardan biri: "Ey Bahîrâ, Allah'a and olsun ki bugün sende bir hal var. Biz sana her zaman uğradığımız halde sen bize böyle bir şey yapmazdın. Bugün sendeki bu hal nedir?" diye sordu. Bahîrâ da: "Evet doğru söyledin fakat ne de olsa siz misafirimizsiniz. Bunun için sizi ağırlamak, yemek vermek istedim. Bu yemekten hepimiz yiyiniz." dedi. Bütün Kureysliler yemek yemeğe geldiler. Hz. Peygamber yaşı küçük olduğu için ağacın

¹⁴ Mustafâ Fayda, "Bahîrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, (İstanbul: TDV Yay., 1991), 486-487.

¹⁵ Erçetin, "Rahip Bahîrâ Olayı", 13-14.

¹⁶ Aforoz, Kilise hukukuna göre, yetkili dinî şahsiyetler veya meclisler tarafından suçlu görülen bir Hristiyan'ın cemaatten çıkarılmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Süreyya Şahin, "Aforoz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, (Ankara: TDV Yay., 1988), 412-413.

¹⁷ Erçetin, "Rahip Bahîrâ Olayı", 13-14.

¹⁸ Erçetin, "Rahip Bahîrâ Olayı", 16.

¹⁹ İsrâfil Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014), 240.

altında eşyaların başında kaldı. Bahîrâ gelenler arasında O'nu ve aradığı alameti göremeyince şöyle dedi: "Ey Kureyşliler sizden hiçbiriniz yemeğinizden geri kalmasın." Onlar da ona dedi ki: "Ey Bahîrâ gelmesi gereken herkes geldi. Ancak aramızda en küçük yaşımız olan çocuk eşyaların yanında kaldı."²⁰ Bunun üzerine o da dedi ki: "Hayır böyle yapmayın sizinle birlikte O da yemekte bulunsun." Bunun üzerine Kureyşlilerden bir adam²¹şöyle dedi: "Lât²² ile Uzzâ²³'ya and olsun ki Abdulmuttâlib oğlu Abdullah'ın oğlunun bizimle birlikte yemekte bulunmayışı bizim için bir ayıptır." Sonra yanına gitti ve elinden tutarak cemaatle birlikte O'nu da oturttu. Bahîrâ çocuğu görünce O'na çok dikkatli bakmaya, vücudunda daha önce bildiği şeyleri kontrol etmeye başladı. Nihayet topluluk yemekten kalkıp dağıldıktan sonra Bahîrâ çocuğa doğru gelip şöyle dedi: "Ey çocuk Lât ve Uzzâ hakkı için sana soracağım şeylerin cevabını ver." Bahîrâ Kureyşlilerin bu iki put için and içtiklerini duyduğu için çocuğa böyle söyledi. İddia ettiklerine göre Hz. Peygamber ona şöyle dedi: "Lât ve Uzzâ adına benden bir şey isteme. Allah adına yemin ederim ki onlardan nefret ettiğim gibi hiçbir şeyden etmem." Bunun üzerine Bahîrâ şöyle dedi: "Peki Allah hakkı için sana soracağım soruların cevabını ver." Bundan sonra Bahîrâ çocuğa uykusunun durumunu, bunlardan başka hallerine ve işlerine dair sorular sormaya başladı. Hz. Peygamber bu soruların cevabını verdi. Hepsi de Bahîrâ'nın önceden bildiği sıfatlara uyuyordu. Bahîrâ son olarak da çocuğun sırtına baktı ve iki omzu arasında daha önce bildiği peygamberlik mührünü gördü.²⁴Bahîrâ sorularını bitirdikten sonra çocuğun amcası Ebû Tâlib'in yanına gelip ona: "Bu çocuk senin neyin olur?" diye sordu. Ebû Tâlib: "Oğlumdur" dedi. Bahîrâ: "Hayır, O senin oğlun değildir. Bu çocuğun babası sağ olmamalı" dedi. Ebû Tâlib: "Doğru O benim kardeşimin oğludur" dedi. Bahîrâ: "Peki babasına ne oldu?" Ebû Tâlib: "Annesi bu çocuğa hamile iken babası öldü" dedi. Bunun üzerine Bahîrâ: "Doğru söyledin yeğenini hemen memleketine geri götür. O'nu Yahudilerden korusun. Allah'a yemin ederim ki Yahudiler çocuğu görüp benim bildiğim şeyleri bilirlerse O'na kötülük yaparlar. Çünkü senin bu yeğenin ilerde büyük bir şanı olacaktır."²⁵ Sen O'nu hemen memleketine geri götür." dedi.²⁶ Bunun üzerine Ebû Tâlib Süriye'deki ticarî işlerini bitirdikten sonra hemen Mekke'ye geri döndü. Söylendiğine göre Ehl-i Kitap'tan olan Zübeyr (Züreyr), Temmam (Semâm) ve Düveys (Deris) adlarındaki kimseler Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib ile birlikte yaptığı bu seyahatte Bahîrâ'nın gördüğü şeyleri görmüşlerdi. Bu üç adam o şeyleri gördüklerinde çocuğa kötülük yapmak istemişler fakat Bahîrâ onların bu niyetlerine karşı gelmiş çocuğun adının sözü geçen kitapta anıldığını ve sıfatlarının sayıldığını onlara hatırlatmış ve eğer O'na dokunmak isterlerse bu işte başarı elde edemeyeceklerini söylemiştir. Böylece bu üç adam Bahîrâ'nın söylediklerini tasdik ederek onun yanından ayrılıp gittiler.²⁷

2.2. İkinci Rivâyet

İkinci olarak inceleyeceğimiz rivâyet kaynakların en çok kullandığı rivâyetlerden birisidir. Tirmîzî'nin Abdurrahman b. Gazvan - Yunus b. Ebû İshak - Ebû Bekir b. Ebû Mûsâ – Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarihiyle naklettiği rivâyet şöyledir:

²⁰ "Amca Ebû Tâlib bir çocuğu tek başına neden develerin yanında bırakır?" sorusu cevaplanması gereken sorulardan bir tanesidir.

²¹ Bazı kaynaklar bu kişinin Hz. Peygamber'in amcası Haris b. Abdülmuttalib b. Abd-i Menaf olduğunu söylemektedir. Bkz. Ebû Nuaym, *Delâil*, s.127; Diyarbekrî, *Târîh*, I, 258; Dahlân, *es-Sîre*, s.48.

²² İslâm öncesi Arap toplumundaki putlardan biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tefvîk Fehd, "Lât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, (İstanbul: TDV Yay., 2005), 107-108.

²³ İslâm öncesi Arap toplumundaki putlardan biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şevket Yavuz, "Uzzâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, (İstanbul: TDV Yay., 2005), 268-269.

²⁴ Bu konuda İbn-i Hişâm diyor ki: "Bu mühür kan alma aletin izi gibi bir şeydi." İbn-i Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, trc. İzzet Hasan, Neşet Çağatay, (Ankara: AÜİF Yay., 1971), 113.

²⁵ Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Bahîrâ'nın Hz. Muhammed (s.a.s) için "İleride büyük bir şanı olacaktır" sözüdür. Yani Bahîrâ, Hz. Muhammed için "İlerde Peygamber olacaktır" veya "İlerde Peygamberlik verilecektir" gibi bir söz söylememişken, daha sonra bu sözleri Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdelediği şeklinde anlaşılmış ve değerlendirmeler bu şekilde yapılmıştır.

²⁶ İbn İshak, *es-Sîre*, 53-55; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 180-183; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 153-155; Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk: Muhammed Hamîdullah, Kahire, 1959, I, 96-97; Taberî, *Târîh*, II, 277-278;

²⁷ İbn İshâk, *es-Sîre*, 53-55; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 180-183; Ebû Nuaym, *Delâil*, 125-129; Beyhakî, *Delâil*, II, 26-29; İbnAsâkir, *Târîh*, III, 10-12; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, II, 216-219; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ*, I, 131-133; İbnSeyyidinnas, *Uyûn*, I, 40-42; Suyûtî, *el-Hasâis*, I, 208-210.

Ebû Tâlib Şam'a ticarete çıktı. Hz. Peygamber de Kureys'in ileri gelenleriyle birlikte bu yolculuğa katıldı. Rahibin bulunduğu yerde konakladılar ve hayvanların palanlarını çözdüler. Bu esnada rahip yanlarına geldi. Daha önce ona uğrarlardı ancak yanlarına gelmez onlarla ilgilenmezdi. Hayvanların palanlarını çözerken rahip aralarında gezinmeye başladı, gelip Resûlullah'ın elini tuttu ve şöyle dedi: "Bu, âlemlerin rabbinin Resûlüdür. Allah O'nu âlemlere rahmet olarak gönderecektir."²⁸ Kureys'in bazı ileri gelenleri "Bunu nereden biliyorsun?" diye sordular. O da şöyle cevap verdi: "Sizler tepeyi aştığımızda bütün ağaç ve taşlar secdeye kapandı. Oysa onlar sadece bir peygamber için secdeye kapanırlar. Ayrıca ben O'nu omuz kıkırdığının altında elma gibi olan peygamberlik mühründen de tanırım." Rahip daha sonra döndü ve onlara yemek hazırlayıp getirdi. Hz. Peygamber o sırada develerle ilgileniyordu. Rahip: "O'nu da çağırın." dedi. Hz. Peygamber kendisini gölgelendiren bir bulutun altında geldi. Topluluğa yaklaştığında onların kendisinden önce ağacın gölgesinde oturduklarını gördü. Hz. Peygamber oturunca ağacın gölgesi O'nun üzerine yöneldi. Rahip: "Ağacın gölgesine bakın O'nun üzerine yöneldi." dedi.²⁹ Rahip onların yanında durup Rumlar görürlerse tanıyacakları ve öldürecekleri bu sebeple O'nu Rum diyarına götürmemeleri için ısrar edip durdu. Bu sırada Rum diyarından yedi kişinin geldiğini gördü. Onları karşıladı ve: "Niçin geldiniz?" diye sordu. Onlar da şöyle cevap verdiler: "Şu (âhir zamanda çıkacağı söylenen peygamber) bu ayda çıkacak diye geldik. Her tarafa adam gönderildi. O'nun haberi bize ulaştı bu yüzden biz de senin bu tarafa gönderildik" dediler.³⁰ Rahip: "Arkanızda sizden daha hayırlı (fazla bilgi sahibi) kimse var mı?" diye sordu. Onlar: "Bize sadece O'nun senin bu tarafta olduğu haberi verildi." dediler. Rahip onlara: "Allah'ın yapmayı murat ettiği bir işi herhangi bir insanın engelleyebileceğini düşünebilir misiniz?" diye sordu. Onlar: "Hayır" cevabını verdiler. Sonra ona beyat edip beraberce durdular. Rahip daha sonra Kureyşlilere dönerek: "Allah için söyleyin bunun velisi kimdir?" diye sordu. Onlar da: "Ebû Tâlib'tir." dediler. Rahip ondan ısrarla Hz. Peygamber'i göndermesini istedi. O da geri gönderdi. Ebû Bekir de Bilal'i yanına katıp geri gönderdi.³¹ Rahip Hz. Peygamber'e azık olarak somun ve (yanına da azık olarak) zeytinyağı koydu.³²

Hadisi rivâyet eden Tirmîzî bunun hasen-garip³³ olduğunu ve sadece bu tarikle bildiğini söylemektedir.³⁴

2.3. Üçüncü Rivâyet

Gottheil'in tercüme ettiği eserde³⁵ yer alan Bahîrâ olayı şu şekilde anlatılmaktadır:

²⁸ Bkz. Enbiya, 21/107. "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." Bahîrâ, âdetâ âyet metnini telaffuz etmektedir. Kaynaklarda yer alan bu ve benzeri durumlar bazı müsteşriklerin "Kur'an yazarı Bahîrâ" söyleminin temel dayanaklarından biri olduğu söylenebilir.

²⁹ Burada kafildekilerin gözleri önünde yaşanan olağanüstü (!) hâlleri görmemeleri – kendilerini ziyafete kaptırılmış olabilirler (!) – üzerine Bahîrâ'nın, onların dikkatlerini bu duruma çekmeye çalışması hayret vericidir.

³⁰ "Rumlar Resûlullah'ın bu ayda çıkacağını nereden biliyorlar? Çıkacağını biliyorlar da özelliklerini bilmiyorlar mı? Rahibin bu konuda ayrıcalığı nereden kaynaklanmaktadır?" bu sorular cevap beklemektedir.

³¹ Bu durumun doğru kabul edildiğini varsayarsak "Kilometrelerce yolu ve çölleri aşarak Ebû Tâlib ve Bilâl ile birlikte Resûlullah (s.a.s) nasıl Mekke'ye döner?" sorusu akla gelmektedir. ³¹ Özellikle bu naklin son kısmında yer alan "Ebû Tâlib, Ebû Bekir ile Bilâl'i Hz. Muhammed'in yanına katarak Mekke'ye geri gönderdi." ifadesi çokça tenkit edilmiştir. Rivâyeti inceleyenler yolculuk tarihinde Bilâl'in henüz doğmamış olduğunu söylemektedirler. Doğmuş olsa bile Ebû Bekir'in yanında olamayacağını; çünkü Ebû Bekir, Bilâl'i tevhid inancı sebebiyle müşriklerce azaba uğradığı zaman satın almış ve azat etmiş olduğunu dolayısıyla da bu seyahat esnasında yanlarında yer alamayacağını ifade etmektedirler. Satın almanın ise nübüvvetten sonraki bir hâdise olduğunu dolayısıyla da Bilâl'in bu yolculukta bulunmasının mümkün olmadığı kanaatinde idirler. Zehebî, Târihu'l-İslâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, 57; İbn Kayyım, Zâdu'l-Meâd, I, 70; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe, thk: Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut, 1412, I, 353. Bkz. Erçetin, "Rahip Bahîrâ Olayı", 25-26.

³² Tirmîzî, "Menâkıb", 5.

³³ Hasen hadis, zabtı biraz gevşek olan râvilerin mutasal senedle rivâyet ettikleri şazz ve muallel olmayan hadistir. Hasen-Garib ise, gariblik hem sened de hem de metin de olursa bir tek senedle "Hasenlizâtihi" kabul ettiğini göstermek üzere Tirmîzî, Hasen-Garib demiş olmaktadır. Çakan, İ. Lütfi, Hadis Usulü, İstanbul, 1999, s.127-131.

³⁴ Tirmîzî, "Menâkıb", 5.

Sergious Bahîrâ, Yesrib’de kendisine yapılan ve yanında su kuyusu bulunan bir hücrede yaşıyordu. Bu ıssız topraklarda su olmadığı için Araplar sürüleri ile devamlı suretle Sergious’e uğrarlar ve kuyusu yanında dinlenirlerdi. Bu esnada ona çeşitli sorular sormayı alışkanlık haline getirmişlerdi. Sergious onlara ne söylediyse yaptılar. Zira Sergious yavaş yavaş kehanetini telkin ediyor ve Tanrı’nın aralarında Muhammed isminde üstün bir insan göndereceğini söylüyordu. Yine bir seferinde sürüleriyle kuyunun yanına geldiklerinde Sergious, hüccesinin önünde oturuyordu. Rahip Sergious bu sefer içlerinde genç Muhammed’in de bulunduğu grubu uzaktan fark etti. Muhammed’i görür görmez, onun ileride kehanetini gerçekleştirecek müstesna insan olacağını anlamıştı. Zira gencin başının üzerinde buluta benzer bir silüet görmüştü. Kafiye her zamanki gibi kuyuya ulaştınca, durup Sergious’un yanına vardılar. Ancak Muhammed, beraberlerindeki Sergious ile görüşüp gelinceye kadar kervana bekçilik yapmak, bilahare gitmek üzere geride kaldı. Sergious Araplara “Sizinle birlikte müstesna bir şahsiyet de geldi, bırakın girsin” dedi. Araplar, “Bizimle gelen öksüz, yetim, sessiz ve biraz da garip bir genç var” dediler. Sergious, “Ona gelmesini söyleyin de bir görüşelim” dedi.

Muhammed içeri girince Sergious beraberlerindeki, onun başının üzerinde bulunan silüetten bahsetti -ki beraberindekiler onu fark etmemişlerdi- ve ayağa kalkarak Muhammed’i şu sözlerle kutsadı: “Tanrı, senin ve torunlarının zürriyetini çoğaltacak, yeryüzünde sayıca oldukça kalabalık olacaksınız. Soyundan on iki hükümdar gelecek ve Sen’ar topraklarına yerleşecekler. İktidarları bütün dünyayı etkisi altına alacak, birçok şehri ele geçirecekler, güçlü krallar onlar huzurunda tir tir titreyecek. Kendileri ve torunları zenginlik ve refah içerisinde yaşayacaklar. O dönemde dünyada barış ve huzur olacak. Önlerinde durabilen, onlar karşısında korkudan titremeyen krallık olmayacak. Üstelik pek çok kişiyi de vergiye bağlayacaklar.”

Genç Muhammed bunları duyar duymaz Sergious’e, bu rü’yete nerede mazhar olduğunu sordu ve aralarında şu şekilde sorulu cevaplı bir diyalog başladı:

M: Söyle bana bu rü’yeti nerede elde ettin?

S: Sina Dağı’nda, Mûsâ peygamberin vahiylerini aldığı yerde.

M: Sana benimle ilgili olan bu ilhamı kim verdi?

S: Adı yüce olan Tanrı verdi. O bana seninle ilgili bu ilhamı bahşetti ve onu anlamamı sağladı.

Muhammed, Sergious Bahîrâ’dan kendisi ve gelecek nesli ile ilgili bu kehaneti işittikten sonra kehanetin anlamını, neye delalet ettiğini sordu ve aralarındaki diyalog şöyle devam etti:

M: Kehanetin manası nedir?

S: Seninle ilgili. Zira senin, insanların hükümdarı ve lideri olman takdir edilmiş. Ayrıca soyundan yirmi dört hükümdar gelecek. Sen insanları putlara tapmaktan vazgeçirip bir tek Tanrı’ya inanmalarını sağlayacaksın.

M: Hangi Tanrı’ya ibadet ediyorsun?

S: Gökyüzünü, aydınlığı ve karanlığı, denizleri ve nehirleri, gökyüzündeki kuşları ve yeryüzündeki hayvanları yaratan Tanrı’ya ibadet ediyorum. Ben bu gerçek Tanrı’ya, oğlu İsa-Mesih’e ve Kutsal Ruh’a ibadet ediyorum. Cennetteki melekler ve yeryüzündeki insanlar “Kutsal olan her şeye kadir Tanrı ne yücedir!” diye haykırıp; ona hamd-ü sena ederek dua ederler ve onların övgüleri gökyüzünü ve yeryüzünü doldurur.

M: Kendisiyle bunları konuştuğun Tanrı nerededir?

S: Cennettedir.

M: Onun var olduğu bilgisine nereden ulaşıyorsun?

³⁵ Bu eser, İslâm dininin akidesini Hristiyan dünyasına yanlış aksettirmek isteyen Hristiyan din adamları tarafından Rahip Bahîrâ hadisesinin bir tahrifi olarak XI-XII. yüzyılda yazılan apokalips-reddiye türü bir eserdir. Amerikalı şarkiyatçı Gottheil (1862-1936) tarafından 1888-1903 yılları arasında Süryanice ve Arapça nüshaları neşredilmiş; *A Christian Bahira Legend* (New York 1903) ismiyle İngilizceye tercüme edilmiştir. Araştırmacı Fatımatüz Zehra Kamacı tarafından da bir değerlendirme ile birlikte *Bir Hristiyan Bahîrâ Efsanesi -Bir Tahrif Örneği (XI-XII. yüzyıl)* ismiyle Türkçe tercümesi yapılmıştır. Bkz. Gottheil, Richard James Horatio, *Bir Hristiyan Bahîrâ Efsanesi -Bir Tahrif Örneği (XI-XII. yüzyıl)*, trc. Fatımatüz Zehra Kamacı, (İstanbul: İnkılâb Basım Yay., 2008).

S: Kitâb-ı Mukaddes'ten ve peygamberlerden.

M: Peygamberler kimler?

S: Erdemli ve yüce insanlar. Tanrı'dan korkarlar ve emirlerini yerine getirirler. Tanrı onlara Kutsal Ruh aracılığıyla vahiy indirir ve gizlileri aşikâr kılar. Tanrı'nın ruhu, Tanrı tarafından ondan korkan ve emirlerini yerine getiren herkese gönderilir.

M: Bunların hangisine ibadet ediyorsun?

S: Tanrı'ya ibadet ediyorum.

M: İnsanlık eskiden kime ibadet ederdi?

S: Bir kısmı ateşe, bir kısmı güneşe, aya ve yıldızlara bir kısmı da taş a ibadet ederdi. Tanrı, bu delalet yolunun dünyada hızla yayıldığını görünce insanlığa merhamet etti ve onları şeytanın yolundan bir ve hakiki Tanrı'ya ibadet yoluna döndürecek peygamberler ve bilge kimseler gönderdi.

M: Bunlardan hangisine ibadet ediyorsun ve inancın nedir?

S: Ben bir Hristiyan'ım.

M: Hristiyanlık nedir?

S: Mesih'e inanmaktır.

M: Mesih'e inanmak nedir?

S: Mesih, Tanrı'nın kelâmı ve ruhudur. İsmailoğulları da Mesih'in Tanrı'nın kelâmı ve ruhu olduğunu kabul ederler.

M: Mesih Tanrı mı, peygamber mi, yoksa insan mı?

S: Mesih Tanrı'nın kelâmıdır. Baba Tanrı tarafından gönderildi ve Kutsal Bâkire Meryem'in rahmine yerleştirildi. Yeşaya'nın önceden şu sözleriyle haber verdiği gibi herhangi birisiyle cinsî ilişkiye girmeden hamile kaldı ve Mesih'i dünyaya getirdi. Dikkat ediniz, bir bâkire hamile kalacak ve bir erkek çocuk dünyaya getirecek. Çocuğunun ismi "Tanrı bizimle" anlamına gelen "İmanu-El" olacak.

M: Nasıl olur da bir bâkire cinsî ilişki olmadan hamile kalır?

S: Tanrı'nın kelimesi cennetten indi, Bâkire Meryem aracılığıyla bir bedene girdi. Aslında bir Tanrı olduğu halde Meryem'den insan şeklinde dünyaya geldi.

M: Mesih şimdi nerede?

S: Mezardan kalktıktan sonra cennete yükseldi.

M: Ne kadar süre mezarda kaldı?

S: Üç gün.

M: Nasıl öldü?

S: Yahudiler onu Kudüs'te bir haç üzerinde çarmıha gerdiler ve Mesih öldü. Sonra mezardan kalktı ve havarilerine göründü. Kırk gün sonra cennete yükseldi ve diğer ruhanî liderlerin fevkinde, babasının sağ elinde bulunan yerini aldı. O, insanlara bahşedilen sonsuz ha-yatın varlık nedenidir.

M: Neden Yahudilerin çarmıha gerdiği bir insana ibadet ediyorsun?

S: Ben mucizeler gösteren, yeryüzünde kendisiyle birlikte cennete götürdüğü birçok işaretin gerçekleşmesine neden olan, iyiler ve kötüler için yeniden dirilmeyi gerçekleştirecek kimseye ibadet ediyorum. Çünkü o gözle görülmeyen ve kendisine ibadet edilmesi gereken Tanrı'dır.

M: Benden istediğin her şeyi yerine getireceğim.

S: Mesih'in takipçileri olan Hristiyanlara hürmet etmeni istiyorum. Onların arasında keşişler, manastırları idare edenler, rahip ve diyakonlar var. Mütevazı ve âdil olup; kibirli ya da kendini beğenmiş değillerdir. Tanrı'dan korkarlar ve onun emirlerini yerine getirirler. Bu dünyada gözleri yoktur. Bu nedenle hilekâr, mağrur ya da küstah değillerdir. Bir kısmının eşleri, oğulları ve kızları, zenginlikleri, mal ve mülkleri de

yoktur. Bütün umutlarını Tanrı'ya bağlamışlardır. Bu yüzden dünyadan el etek çekmişler; krallar, hükümdarlar, iyiler ve kötüler için dua eder olmuşlardır. Yalnız başına ve sükûnet içerisinde yaşamak için manastırlara çekilirler. Eğer onlara karşı iyi davranırsan, Tanrı seni ve soyundan gelenleri koruyacaktır. İktidarınız büyüyüp tüm dünyayı hâkimiyeti altına alacak ve kendisine mukavemet gösteren her krallığı mağlup edecektir. Efendimiz İsa-Mesih'in bildirdiğine göre sizler herkesi yıldıracaksınız, buna karşılık kimse onlara ve Mesih'in çarınha gerildiği mağlup edilemez kutsal haç krallığına gözdağı veremeyecek.

M: Ben okuma yazması olmayan cahil bir insanken ümmetim bana nasıl inanır?

S: Sana istediğin her şeyi öğreteceğim.

M: Korkarım biz, beni tanıyan kimselerden zarar göreceğiz ya da öldürüleceğiz, üstelik toplumda yalancı damgası yiyeceğiz.

S: Sana istediğin her şeyi gece öğreteceğim, sen de onlara gündüz benden öğrendiklerini vazedeceksin.

M: Eğer bana bu vahyi hangi kaynaktan edindin diye sorarlarsa ne cevap vereceğim?

S: Onlara meleğ Cebrail gelerek benimle konuştu ve bildiğim her şeyi bana o öğretti dersin.

M: Öteki dünyada neler var diye sorarlarsa ne cevap vereceğim?

S: Cennetin ve her türlü harikulâde ağacın orada mevcut olduğunu söylersin.

M: Ne yiyip içeceğiz diye sorarlarsa ne diyeceğim?

S: Cennette yiyip içecek güzel nimetlerden faydalanacaklarını söylersin. Orada şaraptan, süttten, baldan ve soğuk sudan oluşan dört nehir vardır. Şaraptan oluşan nehrin adı Dicle, sudan olanın Fırat, süttten oluşanın Pişon ve baldan olanın da ismi Gihon'dur.³⁶

M: Bedenin zaruri birtakım ihtiyaçları nasıl giderilecek diye sorarlarsa ne diyeceğim?

S: Dışkının vücuttan ter olarak atılacağını söylersin.

M: Eğer onlara cennette güzel yemekler yiyeceksiniz dersem bu sefer de cinsî ilişki olmadan yaşayamaz diyecekler.

S: Bahçelerde iri gözlü, etine dolgun güzel yüzlü bâkirelerin olacağını söylersin. Her bir erkeğe yedi tane bâkire verilecektir.

M: Eğer onlara oruç tutmalarını söylersen, bana bütün bir gün ve gece boyunca oruç tutamayacaklarını söyleyecekler. O zaman ne cevap vereceğim?

S: Yalnızca otuz gün için oruç tutacaklarını ve bu süre içinde gece boyunca beyaz ipliği siyah veya kırmızı olandan ayırt edinceye kadar yiyip içebileceklerini söylersin.

S: Onları şaraptan, avlanmaksızın, kendiliğinden ölen yahut boğularak öldürülmüş hayvan eti yemekten, şiddet, sarhoşluk, zorbalık, zulüm ve nahoş konuşmalardan sakındır. Ye-timler ve dullarla ilgili davaları hükme bağla. Annene ve babana hürmet göster ki iktidarın yeryüzünde yayılsın ve günahların bağışlanarak Tanrı katında değerli olasın.

M: Tanrı'ya nasıl ibadet edilmeli?

S: Tıpkı Dâvûd peygamberin "Günde yedi kere sana adaletinden dolayı ibadet ederim" diyerek görevini yerine getirdiği gibi hayatın boyunca, gündüz beş, gece de iki kez olmak üzere bir günde toplam yedi kere namaz kıl, ancak bunu başkalarına tebliğ etme. Cuma günü senin için diğer bütün günlerden değerli olsun. O gün insanları topla ve mutlak ibadetinizi yerine getirin. Çünkü Cuma günü sana ilahî emir ve hükümlerin vahyedildiği gündür.

M: Bize verdiğin sözleri doğrulayacak delil getir derlerse ne cevap vereceğim?

³⁶Muhammed Suresi 15. âyetten ilham alınmış olmalıdır. "Allah'a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her çeşidi vardır. Rable-rinden de bağışlama vardır. Bu cennetliklerin durumu, ateşte temelli kalacak olan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin durumu gibi olur mu?" Muhammed, 47/15.

S: Bir kitap yazıp onu sana öğreteceğim. Cuma günü kitabı bir ineğin boynuzları arasına yerleştireceğim. Sen de insanları bir yerde toplayacak ve aralarına oturup; “Bugün Tanrı size cennetten hayatınız boyunca rehberlik edecek mümtaz bir kitap, emirler ve yasaklar içeren hükümler gönderecek” diye duyuruda bulunacaksınız. İneğin geldiğini görünce kalkıp ona yaklaş ve insanların gözü önünde kitabı boynuzlarından al. Sonra da onlara “Bu kitap size Tanrı tarafından cennetten gönderildi. Yeryüzü onu taşımaya layık olmadığından inek onu boynuzları üzerinde getirdi” dersin. O günden sonra bu kitap Bakara Suresi diye anıldı.

Muhammed, Sergious’un öğrettiklerini benimseyen uysal ve saf bir gençti. Ondan Kur’ân diye isimlendirilen kitabı öğrendi. İşte bu Sergious’un, Muhammed ve neslinin başına geleceklerle ilgili kehanetiydi. Kehanete göre İsmailoğullarının hâkim olduğu dönemde dünyanın her yerinde bir sürü sıkıntı, savaş, açlık ve salgın hastalık belirecek. Şehirler sakinlerinin üzerine yıkılacak. Dâvûd’un şu sözleri yerini bulacak: “Mezarları sonsuza dek evleri, kuşaklar boyu konutları olacak. On kişiden yalnızca birisi hayatta kalacak. Çünkü Tanrı o nesle gazap edecek ve mirasçılarının vaad edilmiş topraklarda hayat sürmesine izin vermeyecek.”³⁷

Rahip Bahîrâ olayı ile ilgili müsteşriklerin görüşlerine geçmeden önce Hz. Muhammed’in (s.a.s) sıfatlarının ve peygamber olarak gönderileceğinin İncil’de yer alma konusuna temas edilecektir.

3. HZ. PEYGAMBER’İN (S.A.S) İNCİL’DE MÜJDELENMESİ

Kur’ân-ı Kerim’e göre Allah geçmiş peygamberlerin hepsinden ileride gelecek peygamberi müjdelemeleri, ona inanıp yardımcı olmaları hususunda ahid almıştır.³⁸ Tevrat ve İncil’de de bu müjde yer almış³⁹, Hz. İsa’nın kendisinden sonra gelecek Ahmed adındaki elçiyi müjdelediği Kur’ân’da belirtilmektedir.⁴⁰

Bu müjdenin Tevrat ve İncil’de mevcudiyeti meselesi ilk dönemlerden itibaren araştırma konusu yapılmıştır. Hristiyanlık için yazılan reddiyelerde Kitab-ı Mukaddes’in tahrifi meselesi işlenirken mevcut İncillerde Hz. Muhammed’in gelişiyi ilgili haber verilmediğini iddia eden Hristiyan tezine karşı İslam âlimleri Hz. İsa’ya vahyedilen İncil’deki bu haberin, tahrif neticesinde İncil metinlerinden çıkarıldığını belirtmişlerdir. Reddiiyelerde Hz. Muhammed’in gönderilmesiyle ilgili açık ifadelerin mevcut İncillerde yer almayışı, Hz. İsa’ya vahyedilen İncil’in tahrif edildiğinin delili olarak gösterilmiştir.⁴¹

³⁷Gottheil, *Bahîrâ Efsanesi*, 38-46.

³⁸Al-i İmrân, 3/81. Âyetin meâli şöyledir: “Hani, Allah peygamberlerden, ‘Andolsun, size vereceğim her kitap ve hikmetten sonra, elinizdekini doğrulayan bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka iman edeceksiniz ve ona mutlaka yardım edeceksiniz’ diye söz almış ve ‘Bunu kabul ettiniz mi; verdiğim bu ağır görevi üstlendiniz mi?’ demişti. Onlar, ‘Kabul ettik’ demişlerdi. Allah da, ‘Öyleyse şahit olun, ben de sizinle beraber şahit olanlardanım’ demişti.

³⁹el-A’raf, 7/157. Âyetin meâli şöyledir: “Onlar, yanlarındaki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur’an’a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”

⁴⁰es-Saff, 61 / 6. Âyetin meâli şöyledir: “Hani Meryem oğlu İsa, ‘Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah’ın size, benden önce gelen Tevrat’ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim’ demişti. Fakat (İsa) onlara apaçık mucizeler getirince, ‘Bu, apaçık bir sihirdir’ dediler.”

⁴¹Mehmet Aydın, “Faraklit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, (İstanbul: TDV Yay., 2005), 165-166.

Öte yandan İslam âlimleri Yuhanna İncili'ndeki "parakletos" nin⁴² Kur'ân'da belirtilen⁴³ müjdeye delalet ettiğini de ileri sürmüşlerdir. "faraklit" kelimesinin aslı Grekçe'dir. Latinceye "paracletus" olarak geçen kelime "parakalo" fiilinden gelmektedir ki "yanına çağırma" demektir. Kilise dilinde "teselli etmek" anlamında kullanılmıştır.⁴⁴ Parakletos da "yardıma çağırılan, müdafaa eden, şefaatçi", kilise dilinde "teselli veren" gibi anlamlar taşımaktadır. Yahudi din bilginleri bu kelimeyi "yardım eden, savunan, elçi ve aracı" şeklinde anlarken bir Yahudi filozofu olan Philo "savunucu, aracı" manasında kullanmıştır. Hristiyanlara göre Hz. İsa'nın geleceğini müjdelediği parakletos Rûhu'l-kudüs'tür ve İsa Mesih'in kendilerinden ayrılması sebebiyle hüznlenen havarilere Rûhu'l-kudüs teselli olmak üzere geldiği için kelime "teselli veren" olarak tercüme edilmiştir.⁴⁵

Yuhanna İncili'ne göre Hz. İsa geleceğini müjdelediği parakletosun özelliklerini şu şekilde belirtmiştir; "Ben de babaya yalvaracağım ve o size başka bir parakleti, hakikat ruhunu verecektir, ta ki daima sizinle beraber olsun"⁴⁶; "Fakat benim isimle babanın göndereceği paraklet, Rûhu'l-kudüs, o size her şeyi öğretecek ve size söylediğim her şeyi hatırlanıza getirecektir"⁴⁷ "Babadan size göndereceğim paraklet, babadan çıkan hakikat ruhu geldiği zaman benim için o şahadet edecektir"⁴⁸; "Benim gitmem sizin için hayırlıdır, çünkü gitmezsem paraklet size gelmez, fakat gidersem onu size gönderirim"⁴⁹; "Ve o geldiği zaman günah için, salah için ve hüküm için dünyayı ilzam edecektir"⁵⁰; "Fakat o hakikat ruhu gelince size her hakikate yol gösterecek; zira kendiliğinden söylemeyecektir; fakat her ne işitirse söyleyecek ve gelecek şeyleri size bildirecektir"⁵¹; "O beni taziz edecektir; çünkü benimkinden alacak ve size bildirecektir"⁵².

Müslüman âlimler, "parakletos" şeklinde geçen kelimenin "Ahmed" anlamına gelen "perikleitos"un tahrif edilmiş biçimi olduğunu, Yuhanna İncili'ndeki parakletos kelimesinin gerek Hz. İsa için kullanılmış olması gerekse İncil'de zikredilen nitelikleri sebebiyle Kutsal Ruh olamayacağını, bir Allah elçisine delalet ettiğini ve bu elçinin de Hz. Muhammed (s.a.s) olduğunu iddia etmişlerdir.⁵³

4. MÜSTEŞRİKLERİN DEĞERLENDİRMELERİ

Batı'da Hz. Muhammed (s.a.s) hakkındaki çalışmalar ön yargılardan hareketle yapılmıştır. Mesnetsiz bilgiler yüzlerce yıl tekrarlanmış hatta bir literatür oluşmuş-

⁴²Yuhanna, 14/16-26; 15/26; 16/7. İbrahim Saîd, *Şerhu Beşâreti Yuhannâ*, (Kahire: 1977).

⁴³es-Saff, 61/6.

⁴⁴Aydın, "Faraklit", 165-166.

⁴⁵Aydın, "Faraklit", 165-166.

⁴⁶Yuhanna, 14/15-16.

⁴⁷Yuhanna, 14/26.

⁴⁸Yuhanna, 15/26.

⁴⁹Yuhanna, 16/7.

⁵⁰Yuhanna, 16/8.

⁵¹Yuhanna, 16/13.

⁵²Yuhanna, 16/14.

⁵³ Aydın, "Faraklit", 165-166. Ayrıca bkz. Celal Kiraz, "Hz. Muhammed'in (s.a.s) Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelmesi (Tebşîrât)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 1 (Bursa: 2001): 231-260.

tur.Montgomery Watt⁵⁴, dünyada yaşamış büyük şahsiyetler arasında kimsenin Hz. Muhammed (s.a.s) kadar kötülenmediğini belirtmektedir.⁵⁵

Müsteşrikler⁵⁶, Bahîrâ kıssasıyla ilgili olarak da araştırma yapmışlar, kıssayla ilgili özel eserler⁵⁷ meydana getirmişlerdir. Üzerinde duracağımız husus müsteşriklerin (oryantalist) Hz. Peygamber'in (s.a.s) Şam seferi ile ilgili iddialarıdır. Tespit edebildiğimiz bazı müsteşriklerin olay ile ilgili görüş ve düşüncelerine değinilecektir.

4.1. John Davenport (ö. 1670)

John Davenport, Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu seyahatte Arapların panayırlarını tanıma fırsatı bulduğunu ve gördüklerinin putperestliğin ve bozulmuş hurafeciliğin çirkinliği ve fenalığını beslediği kanısını kuvvetlendirdiğini söylemektedir.⁵⁸ Hz. Peygamber (s.a.s) üzerine yazmış olduğu eserde O'nun hayat hikâyesini vermiş olduğu kısmında Hirâ mağarasındaki günlerini tefekkür ve riyazat içinde geçirdiğini, rüyalarının bu halin bir neticesi olduğu kanaatindedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s) önce ümmî olduğunu söylerken, sonra Hirâ'da Tevrat ve İncil âyetleri okuduğunu ve onların etkisiyle de derin bir vecd hali sergilediğini söylemektedir.⁵⁹

John Davenport'un Hz. Peygamber hakkında önce ümmî olduğunu, sonra Tevrat ve İncil âyetlerini okuduğunu söylemesi değerlendirmesindeki tutarsızlığının en belirgin örneklerinden biridir. Bu tür eser veren müsteşrikler eserlerinde peygamberi ve Kur'an'ı metheder gibi görünürlerse de eserlerinin ana fikrini ifade eden bir veya birkaç cümlecik içerisinde İslâm'ı sarsacak ve inanç sistemini yıkacak fikirlerle karşılaşmamak mümkün değildir.⁶⁰

4.2. John William Draper (ö. 1882)

⁵⁴ William Montgomery Watt, 14 Mart 1909'da İskoçya'da doğmuştur. İngiliz şarkiyatçısı, papazdır. 24 Ekim 2006 tarihinde Edinburgh'ta ölmüştür. Bazı eserleri: Muhammad at Mecca (Oxford 1953, 1972; trc. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Hz. Muhammed Mekke'de Ankara 1986), Muhammad at Medina (Oxford 1956, 1972). Tahsin Görgün, "Watt, William Montgomery", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43, (Ankara: TDV Yay., 2013), 148-152.

⁵⁵ Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, trc. Süleyman Kalkan, (İstanbul: Kuramer Yay., 2016), 324.

⁵⁶ Oryantalistler veya müsteşrikler, oryantalizm çatısı altında birleşmektedir. Oryantalizm, doğu hakkında bilgi edinme, peşinde olma demektir. Bazıları buna "doğu-bilim" diye Türkçe bir karşılık kullanmaktadırlar. Arapça da ise "istişrak", bu işle uğraşana da "müsteşrik" denilmektedir. (Bkz. Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yay., 2009, 1441.) Türkiye'de şarkiyatçılık tabiri de kullanılmaktadır. Şu hâlde oryantalist, Şark ile ilgili incelemeler yapan oraya dair herhangi bir konuda uzmanlaşmış Batılı bilim adamı demektir. Bir başka tanımı de şöyledir: Doğu'nun yani Asya memleketlerinin kültür ve medeniyetlerinin incelenmesi olup buna dil, edebiyat, tarih ve din çalışmaları da dâhildir. Erçetin, "Rahip Bahîrâ Olayı", 64. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, (İstanbul: TDV Yay., 2007), 428-437. Bkz. Şevket Yıldız, "Oryantalizm ve İslâm Tarihine Oryantalist Yaklaşımlar" (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2002).

⁵⁷ Bu konu hakkında bkz. Carra de Vaux, *La Légende de Bahiraou Un Moine Chrétien Auteurdu Coran (Bahîrâ Efsanesi veya Kur'an'ın Bir Hristiyan Keşiş Yazarı)*, Paris: 1897.

⁵⁸ John Davenport, *Hz. Muhammed (sav)'den Özür Diliyorum*, trc. Muharrem Tan, (İstanbul: Moralite Yay., 2007), 18.

⁵⁹ Davenport, *Hz. Muhammed (sav)'den Özür Diliyorum*, 22.

⁶⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 31 (1989): 115.

Draper'e göre Hz. Peygamber, Busrâ manastırında yaşayan Nesturî rahiplerinden biri olan Bahîrâ'nın telkin ettiği Nestûrîliği ve manastırdaki diğer rahiplerin felsefî fikirlerini öğrenmiştir. Bu papazlar Aristo'nun ilmüne vakıf olmakla iftihar etmişlerdir. Hz. Muhammed'in (s.a.s) sonraları takip ettiği hatt-ı hareket O'nun Nestûrî akaidini kavradığını göstermiştir.⁶¹

Draper, aktardığı görüşlerinde Hz. Peygamber hakkında Nestûrîliği öğrendiğini ve ileriki zamanlarda izlediği yolun bunu kanıtladığını söylemekle, Hz. Muhammed'in peygamberlik gelince izleyeceği yolu Bahîrâ'dan öğrendiğini ima etmektedir. Böyle bir görüşün İslâm Peygamberine ve İslâm dinine karşı art niyetli olduğu açıktır. Çünkü Hz. Muhammed, peygamberlik görevi boyunca vahiy yolunu tutmuş ve dinî konularda (inanç, ibadet vb.) hiç kimsenin görüş ve düşüncelerinden etkilenmemiştir.

4.3. August Ferdinand Bebel (ö. 1913)

August Bebel, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Bahîrâ ile görüştüğünden sonra kendi memleketinde akrabası olan Yahudi bir bilgin ile de görüştüğünü iddia etmektedir.⁶² Bu iki kişi ile karşılaşmasıyla O'nu ileriki yıllarda etkileyecek olan düşünceler ile tanışmıştır.⁶³ Etkilendiği kişilerden birisi olarak da Kus b. Sâide⁶⁴'nin ismi geçmektedir. Bu kişi Necran piskoposu ve papazı, iyi bir hatiptir. Hz. Peygamber (s.a.s), onu Ukaz Panayırında dinlemiş ve bu kişi kendisini çok etkilemiştir. Bebel, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Kus b. Saide'den dinlemiş olduğu bu sözlerin Hristiyanlığın bozulmamış inancının yansımaları olarak kendisini etkilemiş olabileceğini söylemektedir.⁶⁵

August Bebel, Hz. Muhammed'in Bahîrâ, Yahudi bir bilgin ve Kus b. Sâide ile görüşmesine dikkat çekmiş ve bu kişilerin onu düşüncelerinde etkilediklerini dile getirmiştir. Ancak kaynaklarda verilen bilgilere göre Kus b. Sâide hakkında Haniflik dinini benimsediği aktarılmış ve "Necran papazı gibi belâgat sahibi" denilerek örnek getirilmisinden dolayı yanlışlıkla Necranlı bir Hristiyan rahibi olduğu sanılmıştır.⁶⁶ Bu nedenle Kus b. Sâide'nin sözleri için "Hristiyanlığın bozulmamış inancının yansımaları" gibi bir görüş yanlıştır.

4.4. Carra de Vaux (ö. 1953)

⁶¹ John William Draper, *Niza-i İlim ve Din-İslâm ve Ulum*, trc. Ahmed Mithat, (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Yay., 1313), 343-344.

⁶² Hz. Muhammed'in kendi memleketinde görüştüğü iddia edilen Yahudi bilginden kasıt –burada yanlış anlama olabilir – Tevrat ve İncil metinlerini okuyabilmesinden dolayı Varaka b. Nevfel olabilir. Ancak Varaka, Yahudi değildir. Benî Abdüluzzâ'ya mensup olan Varaka'nın soyu Kusay'da Resûl-i Ekrem'in soyu ile birleşmektedir. VI. yüzyılın ilk yarısında doğmuş, Hz. Hatice'nin amcasının oğlu, Mekkeli haniflerdendir. Daha sonra yeni bir din arayışı içine girmiş, bu amaçla Suriye tarafına yaptığı seyahat neticesinde Hristiyanlığı seçmiştir. 610 yılında vefat etmiştir. Bünyamin Erul, "Varaka b. Nevfel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, (Ankara: TDV Yay., 2012), 517-518.

⁶³ August Ferdinand Bebel, *Hiz. Muhammed ve Arap İslâm Kültürü Dönemi*, trc. Veysel Atayman, (İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yay., 2005), 12.

⁶⁴ İyâd kabilesine mensup Kus b. Sâide, Câhiliye döneminde Hz. Peygamber'in kendisini dinlediği, tevhid inancına bağlı hatip ve şairdir. 600 yılında Mekke'de vefat etmiştir. Mehmet Ali Kapar, "Kus b. Sâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, (Ankara: TDV Yay., 2002), 460.

⁶⁵ Emile Dermenghem, *Muhammed'in Risaleti*, trc. Ahmet Ağırakça, (İstanbul: İnsan Yay., 1997), 60-61; Bodley, R.V.C., *Tanrı Elçisi Hz. Muhammed*, trc. Semih Yazıcıoğlu, (İstanbul: Nebioğlu Yay., 1958), 41.

⁶⁶ Kapar, "Kus b. Sâide", 460.

Carra de Vaux, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Bahîrâ'dan etkilendiğini "Kur'ân Müellifi Bahîrâ" adlı müstakil bir eserinde dile getirmiştir.⁶⁷ Eseri inceleyen Muhammed Hamîdullah zırvadan başka bir şey olmadığını söylemiştir.⁶⁸

Carra de Vaux'un olay hakkındaki "Kur'ân Müellifi Bahîrâ" söylemi kabul edilemez olup bu söylemin birçok müsteşrikin görüşlerini yansıttığını söyleyebiliriz. Bu görüşlerin İslâm Peygamberine ve İslâm dinine saldırı amacı taşıdığı ve kötü niyetli yapılan değerlendirmeler olduğu açıktır.

4.5. Leone Caetani (ö. 1935)

Caetani, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Bahîrâ ile görüştüğü bir Suriye seyahatinin olmadığını şu sözleriyle ifade etmektedir: "Fihakika ticaret seyahatleri esnasında Muhammed'in Suriye'yi ziyaret ettiği sahih olsaydı kendisindeki dinî fikirlerin karışık ve kaba putperestliğinden daha yüksek bir iman dini tekâmülü hakkında mühim bir safhanın muhakkak delaletine sahip olurduk."⁶⁹

Batı'da yapılan çalışmaları özetledikten sonra Hirschfeld'in Bahîrâ hadisesinin bir Ahd-i Atik fıkrasının adaptasyonu olduğu sonucuna ulaştığı⁷⁰ çalışmasını zikredip bu rivâyetlerin uydurma olduğunu belirttikten sonra, Hz. Peygamber'in (s.a.s) ilham aldığı kaynağın Arap Yarımadası'ndaki Yahudiler arasında aranması gerektiğini ileri sürmektedir. Muhammed'in Arap Yarımadası'nda mevcut olan Yahudilere tesadüf etmek için bir seyahat yapmasına lüzum olmadığını, zira Medine civarında ve Arap Yarımadası'nın güneyinde Yahudilerin birçok kabile arasında dinlerini yaydıklarını söylemektedir.⁷¹

Leone Caetani'nin, olaya diğer birçok müsteşrikten daha objektif baktığı söylenebilir. Caetani, Suriye seyahatinin ve Bahîrâ ile görüşmenin olmadığını dile getirmiş ve Bahîrâ olayı hakkındaki rivâyetlerin uydurma olduğunu savunmuştur. Ancak Hz. Muhammed'in Yahudilerden ilham aldığını ve bu ilhamın Yahudiler arasında aranması gerektiğini söylemesi bizce yanlış bir tutumdur. Çünkü Hz. Muhammed'in ilham alması diye bir durum söz konusu olmamıştır. Mutlaka bir etkilenme durumu söz konusu olacaksa bile Hz. İbrahim'in getirdiği ve – az da olsa – Mekke'de mensubu bulunan Haniflik dininden etkilenmesi söz konusu olabilir.

4.6. Arent Jan Wensinck (ö. 1939)

Wensinck, İbn Hişâm'da yer alan rivâyeti⁷² aktardıktan sonra şu ilaveleri yapmıştır:

İbn Hişâm menkıbeyi böylece hikâye eder; başkalarına göre ise, Hz. Ebû Bekir bu sergüzeşt esnasında hazır bulunmuş ve bu suretle müstakbel olaya o zamandan hazırlanmıştır. Peygamberin hayatı etrafında toplanan efsaneler takımına dâhil bu hikâyeler, birçok örnekleri kapsayan ve aynı tipi gösteren, yani Ehl-i Kitabın Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamber olacağını kitaplarından öğrendiklerini, bir tesadüf eseri olarak, ispat etmek temayülünü ihtiva eden bir sınıf teşkil eder. Bizans eserleri, daha ilk zamanlarda,

⁶⁷ Bahsedilen kitap, Paris'te 1897 yılında basılan Fransızca "La Légende de Bahiraou Un Moine Chrétien Auteurdu Coran (Bahîrâ Efsanesi veya Kur'an'ın Bir Hristiyan Keşiş Yazarı)" isimli kitaptır. Bkz. Carra de Vaux-Bahira, erişim 13 Ekim 2017, www.archive.org/details/LaLgendeDeBahira.

⁶⁸ Muhammed Hamîdullah, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri", trc. Abdullah Aydın, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (Ankara: 1980): 330.

⁶⁹ Leone Caetani, *İslâm Tarihi*, trc. Hüseyin Cahit, c. 1, (İstanbul: Tanin Yay., 1924), 311.

⁷⁰ Fayda, "Bahîrâ", 486.

⁷¹ Caetani, *İslâm Tarihi*, 312.

⁷² İbn-i Hişâm, *es-Sîre*, 113.

Bahîrâ'nın şahsından, muhtelif İslâm rivâyetlerine uygun bir şekilde bahsederler. Nitekim Theophanes ve Georgius Phrantzes, Cebrail'in (a.s) görülmesinden ve Peygamberin (s.a.s) korku duymasından üzüntüye kapılan Hz. Hatice'nin Sergius adında ve rafzından (terk edişinden, bırakışından) dolayı aforoz edilmiş, bir keşişe müracaat ettiğini ve keşişin onu, meleğin bütün peygamberlere yollandığını söyleyerek teselli etmiş olduğunu hikâye ederler.⁷³ Bahîrâ'ya ait İslâm rivâyetleri, belki XI-XII. asırlar arasında bugünkü şeklini almış olup gerek Arap gerekse Süryanî dillerinde birçok yazma nüshaları bulunan Bahîrâ apokalypsinde (reddiye) uzun uzadıya anlatılmıştır.⁷⁴

Wensinck, olay hakkında objektif değerlendirme yaptığı söylenebilecek bir diğer müsteşriktir. Olay hakkındaki rivâyetlerden Hz. Peygamber'in hayatında toplanan efsanelere dâhil edilen hikâyeler olarak bahsetmesi, olağanüstü haller dikkate alındığında kabul edilebilir bir değerlendirmedir. Wensinck'in de değindiği gibi Hz. Peygamber'in hayatına daha sonraki yıllarda – İsrâiliyât ve diğer din mensuplarından etkilenme neticesinde – birçok olağanüstülükler eklenmiş, bu durum bazı müsteşrikler tarafından kötü niyetlerine malzeme teşkil ederken, Müslümanlar açısından da her anı mucizelerle çevrili, örnekliği kalmayan bir peygamber modeli oluşmuştur.

4.7. Emile Dermenghem (ö. 1971)

Emile Dermenghem, Hz. Peygamber'in (s.a.s) getirdiği öğretinin Tevrat, Zebûr ve İncil olarak adlandırılan üç ilahî ve semavî kitapta yazılı bilgilerin paralelinde bilgilerin olduğunu, buradan bağlantıyla da Hz. Peygamber'in (s.a.s) özellikle Hristiyanlıktan ve Zeyd İbn Amr⁷⁵ ve Nestûrî Rahip Bahîrâ'dan etkilendiğini, Hristiyan Varaka İbn Nevfel'den bazı bilgiler aldığını söylemektedir.⁷⁶

Emile Dermenghem'in yaptığı değerlendirme Hz. Muhammed'in neredeyse her önüne gelenden etkilendiği ve bu etkilenmeler neticesinde yeni bir din kurduğu sonucuna götürmektedir ki, böyle bir durum söz konusu değildir. Hz. Muhammed'in 9-12 yaşlarında görüştüğü rivâyet edilen Bahîrâ'dan etkilenecek peygamberlik görevi boyunca ilahî kitaplara paralel bilgiler tebliğ ettiğinin söylenmesi de üzerinde düşünülmesi gereken konulardandır.

4.8. Bernard Lewis (d. 1916)

Bernard Lewis, Hz. Peygamber'in (s.a.s) civar ülkelere yaptığı seyahatleri ihtiyatla karşılamakla beraber, Hz. Peygamber'in (s.a.s) rûhî hazırlanış esnasında Mûsevilik ve Hristiyanlık tesirinde kaldığını iddia etmektedir. Çünkü tek Allah'ın varlığı ve vahiy fikirleri Tevrat'taki birçok unsurun Kur'ân'da mevcudiyetinin bunu doğruladığını, zira Kur'ân'da Tevrat kıssalarının anlatış tarzının Hz. Muhammed'in (s.a.s) Tevrat bilgisini vasıtalı olarak sahte Hristiyan tacirleri ve seyyahlarından elde ettiğini akla getirdiğini söylemektedir.⁷⁷

Bernard Lewis, Hz. Muhammed'in Yahudilik ve Hristiyanlık tesiri altında kaldığını iddia ederek İslâm dinini bu dinlerden etkilenecek oluşmuş bir din gibi göstermeye ça-

⁷³Wensinck, "Bahîrâ", 228.

⁷⁴Wensinck, "Bahîrâ", 227-229.

⁷⁵Zeyd b. Amr Bi'setten önce yaşamış Mekkeli Hanifler'den biridir. 606 yılında vefat etmiştir. Halit Özkân, "Zeyd b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, (Ankara: TDV Yay., 2013), 316-317.

⁷⁶Dermenghem, *Muhammed'in Risaleti*, 131.

⁷⁷ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, trc. Hakkı Dursun Yıldız, (İstanbul: İ.Ü.E.F. Yay.,1979), 40.

lımaktadır. Ancak Kur'an-ı Kerim'de yer alan konuların ve kıssaların diğer ilahî kitapların içeriği ile benzerlik göstermesi, onun bu kitaplardan etkilenerek oluşturulduğu sonucuna götüremeyeceği gibi, bu değerlendirmenin Hz. Peygamber'i ve İslâm dinini kötülemeye yönelik yapıldığı da fark edilmelidir.

4.9. Robert Mantran (ö. 1999)

Robert Mantran eserinde bu olay hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Bu gençlik döneminde, nakledildiğine göre, Hz. Muhammed (s.a.s), Suriye'ye Ebû Tâlib ile birlikte seyahatler yapar. Bu seyahatlerden biri esnasındadır ki Basra bölgesinde bir rahip olan Bahîrâ ile karşılaşır. Bahîrâ bu çocukta parlak bir istikbalin gizli alâmetlerini bulur ve Bahîrâ Ebu Tâlib'e şöyle demiş olmalıdır: "Torunlarınla beraber yurduna dön O'nu Yahudilerden koru, zira O'nu görür ve benim O'nun hakkında bildiklerimi bilirlerse O'na zarar vermeye çalışırlar." Tarihçilerin görüşlerine göre Hz. Muhammed (s.a.s) bu ilk Suriye seyahatleri sırasında ki, Hristiyanlığı tanımış olacaktır. Fakat bu din hakkında bildiklerinden ve gördüklerinden geri kalan hatıralar, yaptığı atıflardan (imaldardan) dolayı çok az olduğuna, yerinde olarak, hayret edilir. Bu bizi Suriye'ye kadar yaptığı seyahatler hipotezinin zayıf olduğunu düşünmeye götürür.⁷⁸

Olaya ihtiyatlı yaklaşan Robert Mantran, Hz. Muhammed'in peygamberlik döneminde böyle bir olaydan bahsetmemesini delil göstererek olayın gerçekleşmesinin zayıf olduğunu söylemesi kabul edilebilir bir değerlendirmedir. Ancak bu değerlendirmeden önce olay hakkında naklettiği bilgilerde Bahîrâ'nın Ebu Tâlib'e "Torunlarınla beraber yurduna dön" sözü dikkat çekmektedir. Ebû Tâlib'in torunları kimdir? Bu torunlardan biri Hz. Muhammed olabilir mi? Ama Hz. Muhammed, Ebû Tâlib'in torunu değildir. Bahîrâ neden böyle söylemiştir? Bu sorular ve Mantran'ın naklettiği rivâyet bile Bahîrâ olayının şeksiz şüphesiz kabul edilmemesi gerektiğini gözler önüne sermektedir.

4.10. Anne-Marie Delcambre (d. 1943)

Delcambre bu konuda şu sözleri söylemektedir: "Busrâ'da bir Hristiyan rahip Hz. Muhammed'in (s.a.s) kişiliğinde gelecek peygamberi ilk olarak görmüştür. Bahîrâ, Hz. Muhammed'in (s.a.s) kervanı gelmeden önce bir rüya gördü, o rüyasında başının üzerinde bir hale taşıyan ve kendisini bir bulutun gölgelendirdiği bir kişinin de içinde bulunduğu bir kervanın oraya doğru geldiğini görmüştür."⁷⁹

Delcambre'in klasik kaynaklarda geçen rivâyetleri aynen aldığı görünmektedir. Delcambre da bazı Müslüman araştırmacıların yaptığı gibi rivâyetleri değerlendirme gereği duymadan kabul etmiştir. Ancak Hz. Muhammed'in peygamber olacağını ilk olarak Hristiyan bir rahibin fark etmesi ve içinde bulunduğu kafîle hakkında gördüğü nakledilen rüya gibi Bahîrâ'yı sıradan bir rahip olmaktan öte olağanüstü özelliklere sahip biri olarak gösterme çabası dikkat çekmektedir.

4.11. Karen Armstrong (d. 1944)

Karen Armstrong, konuyla ilgili rivâyeti vermiş ve Bahîrâ'nın kervanın üzerinde parlak bir bulut gördüğünü ve bu bulutun beklenen peygambere delalet ettiğini anlamış

⁷⁸ Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, trc. İsmet Kayaoğlu, (Ankara: AÜİF Yay., 1981), 68.

⁷⁹ Anne-Marie Delcambre, *Allah'ın Resûlü Hz. Muhammed*, trc. Mahmut Kanık, (İstanbul: Yapı Kredi Yay.,2002), 32-33.

olduğunu ifade etmektedir. Garip bir ifadeyle de şöyle bir söz etmektedir: “Hristiyanlar daha sonraları Muhammed’in ‘Muhammedan’ adlı bir kâfir dini kurmasına yardım eden kişinin bu rahip olduğunu iddia edeceklerdir.”⁸⁰

Armstrong, rivâyetlerde yer alan ve Hz. Muhammed’i gölgelendirdiği söylenen bulutun Bahîrâ tarafından görüldüğünü kabul etmesi dikkat çekmektedir. Hz. Muhammed’in yanında bulunan insanların fark edemediği bulutu Bahîrâ’nın uzaktan fark etmesi nasıl mümkün olmaktadır? Kafiledeki insanların fark etmediği kabul edilse bile, şehre yaklaşan bir kafiye Bahîrâ dışında şehirde bulunan insanların bakmaması ve bulutu fark edememesi düşünülemez. Bu durum Bahîrâ’nın sıradan bir rahip olmadığını gösterme çabasından ileri gelmektedir. Armstrong’un son olarak söylediği söz ise birçok Hristiyanın olay hakkındaki görüşlerine ışık tutacak şekildedir.

5. MÜSLÜMAN ARAŞTIRMACILARIN DEĞERLENDİRMELERİ

Rahip Bahîrâ olayı ile ilgili olarak Siyer, İslâm Tarihi, Tabakât, Ensab ve Hadis kitaplarında çeşitli rivâyetler aktarılmıştır. İbn İshak ile Tirmîzî başta olmak üzere Müslümanlar, Bahîrâ olayı hakkında eserlerinde farklı rivâyetler nakletmişlerdir. Sonraki Müslüman araştırmacılar, eserlerinde konuya temas ederken rivâyetlerden sonra olay hakkında değerlendirme yapmışlardır. Şimdi Müslüman araştırmacıların bu olay hakkındaki görüş ve düşüncelerine yer verilecektir.

5.1. Muhammed Şiblî Nu’ mânî (ö. 1914)

Muhammed Şiblî’nin bu olay hakkındaki değerlendirmesi şöyledir:

Bu rivâyet çeşitli şekillerde anlatılmış, Hristiyanlar Müslümanlardan fazla bu rivâyete inanma gereği hissetmişlerdir. Sir William Muir, Draper, Margoliouth vs. Batılı yazarlar Rahip Bahîrâ ile yapılan bu konuşmayı Hristiyanlığın olağanüstü bir zaferi sayarak Hz. Peygamber’in dinle ilgili bütün gerçekleri bu rahipten öğrendiğini ve bütün inanç esaslarını bu rahipten öğrendiği bilgilere dayandığını iddia ederler. Fakat bu rivâyeti kabul etmek isteyen Hristiyan yazarların, onu olduğu gibi kabullenmeleri gerekmez mi? Rivâyetin aslında Rahip Bahîrâ’nın Peygamberimize (s.a.s) bir şey öğrettiği nakledilmemiştir. Zaten, 10-12 yaşındaki bir çocuğun bütün dinî incelikleri kavrayabileceğini hangi akıl kabul eder? Resul-i Ekrem’de bu harikulâde kudret varsa onun Bahîrâ’dan bir şey öğrenmeye ihtiyacı kalır mıydı? Hâlbuki hakikatte bu rivâyet sahih değildir. Çünkü bu olayı rivâyet eden kaynakların hiçbirisi onu Hz. Peygamber’e (s.a.s) veya olaya şahit olan birine ya da herhangi bir sahabeye dayandıramamaktadırlar. Sened zincirinde kopukluk olan bu rivâyet hadis âlimleri tarafından da tartışılmış ve sahih olmadığı kanaatine varılmıştır.⁸¹

Muhammed Şiblî Nu’ mânî, bazı Batılı yazarların olay hakkındaki görüşlerine dikkat çekerek onların bu olayı Hristiyanlığın bir zaferi saydığını, Hz. Peygamber’in dinle ilgili bütün inanç esaslarını bu rahipten öğrendiği bilgilere dayandığını iddia ettiklerini ancak rivâyetin aslında Rahip Bahîrâ’nın Peygamberimize (s.a.s) bir şey öğrettiğinin nakledilmediğini belirtmiştir. Hadis rivâyetini kaynakların hiçbirinin Hz. Peygamber’e (s.a.s) veya olaya şahit olan birine ya da herhangi bir sahabeye dayandıramadıklarını ve sened zincirinde de kopukluk olduğunu söylemiş⁸² ve olayı kabul etmemiştir.

⁸⁰ Karen Armstrong, *Hız. Muhammed: İslâm Peygamberinin Biyografisi*, trc. Selim Yeniçeri, (İstanbul: Koridor Yay., 2005), 106-107.

⁸¹ İmam Şiblî Nu’ mânî, *Peygamberimizin Hayatı*, trc. Ahmet Karataş, (İstanbul: Timaş Yay., 2006), 89-90.

⁸² Nu’ mânî, *Peygamberimizin Hayatı*, 89-90.

5.2. Ali Rıza Sağman (ö. 1996)

Olayı müstakil bir konu olarak işleyen Ali Rıza Sağman, bu hâdiseyi reddetme eğilimindedir. Onun şu beyanı çok açıktır: “...Rahip Bahîrâ meselesi eğer aslı varsa cidden şaheser bir şahadettir.”⁸³ “eğer aslı varsa” demek suretiyle olaya karşı çıktığını ortaya koymaktadır. Sağman’ın bu eserinde, Bahîrâ hakkında ifrat derecesinde sözleri vardır. Bahîrâ’nın Nestûrî mezhebinden olduğunu bu mezhebin tevhid ile alakasının olmadığından hareketle rahip hakkında şöyle demektedir: “Rahip Bahîrâ, Allah’ın oğlu İsa’nın yarısı babası gibi Allah, yarısı da anası gibi insan diyen akıl, mantık ve ilimle hiç ilgi taşımayan bir mezhep kuran bir keşiştir.”⁸⁴ Sağman devamla şöyle demektedir: “İslâmî eserler ise, her nasılsa İslâm Tarihi’ne karışmış olan bu meseleyi araştırmış, incelemiş, bu hikâyenin aslı olmadığına, sonradan uydurulmuş olduğuna karar vermiştir.”⁸⁵

Sağman, olaydaki birkaç noktanın akıl ve mantığa uymadığından gerçekleşmesinin ya mümkün olamayacağını ya da şüphe götürür bir husus olduğunu ifade ederek şu noktalara değinmektedir:

- Ebû Tâlib’in Bahîrâ’nın ziyafetine giderken bütün kervan halkını alıp da gözbebeği gibi sevdiği on iki yaşındaki yavrucağı, tehlike dahi her an melhuz iken yüklerin yanında bırakması noktası, hikâyenin tümünün uydurma olduğuna muhteşem bir delildir. Burada üç ihtimal var: Ya Ebû Tâlib çok duygusuz, ahmak ve büsbütün deli idi veya yeğenini hiç sevmiyordu. Yahut da hikâyenin aslı yoktur. Bunlardan 3. sabittir.
- Tasavvuru dahi bulunmayan bu haberin derhal bütün Hicaz’da ve hatta bütün çölde şü’yu bulmaması, hikâyenin çok sonradan uydurulduğunun şaheser bir delili olur.
- Yirmi sekiz yıl sonra peygamber ümmeti davete başladığı zaman kervan halkından sağ kalanların meselâ Ebû Tâlib’in Bahîrâ hikâyesini hatırlamaları bu hususta hatırlatmalar ileri sürmeleri gerekmez miydi?
- Bahîrâ hikâyesi Resûl-i Ekrem efendimizin irtihalinden sonraki devirlerde meydana çıkmıştır. Resûl-i Ekrem’in hayatında böyle bir mesele bahis konusu olsaydı o bunu ya tasdik ya tekzip ederdi. Bu hususta söyledikleri, siyer ve hadis kitaplarında geçerdi.
- Bahîrâ’nın geri dönmesi için Ebû Tâlib’e olan tavsiyesi de dikkat çekmektedir. Bu tavsiyesi ile on iki yaşındaki çocuğun âhir zaman peygamberi olduğuna dair olan kanaat ve imanı birbirini tutmuyor. Bu noktalar Bahîrâ hikâyesini suya düşürecek kuvvettedir.”⁸⁶

Ali Rıza Sağman, bu olaydaki birkaç noktanın akıl ve mantığa uymadığına dikkat çekmiştir. Sağman, Ebû Tâlib’in yeğenini eşyaların yanında bırakmasını, olayın daha sonra Hicaz bölgesinde yayılmamasını, risâlet döneminde bu olaya şahit olduğu dile getirilen kişilerin (özellikle Ebû Tâlib’in) bu olayı hatırlatmamalarını, Hz. Peygamber’in sonraki dönemde bu olay hakkında konuşmamasını değerlendirmesine delil olarak getirmiştir.⁸⁷

5.3. Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974)

Muhammed Ebû Zehre konuya giriş yapmadan önce Hz. Peygamber’in bu sefere çıkmak için bu kadar arzulu olmasının sebebinin şöyle izah etmektedir: “Peygamber efendimiz (s.a.s) ticareti ve ticarî işleri başkalarından duyarak değil bizzat görerek öğrenmek ve bu konuda deneyim sahibi olmak istiyordu. Ticarî teşebbüslerde bulunmak

⁸³ Ali Rıza Sağman, *İslâm Tarihinde Rahip Bahîrâ Meselesi*, (İstanbul: Ahmet Sait Yay.,1959), 3.

⁸⁴ Sağman, *Rahip Bahîrâ Meselesi*,7-8.

⁸⁵ Sağman, *Rahip Bahîrâ Meselesi*, 16.

⁸⁶ Sağman, *Rahip Bahîrâ Meselesi*, 26-28.

⁸⁷ Sağman, *Rahip Bahîrâ Meselesi*, 26-28.

arzusu içindeydi.⁸⁸ Koyun çobanlığı ile yetinmektense ticaretle haşır neşir olmayı arzuluyordu.”⁸⁹

Ebû Zehre bundan sonra “Peygamberliğe Dair Müjdeler ve Harika Haller” başlığıyla konuya giriş yapmaktadır ve şu cümle ile başlamaktadır: “Bu kervan, peygamber efendimizin nübüvvetini bildiren büyük bir olayla karşılaştı.”⁹⁰ Daha sonra İbn İshak rivâyetini aktaran Ebû Zehre, kıssanın olabileceğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

Bahîrâ'nın anlattıklarında ve bu kıssanın aslında bir gariplik yoktur. Zira peygamber efendimizin risaletle gönderileceğine dair müjdeler Ehl-i Kitap kaynaklarında yer almıştır.⁹¹Bu kıssada doğrulanması imkânsız ya da zor hususlar yoktur. Aksine bu, Peygamber Efendimizin doğuşundan nübüvvetin ilanına kadar geçen zaman zarfındaki hal ve tavırları ile uyum sağlamaktadır. O'nu gölgelendiren bir bulutun tepesi üzerinde dolaşmasında da bir gariplik yoktur. Ancak tabiatları gereği sadece maddi şeylere inanan, madde ötesi şeyleri inkâr eden kimseler bunu garip sayarlar. Hâlbuki peygamberlik mührü O'nun vücudunda zahiren görünmekteydi.⁹² Bu mührü görenler görmüş vasfedenler vasfetmişlerdir. Bu inkârcılar sadece maddi şeylere inanıyorlarsa işte zahiren görünen bir mühür vardı karşılarında. Bu mühür O'nun vücudunda ayan beyan görünmüştü. Başkalarının vücudunda böyle bir şey görülmüş değildi. Şu hâlde bu inkârcılar ne diye bu hususta kuşkuya düşüyorlar? O'nun doğruluğunu ispatlayan bir başka şahit de Tevrat ve İncil'de kendisiyle ilgili olarak anlatılan özelliklerdir.⁹³ Bu özellikler Tevrat ve İncil'in tahrife uğramasından sonra bile kaybolmamıştır. Ehl-i Kitap, kendilerine kitaptan verilen payların büyük bir bölümünü unutmuş ve kalanını da değiştirmişlerse de peygamber efendimizin risaletle görevlendirileceğine dair müjdeler, varlıklarını ilân edercesine parlamaktaydılar.⁹⁴

Ebû Zehre, Hz. Peygamber'in sefere çıkmak için bu kadar arzulu olmasının sebebi ni, ticarî işleri başkalarından duyarak değil bizzat görerek öğrenmek ve bu konuda deneyim sahibi olmak istemesi, ticarî teşebbüslerde bulunmak arzusu içinde olması şeklinde belirtmiştir. Hz. Muhammed'in sefere çıkma arzusunun, emanetçisi amcasından ayrı kalmamak, ona yardım etmek veya benzeri sebeplerden dolayı değil de 9-12 yaşlarında ticarî tecrübe kazanmak (!) amacıyla olduğu ne kadar doğru olabilir? Ebû Zehre'nin olayı garip sayanları “Tabiatları gereği sadece maddi şeylere inanan, madde ötesi şeyleri inkâr eden kimseler” diyerek eleştirmesi olayı garipseyenleri materyalistlik ile itham etmesi dikkat çekilmesi gereken noktalardandır.

5.4. Mevdudî (ö. 1979)

Mevdudî, Bahîrâ kıssası konusunda şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Bu rivâyetin doğru olduğunu kabul edersek, Hz. Peygamber (s.a.s) henüz 12 yaşında iken hem kendisi hem Kureyşliler ve hatta Bizanslılara kadar herkesin onun peygamber olacağını bildikleri sonucu ortaya çıkar. Bazı rivâyetlere göre, Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu olaydan 13 yıl sonra, 25 yaşında iken bir ticaret yolculuğu daha yaptığını, bu yolculuk sırasında Rahip Bahîrâ ile buluştuğunu, Bahîrâ'nın kelime-i şehâdet getir-

⁸⁸ Dünyanın neresinde olursa olsun 9-12 yaşlarındaki bir çocuğun ticarî işleri başkalarından duyarak değil de bizzat görerek öğrenmek ve bu konuda deneyim sahibi olmak istemesinin, ticarî teşebbüslerde bulunmak arzusu içinde olmasının makul olmadığı açıktır.

⁸⁹ Muhammed Ebû Zehre, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, trc. Mehmet Keskin, (İstanbul: Birleşik Yay., 1993), 190-191.

⁹⁰ Ebû Zehre, *Hz. Muhammed*, 191.

⁹¹ es-Saff, 61/6.

⁹² Kaynaklara göre, Hz. Muhammed'in sırtında yer alan bene (veya kan alma aletinin izine) nübüvvet mührü olarak herhangi bir nitelik atfetmediği belirtilirken, bunun açıkça görüldüğünün söylenmesi ve bunu Rahip Bahîrâ hariç hiç kimsenin fark etmemesi şaşılacak bir durumdur.

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, “Beşâîrü'n-Nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, (İstanbul: TDV Yay., 2005), 549-550.

⁹⁴ Ebû Zehre, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, 191-195.

diğini, bundan dolayı bazı âlimlerin onu sahabe arasında saydığını, Hz. Peygamber'in (s.a.s) peygamberliğe fiilen tayin edilmesinden 15 yıl önce bir kez daha kendisinin peygamber olacağını öğrendiğini, hatta sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s) kendisi değil, Meysere, Hz. Hatice, onun yanındaki hanımlar, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Suriye'ye kadar beraber yolculuk ettiği kafilenin diğer fertleri ve Mekke'deki diğer bazı kimselerin de bunu öğrendiklerini...

bildirerek bu değerlendirmeden sonra şöyle devam etmektedir:

Gerçi bu rivâyet ve hadisler dürüst, hatırı sayılır, muteber ve ilmi dehaları tartışılmaz pek muhterem zevata aittir. Fakat bunlar pek çok yönden nazar-ı dikkate alınamaz ve doğru sayılamaz. Bir kere, bu rivâyet ve hadisler Kur'ân-ı Kerim'in talimatına ve ruhuna aykırıdır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de Resûl-i Ekrem'e (s.a.s) şöyle hitap edilmiştir:

"Sen, bu kitabın sana verileceğini ummuyordun. Ancak o, Rabbinden bir rahmet olarak sana verildi. Öyleyse kâfirlere sakın arka çıkma."⁹⁵ İşte sana da emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eriştireceğimiz bir nur yaptık."⁹⁶

Bu âyet-i kerimeler gösteriyor ki, peygamberlik payesine yükselmeden önce Hz. Muhammed Mustafa (s.a.s) kendisinin peygamber olacağını bilmiyordu ve bunu başka kimse değil, bizzat Cenâb-ı Hak söylemektedir. Şayet Hz. Peygamber (s.a.s) henüz 12 yaşında iken peygamber olacağını öğrenmiş ve 25 yaşında iken bu bilgisi yenilenmiş olsaydı, kendisine bir Kitap'ın geleceğini ve insanların iman edeceğini de umabilirdi. Böyle bir durumda hem kitaptan hem imandan habersiz olması söz konusu olamazdı. Bu rivâyetler, Hz. Muhammed'e (s.a.s) ilk defa vahyin gelmesi ve bundan sonra kendisi ve Hz. Hatice arasında geçen konuşma ile ilgili muteber hadis kitaplarında yer alan doğru hadislerle de ters düşüyor. Eğer Hz. Muhammed (s.a.s) 28 yıldan beri kendisinin peygamber olacağını ve vahiy geleceğini bilmiş olsaydı, Hirâ mağarasında ve daha sonra evde onca şaşkın ve sarsılmış olabilir miydi?⁹⁷

Mevdudî, bu olayın Kur'an-ı Kerim'in ruhuna aykırı olduğunu söylemiş ve bu görüşüne de Kasas 86 ve Şûrâ 52. âyetleri delil getirmiştir. Bu âyetleri yorumlayarak Hz. Peygamber'in –rivâyetlerdeki bilgilere göre haberdar olması ve peygamberlik beklemesi gerekirken– risâleti öncesinde peygamber olarak gönderileceğini ve kendisine kitap indirileceğini ummadığını belirtmiştir.⁹⁸

5.5. Muhammed Hamîdullah (ö. 2002)

Muhammed Hamîdullah, bu yolculuk sırasında Hz. Muhammed'in (s.a.s) 9 yaşında olduğunu nakletmekte ve olay hakkında şunları aktarmaktadır:

Rahip Bahîrâ misafirlerine diğer konular arasında, bir peygamber geleceğinden bahsetmiş olabilir ancak o yaştaki bir çocuğun, hassaten horlanan bedevîler arasında görülen bir çocuğun yüz ifadelerinden müstakbel Resûlü, Hristiyan rahibin tanıyıp çıkarabileceğini sanmak safdillilik olacaktır. Aynı şekilde rahibin sözlerinin dokuz yaşında bir çocuğun ruhunda bu sıfatı benimseyip kabullenme gibi bir ümit ve hırsı filizlendireceğini düşünme de boş olacaktır.⁹⁹

Hamîdullah, Bahîrâ'nın Hz. Peygamber'i (s.a.s) ve kervandakileri yemeğe davet etmesinin sebebi olarak Bahîrâ'nın kendi dinini tebliğ etme gayesini gütmüş olabileceğini söylemektedir.¹⁰⁰ Hamîdullah, olaya aklî yönden yaklaşmış ve rahibin çocuk yaştaki Muhammed'in bir peygamber olacağını söylemesinin imkânsızlığını dile getirmiştir.

⁹⁵ El-Kasas, 28/86.

⁹⁶ Eş-Şûrâ, 42/52. Diğer âyetler için bkz. Hûd, 11/49, Yusuf, 12/3, El-Ankebût, 29/48.

⁹⁷ Seyyid Ebu'l-Alâ Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhit Mücadelesi ve Hz. Peygamber*, trc. Ahmet Asrar, c. 2, (İstanbul: Pınar Yay., 1992), 82.

⁹⁸ Mevdudî, *Tevhit Mücadelesi*, 82.

⁹⁹ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, c. 1, (İstanbul: İrfan Yay., 1990), 47-48.

¹⁰⁰ Hamîdullah, "Hz. Peygamber'in Seyahatleri", 330.

Kafileyi yemeğe davet etme sebebi olarak da Hristiyanlığı tebliğ etme gayesi taşıyabileceğini söylemiştir.

5.6. Mustafa Asım Köksal (ö. 1988)

M. Asım Köksal, olay hakkındaki rivâyeti verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Öteden beri Hristiyan Rahipleri içinde Rahip Bahîrâ gibi hakkı sayan, Hakkı tanıyan, Hakka boyun eğen birçok iyi insanlar da yetişmiştir. Kur’ân-ı Kerim, bize onları şöyle tanıtmaktadır¹⁰¹:

“Şüphesiz ki onlar, Hakkı itiraf hususunda büyüklenmek istemezler. Peygambere indirilen Kur’ân’ı dinledikleri vakit, Hakkı tanıdıklarından dolayı, gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. Onlar ‘Ey Rabbimiz! İman ettik. Artık sen bizi, Hakka şahit olanlarla birlikte yaz’ derler.”¹⁰²

M. Asım Köksal, İbn Hişâm’ın es-Sîre’inde yer almayan Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib’in Bahîrâ hadisesi üzerine yazdığı üç ayrı kasidenin İbn İshak’ın Muhammed Hamîdullah tarafından neşredilen Kitâbü’l-Mübtede’inde bulunmasını delil göstererek bu hadisenin İslâm kaynaklarında anlatıldığı şekliyle doğru olduğunu söylemektedir.¹⁰³

M. Asım Köksal, Rahip Bahîrâ özelinde bazı Hristiyan rahiplerin Hakka boyun eğen insanlar olduğunu ve bu insanlara Mâide suresi 82 ve 83. âyetlerde yer verildiğini dile getirmiştir. Ebû Tâlib’e nispet edilen üç ayrı kasideyi delil göstermiş ve bu olayın kaynaklarda yer aldığı şekliyle doğru olduğunu savunmuştur.

M. Asım Köksal’ın, olay hakkındaki rivâyetlerin klasik kaynaklarda yer almasını yeterli gördüğü ve değerlendirmelerini buna göre yaptığı açıktır. Ancak şunu belirtelim ki, birçok çağdaş araştırmacının da benimsediği görüşe göre¹⁰⁴ – klasik kaynaklarda yer alan tüm bilgilerin şeksiz şüphesiz doğru olması söz konusu değildir. Çünkü bazı klasik kaynaklarda yer alan –özellikle Taberî’de – rivâyetler müellifleri tarafından aynen duyulduğu gibi aktarılmış ve doğru olup olmadığı dikkate alınmamıştır.

5.7. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 1996)

Gazzâlî, Bahîrâ olayı ile ilgili rivâyetten kısa bir kesit verdikten sonra olay hakkında şunları söylemektedir:

Bu kıssa ister doğru olsun, isterse olmasın, şurası kesin bir gerçektir ki hadise hiçbir kimse üzerinde herhangi bir etki bırakmamıştır. Ne Muhammed (s.a.s) üzerinde, ne de kafiledelikler üzerinde bir etki bırakmıştır. Çünkü onlar üzerinde bir etki bıraksaydı Muhammed (s.a.s) peygamberlik bekler ve ona hazırlanırdı. Böylece kafiledelikler de aralarında bunu konuşurlar ve etrafa yayarlardı. Bu hadise sanki hiç olmamış gibi kaybolmuş gitmiştir. Bu durum da olayın uzak bir ihtimal olduğu tarafı ağır basmaktadır. Kimi araştırmacı, bu rivâyetlerin uydurma olduğu görüşündedirler. Bunlardan bir kısmı bunu, Hristiyanlar Hz. İsa doğduğu zaman onu öldürmek için aradıkları hikâyesine ve yine putperestlerin Buda’yı bekâr olan annesi doğduğunda düşmanları öldürmek için aradıkları hikâyesine benzetirler. Hadis uleması vârid olan haberleri metin ve senet yönünden hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde incelerler. Eğer sabit bir ilim

¹⁰¹ M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, 74-77.

¹⁰² El-Mâide, 5/82-83.

¹⁰³ Fayda, “Bahîrâ”, 486-487.

¹⁰⁴ Bkz. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2010).

veya faydalı bir zan bulamazlarsa bunlarda, onu rivâyet ederek kendilerini tehlikeye atmazlar.¹⁰⁵ Ne yazık ki Peygamberlerin hayatlarına sonradan birçok efsaneler katılmıştır. Bu hadiseleri hadis ilmindeki akidelerle karşılaştırınca şüpheli olanların kusuru ortaya çıkacak ve reddetmesi kolaylaşacaktır.¹⁰⁶

Muhammed el-Gazzâlî, bu olayın hiçbir kimse üzerinde herhangi bir etki bırakmadığını, bir etki bıraksaydı Muhammed'in (s.a.s) peygamberlik bekleme ve ona hazırlanması gerektiğini, kabiledekilerin bu olayı yaymaları gerektiğini, ancak böyle bir durumun olmadığını söylemiştir. Gazzâlî, Peygamberlerin hayatlarına sonradan birçok efsanelerin katıldığını ve bu hadiseleri hadis ilmindeki akidelerle karşılaştırınca şüpheli olanların kusurunun ortaya çıkacağını ve reddedilmesinin kolaylaşacağını dile getirmiştir.

5.8. İhsan Süreyya Sırma (d. 1944)

İ. Süreyya Sırma, Bahîrâ olayı ile ilgili rivâyeti aktardıktan sonra şu yorumu yapmaktadır:

Onca kaynağın alıp rivâyet ettikleri bu meseleyi müsteşrikler neye dayanarak inkâr ediyorlar insan anlayamıyor. Bir defa müsteşrikler olsun, başkaları olsun sıraladığımız kaynakları dikkate almadan Sîret'den yani Hz. Muhammed'in (s.a.s) hayatından nasıl söz edebilirler? Öyle anlaşılıyor ki, bu iddiada bulunan müsteşriklerin gayesi Bahîrâ gibi samimi Hristiyanların Hz. Muhammed'in (s.a.s) risâletine inandıkları haberinin kabul görmesine mâni olmaktır.¹⁰⁷

Sırma, Ebû Tâlib'e ait olduğu rivâyet edilen şiiri de nakletmeden önce şöyle demektedir:

Ebû Tâlib hiçbir zaman için Hz. Muhammed'in (s.a.s) nübüvvetini kabul etmemiştir. Onun nübüvvetini kabul etmiş olsaydı şiiri için, "bu bir destandır, yani uydurmadır" diye düşünülebilirdi. Fakat onun peygamber olduğuna inanmadığı ve sadece olayı naklettiği için bu şiir destandan öteye bir hakikatin ifadesidir.¹⁰⁸

İ. Süreyya Sırma, bu olayın birçok kaynakta yer aldığını delil göstermiş ve bu olayın mutlak suretle gerçekleştiğini dile getirmiştir. Bahîrâ'yı samimi Hristiyanlardan biri olarak kabul etmiş, olayı reddedenleri eleştirmiştir. Ebû Tâlib'in Müslüman olmadığını, bu nedenle olay hakkındaki şiirinin hakikat olduğunun kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.

5.9. Hüseyin Algül (d. 1945)

Hüseyin Algül, İbn İshak rivâyetini verdikten sonra Müslüman tarihçilerin görüşlerine yer vermiş ardından da şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Görüldüğü gibi klasik tarih kaynaklarına bağlı kalarak rivâyete dayalı anlayışla eser yazan İslâm müellifleri, Bahîrâ olayını, İbn Hişâm'da, Taberî'de, Tirmizî'de yer aldığı şekilde nakletmişler ve meselenin üzerinde farklı mütalâalar serdetmek ihtiyacını duymamışlardır. Muhtemel ki, bu tür eser veren şahıslar, bu olayı, İslâm Peygamberinin ve İslâm'ın lehinde saymışlar, Hz. Muhammed'in (s.a.s) istikbalde yükleneceği vazifeye müjdeli bir bakış olarak değerlendirmişlerdir. Gerçekten de konuya bu açıdan yaklaşıldığında böyle değerlendirmek mantıklı gelmektedir. Öte yandan tahlil-tenkidî-dirayet türünde eser veren İslâm Tarihi müellifleri ise, meseleye, ecnebi yazarların bakışını da dikkate alarak yönelmişlerdir. Zaman içinde ecnebi yazarların ve Hristiyan din adamlarının güya Bahîrâ'nın, Hz. Muhammed'e (s.a.s) öğretmenlik yaptığı id-

¹⁰⁵ Olayın Kütüb-i Sitte'de yer alan hadis âlimlerinden sadece Tirmizî'de yer alması bu duruma örnek verilebilir.

¹⁰⁶ Muhammed el-Gazzâlî, *Fıkhü's-Sîre*, trc. Resul Tosun, (İstanbul:Risale Yay.,2005), 69-70.

¹⁰⁷ Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 442.

¹⁰⁸ Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 438-443.

diasıyla kendilerine bir övünme payı çıkarmaya kalkışmaları, İslâm âlimlerini bu konu etrafında daha müteyakkız, daha dikkatli olmaya sevk etmiştir.¹⁰⁹

Hüseyin Algül, nakilci müellifler ile değerlendirmeci müellifler arasında karşılaştırma yapmıştır. Nakilci müelliflerin olayı klasik kaynaklarda yer aldığı şekilde naklettiğini ve üzerinde düşünmediklerini söylerken, değerlendirmeci müellifleri bu olayı, art niyetlerine malzeme yapan müsteşriklere karşı daha dikkatli incelemeye sevk ettiğini belirtmiştir.

5.10. İbrahim Sarmış (d. 1948)

İbrahim Sarmış, Bahîrâ olayının bir masaldan ibaret olduğunu iddia etmektedir. Sarmış, Tirmîzî'den Ebû Mûsâ rivâyetini aktardıktan sonra bunların bir senaryonun kurgulanmış kareleri olduğunu ifade etmekte ve tetkiklerini şöyle sıralamaktadır:

1. Hz. Peygamber ölünceye kadar bu yolculuk sırasında karşılaştığı olaylardan ve rahipten söz etmemiştir.
2. Bu bilgiler Hz. Muhammed'in son peygamber olacağını açıkça ortaya koyar ve Yahudi'si, Rum'u, papazı herkes bunu görüp kendisini teşhis ederken, O'nun akrabaları, çevresi, büyükleri, Mekke ve Medine'deki kitap ehlinin neden hiç bilgisi olmamış?
3. Bu olaylar ve durumlar kafiyelekilerin hiç mi ilgisini çekmedi? Hiç mi bunun ne olduğunu, niçin olduğunu, kimin için olduğunu, niçin yalnız O'nu gölgelendirdiğini niçin sormadılar veya görmediler?
4. Mekke ile rahibin memleketi Busrâ arası yüzlerce kilometre uzak olup yol boyunca taşların ve ağaçların Hz. Muhammed'i selamlayıp O'na secde ettiğini, bulutun O'nu gölgelendirdiğini bu insanlar görmediği halde rahip nasıl gördü ve anladı?
5. Resûlullah'ın peygamberliğini gösteren bu kadar olağanüstü şeyler meydana gelir ve deliller ortaya çıkarken, yolculuğa katılanlardan O'nun peygamberliğine yetişenler bunu hatırlayarak neden İslâm çağrısını kabul etmediler? Neden Muhammed'i yanın-da götüreren ve sözde olaya tanık olan Ebû Tâlib kendisi O'na inanmadı ve bundan kimseye söz etmedi?
6. Bunları insanlar gördüğü ve bildiği halde, Resûlullah dinini tebliğe başladığı zaman tepki gösterenler neden bu olayı gündeme getirmemişlerdir? Neden bu kadar tepki görüp yalnız kalırken ve sıkıntılarla karşılaşılırken, bunu bilenlerden biri çıkıp olayı hatırlatmamış ve inanmaları gerektiğini söylememiştir? Bu kadar harika halleri görülen bir insana niçin hemen inanıp itaat etmemişlerdir?
7. Bu olayları görenler Mekke'ye dönünce bütün halka olanları anlatması ve Resûlullah tebliğe başlayınca zaten kabule hazır olan büyük bir kitlenin birden İslâm'ı kabul etmesi gerekmez miydi?
8. Hz. Muhammed'den önceki peygamberlere hiçbirine ağaçlar ve taşlar secdeye kapanmadığı, onları ağaçlar ve bulutlar gölgelendirmedeği, çocuk yaşta peygamberliklerini kimse tanımadığı ve öldürmek için insanlar seferber olmadığı halde, neden Hz. Peygamber için bütün bunlar olmaktadır? Ağaçların, taşların, hayvanların bir insana secde etmesi tevhide ve Allah'ın sosyal yasalarına aykırı değil midir? (Allah, yerde ve göklerde olan herkesin/her şeyin kendisine secde ettiğini söylemektedir.¹¹⁰)
9. Bu olağanüstü halleri yaşayan ve bilgi sahibi olan Hz. Peygamber, ilk vahye muhatap olduğunda neden şok oldu? Bu halleri yaşayıp bazı bilgilere sahip birisi olarak bunu soğukkanlılıkla karşılaması gerekmez miydi?
10. Rahip, Hz. Peygamber'in tanınıp kendisine zarar verilmesinden korkarak geri gönderilmesiyle Hz. Peygamber daha sonra Hatice adına Şam tarafına ticaret kervanları düzenleyip, başlarında bulunması nasıl bağdaşır? O yaşlarda yabancı yerlere gitmesi tehlikeli olan Hz. Muhammed için genç yaşlarında aynı tehlike mevcut değil miydi?
11. Bu yolculuk Hz. Peygamber on üç yaşında, Ebû Bekir de on bir yaşında iken olmuştur. Bilal bu yolculuğa katılmadığı gibi, Bilal henüz doğmamıştır. Hz. Peygamber'den iki yaş küçük olan Hz. Ebû Bekir'in Hz. Muhammed'i korumak için yaşı elverişli değildi.

¹⁰⁹ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, c. 1, (İstanbul: Gonca Yay., 1986), 154-163.

¹¹⁰ Bkz. Rad, 13/15, Nahl, 16/49, Hac, 22/18.

12. Âyet, 'Ey inananlar! Yoldan çıkmış fâsık biri size bir haber getirirse, onun iç yüzünü araştırın, yoksa bilmeden bir millete kötülük edersiniz de sonra ettiğimize pişman olursunuz'¹¹¹ dediği halde, peygamberlik gibi önemli bir konuda Müslüman olmayan birinin şahitliğine nasıl itibar edilir?
13. Ve nihayet Kur'ân'ın 'Sen sana bu kitabın verileceğini ummazdın. O ancak rabbinin bir rahmetidir...' ¹¹², 'İşte sana da buyruğumuzla Cebrail'i gönderdik; sen önceden kitap nedir iman nedir bilmezdin' ¹¹³ gibi âyetler, Hz. Muhammed'in böyle bir olayı yaşadığını yalanlamaktadır. Çünkü böyle bir olayı yaşasaydı en azından peygamber olacağına dair bir bilgisi ve beklentisi olurdu. Kur'ân ise böyle bir bilgisinin ve beklentisinin olmadığını söylemektedir. ¹¹⁴

Rahip Bahîrâ ve Rum diyarından gelenler, vb. olaylar Hz. İsa'nın doğumunu anlatan İncilin söylediklerinin Hz. Muhammed (s.a.s) için uyarlanmış versiyonudur. ¹¹⁵ Sarmış, son olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Sonuç olarak, bu rivâyetlerin tarihe ve realitelere aykırı, abartmalarla dolu senedi çürük olup yüceltmeci zihniyet tarafından İncil'den uyarlanarak Hz. Muhammed için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kaldı ki Resûlullah'ı çocuk yaştaki bir papazla irtibatlandırmanın, İslâm'ı lekeleyip Resûlullah'ın küçüklüğünden itibaren kitap ehlinde bilgi aldığı iddia ederek İslâm'ın Yahudilik ve Hristiyanlıktan devşirme bir din olduğunu göstermek isteyenlerin ekmeğine yağ sürmekten başka hiçbir yararı yoktur. ¹¹⁶

Sarmış, olayı kabul eden bazı araştırmacıları da eleştirmekte ve onların bu husustaki görüşlerine katılmadığını ifade etmektedir. ¹¹⁷

İbrahim Sarmış, Tirmîzî'den Ebû Mûsâ rivayetini aktardıktan sonra bütün bunların bir senaryonun kurgulanmış karesinden başka bir şey olmadığını ifade etmiş, rivâyetlerde yer alan açmazlara dikkat çekmiştir. Bu değerlendirmesine Hz. Peygamber'in risâlet döneminde bu olay hakkında konuşmamasını, kabiledekilerin olağanüstü durumlardan haberdar olmamasının izahının aklen mümkün olmamasını, kabiledekilerin risâlet döneminde bu olayı hatırlatmamasını, ilk vahyi alan Hz. Peygamber'in endişeye kapılmasını delil olarak getirmiştir. Sarmış ayrıca, bu rivâyetlerin tarihe ve realitelere aykırı, abartmalarla dolu senedi çürük olup yüceltmeci zihniyet tarafından İncil'den uyarlanarak Hz. Muhammed için kullanıldığını dile getirmiş ve olayı reddetmiştir.

5.11. Ahmet Önkal (d. 1952)

Bahîrâ kıssasını çok yönlü eleştirenlerden Ahmet Önkal, Bizans'tan gelen müfrezenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Busrâ'ya gelişini günü gününe bilerek O'nu yakalayıp öldürmek üzere geldiklerini kabul etmenin imkânsız olduğunu, künye ve lakapları maruf bazı sahâbilerin isimleri dahi tam tespit edilmemişken, Hz. Peygamber'in (s.a.s) hayatının dikkat çekmediği bir devresinde sadece bu olayda görünüp kayboldukları iddia edilen bu insanların, adlarına kadar bazı kaynaklarda tespit edilmiş olmasına şaşırıldığını ifade etmektedir. Sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s) gerek Ebû Tâlib gibi yakınlarını gerekse muarızlarını Müslüman olmaya çağırırken "Bakın şu hadiseler daha önce şahit olmuştunuz. Falanca filanca kimseler de size vaktiyle benim peygamber olacağımı bildirmişti. Artık şimdi inkâr etmeyin!" kabilinden delillere başvurduğuna delalet eden ne bir hâdise ne de bir rivâyetten söz edildiğini, şayet böyle bir şey olsaydı herhalde Hz.

¹¹¹ Hucurat, 49/6.

¹¹² El-Kasas, 28/86.

¹¹³ Eş-Şûrâ, 42/52.

¹¹⁴ İbrahim Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak-I* (İstanbul: Ekin Yay., 2007), 56-57.

¹¹⁵ Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, 59.

¹¹⁶ Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, 59.

¹¹⁷ Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, 57-59.

Peygamber (s.a.s) bunu kuvvetli bir delil ve ilzam edici bir hüccet olarak kullanmış olması gerektiğini vurgulamaktadır.¹¹⁸

Ahmet Önkal, Bahîrâ'nın Hz. Peygamber'in (s.a.s) şahsında O'nu peygamber olacağını teşhis ettiğini ve bunu Kureyş reislerinin dikkatini celp edecek şekilde ilan ettiğini kabul etmeninde mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber Efendimizin (s.a.s) kendisine Cibril (a.s) Hirâ'da ilk vahyi getirinceye kadar peygamber olacağını bilmediğini böyle bir bekleyişinin olmadığını Cebrail ile karşılaşınca O'nda hâsıl olan ürperti ve kendisine gerçekten Allah'ın görevlendirdiği meleğin mi geldiği konusunda beliren tereddütler bunun açık delili olduğu kanaatindedir. Üstelik bir Kur'ân âyetinde "Sen bu kitabın sana vahyolunacağını ummuyordun" buyrulmaktadır. Bu âyette Hz. Peygamber'in vahye muhatap olarak peygamberlikle görevlendirileceğini bilmediğini ve beklemediğini açıkça belirtildiğini aktarmaktadır. Yine "Sen kitap nedir iman nedir bilmezdin" âyetinin de Hz. Peygamber'in önceden peygamberlikle ilgili konularda hiçbir bilgisinin olmadığını söylemektedir.¹¹⁹

Önkal şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Şu hâlde kendisine peygamberlik gelmezden evvel Hz. Peygamber'in ne bizzat kendisi ne de çevresindeki insanlar O'nun bilahare peygamber olacağını bilmediklerine göre bu hususla ilgili rivâyetleri doğru saymamız mümkün değildir. Bu rivâyetler, Hz. Peygamber'in geleceğini müneccimler, kâhinler, rahipler ve Yahudi hahamları tarafından bilindiği ve ilan edildiğini belirterek, Resûlullah'ın şanını yüceltmek ve O'nu reddedenleri ilzam etmek maksadına bağlı olarak sonradan vücut bulmuş rivâyetlerdir. Hâlbuki Resûlullah sevgisi ve O'nun peygamberliğini ispat düşüncesi bizi ılımlı davranıştan uzaklaştırıp aşırılığa götürmemelidir.¹²⁰

Ahmet Önkal'e göre bu olay ile ilgili rivâyetler, Hz. Peygamber'in geleceğinin müneccimler, kâhinler, rahipler ve Yahudi hahamları tarafından bilindiği ve ilan edildiğini belirterek, Resûlullah'ın şanını yüceltmek ve O'nu reddedenleri ilzam etmek maksadına bağlı olarak sonradan vücut bulmuş rivâyetlerdir. Bu görüşüne de Hz. Peygamber'in risâlet döneminde bu olaydan bahsetmemesi, Hz. Peygamber'in ilk vahiy gelinceye kadar peygamber olacağını bilmemesi ve böyle bir beklentisinin olmamasını delil olarak getirmiştir.

5.12. Salih Suruç (d. 1953)

Salih Suruç, olay ile ilgili rivâyetten sonra şunları söylemektedir:

Rahip Bahîrâ gibi, birçok Hristiyan ve Yahudi âlimi, Resûl-i Ekrem Efendimizin (s.a.s) sıfatlarını kitaplarında görmüşler ve 'Evet, kitaplarımızda Muhammed-i Arabî'nin (s.a.s) sıfatları yazılıdır' diyerek doğru bir itirafa bulunmuşlardır. Bu itirafa rağmen, yine de birçoğu İslâm'ın şerefiyle şereflenmekten mahrum kalmışlardır. Bu eşsiz bahtiyarlığa erenler arasında ise şunları sayabiliriz: Abdullah b. Selâm, Vehb b. Münebbih, Ebû Yâsir, Şamûl, Esid ve Sa'lebe b. Sâye, İbni Bünyamin, Muhayrik, Kâbü'l-Ahbâr, Dağatır, İbni Nafûr ve Carûd. Kur'ân-ı Kerim, Ehl-i Kitabın bu hakperest âlimlerinden şu âyetiyle bahseder¹²¹: "İman edenlere düşmanlıkta insanların en şiddetlisi olarak sen, elbette Yahudileri ve Allah'a ortak koşanları bulacaksın. İman edenlere muhabbetten en yakın kimseler olarak da elbette 'Biz Hristiyanlarız' diyenleri bul-

¹¹⁸ Ahmet Önkal, "İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*6, sy: 3, (1992): 193.

¹¹⁹ Önkal, "Tarafsızlık Problemi", 193.

¹²⁰ Önkal, "Tarafsızlık Problemi", 193.

¹²¹ Salih Suruç, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, c. 1, (İstanbul: Yeni Asya Yay., 2003), 103-108.

caksın. Çünkü onların içinde ilim sahibi keşişler ve kendilerini ibadete vermiş rahipler vardır; onlar büyüklük de taslamazlar.”¹²² “Peygambere indirilene dinledikleri zaman, aşına oldukları hakikatlerden duygulanarak gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. Onlar, ‘Ey Rabbimiz, iman ettik’ derler. Sen de bizi, hakka şahitlik eden Mü’minlerle beraber yaz’ derler.”¹²³

Salih Suruç, “Rahip Bahîrâ gibi, birçok Hristiyan ve Yahudi âlimi, Resûl-i Ekrem’in (s.a.s) sıfatlarını kitaplarında görmüşlerdir” diyerek risâlet döneminde Müslüman olan birkaç isim vermiştir. Suruç ayrıca, bu kişiler ile ilgili Mâide suresi 82 ve 83. âyetleri delil getirmiş ve olayı kabul etmiştir.

5.13. İbrahim Sarıçam (ö. 2017)

Sarıçam, rivâyeti naklettikten sonra şu düşüncelerini paylaşmaktadır:

Bu rivâyet daha sonraları Hristiyan tarihçiler ve Müslüman tarihçiler tarafından tartışılmıştır. Olay, Hristiyan yazarlar tarafından istismar edilmiş ve yanlış değerlendirilmiştir. Onlardan bazıları bunu inkâr etmişler; Ehl-i Kitabın Hz. Muhammed’in (s.a.s) peygamber olacağını daha önce kendi kitaplarından öğrenmiş oldukları yolundaki rivâyetlerin Hristiyanlıktan dönen Müslümanlar tarafından uydurulduğunu ve bunun bir efsaneden ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazıları da Hz. Muhammed’in (s.a.s), İslâm dininin esaslarına ait bir kısım bilgileri Bahîrâ’dan öğrendiğini iddia etmişlerdir. Hatta ‘Kur’ân’ın yazarı Bahîrâ’ diyecek kadar ileri gitmişlerdir. Batılı bilim adamlarının bu tür iddialarından rahatsız olan bazı Müslüman âlimler de Bahîrâ olayına ait rivâyetlerin doğru olmadığını, olayı nakleden râvîler içinde hadiseyi gören kimse bulunmadığını söylemişlerdir. Ayrıca o sıralarda çocuk yaşta olan Hz. Muhammed’in (s.a.s) Bahîrâ ile görüşmesinden İslâm dininin esaslarına ait bazı şeyler öğrenmesinin akıl ve mantığa ters düştüğünü belirterek ya bu olayı tamamen reddetmişler veya üzerinde durmaya gerek görmemişlerdir. Bahîrâ olayı şayet doğru bile olsa, dokuz veya on iki yaşındaki bir çocuğun birkaç saat zarfında Kur’ân’ı ezberlemesi, yeni bir din fikrini öğrenebilmesi ve bir nesil sonra etrafındaki insanlara ilâhi bir tebliğ olarak nakletmesi imkânsızdır. Üstelik rivâyetlerde, Bahîrâ’nın Hz. Muhammed’e (s.a.s) bir şey okuduğuna ve öğrettiğine dair kayıt da yoktur. Şayet böyle bir olay meydana gelseydi, peygamber olarak görevlendirildikten sonra kervanın diğer mensupları bunu ortaya koymaktan geri durmazlardı. Bütün bunlara ek olarak şunu da söylemek gerekir: İslâm’ın tevhid akidesi ile Hristiyanlığın teslis inancı arasında benzerlik mevcut değildir. Kur’ân’da Hz. Muhammed’in (s.a.s) gençliğinde Hristiyanlar ile ilişkisi olduğunu ve onlardan bir şeyler öğrendiğini gösteren hiçbir delil de yoktur.¹²⁴

İbrahim Sarıçam, bu olayın Hristiyan yazarlar tarafından istismar edildiğine ve yanlış değerlendirildiğine, özellikle bazı Hristiyan yazarların, Hz. Muhammed’in (s.a.s), İslâm dininin esaslarına ait bir kısım bilgileri Bahîrâ’dan öğrendiğini iddia ettiklerine, hatta “Kur’ân’ın yazarı Bahîrâ” diyecek kadar ileri gittiklerine dikkat çekmiştir. Sarıçam, daha sonra ortaya koyduğu deliller ile müsteşriklerin iddialarına cevap veren Müslümanları desteklemiştir.

5.14. Ali Muhammed Sallâbî (d. 1963)

Ali Muhammed Sallâbî, “Bahîrâ Kıssasından Elde Edilecek Faydalar” başlığı altında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

- Kitap ehlinin sadık rahipleri Hz. Muhammed’in (s.a.s) bütün insanlığın peygamberi olduğunu biliyorlardı. Kitaplarında rastladıkları peygamberin alâmet ve sıfatlarından dolayı da tanıyorlardı.
- Ağaçların ve taşların Peygamber’e (s.a.s) secde etmesi, bulutun ona gölge yapması ve ağaç gölgesinin ona doğru eğilmesi onun ispatıydı.
- Resûlullah’ın (s.a.s) amcasıyla yaptığı bu yolculukta Kureyşli yaşlı ve ileri gelenleri ile beraber gelmelerinden birçok şey öğrendi. Çünkü başkalarının tecrübe ve deneyimlerine vâkif oldu ve görüşlerinden

¹²² El-Mâide, 5/82.

¹²³ El-Mâide, 5/83.

¹²⁴ Sarıçam, *Evrensel Mesajı*, 66.

istifade etti. Onlar deney, dirayet ve tecrübe sahipleriydi. Resûlullah (s.a.s) henüz o yaşta, o deney ve tecrübelerden geçmemişti.

- Bahîrâ onu Hristiyanlardan sakındırdı. Hristiyanların onu gördükleri an öldüreceklerini açıkladı. İsrarla onu Rum tarafına götürmemelerini amcasından ve Kureyş ileri gelenlerinden talep etti. Çünkü Rumlar ve alâmetleri vasıtasıyla onu tanısalar tereddütsüz öldüreceklerdi. Rumlar, bölgedeki sömürgecilik nüfuzunu sona erdirecek bir peygamberin geleceğinden haberdar idiler. Bundan dolayı Roma İmparatorluğu'nun çıkarlarını ortadan kaldıracak, çıkar ve menfaati asıl sahiplerine iade edecek olan peygamber, onların tek düşmanı idi.¹²⁵

Ali Muhammed Sallâbî, Kitap ehli sadık rahiplerin Hz. Muhammed'in (s.a.s) bütün insanlığın peygamberi olduğunu bildiklerini söylemiştir. Sallâbî ayrıca, Resûlullah'ın (s.a.s) amcasıyla yaptığı bu yolculukta ticarî anlamda tecrübe kazandığını, Bahîrâ'nın onu Hristiyanlardan sakındırdığını ve ısrarla onu Rum tarafına götürmemelerini amcasından ve Kureyş ileri gelenlerinden talep ettiğini aktarmıştır. Bu ikazlara rağmen Hz. Peygamber'in daha sonraki yıllarda bu bölgelere ticaret seferlerine çıktığı bilinmektedir. Tehlike kalkmışsa nasıl kalkmıştır, tehlike devam ediyorsa amcası Ebû Tâlib sefere çıkmasına neden izin vermiştir?

5.15. Casim Avcı (d. 1964)

Casim Avcı'nın bu olay hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir:

Bahîrâ hadisesi Hristiyanlar tarafından oldukça abartılıp efsaneleştirilmiş, Hz. Muhammed'in getirdiği mesajı Bahîrâ'dan öğrendiği, dolayısıyla İslâm'ın ve Kur'ân'ın Bahîrâ tarafından uydurulduğu iddia edilmiştir. Müslümanlar açısından böyle bir iddianın ciddiye alınması mümkün değildir. Çünkü genel olarak İslâm ve Kur'ân-ı Kerîm, Yahudi ve Hristiyanların kutsal kitapları olan Tevrat ve İncil'le tevhid çizgisinden gelen ortak noktalar dışında muhteva bakımından farklıdır. Hz. Peygamber'in Bahîrâ ile görüşme sırasında yaşının küçük olması ve görüşme süresinin kısalığı gibi hususlar da dikkate alındığında bu tür iddiaların temelsiz olduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte İslâm'ın ilk asırlarından itibaren Hristiyanlar tarafından yukarıdaki iddialar tekrarlanmaya gelmiş, ayrıca bu iddiaları ispatlamaya yönelik pek çok kitap yazılmıştır.¹²⁶

Casim Avcı, Bahîrâ hadisesinin Hristiyanlar tarafından abartılıp efsaneleştirildiğini, Hz. Muhammed'in getirdiği mesajı Bahîrâ'dan öğrendiği, dolayısıyla İslâm'ın ve Kur'ân'ın Bahîrâ tarafından uydurulduğunu iddia ettiklerini, ancak Müslümanlar açısından böyle bir iddianın ciddiye alınmasının mümkün olmayacağını söylemiştir. Olayın Hristiyanlar tarafından efsaneleştirildiği ve kendileri adına nasıl kullanıldığı yaptıkları çalışmalarda açıkça görülmektedir. Hz. Peygamber'in Bahîrâ ile görüşmesi sırasında yaşının küçük olması ve görüşme süresinin kısalığı gibi hususlar da dikkate alındığında bu tür iddiaların temelsiz olduğunun açıkça görülmektedir. Bununla birlikte, Hristiyanlar tarafından olayı ispatlamaya yönelik de pek çok kitap yazılmıştır.

5.16. Bünyamin Erul (d. 1965)

Bünyamin Erul, Hz. Peygamber'in (s.a.s) risalet öncesi hayatıyla ilgili yazdığı makalede şunları dile getirmektedir:

Hz. Peygamber'in (s.a.s) risalet öncesi hayatına dair güvenilir fazla bilgi yoktur. Şayet doğumundan itibaren onda görüldüğü iddia edilen olağanüstü haller ile onun, yerli-yabancı herkes tarafından bilindiğine dair iddialar doğru olsaydı, hayatının her anı dikkatle izlenir ve o, harikulâde biri olarak şiiir, destan, masal vb. edebiyata çok önemli bir konu olurdu. Oysa bugün elimizde bütün tarih, siyer, meğâzî vb. kitaplara

¹²⁵ Sallâbî, *Siyer-i Nebi (Mekke Dönemi)*, 77-79.

¹²⁶ Casim Avcı, *İlk Dönem İslâm Tarihi* (Eskişehir: AÜ Yay.,2013), 37-38.

baktığımızda, onun delikanlılık döneminden tam on yılı hakkında hemen hemen hiçbir malumat bulamamaktayız. İşte kırk yıllık bir ömürde, onun peygamber olacağına dair herkesçe bilinen açık alâmetler bulunmadığı gibi, kendisinin de böyle bir iddiası yoktu. Hz. Peygamber, kendisine risalet verilinceye kadar, öylesine tabii bir hayat sürmüştü ki, peygamberliğini ilan ettiğinde, müşriklerin: “O Zikr (Kur’ân), aramızdan ona mı indirildi”¹²⁷ şeklindeki itirazlarıyla karşılaşmıştı.¹²⁸

Olaya ihtiyatla yaklaşan Bünyamin Erul, kıssayı reddettiğine dair net bir şey söylememiştir. Erul, Hz. Peygamber’in (s.a.s) risalet öncesi hayatına dair güvenilir fazla bilgi olmadığını, iddia edilen olağanüstü haller ile onun, yerli-yabancı herkes tarafından bilindiğine dair iddiaların doğru olması halinde şiir, destan, masal vb. edebiyata önemli bir konu olacağını, ancak kaynaklarda böyle bir durumun söz konusu olmadığını söylemiştir. Erul ayrıca, onun peygamber olacağına dair herkesçe bilinen açık alâmetler bulunmadığı gibi, kendisinin de böyle bir iddiasının olmadığını ve Hz. Peygamber’in, kendisine risalet verilinceye kadar, tabii bir hayat sürdüğünü aktarmıştır. Tabii bir hayat sürmesi peygamberliğini ilan edince müşriklerin verdiği tepkilerden de net bir şekilde anlaşılmaktadır.¹²⁹

5.17. İsrail Balcı (d. 1966)

İsrail Balcı, bu olay hakkında şunları dile getirmektedir:

“Yolculuk, ticaret amaçlı bir kervan seyahati olmakla birlikte, farklı bir boyuta taşıyarak birtakım olağanüstülüklerle süslenmiştir. Yolcukla ilgili çok az bilgi aktarılırken, buna mukabil Busrâ’ya kadar giden kervanın bir Hristiyan rahip tarafından karşılandığı ve bu rahibin Hz. Muhammed’in (s.a.s) peygamber olduğunu haber verdiği iddiaları uzun uzadıya anlatılmıştır.”

Balcı, yolculuk hakkında dile getirilen olağanüstülükleri sıraladıktan sonra şöyle devam etmektedir:

İddialara bakılınca anlatılmak istenen asıl gaye, Hristiyan din adamlarının bile Hz. Muhammed’in (s.a.s) çocuk yaştan itibaren peygamber olacağını anladıkları ve onun peygamberliğini kabul ettikleri çabasıdır. Dolayısıyla yolculuğa dair abartılı iddialar, Hz. Muhammed’in (s.a.s) peygamber olacağına dair delili kabul edilmeden olaylar olarak sunulmuştur. Hz. Muhammed’in (s.a.s) Şam tarafına yaptığı iki seyahate dair anlatılanlar, yolculuktan ziyade onun çocuk yaştan itibaren peygamber olarak belirlendiğini anlatabilme gayretiyle üretilen mesnetsiz iddialarla süslenmiştir. Anlatılmak istenen ise çocuk yaştan itibaren Hz. Muhammed’in (s.a.s) peygamber olacağını Ehl-i Kitap din adamlarının bile haber verdiği iddiasından başka bir şey değildir. Böyle bir gayretin arkasında, bize göre, Ehl-i Kitaba karşı Hz. Muhammed’i (s.a.s) üstün gösterebilme ve onların peygamberleriyle yarışırma çabası yatmaktadır.¹³⁰ Kur’ân, Hz. Mûsâ veya Hz. İsa gibi peygamberlerin bebeklikten itibaren peygamber olacaklarından bahsederken¹³¹ Hz. Muhammed ile ilgili benzer bir açıklamada bulunmaz. Bu hususu bir eksiklik gibi telakki eden Müslümanlar, onun da çocuk yaştan itibaren peygamber olarak belirlendiğini anlatabilme gayreti içine girmişler; ancak, Kur’ân’dan destek bulamayınca, bu kanaati çeşitli rivâyetlerle destekleme çabasına girmişlerdir. Hâlbuki bu bağlamda dile getirilen iddialar, vahyin hakikatine aykırıdır. Zira Kur’ân, Hz. Muhammed’in risalet öncesi dönemde ileride peygamber olacağına dair hiçbir ipucu vermez. Bu rivâyetler belki ait oldukları dönemde Müslümanlara

¹²⁷ Sâd, 38/8.

¹²⁸ Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber’in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım”, *Diyanet İlmî Dergi* -Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayı, (2003): 33-66.

¹²⁹ Bkz. Zuhur Suresi, 43/31. “Bu Kur’an, iki şehrin birinden bir büyük adama (Mekke’den Velid b. Muğire’ye, Taif’den Habib b. Amr b. Umeyr es-Sakafi) indirilseydi ya! dediler.”

¹³⁰ Bu konuda İsrâiliyâtın ve fetihler sonucu Hristiyan ve Yahudiler ile yaşanan etkileşimin etkileri olduğu aşikârdır. Bkz. İbrahim Hatiboğlu ve Abdülhamit Birışık, “İsrâiliyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23, (Ankara: TDV Yay., 2001), 195-202.

¹³¹ Bkz. Meryem, 19/30, El-Kasas, 28/7.

psikolojik tatmin sağlamış olabilir, ancak günümüz Müslümanına İslâm Peygamberi'ni tanıma veya onun öğretisini anlama adına hiçbir katkı sağlamaz.¹³²

İsrafil Balcı, yolculuğun ticaret amaçlı bir kervan seyahati olmakla birlikte, farklı bir boyuta taşınarak birtakım olağanüstülüklerle süslendiğini, iddialara bakılınca anlatılmak istenen asıl gayenin, Hristiyan din adamlarının bile Hz. Muhammed'in (s.a.s) çocuk yaştan itibaren peygamber olacağını anladıkları ve onun peygamberliğini kabul ettikleri çabası olduğunu söylemiştir.¹³³ Balcı, böyle bir çabanın arkasında, Ehl-i Kitaba karşı Hz. Muhammed'i (s.a.s) üstün gösterebilme ve onların peygamberleriyle yarışırma çabasının yattığını, zira bazı Müslümanların Hz. Mûsâ ile Hz. İsâ gibi onun da çocuk yaştan itibaren peygamber olarak belirlendiğini anlatabilme çabası içine girdiklerini dile getirmiştir.

6. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu bölümde olay hakkında görüşlerini aktardığımız müsteşrikler ve Müslüman araştırmacılar genel olarak değerlendirilecek ve olay hakkındaki kanaatimiz dile getirilecektir. Hz. Muhammed'e karşı ön yargılarla hareket eden müsteşrikler, onun hakkında birçok eser yazmış ve ön yargılarını bu eserlerine yansıtmışlardır. Rahip Bahîrâ olayına da eserlerinde yer veren müsteşriklerden bazıları, olayı kabul etmiş hatta bu kıssaya özel eserler meydana getirmişlerdir. Bu olay, bazı müsteşrikleri art niyetli yorumlar yapmaya, iftiraya varan görüş ve düşünceler ortaya atmaya götürmüştür. Müsteşrikler arasında Rahip Bahîrâ olayı üzerine müstakil bir eser yazan Carra de Vaux'un "Kur'an Müellifi Bahîra" adlı eseri, bu olay özelinde Batı'daki Hz. Peygamber ve İslâm dini hakkındaki kötü algının hangi derecelere ulaştığının somut bir örneğidir. Bu art niyetli görüşlerin Hz. Peygamber (s.a.s) ve İslâm dinine karşı oluşturulmak istenen olumsuz algı ve tavırları destekleyici mahiyette olduğu açıktır. Bu görüşler ilmî kriterlerden ve akademik nesnellikten yoksundur.

Hz. Peygamber'in Bahîra'dan doğrudan veya dolaylı yollarla etkilendiğini ifade eden John William Draper, Emile Dermenghem ve Bernard Lewis gibi müsteşrikler olduğu gibi Hz. Peygamber'in Bahîra'dan etkilenmesinin tutarsız olduğunu iddia eden Robert Mantran gibi müsteşriklerde ortaya çıkmıştır.

Müsteşrikler arasında Leone Caetani ve Arent Jan Wensinck gibi olaya objektif olarak yaklaşan müsteşrik yazarlar da vardır. Bunlar olayı ön yargılardan uzak olarak değerlendirmeye çalışmıştır. Ancak burada şunu da ifade edelim ki, müsteşriklerin Müslümanlar gibi düşünmesini de beklememeliyiz. Çünkü her ne kadar Hz. Muhammed'i (s.a.s) araştırıyor ve değerlendiriyor olsalar da Hristiyandırlar ve Müslüman bir kişinin Hz. Muhammed algısı ile onların Hz. Muhammed algısı arasında mutlaka bir fark olması ve bununda makul karşılanması gerekmektedir. Ancak bu durumun müsteşriklerin art niyetli tavırlar takınarak bu tavırları kabul ettirmeye çalışmalarına izin verilmesi anlamına da gelmemelidir.

¹³² Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, 239-249.

¹³³ Salih Suruç'un verdiği isimler bu çabanın bir sonucudur. Bkz. Salih Suruç, *Kâinatın Efendisi*, 103-108.

Müslümanların görüşüne geçecek olursak, Bahîrâ olayına eserlerinde yer veren Müslüman araştırmacılardan bazıları, bu olayı Hz. Peygamber'in (s.a.s) çocuklukta itibaren peygamber olacağına işaretini olarak görmüş, olayı ve olay hakkındaki rivâyetleri bu anlayışa göre yorumlamışlardır. Kimi Müslüman araştırmacılar, olayı reddetmiş ve üzerinde durmaya gerek görmemişken, kimileri ise müsteşriklerin art niyetli ve iftiraya varan düşüncelerine cevap mahiyetinde bu olaya eserlerinde yer vermişlerdir. Olayı kabul eden Müslüman araştırmacıların, Kur'an gibi bir mucizeyi getiren peygamberin çocukken yaşadığı olağanüstü halleri doğal karşılamaları ile olaya art niyetli (İslâm'a saldırı amacı taşıyan) yaklaşan müsteşriklerin değerlendirmeleri aynı kefeye konulamaz.

Olayı kabul eden Müslümanlardan Muhammed Ebû Zehre, M. Asım Köksal, İhsan Süreyya Sırma, Salih Suruç ve Ali Muhammed Sallâbî'nin, olay hakkındaki delilleri şunlardır:

- Olayın birçok klasik kaynakta yer alması
- Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğinin Ehl-i Kitap kaynaklarında yer alması ve Bahîrâ'nın bu kaynaklardan haberdar olması
- Hristiyan rahipleri içinde Rahip Bahîrâ gibi samimi Hristiyanların olması ve bu konuda Mâide suresinin 82 ve 83. âyetleri
- Ebû Tâlib'in Bahîrâ hadisesi üzerine yazdığı üç ayrı kaside
- Hz. Peygamber'in sırtındaki nübüvvet mührünün Bahîrâ tarafından görülmesi

Olayı kabul etmeyen Muhammed Şiblî Nu'mânî, Ali Rıza Sağman, Mevdudî, Muhammed Hamîdullah, Muhammed el-Gazzâlî, İbrahim Sarmış, Ahmet Önkâl, İbrahim Sarıçam, Casim Avcı ve İsrâfil Balcı'nın delilleri şunlardır:

- Olayın müsteşrikler tarafından art niyetli kullanılması
- Ebû Tâlib'in 9-12 yaşlarındaki yeğeninin tek başına develerin yanında kalmasına izin vermesinin mümkün görünmemesi
- Olay hakkında daha sonraki yıllarda Hz. Peygamber'in, Ebû Tâlib'in ve kabiledeki diğer insanların konuşmaması
- Hz. Peygamber (s.a.s) henüz 12 yaşında iken hem kendisi hem Kureyşliler ve hatta Bizanslılara kadar herkesin onun peygamber olacağını bildikleri ancak yakınında bulunanların bu durumdan haberdar olmamaları
- Kasas 86 ve Şûrâ 52. âyetler
- Bahîrâ'nın kabileyi yemeğe davet etme sebebi olarak kendi dinini tebliğ etme gayesini gütmüş olabileceği düşüncesi
- Olayda yer verilen olağanüstü hâllerin Hz. Peygamber'in yakınındakilerin değil de sadece Bahîrâ'nın görmesinin akla ve mantığa uygun olması
- Bahîrâ'nın uyarılarından yıllar sonra Hz. Peygamber'in ticaret seferine çıkması ve Ebû Tâlib'in onu engellememesi

- Ağaçların, taşların, hayvanların bir insana secde etmesinin tevhide ve Allah'ın sosyal yasalarına aykırı olması
- Olayın hadis rivâyetinde Hz. Peygamber'in Ebû Bekir ve Bilal ile geri döndüğünün söylenmesi ancak tarih açısından bunun mümkün olmaması
- Künye ve lakapları maruf bazı sahâbilerin isimleri dahi tam tespit edilmemişken, rivâyetlerde Hz. Muhammed'i (s.a.s) aradığı aktarılan ve bu olayda görünüp kayboldukları iddia edilen 3 kişinin Zübeyr (Züreyr), Temmam (Semâm) ve Düreys (Deris), adlarına kadar bazı kaynaklarda tespit edilmiş olması
- Hz. İsa ve Hz. Mûsâ peygamberler ile Hz. Muhammed'in yarışılması sonucunun bu tür rivâyetlere yansımaları

Olaya ihtiyatla yaklaşan Bünyamin Erul, kıssayı reddettiğine dair net bir şey söylememiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s) risalet öncesi hayatına dair güvenilir fazla bilgi olmadığını aktarmakla yetinmiştir. Olayı bazı yönleriyle kabul eden bazı yönleriyle reddeden Hüseyin Algül, nakilci müellifler ile değerlendirmeci müellifleri karşılaştırmış ancak olayı tamamen kabul veya ret yönünde görüş beyan etmemiştir.

Kanaatimize gelecek olursak; rivâyetin başında Resûlullah'ın (s.a.s) amcasıyla beraber bu Şam yolculuğuna çıktığı bildirilmektedir. Rahip daha önce misafirleriyle ilgilenmezken bu defa özellikle onların yanına gelmiştir. Kureyş kabilesi mensupları olan yolcular rahibi tanımaktadırlar. Rahip, Kureyş kabilesine mensup bu kafile içerisinde alenen Resûlullah'ın (s.a.s) nübüvvetini müjdelemektedir. Yani onu bir Hristiyan din adamı müjdelemiştir. Olayın asıl kahramanı kimdir? Müjdelenen mi, müjdeleyen mi? “Onu âlemlere rahmet olarak gönderecektir.” Âdeta âyet metnini telaffuz etmektedir. Kureyş kabilesi ileri gelenlerinin “Nereden biliyorsun?” sorusuna rahibin delilleri şunlardır: Resûlullah (s.a.s) için ağaç ve taşlar secdeye kapanmıştır, bir. Bu risalet işaretidir. Resûlullah'ın (s.a.s) omuz kırıkdağında nübüvvet mührü bulunmaktadır, iki. Birinci olay haydi alenen oldu diyelim fakat ikinci olayı oradaki kimse incelememiştir. Sorudaki ilgi ve alakaya karşılık, cevap karşısındaki alakasızlık fark edilmektedir. Bu nübüvvet işaretlerini rahip, nereden öğrenmiştir? Bulut peygamberimizin üzerindedir, üç. Ağaç yanına yaklaştığında gölgesini Resûlullah'ın üzerine salıvermiştir, dört. Bu risâlet algısında her şey olağanüstü durumdadır. Peygamber bulutların altındadır... Ağaçlar ona doğru gelmektedir. Secde etmektedir, ağaç ve taşlar bu küçük Muhammed'e. Ağaç, gölge, bulut figürleri Hz. Mûsâ, Hz. İsa, Hz. Meryem ve İsrailoğullarını akla getirmektedir. Üstelik rahip buluta, ağaca ve gölgeye ısrarla dikkat çekmektedir.

Rahip velisini sorar? Tartışılır, konuşulur, karar verilir... Sonra... Bu durum hiç de normal değildir. Saygılı bir yeğen, müşfik bir amca, olağanüstü bir durum ve bu irtibatlılık... Rahip, Resûlullah'ı (s.a.s) bir yandan korumak için telaşla davranırken diğer yandan da Resûlullah'ı (s.a.s) hedef haline getirmektedir. Rahibin ihbarına rağmen Resûlullah ile kimsenin ilgilenmediği anlaşılmaktadır. Bu müjde sıradan bir haber midir ki, ilgi göstermesinler. Sıradan bir habere bile amca, ilgili davranmalı değil midir? Bu tabii bir duygu olmalıdır. Bu Muhammed'in can güvenliği varsa, neden toplumun içeri-

sinde risâletini söylemiştir? Kureyş içerisinde Resûlullah'ın (s.a.s) düşmanı olanlar bulunabilir. Asıl şimdi can güvenliği başlamış olmalıdır. Bir yandan Resûl olacağı müjdelenen bir kişi, diğer yanda onu buna rağmen kâle almayan kabile mensupları vardır. Rahip, Resûlullah'ı (s.a.s) takdir adına Mekkeli, tüccar, belki birkaç dil bilen bu insanları çevrelerinde olup bitenleri fark edemez insanlar olarak bize takdim etmektedir. O kadar ki bu insanların gözleri önünde cereyan eden şeyler ayrı ayrı izah edilmektedir. Resûlullah (s.a.s), olaylar arasında makul bir alaka kuramayan bu insanlara peygamber olmuştur. Bir bakıma işi kolay, bir bakıma da çok zordur. Arif değiller ki anlasınlar. Akıllı değiller ki idrak etsinler. Diğer taraftan Mekkeli müşrikler bu adamla arasında bir bağlantı olduğunu da söyleyebilirler. Rahip, Muhammed'in hocası gibi...

Rum devlet görevlileri rahipten daha da ileri bir bilgiye sahiptirler. Bu bilgiyi başkaları da bilmektedir ki, bu adamları görevlendirmişlerdir. Sayıları 7, cennetin kapıları kadardır. Anlaşılan Bizans alarm halindedir. Çünkü herkes kati olarak o ay, o zamanda Resûlullah'ın zuhurunu bilmekte ve beklemektedir. Peki, bu ay neler olmuştur. Resûlullah rahiple görüşmüştür yani olağanüstü hiçbir şey olmamıştır. Rahip herkesin huzurunda "Bu Allah'ın Resûlü." ifadesini kullandığına göre orada bulunan akli başında herkes onun Resûl olacağını duymuşlardır.

Rahibin zihni karışıktır... Bir yandan "Rumlardan koruyun" derken diğer yandan tam bir teslimiyet örneği sergilemektedir: "Allah'ın gerçekleştirmek istediği..." korku ve ümit arasında bir yerde. Güneş ve ay Allah'ın iki kanunudur. Şunun bunun için batmaz, durmaz, sünnetullah değişmez. Rahip bir bilgi vermektedir: "Onu görürlerse öldürecekler." Rahip endişelidir. Peki, neden? Kime ne zararı olmuş ki?

Bu olaydan sonra arama operasyonuna dair bir rivâyet kaynaklarda yoktur. Ciddi başlayan bu olay ciddiyetine yakışmayacak bir şekilde unutulmaya terk edilmiş olmalıdır. Neden? Üstelik adamlara birileri bu yolcuları ve Muhammed'i haber vermiştir. Rumlar bilinçli bir şekilde bu kabileyle karşılaşmışlardır. Haber kaynakları güçlü ve sağlamdır. Rum zabıtalarna ise şöyle diyor: "Allah'ın gerçekleştirmek istediği..." yani Allah dilemezse, onu kimse öldüremez. Mucize beklentisi bulunmaktadır. Rumlar yoğun aramalar yapmaktadır fakat rahibin bir sözüne hemen teslim olmuşlardır.

Ve peygamberimizin geri Mekke'ye gönderilmesi... Rivâyetten yaşını tespit edemiyoruz. Fakat yol arkadaşları belli: Ebû Bekir ve Bilâl. Yaşları birbirine yakın iki çocuk Mekke'ye Şam yolundan dönecekler. Şam Yolu... Gidişi ve dönüşü aylar alan bir yolculuğu iki çocuk birlikte yapıyorlar. Çöl ve bedevîler... Güvenlik var mı peki? Bizim olayımız farklı. Olağanüstü durum devam etmeli.

Peki, kaynakları nasıl okumalıyız? Hz. Peygamber'in (s.a.s) risâlet öncesi hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaması, bu dönem rivâyetlerinde yer alan bazı hususların tartışmaya açılmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum neticesinde ise Hz. Peygamber'in (s.a.s) risâlet öncesi hayatı ile ilgili çeşitli spekülasyonlar ortaya çıkmış, rivâyetlere tutarsız, olağanüstü hâller eklenmiştir.

Hz. Muhammed'in (s.a.s) risâlet öncesi hayatı ile ilgili rivâyetlerde yer alan Şam seyahati ve diğer bazı olağanüstü durumlarda onu beşer üstü görme temayülleri kendisi-

ni fazlaca hissettirmiştir. Bu eğilim onu bir beşer olmaktan çıkarmış her şeyiyle farklı ve beşer üstü bir varlık olarak sonraki nesillere aktarmıştır. Bu gibi olaylara çok fazla gayri aklı ve nakli şeyler ilave edilmiş neyin doğru neyin yanlış olduğu birbirine girmiştir. Bu gibi rivâyetlerde söz konusu isim de Hz. Peygamber (s.a.s) olunca her türlü hari-kulâdelik kabule şayan görülerek sonraki nesillere bir vakıa gibi aktarılmıştır. Rivâyetlere yapılan değerlendirmelerde bazı Müslümanlar klasik kaynaklarda geçtiği şekilde rivâyetleri kabul ederken, müsteşriklerce art niyetli ve iftiraya varacak derecelere gelebilmiştir. Böyle bir durumda rivâyetlerin sağlıklı bir şekilde incelenmesi ve tutarsız taraflarının ortaya konulması önem taşımaktadır.

Sonuç olarak, Rahip Bahîrâ olayı ile ilgili rivâyetlere bakılırsa Hz. Muhammed'in (s.a.s) Şam yolculuğuna çıktığı kesindir; ancak rivâyetlerden açıkça anlaşıldığına göre, olağanüstü şeyler anlatılmaktadır. Rahibin ifadelerinden onun risâlet anlayışının makul olmadığı anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber'in (s.a.s) bir ticaret yolculuğu yaptığı söylenebilir ancak rivâyetlerde yer aldığı şekliyle olağanüstü birtakım hallerin yaşandığını söylemek ve bu halleri Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamberliği için bir işaret olarak görmek yanlış olacaktır. Bu tür rivâyetlere itimat edenlerin de risâlet anlayışı tartışılmalıdır.

Hız. Peygamber'in (s.a.s) çocukluk döneminde yaşadığı rivâyet edilen Rahip Bahîrâ olayı, görüldüğü üzere bazı müsteşriklerin art niyetli emellerine malzeme teşkil etmiş ve bu düşüncedeki müsteşrikler tarafından olay hakkındaki rivâyetlere yalan yanlış düşünceler eklenmiştir. Bazı Müslüman araştırmacılar, bu olayı Hz. Peygamber'in (s.a.s) -Hz. İsa (a.s) ve Hz. Mûsâ (a.s) gibi- çocukluğundan itibaren peygamber olarak gönderileceğinin işareti olarak algılamış ve yolculuk sırasında yaşanan olağanüstü olayları peygamberlik mucizeleri olarak yorumlamışlardır. Hız. Peygamber (s.a.s), ne bazı kimselerin anladığı ve anlatmaya çalıştığı gibi olağanüstü özelliklere sahip, neredeyse hayatının her anında mucizeler bulunan bir kişi ne de bazıları tarafından oluşturulmaya çalışılan sıradan, tabiri caizse herhangi bir postacıdan bir farkı olmayan, hiçbir mucizesi bulunmayan bir kişidir. O yeri geldiğinde Allah'ın izni ve yardımıyla mucizeler ortaya koyan, yeri geldiğinde ise kendi deyimiyle¹³⁴ bütün peygamberlerin yaptığı gibi çobanlık yapan son peygamberdir.

¹³⁴Buhârî, "İcâre", 2; Müslim, "İmân", 302.

KAKNAKÇA

- ALGÜL, Hüseyin. İslâm Tarihi. 1:154-163. İstanbul: Gonca Yayınları, 1986.
- ALTUNTAŞ, Halil ve Şahin, Muzaffer. Kur'ân-ı Kerim Meâli. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- ARMSTRONG, Karen. Hz. Muhammed: İslâm Peygamberinin Biyografisi. trc. Selim Yeniçeri. İstanbul: Koridor Yayınları, 2005.
- AVCI, Casim. İlk Dönem İslâm Tarihi. Eskişehir: AÜ Yayınları, 2013.
- AYDIN, Mehmet. "Faraklit". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12: 165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- BALCI, İsrafil. Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- BEBEL, August Ferdinand. Hz. Muhammed ve Arap İslâm Kültürü Dönemi. trc. Veyssel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2005.
- CAETANİ, Leone. İslâm Tarihi. trc. Hüseyin Cahit. İstanbul: Tanin Yayınları, 1924.
- CERRAHOĞLU, İsmail. "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31. (1989): 115.
- DAVENPORT, John. Hz. Muhammed (sav)'den Özür Diliyorum. trc. Muharrem Tan. İstanbul: Moralite Yayınları, 2007.
- DELCAMBRE, Anne-Marie. Allah'ın Resûlü Hz. Muhammed. trc. Mahmut Kanık. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- DERMENGHEM, Emile. Muhammed'in Risaleti. trc. Ahmet Ağırakça. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- DRAPER, J. W. Niza-i İlim ve Din-İslâm ve Ulum. trc. Ahmed Mithat. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Yayınları, 1313.
- EBU ZEHRE, Muhammed. Son Peygamber Hz. Muhammed. trc. Mehmet Keskin. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1993.
- ERÇETİN, Ahmet. "Rivâyetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahîrâ Olayı". Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- ERUL, Bünyamin. "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", Diyanet İlmi Dergi -Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayı. (2003): 33-66.
- ERUL, Bünyamin. "Varaka b. Nevfel". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42: 517-518. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- ESER, Mithat. "Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesine Dair Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", İslâmî Araştırmalar Dergisi 22, sy. 1 (2011): 44-54.

- FAYDA, Mustafa. “Bahîrâ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4:486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- FAYDA, Mustafa. “Busrâ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6: 470-472. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- FAYDA, Mustafa. “Muhammed”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30:409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi. “Ebû Tâlib”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10:237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- GAZZALÎ, Muhammed. Fıkhu’s-Sîre. trc. Resul Tosun. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.
- GOTTHEİL, Richard James Horatio. Bir Hristiyan Bahîrâ Efsanesi -Bir Tahrif Örneği (XI-XII. yüzyıl). trc. Fatımatüz Zehra Kamacı. İstanbul: İnkılâb Basım Yayınları, 2008.
- GÖRGÜN, Tahsin. “Watt, William Montgomery”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43: 148-152. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- HAMİDULLAH, Muhammed. “Hz. Peygamber’in İslâm Öncesi Seyahatleri”. trc. Abdullah Aydın. Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi 4, (1980): 330.
- HAMİDULLAH, Muhammed. İslâm Peygamberi. trc. Salih Tuğ. 1: 47-48. İstanbul: İrfan Yayınları, 1990.
- İBN-İ HİŞAM, Ebû Muhammed Abdülmelik. es-Siretü’n-Nebeviyye. trc. İzzet Hasan, Neşet Çağatay. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- İBN İSHAK, Muhammed b. İshak, Sîreti İbn İshak, thk: Muhammed Hamîdullah, Konya, 1981.
- İRFAN, Abdülhamid. “Müsteşrikler ve İslâm”. trc. Avni İlhan. İslâm Medeniyeti Dergisi 1, sy: 9, (1968):2-3.
- KAPAR, Mehmet Ali. “Kus b. Sâide”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26: 460. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- KÖKSAL, M. Asım. İslâm Tarihi: Hz. Muhammed (s.a.s) ve İslâmiyet (Mekke Dönemi). İstanbul: İrfan Yayınları, 1981.
- LEWİS, Bernard. Tarihte Araplar. trc. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.
- MANTRAN, Robert. İslâm’ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar). trc. İsmet Kayaoğlu. Ankara: AÜİF Yayınları, 1981.
- MEVDUDÎ, Seyyid Ebu’l-Alâ. Tarih Boyunca Tevhit Mücadelesi ve Hz. Peygamber. trc. Ahmet Asrar. 2: 82. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- NUMA’NÎ, Muhammed Şiblî. Peygamberimizin Hayatı. trc. Ahmet Karataş. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.

- ÖNKAL, Ahmet. “İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi”, İslâmi Araştırmalar Dergisi 6, sy: 3 (1992): 193.
- ÖTEN, Mehmet. Hz. Muhammed’in (s.a.s) Olağanüstü Halleri (Mucizeler). Konya: Nazımbey Yayınları, 1971.
- SAĞMAN, Ali Rıza. İslâm Tarihinde Rahip Bahîrâ Meselesi. İstanbul: Ahmet Sait Yayınları, 1959.
- SAÎD, İbrahim. Şerhu Beşâreti Yuhannâ. Kahire: 1977.
- SALLÂBÎ, Ali Muhammed. Siyer-i Nebi (Mekke Dönemi). İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- SARIÇAM, İbrahim. Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- SARMIŞ, İbrahim. Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak-I. İstanbul: Ekin Yayınları, 2007.
- SIRMA, İhsan Süreyya. Müslümanların Tarihi. 1: 438-443. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- SİNANOĞLU, Mustafa. “Nübüvvet Mührü”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33:291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- SURUÇ, Salih. Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı. 1:103-108. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 2003.
- WENSINCK, Arent Jan. “Bahîrâ”. İslâm Ansiklopedisi. 2: 227-229. İstanbul: M.E.B Yayınları, 1970.
- ZAPSU, Abdurrahim. Büyük İslâm Tarihi / Hz. Muhammed (s.a.s) Dönemi. İstanbul: Risale Yayınları, 2006.

ADUDÜDDİN İCÎ'NİN TEFSİRDEKİ METODU VE TEFSİRİNİN KAYNAKLARI

RESOURCES OF ADUDÜDDİN AL- İCÎ'S TAFSİR AND HIS METHOD İN TAFSİR

Dr. Hasan HALİLOĞLU

Üsküdar Hüsrevağa Camii İmam Hatibi

hamidiyehaliloğlu@outlook.com

Atıf Gösterme: Haliloğlu, Hasan; Adudüddin İcî'nin Tefsirdeki Metodu ve Tefsirinin Kaynakları, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (2), 93-119.

Geliş Tarihi:	Özet: İslâm tarihi boyunca tefsir yazmış olan müfessirlerimizin tefsirlerinin başında, bu tefsirlerinde izledikleri motodu kısa ya da ayrıntılı şekilde anlattıklarını görürüz. Kendisi bir Şâfiî fakihî ve Eş'arî kelâmcısı olan İcî'nin de tefsire dâir kıymetli bir eseri vardır. İcî, kütüphanelerde henüz yazma halde bulunan bu meşhur tefsirinin başındaki Mukaddime'sinde tefsirini yazarken izlediği usûle ve ana prensiplerine ayrıntılı şekilde değinmiştir. Sonradan onun tefsiri üzerinde çalışmış olan değerli ilim ehli kimselerin de bu hususa değindiklerini görmekteyiz. Aşağıda görüleceği üzere, biz İcî'nin hem Mukaddime'sini hem de tefsiri üzerine yapılan çalışmaları inceleyeceğiz. Tefsirinin kaynaklarını; a- selef-i sâlih'ten gelenler, b- yazılı kaynaklar olarak ikiye ayırıp örnekleriyle birlikte ele alacağız.
8 Mayıs 2018	
Kabul Tarihi:	
22 Mayıs 2018	

© 2018 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *Usul, metod, tefsir, kaynak, Adudüddin İcî, Irak ve Horasan Ekolleri*

Abstract: At the beginning of the commentaries of our commentators who have written tafsir throughout the history of Islam, we can see that they explain the motions they have seen in these commentaries in a short or detailed way. Iqî, who is himself a Shafi'i phakhi and Eş'arî theologian, also has a precious work of excellence. He has elaborated on the procedural and main principles he followed in his commentary in his book Mukaddime, the famous tafsirî which is still in writing in the libraries. We can see that the valuable scholars who have worked on his exegesis later touch on this point. As will be seen below, we will examine the work done by Iqî on both Muqaddime and Tafsir. Sources of tafsirin; a- Those who come from the selef-i sâlih, b- We will divide them into written sources and take them together with their examples.

Keywords: *Method, tafsir, source, Adudüddin İcî, Iraq and Khorasan schools*

1. GİRİŞ: İCÎ'NİN KISACA HAYATI VE ESERLERİ

İran topraklarında Moğolların kurmuş olduğu İlhanlı Devleti döneminde Şîrâz'ın İc kasabasında 680/1281 yılında doğmuştur. İlk tahsilini babasından aldıktan sonra Şîrâz'a ve yeni kurulmuş olan İlhanlı şehri Sultâniye'ye gitmiş, Vezir Reşîdüddîn Fazlullah'ın himâyesine girmiştir. Bu şehirlerde hem müderrislik hem de kadılık yapmıştır. İcî, fıkıhta Şâfiî, itikatta Eş'arî'dir. Babasından, Kutbüddîn Şîrâzî'den, Zeyneddîn Henkî'den dersler almıştır. Hocaları arasında Fahreddîn Çârperdî'nin de olduğu söylene de bu kesin değildir ama onunla yazışmaları vardır. İcî'nin fûrû-u fıkıhta eseri yoktur. Bunun dışında; usûl-ü fıkıh, münâzara-cedel, kelâm-akâid, dil-belâgat, ahlâk-siyaset alanlarında te'lif, şerh ve hâşiyeler olmak üzere çok sayıda eseri vardır.¹ Tefsirde ise; önce *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf*'ini², sonra da *Tahkîku't-Tefsîr fi Teksîri't-Tenvîr*'ini yazmıştır. 15 Ramazan 756 (23 Eylül 1355) tarihinde Direymiyân Kalesi'nde hapiste iken vefât etmiştir.³

İcî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'nı, kütüphanede bulunan yazma nüshasında Ahzâb Sûresi'nin sonundaki ferâğ kaydından anlaşıldığına göre, 702/1302 yılında Çarşamba günü tamamlamıştır. Bu tarihte İcî henüz 22 yaşında ve Şîrâz'dadır.⁴ *Tahkîku't-Tefsîr* adlı tefsirini⁵ ise 723/1323 yılında Cemâiye'l-âhir ayında yani 43 yaşında iken ve vefatından 33 yıl önce, İlhanlı Devleti'nin başkenti Sultâniye'de müderrislik ve kadılık yaparken tamamlamıştır. Her iki eserin yazım tarihleri arasında 21 yıllık zaman aralığı vardır.

¹ Bu eserler hakkında geniş bilgi için bkz: İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, III, 27; Sübkî, Tâceddîn Ebû Nasr, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 254; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, III, 322-323 (trc no: 2278); Şevkânî, Muhammed, *el-Bedru't-Tâlî*, I, 327; Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf li'l-İcî*, I, 3-4; Süyûtî, Celâleddîn, *Buğyetü'l-Vu'ât*, 296; Zirikî, *Â'lâm*, IV, 66; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1853; Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, II, 565-566; Yılmaz, Nedim, *Adudüddîn el-İcî ve Tefsirdeki Metodu* (Dr tezi), s. 2-3; Görgün, Tahsin, "İcî, Adudüddîn", DİA, XXI, 410-414; Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Akâidü'l-Adudiyye", DİA, II, 216; Sinanoğlu, Mustafa, "el-Mevâkıf", DİA, XXIX, 422-424; Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, s. 618-620; Dayfullah er-Rufâ'î, *Tahkîku't-Tefsîr fi Teksîri't-Tenvîr li Adudüddîn el-İcî* (YL tezi), s. 13; Haliloğlu, Hasan, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ile Adudüddîn el-İcî'nin İlmî Hayatları ve Eserleri*, (henüz basılmamış, Aralık 2017), s. 261-276; Eşref Altaş, *İslâm İlim Düşüncesinde ve Geleneğinde Adudüddîn el-İcî*, Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddîn", s. 64-72, İSAM, Aralık 2017.

² İcî'nin yazmış olduğu bu tefsir hâşiyesi, 389 varak olup Süleymaniye Kütüphanesi Beşirağa, no: 113'de bulunmaktadır. Bkz: Yılmaz, Nedim, age, s. 45-47; Görgün, Tahsin, age, s. 413.

³ Sübkî, age, V, 254; İbn Hacer el-Askalânî, age, III, 322-323; Şevkânî, age, I, 327; Cürçânî, age, I, 3-4; Süyûtî, age, 296; Zirikî, age, IV, 66; Kâtip Çelebî, age, II, 1853; Bilmen, age, II, 565-566; Yılmaz, Nedim, age, s. 2-3; Görgün, Tahsin, agm, XXI, 410-414; Yavuz, Yusuf Şevki, agm, DİA, II, 216; Sinanoğlu, Mustafa, agm, DİA, XXIX, 422-424; Özel, Ahmet, age, s. 618-620; Dayfullah er-Rufâ'î, age, s. 13.

⁴ İcî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Beşirağa, no: 113, vr. 310a; Yılmaz, Nedim, age, s. 45-57; Görgün, Tahsin, age, DİA, XVI, 413.

⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, no: 134'deki yazma nüsha. Bu, müellif nüshası olarak bilinir ve *ketabe* kaydına göre, 3 yıl sonra 726/1326'da Zilkâde ayında istinsah edilmiştir.

1.1. Tefsiri: *Tahkîku't-tefsîr* (تحقيق التفسير في تكثير التنوير)

Îcî'nin tefsirinin henüz basılmadığını ve kütüphanelerde yazma halde olduğunu yukarıda belirtmiştik. Îcî ve tefsiri üzerinde çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Bunlardan başta gelenleri; 1- Nedim Yılmaz'ın *Adudüddîn el-Îcî ve Tefsirdeki Metodu* adlı doktora tezi. 2- Tahsin Görgün'ün “*Îcî, Adudüddîn*” adlı (DİA. XVI, s. 410-414) ansiklopedi maddesi. 3- Medîne İslâm Üniversitesi'nde⁶ yüksek lisans öğrencileri arasında Îcî'nin tefsirinin büyük bir kısmı pay edilerek tez olarak çalışılmış ve tahkik edilmiştir. Bunlardan Dayfullah b. 'Îd b. Sâlih er-Rifâ'î, tefsirin Fâtiha Sûresi ve Bakara Sûresi'nden de 188. âyete kadar olan kısmının tahkikini, hocası Prof. Dr. Muhammed b. Abdülazîz el-'Avâcî'nin danışmanlığında ve 1431-1432/2010-2011 yılında hazırlayıp sunmuştur.⁷ 4- Bizim *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ile Adudüddîn el-Îcî'nin Âile Hukûkuna İlişkin Âyetlere Yaklaşımlarının Mukâyesesi* adlı doktora tezimiz.⁸ 5- Yine henüz basılmamış olan *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ile Adudüddîn el-Îcî'nin İlmî Hayatları ve Eserleri* adlı çalışmamız. 6- Eşref Altaş'ın editörlüğünde ve Suat Mertoğlu'nun proje koordinatörlüğünde, *İslâm İlim Düşüncesinde ve Geleneğinde Adudüddîn el-Îcî* adıyla hazırlanan eser.⁹

⁶ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

⁷ Îcî'nin tefsirinin üzerine mezkûr üniversitede hazırlanan ve üniversitenin web sitesi'nden alınan bilgilere göre, mezkûr yüksek lisans tezleri şunlardır: 1- Dayfullah b. 'Îd b. Sâlih er-Rifâ'î, eseri başından Bakara; 2/189 âyetin sonuna kadar, 29.06.1432. 2- Muhammed b. Muhammed b. Saîd el-Matîrî, Bakara; 2/189'dan Nisâ; 4/29 âyetine kadar, 22.07.1435. 3- Gâzî b. Vasl Sâmi ez-Zübânî, Nisâ; 4/29'dan Ârâf (11) sûresinin başına kadar. 4- Münîr b. Mu'allâ b. Sa'd b. Saîd el-Umerî, Ârâf sûresinin başından Hûd (11) sûresinin başına kadar. 5- Abdülhâdî el-Karnî, Hûd sûresinin başından İsrâ (17) sûresine kadar. 6- Ahmed b. 'îd es-Süveynî, İsrâ sûresinin başından Nûr (24) sûresine kadar. 7- Fehd b. Süleyman b. Muhammed b. el-Mehûs, Nûr sûresinin başından Ahzâb (33) sûresine kadar. 8- Abdülhakîm b. Abdülazîz b. Atiyye el-Bilâdî, Ahzâb sûresinin başından Zuhruf (43) sûresine kadar. 9- Sâhib Han Âlim Zâde, Zuhruf sûresinin başından Saff (61) sûresine kadar. 10- Abdülalîm b. Muhammed, Saff sûresinin başından Îcî'nin (Kur'an'ın) tefsirinin sonuna kadar. Bkz: www.iu.edu.sa/deanship/GraduateStudies/theses/discussion/Quran/Altafsir/Pages/default.aspx (Eşref Altaş, age, s. 478)

⁸ Hasan Haliloğlu, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, Temmuz 2017.

⁹ İSAM tarafından Aralık 2017'de basılan bu eserde Adudüddîn el-Îcî çok yönlü olarak araştırılmıştır ve editörün ifadesiyle, üç grup makaleler halinde ele alınmıştır. Bunlar; A- Îcî'nin hayatını, entelektüel yönelimini ve çevresini anlatan makaleler, B- onun inanç, düşünce, ahlâk, yöntem, dil, felsefe ve yorum gibi konularda dile getirdiği görüşlerini inceleyen makaleler, C- Îcî'nin eserleri üzerine gelişen şerh ve hâşiye tarzındaki eserlerin oluşturduğu literatürü ortaya koyan makalelerdir. Eserde toplam 14 makale bulunmaktadır. Bunlar: 1- Tahsin Görgün, “Îcî, Adudüddîn” (Bu, yukarıda bahsettiğimiz gibi, daha önce DİA'da madde olarak da yazılmıştır), 2- Abdullah Yıldırım, “Adudüddîn el-Îcî ve *er-Risâletü'l-Vad'iyye*”, 3- M. Taha Boyalık, “Îcî'nin Belâgat Anlayışı”, 4- Mehmet Özturan, “Neyi Nasıl Tartışabiliriz? Îcî'de Tartışma Mantığı”, 5- M. Ali Koca, “Akâid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akâid Literatürünü Okumak: Îcî'nin *Akâid Risâlesi* Örneği”, 6- Ömer Türker, “Kelâm Geleneğinde Adudüddîn el-Îcî: Kelâm'ın Bilimsel Kimliği Sorunu”, 7- Osman Demir, “Îcî Kelâm'ında Fizik”, 8- Eşref Altaş, “Adudüddîn el-Îcî'nin Kelâmulullah Hakkındaki Risâlesi”, 9- Kadir Gömbeyaz, “Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütetekellim: Adudüddîn el-Îcî”, 10- Tuncay Başoğlu, “Müteahhir Dönem Fıkıh Usûlünde Adudüddîn el-Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı”, 11- Harun Ögmüş, “Adudüddîn el-Îcî'nin Tefsirciliği ve *Tahkîku't-Tefsîr* Adlı Tefsiri”, 12- Mustakim Arıcı, “Îcî'de Ahlâk Felsefesinin Temel Meseleleri”, 13- Murat Tala, “İlimlerin Metinleşme Sürecinde Belâgat

İcî'nin tefsirinin 9 + 3 = 12 adet yazma nüshasının mevcut olduğunu tespit edebildik. Şöyleki; Nedim Yılmaz, İcî'nin tefsirinin İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'nin çeşitli koleksiyonlarında bulunan toplam dokuz adet yazma nüshasına işaret etmiş ve bunları tezinde geniş şekilde tanıtmıştır.¹⁰ Bunlardan ikisi önemlidir; a- Fazıl Ahmet Paşa Nüshası, Köprülü, no: 50 diye kayıtlı (ilk yarısı Fâtiha-Kehf Sûreleri arası, 361 varak) nüsha ile b- Damat İbrahim Paşa Nüshası, no: 134 nüshası. Bu, müellif nüshası diye bilinir. 723/1323 yılında yazılmış olup, son yarısı Meryem-Nâs Sûreleri arası mevcuttur. 726/1326 yılında istinsâh edilmiştir. Bu dokuz nüshaya ilâveten, Daydullaf er-Rufâ'î de üç nüshadan daha bahseder ve bunlara tezinde yer verir.¹¹ Bunlar Türkiye dışında Suriye, Suudi Arabistan ve Mısır kütüphanelerinde bulunmaktadır. Daydullaf er-Rufâ'î, zikrettiği bu üç nüshaya ilâveten birkaç nüshadan daha bahseder, ancak onlar da Nedim Yılmaz'ın işaret ettiği ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mevcut ve mezkûr nüshalardan birkaçıdır.

1.2. Tefsirinin Mukaddime'si

Müfessirimiz İcî'nin tefsirinde izlediği metoda ve usule aşağıda değineceğiz. Tefsirinin başına yazdığı **Mukaddime**'si de aslında buna ışık tutmaktadır. İcî mukaddimesinde, diğer birçok müfessirin yaptığı gibi ve hattâ onlardan daha ayrıntılı şekilde, tefsirini yazarken izlediği metodunu ve tefsirinin kaynaklarını açıklamıştır. Şöyle ki;

المقدمة في الأصول التي سلكها العضد الإيجي في [تحقيق التفسير في تكثير التنوير]

بسم الله الرحمن الرحيم، و به نستعين الحمد لله منزل الكتاب وملهم الصواب ومفيض الألباب بمقتضى حكمته مبین حقائق التنزيل ومعلم¹² دقائق التأويل وموضح غوامض المعقول بالتمثيل لتعلق مشيئته، مدبر أمور الكائنات، ومؤسس مباني السافلات والعالیات، ومبدع صنوف الناميات بعظيم قدرته، فاطرالأرض والسموات العلی، واهب أصناف النعم علی حسب المنی، خالق أصول الممكنات من العرش إلى الثرى لإتزاره بعظمته، والصلوة علی محمد الذي أشرفت الأرض بأنوار نبوته، وامتازت نفسه القدسية عن المحلوقات لركاء جرتومته، وأوضح حكم القرآن، وهدى إلى سبيل العرفان بعزیز علمه المغترف من بحاره وعظیم منته، ومهد قواعد الأحكام، ومباني الحلال والحرام علی أكمل الأوضاع بكمال عصمته، وعلی أهل بيته الذين هم الذوات الركية اللائح علی صفحاتهم أنوار غرته، والرضوان علی الصحابة المتشبهة¹³ بأذيال غرته.

Geleneği Bağlamında Bir Not: *el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri*", 14- Mustakim Arıcı, "Ahlâk-ı Adudiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu".

¹⁰ Yılmaz, Nedim, age, s. 50-61.

¹¹ Dayfullah er-Rufâ'î, age, s. 51-63.

¹² ومعالم، في نسخة المكتبة الخاصة بالشام.

¹³ تشبث به أو برأيه: تعلق به وتمسك به ولزمه وأخذته بالشدة واتبعه. انظر. الصحاح للجوهري، و لسان العرب لابن منظور المصري

الإفريقي، المنجد في اللغة والأعلام، معجم النفاثس الوسيط، "شيث".

أما بعد ، فالباعث لشروعي في هذا الخطب الجسيم، والأمر العظيم، والشأن الأعلى، والمرتبة الأسمى، والسيادة العظمى، الذي لا ينالها البارِع في العلوم المختصة بالكتاب، الحائز قصب السبق من ذوي الألباب، الجامع لأقسام المعالم العربية، والمباحث الأدبية، الحاوي لفنون المعاني والفوائد البيانية، المترقي إلى أوج الكمال في اللطائف الأصولية، المستشرف على شرفات المقاصد الكلامية إلا بتسديد إلهي، وتأيد نبوي، مع اعترافي بالقصور في هذه الصنائع، وعدم الإطلاع على تمام هذه البدائع، ليس إلا إشارة غير صالحة للممانعة، آبية عن قبول المدافعة، مع ما انضم إليها أمران كل منهما حري بالإتباع، جدير بأن لا يقابل بالإمتناع.

أحدهما: مبالغت صدرت عن طائفة صرفوا أعمارهم في اقتباس العلوم، وتحلت أطوارهم بإقتناص شوارد نتائج الفهوم، وحملتهم عليها ما قرعت أسماعهم، وبلغت أفهامهم من فوائد جلييلة، وعوائد جميلة، ظهرت لي زمان المباحثة في كتب التفسير، وأوان المناقشة في ذلك التقرير، ما خلعت عنه ما بين أيديهم من تصانيف العلماء، وتضاعيف فوائد العظماء، أن أوّل كتابا مشتملا على مناسبات وارتباطات لمبادئ كلمات وغايات، حاويا لدقائق سؤالات وجوابات، وإبراز أسرار تقديم وتأخير، وتوحيد وتكرير، وترتيب وصف على حكم، وحكم على وصف، مما يزيد أعدداه على ألف، محكما تبيانها على أبلغ إحكام ووصف، والتزام امتناع لزوم تكرار وتأکید، مقررا لها على أبلغ أنواع التأيد، مبرز لها في كسوة البرهان بأفصح البيان، وإياك والمبادرة إلى الإنكار لغريب الأفكار، وسماع معنى مخترع، فقد قال عليه السلام: (لكل حد مطلع).¹⁴

وكفى إجازة لاستنباط لطائف كلام الله قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: (إلا فهم يعطى رجل في كتاب الله) من غير إنكار وطعن، (إذ لكل آية ظهوريطن)، وقد أودع حجة الإسلام¹⁵ ما يقرب من هذا الكلام في كتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، وهو: "إن ترك الظواهر من غير برهان وقواعد، مما {لا} يتعلق بأصول العقائد لا يقتضي تبديع قائل ذلك الكلام، إلا فيما يشوش قلوب العوام".

وذكر صاحب "المفاتيح": أن المرجح في أصول الفقه عدم انحصار التفسير فيما نقل عن السلف والأولين، بل غيرهم ذلك، وإلا لضاع كثير من اللطائف والفوائد.

¹⁴ إن هذا الحديث غير موجود في كتب الحديث الصحيحة والمعتمدة ، ولكن السيوطي قال في "الإتقان": إن الطبراني وأبا يعلى والبخاري خرجوا هذا الحديث على أنه من أقوال ابن مسعود رضي الله عنه. انظر: السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، 2 ، 184). وأيضا إن هذا الحديث بلفظه هذا غير موجود في "المعجم الكبير" ولا في "المعجم الصغير" للطبراني. (نديم ييلماز ، عضدالدين الإيجي ومنهجه في تفسيره ، 66 ، رسالة الدكتوراه).

¹⁵ هو الشيخ الإمام البحر حجة الإسلام أعجوبة الزمان زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي ، صاحب كتاب "إحياء علوم الدين" و"التصانيف" و"الذكاء المفرط" و"المستصفي في علم أصول الفقه" و"فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" ، وهذا الأخير هو ما نحن بصدد. والإمام الغزالي هو من أئمة الطبقة السابعة والعشرين. (الذهبي ، وفيات سير أعلام النبلاء ، 710).

وأقول: كيف لا يسوغ ذلك، وقد أذعن جماهير الفصحاء في الأعصار، وعمامة البلغاء في جميع الأقطار، بأن هذا الكتاب قد إختص بمزايا من الفصاحة والبلاغة، وجلايا من الحلاوة والطلاوة، ولطائف التراكيب الحائزة بوجازتها علوما شتى، الحاوية لإشارات ومعاني هي الغاية القصوى، وإنه قد أبت عن مداناته كتب الأولين والآخرين، إذ هو المنادي بلسان الحال، بل بأفصح المقال:

(أنا المعجزة المبينة لنبوّة سيد المرسلين وخاتم النبيين).

وثانيهما: إلهامات صادقة ، وواردات ناطقة ، طالبتنى مشمرا¹⁶ عن ساق الجد، واثقا بمساعدة الجد ، غير مستقل بالإمتناع والرد.

هذا وإن في كتاب "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" تأليف الإمام الأعلام والأعظم، قاضي قضاة المسلمين، حجة الله على الخلائق أجمعين، ناصر الحق والدين قدس الله روحه، وأعظم فتوحه، لمندوحة عن سائر التصانيف في التفاسير المعزية إلى المشاهير، لاشتماله على جمهور مباحث "الكشاف"، و"اللباب"، وخلاصة مقاصد أولي الألباب، واحتوائه على القراءات الثمانية والشاذة بذكر أصحابها، وموجبات نزول الآيات وأسبابها، ووجوه وأحاجي نحوية، وأقاويل وتوجيهات أدبية، وغيرها مما لم يظفر بها في أكثر الكتب المؤلفة في هذا الشأن¹⁷ ، بأوضح البيان، منبها على غلطات وقعت لمن تقدمه من الفضلاء، وتكلم فيه من العلماء، ونكات شريفة، وإشارات لطيفة سمح بها قريحته الوقادة، وأبرزتها فطنته النقادة، غير أنه سكت في بعض الآيات عن التعرض لوجوه المناسبات إعتامدا على ما تعرض له في غيرها من التأويل، واكتفاء بما سبق من التعليل، ولميله إلى غاية الإختصار، أعرض عن كثير من الأقوال، واستكشاف بعض غوامض الأسرار، وأيضا فيه تطويل بذكر القراء مع أنه لا يجدى زيادة فائد ، والإيجاز يفضي إلى نيل عائدة، فلنقتصر في التعبير عن السبعة وما وافقهم يعقوب ب (قرئ) والشاذ وما تفرد به ب (يقرأ).

وسوانح المؤلف بألفاظ الإحتمال: ك (لعل) و(يحتمل) و(يمكن)، وما اختص به من الأسئلة والأجوبة بصيغة: (إن قيل) و(قلنا) و(لقائل) ، غير آت بما ذكر في أوائل السور من الأحاديث الموضوعية، لأن أكثرها موضوعية، قاصدا به شرح بعض ما {استبهم}¹⁸ منه ومن "الكشاف"، بل هو عن أكثر غوامضها كشاف، بعد التزام الإتيان بجميع مباحثه، وزوائد "الأنوار" عليها، وما في "اللباب" إلا ما شذ ، وإيداع لطائف "مفتاح الغيب"، فهو حقيق بأن يلقب ب {تحقيق التفسير في تكثير التنوير}، والله الموفق والهادي ، في النهاية والمبادي.

Tercemesi: Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla başlarız, O'ndan yardım dileriz. Kur'ân-ı Kerîm'i inzâl buyuran Allah (c.c.)'a hamd olsun!.. Doğruyu ve

¹⁶ شمر يشمر شمرا، وانشمر وشمر وتشمر: مر جادا، وتشمر للأمر: تهيأ واستعد له. ويقال: شمر الرجل وتشمر وشمر غيره إذا كمشه في السير والإرسال. ويقال: شمر الإزار والثوب تشميرا: رفعه وهو نحو ذلك. ويقال: شمر عن ساقه وعن ساعده وعن ساعد الجد: استعد و تهيأ، وشمر في أمره: خف ونهض. (ابن منظور، لسان العرب، لاروس، المعجم العربي الأساسي، "شمر").

¹⁷ أو: لهذا الشأن:، في بعض النسخ.

¹⁸ أثبتهم، في بعض النسخ.

doğruluğu ilham eden, hikmetinin muktezasınca akılları feyizle dolduran, Tenzîl'in (Kur'ân-ı Kerîm'in) hakikatlerini ve Tevîl'in (Tefsîr ilminin) inceliklerini beyân eden, ma'kûl (akla uygun) olmayan hususları meşîfetine ve irâdesine bağılı olarak, getirdiği temsillerle açıklığa kavuşturan O'dur. Yüce kudretiyle Kâinâtın işlerini çekip çeviren, Yerleri ve Gökleri binâ eden, her çeşit mahlûkâtı ustaca ve kader/takdir ölçüleriyle yaratan O'dur. Çeşitli nimetlerini kullarına dağıtıp hibe eden, Arş'tan Serâ'ya (Yeryüzüne) kadar bütün mümkinâtı ve bunların temel ilkelerini, azametine layık şekilde yaratıp taşıyan O'dur.

Salat ve selam, yeryüzünü hidayet nuruyla aydınlatan soyu soppu pak, kutsî şahsiyetin sahibi Hz. Muhammed (sav) üzerine olsun. Daldığı Kur'ân deryasından aldığı yüksek ilmi ve insanlara öğrettiği sünnet sayesinde beşeriyete irfan ve hidayet yolunu gösteren odur. İsmet sıfatı sayesinde Allah Teâlâ'dan getirdiği hükümler ve sünnet olarak koyduğu haram-helal kaidelerle mükemmel bir çığır açan odur. İnsanlığın en temiz fertleri olan peygamberlerin nurunun alnında perlayan Hz. Peygamber (sav)'in Ehl-i Beytine ve kıyamete kadar bunlara tabi olan bütün müminlere de salat-ü selam olsun!..

Şimdi: Kur'an ilimlerinde hâzık dâhîlerin, Arapça'yı ve edebiyatını her yönlüyle bilenlerin, Meânî ve Beyân ilmi âlimlerinin, Usûl ilimlerini kâmil manada ihraz edenlerin, Kelâm ve söz söyleme sanatı dâhîlerinin ancak ilâhî yardım ve nebevî destekle ulaşabilecekleri, bu kıymetli uğraşa, (tefsir yazmaya) beni sevk eden ve aslâ reddedemeyeceğim bir âmil vardır. Bununla beraber, ben bu işe hakîkî manada ehil olmadığımın da bilincindeyim. Ayrıca beni bu işe sevk eden iki sebep daha var ki, bunlara da karşı koyamazdım.

Birincisi: Ömürlerini ilim tahsili uğrunda her fırsatı değerlendirerek geçirenlerin onca birikimlerine rağmen, bazen yaptıkları gereksiz mübâlağalar. Ben tefsir araştırmalarım ve takrirlerim esnasında, müfessirlerin eserlerinde olmaması gereken bazı eksik hususlar olduğunu gördüm. Bunlar beni bir tefsir yazmaya sevk etti. Yazacağım tefsirin; sayıları bini aşan konular içinde, âyetler arasındaki münâsebetler ve irtibatlar, kelimelerin prensipleri ve gayeleri, ince sualler-cevaplar, takdim-te'hirler, cem'-tekrarlar, vasfî hükme bağlama, hükmü vasfa bağlama, konuların sırlarını açıklamak gibi konuları kapsamasını arzuladım. Bunları da en mükemmel şekilde yapmak, gereksiz tekrarlardan sakınmak istedim. Ayrıca her tekrarın gereksiz olup öncekinin tekraren te'kidi ve te'yi olduğu söylenemez. Belki de tekrar, öncekinden ayrı olarak, yeni ve önemli bir mana katmış olabilir. Bu da fesâhati, bürhâmı artırır.

Garip bir fikir, yeni ortaya atılmış bir mânâ görünce, bunları inkâra kalkışma sakın! Zîrâ Rasûlullah Efendimiz (s.a.v.): “Her kapalı manada ve hükümde onu anlamaya yardımcı olacak bir ışık, işaret vardır”¹⁹ buyurmuştur.

Hazreti Ali (r.a.) de: “Kişiye, (inkâra dalmadan ve Kur'ân'ı yaralamadan), Allah'ın kitabını anlama kabiliyeti ve özelliği verilmiştir”²⁰ demiştir. Hz. Ali'nin bu

¹⁹ (لكل حد مطلع)

sözü, Allah'ın Kitâb'ından latîf manalar istinbât edilebileceğine dâir yeterli bir izin ve icazettir Zîrâ yine Hz. Peygamber (s.a.v.); “Her âyetin bir zâhirî, bir de bâtinî manası vardır”²¹ buyurmuştur.

Hüccetü'l-İslâm²², “Faysalü't-Tefrika”²³ isimli eserinde buna yakın manada şu sözleri söylemiştir: “İnanç esasları ve Akâid ile ilgili olmayan konularda, zâhirî manayı bir delil ve mesnet olmaksızın terk etmek, bu sözü söyleyene bid'atçı denilmesini gerektirmez. Ancak avâmın zihnini karıştıran ve kalbine vesvese veren şeylerden olursa müstesnâ.” Mefâtîh sâhibi²⁴ de şöyle demiştir: “Usûlü Fıkıh'ta tercih edilen görüş: tefsirin, seleften ve ilk nesil âlimlerden nakledilen görüşlere ve izahlara inhisar ettirilmemesidir. Bilakis başkaları da bunu yapabilmelidir. Aksi tekdirde, birçok latîf mana ve fayda zâyî olur gider.”

Ben de derim ki: “Kur'ân'a yeni yorumlar getirmek neden câiz olmasın ki? Her devirde ve mekânda yaşamış olan bütüin fesâhat ve belâğatçılar, bu yüce Kitab'ın birçok edebî üstünlüğünün bulunduğunu, çok tatlı parlak ifadeleri olduğunu, terkip inceliklerine sahip bulunduğunu, kısa-öz olmasına rağmen birçok ilmi ihata ettiğini, nihâî gaye olan manaları içine aldığı kabul etmişlerdir. Ne öncekilerin ne de sonrakilerin yazmış oldukları kitaplar, Kur'ân'ın ihtiyaçlarına cevap vermekten, onu yeterince açıklayıp tefsir etmekten âciz ve geri durmamışlardır.” Bu nedenle, Kur'ân-ı Kerîm, âdetâ lisân-ı haliyle hatta açıkça meydan okurcasına şöyle seslenir: “Ben, Peygamberlerin serveri ve son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğinin açık ispatı olan bir mucizeyim!..”

İkincisi: Bana gelen sâdık ilhamlar ve açık vâridât, benden bu işe ciddiyetle sarılmamı, aslâ geri durmamamı söyledi. Şöyle ki Müslümanların baş kadısı Hüccetü'l-İslâm, hakkın ve dinin destekçisi, büyük imam Kadı Beydâvî'nin (ks.) telif etmiş olduğu *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli tefsiri, bu sahada yazılmış diğer tefsirlere ihtiyaç bırakmayacak kadar mükemmel olup alternatif bir tefsirdir. Çünkü Kadı Beydâvî'nin bu tefsiri, *Keşşâf*²⁵ ve *Lübâb*²⁶daki bütün konuları şamildir, akıl-ilim sahiplerinin maksudunun tamamen hülâsasıdır. Sekiz kıraati ve Şâz kırâatları ashâbı (imamları ve râvileri) ile birlikte verir. Âyetlerin nâzil olmasını vacip kılan durumları, nüzül sebeplerini, nahiv vecihlerini, edebî sanat çeşitlerini, çok sayıdaki farklı görüşleri,

²⁰ (إلا فهم يعطى رجل فى كتاب الله من غير إنكار وطعن)

²¹ (إذ، لكل آية ظهر وبطن)

²² İmâm Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî.

²³ “Faysalü't-Tefrika”: (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة); “İslâm'ı Zındıklık'tan Ayırma Kıstası”

²⁴ İmâm Fahrettin er-Razi, “Mefatihü'l-Ğayb”.

²⁵ Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri.

²⁶ Burhâneddîn el-Kirmânî'nin (v. 500/1106'dan sonra)1- *Lübâbü't-Tefâsîr* adlı eseri. Bu tefsirle diğer eseri 2- *Ğarâibü't-Tefsîr ve 'acâibü't-Te'vîl*'i, bazı kaynaklarda yanlışlıkla tek bir esermiş gibi tanıtılmıştır. Onun Kur'ân İlimleri'ne dâir; 3- *el-Bürhân fî müteşâbihî'l-Kur'ân*, 4- *Hattü'l-Mesâhif*, 5- *el-Hidâye fî şerhi Ğâyeti İbn Mehrân* (Kırâat İlmi'ne dâir) eserleri de vardır. Sarf-Nahiv ve Lügat ilmine dâir de; 6- *el-İfâde fî'n-Nahiv*, 7- *el-İcâz fî'n-Nahiv* (Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-İzâh*'ının muhtasarıdır), 8- *el-'Unvân*, 9- *en-Nizâmî fî'n-Nahiv* (İbn Cenî'nin *el-Lüma*'ının muhtasarı) eserleri vardır. Bkz. el-Kirmânî, Burhâneddîn, *el-Bürhân fî müteşâbihî'l-Kur'ân*, s. 31.

bu sahada telif edilmiş olan çok sayıdaki kitabın ihâta edemediği hususları en güzel şekilde ortaya koymuş, beyân etmiştir. Kendisinden önce yaşamış olan çok sayıdaki kıymetli âlimin içine düşmüş oldukları hataları dile getirmiş, büyük bilgi birikiminin ve zekâsının elverdiği ölçüde çok sayıda ince nükteye, ayrıntılı bilgiye, latîf işâretlere değinmiştir.

Ancak şu var ki; Kadı Beydâvî, daha önce tefsirini yapmış olduğu âyetlerde yaptığı te'vîl, açıklama ve ta'lillerle iktifâ ettiğinden dolayı, sonraki bazı âyetlerin tefsirinde, o âyetler arasındaki münâsebet, aralarındaki ortak bağlantılara hiç değinmemiştir. Tefsirinde kısa-öz bilgi verme prensibine meyyâl olduğundan, diğer birçok görüşleri görmezden gelmiş, onlara hiç yer vermemiş, birçok gizli ve değerli bilgileri açığa çıkarmaya yanaşmamıştır. Ayrıca kıraat bilgileri ile imamları hakkında bilgi verirken, hiçbir faydası olmadığı halde, teferruata girerek meseleyi çok uzatmıştır. Halbu ki kısa ve öz bilgi daha faydalıdır.

Biz bu tefsirimizdede Yedi kırâat'a yer vermekle yetineceğiz. İmamların kırâatını ve kârî Ya'kûb'un onlara muvâfık olan kırâatını zikrederken Kuri'e (قرىء) tabirini, şaz bir kırâatı ya da Yakub'un tek kaldığı bir kırâatı zikrederken Yukra'ü (يقراً) tabirini kullanacağız. Müellifin (Kadı Beydâvî'nin) kesin olmayan ihtimalli fikirlerini ifade etmek için ise Le'alle (لعل), Yahtemilü, Yühtemelü (يحتمل . ياحتمل), Yümkinü (يمكن) tabirlerini kullanacağız. Soru-cevap şeklindeki karşılıklı muhtemel tartışmaları ifade ederken de, Fe in kîle kulnâ (فإن قيل... قلنا) ve ve li kâilin.... (ولقائل...) tabirlerini kullanacağız.

Sûrelerin başlarında o sûrelerin faziletlerine dâir zikredilen, *Keşşâf*'ın ve *Envâru't-Tenzîl*'in de zikretmiş oldukları hadislere yer vermeyeceğiz. Çünkü bunların çoğu, mevzû' (uydurma) hadislerdir. *Keşşâf*'ın değindiği ana konulara (mebâhis) ve *Envâru't-Tenzîl*'in onun üzerine ilâve ettiklerine, *Lübâb*'daki ana konulara da değindik, onlara bağlı kaldık. Şâz olanlarına değinmedik. *Mefâtihu'l-Ğayb*'ın letâifine de değindik. Öyleyse, bizim tefsirimiz: (تحقيق التفسير في تكثير التنوير) *Tahkîku't-tefsîr fi teksîri't-tenvîr* adını haketmiştir. İşin başında ve sonunda insanları muvaffak kılan, hidâyete erdiren Allah (c.c.)'tır.

2. TEFSİRİ'NDEKİ USÛLÜ VE METODU

Öncelikle, müfessirimiz **İcî** kendisini böyle bir tefsir yazmaya iten iki sebepten bahseder. Bunlardan ilkinin, kendinden önce yazılmış olan tefsirlerdeki gereksiz fazlalıkları izâle etmek ve eksik bırakılmış hususları telâfi etmek olduğunu, bunlara kendi ilmî birikimlerini de ilâve etmek istediğini söyler. İkincisinin ise böyle bir tefsir yazmanın gerekliliğine dâir gördüğü rüyalar, içine doğan ilhamlar ve vâridât olduğunu söyler.

Dayfullah er-Rufâî'nin, **Îcî**'nin tefsirinde izlediği metodunu geniş şekilde araştırdığını görmekteyiz.²⁷ *Îcî Tahkîku't-tefsîr*'inde Kur'ân sûrelerini ve âyetlerini Mushaf tertibine göre sırayla tefsir eder. Önce bir âyeti zikredip ele alır, onu gereğince ve yeterince tefsir eder, sonra bir sonraki âyete geçer ve bu usûle genelde uyar. (وجه) gibi ifadeler kullanarak âyetin bir önceki âyetle ibâre ve mânâ ilişkisine değinir. Âyette geçen kelimelerin, terimlerin ve ıstılahların (el-müfredât) iştikakına, kullanım şekillerine, vezinlerine ve manalarına değinir, bu hususla alâkalı olarak başka âyetleri, hadisleri ya da varsa şiirleri istişhâd eder. Âyetin manasını izah etmek için, eğer gerekiyorsa, başka îrâb vecihlerini de zikreder. Fazla detaya girmeden Sahâbe, Tâbiûn ve Selef-i sâlih'in görüşlerine yer verir. İsimlerini nadiren zikreder. Sahih ve şâz kırâatları, imamlarının isimlerini zikretmeden, kısaca verir. Tefsirinde naklettiği görüşler ve vecihler arasında, zayıf ve sahih olanlarını belirterek, tercihler yapıp kendi kanaatini belirtir. Bunları ifade etmek için de; (النصرة، الحق، الأصح، أولى، وهو) gibi açıklayıcı ifadeler kullanır. (الظاهر، ليس بقوي، ليس بصحيح

İtikâdî ve Kelâmî konulara taalluk eden âyetlerin izahında, kendi mezhebi olan *Eş'arî*'lerin görüşlerine geniş yer verir ve bunları desteklemek için delil getirme ve âyeti yorumlama gayretine girer, *Eş'arî* mezhebi dışındaki diğer Ehl-i sünnet mezheplerinin görüşlerini ve Mû'tezile'nin görüşlerini reddeder. Örneğin; Bakara Sûresi, 2/70 âyette geçen (وإن شاء الله لمهتدون) : “Eğer Allah dilerse, biz doğru yolu buluruz, dediler.” Allah'ın irâde'sinin/meşîet'inin kadîm değil de hâdis olduğunu söyleyen Kerrâmiyye ve Mû'tezile'nin görüşlerini reddetmeye çalışır ve karşı delil olarak Mâide Sûresi, 5/94. ﴿ليعلم الله من يخافه بالغيب﴾²⁸ âyeti sunar.²⁹ Benzer başka örnekleri Bakara Sûresi, 2/191, 213, 243, 253, 255, 257, 258, 263, 270 âyetlerin tefsirlerinde görmek mümkündür.

Bazı âyetlerin tefsirinde, Kur'ân'ın mana ve lafzındaki mucizeliğine, belâğat, beyân ve edebî vecihlerine değinir. Örneğin; Bakara Sûresi, 2/179. ﴿ولكم في القصص﴾ *“Ey akıl sahipleri, kısısta sizin için hayat vardır. Umulur ki sakınırsınız”* âyetinde; aslında kendisi bir öldürme ve yok etme olan kısâs'ın nasıl da hayat vermeye ve diriltmeye sebep olabildiğini açıklar ve böylece bunu Kur'ân'ın mucize olduğunun açık bir işâreti olarak görür.³⁰

²⁷ Dayfullah er-Rufâî, age, s. 39-43.

²⁸ Âyetin tamamı:

﴿يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيءٍ من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾ ;

“Ey îmân edenler, Allah görünmezlikte (gayb'de) kendisinden kimin korktuğunu ortaya çıkarmak içinellerinizin ve nızraklarınızın erişeceği avdan bir şeyle andolsun sizi deneyecektir. Artık kim bundan sonra haddi aşarsa, onun için acı bir azap vardır.” Mâide; 5/94.

²⁹ *Îcî, Tahkîku't-tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no. 50 yazma nüshası, vr. 39a.

³⁰ *Îcî*, age, vr. 65b.

Bakara; 2/21-22. âyetlerin tefsirinde olduğu gibi, cümlelerin **nahvî** tahlillerine, kelimelerin **sarf** ilmi açısından izahlarına yer verir. Ama zikrettiği nahiv ve sarf vecihleri arasında tercih yapmaz, sadece seçenekleri zikreder.³¹ Bazen usûl-ü fıkıh kâidelerine değinir, bunlardan bazılarını tercih eder. Örneğin, Bakara Sûresi, 2/21:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

“*Ey insanlar, sizleri ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin ki takvâ sahibi olursunuz*” âyetinde, Muhatap alınan (الناس) insanlar’la ilgili olarak, şu temel usûl-ü fıkıh kuralını zikreder ve tercih eder: “*Bu âyet vad’î olarak, nâzil olduğu zamandaki muhâtabı olan insanları ve hâricî bir delille de, kıyâmete kadar gelecek tüm insanları muhatap alır, hepsini bağlayıcıdır. Bu bağlayıcılığın sebebi olan hâricî delil; Hz. Peygamber’den (s.a.v.) tevâtüren gelen, “Bu türden bir hitâb, eğer istisnâ getiren bir delil yoksa kıyâmete kadar tüm insanlara şâmilidir” şeklindeki kuraldır.*”³² Yani bu âyetin muhâtabı; kâfirler, münâfiklar ve şâkiler de dâhil tüm zamanın insanlarıdır.

Bazen Îcî tefsirinde değindiği usûl-ü fıkıh kâidesini, bu konuda yazmış olduğu ve ancak kaynaklarda yer almayan eseri *Şerhu’l-Minhâc*’a³³ gönderme yaparak zikreder ve bunu belirtmek için de; (وقد ذكرت في شرح المنهاج، وقد حققنا في شرح المنهاج) ifadelerini kullanır. Bakara; birisi 2/31 ve 169 âyetlerin tefsirinde olmak üzere, Îcî iki defa bu usûl-ü fıkıh eseri *Şerhu’l-Minhâc*’na gönderme yapar.

Bunlardan birincisinde, Bakara; 2/31’de: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ “*Ve Âdem’e isimlerin hepsini öğretti*” âyetinin tefsirinde Allah Teâlâ’nın Hz. Âdem’e öğrettiği isimlerle neyin kastedildiğini, bu isimler arasında insanların konuştukları Arapça, Acemce, Farsça, Rumca gibi lisanlar’ın yer aldığını, bu lisanların tevkîfî (Allah tarafından öylece öğretildiği) mi yoksa ıstılâhî (insanların ve değişik milletlerin sonradan öğrendikleri) mi olduklarını tartışır. Ebü’l-Hasen el-Eş’arî’nin, Kâ’bî’nin ve Cübbâtî’nin görüşlerini de naklederek, bu lisanların Allah tarafından tevkîfî/vad’î olduğunu söyler, buna aklî ve naklî deliller getirir.³⁴

İkincisinde yani Bakara 2/169 âyetin tefsirinde Îcî şöyle der:

³¹ Îcî, age, vr. 18b, 19a.

³² (وهو يتناول الموجودين وقت الخطاب وضعا ومن يأتي بعدهم بدليل خارج، وهو ما تواتر من دين النبي عليه الصلاة والسلام: "أن كل خطاب من هذا القبيل يتناول من يأتي إلي يوم القيامة إلا ما استثناه الدليل). Îcî, age, vr. 17b.

³³ Îcî’nin *Şerhu’l-Minhâc*’ı; Kadı Nâsirüddîn el-Beydâvî’nin (منهاج الوصول إلى علم الأصول) *Minhâcü’l-vüsûl ilâ ‘ilmi’l-Usûl* adlı Şâfîî fıkıh usulüne dâir eserinin şerhidir. Îcî’nin bu eserinin isminden sadece *Tahkîku’t-tefsîr*’inde bahsettiğini görmekteyiz. Îcî, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, no. 134’deki müellif nüshası diye bilinen yazma tefsirindeki ferâğ kaydından tespit edebildiğimiz kadarıyla, tefsirini vefatından 33 sene önce (756-723=33) yazdığına göre, tefsirinde atıfta bulunduğu bu usûl-ü fıkıh eserini ondan da erken bir dönemde yazmış olmalıdır. Yani bu, onun ilk te’lif eserlerindedir. Îcî’nin tefsirinde adını zikrettiği bu usûl-ü fıkıh kitabının Beydâvî’ye âit olması da mümkündür. Çünkü Beydâvî, *el-Minhâc* adlı yukarıki mezkûr eserine yine kendisi şerh yazarak (شرح) (المنهاج) adını vermiştir. Beydâvî’nin bu iki eseri, usûl-ü fıkıh dâir yazdığı ve kaynaklarda adı geçen çok sayıda eserinden sadece iki tanesidir.

³⁴ Îcî, age, vr. 27a.

﴿إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ (169) ، و﴿الفحشاء﴾: ما يجاوز الحد في القبح من الكبائر، أو ما لا حد فيه، وما فيه حد ، فالعطف على أصله، وإلا فلاختلاف الوصفين، فإنه ﴿سوء﴾ لاغتمام العاقل به، و﴿فحشاء﴾ لاستقباحه، و﴿القول على الله﴾: نحو إثبات الشرك، وتحليل المحرمات، ولا يشكل باتباع المجتهد فيما أدى إليه ظنه بقياس أو خبر واحد، لما تقرر من كونه قطعياً والظن في طريقه. وقد حققناه في (شرح المنهاج)، لأن المنع من اتباع الظن في المسائل الأصولية، فإن قيل: كيف يسوغ إذا حمل الأمر على الإباحة وترك الأمر بالكلية يفضى إلى الهلاك، فليحمل على المشترك بين الوجوب والندب وهو الرجحان، قلنا: والإباحة أيضاً مشتركة، والتخصيص للخارج عن المفهوم لا سيما والمأمور به المستلذ ، أما إذا حمل على الحلال فالحكم ظاهر .

Manası: “O Şeytan size ancak kötülüğü, çirkinliği, Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemenizi emreder.” ... Fahşâ’, çirkinlikte büyük günahları bile aşan şey (suç ve günah) dir. Ya da hakkında had cezâsı bulunan ve had cezası’nı gerektirmeyen suçlardır. ﴿السوء والفحشاء﴾ kelimeleri arasındaki atıf vâv’ı aslı üzeredir. Aksi takdirde, her iki vasfın farklılığına işaret etmek içindir. Çünkü (Şeytan’ın emrettiği şerli iş), âkil kimse onu irtikâp ettiğinde üzümlük gam ve kedere boğulduğu için **sû’** sayılır, yine bu kimse onu kabîh gördüğü için fahşâ’dır. “Allah hakkında (bilmediğiniz şeyler) söylemek”; Allah’a şirk koşmak ve haramları helal kılmak gibi. Müçtehidin haber-i vâhid ile ya da yaptığı kıyâs sonucu ulaştığı hükme tâbî olmakta bir problem yoktur. (Yani bu, âyette belirtilen ve zemmedilen “zanna tâbî olmak” sayılmaz). Çünkü müçtehidin ulaştığı hükmün kat’î olduğu kesindir. Ancak onu hükme götüren yoldaki delil (haber-i vâhid veya kıyâs) zannîdir (Yani; sübutu zannî, delâleti kat’î’dir). Biz bunu *Şerhu’l-Minhâc*’da tahkik ettik. Çünkü zanna ve zannî hükümlere tâbî olmanın yasaklanmış olması, usûle (usûlü’-d-dîn, kelâm ve akâid’e) dâir meselelerde söz konusudur.³⁵ ...³⁶

Îcî’nin zikrettiğimiz görüşleriyle Kadı Beydâvî’nin³⁷ görüşlerini karşılaştırdığımızda, Îcî’nin tefsirindeki hem ibârenin hem de mananın Beydâvî’nin açıklamalarına çok benzediğini görmekteyiz. Buradan üç muhtemel sonuca gitmek mümkündür. **Birincisi**; Adudüddîn el-Îcî tefsirindeki bu açıklamasını kendi şerhi *Şerhu’l-Minhâc*’ından almış olabilir ki kendisi de zaten böyle söylüyor. **İkincisi**; Îcî tefsirindeki bu açıklamaları Beydâvî’nin *Envâru’t-Tenzîl*’inden ya da bu tefsir üzerinden yine Beydâvî’ye âit olan *Şerhu’l-Minhâc*’ından almış olabilir. Ancak Beydâvî tefsirindeki bu usûl-ü fıkha dâir açıklamalarını *Şerhu’l-Minhâc*’ından değil de genel

³⁵ Sübkî, Takıyyüddîn (v. 756/1355) ve Tâceddîn (v.771/1370), *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, III, 262. Bkz. a.y:

... (قال بعض المجتهدين: ليس كل مجتهد مصيباً، لأنه إن أصاب فما قاله حق، وإن أخطأ فقد أخطأ بعض المجتهدين، فلم يكن كل مجتهد مصيباً، فنقول: الخلاف في أن المصيب واحد إنما هو في مسائل الفروع الظنية كما عرفت، أما مسائل الأصول القطعية فالمصيب فيها واحد بلا خلاف).

³⁶ Îcî, age, vr. 63a.

³⁷ Kadı Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 99.

Usûl Kitapları'ndan³⁸ (كما بيناه في الكتب الأصولية) aldığını belirtmektedir. Üçüncüsü ise; İcî, Beydâvî'den onun ve eserinin adını vermeden nakilde bulunduğu için, naklettiği bu görüşün kendisine âit olduğu zannı oluşmaktadır.

İcî tefsirinde çok sık olmasa da İsrâiliyyât'a dâir haberlere yer verir, İncil'den nakiller yapar. Bunu bazen müfessir Fahreddin Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı üzerinden, bazen kendisi yapar. İsrâilî rivâyetlerin sıhhat derecesine dâir bazen bir şey söylemese de, bazen zayıf olduklarını ifade etmek için; (روي، قيل) gibi kalıplar kullanır. Bu zayıf rivâyetleri bazen tenkid ederek, reddeder. Örneğin; Bakara; 2/102 âyette geçen, şeytanların öğrettikleri sihirler ve Bâbil'deki iki melek Hârût ve Mârût hakkında söylenen gerçek dışı İsrâilî rivâyetleri rededer.³⁹ Bazen de İncil'den getirdiği İsrâilî misalleri över. Örneğin; ahmaklarla tartışmayı eşek arısının kovanına çomak sokmaya benzetir. Katı, duygusuz ve kasvetli kalpleri sert taş, bu kalplerdeki kini, nefreti ve kötü duyguları eleğin üzerindeki işe yaramaz tortuya, çer-çöpe benzetir.⁴⁰

Bakara; 2/26. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا﴾ “Şüphesiz Allah, bir sivrisineği de, ondan daha üstün olanını da, (herhangi bir şeyi) örnek vermekten çekinmez” âyetinin tefsirinde, Hac; 22/73 âyetini de konuya ekleyerek, Râzî'nin tefsiri üzerinden, İncil'den nakilde bulunur, hem de buradaki rivâyeti metheder. İncil'de Hz. Âdem'i (as) tarla sahibi çiftçiye, onun neslini bu tarlaya ekilen buğdaylara, bu çiftçinin düşmanını Şeytan'a, buğdaylar arasındaki züvân adlı yabânî otları Şeytan ve askerlerinin yeryüzünde yaptıkları kötülöklere, bu tarlayı hasat eden işçileri Meleklerle benzetir. Hasat zamanı gelince züvân otlarının yığılıp yakılmasını Allah düşmanlarının Cehennem'e gidişlerine, buğdayların hasat edilerek ambara doldurulmasını müminlerin Cennet'e konulmasına benzetir. Hasat zamanı da kıyâmet günüdür.⁴¹

İcî, nadiren de olsa tasavvufî izahlara girer, bazen tasavvuf ehlerinden bazı kimselerin düştüğü sınırsız ve aşırı tahayyüllere (شطحات الصوفيين) götürecektir, Kur'an'ın ruhuna pek de uygun olmayan yorumlarda bulunur. Örneğin Fâtîha Sûresi, 1/6 ﴿اهدنا﴾

الصراط المستقيم: “Bizi doğru yola ilet” âyette geçen; doğru yola, hidâyet yoluna ulaşmanın nasıl olacağından bahsederken: “Kim riyâzât meşakkatlerine katlanarak ya da istîdât gücü sayesinde Allah'ın feyzine nâil olarak, gözünü irfân nuruyla boyarsa, basiretine irfân sürmesi/kınası çekerse, işte o zaman eşyanın hakikatini gerçek hâliyle

³⁸ Kadı Beydâvî'nin usûl-ü fıkıh ilmine dâir, bir kısmı kendisinin te'lif eserleri ve bir kısmı da başka âlimlerin bu alanda yazmış oldukları eserler üzerine yazdığı şerhler olmak üzere, çok sayıda eseri vardır. Bunlar: 1- *Minhâcü'l-vüsûl*, 2- *Şerhu'l-Minhâc* (kendi şerhi), 3- *Mirsâdü'l-efhâm ilâ mebâdii'l-ahkâm* (İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasaru Münthe's-sûl* adlı eserinin şerhi), 4- *Şerhu Mikaddimeti İbn Hâcib*, 5 ve 6- *Şerhu'l-Mahsûl*, *Şerhu Müntehabi'l-Mahsûl* (Her ikisi de, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl* adlı eserinin şerhleri), 7- *Şerhu'l-Fusûl li't-Tûsî*. Bkz. Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 417-420.

³⁹ İcî, age, vr. 47a, 47b.

⁴⁰ İcî, age, vr. 21b.

⁴¹ İcî, age, vr. 21b, 22a.

idrâk eder. Bu hakikate de Lokmân Sûresi'nin 31/12; "Biz gerçekten Lokmân'a, Allah'a şükret diye, hikmeti verdik", âyeti işâret etmiştir" der.⁴²

Tasavvuf ehlinde naklettiği ve ancak zayıf bulunduğu bir görüş hakkında İcî şöyle der: Bakara Sûresi, 2/260 Âyette ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾: "Hani İbrâhim: Rabbim, bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster, demişti." Tasavvuf ehlinde nakledildiğine göre âyette geçen mevtâ/ölülerden maksat; taşlaşmış, mühürlenmiş ve perdelenmiş kalplerdir. Bu ölümlerin diriltilmesinden ﴿إِحْيَاءِ الْمَوْتَى﴾ maksad da; ilâhî nurlar ve tecelliyât (a erişmektir). Ancak sûfîlerin bu görüşü zayıftır.⁴³

Akılcılığa çok önem veren Mû'tezile akâid ekolü, Ehl-i Sünnet mezheplerinden Mâturîdiyye ve Eş'ariyye ile önemli görüş ayrılıklarına sahiptir. Kendi prensiplerine ve akla uymayan nasları kendilerince akla uygun şekilde te'vîl ederler. Onlara göre; Hasen, aklın güzel gördüğü şeydir ve Şeriat onu takrir ve tasdik eder. Kabîh ise, aklın çirkin saydığı şeydir ve Şeriat onun kabîhliğini onaylar. Bunların aksine, Ehl-i Sünnet mezhepleri ise nakli/nassı öne alır, aklı ona tâbî kılarlar. Mû'tezile, İslâm dininin temel esaslarını ve kendi inanç sistemlerini beş temel esas üzerine oturtur. Bunlar sırasıyla; 1- Tevhîd, 2- Adâlet, 3- Va'd-Va'id (mükâfât ve cezâ), 4- el-Menzile beyne'l-menziyleyn, 5- Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'dir. Bunlardan ikincisi ve üçüncüsü olan Adâlet ve Va'd-Va'id ilkelerine, kendilerince uymadığı gerekçesiyle Şefâat'ı inkâr ederler ve "Âhirette şefâatın olmaması gerektiğini" söylerler. Mû'tezile'nin imamlarının eserlerinde ve özellikle Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî'nin⁴⁴ (ö. 415/1025) eserlerinde⁴⁵ bunu görmek mümkündür. Muhammed Ebû Zehrâ da bu hususa işâret etmiştir.⁴⁶

İcî, *Tahkîku't-tefsîr*'inde özellikle Ehl-i Sünnet ulemâsı ile Mû'tezile âlimleri arasında tartışma konusu olan mezkûr *Şefâat* hususuna, *Âyete'l-Kürsî*'yi (Bakara; 2/255) yorumlarken değinmiş, bu konuda mezhepte önemli ve müçtehit imamlardan olan İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (v. 478/1085) görüşüne ve onun babasının

⁴² (فإن من اكتحل بصيرته بنور العرفان، إما بمشاق الرياضات، أو بفيض من الله لقوة الاستعداد، أدرك حقائق الأشياء على ما هي عليها، وإليه أشار سبحانه بقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لَقْمًا مِنَ الْحِكْمَةِ﴾. İcî, age, vr. 5a.

⁴³ İcî, age, vr. 90a.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî; içlerinde Mû'tezilîlerin de yoğun halde buldukları bir Şîî devlet olan Büveyhîler Devleti'nin ikici hükümdarı Adudüdevle tarafından ülkenin Başkadısı (Kâdî'l-kudât) tayin edilmiştir. Adudüdevle, yine bir Mû'tezilî âlim ve devlet adamı olan Sâhib b. Abbâd'ı vezir yapmıştır. Kâdî Abdülcebâr çok sayıda eser yazmıştır. Bunların başında; *el-Muğnî*, *Tesbîtü delâilü'n-Nübüvve*, *el-Muhtasar fî Usûlü'd-Dîn*, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, *Fadlî'l-Îtizâl ve Tabakâtü'l-Mû'tezile ve Usûl-ü fikh ilmine dâir el-'Amd* adlı eserleridir. Kâdî Abdülcebâr'dan sonraki tabakadan yine bir Mû'tezilî âlim olan ve ondan 20 küsur yıl sonra vefât etmiş olan Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî el-Mû'tezilî (ö. 436/1044), onun bu Usûl-ü fika dâir eserinin üzerine *el-Mû'temed fî Usûli'l-Fikh* adında şerh yazmıştır. Bkz: el-Basrî, *el-Mû'temed fî Usûli'l-Fikh*, I, sh. (giriş) 3; Çelebi, İlyas, "Mû'tezile", DİA, XXXI, 392.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, *el-Muhtasar fî Usûlü'd-Dîn* (nşr. Muhammed 'Imâre, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), Kâhire 1971, s. 252-278; a. mlf, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kâhire 1988, s. 689, 730, 732, 734; Çelebi, İlyas, "Mû'tezile", DİA, XXXI, 392, 396.

⁴⁶ Muhammed Ebû Zehrâ, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 121-122 (*adl ve va'd-ve'id* konuları).

hocası olan el-Kaffâl el-Mervezî es-Sağîr'nin (v. 417/1026) görüşlerine atıfta bulunmuştur. Şöyle ki;

﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ (256)، استفهام يتضمن إنكار صدور الشفاعة، بل الكلام بغير إذن الحق سبحانه، كما قال: ﴿لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن﴾، وهو لبيان عظمة الله سبحانه وكبريائه، ويكون ذلك أيضا كالدليل على ذلك المدعى، والحاصل أنه لا يتأتى لأحد أن يدفع بأسه على سبيل الإستكانة والإستنفاع فكيف بالمناصرة والدفاع، وذكر الإمام عن القفال: أنه سبحانه لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين لألا يلزم التسوية بين أهل الطاعة والمعصية، قال: وكان عظيم الرغبة في الإعترال جليل الإحاطة باصولهم حسن الكلام في التفسير دقيق النظر مع أنه كان قليل الحفظ.

Manası: “İzni olmadan O'nun katında kim şefâatta bulunabilir ki? O, önlerindeki ve arkalarındaki bilir. Onlar ise, Allah'ın dilediği kadarının dışında, O'nun ilminden hiçbir şeyi kavrayıp kuşatamazlar.” Bu, Şefâat'ın imkânsızlığına delâlet eden istihâm-ı inkârî'dir. Bilakis Hak Teâlâ'nın izni olmadan bu şefâatın mümkün olamayacağına delâlet eder. “O gün, Rahmân'ın kendilerine izin verdikleri kimseler hâriç, onlar (Allah'ın huzurunda) konuşamayacaklardır”⁴⁷ âyeti bunun delilidir. Bu, Allah'ın azametini ve kibriyâsını göstermek içindir ve (Mû'tezile'nin; “şefâat yoktur”) iddiasına karşı bir delildir. Hâsılı; hiç kimseye, boyun eğerek ve menfaat dilenerek, başındaki derdi dile getirme ve bu derdi def'etme imkânı verilmeyecek. Kaldı ki başkasına yardım edebilsin ve onu savunabilsin. (Ancak Allah izin verirse). İmâm (ül-Haremeyn el-Cüveynî), el-Kaffâl (el-Mervezî es-Sağîr)'den naklen der ki; Allah, itâatkâr olmayan kulları için şefâat edilmesine izin vermeyecektir (yani itâatkâr kullarına verecektir), itâatkâr kullarıyla günahkâr kulları eşit olmasınlar diye. (el-Cüveynî, el-Kaffâl hakkında) der ki; o, İ'tizâlî görüşlere çok rağbet eder ve ilgi duyardı, Mû'tezile'nin usûl ilimlerini çok iyi bilirdi. Tefsir'de güzel kelimeler ederdi. Araştırmalarında son derece dakik idi. Ancak hıfzı az (zayıf) idi.”⁴⁸

Burada İcî'nin tefsirinde zikretmiş olduğu el-İmâm'dan maksat, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'dir. el-Kaffâl ise, el-Kaffâl es-Sağîr lakabıyla meşhur Ebû Bekir Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî' (ö. 417/1026)' dir. Her ikisi de Şâfiî mezhebinin gelişim ve kurumlaşma aşamasındaki iki ekolü olan Irâkiyyûn ve Horasâniyyûn ekollerinden ikincisine yani Horasâniyyûn ekolüne müntesiplerdir.⁴⁹

Adudüddîn el-İcî'nin hem tefsirine ve hem de usûl-ü fıkha dâir eserlerine baş kaynaklığı yapmış olan Kadı Beydâvî'nin değerli eserlerinden usûl-ü fıkıh kitabı *el-Minhâc*'in, baba Takıyyüddîn es-Sübki (ö. 756/1355) ve oğlu Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370) tarafından yapılan şerhi *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*'da el-İmâm el-

⁴⁷ Enbiyâ; 78/38.

⁴⁸ İcî, age, vr. 87b.

⁴⁹ Sübkî, age, I, 322-336, 356, 494; II, 16-29, 152-156, 166, 480; III, 34-35, 159, 416; IV, 148-150; Aybakan, Bilal, “Şâfiî Mezhebi, Kuruluşu ve Yayılması”, DİA, XXXVIII, 233-240.

Cüveynî'den ve el-Kaffâl es-Sağîr'den bahsedilir.⁵⁰ Bu bahsetme; İcî'nin tefsirinde bahsettiği "el-İmâm"dan kasdın İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî olduğunun, "el-Kaffâl"dan maksadın da el-Cüveynî'nin babasının hocası el-Kaffâi es-Sağîr olduğunun açık delilidir.

Bazen İcî tefsirinde, özellikle Râzî'nin tefsiri *Mefâtihu'l-Ğayb*'ın tesirinde kalarak, tabiat olayları, kevnî hâdiseler, coğrafi bilgiler gibi tecrübî bilgilere de mürâcaat eder. *Güneş Sistemi*'nden, gezegenlerinden, bu sistemdeki Dünya'ya en yakın ve en uzak gezegenden, bunları bilme yollarından bahseder. Tefsirini yaptığı âyetlerin sonuna bazen kendince gerekli ve faydalı gördüğü bilgileri ve ahkâmı ilâve eder.

3. İCÎ'NİN TEFSİRİNİN KAYNAKLARI

İcî'nin tefsirinde istifade ettiği kaynakları olarak; A- Selef-i sâlihten değerli âlimler ve B- Lügat, Dinler ve Mezhepler Tarihi ile Tefsirler gibi önemli yazılı eserler vardır. Bunlar:

3.1. Selef-i Sâlih'ten Kaynakları

Rivâyet tefsirine çok önem veren İcî, sahâbe-i kiramdan ve selef-i sâlihten birçok âlimden nakillerde bulunmuştur. Bunların en önde gelenlerini Nedim Yılmaz şöylece sıralamıştır; Ebû Bekir es-Sıddîk (v. 13/634), Mu'âz b. Cebel (v. 18/639), Ömer İbnü'l-Hattâb (v. 23/643), 'Übeyy b. Ka'b (v. 30/650), Abdullah b. Mes'ûd (v. 32/652), Huzeyfe b. el-Yemân (v. 36/656), Ali b. Ebî Tâlib (v. 40/660), Hz. Âişe (v. 58/678), Abdullah b. Abbâs (v. 68/687), el-Berâ b. Âzib (v. 71/690), Abdullah b. Ömer (v. 73/692), Câbir b. Abdillâh (v. 78/697), İbrâhim en-Neha'î (v. 95/713), Sa'îd b. Cübeyr (v. 95/715), 'Ikrima (v. 105/723), el-Hasen el-Basrî (v. 110/728), Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî (v. 161/777), 'Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyh (v. 180/796), Süfyân b. 'Uyeyne (v. 198/813). İcî'nin tefsirinde bulunan bütün bu rivâyetler, onun tefsirinin yazılı kaynakları olan diğer tefsir kitaplarının da hemen hemen tamamında mevcuttur.⁵¹

3.2. Yazılı Kaynakları

Önce İcî'nin tefsirinin Mukaddime'sindeki kendi ifâdesine değinelim: "Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ındaki tüm ana konulara ve onun üzerine Beydâvî'nin *Envâr*'ında eklediklerine, Kirmânî'nin *Lübâb*'ında -şâz olanları hariç- değindiği ziyâdeliklere, Râzî'nin *Mefâtîh*'indeki letâife işaret ettik, değindik."

Bu şekilde açıkladığı üzere İcî, kendisinden önce yaşamış olan önemli müfessirlerin tefsirlerinden de çok istifade etmiştir. Mezkûr dört tefsire ilâveten; bir lügat ve bir de dinler tarihi eserinden yararlanmışır. Bunlar; 1- Cevherî'nin *Sihâh*'ı, 2-

⁵⁰ Baba ve oğul Sübkî'ler, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, adlı eserlerinde önce el-Cüveynî'den bahsederler: I, 165-167. ("4. Mes'ele; *المكلف وقت توجه الخطاب إلى المكلف* İlâhî Hitâb'ın mükellefe tevcih olduğu vakit" konusu). Sonra da el-Kaffâl es-Sağîr'den bahsederler: Bkz. age, II, 259-260. ("شروط المجتهد والقول بالاجتهاد بالتصويب والتخطئة في الاجتهاد Müçtehid'de aranan şartlar, Müçtehidin içtihadında isâbet etmesi ya da hatalı olması durumu" konusu).

⁵¹ Yılmaz, Nedim, *Adudüddîn el-İcî ve Tefsirdeki Metodu*, s. 93-95.

Burhaneddin Kirmânî'nin *Lübâb*'ı, 3-Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, 4- Fahreddin Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'i, 5- Kadı Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i ve 6- Dinler Tarihi müellifi Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'idir. Bu eserlerden, müelliflerinden ve İcî'nin onlardan nasıl nakil yaptığından, vefat tarihlerini esas alarak sırasıyla bahsedelim.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî et-Türkî el-Otrârî'nin (ö. 393/1003 veya 400/1010) *es-Sihâh* adlı Arap diline dâir en kapsamlı, muteber ve kaynak eseri. Otrâr, Horasan'da Fârâb şehrinin diğer adıdır.⁵² İcî, Bakara; 2/286 ﴿لَهَا مَا﴾

﴿اكتسبت﴾ kelimelerinin aynı manada kullanıldığını göstermek için bu esere müracaat eder ve der ki; “Cevherî'nin *Sihâh*'ında “kesb”, rızık talebidir. Aslı cem' etmek, toplamak manasınadır. “Kesbettim, iktisâb ettim”, denir. Her ikisi de aynı manadadır.”⁵³

Burhâneddîn Kirmânî'nin (ö. 500/1106'dan sonra) *Lübâbü't-Tefâsîr*, adlı tefsiri.⁵⁴ Kirmânî; fıkıh'ta Şâfîî, kelâm'da ise Eş'âri'dir. Kirmânî'nin tefsiri *Lübâb* birçok güzel fenleri ihtiva etmesinin yanında özellikle diğer tefsirlerden bâriz bir şekilde fazla olarak Esbâbü'n-nüzûl'e ağırlık vermiştir.⁵⁵ Tefsirinin Mukaddime'sinde de belirttiği gibi İcî, selefın görüşleri, esbâbü'n-nüzûl, Kur'ân müteşâbihleri'nin yorumlanması, kırâatler ve Sarf-Nahiv meselelerinde Kirmânî'nin tefsirinden nakillerde bulunmuştur. İcî ondan nakillerde bulunurken; (ذكر في الباب), (قال في الباب) gibi açık ifadeler kullanır. Çok sayıdaki örnekten⁵⁶ biz sadece bir tanesine değinelim:

Cennetten ve Allah'ın huzurundan kovulmuş olan Şeytan'ın kendisine ne zamana kadar ﴿إلى يوم الوقت المعلوم﴾ mühlet verildiğiyle alakalı olarak Hicr; 15/34-38. âyetlerin tefsirinde İcî, *Lübâb*'dan ve *Keşşâf*'tan birbirine zıt iki nakilde bulunmuş ve *Envâru't-Tenzîl*'den getirdiği üçüncü bir yorumla, bu iki zıt görüşün arasını cem' ve te'lîf etmiştir. Kendisinin de Beydâvî ile aynı görüşte olduğunu zımnen ifade etmiştir.: “Şeytan, Allah'tan insanları saptırabileceği geniş bir zaman istedi. Bir görüşe göre, ölümden kurtulmak istedi. Çünkü insanların diriltileceği gün artık ölüm yoktu. Fakat Allah (c.c.) onun bu isteğini kabul etmedi. Bu, Zemahşerî'nin ﴿يوم﴾ kelimesini “kıyâmet günü” olarak yorumlarken söylediklerinde bir zıtlık olmasını gerektirir. Çünkü o; “mâlum gün, din günü ve insanların diriltilecekleri gün, yani her üçü de aynı gündür, ancak aynı günü belirtmek için belâğat gereği farklı ifadeler kullanılmıştır”, der. Kirmânî'nin *Lübâb*'ında anlattığına göre ise; Cumhûr, o mâlum günün sûr'a üflendiği

⁵² Cevherî'nin hayatı ve eserleri için bkz: *Sihâh*, s. 11-12.

⁵³ Krş. için bkz: İcî, age, vr. 97b; Cevherî, *Sihâh*, s. 911, (كسب) md.

⁵⁴ Kirmânî'nin hayatı ve eserleri için bkz kendi tefsiri; *el-Bürhân fî Müteşâbihi'l-Kur'ân*, s. 30.

⁵⁵ Dayfullah b. İd b. Sâlih er-Rifâ'î, *Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-Tenvîr li Adudüddîn el-İcî*, s. 45-46.

⁵⁶ Örneklere bazıları: 1- Birbirleriyle savaşan iki mü'min tâifenin barıştırılması ve onların bâğî olup olmadıkları, bu halde iken hâlâ mü'min olarak kalıp kalamadıkları husûsuyla alakalı olarak Hücürât; 49/9. âyetin tefsirinde, krş için bkz: İcî, *Tahkîku't-tefîr*, vr. 614a ve Kirmânî, *Lübâb*, II, vr. 204a. 2- Hz. Zekerîyya'nın (a.s.) susma orucuyla alakalı Meryem; 19/10. âyetin tefsirinde, krş için bkz: İcî, age, vr. 382b ve Kirmânî, age, I, vr. 301a.; Yılmaz, Nedim, age, s. 85-86, 88-89.

gün olduğu görüşündedir. Beydâvî şöyle diyerek –Zemahşerî ile Kirmânî arasındaki zıtlığı gideriyor; Herhalde Şeytan o günün (diriliş gününün) başında ölecek ve diğer mahlûkât o günün diğer saatlerinde diriltilecekler.”⁵⁷

Îcî'nin tefsirinin diğer bir kaynağı Zemahşerî'nin (ö. 538/1146) *el-Keşşâf* ıdır. Zemahşerî, Hârizm'in Zemahşer kasabasındandır. İlm tahsili için Buhârâ ve Bağdat'a gitmiştir. Mekke'de uzun süre kaldığı için Cârullâh ünvanını almıştır. Mu'tezilî olmakla övünür, kendisine “Ebü'l-Kâsım el-Mu'tezilî” diye çağırılmasından hoşlanırdı. İlk yazdığı eseri olan tefsirinin mukaddimesine (الحمد لله الذي خلق القرآن): “*Kur'ân'ı yaratan Allah'a hamd olsun*” diye başlamış olması onun Mûtezilî olduğunu açık delildir. Zemahşerî fıkıhta Hanefî idi.⁵⁸

Îcî, tefsirinin mukaddimesinde belirttiği üzere; Sarf-Nahiv, Belâğat, Kırâatler, Kur'ân kelimelerinin (müfredât) izahı, nasların yorumlanması, vs. hususlarla alakalı olarak, *Keşşâf*'ın letâifine değinmiş, ondan nakillerde bulunmuştur. Ondan nakil yaparken;

وفي الكشاف، هذا لفظ الكشاف، هكذا ذكر في الكشاف، قال في الكشاف، حمل صاحب الكشاف، قال

الزمحشري في الكشاف

ifadelerini kullanmıştır. Îcî, Zemahşerî'den nakil yaparken onun Mutezilî görüşlerini çürütmeye çalışmış, bunu yaparken de bazen Beydâvî'nin görüşlerini ona karşı kullanmış, bazen de kendisi çürütmeye çalışmıştır. Bunun misalleri oldukça fazladır.

Birinci örnek: Bakara; 2/286 (âmenerrasûlû) âyetinde; “*Her biri Allah'a meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandılar, iman ettiler*” ﴿كل آمن بالله وملكته﴾

﴿كل آمن بالله وملكته﴾ buyurulmaktadır. Bu âyette geçen “kütüb” kelimesini Îcî, tekil olarak “kitâb” diye almış ve bunun lügavî gerekçelerini ortaya koymuştur. Bu konuda Zemahşerî ile Beydâvî'nin görüşlerini karşılaştırmıştır. Neticeyi (temâmü't-tahkîk) ortaya koymuştur.⁵⁹

İkinci örnek: Bakara; 2/287 âyetin başı olan ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ kısmıyla alakalı olarak, “kesb-iktisâb” mes'elesinde Îcî, *Keşşâf*'ın görüşünü râcih/sağlam görüş olarak değil de mercûh/zayıf görüş olarak nakleder ve eleştirir.⁶⁰

Aslında Bakara Sûresi'nin bu son âyeti, kulların fiilleri kesbî midir, irâdî midir? Allah'ın kulların fiillerini kesb etmelerinde dahli var mıdır, kullar fiillerini kendileri mi yaratırlar, burada küllî iradenin ve cüz'î iradenin rolü ve sınırı ne kadardır? gibi

⁵⁷ Krş. için bkz: Îcî, age, vr. 312b; Zemahşerî, age, II, 424; Beydâvî, age, I, 530; Kirmânî, age, I, ; Yılmaz, Nedim, age, s. 87-88.

⁵⁸ Yılmaz, Nedim, age, s. 79.

⁵⁹ Krş için bkz: Zemahşerî, age, I, 253; Îcî, age, vr. 97a.

⁶⁰ Krş için bkz: Zemahşerî, age, I, 254; Îcî, age, vr. 97b.

soruların cevapları ile alakalı olarak kelâm ekolleri Cebriyye, Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî'ler arasında önemli tartışmalara sebep olmuştur.

Burada verdiğimiz iki örneğin dışında İcî'nin daha pek çok yerde Zemahşerî'nin *Keşşâf* indan nakil yaptığını ve onun görüşlerini çoğu kez eleştirdiğini görmekteyiz. İcî, Zemahşerî'yi tenkid edeceği zaman onun ismini vererek ondan nakilde bulunmakta, ancak tenkid etmediği, yani görüşünü kabul ettiği yerlerde onun adını zikretmeden ondan nakil yapmaktadır. Nahil; 16/111, Âl-i İmrân; 3/55 ve Şuarâ; 26/15. âyetlerin tefsirinde bunların örneklerini görmekteyiz.

İcî'nin tefsirinin bir diğer kaynağı Ebu'l-Feth Tâcüddîn **Şehristânî**'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'idir. Şehristânî, Ortaçağ İslâm dünyasının ve Büyük Selçuklu İmparatorluğu döneminin en meşhur "Dinler ve Mezhepler Tarihi" yazarıdır. Horasan'ın kuzeybatısındaki Nesâ yakınlarında bulunan ve bugünkü Türkmenistan'ın Karakum Çölü sınırında yer alan memleketi Şehristân'dan dolayı bu nisbeyi almıştır. 510/1117 yılında Hicâz'da hac vazifesini yaptıktan sonra Bağdat'a giderek orada Nizâmiye Medresesi'nde yaklaşık üç yıl ders okutmuştur. 514/1120'de Selçuklu İmparatorluğu'nun saltanat merkezi olan Horasan'a, Pây-i taht şehri Merv'e dönerek Sultan Sencer'in veziri Ebü'l-Kâsım Nâsırüddîn Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî'nin hizmetine girmiş ve yazdığı eseri *el-Milel ve'n-Nihal*'i de ona ithâf etmiştir.⁶¹ Klasik dönemde birçok müfessirimizin yaptığı gibi, İslâm öncesi döneme âit dalâlet ehli birçok dinden, sapık fırkalardan ve mezheplerden bahseden Kur'ân âyetlerinin tefsir edilmesinde, İcî de tefsirinde, Şehristânî'nin bu değerli eserine mürâcaat etmiştir.

Örneğin Mâide; 5/17'de; ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ "Andolsun, "şüphesiz Allah, Meryem oğlu Mesih'tir, diyenler kâfir olmuşlardır" denir. İcî, âyetin kâfirlerden saydığı bu kimselerin; varlık, hayat ve ilim (Tanrı, İsa, Meryem) diye uc asıl/uknûm'a inanan ve Hristiyanlardan bir grup olan Yâkûbîler olduğunu belirtir. Bunu da Şehristânî'nin mezkûr eserine dayandırır.⁶² Benzer örnekleri başka yerlerde de görmekteyiz. Meselâ; "Cinleri Allah'a ortak koşan kimselerden"⁶³ bahseden En'am; 6/100 âyetin tefsirinde, yine isim zikrederek, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'inden nakil yapmıştır.⁶⁴

İcî'nin tefsirinin diğer kaynağı Fahreddîn Râzî'nin⁶⁵ (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-ğayb* adlı tefsiridir. Râzî, aslen Taberistan'lı olup Horasan'ın merkezi ve Büyük

⁶¹ Şehristânî'nin hayatı ve eserleri için bkz: Sübkî, age, VI, 129; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, X, 187; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 215; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 403; IV, 273-275; Safedî, *el-Vâfi*, III, 278-283; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 337; Muhammed Tancî, "Şehristânî", MEB. İA, XI, 393-396; Harman, Ömer Faruk, "Şehristânî", DİA, XXXVIII, 467-468.

⁶² Krş için bkz: Şehristânî, age, I, 225; İcî, age, vr. 163b.

⁶³ Bunlar; "Âlemde, ilki nûr'u/aydınlığı temsil eden Yezdân ve ikincisi zulmet'i/karanlığı temsil eden Ehrumen diye iki ilah olduğunu" kabul eden Senevîler'dir. (الثنويون) Bunlar; isnâni, sâni (iki) sayısından türeyen ve; "ikililer, ikiliye, iki ilâh'a inanan" kimselerdir. Bkz: Şehristânî, age, I, 244-255.

⁶⁴ Krş için bkz: En'am Sûresi, 6/100; Şehristânî, age, I, 244-255; İcî, age, vr. 186a.

⁶⁵ Fahreddîn er-Râzî, age, II, 90-98; XVII, 195-218; XX, 9; Zehebî, *Nübelâ*, XXI, 500-505; Ziriklî, age, VI, 313; İbn Hallikân, age, IV, 219, 248-252; Sübkî, age, V, 138; VIII, 86-91; İbn Haldun, *Mukaddime*,

Selçuklu İmparatorluğu'nun başkenti Rey şehrinde doğmuştur. Râzî nisbesi de buradan gelir. Babası Rey şehrinin hatibi olduğundan Râzî'ye İbnü'l-Hatîb veya İbn Hatîbi'r-Rey denirdi. Râzî; İbn Rüşd el-Hafid, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Abdülkâdir Geylânî ve İzzeddîn b. Abdüsselâm gibi âlimlerin muâsırıdır. Mâverâünnehir'in şehirlerini ve medreselerini gezmiştir. Fıkıhta Şâfiî, kelâm'da Eş'arî olmasına rağmen bazen mezhebine muhâlif davranarak Mü'tezilî görüşleri benimsediği belirtilmiştir.

Râzî, eserlerinde ve özellikle tefsirinde; mes'eleleri çözüp tahlil ederken önce muhtemel alternatifleri sıralamış ve sonra bunlardan eleme usulüyle bir sonuca varmıştır. Bu, ilk defâ Râzî'nin başarıyla uyguladığı bir yöntem olarak kabul edilmiştir ve Râzî'nin tasnifçiliği diye anılır. Benzer özelliği Adudüddîn el-Îcî'de de görmek mümkündür. Îcî buna Tahkîk der, tefsirinde ve kelâmî eserlerinde başarıyla uygular. Tefsirinde âyetleri tefsir ve tahlil ederken önce muhtemel seçenekleri sıralar, sonunda bunlardan kendince doğru olanı gerekçesiyle birlikte zikrederek; (وتمام التحقيق) "Araştırmamızın ve Tahkîk'imizin neticesi"⁶⁶ ifâdesiyle bitirir. Bu nedenle, tefsirine *Tahkîku't-Tefsîr* adını vermiştir.

Müfessirimiz Îcî, Râzî'nin tefsirinden; âyetler ve sûreler arasındaki münâsebetler, Eş'arî akidesi, fıkıh ve usûl ahkâmı, âyetlerden istinbât olunan neticeler, İsrâiliyyât, felsefî ve tabiî ilimler hususunda istifade etmiş ve isim zikrederek nakillerde bulunmuştur. Bu tefsirden nakil yaparken Îcî, (ذكر في المفاتيح، قال في المفاتيح، قال صاحب) gibi ifâdeler kullanmıştır. Îcî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'dan nakilleri oldukça fazladır: Örneğin Bakara; 2/26 âyette;

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا﴾

"Şüphesiz Allah, bir sivrisineği de, ondan üstün olanı da, (herhangi bir şeyi) örnek vermekten çekinmez" Bu âyetin tefsirinde Îcî kendi açıklamalarını yaptıktan sonra, Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ında, İncil'den naklederek yaptığı tefsirini özetleyerek alıntı yapar ve onun fikrine katıldığını hissettirir.⁶⁷ Îcî'nin Râzî'den diğer nakilleri için; Bakara; 2/29, 32, 37, 47, 102, 142, 163, 164, 186, 255, Nahl; 16/7, Ârâf; 7/146 âyetlerin tefsirlerine bakmamız mümkündür.

Îcî'nin tefsirinin en önemli diğer kaynağı da Nâsırüddîn **Kadı Beydâvî**'nin⁶⁸ (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı tefsiridir. Beydâvî, Îcî'nin tefsirinden en çok istifade ettiği müfessirdir. Îcî'nin iki hocası Ahmed b. Hasan el-Cârpêrdî ve

III, 1020, 1065; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 117, 122-127; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, I, 262, 359, 454; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 276-281; Cerrahoğlu, İsmail, "Fahreddîn er-Râzî ve Tefsirdeki Metodu", EAÜİFD, sy. 2 (1997), s. 7-57; agm, *Tefsir Tarihi*, II, 239-294; Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddîn er-Râzî", DİA, XII, 89-95.

⁶⁶ Örnek için bkz. Îcî, age, vr. 97a.

⁶⁷ Îcî, age, vr. 22a-b.

⁶⁸ Kadı Beydâvî hakkında bilgi için bkz: Ziriklî, age, IV, 110; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, V, 392-393; es-Safedî, age, XVII, 379; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 248-249; Yılmaz, Nedim, age, s. 68-70; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 417-420; Zehebî, Muhammed Hüseyin, age, I, 282-292; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II, 295-314; Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", DİA, VI, 100-103.

Zeynüddîn el-Henkî, Beydâvî'nin talebelerindendir. İkisinin vefât tarihlerine baktığımızda İcî'nin Beydâvî'den iki nesil sonra yaşadığını, aralarında 71 yıl olduğunu görmekteyiz. Beydâvî öldüğünde İcî yeni doğmuş, beş yaşında bir çocuk idi. Kadı Beydâvî, İlhanlı Devleti'nin başkenti Tebrîz'de bulunmuş, İcî ise sonraki yeni başkent Sultâniye'de bulunmuştur. Her ikisi de Şîrâz'da kadılık ve müderrislik yapmışlardır. Beydâvî fıkıhta Şâfiî, kelâmda Eş'arî'dir.

Müfessirimiz İcî'nin Beydâvî'nin tefsiri *Envâru't-Tenzîl*'den istifadesine ve ondan yaptığı nakillere gelirse; tefsirinin mukaddimesinde⁶⁹ belirttiği üzere İcî, Beydâvî'nin Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı üzerine yaptığı ilâveleri alıp zikretmiş, ondan Arap dili, kırâatlar ve onların tevcihleri, nahiv, belâğat ve Müteşâbihü'l-Kur'ân husûsunda istifade etmiş ve nakillerde bulunmuştur.⁷⁰ İcî, Beydâvî'den nakillerde; (قال صاحب الأنوار ، ذكر في الأنوار ، قال في الأنوار) ifadelerini kullanmıştır. İcî'nin nakillerinin çoğu defâ Râzî'den ve Beydâvî'den birlikte yaptığını, önce *Mefâtihu'l-Ğayb*'daki görüşü ve peşinden *Envâru't-Tenzîl*'deki görüşü naklettiğini ve ikincisini tercih ettiğini, hattâ birincisini reddetmek için ikincisini ona karşı delil olarak sunduğunu görmekteyiz.

Örneğin, Bakara; 2/265 âyette Allah (c.c.), mallarını kendi rızası uğrunda infâk edenleri övmektedir. Bu âyette zikredilen infâkla alakalı olarak *Envâru't-Tenzîl*'de ve *Tahkîku't-tefsîr*'de yapılan izahları karşılaştığımızda,⁷¹ İcî'nin Beydâvî'den kısa ve öz olarak nakil yaptığını, kendince ondaki gereksiz uzatmalardan sakındığını, kırâat farklılıklarını zikrettiğini ancak imamlarının isimlerine değinmediğini, kelimelerin lügat ve iştikaklarına yer verdiğini, Râzî'nin tefsirinde yaptığı izaha Beydâvî'nin izahı ile cevap verdiğini ve Beydâvî'nin izahını tercih ettiğini görmekteyiz. Bu örnekleri çoğaltmak için Bakara 2/217, 234, 248, 255, 257, 258, 259, 260, 266, 273, 285, Yûnus 10/84, En'âm 6/1 ve daha pek çok âyete bakmak mümkündür.

İcî yine kendisinin belirttiği gibi, tefsirinde Kırâat ilmi'nden ve vecihlerinden de istifade etmiştir. Naklettiği Yedi kırâat'tan ve onlara muvâfakat eden Ya'kûb'un (ö. 205/820) kırâatından, yani Sekiz kırâat'tan bahsederken (قرىء) lafzını, Şâz kırâatlar'dan ya da Ya'kûb'un tek kaldığı kırâatlardan bahsederken (يقراء) lafzını kullanmıştır. Ancak uzatmamak ve gereksiz ayrıntılara girerek tefsirinin hacmini artırmamak düşüncesiyle, kırâat imâmlarının isimlerini zikretmemiştir.

4. İCÎ'Nİ TEFSİRİNİN ELEŞTİRİYE AÇIK NOKTALARI

İcî'nin tefsirine yöneltilen bazı eleştirileri şöyle zikredebiliriz:⁷²

Birincisi: İcî tefsirinin Mukaddime'sinde, tefsirini kısa ve öz tutmayı amaçladığını belirtmiştir. Kendisinden önceki müfessirlerin tefsirlerini gereğinden fazla uzun ve

⁶⁹ İcî, age, Mukaddime, vr. 1b.

⁷⁰ Dayfullah er-Rifâî, age, s. 48.

⁷¹ Krş için bkz: Kadı Beydâvî, age, I, 139; İcî, age, vr. 91a.

⁷² Dayfullah er-Rifâî, age, s. 49-50.

ayrıntılı yazdıklarını, kendisinin bu hataya düşmek istemediğini belirtmiştir. Ancak onun tefsirini Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Kadı Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i ile karşılaştırdığımızda onların sanki bir özeti ve tekrarı gibi olduğunu görmekteyiz. Fakat bu özeti yaparken İcî tefsirinin metnini çoğu yerde daha da anlaşılabilir hale getirmiş gibidir. Onun tefsirindeki bu kapalı konuları ancak önceki mezkûr iki tefsirden çalıştıktan sonra daha rahat anlayabilmekteyiz. Bu husus, onun tefsirinin zaaf noktası gibi gözükmektedir.

İkincisi: İcî tefsirinde kelâmî tartışmalara gereğinden fazla değinmiş, nakli değil de aklı çok ön plana almış, (Dayfullah er-Rufâ'î'ye göre) akâid konularında tehlike sınırlarını zorlamıştır. Hadis konusunda birikiminin yetersiz ve az olduğu belirtilmektedir. Bu, en azından tefsirinde böyledir. Krâatları ve özellikle şâz kırâatları zikrederken dikkatsiz davranmış, bir kırâatı defalarca tekrar etmiştir. Zemahşerî'nin izinden giderek onun yaptığı gibi, bazı mütevâtir kırâatları inkâr etmiştir. Fahreddîn Râzî'nin yaptığı gibi tefsirinde kevnî hâdiselere, tabiat olaylarına ve coğrafya bilgilerine gereğinden çok yer vermiştir.

Üçüncüsü: İcî'nin eleştirildiği en önemli husus ise; ilim ehli bazı kimselerin eserlerinden nakilde bulunurken bu kimselerden ve eserlerinden bahsetmemiştir. Bu da, onun tefsirini okuyan kimseyi; "*İcî tefsirinde sanki kendi babasından nakilde bulunmuştur*" şeklinde yanlış bir kanaate sevk etmiştir.

Örneğin İcî, birisi Bakara; 2/26 âyetin tefsirinde⁷³ ve ikincisi Bakara;2/256 (âyete'l-kürsî)'nin tefsirinde⁷⁴ olmak üzere iki yerde, şöyle der:

كما ذكر شيخنا ووالدي قدس الله روحه في كتاب "جامع الحقائق" من تصانيفه في شرح "أحاديث الرسول" سؤالاً على قوله تعالى في الأحاديث القدسية: "كلكم جائع إلا من أطعمته" هلا قال أشبعته...، عند قوله عليه السلام: "إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام..."

İcî'nin tefsirindeki bu nakli (aslında kendi babasından değil de), Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm Zencânî'den, ancak ona nisbet etmeksizin, yaptığı anlaşılmaktadır. Gerçeği şuradan anlamaktayız: Ömer Rızâ Kehhâle *Mû'cemü'l-müellifîn*'de Zencânî'nin terceme-i hâlinde bahsederken şöyle der: "Zencânî, muhaddis bir zât idi. Hadis ilminde İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-Usûl* adlı eserinin tarzında bir eser yazmıştır." Remlî ise *el-Fetâvâ* adlı eserinde Zencânî'den naklen der ki;

"ذكر والدي وشيخي قدس الله روحه في كتاب "جوامع الحقائق والأصول في شرح أحاديث الرسول" ;

Allah ruhunu takdis etsin, babam ve şeyhim/hocam *Ehâdisü'r-Rasûl* adlı eser üzerine yazmış olduğu *Cevâmi'u'l-hakâik ve'l-Usûl* adlı şerhinde nakleder" Halbu ki araştırıldığında, İcî'nin babasının muhaddis olduğuna ve böyle bir hadis eseri te'lif

⁷³ İcî, age, vr. 21a.

⁷⁴ İcî, age, vr. 87a.

ettiğine dâir bir bilgi bulunmamaktadır.⁷⁵ Yani, İcî ve babası diye zannettiğimiz şahıslar aslında Zencânî ve babasıdır.

Bu rivayette geçen üç ayrı ismin ilki; İbnü'l-Esîr⁷⁶ (ö. 606/1210), ikincisi; baba Şihâbüddîn er-Remlî (ö. 957/1550) ile oğul Şemseddîn er-Remlî'ler⁷⁷ (ö. 1004/1596) ve üçüncüsü; Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm ez-Zencânî'dir.⁷⁸

5. SONUÇ

Yaptığımız çalışma neticesinde; İcî'nin tefsirinin başındaki mezkûr *Mukaddime*'sinde sıralamış olduğu usule ve prensiplere tefsiri boyunca riayet ettiğini görmekteyiz. Fihkî meselelerde Şâfiî mezhebinin usulüne ve fûrûâtına bağlı kaldığını, kelâmî meselelerde Eş'ârî mezhebinin prensiplerine bağlı kaldığını, özellikle bâtlı firkaları ve bazen de Mâtürîdî mezhebini tenkit ettiğini görmekteyiz. Tefsirinde verdiğimiz örnekler her ne kadar sınırlı olsa da, tefsirini daha detaylı incelediğimizde bu husus kendisini göstermektedir.

⁷⁵ Dayfullah er-Rufâî, age, s. 49-50.

⁷⁶ Carl Brockelmann, *GAL*, I, 438; Suppl, I, 608; Ziriklî, age, VI, 152; Çakan, İsmail Lütüfî, “*Câmiu'l-usûl*”, *DİA*, VII, 136; Koçkuzu, Ali Osman, “*İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn*”, *DİA*, XXI, 28-29; Özel, Ahmet, age, s. 601-602.

⁷⁷ Ramle/Remle (الرملة) adıyla bilinen iki farklı yerleşim yeri vardır. Bunlardan biri Filistin'in Ramle şehri, diğeri de Mısır'da Menûfiyye iline bağlı Minyetü'l-attâr'a yakın Ramle adlı köydür. Bu nisbeyle anılan baba-oğul iki âlimden bahsedilir ve bunlar Mısır'ın Ramle'sindendirler. Bkz: İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 316, 359; Carl Brockelmann, age, II, 418-419; *Suppl.*, II, 110-113, 416, 442; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I, 145, 406; II, 261; Özel, Ahmet, age, s. 472-473; agm., “*Remlî, Şemseddîn*”, *DİA*, XXXIV, 565-566.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Muht'ar fî menâkibi'l-ahyâr*, II, 379; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân*, III, 216; Ziriklî, age, IV, 179; VII, 247; Sübkî, age, II, 480 vd; III, 3-15, 159 vd, 416 vd; IV, 148-150; VIII, 281-293; Çelebî, Kâtip, age, I, 23; II, 1612-1613; Carl Brockelmann, *GAL*, I, 539; Özel, Ahmet, age, s. 396-399, 405-406; Kaya, Mahmut, “*Tehâfütü'l-Felâsife*”, *DİA*, XL, 313, 494, 543; Carl Brockelmann *Suppl.*, I, 678, 753; Sezgin, Fuâd, *GAS*, I, 489; Küfralı, Kâsım, “*Gazzâlî*”, *İA*, IV, 748-760; Çağrı, Mustafa, “*Gazzâlî*”, *DİA*, XIII, 489-505; Aybakan, Bilal, “*Şâfiî Mezhebi, Kuruluşu ve Yayılması*”, *DİA*, XXXVIII, 239; agm., “*Râfiî*”, *DİA*, XXXIV, 394-396; Karlığa, Bekir, “*Gazzâlî, Eserleri*”, *DİA*, XIII, 518-530.

6. KAYNAKÇA

- Aybakan, Bilal, “*Râfî*”, *DİA*, XXXIV, 394-396.
- Aybakan, Bilal, “*Şâfî Mezhebi, Kuruluşu ve Yayılması*”, *DİA*, XXXVIII, 233-240.
- Bağdâdî, İsmail Paşa (1339/...), *Hediyetü'l-Ârifîn*, I-II, İstanbul 1951-1955.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Mû'tezilî (ö. 436/1044), *el-Mû'temed fî Usûlü'l-fikh*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1403/1983.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, I-II, Ravza Yayınları, İstanbul 2008.
- Brockelmann, Carl, *GAL (Geschichte der Arabischen Litteratur)*, I-II, Leiden 1943-1949.
- Brockelmann, Carl, *Suppl* (Supplementband), I-III, Leiden, 1937-1942.
- Çağrı, Mustafa, “*Gazzâlî*”, *DİA*, XIII, 489-505.
- Çakan, İsmail Lütfi, “*Câmiu'l-usûl*”, *DİA*, VII, 136.
- Cerrahoğlu, İsmail, “*Fahreddîn er-Râzî ve Tefsirdeki Metodu*”, *EAÜİFD*, sy. 2 (1997), s. 7-57.
- Cerrahoğlu, İsmail, Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, DİB Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1988.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (ö. 393/1003 veya 400/1010), *Şihâh*, Dâru'l-Ma'rife, 4. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1433/2012.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerif (ö. 816/1414), *Şerhu'l-Mevakif*, I-VIII, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1419/1998.
- Concordance at Indices de la Tradition Musulmane, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Hadîsi'n-Nebevî*, I-VIII, Wim Raven et Jan Just Witkam, Lahey, Hollanda.
- Çelebi, İlyas, “*Mû'tezile*”, *DİA*, XXXI, 392.
- Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, Kahire 1392/... .
- Daydullah b. 'Îd b. Sâlih er-Rifâ'î, *Tahkîku't-Tefîr fî Teksîri't-Tenvîr li Adudüddîn el-Îcî*, (YL. Tezi, 1431-1432, Suudî Arabistan, Medîne-i Münevvere, Vezâratü't-Ta'lîmi'l-Âlî, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kısmü't-Tefsîr, ed-Dirâsâti'l-'Ulyâ, el-Bernâmecî'l-Mesâî, Danışman/İşrâf: Prof. Dr. Muhammed b. Abdül'azîz el-'Avâcî).
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1377/1957.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ts.
- Eşref Altaş, *İslâm İlim Düşüncesinde ve Geleneğinde Adudüddîn el-Îcî*, İSAM, Aralık 2017.
- Görgün, Tahsin, “*Îcî, Adudüddîn*”, *DİA*, XXI, 410-414;

- Görgün, Tahsin, “*Îcî, Adudüddîn*”, s. 64-72, İSAM, Aralık 2017.
- Haliloğlu, Hasan, *Ṭalâḳ Süresi'nin Tefsiri ve Bu Süredeki Hukûkî Prensipler* (YL. Tezi, danışman: Prof. Dr. Sadreddin GÜMÜŞ), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, İstanbul 1996.
- Haliloğlu, Hasan, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ile Adudüddîn el-Îcî'nin Âile Hukûkuna İlişkin Âyetlere Yaklaşımlarının Mukâyesesi*, Dr. tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, Temmuz 2017.
- Haliloğlu, Hasan, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ile Adudüddîn el-Îcî'nin İlmî Hayatları ve Eserleri*, (henüz basılmamış, Aralık 2017).
- Harman, Ömer Faruk, “*Şehristânî*”, DİA, XXXVIII, 467-468.
- İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mietî's-Sâmine*, I-IV, 1385/1966.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, I-III, Kahire ts.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Âyân*, I-VI, Kahire 1948/... .
- İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, I_II, Beyrut 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr fî menâkibi'l-ahyâr*, ...
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, I-VIII, Beyrut ts.
- Îcî, Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rüknuddîn Ahmed b. Abdü'l-Ğaffâr b. Ahmed el-Bekrî el-Mutarrizî el-Îcî eş-Şîrâzî eş-Şebenkârî (ö. 756/1355), *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Beşirağa, no: 113, vr. 310a.
- Îcî, Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rüknuddîn Ahmed b. Abdü'l-Ğaffâr b. Ahmed el-Bekrî el-Mutarrizî el-Îcî eş-Şîrâzî eş-Şebenkârî, *Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-tenvîr*, Süleymaniye Ktp. Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no: 50.
- Îcî, Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rüknuddîn Ahmed b. Abdü'l-Ğaffâr b. Ahmed el-Bekrî el-Mutarrizî el-Îcî eş-Şîrâzî eş-Şebenkârî, *Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-tenvîr*, Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim Paşa, no: 134.
- Îcî, Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rüknuddîn Ahmed b. Abdü'l-Ğaffâr b. Ahmed el-Bekrî el-Mutarrizî el-Îcî eş-Şîrâzî eş-Şebenkârî, *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-Müntehâ el-Usûli li İbn Hâcib*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Buyrut-Lübnan 1421/2000.
- Îcî, Adudüddîn, *Şerhu'l-Minhâc* 1;
- Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muhtasar fî Usûlü'd-Dîn* (nşr. Muhammed 'Imâre, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), Kâhire 1971.
- Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kâhire 1988.

- Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî, Tesbîtü delâilü'n-Nübüvve, el-Muhtasar fî Usûlü'd-Dîn, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, Fadlû'l-Îtizâl ve Tabakâtü'l-Mû'tezile ve Usûl-ü fıkıh ilmüne dâir el-'Amd* adlı eserleri.
- Kadı Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1408/1988.
- Kadı Beydâvî'nin, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-Usûl*,
Karlığa, Bekir, “*Gazzâlî, Eserleri*”, *DİA*, XIII, 518-530.
- Kâtip Çelebî (Hacı Halîfe), *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul 1941-1942.
- Kaya, Mahmut, “*Tehâfütü'l-Felâsife*”, *DİA*, XL, 313-314.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, I-XV, Dimeşk 1957.
- Kirmânî, Burhâneddîn, (ö. 500/1106'dan sonra)1- *Lübâbü't-Tefâsîr*, ...
- Kirmânî, Burhâneddîn, *el-Bürhân fî müteşâbihi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru Sâdır, 2. baskı, 2010.
- Koçkuzu, Ali Osman, “*İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn*”, *DİA*, XXI, 28-29.
- Küfralı, Kâsım, “*Gazzâlî*”, *İA*, IV, 748-760.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, TDV. Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2014.
- Özel, Ahmet, “*Hanefî Mezhebi, Literatür*”, (Kenzü'd-Dekâik), *DİA*, XVI, s.
- Özel, Ahmet, “*Remlî, Şemseddîn*”, *DİA*, XXXIV, 565-566.
- Râzî, Fahreddin, (ö. 606/1210), *Mefatihü'l-Ğayb*
- Râzî, Fahreddîn, *el-Maḥsûl fî 'ulmi usûlü'l-fıkıh*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut 1408/1988.
- Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, I-XXII, Wiesbaden, 1981-1983.
- Sezgin, Fuâd, *GAS (Geschichte der Arabischen Schrifttums)*, I-IX, Leiden 1967.
- Sinanoğlu, Mustafa, “*el-Mevâkıf*”, *DİA*, XXIX, 422-424.
- Sübkî (baba), Ebü'l-Hasen Taqıyyüddîn Ali b. Abdülkâfî b. Ali b. Temâm (683/756-1284/1355), ve Sübkî (oğul), Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfî b. Ali b. Temâm (727/771-1327/1370), *el-İbhac fî Şerhi'l-Minhac (ala Minhaci'l-Vüsul ila İlmi'l-Usul lil-Kadi el-Beydavi)*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut-Lübnan 1404/1984.
- Sübkî, (oğul); Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfî b. Ali b. Temâm (727/771-1327/1370), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I-VI, thk. Mustafa Abdülkâdir Ahmed 'Aṭâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. baskı, Lübnan 1433/2012.
- Süyûtî, Celâleddîn (ö. 911/1505), *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'n-Nühât*, Beyrut ts.

- Süyûtî, Celaleddin, *Tabakatü'l-Müfessirin*, Leiden 1839.
- Süyûtî, Celaleddin, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut-Lübnan, 1407/1987.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Bağdat 1903.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Yemen Başkadısı (ö. 1255/?), *el-Bedru't-Tâlî'*, Kahire 1348/....
- Tancî, Muhammed, “*Şehristânî*”, MEB. İA, XI, 393-396.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/...), *Miftâhu's-sa'âde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevdû'âti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. baskı 1405/...
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut 1957.
- Yılmaz, Nedim, *Adudüddin el-İci ve Tefsirdeki Metodu*, (Dr. tezi, danışman: Doç. Dr. Ali ÖZEK), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Bölümü, Tefsir-Hadis Anabilim Dalı, İstanbul 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*el-Akâidü'l-Adudiyye*”, DİA, II, 216.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*Fahreddîn er-Râzî*”, DİA, XII, 89-95.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/...), *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, thk: Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2. baskı .../1982.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, I-III, Mektebetü Vehbe, 4. baskı, Kahire 1409/1989.
- Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut,-Lübnan 1429/2008.
- Ziriklî, *Â'lâm*, I-X, Kahire 1954-1959.

ARAP EDEBİYATINDA HİKÂYE VE KUR'ÂN-I KERİM'DEKİ KISSALARIN MÜDAFAASI

Dr. Ali Muhammed NASR

Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi

Arap Dili Enstitüsü

Öğretim Üyesi

Çev: Doç. Dr. Abdülkerim SEBER

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

Öğretim Üyesi

aseber@agri.edu.tr

Atf Gösterme: NASR, Ali Muhammed; (2018), Arap Edebiyatında Hikâye Ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kıssaların Müdafası (Çev: SEBER, Abdülkerim), *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (2), 120-164.

Geliş Tarihi:

20 Haziran 2018

Kabul Tarihi:

25 Haziran 2018

© 2018 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim'deki kıssalar, doğru bir İslami anlayışa dayanan eğitim ve terbiye metotlarından biridir. Bu kıssalar, bünyesinde nasihat, ibret, müjde, korkutma, mükâfat, ceza, emir ve nehiy gibi pek çok şeyi teferruatıyla kapsamaktadır. Bunlar, insanları hakka çağıran hakikat yolcularının nail olacakları dereceleri, bu uğurda yürüttükleri mücadeleleri ve aralarındaki yardımlaşmaları anlatmakta, batılın ihyası ve payidar olması için gösterilen çabaları da açıklamaktadır. Noksan sıfatlardan münezzeh kemal sıfatlarıyla muttasıf olan Allah zalimlerin zulümlerinden vaz geçmeleri, dalâlette olanların yanlış yollarından dönmeleri için, geçmişlerin kıssalarını hikâye etmiş, peygamberlerin düşmanlarıyla olan cihatlarının kullar için rahmet, halk için de merhamet olduğunu açıklamıştır. Hukuk ve prensip sahibi kimselerin kendilerine

tutunmaları için de bir ölçü olan bu kıssalar, ayrıca insanlara yegâne model olan yüce şahsiyetlerin işlerinin hem başında hem de sonunda her zaman Allah'ın sonsuz yardımına ermeleri ve kıssalarda anlatılan ulvi gayelere sarılmaları içindir. Uzunluklarıyla ve kısalıklarıyla bütün Kur'ân kıssalarının hedefi, yanlış yoldakilerin hidayetini sağlamak, yolunu kaybedenleri irşat etmek, hak yoldan sapanlara doğru yolu göstermek yanında, insanların gereksiz tartışmalardan sakınmalarını temin etmektir. Yine Kur'ân kıssaları, insanların Nebîlerden, Rasûllerden ve diğer hak ehlerinden aldıkları haberlere, onların getirdikleri prensiplere göre hareket etmelerini temin etmek içindir. Dolayısıyla da, insanların ilahi davete icabet etmelerini ve Allah'ın hidayetinin nurundan istifade etmelerini sağlamak içindir. Zira bu kıssalar, Hakîm, Hamîd olan Allah Teâlâ tarafından indirilen, “Önüнден ve arkasından batılın gelmediği”¹ Kur'ân-ı Kerîm'in kıssalarıdır ki kendisinde asla şüphe bulunmayan gerçek hidayet nurudur. Dolayısıyla Kur'ân kıssaları, kendisini, çağdaş hikâyecilerin ürettikleri, sanat ve edebiyat yönüyle anonim hikâyelerden ayıran bir takım özelliklere sahiptir. Diğer taraftan Kur'ân kıssaları, sadece kendilerinde bulunan bir takım özelliklere de sahiptir ki bunlar diğer hikâyelerde bulunmamaktadır. Büyüklük ve doğruluk gibi başka hususiyetleriyle de bu kıssalar diğer hikâyelerden ayrılmaktadır. Kur'ân kıssalarında bulunan beşer için bir hidayet rehberi olma vasfı, kendisini diğerlerinden ayırmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'deki bu kıssaların tamamı, ilahi kelam (Kur'ân)'ın ve onun mütekellimi (Allah Teâlâ)'nin yüceliğinin kendisinde bütün yönleriyle tecelli ettiği kutsi bir kelimedir. Yine Kur'ân kıssalarındaki hakikatler, Allah'ı, peygamberlerini ve O'nun veli kullarının davalarını kuvvetlendirmektedir. Kur'ân kıssalarında onların düşmanlarının rezil rüsva olduğunu göstererek kendilerinden bir şekilde intikam alındığı anlatılmaktadır. Geçmiş milletlerin peygamberlerinin ancak Allah Teâlâ'dan getirebilecekleri haberleri ihtiva etmesi cihetiyle bu kıssalar, insanların duyguları üzerinde belirgin bir tesir bırakmakta, onların kalbini, gönlünü tam manasıyla kuşatmaktadır. Kıssalardan elde edilen ibretler ve hidayetler, Rasûlüllah (sav)'in doğruluğuna delalet etmektedir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “İşte bunlar bir takım gaybi haberlerden bazılarıdır ki, biz bunları sana vahiyle bildiriyoruz. Bundan önce bunları ne sen bilirdin, ne de kavmin. O halde sabret, akıbet muhakkak muttakilerindir.”² Diğer bir âyet-i kerimede şöyle buyurmaktadır: “İşte bu, sana vahyettiğimiz gaybi haberlerindedir. (Yoksa) ‘Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak?’ diye kalemlerini (kura için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Onlar bu hususta) tartışırken de yanlarında bulunmadın.”³ Bir başka âyette de “Gerçekten de onların kıssalarında üstün akıllılar için bir ibret vardır. Bu Kur'ân uydurulmuş herhangi bir söz değildir. Lâkin kendisinden önce gelen kitapların tasdiki her şeyin ayrıntılarıyla açıklayıcısı ve iman edecek bir kavim için hidayet ve rahmettir”⁴ buyrulmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de kıssaların gelmesi, Arapların kıssaları daha öce de bildiklerine, onları benimsediklerine, onlara itibar ettiklerine hatta bunlara

¹ Fussilet, 41/42.

² Hûd, 11/49.

³ Âl-i İmran, 3/ 44.

⁴ Yusuf, 12/111.

meylettiklerine delil kabul edilebilir. Kur'ân kıssaları, taşıdıkları özellikleri, ayırıcı vasıfları, getirdikleri kıymetli prensipleriyle beraber ele alınmalarını gerektirmektedir. Kıssa kelimesi veya bir kıssa Kur'ân-ı Kerîm'de muhtelif yerlerde tekrarlanmaktadır. Bu durum, kıssa kelimesinin lügavî, istilâhî manası yanında, son zamanlarda kazandığı manalarıyla birlikte açıklanmasını icap ettirmektedir. Ayrıca bu durum, aynı zamanda eski Arap hikâyeciliğinin nasıl geliştiğini ve eskisiyle yenisinin birbirinden nasıl ayrıldığını, aralarındaki farklarıyla beraber karşılaştırılarak ele alınmasını da gündeme getirmektedir.

Bu sebeplerden dolayı Allah'ın yardımı ve desteği ile bu çalışmada Kur'ân kıssaları konusu aşağıdaki metoda göre ele alınacaktır:

1. Sözlük ve muasır terim manasıyla *kıssa* kelimesi.
2. Eski Arap Kıssası gelişerek bugün bu hale nasıl geldiği.
3. Eski Arap kıssasının ayırıcı vasıfları.
4. Modern Arap kıssasının Avrupa hikâyeciliğinden geldiği iddiası.
5. Kur'ân kıssalarının eski Arap kıssaları (esâtîr) ile irtibatlandırılmasının manası.
6. Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssaları oluşturan ve onlara kıymet bahşeden unsurlar.
7. Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssaların hedefleri.

Bu konuları tek tek ele alacağız. Allah Teâlâ bütün bunların ele alınmasında, Kur'ân kıssalarının üstünlüğünün ortaya konulmasında bize en büyük yardımcıdır.

BİRİNCİ BAHİS

“KISSA” KELİMESİNİN SÖZLÜKLERDEKİ ANLAMI VE MUÂSİR KAMUSLARDAKİ TERİM MANASI”

Muhtaru's-Sihâh sahibi (قصص / ق ص ص) maddesinde şöyle demiştir: Eserini, araştırmasını anlattı, manasına gelen (قص) kelimesi (رد) babından olup, mastarı (قصصا)'dır. Allah Teâlâ'nın (فان ردا على آثارهما قصصا) / *Bunun üzerine izleri üzerine dönüp gerisin geri gittiler*)⁵ âyetinde olduğu gibi. (اقتص الحديث / رواه على وجهه) / Hadisi yüzüne karşı anlattı) demektir. Keza (قص عليه الخبر قصصا) / Haberi ona tam manasıyla anlattı) demektir. Bir sûrenin ismi olarak da gelen *Sâd* harfinin fethasıyla (القصص) kelimesi de böyledir. Kelimenin, *Qâf*'in nin fethası ile masdar olarak kullanımı daha çoktur. *Qâf* harfinin kesresi ile (القصص) ise (القصة) kelimesinin cemi halidir.

el-Misbâhu'l-Münîr sahibi kelimenin (قصصت الخبر قصا) / Haberi harfiyyen anlattım) cümlesindeki kullanımının (قتل) kalıbından olup “Yüzüne karşı söyledim” demek olduğunu bildirmiştir. *Sâd* harflerinin fethasıyla kelime (القصص) isim olup (قصصت الخبر تتبعته) / Haberi anlattım ve araştırdım) cümlesinde gibi. (القصة) ve (القصص) kelimelerinin sözlükteki manası budur. (القصص) maddesi ve bundan türeyen kelimeler, araştırmak, bir şeyi takip etmek, bir haberi nakletmek, anlatmak ve rivayet etmek gibi manalara gelmektedir. Yani geçmişteki bir durumu dikkatli bir şekilde nakletmek ve

⁵ Kehf, 18/64.

gerçeği anlatmak demektir. Bir görevi yerine getirirken ve rivayet ederken doğruyu aramaktır.

2. Kıssa (القصة) kelimesinin terim manası: Kıssa kelimesi terim manası itibariyle meşhur hikâyelerin metinlerinde farklılık göstermiştir. Ancak kelimenin İstilahî manasını anlatan bu ibareler özü itibariyle farklılık arz etmez. Bütün bu tariflerin özünde kıssa, “Gerçek veya suni hadiseleri cezbedici bir üslupta ortaya koymak” demektir. Bundan maksat ahlaki yahut sosyal ıslahın örneğini açıklamaktır. Bundan maksat, ahlaki yahut sosyal ıslahın örneğini açıklamaktır. Yani buna göre kıssa ahlaki ve sosyal bir takım örneklerin hikâye edilmesidir. Şûbâşî de şöyle demiştir: “Kıssa ya gerçekten meydana gelmiş hakiki bir rivayettir ya da kendisiyle seçkin bir takım temayüllerin, ahlaki güzelliklerin, garip hadiselerin tesir meydana getirmesi için tasvirinin hedeflendiği anlatımdır.” Ancak bunlar bazen eski hikâye türünden olabileceği gibi, bazen de şiir yahut nesir türünden şeyler de olabilir.

Day Fulber’in ansiklopedisinde şu tarifin yapıldığını görüyoruz: “İster gelişen hadiselerden olsun, ister alışkanlıkların veya ahlaki değerlerin temsili anlatımı olsun, isterse garip olaylardan meydana gelmiş olsun, kıssa; hayret uyandırmayı hedefleyen ve nesir olarak uydurulan hikâyelerdir.” Bazen kıssa köy hayatını, kahramanlıkları, eleştirel felsefî tarihi hadiseleri olabildiği gibi, bazen de muhtelif maceraları, hayret verici hikâyeleri tasvir ederek hayali şeylerin tahrik edilmesidir.⁶

Patrick Hanks ise kıssayı, “Şiir olsun nesir olsun kendisiyle dinleyicinin veya okuyucunun dikkatinin çekilmesinin kastedildiği hayali yahut gerçek hadiselerdir” diye tarif etmiştir.⁷

İngilizce Oxford Kâmusunda kıssa şu şekilde tarif edilmiştir: “Ekseriyle, dinleyeni ve okuyanı teselli maksadıyla, gerçek yahut hayali hadiselerin anlatılmasıdır.” Yani kıssa, “Gerçek yahut hayali eksende cereyan eden hadiseler zincirinin mahsulüdür.”⁸

Yine anladım ki, bu hikâyelerin konusu, belirli bir çevrede muayyen şahıslarla kaim insanlara şevk verici bir takım hadiseler ve işlerdir.⁹ Burada şunu da hatırlatmadan geçemeyeceğiz. Kıssa olarak tanınan eski hikâyelerde öyle şartlar var ki, bunları modern hikâyede aramamız mümkün değildir. Kadim hikâyeler zamanın derinliklerine kadar uzanan eski bir tarihe sahiptirler. Çünkü hiçbir asırda hiçbir toplum kıssadan uzak kalmamıştır.

Laros, kamusunda *kıssa*’nın eski hikâyelerin ve haberlerin ismi olduğu söylenmiştir. Laros’a göre eski kıssa nesir olsun nazım olsun sanatkârın kalıbında dökülmüş gerçek yahut uydurma hikâyelerdir. Bugün ise kıssa, okuyucunun dikkatini çekmek için zihinde tasavvur edilen bir şeyin, bazen nesirle bazen şiirle şekillendirilmiş, hayali ve suni edebiyat türüdür.¹⁰

⁶ *el-Kıssatü'l-Arabiyyetü'l-Kadîme*.

⁷ Patrick Hanks, *el-Kâmisu'l-Âlemî el-Mevsûî*, 1545.

⁸ Kâmus-i Oxford, s. 1041.

⁹ Kamil Derviş, *en-Nusussu'l-Edebiyye*, 19.

¹⁰ Şûbâşî, *el-Kıssatü'l-Arabiyye*, (Kıssa) maddesi.

Bu durumda çağdaş edebiyat ıstılahındaki kıssadan maksadın, kıssanın manasının değil, insanların galeyana getirilmek maksadıyla bizzat kalıbının kastedildiğinin ve gerçek hikâyeler olmadığının anlaşılması gerekir. Üstelik çağdaş edebiyatta kıssa denilince, insanların galeyana getirilmesi, arzulara gark edilmesi ve kıssadaki maceraların cazip hale getirilmesi için kendisine daha fazla şeylerin ilave edilerek geliştirilmiş olması gerekir ki, çağdaş edebiyattaki kıssadan anlaşılması gereken budur.

Çağdaş hikâyede, gerçeklerin dile getirilmesi değil, sosyal nizamın sağlanması ve cemiyetin ıslah edilmesi hedeflendiği için bazen hayali şeylere başvurulur. Dolayısıyla bunda hedef gerçeklerin hikâyesi değil, insanların duygularının cezbedilerek hikâyedeki anlatılanlara uyulması beklenir. Bundan dolayı da çağdaş edebiyattaki hikâyenin mana ile değil, edebi kalıpla uyum arz etmesi esastır.

Şu durumda okuyucunun, suni hikâyeye ile gerçeklere uygun, yaşanmış hadiselerden meydana gelen kıssalar arasındaki farkı kavraması ve ona göre de dikkatli olması gerekir. Kur'ân kıssalarındaki ilmi edebi güzellik onun bir kurgu mahsulü olmasından değil, kendisinde anlatılanların bizzat yaşanmış gerçekler olmasından kaynaklanmaktadır. Okuyucu, Kur'ân-ı Kerim'in ancak gerçekleri ve apaçık hakikatleri anlattığını, hayali şeylerle uğraşmadığını bilmelidir. Kur'ân'ın kalplere ve gönüllere tesiri, onun kendisinde şüphe bulunmayan kimliğindedir. Şüphe yok ki ondaki güzellik, ilahi kelamın ve onun sahibi olan Rabbimizin Cemal sıfatının tecellisidir. Müminlerin kalplerine ve gönüllerine olan tesiri de bundan dolayıdır. Allah Teâlâ bu durumu şöyle ifade buyurmuştur: *“Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkılmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi. Rablerinden korkanların, bu kitab'ın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri ve hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Kitap, Allah'ın, dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olmaz.”*¹¹ Kur'ân âyetlerinin kâfirlere tesirine gelince, tesir eder korkusuyla dinlenilmemesine dair yaptıkları tavsiyeyi Rabbimiz bir muhkem âyetinde şöyle hikâyeye etmektedir: *“İnkâr edenler! Bu Kur'an'ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın. Umulur ki bastırırsınız dediler”*¹²

Kur'ân kıssalarıyla edebiyatçıların hikâyeleri arasındaki açık farka dikkat çektikten sonra konumuza dönebiliriz. Ne zaman ki insanlar “kıssa”nın ıstılahî tarifi konusunda ihtilaf ederlerse kıssanın kendisiyle kimliğini kazandığı yukarıda da açıkladığımız unsurlarına ve değerlerine bakılması gerekir. Bu unsurlar ve hikâyedeki değerler sırasıyla şöyledir:

- a) İnsanı uyanışa götüren ve hikâyede anlatılanlara cezbeden bir üslup.
- b) Hikâyede edebiyatçıyı hadiselerin ve şahısların ötesine götürmeye hedefleyen bir gaye. Şüphesiz ki böyle bir kıssadaki hedefin yüksek ve şerefli olması gerekir.

¹¹ Zümer, 39/23.

¹² Fussilet, 41/26.

- c) Okuyucuyu hikâyede anlatılan olayların peşinde sürükleyen farklı hadiseler arasında sıkı bir irtibat ve bağın bulunması. Öyle ki bu bağ onu takip eden okuyucuda hikâyenin nasıl çözüleceğine ve sonucun ne olacağına dair bir arzuya sebep olur.
- d) Hikâyede rol alan şahıslarla her birisinin temsil ettiği konum ve aldığı rol arasında da bir uygunluğun bulunması.
- e) Hikâye edebiyatçısının kendisini içine yerleştirdiği zaman ve mekân unsuru. Yani hikâyecinin okuyucuyu kendisine çekecek tabi bir çevre için cereyan eden hadiselerle göre mevzileştirerek, okuyucunun duygularına ve vicdanına hâkim olmayı hedeflemiş olması.

Kıssa kelimesinin, yukarıda geçen sözlük ve ıstılah manaları arasında bir geçiş ve benzerliğin bulunmasından da bu iki mana arasındaki bağın, irtibatın açık olduğunu görüyoruz. Sözlük manasıyla ıstılah manası arasında bir geçiş bulunan, kıssa kelimesi, tabi olmak, araştırmak, bir şeyin peşine düşmek, hikâye anlatmak, haber rivayet etmek, birisini aramak gibi manalar etrafında dolaşır. Ancak ıstılâhî mana hususi bir mahiyete tabi olup, üslup, hedef, gaye yönüyle bir takım unsur ve değerleri kapsar. Çünkü ıstılâhî mana kelimenin sözlük manasından daha hususidir. Lüğavî mana dilcilerin vaz' ettiği mana olup ıstılâhî manadan önce gelir. Zira kelimelerin sözlük manaları, muhtelif disiplinler tarafından konulan ve birbirinden farklılık arz eden ıstılâhî manalardan öncedir. Bundan dolayı muhtelif ilim ve sanat dalları erbabı arasında "ıstılâhî manada münakaşa olmaz" sözü meşhur olmuştur.

Kıssa kelimesinin sözlük ve ıstılah manaları arasındaki irtibattan dolayı temelde ve esasta aralarında ciddi bir anlam farkı yoktur. Çünkü *kıssa* kelimesinin sözlük ve ıstılâh manaları asıl manada ortaktırlar. Tabiatıyla aralarındaki nüans farkı gelişen ilim ve sanat dallarında ortaya çıkar. Mahmud Teymur, *Dirâsât fi'l-Kıssa* adlı kitabında *kıssa* kelimesi hakkında şunları söylemektedir: "Arap dilinde *kıssa*, bir hadiseyi anlatmak, rivayet etmek, bir şeyi aramak, peşine düşmek ve nakletmek demektir. Edebi hikâyelerin özelliklerine ve unsurlarına uygun düşmesi bakımından bu çok doğru bir açıklamadır."¹³

Ancak bu konuda müellifler tarafından yapılan hatanın, kelimenin Arap dilindeki manasının tam olarak tespit edilmeden, İngilizceye çevrilerek, anlamlandırması olduğunu anladım. Yani yazarlar, *kıssa* kelimesinin Arapçada ifade ettiği manayı tespit etmeden işe başlamış olmalarıdır. Bu durumda Arapça'daki kıssanın değil, İngiliz dilindeki hikâyenin tarifi yapılmış olmaktadır. Tabi ki böyle bir hükmün Kur'ân kıssaları için verilmiş olmasının yanlışlığı da ortadadır.

İKİNCİ BAHİS

"ESKİ ARAP KISSASI VE GELİŞİMİ"

İnsanoğlunun hikâyesinin unsurları, ilk defa var olduğu ve yeryüzüyle bulunduğu, hatta Hz. Âdem (as)'in yeryüzüne indiği ünden itibaren başlamıştır. Yani

¹³ Mahmud Teymur, *Dirâsât fi'l-Kıssa*, 96.

melekler aziz ve şerif oldukları için ruhlarının önünde secde eder etmez başlamıştır. Meleklerin tamamı kendisine secde etmişler; ancak İblis hasedinden dolayı ona secde etmekten kaçınmıştır. Sonra Allah Teâlâ Hz. Âdem (as)a' bütün eşyanın ismini öğreterek kendisine üstünlük bahşetmiş, sadece bir ağaç hariç bütün cennet meyvelerini ona helal kılmıştır. Hz. Âdem (as)'in ruhlar âlemindeki hikâyesi Kur'ân-ı Kerim'in muhtelif yerlerinde anlatılmaktadır. Dolayısıyla onun hakkında verilen bilgi, Allah Teâlâ'nın ezeli ilmi ve hikmeti sayesinde. Zira yeryüzünü imar etmesi ve orada Allah'ın halifesi olması için arza indirilen ilk insan olduğu, Kur'ân âyetleriyle sabittir. Sonra Kâbil kendi ikiziyle evlenmek isteyerek kardeşi Hâbil ile rekabete girmiş, Hâbil ise kendi ikiziyle değil, kardeşi Kâbil'in ikiziyle evlenmek suretiyle Hz. Âdem (as)'in şeriatına rıza göstermiştir. Kâbil hem Allah'ın hem de babasının emrine razı olmayarak isyan etmiştir. Hz. Âdem (as)'in hikâyesi insanlığın ilk kıssasıdır. Bundan dolayı bu kıssanın unsurları, insanlığın tarihi kadar eskidir. Bütün hadiselerin müsebbibi olan insanoğlu nasıl olur da bu hadiselerle müdahil olmaz da bazılarının iddia ettiği gibi bu kıssalar hayali olur?! Hâlbuki insanın yaşadığı bütün problemler ve sıkıntılar aynı zamanda kardeşleri olan diğer insanlar arasındaki çekişmelerin sonucudur. Kendisiyle tabiat arasında -yeryüzüyle, gökyüzüyle sahilleriyle, dağlarıyla, denizleriyle, konuşanı ve susanı- tabiat vardır. Kendisiyle -gözlerinin gördükleri veya görmedikleri arasında- sadece korkunun tahrik ettiği bakışlar, zarar ve elemelerin isabet ettiği gözler vardır. Dolayısıyla Kur'ân'da insanlar hakkında anlatılan bütün hadiselerle insanoğlu bizzat şahit olmuştur.

Firavun, Yunan, Bâbil ve Âsûr kalıntılarında bulunan *üstûreler*¹⁴ tabi çevrenin oluşturduğu nakışlar ve resimlerdir. Kıssalar da, bu gizli hallerin kelimelerle ortaya çıkmış şeklidir. Kıssalar insanoğlu var olalı ve hayata yapışalı vardır. İnsanlar kıssaların kendisiyle bir rahatlama hissedeli, tesiriyle, sihriyle tatmin olalı ve onun gayesine boyun eğeli insanlar için bir teselli aracı olmuştur. Bundan naşı Kur'ân-ı Kerim insanoğlunun ibret almasına ve peygamberlere itaat etmesine yarayacak ibretli kıssalar irat etmiştir. Çünkü kıssalar, insanoğlunu yaratılış gayesine razı eden ve onları matlubuna emin bir şekilde götüren eski sadık dostlardır. Diğer insanlar ve milletlerde olduğu gibi geçmiş Arap kıssalarının tamamını ezberliyoruz. Çünkü macerası ve sıkıntısız yaşamaları mümkün değildir. Onların tabiatın kasvetinden ayrı kalmaları mümkün değildir.

İkinci olarak onların hayatlarının kıssalardan ayrı düşünülmesi veya hayatlarından çıkarılması mümkün değildir. Şayet hayatın tezahür ettiği yerler kıssaların yuvalandığı yerler ise Arapların kıssalardan nasibi diğer milletlerinkinden daha çoktur. Çünkü buralarda hayatın en zor halleri ve en ekşi yüzleri mevcuttur. Bundan dolayı Arapların cahiliye dönemindeki hayatlarında, hayatın acımasız ve katı yönlerini ortaya çıkaran uzun kıssalar yer alır. Arapların sert tabiatları birbirlerine karşı kışkırtılmaya, düşmanlığa müsaittir. Bu durum, bazen şiddetli ve daimi harplerin çıkmasına dolayısıyla da zaman içinde aralarında bir takım kopuklukların meydana gelmesine sebep olmuştur. Kıssanın unsurları, tarihin tanzim ve tasvir ettiği harpler,

¹⁴ *Üstûre*, Eskilerin yazdığı hayret verici sözlerdir. Arapların "Felan adam bize üstûrelerinden anlattı" sözlerinde olduğu gibi. Ebu'l-Kasim Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, "Esasü'l-Belğa" Daru'n-Nefais, s. Beyrut, 2009, s. 274.

kahramanlıklarla dolu şiirlerde de ortaya çıkar. Araplar bu katı hayata razı olmuş musibetlerle, acılarla dolu yorucu şeylere meyletmişler ve bunlar üzerine yoğunlaşmışlardır. Bunlarla da kendisinden kaçış olmayan elim hadiseleri unutmak istemişlerdir.

Şair şöyle demiştir:

*“Bazı zehirler vardır ki diğerleri için panzehirdir,
Çaresiz bazı hastalıklara da diğerleri şifa verir.”*

Arap hayatının hakiki çehresini, çöl hayatının katılığı ve çile ile geçen yılların uzunluğunu anladığımız zaman cahiliye Araplarının kıssalara olan eğiliminin diğer milletlerden daha çok olmasının sebebinin de anlarız. Çünkü bedevi çöl hayatı, Arapların kabilelere bölünmesi gerektirmiştir. Zira bir kabilenin kendisinden daha aşağıda ve daha uzakta meydana gelen hadiselerin bilmesi çöl hayatının mecbur bıraktığı zaruretlerdendir. Bu haberlerden bazılarının öğrenilmesi, Arapların kendilerini kuşatan tehlikelerin veya kendilerini ilgilendirmeyen haberlerin elde edilmesini sağlar.

Biz bu gerçeği Tarafe'nin aşağıdaki beyitlerinde buluyoruz:

*“Günler bilmediğin şeylerden sana haber verecek,
Zaman ulaşamadığın haberleri sana getirecektir.”*

Bu haberleri verenlerin bu sahada araştırmacı ve uzman olduklarını göstermektedir. Zira onlar bu rivayetleri sanatkârane bir üslupta takdim edebiliyorlar. Bu durum insanlara şevk veren cahiliye kıssalarının şairlerine uygun bir şekilde ortaya çıkmıştır.¹⁵ Babasının kendisini kabul etmesi konusunda Şeddat b. Antere'nin hikâyesinde yahut babasının intikamını isteme konusundaki İmriü'l-Kays'ın hikâyesinde olduğu gibi. Tarafe ve Melik Amr'a kavuşan dayısının kıssası da böyledir. Kur'ân-ı Kerîm'in peygamberler (as)'in kıssalarına insanların hidayeti ve irşadı için yer verdiği açıktır. Çünkü kıssalardan istifade edilmesi, Araplar içerisinde ortaya çıkan işlerdendir. Bundan dolayı Kur'ân da onların dilinde inmiştir. Onlar Kur'ân'ın ilk muhatapları ve ilk tabileridir.

Dr. Muhammed Sellâm *“Modern Arap Hikâyelerinin Usulleri ve Temayülleri”* adlı kitabında şöyle demiştir:

“Kıssalar insanoğlunun sadece bir milletine mahsus bir şey değildir. Hikâye eski-yeni her millette yaygın olan bir şeydir. Daha doğrusu hikâyecilik insanoğluna ait bir mirastır. Araplar hikâyeyi asırlar öncesinden bilmektedirler. Bize kıssa ve üstûrelerden bir takım kalıcı eserler bırakmışlardır. Bu durum onların yanlarında pek çok örneğinin bulunduğunu göstermektedir.¹⁶ Arap Darb-ı Meselleri, Eyyâmü'l-Arab konusunda ortada dolaşan şeyler, onlardan bize kalan eserlerin önemlilerinden bazılarıdır.

Bu konuda Mahmud Teymur şöyle demiştir:

¹⁵ Abdulkerim el-Hatîb, *el-Kasasu'l-Kur'ânî, fi Mantûkîhi ve Mefhûmihi*, (Kıdemü l-kıssa bahsi)

¹⁶ *Usûlü'l-Kıssati'l-Arabiyyeti'l-Hadîse ve't-Ticâhâtühâ*.

“Tarihçiler cahiliye şiirinin ve nesrinin çeşitli örneklerinden, onların metotlarından uzak durmaktadırlar. Çünkü bu örnekler onlara göre bu asırlara delalet eden muteber ve mevsuk naslar değildir. Zira bunlar tedvinin kendisinde bittiği daha sonraki asırların edebiyat tarihçileri tarafından tedvin edilmişlerdir. Dolayısıyla bunlar o dönemin hikâye türünün rengini bildirememektedir.”

Dr. Muhammed Sellâm da şöyle demektedir:

“Kıssalar ile dolu olan Meydânî'nin Mecmau'l-Emsâl'i, Askerî'nin Cemheretü'l-Emsâl'i Zemahşeri'nin el-Müsteksâ'sı, Mufaddal b. Seleme'nin el-Fâhir'i, bu mesel kitaplarının en önemlilerindedir. Vaaz ve ibretlerin tespitinde yahut İslam davetinin maneviyatının Arapların gönüllerine girmesi hususunda Kur'ân'ın kıssalara ehemmiyet vermesinde Arapların zevklerinin bu yönde olduğuna delalet vardır. Üstelik bu durum, onların bu kıssaları takdir ettiklerine, sevdiklerine ve onların tesirinde kaldıklarına delalet etmektedir. Sîretü Nebeviyye'de geçtiğine göre Nadr b. Hâris Kureş'e Rustem ve İsfendiyar hikâyelerini anlatmıştır. Ancak Kur'ân-ı Kerim, Kur'ân kıssalarının, Arapların kendisine benzediğini düşündükleri ve Kur'ân'dan önce dilden dile naklettikleri kıssalardan yani esâtiru'l-evvelîn'den olmadığına işaret etmiştir.

Mahmud Teymur el-Edebü'l-Hâdif adlı eserinde şöyle demektedir:

“Benim buradaki çabam, uzun zaman geçmesine rağmen Arap kültür ikliminde dönüp dolaşıp duran hikâye akımı konusunda en ayırıcı sözler söyleyerek meseleyi kısaca açıklamaktır. Ben yüzlerce evraka ulaşan bu hikâyelerin müstakil bir kitaba sığmayacağını, bütün ömrünü harcamayı göze alsam bile bir kişinin gayretinin bunu bir kitapta toplamaya güç yetiremeyeceğini düşünüyorum. Böyle bir şeye teşebbüs etmemiz halinde, önce cahiliye asrı dediğimiz asırlarla başlarız. Karşımıza hemen Arap kabileleri arasında ortaya çıkan kahramanlıklar çıkar. Bunlar hamasice söylenen cahiliye şiiriyle karışık Arap hikâyesinin bir pınarıdır ki, yazmakla bitmez.”

Mahmud Teymur cahiliye asrının hikâyeleri hakkında da şöyle diyor:

“Cahiliye asrındaki Arap hikâyelerinin kadın-erkek falcı ve kâhinlerin sözlerinden dikkat çeken bir tarafı vardır. Şak / Yarım, Satîh / Düz, Ufeyrâ / Küçük Gözcü, Şa'sâ / Darmadağınık bunlardan bazılarıdır. Cahiliye asrında Hz. Peygamber (sav'in gelmesi yaklaştığı zaman Araplar arasında “hadîsün hurâfetün / hurafe söz” ifadesi yaygınlaştı. Araplar bunları bu sözle nitelendirdiler. Hatta onlara göre bunlar hayal kurgusu bir sözdür. Araplar, aslı olmayan hayretâmiz bir söz duydukları zaman ona “uydurma/hurâfe” derlerdi.”¹⁷

İbn Hacer, el-İsâbe fî Marifeti's-Sahâbe adlı eserinde şu rivayete yer vermektedir: “Hz. Peygamber (sav) Cessâse ve Deccâl kıssasını anlattı ve Temîm ed-Dârî'ye onun bütün menkıbelerini saydı.”¹⁸

Tâcu'l-Arûs sahibi de şunları zikretmektedir:

¹⁷ Mahmud Teymur, el-Edebü'l-Hâdif, 92-93.

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, el-İsâbe, I, 186.

“Cerbî, *Garibü'l-Hadîs* adlı eserinde Hz. Âişe (ra)'den şunu rivayet etmiştir: Hz. Âişe (ra) şöyle demiştir: 'Rasûlüllah (sav) bana, 'Anlat' dedi. Ben de 'Hurafe sözleri anlatmam' dedim. O da 'Bu gerçekten olmadı mı' buyurdular.¹⁹

es-Sihah'ta geçtiğine göre Hurâfe Uzre oğullarından bir adamdı. Yahut İbn Kelbî gibi Cüheyne Oğullarından bir kimseydi. Cinnîler onu kullandılar. O onlara gördüklerini anlatıyordu. Cinnîler onu yalanladılar ve bu Hurâfe'nin sözüdür dediler.”

Kur'ân-ı Kerim bize bu kıssaların bu asırda ortaya çıktığını haber vermektedir. Bunun yanında Kur'ân-ı Kerîm'deki *esâtîr* ifadesi de yine bize bu üstûrelerin öncekiler tarafından yazıldığını ve asıllarının bulunmadığına delalet etmektedir. Bunlar da üstûrelerin kendilerinde iki unsuru barındırdığını göstermiştir. Bunlardan birincisi bu üstûrelerin yazılı oldukları, ikincisi ise uydurma ve hayal mahsulü olduklarıdır.

Mahmud Teymur *el-Edebü'l-Hâdîf* adlı kitabında şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“*Taberî 'Bu öncekilerin üstûrelerinden başka bir şey değildir'*”²⁰ âyetinin tefsirinde üstûrelerin aslı olmadığını ve öncekiler tarafından yazıldığını söylemiştir. Taberî'ye göre bunlar gece sohbetleri için yazılan müsamereler yerine geçmektedir. Şîrâzî, *el-Miyâr* adlı eserinde kıssa kelimesinin manası hakkında “Falan adam üstûrelerinden yani takdir toplayan, hayreti mucip sözler etti” demiştir. Kur'ân'ın Arap milletine elli civarında kıssa anlatmasında “Kasas” isminin de bir sûreye verilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Kur'ân'da kıssa kelimesinden mütevellit bir takım kelimelerin takriben on beş yerde kullanılmış olmasında da şaşılacak bir şey yoktur. Mesela bunlardan bazıları şunlardır:

“Sana bu Kur'ân'ı vahyetmek suretiyle biz sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Gerçek şu ki, daha önce senin bundan hiç haberin yoktu.”²¹ “(Ey Muhammed!) Sana geçmişin haberlerinden bir kısmını böylece anlatıyoruz. Şüphe yok ki, sana katımızdan bir zikir (düşünüp kendisinden ibret alınacak bir kitab) verdik.”²² “Gerçekten de onların kıssalarında üstün akıllılar için bir ibret vardır. Bu Kur'ân uydurulmuş herhangi bir söz değildir. Lâkin kendisinden önce gelen kitapların tasdiki her şeyin ayrıntılarıyla açıklayıcısı ve iman edecek bir kavim için hidayet ve rahmettir.”²³ “Ve eğer dileseydik onu o âyetlerle yüceltirdik, fakat o alçaklığa saplandı kaldı ve kendi keyfinin ardına düştü. Artık onun ibret verici hali o köpeğin haline benzer ki, üzerine varsan da dilini uzatır solur, bıraksan da solur. İşte bu, âyetlerimizi inkâr eden kavmin misalidir. Bu kıssayı iyice anlat, belki biraz düşünürler.”²⁴

Hz. Muhammed (sav)'in davetinin ortaya çıktığı zamanda Arapların kıssaları çok sevdiklerini ve bunların daha fazlasının anlatılmasını istediklerini göstermektedir. Çünkü onlar Hz. Peygamber (sav)'den kendilerine Ashâb-ı Kehf'in kıssasını

¹⁹ *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, VI, 83.

²⁰ *Enfâl*, 8/31.

²¹ *Yusuf*, 12/3.

²² *Taha*, 20/99.

²³ *Yusuf*, 12/111.

²⁴ *A'râf*, 7/176.

anlatmasını istemişlerdi. Hatta Hz. Peygamber (sav) de son zamanlarda ashabına geçmiş milletlerden *Âbid Cüreyh* vs. kimselerin hayat hikâyelerini anlatmasını istiyorlardı.

Halifeler döneminde de yeterince kıssacılık vardı. Rasûlullah (sav)'in mescidinde hikâye anlatan ilk kimsenin Temîm ed-Dârî olduğu rivayet edilmiştir. O, Hz. Ömer (ra)'den izin istemiş, kendisine izin verilmesinden sonra mescitte Cuma namazlarından sonra insanlara kıssalar anlatmıştır. Hz. Osman b. Affan (ra) zamanında da Temîm ed-Dârî'nin haftada bir günlük olan kıssacılık vazifesi için kendisine verilen izin iki güne çıkarılmış ve bundan sonra iki gün mescitte insanlara kıssalar nakletmiştir. Hz. Ali (kv), hilafeti zamanında bir gün Basra mescidine giderek kıssacıların neler anlattığını araştırmış, Hasan Basri (rh)'nin halkasına gelince anlatılanlar hoşuna gitmiş ve kendisine insanlara kıssa anlatması için izin vermiş, diğer kıssacıların tamamını oradan uzaklaştırmıştır. Hz. Muâviye (ra) döneminde ise kıssacıların vakit ve dünyalık bakımından nasipleri daha da artmıştır. Mesûdî Hz. Muâviye (ra)'ın yanında bulunanlara gecenin üçte birine kadar Arap haberlerinden eski Arap günlerinden, Acemlerin siyasetlerinden ve geçmiş milletlerin haberlerinden malumatlar anlattıklarını, diğerlerinin de bunları dinlediğini, sonra da dışarıda kadınlar tarafından hazırlanan hoş yiyeceklerin getirildiğini ve oradakilere ikram edildiğini nakletmiştir. Bu habere göre Hz. Muâviye (ra) gecenin üçte ikisinde de uyurdu. O yatmadan önce kendisine defterlerde yazılı olan eski meliklerin hayat hikâyeleriyle alakalı haberler, harpler, hileler vs. malumat daha önceden hazırlanan kimseler tarafından kendisine okunurdu. Bu kimseler bu malumatı ezberlemeye ve okumaya memur edilirdi. Halifenin sarayında hayatı her gece siyer, rivayet, siyaset türü bu haberlerin okunmasıyla ve dinlenilmesiyle geçirdi. Bütün bunları, *el-Edebü'l-Hâdîf* adlı kitabın yazarı Mahmud Teymur anlatmıştır.

Mahmut Teymur şunları söylemektedir:

“Hz. Muâviye, kendi zamanında Ubeyd b. Şirye'yi elçi olarak görevlendirdi. Kendisini halifenin çağırdığı söylenmektedir. Bu zatın halifeye yakınlığıyla bilinen ve uzun ömürlü bir kıssacı olduğu bildirilmektedir. Makrizî, Hz. Muâviye'nin sabah ve akşam namazlarından sonra olmak üzere günde iki defa kıssa anlatılmasını emrettiğini, bu emrin diğer şehirlere de bildirildiğini rivayet etmektedir. Mısır'da Emevîlerden önce H. 39. Senesinde kıssa anlatın ilk kişinin Hz. Muâviye (ra)'nin tayin ettiği Selim b. Itr et-Tüceybi olduğu bildirilmiştir. Onun bu vazifesine ilaveten kendisine kadılık payesi verildiği ve bu kimlikle insanlara kıssa anlattığı bildirilmiştir. Selim b. Itr et-Tüceybi'nin vazifesini el kol hareketleriyle tasvir ederek ayakta yerine getirdiği bildirilmiştir. Ümeyye oğulları zamanında yukarıda ismi geçenler dışında Allâka b. Kerîm el-Küllâbî'nin de bu vazifeyi yaptığı bildirilmiştir. Emevîlerden Yezîd zamanında K'bu'l-Ahbâr, Abdullah b. Selam, Muhammed b. Ka'b el-Kurâzî, Vehb b. Münebbih, Saîd b. Cübeyrve Âmir b. Şa'bî gibi kimselerin de bu vazifeleri ifa ettikleri bildirilmiştir.

Câhız *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinin çok yerinde, Emevîler dönemindeki pek çok kıssacının ismini zikretmiştir.²⁵ Bu rivayetler konu ve kalıp itibarıyla gelişme ve

²⁵ Mahmud Teymur, *el-Edebü'l-Hâdîf*, 114. Matbaatü Dârî'l-Kütübî'l-Mısriyye, Mısır, ts. I, 1939.

ilerleme göstermiştir. Şiir de, önce şiire konu olan hadiseler anlatıldıktan sonra şevk verici bir üslupta okunur olmuştur.

Birinci Abbâsîler döneminde edebiyatçılar kıssayı ilk sıraya getirdiler. Öyle ki Abdullah b. Mukaffa'nın Arabî üslupta meydana getirilen ve Arapça olduğu kabul edilen “*Kelile ve Dimne*” si bu dönemde ortaya çıktı. Çok geçmeden önümüzde Câhız'ın *Kitâbü'l-Buhalâ / Cimriler Kitabı*'nı bulduk. Bu kitap, bilhassa psikolojik şahsiyetlerin ve kişiliklerin araştırmalarında kendisine itimat edilen bir kitaptır. Kendisinde gerçeğe uygun ahlaki değerler ve adetler kuvvetli bir edebi üslupta tahlil edilmektedir. Câhız'ın akıcı, açık ve kuvvetli üslubunun kendisinde tecelli ettiği güçlü ve nadir sanatlarının bir arada ortaya çıktığı bundan daha üstün kitabı bulunmamaktadır. Bu durumu Ali Cârîm ve Ahmed Avâmîrî de Câhız'ın *Kitâbü'l-Buhalâ*'sına yazdıkları takdim yazısında da dile getirmişlerdir.²⁶

Abbâsîlerin üçüncü etabında Hemezânî bu sahaya Makâmât'ını sunmuştur. Makâmât, küçük kıssalar ve yaşadığı asırda meşhurlaşmış dilenciler etrafında cereyan eden karşılıklı latif konuşmaları ele almaktadır. Hemezânî'nin Makâmât'ı üslup bakımından her ne kadar deneme kalıbında ve yenilik arayışında bir eser olsa da bir kısmı gerçekten ustalık isteyen hikâyecilik şartlarını taşımaktadır. *Makâmât*'taki *Mudayriye Makâmât*'ı da böyledir. Bu parçada büyüleyici bir üslup hâkimdir. Kendisinde giriş ve sonuç dışında, Abbâsîlerin üçüncü devresinin hususiyetlerinin kendisinde tezahür ettiği sosyal ahlaki ıslah etme gayesine uygun çözüm örneklerini barındırmaktadır.

Arap kıssası Abbâsîlerin dördüncü dönemine kadar ilerlemeye ve gelişmeye devam etmiştir. Arap toplumuna yabancı bir kıssa çeşidi hâkim oldu. Bununla avam havas herkes meşgul oldu. Cemiyetin üst ve alt tabakası bunda eşit oldu. Bir halkın dili halkın kıssalarıyla tanınır. Bu kıssalar kendisine Arap hayatının acılarının tedbirsizliklerinin acımasızlıklarının isabet ettiği kötü durumları anlatmaktadır. Hayatın acı gerçeklerinden kaçıp eğlencelerle dolu sözlü ve hür bir ortama hayalen de olsa geçme arzularının baş gösterdiği, kendisinde Arabî unsurların hâkimiyetinin hissedildiği *Bin Bir Gece Masalları* ortaya çıktı. Bu da *Bin Bir Gece Masalları*'nın Araplara ait bir kültür unsuru olduğu tezini kuvvetlendirmektedir. Çünkü Arap hikâyesinin büyük bir kısmını dini, siyasi, içtimai iktisadi bütün yönleriyle Arap muhitinin tasavvuru teşkil etmektedir. Çağdaş Arap hikâyeciliğinde büyük boşluk dolduran Antere el-Absî gibilerin kahramanlıklarından oluşan hikâyeler böyledir. Batılı taklitçilerin Arapların eski dünya edebiyatına sundukları ve hikâye kültürünün en gözdesi olarak itibar ettikleri *Bin Bir Gece Masalları* Süleyman el-Büstânî tarafından Arapların İlyada'sı olarak isimlendirilmiştir.²⁷

Bu, Arap milletinin kendisine yapıştığı uzun Arap hikâyesinin tarihidir. Bununla Arap kıssasına olan aşk derecesindeki sevginin tesiri ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı bütün hikâyelerin kıdemi ancak tarih sayesinde anlaşılır. Bu durum, genelde bütün hikâyeler için bilhassa da Arap kıssası için geçerlidir. Bu durumda, gerçek tarihi

²⁶ Cahız, *Kitabü'l-Buhala*, (Mıkaddime) s. 13-14.

²⁷ Kamil Derviş, *Tetavvuru'l-Kıssa Fİ Etvâri'l-Asri'l-Abbasi*, s. 78 vd.

bilmemelerine rağmen Batı kültüründen etkilenen bazı kimselere bir reddiye vardır. Gerçek tarihi bilmeden Batının tesirinde kalanlar, Arap medeniyetine has bir hususiyetin bulunduğu gerçeğini göz ardı etmekte; üstelik ilim, edebiyat, sanat sahalarındaki açık mucizelerle alaycı gözle bakmaktadır. Bugün elimizde bulunan darb-ı mesel ve kıssalarla alakalı eserler bu asil Arap kültürünün en büyük şahididir. Arap hikâyesi sahasında Mahmut Teymur muhteşem Arap asırlarında yazılan ve bugün bu asırda insanların ellerinde bulunan kıssaları açıklamaktadır. Bunlardan bugün elimizde o asırlara ait İbn Mukaffa'a ait *Kelile ve Dimne* gibi derleme bir mecmua ve Câhız'a ait *Kitâbü'l-Buhala* ve Maarî'ye ait *Risâletü'l-Gufrân* vardır. Keza İbn Şehid el-Endelüsî'ye ait *et-Tevâbi*, *ez-Zevâbi* yanında Hemezânî'nin ve Harîrî'nin *Makâmât*'ları vardır. Keza Yusuf b. İsmail el-Mısrî'nin *Sîretü'l-Antere*'si, Bindârî'nin *Şahnâme Tecümesi* ve *Elfü Leyletin ve leyletün* adlı eseri bu cümledendir. Yine Şâ'bî'nin hikâyelerinden meydana getirilen telifattan tutun Beyhakî'nin *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-Mesâvî* adlı eserine kadar edebi mecmuaların kendisinde toplandığı bir takım eseler de böyledir. Tenûhî'nin *Nüşvânü'l-Muhâdara*'sı, İsfahânî'nin *Kitâbü'l-Ağânî*'si İbn Abdi Aabbih'in *Ikdü'l-Ferîd*'i, İbhişî'in *el-Mustatraf*'ı gibi onlarca hatta yüzlerce eser vardır. Arapların günlük işlerinden olmayan ilmi ve felsefi türünde eserler de yok değildir. Mesela *İhvânü's-Safâ / Safa Kardeşler*'in bir hayvana zulmettiği için insanın cinlerin önünde mahkeme edilmesini mevzu edinen risaleleri; Hayy b. Yakzân'ın *Risâletü'ş-Şebeke ve't-Yayr*'ı / *Tuzak ve Kuş*'u, İbn Sînâ'nın, risaleleri, Gazâlî'nin *Risâletü't-Tayr*'ı İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân Kıssası* ki Arap edebiyatında felsefi üslupta yazılmış kıssaların incisi mesabesindedir.

ÜÇÜNCÜ BAHİS

“ESKİ ARAP KISSASINI DİĞERLERİNDEN AYIRAN ÖZELLİKLER”

Arap cahiliye hayatının gerçeklerim ve sosyal çevre şartlarının ortaya çıkardığı uzun bir hikâye olduğunu anladıktan sonra bu hikâyenin renklerini, ayırıcı vasıflarını anlamak da hakkımızdır. Bu soruya cevap olmak üzere şunları söyleyebiliriz. “Arap edebiyatı bu tarihi sorunun cevabını vermektedir. Şöyle ki; Arap kıssası, bütün unsurları, vasıtaları, manzaraları kendisinden kaçınılması ve uzak durulması mümkün olmayan çevre şartlarından meydana gelmiştir. Aksine nerede olursa olsun hamiyetinden ve şecaatinden dolayı ona razı olur. Bu hikâye gerçeğin tasviri olup kendisinde asla hayal yalan hile gibi bir şey serapa yoktur. Hakikaten Araplar katı çöl hayatıyla karşı karşıyadır. Böylesine bir hayatla barışık olup asla ondan kaçmamışlar, uzaklaşmaya ve yeni bir hayat aramaya çalışmamışlardır. Bir şair ortaya çıkıp da kendisinin ve Arapların hayatını tasvir etmeye vicdanı razı olmaz. Ancak insanların bizzat yaşadıkları ve gördükleri gerçeğin manzarasını yalansız ve mübalağasız açıklamak ister. Bunları düşünmeye dalmaz. Gerçeği düzeltmek yahut değiştirmek için bir arzu ve çaba içine girmez. Bundan dolayı Arap şiiri gerçek hadiselerin derinlerinden beslenmiş olup hayal gücünün mahsulü değildir. Arap edebiyatında sahte bir hikâyecilik de yoktur. Arap şiiri ve hikâyesi, adeta ispatlanabilecek vesikalara dayanır. Bunlar adeta gerçeğin tekrarı gibidir. Şair ise bunların kayda geçirilmesinde kendisine tam manasıyla

güvenilen kimsedir. Onun işi, rivayet ettiği malumatı, gerçeklerin vücut bulduğu sahada adeta canlı bir şekilde müşahede edercesine mücessem hale getirmektir. Şairlerin hikâyelerini dinleyen ve duyan bu hikâyelere kulak misafiri olan kişiler onu sanki kendi önünde meydana gelmiş gibi hisseder. Adeta o, savaştaki zırhlarla ve kılıçlarla silahlanmış tehlike içindeki bir kimse gibidir. Adeta gerçeğiyle tasvirinin arasındaki farkı ayıramadığı gibi, kendisini kargaşaya dalmış ve savaşın pençesine kapılmış gibi hisseder.

Bunun sebebi Muhammed Müfid Şûbâşî tarafından *el-Kıssatü'l-Arabiyyetü'l-Kadîme* adlı eserinde şöyle açıklanmıştır:

*“Arap ile çöl arasındaki korku ve güvensizlik yerine aksine karşılıklı bir dostluk kök salmıştır. Bu durum, erken döneme ait, kendisine sakat bir hayal karışmayan, gerçeklerle asla bağını koparmayan tabii bir takım edebi eserlerin meydana gelmesine yol açmıştır. İşte bunlar, gözde Arap kültürünün ayırıcı vasfı olan edebi özelliklerdir. Bu özellikler çöl hayatının korku ve kuruntularından kurtulduktan sonra medeni memleketlerde cihan şümül edebiyatın kendisiyle süslendiği umumi özelliklerdir.”*²⁸

Eski Arap kıssası kayıt altına alınan hadiselerle eşdeğer olup adeta onların ikizidir. Arap hikâyesi kendisinde şatafatlı sözler ve yalanlar bulunmayan hadiselerin tekrarından ibarettir. Yunan, Hint hikâyelerinde olduğu gibi, içlerinde okuyan veya dinleyenler tarafından doğruluktan uzak şeyler olduğu zannına sebep olacak derecede hayali şeyler bulunmaz. Araplar bu hayali hikâyelerin rengini tanımaktadır. Araplar, yüce kişiliklerinden, edebi şecaatlerinden, övülmeyi hak eden hamiyetperverliklerinden dolayı bundan bizzat uzak durmaktadır. Kendi nefisleri için himmeti yüksek mevkilerden, Farslı, Yunanlı ve Hintli gibi ediplerin seviyesine inmeye hurafe ve hayal dairesine düşmeye razı olmazlar. Hâlbuki diğer milletlerden olan bazı edebiyatçılar, gerçeklerden kaçıp hayal âlemine dalmayı sever, nefislerinin menfaatine olan pek çok şeyi rahatlıkla yaparlar.

Mahmud Müfid Şûbâşî, *el-Arabu ve'l-Hadâratü'l-Arabiyye* adlı eserinde *Arap Medeniyetine Çevrenin Tesiri* başlığı altında, katı ve kuru çöl Arap hayatını, sıkça meydana gelen yıkıcı savaşların çevreye verdiği zararları anlattıktan sonra şöyle diyor:

“Yukarıda sıralanan eserlerden anlaşıldığına göre Araplar, diğer insanlar gibi kâbustan, hastalıktan ve ölümden asla korkmazlar, kalplerini bununla hiçbir zaman meşgul etmezler. Aksine diğer milletlerin çok sık karşılaştığı evham onların hayaline bile gelmez. Hurâfeler ve üstûreler onun zihninde asla bir yer edinmemiştir. O hadiselerle daima doğru ve sıhhatli bir bakış açısıyla bakmıştır. Dolayısıyla o, şiirini de yanlış kuruntu ve hayali süslemelerle değil, sadece gerçeklerle tasvir etmiştir. Hayalperestlik yerine gerçekliğe dayalı bu durum eski Arap şiirinde ve kıssasında da kendisini göstermiştir. Şecaat, cesaret ve kahramanlıkların anlatıldığı Antere'nin şiirleri bunun canlı örneğidir. Sanat değeri yüksek ve oldukça parlak üslupta yazılan, Amr b. Ebî Rebîa'nın kıssa üslubunda yazdığı Râiye'sinde de aynı gerçekliği görmek mümkündür. Râiyeler sanatkârane bir hikâye üslubunda yazılmış olmakla beraber,

²⁸ *el-Kıssatü'l-Arabiyyetü'l-Kadîme.*

zaman-mekân, şahıs, karşılıklı konuşmalar yanında güzel bir giriş ve bir takım esrarlı bilgilerle tasvir edilmiştir. Bu hikâye eğilimi, diğer edebi türlerin ulaştığı mevkie ulaşmıştır. Arapların hikâyesini yaşanmış gerçek olaylar üzerine kurmayı gerekli görmeleri, onlarda kıssalarda geçen kahramanların nail olduğu güzelliklerle şereflemek için adım adım ilerleme isteği uyandırmıştır. Bundan dolayı Araplar, yalan ve hayali şiiri de terk etmeyi istemiş, hayali şiir yazmayı bir noksanlık olarak görmüşlerdir.”²⁹

Aksine onlar yalanı makbul bir yol olarak görmezler. Yalanı çok kötü görerek ona buğuz ederler. Bu bakımdan Arap hikâyesinde ve şiirinde daima gerçekler yazılmıştır. Arapların bu düşüncede olmaları Kur’ân kıssalarının yalan olduğunu söyleyenlere en büyük reddiyedir. Bunlar, Kur’ân’da gerçek olmayan kıssaların bulunduğunu ve kıssaların, maksadının tamamen dini olup hedefinin insanları ahlaken düzelterek takviye etmek olduğunu iddia edenlere kuvvetli bir cevaptır. Bunlar, kimi Arapların hikâyelerinde gerçeklere niçin sarıldıklarını ve bunlara lüzum hissettiklerinin bilinmesi için gereklidir. Zira Araplar haddi tecavüz etmezler. Onlarda doğruluktan kaçmak ayıp kabul edilir. Araplara indirilen Kur’ân, doğruluğu teşvik edecek siddıkları övecek, yalanlara lanet edecek, sonra da içindeki kıssaları Arapların hikâyelerinde uyguladıkları adetlere muhalif olacak öyle mi? Bu büyük bir iftiradır. İnşallah bunu beşinci bölümde açıklayacağım.

DÖRDÜNCÜ BAHİS

MODERN ARAP HİKÂYESİNİN AVRUPA HİKÂYESİNDEN DOĞDUĞU İDDİASININ REDDİ

Kıssaların diğer milletlere lazım olduğu gibi Arap milletine de lazım olduğunu daha önce de söyledik. Arap milletinin hikâye türünden aldığı hisse diğer milletlerden daha çoktur. Çünkü en haşin hayat tecrübeleri, katı, zor hayat şartları, devamlı ve uzun süreli maruz kaldıkları yıkıcı tecrübeler onlara bu hasleti kazandırmıştır. Bu bakımdan en dramatik hayat hikâyeleri onlara aittir. Çok eski şiir ve nesir örnekleri de bu durumu tasdik eden alametlerdir. İşte bu sebeplerden dolayı biliyoruz ki, eski Arap hikâyesinin diğerlerinden ayrıldığı en önemli vasfı, gerçeklere uygun, katkısız ve katıksız doğrular olmasıdır. Binaenaleyh onların kıssalarında hayal âleminin süslü maceralarına yer yoktur. Arapların kıssacılığa yatkın olmaları, kendilerinin de bunun farkında olmaları, onlarda parlak bir hikâyecilik sanatının üslubunun teşekkül etmesine sebep olmuştur. Amr b. Râbia’nın *Râiye*’sinde olduğu gibi.

Emevilerin hâkimiyet asrının Arap hikâyesinin parladığı uzun dönem olduğunu biliyoruz. Yine bu asırda Arap romanının şaha kalktığı bir asırdır. Çünkü Abbasiler asrında zaman zaman Arap hikâyesinin geliştiğini bildiğimiz gibi Emevîler döneminde de Arap romanı, hikâye sanatı tarzında gelişmiştir. Arap kıssasının daha sonraki gelişimi

²⁹ Arap şiirinin doğruluğu, gerçekliği ve Kabe’nin damına asılan muallakaların kahramanlık dolu olduğu konusunda bkz. Zevzenî’nin *Muallakât Şerhi*.

halk tabirleri ve atasözleri şeklinde bütün toplantı kulüplerinde kendisini göstermiştir. Hatta sosyal ve milli hikâyeler çoğalmıştır. İşte bu sebeplerden dolayı modern Arap hikâyesinin Arap edebiyatında yeni bir edebiyat türü olduğunu komünizmden etkilenen insafsız bazı Arapların iddialarının son asırlarda batı kültüründen tesiriyle yapıldığını söylemeliyiz. Bunlar bu iddialarıyla haktan dönerek tarihe zulümde bulunarak geçmişle geleceğin irtibatını koparmak istemişlerdir. Ancak bu mümkün değildir. Çünkü geçmiş zaman, içinde bulunduğumuz zamanın kendisidir. Eşyanın asırlar boyu geçirdiği gelişme, eşyanın aslıyla irtibatının kopmasına sebep olamaz. Tıpkı bir çocuk büyüyüp ihtiyarlamasıyla başka birisi olmadığı gibi. Bu şeklen bir değişimdir ki bu bizzat o şahsın kendisindedir. Çocuk, her ne kadar şekil ve içerik bakımından çocukluğundan beri büyük değişiklik gösterse de kendisine doğumundan sonra konulan isim aynıdır.

Mahmut Teymur şöyle demektedir:

“Ben bugün köklü Arap mirasının muhtelif renklerdeki kıssaların Araplar tarafından pazarlandığına inanıyorum. Bizim bu asırdaki çalışmalarımız Arap edebiyatının tohumlarını ve Doğu'nun üretken hikâyelerinin örneklerini taşımaktadır. Bizim yazdığımız asri hikâyelerden gökkuşağı gibi hayali edebi hikâyeler çoğaltılamaz. Aksine kökleri ve asılları itibariyle uzayabilir. Bunların araştırmacılar tarafından okuma ve inceleme yoluyla tanınmasına bir yol yoktur.

Şu durumda modern Arap hikâyesi Arap edebiyatına dâhil değildir. Aksine modern Arap hikâyesi eski Arap hikâyesinin bizzat kendisi yani gelişmiş ve olgunlaşmış halidir. Arapların oldukça verimli bu edebiyatındaki hikâye türlerinden nasipleri o derece ileridir ki muasır modern Avrupa hikâye sanatında bile ona yetişememiştir. Avrupalılar Arap medeniyetinin yerleşik hayatın muhtelif sahalarında sağladıkları kültür değerlerine de yetişememiştir. Avrupalılarda onlara komşu olan milletler tarafından yapılan modern Avrupa hikâyesinin sırf Avrupalı edebiyatçıların ürünü olduğu iddiası, insafli bazı Avrupalı tarihçiler tarafından bile reddedilen bir iddiadır. Bunlar dahi, Avrupa hikâyesinin ansızın yaptığı bir hamle ile ortaya çıktığını söylememektedirler. Çünkü bu, Avrupalıların elinden çıkan ve son asırlardaki kimseler tarafından icat edilen bir şey değildir. Aksine bu, insanlığı eskiden beri bilinmesine ve bildirilmesine ihtiyaç duyduğu eskiden beri var olduğu bilinen insanlık halleridir. Şüphesiz ki biz hikâyecilik mevzuatımızı düşünüyor ve bizi köklü verasete götüren şeyleri yazmak için sabırsızlanıyoruz. İsteyerek veya istemeyerek bunu yapma şansına sahip değiliz. Çünkü bunlar, onun bütün kuvvet ve asaletinin tesiriyle bizim içeceklerimize, zevklerimize hatta bütün eğilimlerimize sirayet etmiştir. Benim farz ve tahminime göre modern uyanış, Batı hikâyesinin unsurlarından hali olmuş olsaydı, Arap edebiyatının vahiy kısmından bilhassa da kıssalar ve üstürelere kültüründen yeni bir edebiyat ortaya koymaktan aciz kalırdık. Hikâye tarzındaki eserlerin bolluğuna rağmen bu edebiyat yeni bir Arap edebiyatı tarzında bölünmeye ayrılmaya müsait olurdu. Araplar hikâyeden en çok nasip alan millettirler ki; Müslüman olduktan sonra, kendi kültürlerinin fethettikleri beldele ve Allah'ın adını yüceltme uğrunda emirlerine aldıkları milletlere yayılması hususunda da insanların en hırslılarıdır. Dolayısıyla Avrupalılar Arap edebiyatıyla, Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra tanışmışlar ve ondan istifade etmişlerdir. Bu saklı bir cennettir ki, bugün burası

İspanya ve Portekiz'dir. Gerçekten de Avrupalılar Endülüs'te gördükleri İslam kültürünün tesirinde kalarak Endülüs'ün olgunluğun zirvesinde olduğu zamanlarda tercüme ve muhtelif ilmi seyahatler sayesinde Endülüs'e gelerek asırlarca bundan kana kana içmişlerdir. Eğer Avrupalılar Arap kültüründen istifade etmemiş olsalardı, bugün Avrupa medeniyetlerinden bahsedilemezdi. Gerçek Arap onlardır ki, nerede ve ne zaman olursa olsun, onların eski-yeni bütün medeniyetleri hiçbir cinsi diğerinden ayırmamış, İslam'ın faziletini her tarafa göstermiştir. Yine o gerçek Araplar ki, insanların akıllarını şuurlandıran ve İslam kültürünü bütün beldelelere yayan İslam dinine çağırılmışlardır. Modern Avrupa hikâyesi eski Arap hikâyesinin olgun Arap kültürünün ve Endülüs medeniyetinin ürünüdür. Netice itibariyle Endülüs'teki eski Arap hikâyesi Avrupa'ya tesir etmiş onlar tarafından da bu hikâye şekli aynen taklit edilmiştir.

Müfit Şûbâşî *el-Arabü ve 'l-Hadâratü 'l-Avrubiyye* adlı eserinde Arap kıssasının Avrupa hikâyesine tesirinin bulunduğunu hatta onun gelişmesi yolundaki ilk ayağı olduğu hususunda susturucu deliller vermiştir.

Bu durumu Mahmut Teymur da *el-Edebü 'l-Hâdîf* adlı kitabında müsteşriklerden yaptığı iktibaslar neticesinde bunları şöyle delillendirmektedir:

“En büyük Arap savaşını anlatan *Antere Kıssası* eskiden beri Arap muhitinin önemli malumatını ortaya çıkarmakta ve muhtelif maceralara, harplere dair tarihi bilgiler vermektedir. Bunun yanında bu kıssada Araplara ait bazı adet ve geleneklerin kaydı da yer almaktadır. Araplara ait düşünce örnekleri Samileri taklitten kaynaklanan savaşçılık düşüncelerinin örnekleri önce Arap beldelerine ulaşmış, sonra da Arap Yarımadasından aydınlanmayla birlikte fikri altyapısını kurma yolundaki Avrupa'ya kadar uzanmıştır. Bu, Avrupalılara ait bütün güzellikleri inkâr eden milliyetçi Avrupalılara reddiye olarak yetecek, insafli müsteşriklerden yapılmış bir itiraftır. Keza bu, Arapların güneşli bir gündüzdeki güneşten daha açık olan Arapların haklarını gizleyen ırkçı Avrupalılara iyi bir reddiyedir. Dr. Muhammed Ali el-Mekkî ve Süheyr el-Kalemâvî'nin hazırladığı *Eserü 'l-Arab ve 'l-İslam fi 'l-Hadâratü 'l-Arabiyye* adlı eserin birinci bölümü “Edeb” kısmını zikretmeden geçemeyeceğim. Müellifler burada İspanya'nın Arap hikâyesinden istifade ettiğini delilleriyle açıklamışlardır. Hikâyeciliğin yükselme devrinde aslı Arap hikâyesine dayanan üç hikâye yazılmıştır. Bunlar *Kelile ve Dimne*, *Sindbâd* ve diğer hikâyelerdir.³⁰ İnsafli muhafazakâr Batı tenkitçileri Fransız yazar De Centre'ye ait De Sal modern asrın en iyi hikâyesi olarak kabul etmektedir. Çünkü onlara göre bu hikâye eski ve yeni hikâyeler arasında birleştirmektedir. Zira bu hikâye Antere kıssasını doğru, gerçek ve gayet açık ifadelerle anlatmıştır. Bu insafli batılılar bu hikâyeye bundan önceki gerçekleri tasvir eden Antere hikâyesi arasındaki benzerliğin sosyal problemlerin açıklamalarıdır ki, bugün buna saygı daha da artmıştır. Keza bu benzerlik, bu asırda medenileşmeye çalışan büyük bir grubun hidayetine sığındığı çözüm yolunu göstermiştir. Bu kıssa çok önceki zamanlara ait olup benzerlerinden de önce yazılmışlardır. De Centre'ye ait De Sal hikâyesinin yazılmasının üzerinden 14 asırdan fazla geçmiştir. Araplara Avrupalıların hikâyecilikte ileri gitmeleri konusunda bunları delil getirmeleri övünç kaynağı olarak yeter. Onlar

³⁰ Metinde *el-Kıssatü 's-Sûfiyye* ismiyle geçen eserin yazarını tespit edemedik. Çeviren.

İtalyan hikâyeci Bukaşî'nin hikâyelerinde olduğu gibi eski Arap hikâyelerini taklit ederek uydurdukları Grek üstürelerini kaldırıp atmışlardır. Bazı Avrupalı Arap edebiyat tarihçileri İtalya'daki Bukaşî ve İngiltere'deki Chuucer veya Don Juan İspanyalı Divan yazarının hikâyelerinde sadece Arap hikâyesinin tesirinde kalmalarından öte ondan iktibas ve nakillerde bulduklarına işaret etmişlerdir. Bu konuda Muhammed Müfit Şûvbâşî *el-Arabü ve'l-Hadâratü'l-Avrubiyye*" adlı eserinde Avrupalıların hikâyeciliklerini Arap medeniyetine borçlu olduklarını söylemişlerdir.

Burada Mısırlıların kitaplarından tanıdığı eski Avrupalı hikâye yazarlarından bazılarını tanıtmak yerinde olacaktır. Mesela Dante, Don Juan, Chuucer ve diğerleri böyledir. Avrupalı yazarların bazı Arap müelliflerden çalarak meydana getirdikleri hikâyelerle güya yeni bir Avrupa'nın ortaya çıkmasına yardım etmişlerdir. Sözlerimizi Pir de "Hikâye ve Yedi Asır" adlı eserindeki şu cümlelerle bitirelim: "Araplar M. 10. asırlarda Endülüs'te yeni ve köklü bir medeniyeti yaymışlardır. Tamamen Doğulu insan merkezli bir şiir meydana getirmişlerdir. Bunu da Terbador şairleri kuzeye taşımışlardır. Tarihi kaynaklar, İspanyalılar Endülüs'ü aldıktan sonra, Müslümanlarla İspanyalılar arasında savaş devam ederken bile Endülüs saraylarına esir düşen Arap şairlerinden istifade etmişlerdir. Fransız edebiyat tarihçilerinin müseccel delillerle sabit bu hakikatleri serdetmekten kaçınmamaları şaşılacak bir şeydir. Son olarak Arapların üstünlüklerini inkâr eden Avrupalılara ve onların tarafını tutanlara "Araplar, onların faziletlerini bilmeyenlerden daha büyüktürler" diyorum ki bu gizli bir durum değildir. Arapların, üstünlüklerini inkâr edenlere, İşlerine engel çıkaranlara karşı söyledikleri temsili bir söz vardır. Araplar bu kimseler "Ona ballı bir lokma verseydin elini ısırdı" derler. Onların modern sanatın ürünü olan hikâyeleri, kendilerini diğerlerinden ayıran en önemli vasıflarıdır. Araplar hayale değil gerçekliğe ve doğruluğa değer verirler. Onlar şahısları, yaşadıkları tabi çevreyi dikkate alarak şahsi hadiselerin gerçeklere uygun bir vaziyette ortaya konulmasını gerekli görmüşlerdir. Çünkü Araplara göre en ulvi gaye insani ve ahlaki örneklere hizmet etmektir. Bundan dolayı da ifade ve üslup bakımından açık olmayı toplumun bütün tabakalarına yaymışlardır.

BEŞİNCİ BAHİS

ESKİ ARAP HİKÂYELERİNE NİSPETLE KUR'ÂN KISSALARININ

İFADE ETTİĞİ MANA

Kur'ân-ı Kerim, önünden ve arkasından batılın gelmediği bir kitaptır. Arapların dili ve lügavî üslubu üzerine inmiştir. Kur'ân-ı Kerim, insanları hakka, doğruluğa, güzel ahlaka davet ve insanlara hidayet için gelmiştir. Kur'ân geçmişteki ve gelecekteki hâlihazırdaki gerçekleri doğru bir şekilde anlatmıştır. Yani Kur'ân gerçekleri nakle yorum katmadan ifrat ve tefrite dalmadan Arapların alışık olduğu bir üslup ile vermiştir. Kur'ân-ı Kerim geçmiş milletlerin hikâyelerini güvenilir bir şekilde tafsilatıyla gerçek hadiseler ve kişilere dayanarak anlatmıştır. Bunu yaparken aynı Arapların yaptığı üslubu takip etmiş, hayali ve temsili unsurlara yer vermemiştir. Onların bu hususlardaki metodu sadakat ve ihlastır. Yani hakkı açık bir şekilde anlatmaktır. Onların böyle

yaptığında şüphe ve tereddüt yoktur. Bu sebepten dolayı Kur’ân kıssaları okunup araştırıldığı zaman insan kendisini adeta hadisenin cereyan ettiği yer ve zamanda içinde bulur. Sanki orada anlatılanları görür ve konuşmaları duyar gibi olursun. O hadiseleri denetliyormuşçasına kendini içinde bulursun. İşte Kur’ân-ı Kerim’deki kıssaların bu şekilde gelmesi bütün zamanlar ve mekânlar için geçerli olan risâletin bir parçasıdır. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerim’in kıssalarda ve diğer hususlarda tuttuğu bu yol asırların geçmesiyle zamanların tekerrür etmesiyle değişmez. Bunu insafli ve münevver bir aklın inkâr etmesi muhaldir. İşte Kur’ân-ı Kerim bu yolu tuttuğu için kalplere ve gönüllere hâkim olmuş bir vaziyettedir. O, yönünü de akıllara dönmüştür. Kur’ân-ı Kerim’deki kıssaların tamamı ruhları kaplamış insanların tabiatlarını ve ahlakını terbiye etmiştir. Kur’ân-ı Kerim’in böyle bir yol tutması kendisine asla zafiyet arız olmadığı, şüphenin de bulunmadığı tarihi vesikalara dayalıdır. Bunda başka bir ihtimal yoktur. Aksine kendisindeki gelecekte haber verilen kıssalar ve modern ilmin işaret ettiği şeyler bunu tasdik etmektedir. Hiçbir kimse Kur’ân-ı Kerim kıssalarında bunun aksine bir şey olduğunu zannetmesin. Her ne kadar bu kıssalar tabiatında uzaktan veya yakından bir takım hayal unsuru taşısalar da kıssaların tamamen hayali şeyler olduğu asla söylenemez. Her ne kadar da bazı insani kıssalarda böyle bir durum olduğunu söylemek caiz olsa da bütün kıssaların hayali olduğunun söylenmesi hatalıdır. En azından kendisinde yalanın bulunması muhal olan Rabbanî kıssalarda bu durum caiz değildir. Bu kıssaların doğruluk üzere kurulmuş olmaları gerekir. “Allah’tan daha doğru sözlü kim olabilir”³¹ âyeti bunun böyle olmasını gerektirmektedir. Hayali hikâyeleri Avrupalılar uydurmuşlardır. Kıssadaki doğruluğun ve kıssanın gerçeklere uygunluğunun onun süsü; yalanın da onun ayıbı olduğunu Araplardan öğrenen Avrupalılar, hikâyeye konusunda Arapların doğru yolda olduklarını da anlamışlar ve onları taklit etmişlerdir. Buna rağmen bazı hikâyeleri de uydurmuşlardır.

Abdulkerim el-Hatip bu konuda şöyle demiştir: “Kur’ân kıssaları her türlü hayali şaibelerden uzak, katkısız ve gerçeğe uygun hikâyelerdir. O gerçekleri tasvir etmek için gelmiş olup, başka bir şekilde düşünülmesine ihtimal yoktur. Kur’ân nazil olduğu çevreye ve Arap milletinin alışık olduğu hayat tarzına da tıpa tıp uygundur. Çünkü onlar gelişen hadiseleri kaydetmişler, gerçeklere uygun ve sınırlarına vakıf olunan kıssa anlayışı ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla Kur’ân kıssaları tamamen hakikat pınarından kaynakıldığı için, zamandan zamana değişmeyecek şekilde katıksız membadan çıktığı için bütün zamanlar için geçerlidirler. Farklı farklı yerlerde farklı farklı topluluklara hitap etse de ilmen, mantıken muhtelif kitlelere hitap ettiği için kendisinden istifade edilir ve bulunduğu yerden aşağı asla inmez. Dinine akidesine ve mukaddes kitabına düşkün her Müslümanın vazifesi Kur’ân naslarına ve kıssalarına vakıf olmaktır. Hatta her Müslümanın nasların Arap diline uygun düşen medlullerine vakıf olması gerekir. Bu kıssalarına delalet ettiği manaların dışına taşmadan indi görüşlere, şahsi eğilimlere sapılmadan nasların şeri ve lügavi delaletleri, mefhumları korunmalıdır. Dini kavramların garip ve uzak delaletlerinden ve içeriklerinden kaçınılmalıdır. Aksi takdirde Allah’ın kitabına karşı bir kusur işlenmiş, hatta Allah’ın kelamı tahrif edilmiş olur. Rasûlullah (sav) ashabı ve ilmen kâmil âlimlerin pek çoğu Kur’ân’ın tevilini, tefsirini en

³¹ Nisa, 4/78.

iyi bilenler ve anlayanlardır. Üstelik onlar Kur'ân'ın nüzulüne de şahit olan kimselerdir. Kur'ân'ın i'râbını garibini en iyi bilenler de onlardı. Âyetlerin tefsirinden, tevilinden edebe ve takvaya en uygun görüş sorulduğunda âlimler “*Onun tevilini ancak nüzulüne şahit olanlar bilir*” meşhur sözünü söylerler. Bu, sadece âyetlere taşınması gereken manadan daha fazlasının yüklenmesi korkusundan dolaydır. Bununla beraber Allah'ın güvenilir kullarının şeriat ve din konusundaki takvalarından dolayı ileri gelen âlimlerin, İslam'ın delillerini, Kur'ân naslarının ve kıssalarının manalarını surlar kadar kuvvetli kaleler içinde koruduklarını görüyoruz. Bundan dolayı bugüne kadar Kur'ânî nasların lügavî manasına hamledilmesi ve hakiki manasından uzaklaşması mümkün olmamıştır. Yine bundan dolayı din âlimleri Kur'ân hakkında daima şeriata uygun açıklamalarda bulunmuşlardır. Ne var ki bu araştırmayı yapmama sebep olan kimseler, Kur'ân kıssalarına edebi bir sanat olarak bakan bazı sanat adamları, buna muhalif fikirler ileri sürmüşlerdir. Ben de onlara reddiye olarak bu konuda olabildiğince yazdım. Çünkü onların bu düşünceleri, Kur'ân-ı Kerim'e inanan bir Müslüman tarafından kabul edilmesi gereken inanç esaslarına muhaliftir. Zira biliyoruz ki; “*Kur'ân'ın önünden ve arkasından asla batıl gelmez.*”³²

Kur'ân-ı Kerim sadece doğru olanı anlatır; açık ve hak olanı söyler. Onun yalan söylemesi muhaldir. Ona yalan değil doğruluk yakışır. Kur'ân'a yakıştırılmaya çalışılan hayali hikâyeciliği dinle alakası olmayan ve sırf hikâyecilerin tesirinde kalanlar söyleyebilir. Bunlar da bu tarz hikâyeciliği Batılı hikâye sanatkârların tesirinde kalarak söylemişlerdir. Yahut bunların Kur'ân kıssaları hakkındaki düşünceleri İslam'a ve Kur'ân'a karşı var olan bir hasedin neticesidir.

Bu zümrenin Kur'ân kıssaları hakkındaki düşünceleri kısaca şöyledir:

“Kur'ân kıssaları, incelenmesi, tespit edilmesi mümkün olmayan ve kendilerinde zaman-mekân unsuru bulunmayan bir takım hikâyelerdir. Kendilerindeki zaman ve mekânlar şahıslar tarihen sabit değildir. Üstelik bunlar hikâyeye olduğu için bunlarda gerçek hadiselerdeki unsurlar aranmaz. Çünkü bu zümreye göre, bu kıssalar dini hakikatleri ve İslami inanç esaslarını ispatlamak için gelmiş şeyler değildir.”

Kur'ân kıssaları hakkında bu düşünceleri besleyenlerden birisi Emin el-Hûlî, diğeri de Halefullah'tır. Bu düşüncenin sancaktarlığını Muhammed Ahmed Halefullah yapmaktadır. Bize göre Emin el-Hûlî'nin ve Halefullah'ın gönüllerinden geçen düşünceler, Kur'ân kıssalarının fenni hikâyeye kültürlerinden müteessiren meydana gelmiş olduğu zannıdır. Hûlî, Halefullah'ın *el-Fennü'l-Kasasıyyü fi'l-Kur'ân* başlıklı doktora tezinden bahsederken söyledikleri gayet açıktır. Yazar, batıl görüşlerinden dolayı pek çok itirazla karşılaşmış düşüncesini savunmak için yazdığı tezinin mukaddimesinde şunları söylemektedir:

“Kur'ân'ın geçmişte meydana gelen hadiseleri ve vakıaları sanat için mi yoksa tarihi vakıalar ve hadiseler oldukları için mi sunduğu birbirinden ayrılmalıdır. Yani Kur'ân'ın bunları iki farklı şekilde arz etmiş olma ihtimali ortaya çıkarmıştır ki; Kur'an, geçmişteki hadiseleri canlı olayları sunmasının, şahıslardan ve hadiselerden

³² Fussilet, 41/42.

söz etmesinin sadece sanat yönüyle olduğu açıktır. Bunları tarihi bilgi olsun diye değil de, ikinci hedef olan sanat olarak sunmasından dolayı Kur'ân, tarihi unsurları açık bir şekilde ihlal etmiş, hadiselerin geçtiği zamanı kasten ve bilerek sınırlamamış, olayların cereyan ettiği yerleri zikretmemiş, şahıs isimlerini vermemiştir.”

Biz de Hûlî ve Halefullah'a şöyle cevap veririz:

Kur'ân kıssaları, her ne kadar fesahatin ve belagatin i'câzın en parlak, en üstün derecesinde olsa da, Hûlî'nin iddia ettiği gibi, modern hikâyecilerin kararlaştırdıkları modern hikâye prensiplerine uygun tarzda sanat için sanat anlayışının mahsulü değildir. Aksine bu kıssalar kendisine hiçbir kusur ve ayıbın isnat edilemeyeceği kadar yüksek bir üslupta sunulmuşlardır. Hakkı esas alan bu kıssalar, dağınık ve kaygan sanat güzelliklerinin ötesinde, gerçeği hayalden ve maceradan uzak bir şekilde kuşaktan kuşağa aktaran kıssalardır. Çünkü hayal ve maceraya dayalı batıl modern hikâye sanatının üslubu söze arıza getirir. Onu güzellikten ve zarafetten uzaklaştırır. Üslup bakımından güzelliğin kemalin en üst derecelerinde olan ilahi kelimeler, anlatım, tasvir gerçekleri kuşatma ve onlara hâkimiyet yönüyle Allah'ın mucize kelamı Kur'ân ise hayali, suni ve uydurma güzelliklerden münezzeh olup, bunlara ihtiyacı olmayacak derecede yüksek seçkin hedeflere sahiptir.

Hûlî ve Halefullah'a tekrar şöyle sesleniyoruz:

“Kur'ân-ı Kerim senin söylediğin gibi zamanı ve mekânı dikkate almak şahısların ismini vermemek suretiyle açık tarihi değerleri kasten ihlal etmiş değildir. Aksine tarihi gerçekleri en güzel bir arz metodunu uygulayarak en yüksek bir üslupta eksiksiz olarak yerine getirmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de kıssaların yer almasındaki asıl hedef onları dini bir arz metoduyla sunmaktır. Kur'ân-ı Kerim bunda da isabetli davranmıştır. Peki, Kur'ân-ı Kerim'in gerçek ve tarihi kıssaları sunmasının sebebi nedir? Hûlî, Kur'ân-ı Kerim'in miladi takvimi kullanarak mı gün ay zaman ve tarih vermesini istiyor. Kıssaların dini maksat taşıması bunları mı gerektiriyor. Kur'ân kıssalarında anlatılan hadiseler çok eski olup zamanın derinliklerine kadar uzanmaktadır. Peki, Kur'ân-ı Kerim miladi tarih dışında hangi tarihi verebilirdi. Bu nasıl olacak ki tarihi gerçekleri anlamak için insanlar muhtelif tarihler kullanmaktadır. Hûlî, Kur'ân-ı Kerim'deki kıssaların yerlerin açıklanmasını istemektedir. Keza, Hûlî, Kur'ân-ı Kerim'de geçen kıssaların cereyan ettiği yerlerin genişliğinin, uzunluğunun açıkça belirtilmesini istiyor. Bunlar kuzey-güney, doğu-batı yönlerinin elemi boylamını, isim, nesep ve şahıslar zikrederek vermesini mi istemektedir? Fesühhanallah! Bunların hiç birisi Kur'ân-ı Kerim'in dini hedeflerinden birisi değildir. Kur'ân bunların hiç birisini zikretmez. Bunları sadece ibret mevize zikir gibi dini maksatların hepsini gerçekleştirmek için zikreder. Kur'ân-ı Kerim Allah'ın hatırlanması hedefine taalluk etmeyen tarihi hakikatlere temas etmeyen bunlara terettüp etmeyen şeyleri de terk eder.”

Ayrıca Hûlî'ye de şöyle diyoruz:

“Aslında senin söylediklerini Kur’ân-ı Kerim yalanlamaktadır. Mesela “**Bu hak bir kıssadır.**”³³ “**Sana onların gerçek haberlerini anlatıyoruz**”³⁴ “**Bu Kur’ân’ı vahy etmek suretiyle sana en güzel kıssaları hikâyeye edeceğiz. Gerçekten sen bundan önce bunları bilmiyordun.**”³⁵ “**Bunlar sana vahyettiğimiz gaybi haberlerden bazılarıdır; bunları ne sen ne de kavmin bundan önce biliyordunuz. O halde sabret akıbet Allah’tan korkanlarındır.**”³⁶ “**Allah sözün en güzelini hem aynı benzerlik ve ahenkte, hem de tekrarlı (ve karşılıklı, ifadeli) bir kitap olarak indirdi. Rablerinden korkanların ondan (âyetleri dinlemekten dolayı) tenleri ürperir. Sonra da bedenleri ve kalpleri Allah’ın zikri için yumuşar. İşte bu (kitap) Allah’ın (son gönderdiği) rehberidir. Dileyene/dilediğine, bununla doğru yolu gösterir. Allah kimi de sapıklık da bırakırsa, artık ona doğru yolu gösteren bulunmaz.**”³⁷ Kur’ân-ı Kerim’in beyânî ve ilmî i’câzı her kelimesindeki doğruluk alametleri sizi yalanlamaktadır. Ancak bu sözlerinizin tesirinde kalanlar da olabilir. Zira herkesin bunlara araştırma ve derinliklerine vakıf olma şansı bulunmamaktadır. Bundan dolayıdır ki, sizin sözleriniz Kur’ân-ı Kerim’e cephe alınmasının kapısını aralar.”

Allah Teâlâ’nın sözleri sözlerin en güzelidir. Kıssaların en güzeli de istisna ve ilavesiz mutlak manadaki Kur’ân kıssalarıdır. Mevlâ’dan bizi Kur’ân kıssaları konusunda yanlış yapmaktan, onlara eksiklik veya fazlalık isnat etmekten korumasını diliyoruz. Allah, insanları Emin el-Hûlî’nin peşinden gidenlerden ve Muhammed Ahmed Halefullah’ı takip edenlerden muhafaza etsin. Halefullah, *el-Fennü’l-Kasasiyyü fi’l-Kur’ân ve el-Kıssatü fi’l-Kurân* adlı kitaplarında Kur’ân kıssalarını kısımlara ayırmış bunların gerçek manada yaşanmış tarihi kıssalar olmadığı düşüncesini ortaya atmıştır. Halefullah, bu kıssaların, ibret, ıslah ve irşat maksatlı olduğunu söyleyerek bunların hikâyeye sanatının yaşanmış müspet örnekleri değil sadece manevi hikâyeler olduğunu iddia etmiştir. Halefullah, Kur’ân kıssalarını sanata dayalı bir hikâyeye olarak takdim etmiştir. Yaşanmış tarihi hakikatleri hırpalayarak ve özüne zara vererek sunmuştur. Kur’ân kıssaları hakkındaki düşüncelerini kendi indi görüşü üzerine bina etmiştir. Halefullah, bu kıssaların Kur’ân’ın kastettiği manada cereyan eden kıssalar değil, vakalara uygunluğun ötesinde sadece sanat için irat edilmiş manevi kıssalar olduğunu söylemiştir. Bu durumda zarar gören ve tahrip edilen tarihi hakikatler olur. Ne var ki bunlara göre bunda bir zarar yoktur. Bunlar Kur’ân kıssalarının, Avrupâî bir sanat türü olan sanat için sanat anlayışının ürünü olduğunu söylemek de bir beis görmemişlerdir. Hâlbuki tarihi hakikatler ifade eden Kur’ân âyetlerinin bir edebiyat anlayışı için var olduğu düşüncesi, müsteşriklerin bu kıssalara dil uzatmasına sebep olmuştur. *el-Kıssatü’l-Kurâniyye* sahibinin batıl düşüncelerinin esas kabul edilmesi haktan ve hakikatten uzaklaşılması demektir. Bunlar taşıdıkları hastalıklara şifa olmayan ilaçlara sarılan kimseler gibidir. Musibeti bertaraf ediyormuş gibi gözükten; ancak bunlardan daha fenasına davetiye çıkaran felaketlerdir.

³³ Âl-i İmran, 3/62.

³⁴ Kehf, 18/13.

³⁵ Yusuf, 12/3.

³⁶ Hüd, 11/49.

³⁷ Zümer, 39/23.

Bu hususta Dr. Abdülğani İvaz er-Râcihi, *el-Menâhicü'l-Cedîde fî Tefsîri Âyâtillâhi'l-Mecîde* adlı eserinde şunları söylemiştir:

“Bir taraftan Kur’ân kıssalarının bizzat bedî bir sanat üslubunun üslubunda geldiğinin söylenmesine mani olamazken, Kur’ân kıssalarının hariçte gerçekleşmeyen hayali hikâyeler olduğunu nasıl söyleyebiliriz?”

el-Fennü'l-Kasasî yazarı Halefullah bu konudaki fikirlerini Arap edebiyatı dalının tesirinde kalarak, Abdülkerim el-Hatib’in, *el-Kasasü'l-Kurân fî Mantûkîhî ve Mefhûmîhî* isimli kitabındaki şu iki düşünceye dayandırmıştır:

1. **Zan**, Halefullah’a göre bir yerde geçen tekrarındaki muradı eda metodunun değişmesi Kur’ân-ı Kerim’in tarihi gerçeklerden daha öte bir anlam ifade etmesi için geldiğinin delilidir. Çünkü bu kıssanın alametlerinin açığa çıkarılması, Kur’ân’ın metodunun sanatkârlık olduğuna imkân vermez. O, *el-Fennü'l-Kasasiyyü fî'l-Kur’ân* adlı risalesinde şöyle diyor: “İslami aklın bizzat kendisi, buradaki tekrarın sebebini soruyor. Bu sorunun cevabı da şudur: Farz edelim ki tekrara sebep olan sırlara vakıf olma gücüne sahip olduk. O halde bu ihtilafın sebebi nedir? Bu kıssanın iki farklı yerde niçin farklı bir şekilde irat edilmiştir. Sonra Musa (as) hikâyesindeki ihtilafi iddiasına örnek olarak vermiştir.

Halefullah’a cevaben şöyle deriz:

“Bu tekrardan maksat, sizin zannettiğiniz gibi bu kıssalar belirli bir sanat üslubuna göre gelmiş değildir. Aksine bir mecmuadaki tekrar, her yönüyle ve tam manasıyla bir mana ifade etmektedir. Bu durum tarihi gerçekleri resmetmekte ve manayı tam olarak açıklamaktadır. Bunlar sadra şifa verecek açıklamalarda bulunmuştur. Bu sûrede yapılan tekrar gerçek manada diğerinde yapılmamıştır. Bu tekrarlar siyakın gereğidir. Binaenaleyh Kur’ân-ı Kerim’in beyânî bakımından i’câzına delildir de *el-Fennü'l-Kasaî* projesinin gereğine uygun cereyan etmemiştir. Çünkü her bir lafzın kendisiyle kastedilen bir manası vardır. Lafızların tamamı hadisenin gerçek manasını ortaya koyar. Ona diyoruz ki; kıssadaki tekrarın bir sebebi, kelimenin tekrar edilmesinin bir faydası mutlaka vardır. Âyetteki ziyade-noksan, takdim-tehir, küll-cüz, ibdâl vs. bunu gerektirmektedir. Tâhâ Sûresindeki Musa (as) kıssası Kasas veya Neml Sûresi yerine konulmuş olsaydı, Her sûrede ortaya çıkan vaziyete uygun hikmetin vaz’ edilmesinin maslahatı ortadan kalkardı. Ona aynı şekilde yine söylüyoruz; hikâyedeki tekrar, hikâye edilende değildir. Çünkü Kur’ân-ı Kerim kıssanın tekrar edilmesini kastetmektedir. Zira bir sûrede bir şekilde, diğerinde başka bir şekilde bir ibret vardır. Bir lafzın diğerinin yerine konulması eksiksiz tam bir tarihi gerçeği ifade etmektedir. Gerçeğin güvenilir bir şekilde hakkı, doğruyu bütün yönleriyle söyleyecek, anlatılanı da kapayacak şekilde tam manasıyla naklinin tamamlanmasını sağlamaktır.

Tâcü'l-Kurrâ Mahmud b. Hamza Nasr el-Kirmânî, Tâhâ Sûresindeki benzerlik hakkında şöyle demiştir. “(Rasûlüm!) Mûsâ’nın haberi sana geldi.”³⁸ “Hani, vaktiyle (Sîna’da) o bir ateş görmüştü de ailesine: Siz durun, çünkü ben bir ateş gördüm. Belki

³⁸ Tâhâ, 20/9.

size ondan bir kor getirir yahut ateşin yanında bir yol gösteren bulurum, demişti.”³⁹ Neml’de ise “Hani Mûsâ (gece yolunu şaşırmişti da) ailesine “Gerçekten ben bir ateş fark ettim; ondan size (yol hakkında) bir haber getireyim yahut parlak bir kor getireyim de (ateş yakıp) ısınasınız” demişti.”⁴⁰ Kasas Sûresinde ise aynı konu şöyle anlatılmıştır: “Mûsâ, (aralarında konuşulan) müddeti bitirip ailesiyle (Mısır tarafına) yola çıkınca Tûr’un (sağ) tarafından bir ateş fark etti. Ailesine “siz bekleyin” çünkü ben bir ateş gördüm, belki oradan bir haber veya (ocak yakıp) ısınırız diye bir parça kor getiririm dedi.”⁴¹

Bu âyetler, Mûsâ (as)’ın ateşi gördüğünü, bundan dolayı ehline orada beklemesini emrettiğini, o ateşten kendinin ısınmaları veya ihtiyaçlarını gidermeleri için bir parça getirmeyi yahut kaybettikleri yola dair bir haber getirmeyi umduğunu haber vermektedir. Ancak Neml Sûresinde bunların bir kısmı eksik anlatılmıştır. Mûsâ (as)’ın ateşi gördüğü, ehline orada beklemesini emrettiği Kasas Sûresinde anlatıldığı için Neml’de buna yer verilmemiştir. Kasas Sûresinde ise Neml’de yer verilmeyen “Mûsâ, (aralarında konuşulan) müddeti bitirip ailesiyle (Mısır tarafına) yola çıkınca” cümlesi yer almaktadır. Yani bir âyette mücmel anlatılan diğerinde tafsilatıyla anlatılmıştır. Bazen de önce tafsilatlı sonra mücmel anlatılır. Tâhâ Sûresinde tafsilatlı anlatılan Neml’de mücmel anlatılmıştır. Tâhâ Sûresinde “...Yahut ateşin yanında bir yol gösteren bulurum”⁴² cümlesi ile konu hakkında daha fazla açıklama yapılmıştır. Yani âyetteki bu cümle “Bana yoldan haber vereni yahut yolu göstereni bulayım” demektir. Tâhâ Sûresinde haberin zikri tehir edilmiş, diğer âyetler lafzan ve manen birbiriyle hemen hemen aynı olup bu âyetlerde haberler başa geçmiştir. “Le Ala” lafzı Kasas Sûresinde aynı lafızla tekrarlanırken, diğer iki sûrede de manen tekrarlanmıştır. Yani “Le Ala” lafzı ile aynı manaya gelen lafızlar tekrarlanmıştır. Çünkü Tâhâ Sûresindeki “...Yahut ateşin yanında bir yol gösteren bulurum”⁴³ cümlesi “Le Ala” manasına gelmektedir. Çünkü “Yakında getireceğim” cümlesi de “Le Ala” manasına gelmektedir. Yani üç farklı âyetteki üç farklı ifade aynı manaya gelmektedir. Çünkü ateşten bir parça başında ateş olan bir odundan bir meşaledir ki, üç farklı sûre-i celilede de bu kelimeler bir olan Rabbimiz tarafından tabir edilmiştir. Bunu Kirmânî müteşabih konusunda yazdığı kitabında bu kıssa ile alakalı olarak bu farklılığı zikretmiştir. Tâhâ Sûresinde bunu takip eden sekiz farklı yerde zikretmiştir. Bunu diğerleriyle karşılaştırmış ve müteşâbih olmasındaki sırrı da açıklamış, bu tabirlerdeki ihtilafların hikmetini de izah etmiştir. Muhammed Halefullah’ın birinci zannına verdiğimiz cevabı bu kadarla iktifa ediyoruz.

2. **Zan**, Kur’ân-ı Kerim kıssaları arz ederken, hadiselerin vakıya uygun gerçekler olup olmadığına bakmamıştır. Aksine gerçeğe uysun yahut uymasın, Ehl-i Kitabın düşüncelerine göre bu kıssaların gerçekliklerinin veya gerçek olmamalarının eşit olduğunu göz önünde bulundurmıştır. Bundan dolayı tetkik ve tahkik edildiği takdirde Kur’ân kıssalarında anlatılan

³⁹ Tâhâ, 20/10.

⁴⁰ Neml, 27/7.

⁴¹ Kasas, 28/29.

⁴² Tâhâ, 20/10.

⁴³ Tâhâ, 20/10.

bazı hadiselerin tarihleriyle, zaman içinde ortaya çıkan bazı hadiselerin tarihi arasında, bazı ihtilaflar ortaya çıkmaktadır.

Halefullah risalesinde şöyle demektedir:

“Burada kendisine dönüp bakıldığında tarih içinde ortaya çıkan şudur: Kur’ân kendisinde risâlet/nübüvvet alametleri olarak varit olan haberleri, geçmiş kitaplara ve Ehl-i Kitabın bildiği haberlere uygun olarak getirmiştir. Bunun sebebi, bu haberlerin tarihi açıdan doğruluklarının ölçüsünün nübüvvet ve risâlete delaletleri yönüyle Ehl-i Kitabın bildiği haberlere uygun olduğunu düşündürmek içindir. Allah Teâlâ Yusuf kıssasında bunu zikrettikten sonra şöyle buyurmuştur. *“Elbette temiz / gerçek akıl sahipleri için onların hayat hikâyelerinde (büyük birer) ibret vardır. (Bu Kur’ân) uydurulan bir söz değildir. Ancak o, önceki (ilahi kitapların asıllarını) doğrulayan, her şeyi açıklayan (bir kitaptır), İman eden bir toplum içinde bir yol gösterici ve rahmettir.”*⁴⁴ Musa (as) ve Firavun’un kıssasını anlattıktan sonra da Allah Teâlâ, *“Eğer sen, sana indirdiğimiz (geçmiş peygamberlerin haberlerin) den (ufak bir) şüphe ediyorsan, senden önceki (indirdiğimiz) kitabı okuyanlara sor. Ama yemin olsun ki, Rabbinden (hiç şüphe kalmayacak şekilde) gerçek gelmiştir. O halde asla şüphe edenlerden olma!”*⁴⁵ buyurmuştur. Allah Teâlâ’nın bu sözünden anlaşılan şey şudur: Her ne kadar Kur’ân’a uygun olan bu durum, tarihi hakikatlere muhalif olsa da, nübüvveti, risaleti susturmak, yalanlamak suretiyle onda Kur’ân’a dil uzatmalarına sebep olacak bir şey bulamamaları için, Kur’ân, Ehl-i Kitabı yalanlamadığı gibi, onlara yağcılık ve iltifat da etmemiştir.

Benim buradan anladıklarımı onun şu cümleleri de teyit etmektedir:

“Kur’ân kıssaları konusundaki görüşümüzün, sadece kendisiyle sabit olduğu zahiri verilere hasredilmiş olduğuna imza atabiliriz. Yani bu konuda sadece bizim görüşümüzün doğru olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bazı edebiyatçıların kendileri için tanıdığı edebi hürriyetin alametlerinin Kur’ân-ı Kerim’de mevcut olduğuna ve Kur’ân’ın bunu kasten böyle yaptığına kuvvetle delalet eden işaretleri gördüğümüzü de söylemeye muktediriz.”

Biz de bu düşünceleri şu cümlelerle reddedebiliriz

“Kur’ân Kerim haktan başka bir şey söylemez; o sadece hakikati haykırır. Kur’ân-ı Kerim’in tarihi gerçeklere aykırı olması nasıl olabilir? Eğer Kur’ân’da tarihi hakikatlere aykırı bir şey olsaydı bu durumda Kur’ân’da serbest sanattan bahsedilebilirdi. Bu görüş de sahibinin batıl taraftarı olmasına sebep olurdu. Hâlbuki edebiyatçılar ve sanat için hikâye üreten adamlar için caiz olan şeyler, yalan söylemesi muhal olan Allah Teâlâ için nasıl caiz olabilir? Bu Kur’ân’a ve onun zımında Allah Teâlâ’ya yapılmış büyük bir iftiradır. Allah Teâlâ kötülüğü emretmez. Allah Teâlâ’ya bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?”

Muhammed Halefullah Allah Teâlâ’nın *“Allah’tan daha doğru sözlü kim olabilir?”* âyetini unuttu mu ki? Yine bu adam Kur’ân-ı Kerim’de Ehl-i kitabı

⁴⁴ Yusuf, 12/111.

⁴⁵ Yunus, 10/94.

yalanlayan âyetleri okumadı mı ki? Bu âyetlerden bazıları şunlardır: “*Tevrat indirilmeden önce, İsrail (Yakub)in kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrail oğullarına helal idi. De ki: "Eğer doğrulardan iseniz, haydi Tevrat'ı getirip okuyun", Kim bundan sonra Allah'a karşı yalan uydurursa, işte onlar zalimlerin ta kendileridir. De ki: "Allah doğru söylemiştir. Öyle ise dosdoğru, Allah'ı birleyici olarak İbrahim'in dinine uyun. O, müşriklerden değildi".*⁴⁶ “*Kitap ehlinde öyle bir grup da vardır ki, siz onu kitaptan sanasınız diye, dillerini kitaba doğru eğip bükerek. Hâlbuki o, kitaptan değildir. Bu, Allah katındandır, derler; oysa o, Allah katından değildir. Allah'a karşı, kendileri bilip dururken, yalan söylerler.*”⁴⁷

Halefullah, Kur’ân’ın Ehl-i Kitab’ın görüşlerine bakışını, onların Tevrât’ın hükmünü nasıl tekzip ettiklerini, dolayısıyla Yahudi ve Hristiyanların gerçekler ile yüzleşmesini konu edinen şu âyetleri de mi okumamış?

Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “*Ey peygamber, ağızlarıyla "inandık" deyip, kalpleriyle inanmamış olanlardan ve Yahudilerden küfürde yarış edenler seni üzmesin. Onlar yalana kulak verirler, sana gelmeyen diğer bir topluluğa kulak verirler, kelimeleri yerlerinden değiştirirler, eğer size bu verilirse alın, bu verilmezse sakının, derler. Allah birini şaşırtmak isterse, sen onun için Allah'a karşı hiçbir şey yapamazsın. Onlar öyle kimselerdir ki, Allah, onların kalplerini temizlemek istememiştir. Onlar için dünyada rezillik var ve yine onlar için ahirette de büyük bir azap vardır.*”⁴⁸

Keza şu âyetleri de mi görememiş:

“*İncil ehli de Allah'ın ona indirdikleriyle hükmetsinler. Kim, Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar fâsıkların ta kendileridir.*”⁴⁹ , “*Ve Allah demişti ki, 'Ey Meryem oğlu İsa, sen mi insanlara; 'Beni ve annemi, Allah'tan başka iki tanrı edin' dedin?'. "Hâşâ, dedi, sen yücesin, benim için gerçek olmayan birşeyi söylemem bana yakışmaz. Eğer demiş olsam, sen bunu bilirsin, sen benim nefsimde olanı bilirsin, ben ise senin nefsinde olanı bilmem, çünkü gaybları bilen yalnız sensin, sen!*”⁵⁰

Kur’ân kıssaları hakkında söylenenlere reddiye olarak en son bunları söylüyorum. Hakka ve doğruya dönülmesini istiyorum.

ALTINCI BAHİS

KURÂN KISSALARINI MEYDANA GETİREN DEĞERLER

Kıssaların Teşekkülündeki en önemli unsurlar, üslûp, zaman, mekân ve şahıslardır. Hz. Âdem (as) ile alakalı kıssa için bu unsurları ele alacağım. Bu kıssada anlatımlar diğerlerinde de tatbik edilebileceği için mühimdir. Bunları şöylece sıralayalım:

⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/93-95.

⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/78.

⁴⁸ Mâide, 5/41.

⁴⁹ Mâide, 5/47.

⁵⁰ Mâide, 5/116.

1. **Üslup:** Kıssaların, hadiselerin anlatılmasında ve karşılıklı konuşmalarda edebiyatçıların uyguladıkları iki metot vardır: a) Kıssadaki karşılıklı konuşmaları görüş alış verişlerini resmettikten sonra hadiseyi aktif olarak yaşayan, gören ve duyan şahısları kıssa içinde sunmasıdır. Bu metotta kıssayı yazan kâtibin yeri bellidir. Bu üslupta yazan kimsenin hikâyeyi oluştururken naklettiği sözleri “Falan şöyle dedi” diye belirtir. Hatta ismini, sıfatını yahut meşhur ismini künyesini bildirir. b) Muhadese ve muhavereyi resmettikten sonra kıssa yazarının kıssayı yazarken izlediği metodu kıssadaki manzaraları müşahade etmelerini istediği şahıslara tarif etmesidir. Çünkü onun, hikâyede bütün değerleriyle oluşturmaktan başka ona bir dahli yoktur. Bu durumda çağdaş edebiyatta kıssa yazarının kimliğinin gizliliği sebebiyle “O şöyle dedi” sözü geçmez. Bu metot, kıssanın doğruluğunun ortaya konulmasında en uygun davranış, başkalarına naklinde de en güvenilir yoldur. Temsili anlatımdan da çok uzaktır. Kur’ân-ı Kerim’in metodu, hiçbir üslubun kendisine yakın olamayacak kadar muciz ve açıklayıcıdır. Kıssa hususunda beşeri hiçbir söz de kendisine yaklaşamaz. Hadiseleri nakletme üslubu infialler ve karşılıklı konuşmalar, dinleyenin bunları görmesi içindir. Bu üslubun seçilmesi, kıssada meydana getirdiği canlılığın diğer üsluplardan farklı olmasındandır. Cümleler ve kelimeler arasında hareket, canlılık getirdiği içindir. Âdem (as)’ın kıssasının geldiği bu metodun devamının bulunduğu bilinmektedir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *“Bir zamanlar Rabb’in meleklerle, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Melekler de ‘Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz’ dediler. (Rabb’in de) ‘Ben sizin bilmediklerinizi bilirim’ dedi.”*⁵¹ Bu âyette kâle /dedi ve kâlû /dediler lafızlarını bulacaksınız. Diğer âyetlerde de bu böyledir. Meleklerde Allah’a asi olanlara merhamet cinsinden ortaya çıkan şeyleri bulursun. Bu âyetlerde Allah’ın Âdem (as)’a eşyanın isimlerini öğrettiğini ve ona meleklerin secde etmelerini emrettiğini İblis’in kibrinden inadından secde etmediğini görürsün. Nihayetinde Âdem (as)’ın yeryüzüne halife olarak indiğinin anlatıldığını da görürsün. Bunların hepsi son derece fasih ve belîğ bir üslupta olup mucizdir. Seyyid Kutup açık bir üslupta yazdığı *et-Tasvîru’l-Fenniyyü fi’l-Kur’ân* adlı kitabında Kur’ân-ı Kerim kıssalarındaki hayat ve hareketi şöyle ifade etmiştir: Kıssalarda gözlenen manzaralar, o hikâyelerde canlı ve hareketli bir takım şahısların olduğunu göstermektedir.⁵²
2. **Zaman:** Zaman, kendisiyle kıssaların oluştuğu temel direklerdir. Zaman kıssada çok önemli bir unsurdur. Çünkü hadiseler durumlar, zaman içinde cereyan etmektedir. Kendisinde hadiselerin olgunlaştığı ve tekâmül ettiği zarfıdır zaman. Her hadisenin bir vakti vardır. Zaman içinde geçen hiçbir

⁵¹ Bakara, 2/30.

⁵² *et-Tasvîru’l-Fenniyyü fi’l-Kur’ân*, 32.

hadise zamanın önüne geçmez. Kur'ân-ı Kerim kıssalarında düşünülen şey şudur: Kıssalardaki zaman bir kaideye boyun eğmez. Aksine bu kaide de kendisinde cereyan eder. Bu onunla bizim aramızda kaç sene geçtiği açık olmayan geçmiş zamanın az öncesidir. Çünkü bu zamanın açıklanmasının ibret ve öğüt alınmasına bir katkısı yoktur. Ekseriyetle kıssanın bazı esrarına da bir açıklık getirmez. Her ne kadar kıssadaki müddetin açıklanmasının öğüt ve ibret alınmasına bir katkısı olmasa ve kendisinden bir fayda elde edilmese de Kur'ân-ı Kerim o müddeti açıklamayı ihmal etmez. Zira kıssanın güzelliği ve olgunluğu ancak bununla tamam olur. Allah Teâlâ'nın Hz. Yusuf (as) hakkındaki "*O, hapiste senelerce kaldı...*"⁵³ âyetinde olduğu gibi ki, bu onun hapisanede kaldığı müddetin süresine ve imanının kuvvetine, hayatın acımasızlığı karşısındaki musibetlere güzel bir sabır sergilemesine delalet etmektedir. Keza onun gücünün arttığına hapisane de bile Rabbine dua ettiğine delalet etmektedir. "*Ey hapisane arkadaşları! Ayrı ayrı kapılar mı daha hayırlı yoksa tek ve Kahhâr (sıfatının sahibi) olan Allah mı daha hayırlıdır?*"⁵⁴ âyeti bu durumu ifade etmektedir. Önceki cümle uzun bir zamana delalet ettiği gibi bu âyetle Hz. Yusuf'un kendisine atılan iftirayı işleyip işlemediği tahkik edilmeksizin onun bir müddet hapisane de kaldığına delildir. Hapisteki bu uzun müddet onun imanını ve hakka karşı sebatını artırmıştır. "*Sahibine dönüp ellerini kesen o kadınların durumunu sor. Rabbim o kadınların hilelerini çok iyi bilmektedir*"⁵⁵ âyetinde olduğu gibidir. Hz. Yusuf'un cevap vermesi için yolladığı habere Melik acilen cevap vermemiştir. Yine "*Babalarına yatsı vakti ağlayarak geldiler*"⁵⁶ âyetinde muayyen bir zaman zikredilmiştir. Bu da onların yalancılığına delalet etmektedir. Âdem (as) kıssasındaki hadiselerin ve sahnelerin içinde zımnî bir zamanın bulunduğu düşünülebilir. Zamanın açıkça zikredilmesi kıssanın içeriğine tesir etmez. Çünkü zaman kıssadaki her duruma hâkimdir. Hz. Âdem (as)' kıssasında da mutlak manada zamana bir telmih olduğunu görüyoruz. Şu âyetlerde olduğu gibi: "*Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.*"⁵⁷ "*Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti, sonra onları meleklerle gösterip, 'Haydi davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle haber verin' dedi.*" "*Derken onların, kendilerinden gizli kalan çirkin yerlerini kendilerine göstermek için onlara fışıldadı da 'Rabbimiz, başka bir sebepten dolayı değil, sırf ikiniz de birer melek ya da ebedî kalıcılardan olursunuz diye sizi şu ağaçtan men etti' dedi.*"⁵⁸ Bunun dışında işin geçmiş zamanda meydana geldiğine delalet eden mâzî fiil ile gelen örnekler de vardır.

⁵³ Yusuf, 12/42.

⁵⁴ Yusuf, 12/39.

⁵⁵ Yusuf, 12/50.

⁵⁶ Yusuf, 12/16.

⁵⁷ Hicr, 15/29.

⁵⁸ A'râf, 7/20.

3. Mekân: Kıssaların geçtiği mekânlarda onların önemli alametlerindedir. Anacak ehemmiyet bakımından zaman mekândan önce gelmektedir. Çünkü zaman, hadiselerin tekerrür etmesiyle o da tekerrür eder. Ne var ki zaman yerinde durmamaktadır. Ancak yer ise böyle değildir. Çünkü mekân hadiselerin tekerrür etmesiyle tekerrür etmez. Hadiseler tekrar eder, olaylar gelişir, bir mekândaki sahneler çoğalır; fakat yer değişmez. Hz. Âdem (as) kıssasında olduğu gibi. Kur'ân-ı Kerim'deki kıssalarda muayyen mekânlar ve müşahhas yerler zikredilmez. Yalnız mekânın insanlar üzerindeki tesiri ve kalplerdeki yeti kıssalardan alınacak ibretler bakımından önem arz ediyorsa başkadır. Mesela Hz. Âdem (as) kıssasında cennetin mutlaka zikredilmesi gerekir. Çünkü cennet kıssanın her yönüyle cereyan ettiği yerdir. Allah'a meleklerle, kitaplara ve peygamberlere ahire gününe inanan her müminin kendisi için çalıştığı ve girmeyi arzuladığı yer cennettir. Cennet insanların dilinden düşürmediği elde edebilmek için kabinin çarptığı en yüce mekândır. Dolayısıyla cennet, bu kıssadan alınması gereken en önemli ve en tesirli bir hissedir. Kıssada belirtildiğine göre göre Allah Teâlâ cennette ona bol nimetler ihsan etmiş; daha sonra da onu ezelde verdiği bir hükmünden ve takdirinden dolayı yeryüzüne indirmiştir. Onun yeryüzüne gönderilme sebebi de halife tayin edildiği yeryüzünün imar edilmesidir. Keza insanoğlu Hz. Âdem (as) kıssasının geçtiği mekânı tanımak ve orada cereyan eden hayreti mucip işleri anlamak için can atmaktadır. Kıssadaki geçen mekânın insanların oraya yönlendirilmesi onlarda ruhi bir tesir bırakması ve bu kıssadan ibret alması için cennetin isminin açıklanmıştır. Kur'ân-ı Kerim, miraç kıssasında da bu önemli yerleri açıklamış, hadisenin cereyan ettiği Mescid-i Haram, Mescid-i Aksâ ve Sidre-i Müntehâ'ya kadar olan kısmını zikretmeyi ihmal etmemiştir. Çünkü bu mekânların insanların kalbinde ve gönlünde büyük bir yeri olduğu kadar Hz. Peygamber (sav)'in diğer peygamberlerin nail olmadığı yüksek mertebesinin açığa çıkarılmasında da bir önemi vardır. Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ (as) kıssalarında da durum aynıdır. Kendilerinde hayret verici hadiseler bulunan bu kıssaların cereyan ettiği yer olan Mısır'ın ismi zikredilmiştir. Çünkü bu kıssaların cereyan ettiği yerleri herkesin gözünü diktiği yerdir. Âlemlerdeki zikrinin ebedi olduğu Kur'ân-ı Kerim'deki şanınin yüce olduğu içindir.

Kur'ân-ı Kerim'deki kıssalara bakan bir kimse, mekân unsuru konusunda aşağıdaki hususlarda mülahazalarda bulunur:

- a. Kıssanın gelişimindeki, oluşumundaki mekânın ehemmiyeti, insanların dikkatini öğüt ve ibret almaya celp etmesidir.
- b. Kendisini sınırlayan bir sahanın, mesafenin bulunmaması, mekân isminin sadece bir hikmetten dolayı zikredilmiş olmasıdır.
- c. Kıssaların mekân unsuruna önem vermelerinin bir diğer sebebi de hadiselerin kendi üzerlerinde cereyan etmeleri sebebiyle kıssa ile mekân arasında bir alaka kurulmasının tercih edilmesinden dolayıdır. Çünkü mekân kıssanın gelişimi için uygun bir çevredir.

d. Keza mekânın seçilmesi, kıssanın anlatılmasındaki hikmetle de bir uygunluk arz ettiği içindir. Mesela Hz. Mûsâ (as)’ın elinde zuhur eden Asâ’nın yılanı dönüşmesi mucizesinin tam manasıyla ortaya çıkmasının en uygun yeri Mısır’dır. Zira Mısır Firavun’un sihirbazları ile meşhur bir yerdir.

4. **Şahıslar:** Şahıslar da kıssayı ayakta tutan temel direklerden ve değerlerdendir. Bu kıssalarda geçen şahıslar, isimleriyle, müsemmalarıyla ve sıfatlarıyla kıssaların önemli unsurlarındandır. Bir kıssadaki şahsın kıssadaki ismiyle zikredilmesi, orada hayatı, hareketi, zindeliği bahşeder ve dikkatleri üzerine çeker. Bazen de insanın tanınmasında isim yerine geçtiği için kıssadaki şahıslar, ismiyle değil, vasfıyla zikredilir. Bazen de şahsın gerçek yüzünü ortaya çıkaracak önemli ve ayırıcı nitelikleri zikredilir. Mesela Hz. Mûsâ (as) kıssasındaki genç ve salih kulun zikredilmesi gibi ki, buradaki kastedilen kendisinden bir şey öğrenmeye çalıştığı Musa (as)’dır. Allah Teâlâ bu salih kulu kendisini diğerlerinden ayıran hususi vasfıyla tanıtmıştır. Bundan dolayı Cenâb-ı Hak, “*Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*”⁵⁹ buyurmuştur.

Cenâb-ı Hakkın Kur’ân-ı Kerim kıssalarında kendilerinden haber verdiği şahısların isimlerinin, bizzat isimlendirildikleri kimseler dışındakiler için kullanıldığına dair bir bilgi ve işaret yoktur. Bunun sebebi, bu kıssaların, gerçeklerin hikâye edilmesinden meydana gelmiş olmalarıdır. Şeyh Muhammed Abduh’a tabi olan Reşit Rıza *Menâr Tefsiri*’nde “*Vaktiyle meleklerle Âdem’e secde edin, demiş idik. İblis hariç onların tamamı ona secde etmişlerdi*”⁶⁰ âyetinin tefsirinde bunun aksini iddia etmiştir. Çünkü onlara göre *melâike* lafzından kastedilen mana, bizim bildiğimiz ve inandığımız melekler değil, yeryüzüne dağılmış, yeryüzünün kıvamını ve nizamını sağlayan ruhani sembolik kuvvetlerdir. Abduh’a göre, melekler, bu ruhani kuvvetlere işaret eden rumuzlardır. Allah Teâlâ’nın bütün eşyanın isimlerini Âdem (as)’a öğretmesinden maksat, insanoğlunun dünyayı imar edebilmesi için onu bunları öğrenmeye müsait bir akılla yaratması ve bu potansiyeli tasarruf etme gücünü onun emrine vermiş olmasıdır. Yine ona göre, bütün isimlerin Hz. Âdem (as)’a öğretilmiş olması kendisine verilen bu gücün sembolik ifadesidir. Keza meleklerin Hz. Âdem (as)’a secde etmeleri de insana verilen bu gizli kuvveti sembolize etmesidir.

İblis’e gelince, Abduh’a göre o da, insanoğlunun emrine almaya güç yetiremediği sembolik bir kuvvettir. İblis ve Şeytan de bu gizli gücün sembolik adıdır. Abduh, bunu güzel fikri melek olarak; kötü düşünceyi de Şeytan olarak görme düşüncesi üzerine bina etmiştir.

Abduh bu âyetle alakalı olarak şöyle demektedir:

⁵⁹ Kehf, 18/65.

⁶⁰ Bakara, 2/34.

“Güzel fikrin Melek; kötü fikirlerin de Şeytan olduğu düşüncesi doğru ve geçerli kabul edildiği takdirde bu âyetin bizim görüşlerimize işaret etmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Buna göre, Allah Teâlâ, yeryüzünü yaratarak, onun nizamını, kıvamını kendilerine vermeyi dileyerek bu güçlerin emrine amade kılmış; bu ruhani kuvvetlerden her bir sınıf için kendi vazifesi dışına çıkamayan hususi bir mahlûk nevi olarak yaratmıştır. Yine insan dışında, bu kuvvetlerden her bir sınıfın gücü, kendisine tahsis edilen ve aşılması mümkün olmayan tesirle sınırlıdır. Allah Teâlâ, bu kuvvetlerin tamamını kullanabileceği ve yeryüzünün imarında onları emrine alabileceği bir gücü insanoğluna vermiştir. Bu kuvvetlerin insanoğlunun emrine verilmesi de Kur’ân-ı Kerim’de, itaat ve boyun eğme manalarına gelen secde ile tabir edilmiştir. Allah Teâlâ insana sınırsız bir istidatta yaratmıştır. Yeryüzünde başka hiçbir kavme vermediği hilafet tasarrufunu da ona vermiştir. Çünkü insan varlık âleminin en mükemmelidir. İnsana verilen bu kuvvetlerden İblis diye tabir edilen bir kuvvet istisna edilmiştir. İblis, Cenâb-ı Hakın bu âleme tam manasıyla bağladığı bir kuvvettir. Bu kuvvet, olgun veya olgunlaşma istidadında olanı noksanlığa yönlendiren bir kuvvettir. Yine o kuvvet var gücüyle insanı yokluğa göndermek için direnç gösterir. İnsanı beka yolundan alıkoyar ve varlığını yokluğa çevirir. İnsanın hakikate tabi olmasına karşı çıkar, hayırlı ameller yapmasını engeller. İnsanın bütün gücünü yeryüzündeki halifelik vazifesinin kendisiyle tamamlandığı hayırlı ve faydalı olan işlere sarf etmesine mani olmak için insanla daima mücadele eder...”⁶¹

Biz de ona şöyle cevap veriyoruz:

“Bu yorumlar Allah’ın kitabını anlamamak için yapılan bir manevradan ibarettir. Meleklerin hakikati onun dışındaki bütün varlıklara muhaliftir. İblis de böyledir; diğer varlıklara benzemez. Secde etti (secede) ve secdeden kaçındı manasına gelen (ebâ) kelimelerinin manaları da şeyhin anlattığı gibi değildir. Çünkü şer’î lafızları dinde ve şeriatı ifade ettikleri gerçek manalara hamletmek gerekir. Fıkıh usulü ilminde bu böyledir. Dini kelimelere hakiki manaları yerine sembolik ve temsili manalar verilmesi, dinin gerçeklerinin zayi edilmesine sebep olur. Allah Teâlâ’nın kitabını en doğru metotla tefsir etmekten döndürür. Abduh’un verdiği sembolik mana metodu, bizi Kur’ân’ın nazil olduğu Arap dilinden uzaklaştırır. Bu tarz mana, İcma prensibine de muhaliftir. Kur’ân’ın üzerine icma edilen manasının dışındakileri terk etmekten başka çaremiz yoktur. Kurtubî “O gün (amelleri tartacak) terazi haktır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtulanlardır.”⁶² âyetinin tefsirinde şöyle demiştir: “İbn Ömer (ra) ‘Amellerin yazıldığı sayfalar tartılır; âyetin en doğru manası budur’ demiştir. Daha sonra Kurtubi; Mücahit, Dahhak ve A’mes’ten âyetlerde geçen ‘vezin’ ve ‘mîzân’ kelimelerinin adalet manasına geldiğini nakletmiştir. Sonra da vezin/terazinin bir darb-ı mesel olduğunu söylemiştir. Kurtubî, Zeccâc’ın “mîzân” kelimesinin manasının anlaşılması için evla olanın; sahih ve güvenilir kaynaklara müracaat etmek olduğunu söylemiştir.

Kuşeyrî de “Zeccâc ne güzel söylemiş!” diyerek ondan şunu nakletmiştir:

⁶¹ Reşit Rıza, *Tefsiru’l-Menar*, Matbaatü’l-Menar, Kahire, 1346, 1, 269.

⁶² Ârâf, 7/8.

“*Mîzân* kelimesine adalet manası verilmiş olsaydı, *sırat* kelimesine de *hak din* ve *cennet* manaları verilirdi, O cennete de cesetler değil, ancak ruhlar girebilirdi. Bu durumda *şeytan* ve *cin* kelimelerine *kötü ahlak*, *meleklerle de güzel huylar* denilmesi gerekirdi. Hâlbuki daha birinci asırda Hz. Muhammed (sav)’in ümmeti, kelimelerin tevil edilmeksizin zahiri manalarıyla anlamlandırılması hususunda ümmet icma etmiştir. İcma ile sabit olan bu zahiri manalar da dini naslar olarak görülmüştür.”

Psikologiyetü’l-Kıssati li’l-Kur’ân yazarı da şöyle demiştir:

“*Kur’ân-ı Kerim’de varit olan bütün kıssalar, hakikat olmaktan uzak değildir. Çünkü Kur’ân-ı Kerim, yaldızlı sözlerden ve batıl hurafelerden arınmış olup, tertemiz sabit gerçekler üzerine bina edilmiştir. O, doğru olan şeye asla eziyet etmez ve zarar veremez. Onda hayale, vesveseye ve mübalağaya asla yer yoktur.*”

Aynı yazar aynı kitabın bir başka yerinde “*Kur’ân’da Mitoloji ve sembol yoktur*” başlığı altında da şöyle demiştir:

“*Kur’ân’da Mitolojiye ve sembolik dile yer olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü o bir Allah kelimidir. Allah Teâlâ kitabı hakkında “Onun arkasından ve önünden batıl gelmez; O, Hakîm ve Hamîd olan Allah’ın indirdiği kelimidir” buyurmuştur.*⁶³

Menâr Tefsîri Müellifi Abduh’un Kur’ân-ı Kerim âyetlerini sembollerle açıklayarak yaptığı tefsir sebebiyle içinde düştükleri duruma Zemahşerî de dâhil olmak üzere birçok müfessir düşmüştür. Mesela Zemahşerî Fetih sûresi’nin sonundaki âyette geçen⁶⁴ “*Ehrace Şet’ehû / Filizlerini çıkardı*” ifadesini, Hz. Ebu Bekir ile “*Fe Âzerahû / Onu kuvvetlendirdi*” ifadesini Hz. Ömer ile “*Festağleza / kalınlaştırdı*” ifadesini Hz. Osman ile “*Fe’stevâ alâ sûkîhî / Gövdesi üzerinde doğrulttu ve dikti*” ibaresini de, Hz. Ali ile açıklayarak yaptığı tevil de böyledir.⁶⁵

Başta bütün farklı gruplarıyla Şîa olmak üzere, aynı hataya diğer fırkalardan da düşen pek çok grup olmuştur. Mesela “*O, (biri acı diğeri tatlı) iki denizi birbirlerine doğru salıverdi.*”“(Fakat) Aralarında engel var; Onlar birbirlerine karışmazlar”..⁶⁶ âyetindeki el-Bahr kelimesini Hz. Fatıma (ra), Hz. Hasan ve Hüseyin (ra)’yı da mercanlar olarak yapılan açıklamada olduğu gibi. *Bideu’t-Tefsir* sahibi Gumârî, Şîa tarafından “*Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti*”⁶⁷ âyetindeki isimlerin Şîa tarafından, Şîa’nın on iki imamı ve ondan sonra gelenler olarak tevil edildiğini söylemiştir.

YEDİNCİ BAHİS

KURÂN-I KERİM’DEKİ KISSALARIN HEDEF VE MAKSATLARI

Kur’ân-ı Kerim’deki kıssalar, pek çok dini hedefi gerçekleştirmek için varit olmuştur. Bunların tamamının bilinmesi ve burada zikredilmesi zordur. Mesela Hz.

⁶³ *Psikologiyetü’l-Kıssati li’l-Kurân*, s. 59.

⁶⁴ Fetih, 48/29.

⁶⁵ Zemahşerî,

⁶⁶ Rahman, 55/19-20.

⁶⁷ Bakara, 2/31.

Âdem kıssası bu hedeflerden pek çoğunu kapsamaktadır. Bu kıssalar, Kur'ân-ı Kerim'in hedef ve maksatlarının neredeyse tamamına şamildir. Mesela Allah'ın varlığının ispatı, nübüvvet ve risâletin ispatı, Kâhâr olan Allah'ın kudretinin açıklanması, kâfirlerin korkutulması, müminlerin müjdelenmesi, hayırlı işlerin sonunun cennet; şer amellerin sonunun cehennem olduğu; sabredenlerin hayırlı akıbetinin olduğu Kur'ân kıssalarının üzerinde durduğu bir husustur. Sabır ve şükürde bulunmayan azgınlığın kötü sonunun açıklanması kıssaların hedeflerdendir. Bunlar bu hedeflerden bazılarıdır. İşte Kur'ân-ı Kerim ortaya koyduğu buna benzer pek çok hedefi açıklamıştır. Bütün bunların yegâne ortak hedefi insanların ibret ve öğüt almasıdır. Bu bölümde başta Hz. Âdem kıssasının içine aldığı hedefler olmak üzere diğer bazı kıssaların hedeflerine de temas edeceğiz.

Hz. Âdem (as) kıssasının dini bazı hedefleri:

1. **Nübüvvet ve Risâletin ispatı:** Bu hedef, Kur'ân kıssalarının en mühim maksatlarından birisidir. Peygamberimiz Muhammed (sav) okuma-yazma bilmeyen ve hiçbir kimseye talebelik yapmayan ümmi bir peygamber olup asla bir Yahudi veya Hıristiyan meclisinde de bu sebeple bulunmamıştır. Bize pek çok kıssa gibi, içinde Hz. Âdem kıssasının da bulunduğu Kur'ân-ı Kerim nazil olmuştur. Keza bu Kur'ân, dini, uhrevi hayatın birbirinden farklı pek çok ilim ve maarifini de içine almaktadır. Bütün bunlar arkasından ve önünden batılın gelmediği Kur'ân-ı Kerim'in kendisine vahyedildiği Rasûlullah (sav)'in peygamberliğinin hak olduğunu delalet etmektedir. Kur'ân-ı Kerim bu maksada önem vermiş ve açıkça işaret etmiştir. Çünkü vahyin risaletin isbatı dini bütün maksatlarına ve dini ahkâma muhtaçtır. İşte bu maksat Cenâb-ı Hak tarafından bazen Kur'ân kıssalarının girişinde açıklanmaktadır. Mesela bu durum, Sâd Sûresindeki Hz. Âdem (as) kıssasında şu şekildedir. *“De ki; "Bu, bir büyük haberdur. Siz ondan yüz çeviriyorsunuz. Münakaşa ederlerken, benim melekler yüksek topluluğuna ait ne bilgin olabilirdi? Ancak ben açıktan açığa korkutmakla görevli olduğum için o bilgi bana vahyediliyor. Hani Rabbin meleklerle 'Ben çamurdan bir insan yaratacağım' demişti.”*⁶⁸ Keza Yusuf ve Kasas Sûrelerinin girişinde de aynı açıklama vardır. Cenâb-ı Hak bunu kıssaların sonunda da açıklamıştır. Mesela Nuh ve Hûd kıssalarının sonunda olduğu gibi. Hûd Sûresinin sonunda şu açıklama yapılmıştır: *“İşte bunlar gayb haberlerindedir. Bunları sana vahiyle bildiriyoruz. Bundan önce bunları ne sen bilirdin, ne de kavmin. O halde sabret, akıbet muhakkak muttakilerindir.”*⁶⁹ Kasas Sûresindeki Hz. Mûsâ (as) kıssasında da aynı durum vardır. *“(Resulüm!) Musa'ya emrimizi vahyettiğimiz sırada sen batı yönünde bulunmuyordun ve (o hadiseyi) görenlerden değildin.”*⁷⁰ Kasas Sûresinde Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: *“(Musa'ya) seslendiğimiz zaman da, Tûr'un yanında değildin. Bilakis senden önce kendilerine uyarıcı*

⁶⁸ Sâd, 38/67-71

⁶⁹ Hûd, 11/49.

⁷⁰ Kasas, 28/44.

(peygamber) gelmeyen bir kavmi uyarman için Rabbinden bir rahmet olarak (orada geçenleri sana bildirdik), ola ki onlar düşünüp öğüt alırlar.”⁷¹

2. Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem (as)'a olan lütfunun açıklanması ki Cenâb-ı Hak onu kudretiyle yaratıp, tesviye ettiğini kendi ruhundan ona üflediğini, bütün eşyanın ismini ona öğrettiğini, onu cennetinde iskân ettiğini, meleklerine ona secde etmelerini emrettiğini, onu bütün meleklerden üstün kıldığını beyan etmiştir. Bütün bunlar Allah Teâlâ'nın ona bahsettiği şereften dolaydır. İşte bu peygamberlere verilen şerefin her peygamberin kıssasında açık bir şekilde beyan edilmesi hedeflenmiştir. Allah Teâlâ'nın Nebilerine ve Rasûllerine verdiği bu şeref, onların Kur'ân'daki hayat hikâyelerinde açıklanmıştır. Bunun zirvesinde de Peygamberimiz Muhammed (sav) vardır. Çünkü Cenâb-ı Hak ona pek çok ilahi nimet, hususiyet ve açık mucize vermiştir.
3. Hz. Âdem (as)'ın oğullarına şeytana muhalefetin onun iğvasından, hilesinden ve düşmanlığından sakınmanın gerektiğini tembih etmekte, onun insanların açık bir düşmanı olduğunu beyan etmektedir. Çünkü o şeytan, onların babaları Hz. Âdem (as)'ın cennetten çıkmasına sebep olmasına rağmen onlara nasihatçi olduğunu söyleyerek yalan yere yemin etmiştir. Bunların hepsi şeytandan korkmamızı gerektirmektedir. Allah Teâlâ da “*Ey Âdemoğulları. Şeytan, ana babanızı, çirkin yerlerini onlara göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi, sizi de (şaşırtıp) bir belaya düşürmesin! Çünkü o ve kabilesi, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Biz, şeytanları, inanmayanların dostu yaptık*”⁷² buyurmuştur. Bundan dolayı bu âyet Hz. Âdem (as) kıssasında da tekrarlanmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de bu hususla alakalı başka âyetler de vardır.
4. Kur'ân-ı Kerim'de, hiçbir şeyin Allah Teâlâ'nın kudretini aciz bırakamayacağı açıklanmaktadır. O hiçbir otoriteye ve insanların yaptığı kanunlara boyun eğmez. Allah Teâlâ eşyayı basit bir sebeple yarattığı gibi, sebepsiz olarak yoktan yeniden de yaratır. Çünkü sebebi de müsebbebi de yaratan O'dur. Allah Teâlâ Hz. Âdem'i ondan sonra gelen evlatlarının yaratılış kanununa muhalif olarak her şeyi düzgün bir şekilde yaratmıştır. Hz. Âdem, babasız ve annesiz çamurdan müstesna bir şekilde yaratılmış bir varlıktır. Allah Teâlâ kendisine ruh üflemiş, her şeyiyle dosdoğru bir beşer olmuştur. Keza. İsâ (as)'ın kuş ile olan kıssasında ve uğradığı harabe bir şehir kıssasında olduğu gibi.⁷³

⁷¹ Kasas, 28/46.

⁷² Ârâf, 7/27.

⁷³ Bkz. Allah onu İsrail oğullarına (şöyle diyecek) bir peygamber olarak gönderir: "Şüphesiz ki ben size Rabbinizden bir âyet (mucize, belge) getirdim: Size, kuş biçiminde çamurdan birşey yaparım da içine üflerim, Allah'ın izniyle o, kuş olur; anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyor ve neleri biriktiriyorsanız size haber veririm." (Âl-i imrân, 3/49). "Yahut o kimse gibisini (görmedin mi) ki, bir şehre uğramıştı, altı üstüne gelmiş, ıpsız yatıyordu. "Bunu bu ölümünden sonra Allah, nerden dirilecek?" dedi. Bunun üzerine Allah onu yüz sene öldürdü, sonra

5. Bu kıssada Allah'ın emrine teslim olmanın ve Allah Teâlâ'nın mekrinden emin olunmamasının gerektiği üzerinde durulmuştur. Allah'ın mekrinden ancak hüsrana uğrayanlar emin olacakları bunun da İblis'ten başkası olmadığı anlatılmıştır. İblis, işin başında itaat elbisesiyle kibirlenerek kulluk elbisesini ibadet süsü içinde yerlerde süründürmüştür. Allah'ın nimetleriyle nimetlenirken Mevla'ya yakın olmuştur. Kendisinden başkasına ibadet edilmemesi gereken Allah Teâlâ'nın emrine karşı inat ve kibir içinde olduğu için en kötü bir hale düşerek her hali bütünüyle şerre dönüşüvermiştir. İblis'in durumuna bakıp da ibret alan akıllı bir kimsenin O'nun hilesinden emin olmaması ve her hâlükârda O'nun ipine, şeriatına yapışması, itaat etmesi gerekir. Şahitlerin ortaya çıktığı kıyamet gününe kadar, dini ve dünyevi işlerde selamet istemesi lazım gelir. Yine sûre-i celile Allah Teâlâ'nın emrine teslim olmak, O'nun önüne geçmemek gerektiğine delalet etmektedir. Şu âyet-i kerimeler, İblis dışında herkesin O'na itaat ettiğini ve O'nun emirlerine boyun eğdiğini göstermektedir: *"Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti, sonra onları meleklere gösterip 'Haydi davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle haber verin' dedi. Onlar da 'Biz seni teşbih ederiz (Ya Rab!). Bizim, senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz sen bilensin, hakîmsin. (Allah) 'Ey Âdem! Bunlara onları isimleriyle haber ver' dedi. Bu emir üzerine Âdem onlara isimleriyle onları haber verince, (Allah) 'Ben size, ben göklerin ve yerin gaybılarını bilirim, sizin açıkladığınızı da, içinizde gizlediğinizi de bilirim' dememiş miydim? dedi."*⁷⁴ Yukarıdaki kıssada olduğu gibi bütün Kur'ân kıssalarında böyle bir hedefin olduğu açıktır. Çünkü bu kıssalarda hem Müslüman olup, Allah'a tam manasıyla teslim olanların hem de O'na isyan edip karşı çıkanların akıbetleri ve O'nun hiç kimseye zulmetmeyeceği anlatılmıştır. Hz. Âdem kıssasındaki İblis'in durumunu Âlûsî ne güzel anlatmıştır: *"Bu hikâye için nicelerinin gözkapakları yaşlar akıttı üstelik akan yaşlar pınar oldu. Çünkü İblis bir müddet itaat elbisesine gizlenip insanları aldatarak Allah'a kulluğa ve arkadaşlığa çağırdı. Sonra da senin de gördüğün gibi, kalemin ezelde yazdıkları ortaya çıktı ve insanları çağırıldığı yoldan kendisi geri döndü."*⁷⁵
6. Peygamberlerin ve nebilerin ilki olan Peygamberimiz (sav)'in insanları Allah yoluna davet ederken çektiği çileleri, karşılaştığı engelleri kolayca anlatmaktır. Çünkü o, bu yolda pek çok çile ve musibete maruz kalmıştır.

H. Âdem (as) kıssası dışında kıssalarda ortaya çıkan bazı hedefler:

diriltti, "Ne kadar kaldın?" diye sordu. Oda: "Bir gün yahut bir günden eksik kaldım." dedi. Allah buyurdu ki: "Hayır, yüz sene kaldın, öyle iken bak yiyeceğine, içeceğine henüz bozulmamış, hele eşeğine bak, hem bunlar, seni insanlara karşı kudretimizin bir işareti kılalım diyerdir. Hele o kemiklere bak, onları nasıl birbirinin üzerine kaldırıyoruz? Sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?" Böylece gerçek ona açıkça belli olunca: "Şimdi biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir." dedi. (Bakara, 2/259).

⁷⁴ Bakara, 2/31-33.

⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 231.

H. Âdem (as) kıssası dışındaki diğer bazı kıssalarda yukarıda zikredilenler dışında bazı hedefler vardır. Bunlardan kolay olan bazılarını burada yer vereceğiz.

1. Bu hedeflerin ilki ütün semavi dinlerin asıllarının bir olduğunu açıklamaktır. Bütün peygamberler insanlara müjdeci ve korkutucu olarak gönderilmişler, insanları tevhide çağırılmışlardır. Hz. Âdem (as)'dan bizim peygamberimiz son peygamber Hz. Muhammed (sav)'e kadar bütün peygamberler (sav) insanlara Allah Teâlâ'dan başka bir ilahın bulunmadığına ve sadece O'na ibadet edilmesinin gerektiğine kılavuzluk etmişlerdir. Bu davet, bundan yüz çeviren müşrikleri de kapsamaktadır. Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) onlara da gönderilmiş olup, onları da tevhide çağırmıştır. Hz. Muhammed (sav), daha önce gelmesi beklenmeyen bir peygamber değildir. Kendisinden önceki kitapların ve peygamberlerin kendisinin geleceğini haber verdiği, tasdik ettiği bir peygamberdir. Allah ve Rasûlüne inananların kurtulacağı, inanmayanların da, inanmamalarının dünyadaki ve ahiretteki cezasını, azabını hak edecekleri ve Sırat'ı geçemeyecekleri açıklanmıştır. Kıssaların bu hedefi Kur'ân-ı Kerim'deki bütün peygamber hikâyelerinde ortaya çıkmıştır. Allah Teâlâ, Enbiya Sûresinin başında şöyle buyurmuştur:

“Biz kıyamet günü için doğru teraziler kurarız; hiçbir kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz. Yapılan amel, bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getirir (tartıya koyarız.). Hesap görenler olarak da biz kâfiyiz.” “*Yemin olsun ki, Musa ve Harun'a eğriyi doğrudan ayıran kitabı, takva sahipleri için bir ışık ve öğüt olarak verdik.*” “*Onlar görmedikleri halde Rablerinden korkarlar, kıyamet saatinden de titrerler.*” “*İşte bu (Kur'ân) da indirdiğimiz kutsal bir kitaptır. Şimdi siz bunu mu inkâr ediyorsunuz?*” *Yemin olsun ki biz daha önce İbrahim'i de olgunluğa erdirmiş(ve akla uygun olanı göstermiş)tik. Biz onu biliyorduk.*” “*O zaman o, babasına ve kavmine, ‘Bu tapınıp durduğunuz heykeller nedir?’ demişti.*” “*Onlar da ‘Biz atalarımızı bunlara tapar bulduk’ dediler.*” “*İbrahim ‘Yemin olsun ki sizler de, atalarınız da apaçık bir sapıklık içindediniz’ dedi.*” “*Onlar ‘Sen bize gerçeği mi getirdin (Sen ciddi mi söylüyorsun), yoksa şaka mı ediyorsun?’ dediler.*” “*O da ‘Hayır Rabbiniz göklerin ve yerin Rabbidir ki onları O yaratmıştır; Ben de buna şahitlik edenlerdenim’ dedi.*” “*(İbrahim) Allah'a yemin ederim ki, siz arkanızı dönüp gittikten sonra, ben putlarınıza elbette bir tuzak kuracağım’ dedi.*” “*(Derken) o, ‘Bunları parça parça etti; yalnız kendisine başvursunlar diye onların büyüğünü sağlam bıraktı.*” “*(Kavmi) ‘Tanrılarımıza bunu kim yaptı? Doğrusu o zalimlerden biridir’ dediler.*” “*(Bazıları) ‘İbrahim denilen bir gencin, onları diline doladığını duymuştuk’ dediler.*” “*O halde onu insanların gözleri önüne getirin, olur ki (aleyhinde) şahitlik ederler’ dediler.*” “*(İbrahim gelince ona) ‘Ey İbrahim! Bunu tanrılarımıza sen mi yaptın?’ dediler.*” “*İbrahim ‘Belki onu şu büyükleri yapmıştır, konuşabiliyorlarsa onlara sorun’ dedi.*” “*(Bunun üzerine) vicdanlarına dönüp (kendi kendilerine) ‘Doğrusu siz haksızsınız’ dediler.*” “*Sonra yine (eski) kafalarına (inançlarına) döndüler ve ‘Yemin olsun ki (ey*

İbrahim!) bunların konuşmayacağını (sen de) bilirsin.’ dediler.” “(İbrahim de onlara) ‘O halde, Allah’ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar veremeyecek olan putlara mı tapıyorsunuz?’; Size yazıklar olsun! Siz hâlâ akıllanmayacak mısınız?’ dedi.” “Onlar da ‘Bir şey yapacaksanız, şunu yakın da tanrılarınıza yardım edin’ dediler.” “Biz de ‘Ey ateş! İbrahim’e karşı serin ve selamet ol’ dedik.” “Ona düzen kurmak istediler, fakat biz kendilerini daha fazla hüsrana uğrattık.” “Onu da, Lût'u da, âlemler için bereketli ve kutsal kıldığımız yere ulaştırıp kurtardık.” “Ona (İbrahim'e) İshak'ı, üstelik bir de Yakub'u ihsan ettik ve her birini salih kimseler kıldık.” “Onları da buyruğumuz altında (insanlara) doğru yolu gösterecek önderler kıldık; Kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı ve zekât vermeyi vahyettik. Onlar bize kulluk eden kimseler oldular” “Biz Lût'a da bir hüküm, bir ilim verdik. Onu çirkin işler işleyen kasabadan kurtardık. Doğrusu onlar kötü, fâsık bir kavimdi.” “Onu ise rahmetimizin içine aldık. Çünkü o salihlerdendi.” “Nuh da daha önceleri bize yalvarmıştı. Biz de onun duasını kabul ettik, kendisini ve ailesini büyük sıkıntıdan kurtardık.” Âyetlerimizi yalanlayan kavme karşı ona (Nuh) yardım ettik. Şüphesiz onlar kötü bir kavim idiler. Biz de hepsini (suda) boğduk.” “Davud ve Süleyman'ı da (hatırla). Hani onlar ekin hakkında hüküm veriyorlardı. Hani milletin koyunları (geceleyin) içinde yayılmıştı, biz onların hükmüne şahittik.” “Biz onu(n hükmünü) hemen Süleyman'a bildirmiştik. (Zaten) her birine hüküm ve ilim vermiştik. Davud'la beraber tesbih etsinler diye, dağları ve kuşları buyruk altına aldık. (Bütün bunları) yapan bizdik.” “Ona, (Davud'a) sizi savaşta korumak için zırh yapma sanatını öğrettik, artık şükredenlerden olur musunuz?” “Bereketli kıldığımız yere doğru, Süleyman'ın emriyle yürüyen şiddetli rüzgârı, onun buyruğuna verdik. Biz her şeyi biliyorduk.” “Onun için dalgalılık yapan ve bundan başka işler de gören şeytanlardan da onun buyruğu altına verdik. Onların hepsini biz gözetiyorduk.” “Eyyûb'u da (hatırla). Başıma bir bela geldi), (Sana sığındım) ‘Sen merhametlilerin en merhametlisisin’ diye Rabbine nida etti.” “Biz de onun duasını kabul ettik başına gelenleri kaldırıverdik. Katımızdan bir rahmet ve kulluk edenlere bir hatıra olmak üzere, ona tekrar ailesini ve kaybettikleriyle bir mislini daha verdik.” “İsmail, İdris ve Zülkipl'i de (hatırla). Onların hepsi de sabredenlerdendi.” Onları da rahmetimizin içine aldık. Onlar gerçekten salih olanlardandı.” “Zünnûn'u (balık sahibi Yunus'u) da hatırla. Hani o, öfkelenerek gitmişti de, bizim kendisini hiçbir zaman sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Fakat sonunda karanlıklar içinde, ‘Senden başka ilâh yoktur, sen münezzehsin, Şüphesiz ben haksızlık edenlerden oldum’ diye seslenmişti.” “Biz de duasını kabul ile icabet ettik, kendisini üzüntüden kurtardık. İşte biz iman edenleri böyle kurtarıyoruz.” Zekeriya'yı da (hatırla) Hani Rabbine ‘Rabbim! Beni tek başıma bırakma, sen varislerin en hayırlısısın’ diye nida etmişti.” Biz de duasını kabul ile icabet ettik de kendisine Yahya'yı ihsan ettik. Ve eşini (doğum yapmaya) elverişli hale getirdik. Doğrusu onlar iyiliklerde yarışıyorlar, umarak ve korkarak bize yalvarıyorlardı. Bize karşı

derin saygı duyuyorlardı.” “İrzini koruyan Meryem'e ruhumuzdan üflemiş, onu ve oğlunu, âlemler için bir mucize kılmıştık.” “Doğrusu bu sizin ümmetiniz (tevhit dini olan Müslümanlık), bir tek ümmettir (bir tek din olarak sizin dininizdir).” “Ben de sizin Rabbinizim. O halde bana kulluk edin.”⁷⁶ Cenab-ı hak bu âyetleriyle bütün peygamberlerin ve davetçileri ismen arz ettikten sonra kendisine kulluk edilmesini buyurmuştur.

2. Kıssaların hedefi, bütün semavi dinlerin bütün insanları bir asla çağırdığını, zira dinin hepsinin bir olan Allah'tan geldiğini açıklamaktır. Bu asıl ise âlemlerin Rabbi olan Allah'ın birliğinden başka bir şey değildir. Allah'tan gelen her dinin temel esası olan batıl ilahların atılmasıdır. Bu hedef, A'râf Sûresinde birbirini takip eden peygamber kıssalarında açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“Yemin olsun ki Nuh'u elçi olarak kavmine gönderdik de dedi ki, 'Ey kavmim! Allah'a kulluk edin sizin O'ndan başka bir ilâhınız yoktur. Doğrusu ben, üstünüze gelecek büyük bir günün azabından korkuyorum.”*⁷⁷ *“Âd (kavmin)e de kardeşleri Hûd'u (gönderdik). O da 'Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, sizin O'ndan başka bir ilâhınız yoktur. (O'na karşı gelmekten) sakınmaz mısınız?' dedi.”*⁷⁸ *“Semûd kavmine de kardeşleri Sâlih'i (gönderdik). O da 'Ey kavmim dedi, Allah'a kulluk edin, sizin O'ndan başka bir ilâhınız yoktur. Size Rabbinizden açık bir delil geldi. İşte şu, Allah'ın devesi, size bir mucizedir; bırakın onu Allah'ın yeryüzünde yesin (içsin), sakın ona bir kötülük etmeyin, yoksa sizi acı bir azap yakalar' dedi.”*⁷⁹ *“Medyen'e de kardeşleri Şuayb'i (gönderdik). O da 'Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, sizin O'ndan başka bir ilâhınız yoktur. Size Rabbinizden açık bir delil geldi; Ölçüyü ve tartıyı tam yapın, insanların eşyalarını eksik vermeyin, düzeltildikten sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın; eğer inanan (insan)lar iseniz, böylesi sizin için daha iyidir! Dedi.”*⁸⁰ Baştan sona bütün peygamberlerin davetinin müşterek hususiyeti, tevhit esasıdır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“Allah dinden Nuh'a tavsiye buyurduğu şeyi sizin için de bir kanun yaptı ve (Ey Muhammed!) sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye buyurduğumuzu da şeriat kıldı. Şöyle ki: Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin. Fakat senin kendilerini davet ettiğin şey, müşriklere ağır geldi. Allah dilediğini kendine seçer ve kendisine yöneleni de doğru yola iletir.”*⁸¹ İşte bu hedefte müşriklerin ve kâfirlerin, Allah'a, O'nun peygamberi Hz. Muhammed (sav)'e inanmayarak bir olan asıldan, tevhitten uzaklaşmışlardır. O halde bunlar, Allah'ın intikamına ve cezasına müstahak olmuşlardır. Çünkü bir olan Allah'a tevhit akidesiyle bağlanmak ve batıl ilahları bir kenara atmak bütün peygamberlerin dilinden sadır olmuş bir hakikattir.

⁷⁶ Enbiya, 21/47-92.

⁷⁷ A'râf, 7/59.

⁷⁸ A'râf, 7/65.

⁷⁹ A'râf, 7/73.

⁸⁰ A'râf, 7/85.

⁸¹ Şûrâ, 7/13.

3. Bütün Peygamberlerin, kavimlerinin sefih kabul edilen kimseleriyle muhatap olmalarının ortak kaderleri olduğunun açıklanması da bu kıssaların ortak maksatlarındandır. Gerçekten de Peygamberlerin muhatap oldukları kimseler, içinde yaşadıkları cemiyet tarafından dışlanmış kimselerdir. Keza bir tek olan Allah'a çağırmaktan ziyade halis tevhit üzere kaim olduklarının açıklanması da bu kıssaların müşterek hedeflerindedir. Bundan dolayı peygamber kıssalarının pek çoğu, aynı üslupta gelmiştir. Peygamberlerin Allah'a davet metodunun ve karşılaştıkları inkâr ve eziyetlerin Hûd Suresinde bu müşterek maksat şöylece ortaya çıkmıştır: *"Yemin olsun ki, vaktiyle Nuh'u da kavmine göndermiştik, O da onlara şöyle demişti: "Ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım." "Allah'tan başkasına ibadet etmeyin! Ben, size gelecek acı bir günün azabından korkarım." Buna karşılık, kavminin ileri gelen kâfirlerinden bir kısmı dediler ki: "Biz seni bizim gibi insanlardan biri olarak görüyoruz, başka değil. İlk bakışta bizim ayak takımımızdan başkasının senin arkana düştüğünü görmüyoruz. Sizin bizden fazla bir meziyetinizi de görmüyoruz. Aksine sizi yalancılar sanıyoruz." Nuh dedi ki; "Ey kavmim! Peki! Şu söyleyeceğime ne diyeceksiniz? Ben Rabbinden apaçık bir delil üzere isem ve O, bana kendi tarafından bir rahmet bahşetmişse, size de onu göreceğ göz verilmemişse biz, istemediğiniz halde onu size zorla mı kabul ettireceğiz?" "Ey kavmim! Ben sizden herhangi bir mal mülk istemiyorum. Benim mükâfatım ancak Allah'a aittir. Ve ben ona iman edenleri kovacak değilim. Onlar elbette Rablerine kavuşacaklar. Fakat ben de sizi cahillik eden bir kavim görüyorum." "Ey kavmim, ben onları etrafımdan kovacak olursam, Allah'tan beni kim kurtarabilir? Siz hiç düşünmez misiniz?" Ben size "Allah'ın hazineleri benim yanımdadır." demiyorum ki. Ben size "Ben bir meleğim." de demiyorum. O sizin kendinize göre, hor gördükleriniz hakkında "Allah onlara hiçbir hayır vermez." de demiyorum. Onların içlerindeki niyeti, en iyi Allah bilir. (Bu söylediklerimin aksini iddia etseydim) asıl o zaman zalimlerden olurum. Dediler ki; "Ey Nuh! Bizimle didişip durdun, didişimde de çok ileri gittin. Eğer doğru söylüyorsan, bizi tehdit ettiğin şu azabı getir de görelim." Nuh dedi ki; "Onu ancak Allah dilerse getirir. Ve siz O'nu yıldırarak değilsiniz." Ben size öğüt vermek istemiş olsam da, eğer Allah sizi helâk etmeyi kast ediyorsa, zaten öğüt vermemin size bir faydası olmaz. Rabbiniz O'dur ve nihayet O'na döndürüleceksiniz. Yoksa "Onu uydurdu" mu diyorlar? De ki; "Eğer uydurdumsa vebali benim boynumadır. Bense sizin yüklendiğiniz vebalden uzağım". Ayrıca Nuh'a şöyle vahyettik: "Bil ki kavminden şimdiye kadar iman etmiş olanlardan başka artık kimse iman etmeyecektir. Onun için yaptıkları şeylerden dolayı kederlenme." Bizim gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap. Zulüm yapanlar hakkında da bana bir şey söyleme. Çünkü onlar kesinlikle suda boğulacaklardır. Gemiyi yapıyordu, kavminden bazı ileri gelen gruplar, onun yanından gelip geçtikçe, onunla alay ediyorlardı. Nuh dedi ki: "Bizimle eğleniyorsunuz, biz de sizinle tıpkı*

bizimle eğlendiğiniz gibi alay edip eğleneceğiz." O perişan edici azabın kime geleceğini ve o sürekli azabın kimin başına ineceğini ilerde bileceksiniz. Nihayet emrimiz geldiği ve tennur (tandır veya geminin kazanı) tutuşup parladığı zaman dedik ki; "Erkeği ve dişisi olan her canlıdan ikişer tane, aleyhlerinde hüküm verilmiş olanların dışında, aileni ve iman etmiş olanları geminin içine yükle". Zaten beraberinde iman edenler çok az idi. Nuh dedi ki; "Allah'ın adıyla binin içine. Onun akışı da, duruşu da (O'nun adıyladır). Hiç şüphesiz Rabbim gerçekten çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir. Gemi içindekilerle birlikte, dağlar gibi dalgalar arasında akıp gidiyordu. Nuh ayrı bir yere çekilmiş olan oğluna bağırdı: "Yavrucuğum, gel, bizimle beraber bin! Kâfirlerle beraber olma!" O, dedi ki; "Ben, beni sudan koruyacak bir dağa çıkacağım". Nuh da "Bu gün Allah'ın merhamet ettiğiinden başkasını, Allah'ın bu emrinden koruyacak kimse yoktur." dedi. Derken dalga aralarına giriverdi. O da boğulanlardan oldu. Allah tarafından denildi ki: "Ey yeryüzü suyunu yut! Ey gökyüzü sen de suyunu kes! Ve sular çekildi. Emir yerine gelmiş oldu. Gemi de Cudi dağı üzerine oturdu. O zalim kavme böylece dünyadan uzak olun denildi. Nuh Rabbine niyaz edip dedi ki: "Ey Rabbim! Oğlum benim ehlimdendi senin vaadin de elbette haktır ve gerçektir. Ve sen hâkimler hâkimisin." Allah: "Ey Nuh! O kesinlikle senin ehlin (âilen)'den değildir. Çünkü o salih olmayan bir amelin sahibidir. Hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben, seni, cahillerden olmaktan sakındırırım." Nuh: "Ey Rabbim! Ben bilmediğim bir şeyi istemiş olmaktan dolayı sana sığınırım. Sen beni bağışlamazsan, bana merhamet etmezsen ben hüsrana uğrayanlardan olurum. "Ey Nuh!" denildi, " Bizden bir selâm sana ve seninle birlikte olanlardan gelecek ümmetlere, kutluluk dileğiyle gemiden in. İlerde kendilerini birçok nimetten faydalandıracağımız, sonra da bu yüzden kendilerine tarafımızdan acıklı bir azap dokunacak nice ümmetler olacaktır."⁸² Allah Teâlâ'ya davet metodu olarak kavmi tarafından inkâr edilen Nuh (as)'dan başlamak üzere bu durum, Hûd, Salih, Lût, Şuayb ve Nuh (as) kıssalarında da ortaya çıkmıştır.

4. Bu kıssaların bir hedefi de, Allah Teâlâ'nın müjdelediği, korkuttuğu şeyleri düşündürmek ve O'nun, sözünden asla dönmediğini açıklamaktır. Bu da müjdelediği ve korkuttuğu şeylerden fiilen meydana gelenleri açıklamakla olmuştur. Hıcr Suresindeki şu âyetlerde olduğu gibi:

"Kullarıma haber ver ki, gerçekten ben çok bağışlayıcı ve pek merhamet ediciyim. Bununla beraber azabım da çok acıklı bir azaptır. Hem o kullara, İbrahim'in misafirlerinden de haber ver. Hani melekler, İbrahim'in yanına girdikleri zaman, "selam" demişler, İbrahim de onlara: "Biz sizden korkuyoruz" demişti. Melekler: "Korkma! Gerçekten biz sana bilgin bir oğul

⁸² Hûd, 15/25-48.

müjdeliyoruz" dediler. İbrahim dedi ki: "Bana ihtiyarlık gelmişken, beni mi müjdeliyorsunuz, neye dayanarak beni müjdeliyorsunuz?"⁸³

Burada İbrahim (as) için de bir müjde gerçekleşmiş ve Allah Teâlâ bunu şöyle ifade buyurmuştur: *"Melekler: "Seni gerçekten müjdeliyoruz. Sakın Allah'ın rahmetinden ümidini kesenlerden olma!" dediler." İbrahim dedi ki: "Rabbimin rahmetinden, sapıklardan başka kim ümit keser?"⁸⁴ Bundan sonra Allah Teâlâ şöyle buyuruyor:*

"Ey elçiler! Başka ne işiniz var?" dedi. Melekler şöyle dediler: "Biz suçlu bir kavmi cezalandırmak için gönderildik. Ancak Lût ailesi müstesnâdır. Biz, onların hepsini muhakkak kurtaracağız. Yalnız Lût'un karısı müstesnâ, çünkü onun helak edilenlerle birlikte yok edilmesini takdir ettik. Melek olan elçiler, Lût kavmine gelince, Lût dedi ki: "Doğrusu siz ürkülecek bir kavimsiniz." Elçiler dediler ki: "Bilakis biz sana onların şüphe ettiği azabı getirdik." "Sana gerçeği getirdik; biz elbette doğru söylüyoruz." "Gecenin bir bölümünde aileni yola çıkar, sen de arkalarından yürü ve sizden kimse ardına bakmasın; istenen yere gidin." Biz, Lût'a şu kesin emri vahyettik: "Bu kâfirler sabaha çıkarken muhakkak kökleri kesilmiş olacaktır."⁸⁵

Allah Teâlâ'nın bu vaadi gerçekleşmiş, Lut (as) ve kendisine iman edenler kurtulmuş, kavminden diğerleri ise acıklı bir azaba düşmüşlerdir.

Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de şöyle ifade buyurulmuştur:

"Şehir halkı, insan şeklindeki güzel yüzlü melekleri görünce, onlara iğrenç işlerini yapabileceklerini düşünüp sevinerek geldiler. Lût, kavmine şöyle dedi: "Bunlar benim misafirlerimdir, beni rüsva etmeyin." "Allah'tan korkun! Beni mahcup etmeyin." Lût kavmi şöyle dedi: "Biz sana kimsenin koruyuculuğunu yapmamanı söylememiş miydik?" Lût şöyle dedi: "İşte kızlarım! Düşündüğünüzü yaparsanız (onlarla evlenin). Resulüm! Ömrüne yemin olsun ki gerçekten onlar, sarhoşlukları içinde bocalayıp duruyorlardı. Güneş doğarken o korkunç çığlık onları yakaladı. Biz, onların şehirlerinin üstünü altına geçirdik ve üzerlerine de balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırdık."⁸⁶

5. Kıssaların bir hedefi de Allah Teâlâ'nın peygamberlerine sonunda yardım ettiğini, düşmanlarını peygamberlerinin diliyle önce ikaz ettiğini, sonra yere serdiğini beyan etmektir. Bundaki maksat da Peygamberimiz Muhammed (sav)'in kalbinin sabitlenerek Allah'a davet yolundaki şevkini, canlılığını artırarak i'lâ-i kelimetullah vazifesinde O'nun yardımına güvenmesini sağlamaktır. Allah Teâlâ bu konuda şöyle buyurmuştur: *"Peygamberlere ait haberlerden kalbini yatıştırarak olanlardan her türlüşünü sana kıssa olarak anlatıyoruz. Bunda da sana bir hakikat, müminlere de bir öğüt ve ibret*

⁸³ Hicr, 15/49-54.

⁸⁴ Hicr, 15/55-56.

⁸⁵ Hicr, 15/61-66.

⁸⁶ Hicr, 15/68-74.

gelmiştir."⁸⁷ Bu maksat Ankebût Suresindeki peygamberler kıssasında daha güzel açığa çıkmaktadır. Çünkü bu kıssalarda peygamberlerin Allah'a davet ve O'nun düşmanlarını gerçekten mağlup etme, dinine yardım etme yolunda, Allah'ın adını yüceltmek için cihat ettikleri bildirilmiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Yemin olsun ki Nuh'u kendi kavmine gönderdik de, o dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı. Sonunda, onlar zulümlerini sürdürürken tufan kendilerini yakalayiverdi. Fakat biz onu ve gemidekileri kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret yaptık. İbrahim'i de gönderdik. O kavmine şöyle demişti: "Allah'a kulluk edin, O'na karşı gelmekten sakının. Eğer bilmiş olsanız bu sizin için daha hayırlıdır." "Siz Allah'ı bırakıp sadece birtakım putlara tapıyor, asılsız sözler uyduruyorsunuz. Bilmelisiniz ki, Allah'ı bırakıp da tapıklarınız, size rızık veremezler. O halde rızık Allah katında arayın. O'na kulluk edin. Ancak O'na döndürüleceksiniz." Eğer (size tebliğ edileni) yalan sayarsanız, bilin ki sizden önceki birçok milletler de yalan saymışlardır. Peygambere düşen yalnız açık bir tebliğdir." Allah'ın mahlûkunu ilk baştan nasıl yarattığını, sonra bunu tekrarladığını görmediler mi? Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır. De ki: "Yeryüzünde gezip dolaşın da, Allah ilk baştan nasıl yaratmış bakın. İşte Allah bundan sonra (aynı şekilde) ahiret hayatını da yaratacaktır." Gerçekten Allah her şeye kadirdir. O, dilediğine azab eder, dilediğine rahmet eder. Ancak O'na döndürüleceksiniz. Siz ne yeryüzünde, ne de gökte (Allah'ı) aciz bırakamazsınız. Allah'tan başka bir dost ve yardımcı da bulamazsınız. Allah'ın âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenler var ya, işte onlar benim rahmetimden ümitlerini kesmişlerdir ve onlar için acıklı bir azab vardır. Kavminin (İbrahim'e) cevabı ise, "Onu öldürün yahut yakın!" demelerinden ibaret oldu. Ama Allah onu ateşten kurtardı. Doğrusu bunda, iman eden bir kavim için ibretler vardır. (İbrahim onlara) dedi ki: "Siz, sırf aranızdaki dünya hayatına has muhabbet uğruna Allah'ı bırakıp birtakım putlar edindiniz. Sonra kıyamet günü (geldiğinde) ise, kiminiz kiminizi tanımayacak, kiminiz kiminizi lanetleyecektir. Varacağınız yer cehennemdir. Ve hiç yardımcınız da yoktur." Bunun üzerine ona sadece Lut iman etti. (İbrahim) de dedi ki: "Ben Rabbime hicret edeceğim. Şüphe yok ki O çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir." O'na İshak ve Yakub'u bağışladık. Peygamberliği ve kitapları, onun soyundan gelenlere verdik. Onu dünyada mükâfatlandırdık. Şüphesiz o, ahirette de salihler kimselerdendir. Lut'u da gönderdik. O kavmine demişti ki: "Gerçekten siz, daha önce hiçbir milletin yapmadığı bir hayâsızlığı yapıyorsunuz!" "(Bu ilâhî ikazdan sonra) siz, ille de erkeklere yaklaşacak, yol kesecek ve toplantılarınızda edepsizlik yapacak mısınız?" Kavminin cevabı ise, şöyle demelerinden ibaret oldu: "Doğru söyleyenlerden isen Allah'ın azabını getir bize!" (Lut:) "Ey Rabbim! Şu fesatçılar guruhuna karşı bana yardım eyle" dedi. Elçilerimiz İbrahim'e (iki oğul vereceğimize dair) müjdeyi getirdiklerinde şöyle dediler: "Biz bu memleket halkını helak

⁸⁷ Hûd, 11/120.

edeceğiz. Çünkü oranın halkı zalim kimselerdir." (İbrahim) dedi ki: "Ama orada Lut var!" Şöyle cevap verdiler: "Biz orada kimlerin bulunduğunu çok iyi biliyoruz. Onu ve ailesini elbette kurtaracağız. Yalnız karısı müstesna; o geride (azapta) kalacaklar arasındadır. "Elçilerimiz Lut'a gelince, onlar hakkında tasalandı. Ve onlar(ı düşünmesi) sebebiyle takatten düştü. O'na: "Korkma, tasalanma! Çünkü biz seni de, aileni de kurtaracağız. Yalnız (azabda) kalacaklar arasında bulunan karın müstesna" dediler. "Biz şüphesiz bu memleket halkının üzerine, yoldan çıkmalarına karşılık (feci) bir azab indireceğiz."(dediler). Andolsun ki biz, aklını kullanacak bir kavim için oradan apaçık bir ibret nişanesi bırakmışızdır. Medyen'e de kardeşleri Şuayb'ı gönderdik ve Şuayb, "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, ahiret gününe ümit bağlayın, yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın!" dedi. Fakat onu yalancılıkla itham ettiler. Derken, kendilerini bir sarsıntı yakalayiverdi ve yurtlarında diz üstü çökekaldılar. Ad ve Semûd'u da (helak ediverdik). Sizin için, (onların başına nelerin geldiği) oturdukları yerlerden apaçık anlaşılmaktadır. Şeytan onlara yaptıkları işleri güzel gösterip onları doğru yoldan çıkardı. Oysa bakıp görebilecek durumdaydılar. Karun'u, Firavun'u ve Hâmân'ı da (helak ettik). Andolsun ki, Musa onlara apaçık deliller getirmişti de onlar yeryüzünde büyüklük taslamışlardı. Hâlbuki (azabımızı aşip) geçebilecek değillerdi. Nitekim onlardan her birini günahları sebebiyle suçüstü yakaladık: Kiminin üzerine taşlar savuran rüzgârlar gönderdik, kimini korkunç bir ses yakaladı, kimini yerin dibine geçirdik, kimini de suda boğduk. Allah onlara zulmetmiyor, asıl onlar kendilerine yazık ediyorlardı."⁸⁸

6. Bu kıssaların bir hedefi de Takva ve salah üzere olanların akıbetlerinin hayır; fücür ve fesat üzere olanların akıbetlerinin de şer olacağını anlatmaktır. Kıssaların bu maksadı, Hz. Âdem (as)'in iki oğlunun hayat hikâyelerinde açıkça ortaya çıkmıştır. Çünkü onlar, Allah Teâlâ için kestiklerinde, onların kurbanlarından birisi kabul edilmiş, diğeri kabul edilmemiştir. Kurbanı Allah Teâlâ yanında kabul görmeyen (Kâbil), kurbanı kabul gören kardeşi (Hâbil)'i cezalandırarak öldürmüş ve pişman olmuş; ancak yine de zarara uğrayanlardan olmuştur. Öldürülen diğeri kardeş ise Allah Teâlâ'nın hükmüne boyun eğerek teslim olmuş, haddini aşmamış, rabbinin makamından korkarak O'nun rızasına nail olmuştur. Bu durum, şu âyetlerle açıklanmıştır: *"Onlara Âdem'in iki oğluyla ilgili haberi hakkıyla oku. Hani her ikisi birer kurban sunmuşlardı, birinden kabul edilmiş, diğeri kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen, ötekine) 'Seni öldürecek'im' demişti. Diğeri ona 'Allah, yalnız kendisinden korkanlardan kabul eder; Allah'a yemin ederim ki, sen beni öldürmek için bana el uzatsan da, ben seni öldürmek için sana el uzatacak değilim; Ben âlemlerin Rabb'i olan Allah'tan korkarım; ben isterim ki sen, benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip*

⁸⁸ Ankebût, 29/14-40.

ateş halkından olasin! Zalimlerin cezası budur demişti.”; “Bunun üzerine kurbanı kabul edilmeyenin nefsi kendisini, kardeşini öldürmeye teşvik etti ve onu öldürdü. Böylece zarara uğrayanlardan oldu.”; “Derken Allah bir karga gönderdi, ona kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini göstermek için toprağı eşeliyordu. ‘Yazıklar olsun bana, şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten âciz miyim ben?’ dedi ve pişman olanlardan oldu.”⁸⁹

Allah Teâlâ'nın emirlerinin yerine getirilmesi, nehiyelerinin yasaklanması ve dinin insanlara çizdiği hududun bilinmesi ve bunların çiğnenmemesi insanların tamamen hayrındır. Bunun sonucu da Allah Teâlâ'nın rızasıdır. O'nun rızası da insanı âhiretteki cennet nimetlerine nail kılar. Ancak dinin emirlerinin çiğnenmesi, yasaklarına uyulmaması, Allah Teâlâ'nın emrine teslim ve razı olunmaması demektir. Bunda da helak, azap, gazap ve O'na karşı rezil rüsva olmak vardır. Akıllı, başkasından ibret alan O'nun hükmüne, takdirine boyun eğen kimsedir. Allah Teâlâ'nın geçmiş milletlerin kıssalarını anlatması, insanların geçmişte olanlardan ibret almalarının temin edilmesi içindir. Cenâb-ı Hak, bu kıssalardan faydalanmaları için darb-ı mesellerde bulunması, insanlara olan rahmetinden ve merhametinden başka bir şey değildir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Gerçekten de onların kıssalarında üstün akıllılar için mutlaka bir ibret vardır. Bu Kur'ân uydurulmuş herhangi bir söz değildir. Lâkin kendisinden önce gelen kitapların tasdik edicisi her şeyin ayrıntılarıyla açıklayıcısı, iman edecek bir kavim için hidayet ve rahmettir.”⁹⁰

Arap hikâyeleri ve Kur'ân kıssaları konusundaki yaptığım bu araştırma ve sunum burada bitirmiştir. Yaptığım bu çalışmadan insanların faydalanmasını ve bu amelimin Allah Teâlâ tarafından kabul edilmesini istiyorum. Salih ameller yaptırmak suretiyle bize verdiği nimetlerini tamamlayan Rabbimize hamdolsun. Peygamberimiz Muhammed Mustafa (sav)'nın Ehl-i Beyt'ine ve güzide ashabına da salâtü - selam olsun.

⁸⁹ Mâide,5/ 27-31.

⁹⁰ Yusuf, 12/111.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim

Kurtubî, Tefsir

Taberî. Tefsir

Reşit Rıza, Tefsiru'l-Menar

Haşiyetü'l-Cemel ale'l-Celâleyn

El-Menâhicü'l-Cedide fi tefsiri âyâtillahi'l-Mecide

Ğumârî Muhammed Sıddîk, Bideu't-Tefâsîr.

Buhari, Sahîh.

İbn Hacer, el-İsâbe fi Marifeti's-Sahabe.

İbn Hişam, Sîre.

Abdulkerim el-Hatîb, el-Qasasu'l-Kur'ânî.

Seyyid Kutup, et-Tasvîru'l-Fenniyyü fi'l-Kur'ân.

Tihâmî, Nefra, Skologiyetü'l-Kıssati fi'l-Kur'ân.

Kirmânî, Esrâ'ru't-Tekrâri fi'l- Kur'ân.

Muhammed Ahmed Halefullah, el-Fennü'l-Kasasiyyü fi'l-Kur'ân.

----- el-Kıssatü fi'l-Kur'ân.

Şûbâşî, el-Kıssatü'l-Arabiyyetü'l-Kadime.

----- el-Arabü ve'l-Hadarratü'l-Arabiyye.

Mahmut Teymur, el-Edebü'l-Hâdif.

----- Dirâsât fi'l-Kıssa.

Muhammed Zağlûl Sellam, Dirâsât fi'l-Kıssati'l-Hadise.

Eseru'l-Arabi ve'l-İslâmi Fi'l-Hadarati'l-Avrubiyye li Merkezi Tebadüli'l-Kıyemi's-

Sekâfiyye beyne Mısra ve el-ONESCO.

Cahız, Kitabü'l-Buhala.

KİTAP TANITIMI: DOĞA VE ÖZNEELLİK: CÂHİZ’İN AHLAK DÜŞÜNÇESİ

BOOK REVIEW: NATURE AND SUBJECTİVİTY: AL-JAHİZ'S ETHICAL THOUGHT

Mahmut YILDIZ

mahmut58yildiz571@gmail.com

Atıf Gösterme: YILDIZ, Mahmut; (2018), Doğa ve Öznellik, Cahız’ın Ahlak Düşüncesi Adlı Kitabın Tanıtımı, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2018 (2), 165-174.

Eser dokuzuncu yüzyıl İslam düşünürlerinden Câhiz’in ideal bir ahlakın edinilmesi ile ilgili görüşünü akıcı bir dille ortaya koymaktadır. Eserde fizik, insanın doğası, zihinsel durumlar ve bilgi gibi birçok konunun ahlak ile ilişkisini ortaya konulurken aynı zaman da Yunan felsefesi ve ilk dönem Mu’tezile kelmacılarının doğa ve insan görüşleri ile karşılaştırma imkânı sunulmaktadır. Ayrıca eser Câhiz’in ahlak ve bilgi ile ilgili görüşlerinin günümüzde devam eden ahlak felsefesi ve zihin felsefesi ile ilgili tartışmalara da katkı sağlayacak mahiyettedir. Yazarın eser boyunca ortaya koymaya çalıştığı Câhiz’in ahlak anlayışı çerçevesinde ahlakın öznel biçimlerine ve sebeplerine vurgu yapmaktır. Yazar, Câhiz’in ahlak düşüncesinin temel karakterinin doğallık ve öznellik olduğunu öne sürmektedir. O insan etkinliklerinin bir taraftan doğal bir süreçle geliştiğini, diğer taraftan insanın bu işleyişe müdahale ederek kendini inşa edebileceğini düşünmektedir. Böylelikle her bir öznenin farklı bir inşaya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bedenin bileşenlerini ve çevre koşullarını da dikkate alarak, insanların doğuştan farklı eğilimlere ve yatkınlıklara sahip olduğunu söyleyen Câhiz öznelleşme sürecine temel oluşturacak olanakların doğuştan insanda bulunduğunu söyleyerek sürecin doğal temeline vurgu yapmaktadır. Buna göre bedenin nefis üzerindeki etkisi farklı türden öznelerin açığa çıkmasına imkan vermektedir. Kısacası eser öznenin ahlaki açıdan kendini inşasını, bu inşanın bilgisel temellerini, sosyal ve pratik imkanlarını ele almaktadır.

Eser giriş ve sonuç bölümünün dışından üç bölümden oluşmaktadır. **Giriş bölümünde** yazar öznellikten neyi kastettiğini açıklamaktadır. Öznelliği “düşünceyle belirlenen kimi kural ve biçimlerin yaşam biçimi haline getirilmesi ve tıpkı sanat eseri gibi davranış alanlarının yapılandırılması” anlamında kullanmaktadır. Buna göre her bir eylemin kendisi ve belirlediği kurallarla ilişkisi aynı olmadığı için öznelerin

yaşam şekli de birbirinden farklı olmaktadır. Eserin “**Doğa, Beden ve Nefs**” isimli birinci bölümünde genel olarak Câhız’ın mensubu olduğu ilk dönem Mu’tezile kelamcılarının doğa ve insan düşünceleri ele alınmaktadır. Buna göre Câhız hocası Nazzam gibi evrende olup biten her şeyin doğası ile hareket ettiğini düşünmektedir. Bu düşünce onun estetik, dil, ahlak ve bilgi ile ilgili görüşlerinde yansımaktadır. Cisimlerin kendilerinde mevcut niteliklerinin/ doğalarının olduğu ve onların ortaya koydukları tüm hareketlerin bu doğalara uygun olduğu konusunda ilk dönem Mu’tezile kelamcıları ile aynı görüşte olan Câhız bir adım daha atarak bu görüşü insan doğasına ilişkin düşüncelerinde de uygulamıştır. Yazar Câhız’ın ilk dönem tabiatçı kelamcılar ile Galen’in tıp anlayışını bir araya getirdiğini söylemekte ve buna uygun olarak bu bölümde Mu’tezilen’in doğa düşüncesini ve Câhız’ın insanın doğasına yönelik düşüncelerini birbiri ile ilişkili olarak ele almaktadır. Yazara göre ilk dönem kelamcılarında atomculuğu savunanlar, cisimlerin bir doğası olduğunu reddederken; Nazzam ve Cahız gibi atomculuğu eleştirenler cisimlerin doğasını kabul etmektedir. Benzer şekilde birinciler cisimlerin bir gayesi olduğunu kabul etmezken; ikinciler cisimlerin gayeli olduklarını düşünürler. Câhız fizik konusunda yapılan bu tartışmaları deneysel alana taşıyarak canlıların yaşam koşullarını incelenmektedir. O hayvanların davranışlarını gözlemleyerek onların niteliklerini saptamaya çalışır ve buradan hareketle onların doğalarının biline bileceğini söyler. Birinci bölümde ele alınan diğer bir husus beden ahlak ilişkisidir. Yazar’a göre Câhız’ın beden ile ilgili görüşleri Galenci tıp geleneğine dayanmaktadır. Bu geleneğe göre bedendeki fizyolojik değişimin ahlak üzerine kesin bir etkisi vardır. Beni oluşturan dört sıvının (kan, balgam, sarı safra, kara safra) niceliği ve niteliği kişinin hem beden sağlığını hem de davranış ve ahlakını etkilemektedir. Câhız bedenin ahlak üzerindeki etkisini açıklamak için hadım edilen kişinin bedeninde ve davranışlarında meydana gelen değişimi tasvir etmektedir. Bu yolla cinselliğin ve onu sağlayan beden deki organların işlevinin insan hayatı üzerindeki etkisini göstermektedir. Birinci bölümde son olarak Câhız’a göre nefsin temel eğilimleri olan beslenme ve cinsellik ele alınmaktadır. Câhız açısından tüm duyumsamalar, arzu, öfke ve korku gibi duygular ile hayal etme zannetme ve düşünme gibi bilişsel durumlar nefis tarafından meydana getirilmektedir. Bedendeki organlar nefsin gerçekleştirdiği durumlar için birer araçtır. Câhız nefsin parçalardan oluştuğunu kabul eder. Ona göre nefsin beslenme ve cinsellik gibi doğaları bunlara uygun şehvetleri ve eğilimlerinin arzuya dönüşmesini sağlayan güçleri vardır. Nefsin güçleri duyumsama, hafıza, vehmetme, düşünme ve şehvet olarak sınırlamıştır. Yazar’a göre Câhız Yunan filozofları gibi nefsin güçlerine ilişkin bir harita ortaya koymamış bunun yerine nefsin cinsellik, beslenme, konuşma gibi eğilimlerine dayalı bir nefis tasavvur etmiştir. O birçok konuda olduğu gibi nefis konusunda da kuşatıcı bir tanım vermekten kaçınmıştır. Yazar bunu Câhız’ın deneyci kişiliğine bağlamaktadır. Yazarın aktardığına göre Câhız insanın arzularına kaynaklık eden temel doğalarını beslenme, cinsellik ve haber alıp verme olduğunu düşünmektedir. Câhız’a göre insan küçük bir âlemdir. Diğer hayvanlarda karşılığı olmayan hiçbir doğanın insanda karşılığı yoktur. Hayvanlarda ve nesnelere bulunan birçok doğa insan da bir araya gelmiştir. Câhız genel olarak doğadan (beslenme ve cinsellik) ayrı olarak insanın düşünme yeteneğinin (garize) olduğunu söyler.

Düşünmeyi bir doğa değil yetenek olarak düşünmektedir. Zira doğa ona göre organizmanın öğrenme olmaksızın birtakım hareketleri arzulamasını sağlamaktır. Buna göre beslenme ve cinsellik bir doğa iken, düşünme yeteneğinin gerçekleşmesi tecrübeye ve öğrenmeye bağlıdır. Düşünme; beslenme ve cinsellikten kaynaklanan davranışlara bir biçim vermekte, düşünüp taşınma ile davranışların gerçekleşmesini sağlamakta ve onları yönlendirmektedir. Ancak onlara bu eğilimlerle ilişkisi olmayan bir içerik katmamaktadır. Câhız insanların farklı eğilimlere ve yatkınlıklara sahip olarak dünyaya geldiklerini savunur. Buna göre bazılarının karakterinde cimrilik, bazılarında cömertlik ağır basar. Ona göre bu Tanrın'ın rahmetindedir. İnsanların farklı karakterde olmaları dünyayı imar etme gayelerini kolaylaştırmaktadır. İnsanın doğasında karşıt eğilimler vardır. Galenin izah ettiği gibi herkeste arzu ve öfke gücü vardır ancak bu gücün etkisi herkeste farklıdır. Kısacası nefse ait güçler herkeste aynı etkiye sahip değildir.

Eserin ikinci bölümünde **Câhız'ın ahlak düşüncesinin epistemolojik temellerini** ortaya konulmaktadır. Burada ahlakın oluşmasına zemin teşkil eden gereksinim, haz, sevinç ve şehvet ile bilginin oluşmasını sağlayan duyum, havâtır (zihindeki his ve düşünce), zan kuşku ve sezgi arasındaki diyalektik ilişki Câhız açısından ele alınmaktadır ve Câhız açısından bilginin hiçbir aşamada ahlaktan soyutlanmadığı gösterilmektedir. Câhız kişinin nefste oluşan zihinsel durumlarıyla karşılaşmasını ele almıştır. Böylece bu tecrübeyi çözümlemeye çalışmış ve bu tecrübenin havatıra, düşünmeye, kuşkuya ve bilgiye nasıl dönüştüğünü göstermeye çalışmıştır. Yazara göre bir faili özne kılan da onun bu tecrübesidir. Çünkü bu tecrübe onun kendi etkinlikleri ile ortaya koymakta ve nefsin doğallıkla ortaya koyduğu sıradan bir hareket olabilmektedir. Nazzam'ın kumun teorisini doğalar ve eğilimler ile ilgili düşüncesine uyarlayan Câhız aynı teoriyi zihinsel durumlar ile ilgili teorisine uyarlamıştır. Buna göre bütün zihinsel durumlar kalpte/zihinde bir çatışma halini yaşamakta ve her biri öznenin istenci dışında nefsin baskın eğilimi olmaya çalışmaktadır. Yazara göre bu etkinliklere Câhız'da verili olanın aşılmaya çalışıldığı ve özneliğin edinilmesi pratikleri olarak görülmektedir.

Yazar bundan sonra Câhız'ın açısından gereksinim haz ve şehvet gibi fizyolojiden kaynaklı zihinsel görünümü ele almakta ve daha sonra da bilgi ile doğrudan alakalı olan duyum, havâtır, sezgi ve bilgi gibi süreçleri incelemeye geçmektedir. Câhız gereksinimin psiko-fiziksel nedenlerini, eylem sürecindeki rolünü ve niteliğindeki değişimin bilgisel sonuçlarını çözümlemektedir. Yazara göre onun amacı fizyolojik bir sâikle başlayan gereksinimim kişiden kişiye nasıl değiştiğini böylece özneliğin imkanlarını oluşturduğunu göstermektedir. İnsanın doğasındaki birtakım eğilimler insanın tasarrufu dışında ortaya çıktığı konusunda Galen ile aynı görüşte olan Câhız' göre beslenme, uyuma ve cinsellik gereksinimi böyledir. Ona göre gereksinimler kaynağını nihayetinde fizyolojik bulmaktadır. Bununla beraber fizyolojik etkilerden bağımsız olarak zihinsel işleyişinde insanı ihtiyaç duyan durumuna çıkaracağı düşüncesindedir. Buna göre gereksinim kişinin, zihinsel bir tasarımla, bir şeye ya da eyleme, gereksinim duyması şeklinde de gerçekleşebilir. Yazara göre sadece fizyolojik etki gereksinimin nedeni olarak görülseydi Câhız'ın

düşüncesi determinizm sonuçlanmış olurdu. Ancak Câhız zihinsel tasarımları gereksinimlerin bir kaynağı olarak görmekle öznenin inşasının olanaklarını göstermiş olmaktadır. Yazar gereksinimden sonra haz ve sevinç durumunu açıklamaya geçer. Câhız sevincin bilgisel edimlerle hazzın ise duyuşsal edimlerle elde edilen bir hoşnutluk olduğunu söyler. Başka bir ifade ile Câhız duyuşsal hazzı bedenın hazzı olarak sevinci ise kalbin hazzı olarak ifade etmektedir. Buna göre düşünme ile elde edilen hazzın sevinç olarak kabul edildiği sonucunu çıkartır. Yazar bundan sonra şehvetin açıklamasına geçmektedir. Câhız'ın temel kavramlarından olan şehveti duyuş organlarının işlerliği ile elde edilen hazzın ya da duyum süreciyle birlikte zihinde gerçekleşen sevinç halinin nefis tarafından yaşanmak istenmesi olarak tanımlanmasının Câhız'ın düşüncesine uygun olacağını söyler. Kısacası şehvet rahatına düşkün olan nefsin buna uygun taleplerde bulunması anlamına gelmektedir. Ona göre talep edilen her zevkin mutlaka doğal bir temeli vardır. Bir şey arzulanıyorsa mutlaka onun karşılığı insan doğasında vardır. Câhız'ın burada Pavlov'un klasik şartlanmasını çağrıştıracak bir gözlemine görmek düşünmeye değer gözükmektedir. Yazar'a göre Câhız verdiği örnekler yolu ile yarar, hafıza ve hatırlamanın canlıları bir takım yeni davranışlara sevk ettiğine dikkat çekmektedir. Kısacası Câhız doğa, hafıza ve yarar üçlüsünü arzulamanın temel ilkeleri olarak kabul etmektedir. Doğa davranışların kaynağını, yarar; davranışların gayesini, hafıza ise yarara ilişkin tecrübenin korunmasını sağlamaktadır.

Yazar bunun ardından Câhız açısından ahlakın bilgi ile etkileşime girme süreçlerini açıklamaktadır. Câhız'ı İslam düşüncesinde özel kılan hususlardan birini onun bilgiyi zorunlu olarak gerçekleşen bir edim olarak görmesidir. Buradaki zorunluluğun doğallıkla eş anlamlı olduğu zikredilmektedir. Câhız'a göre bilgi duyuş organları, kalp ve akıl, olmak üzere üç temel aşamada gerçekleşmektedir. Câhız'ın düşüncende tüm zihinsel haller

duyuş organlarının hareketi ile başlar. Dolayısı ile beş duyuş tecrübesi, akli bilgilerin temeli olması sebebi ile insanın bilgisel yönünün; arzuların ortaya çıkarıcısı olması sebebi ile de pratik yönünün oluşmasında başat etkiye sahiptir. Ona göre doğa ya da eğilimlerin görünür olması için nefsi tetikleyen duyumdur. Câhız'a göre duyuşlar beş duyuş organı aracılığı ile nefse ulaşmaktadır. Duyum ve idraki gerçekleştiren duyuş organları değil nefstir. Nefsin bir olmasına rağmen beş duyunun farklılıkların sebebi duyumun gerçekleşmesine aracılık yapan organlardır. Câhız'a göre duyuş nesnesi ile başlayan ve duyuş organı ile devam eden algı sürecinin son noktası kalptir. Kalp tüm zihinsel etkinlikler için olduğu gibi algılar içinde bir toplanma yeridir. Algılar burada birbirini destekler ve nesne hakkında bir bütün olarak kanaatin oluşmasını sağlar. Duyuşsal formların ve nesneye ait her türlü içeriğin Câhız'ın düşüncesinde havâtır kavramıyla ifade edilmektedir. Câhız, anlama sürecinin duyum aşaması ile akli bilgi aşaması arasında "havâtır" denilen bir idrak halinin olduğu düşüncesindedir. Bu aşama duyumla elde edilen bilgisel aktların bilgiye dönüşmesinde bir ara aşama olarak kabul edilmektedir. Câhız'a göre diğer aktlar gibi havâtır da kalpte/zihinde oluşmaktadır. Ona göre havâtırın ortaya çıkarıcısı duyuş organları ve onların işleyişidir. Havâtır duyumsamanın hemen akabinde duyuşlar tarafından ortaya

çıkartılır. Bununla beraber hatıraların oluşması için algının yanı sıra, insanın gereksinim içinde olması gerekmektedir. Yazara göre havâtır kelimesinin uyarılma hali olarak anlaşılması gerekmektedir. Havâtırın oluşmasını tecrübenin artmasına bağlayan Câhız okuyucuyu duyu organlarını aktif bir şekilde kullanmaya çağırır. Câhız'ın düşüncesinde hatıraların oluşması bir taraftan şehvetin diğer taraftan da bilmenin zorunlu koşulu olarak gösterilmektedir. O bilginin insanda zorunlu bir şekilde meydana geldiği görüşünde olup, havâtırın hem zihni mekanizmayı harekete geçirdiğini, hem de arkasından bilginin mekanik bir şekilde meydana geldiğini düşünür.

Câhız'a göre kalpteki zihinsel durumlar birbiri ile mücadele halindedir. Bu mücadeleden *sezgi* (hads, basiret) adı verilen bilgisel bir yönelim ortaya çıkmaktadır. Bilginin oluşmasında birden fazla aşamada sezgiye yer veren Câhız hatıralar arasındaki bilgi olma yönünde güçlü eğilimi bulunan zan ve inancın tebellür etmesini sezgi olarak kabul ettiği gibi gerekçesi olan ve akıl yürütme ile elde edilen nihai kararın da sezgi ile sonuçlandığını düşünür. Câhız sezgi kavramını hads, vicdan ve kalbin görmesi olarak ifade etmiştir. Kalbin görmesi nesneyle olan tecrübe ile gerçekleşmekte ve bütün hakkında genel bir yargının verilmesini sağlamaktadır. Yazara göre sezgi kavramı Câhız'ın duyuusal idrak ile akli idrak arasında orta aşamada farklı bir idrak şeklini kabul ettiği ve bu idraki *zan* ve *tahminle* aynı anlamda görüldüğü için "test edilmemiş bir yargı" olduğu anlaşılmaktadır. Aklın karar verme süreci Câhız'a göre *zan* ve *kuşku* ile başlar. Kuşkuyu *duraksama* (tevakkuף) *sabitleme* (tesebbüt) ve *kesin karar* (yakîn) izler. Ona göre kuşkulanmak, düşünmeyi meslek edinmiş herkeste vardır ve kuşkucular meselelerin özünü bağınaz olanlardan daha iyi kavramaktadır. Câhız için kuşku beslemek bir maharettir ve öğrenilen bir şeydir. Bununla beraber o kuşkunun her durumda olumlu bir etkinlik olarak görmez. Ona göre gereksiz kuşku kalbi zayıflatır. Akıl yürütme kanıtlardan yola çıkarak bilgisel sonuca varmak anlamına gelmektedir. Câhız akıl yürütme için iki şeyi gerekli görür: zihinde yeteri kadar havâtırın oluşması ve bunlara eşlik eden duyguların dengede olması. Kısacası yazara göre Câhız'ın bilgi görüşü şöyle bir çerçeveye sahiptir. Zihinde yer alan zanlardan en güçlüsü kalpte belirgin hale gelir. Bu belirgin olan yargılar birer sezgidir. Akıl yürütme işi bu zan/sezgi üzerine başlar. Bilen özne bazı ölçütlerden hareketle bu veriyi değerlendirir. Sonunda bu zan ya da veri akıl tarafından ya reddedilir ya da kabul edilir. Câhız'a göre insanda iki akıl vardır: doğal akıl ve kazanımsal akıl. Bunlardan birincisini oduna ikincisi ateşe benzetir. Birincisi doğuştan sahip olunan düşünme gücü, diğeri ise bilfiil bilgi haline gelmiş düşünce olduğunu söyleyebiliriz. Câhız'a göre tecrübe hatıraların artmasını sağlamakta, hatıraların artması da akıl yürütme imkanının artmasını sağlamaktadır. Bu yüzden kişinin farklı deneyler yaşayarak çeşitli tecrübeler edinmelerini öğütlemektedir. Sonuç olarak Câhız tüm bilgilerin zorunlulukla gerçekleştiğini söylemektedir Buna göre beş duyu organı ile gerçekleşen idrak, kalpte gerçekleşen sezgi ve düşünme sonucunda oluşan bilgi de bu şekilde vuku bulmaktadır. Câhız eşyanın hakikatinin sadece temiz bir ahlakla bilgiye yaklaşanlara nasip olacağını ifade etmektedir. Ona göre bilgilenme sadece kavramlardan oluşan önermelerin uygun bir şekilde

sıralanması ile varılabilecek bir durum değildir. O zihinde gecen hatıraların her zaman bir duyguyla birlikte olduğuna dikkat çeker. Buna göre gereksinim, şehvet ve korku halleri olmadan akıl yürütmenin mümkün olmayacağını düşünmektedir. Câhız hakikatin varlığına kuşku ile bakan ve onun elde edilemeyeceğini düşünen biri değildir. O, duyuşsal veya düşünsel tecrübe içinde olduğumuz varlıkların pek çok yönünün bulunduğunu ve sadece tecrübe ettiğimiz yönlerini bilebileceğimizi söyler. Yazar Câhız'ın tecrübeyi sadece duyu ile sınırlamadığını, düşünsel süreçleri de tecrübe olarak gördüğünü okuyucuya hatırlatmaktadır. Câhız'ın bilginin zorunlulukla oluşması yönündeki düşünceleri irade ve tercihin ortadan kaldırılmasına sebep olacağı düşünülerek eleştirilmiştir. Yazar'a göre Câhız'ın bilgi ve eylem hakkındaki açıklamaları örtüşmektedir. O tercihin/iradenin insanın kendi eseri olduğunu, eylemin ise doğallıkla/zorunlulukla gerçekleştiğini düşünüyordu. Tercihin olabilmesi için ise insanın bünyesinin yeterli bir kıvamda, eğilimlerinin dengeli olması ve yeteri kadar bilgiye sahip olması gibi koşullar ileri sürmektedir. Câhız bilginin tüm aşamalarında şehvet, sezgi, haz, sevinç ve gereksinim gibi yönelme ve zevk içeren durumların bilgisel yönelimi belirlediğini bu yüzden de temiz ahlak sahibinin bilgiye erişebileceğini söylemektedir. Câhız zihinden bağımsız olarak nesnelere hakikatini kabul etmektedir. Ancak nesnelere tüm yönleri ile tecrübe etmemiz mümkün olmadığından bu hakikatlerin tümünü kuşatmamız mümkün olmadığına da farkındadır.

“**Ahlaki öznenin kuruluşu**” isimli son bölümde arzu ve akıl arasında geçen çatışma ele alınmaktadır. Daha sonra özneliğin temel ilkeleri olan erdemleri ve iç çatışmanın ahlaki sonuçlarını açıklıkla ortaya konulmuştur. Bunun yanı sıra şiir, mizah, din, siyaset, konuşma ve yazma gibi etkinliklerin ahlakın inşasında ki katkıları etkisi ele alınmaktadır. Yazar son bölümün girişinde okuyucusunu buyruk ahlakından farklı olan öznelik ahlakı ile tanıştırmaktadır. “Bu ahlak buyruk ahlakından farklı olarak, dıştan gelen ya da akıldan gelen tavsiyeler buyruklar ve davranış kodları öznenin sevgi, korku ve heyecanı ile bütünleşerek tekrar kurulmakta ve süreç içerisinde özneye has bir karaktere bürünmekte ve bu yüzden davranışlar kişide oluşan kodlara uygun olarak yerine gelmektedir”. Buyruk ahlakından farklı olan öznelik ahlakında eylemler zorlama olmaksızın doğallıkla aklın belirlediği ölçüler uygun olarak oluşmaktadır. Câhız buyruk ahlakını yeterli görmeyerek, ahlaki iyinin kolaylıkla tercih edildiği başka bir aşamayı gerekli görür. Ona göre bu seviyeye gelen kişi ikinci bir doğa edinmiştir. Yazara göre Câhız'ın ikinci doğa olarak ifade ettiği şey öznelik ahlakına denk gelmektedir. Yazara göre Câhız'ın ahlak düşüncesi Galenin ahlak düşüncesine uymaktadır. Tıpkı Galen gibi Câhız'da bir yönelimin ahlak kaynaklı sayılması için alışkanlık haline gelmiş olmasını şart koşmakta ve bunu ikinci doğa/ahlak olarak ifade etmektedir. Yazar'a göre Câhız'ın özgünlüğü ikinci doğanın edinilmesinin pratik yollarını göstermiş olmasıdır.

Galen gibi Câhız'ın da öznelik ahlakının inşasının yollarını gösterdiğini söyleyen yazar, Câhız'ın ahlaki düşüncesinde ahlaki öznenin kurulması işlemini beş bağlamda sorunsallaştırmaktadır. Birincisi öznelik bir inşa etkinliği olduğuna göre onun bir gayesi vardır. Câhız insanların eylemlerinin gayesinin haz ve sevinç

olduğunu düşünmektedir. Câhız'ın düşüncesinde haz duyusal olan ile sevinç ise düşünme ilişkilendirilmektedir. O hazzı tüm insanların gayesinin kaynağı olarak kabul etmekle beraber sevinci gaye olarak hazza önelemekle eylemlerin gayesinin düşünme tarafından belirlenmesi gerektiğini düşünmekte ve insanın gayesinin bilgi temelinde konumlandırırmaktadır.

Yazarın bu bölümde Câhız'ın öznel ahlakı ile ilgili sorunsallaştırdığı ikinci mesele öznel süreçinde gerçekleşen iç çatışma şekilleridir. Câhız'ın düşüncesinde öznel süreçte nefsi oluşturan bileşenlerden kaynaklı bir iç çatışma şeklinde gerçekleşmektedir. Şehvet ve akıl arasında gerçekleşen bu çatışmayı bir iyi ile kötü mücadelesi olarak görmek yazara göre Câhız'ın düşüncesine uygun değildir. Câhız akıl ve şehvet arasında gerçekleşen çatışma halinden ve bundan kaynaklı olarak ortaya çıkan üç tür ahlaki yönelimden söz eder. Buna göre nefsteki doğalar arasında sürekli bir mücadele vardır. Baş aktörleri şehvet ve akıl olan bu mücadelede nefsin yönelimi baskın olana uygun olarak şekillenmektedir. Câhız'a göre şehvetin amacı duyusal haz elde etmek iken aklın amacı akli haz elde etmektir. Yazar bundan sonra şehvet ve aklın çatışmasının üç halini incelemeye geçer. Birinci durum şehvetin akla baskın gelmesidir. Câhız şehveti aklına baskın gelen kişi için; düşüncesi darmadağın, hayatı anlamayan, yanlış bir dindarlığa sahip, sosyal hayattan kopuk, duyusal zevkleri bile bilmeyen bir insan profili çizer. Câhız bu hali bir dengesizlik hali olarak görür ve hevâ kavramı ile niteler. Daha sonra Câhız arzusunun aşırı hale gelmesinin nedenlerini aktarır ve her şeyden önce nefsin zaten doğası gereği rahatına düşkün olduğunu söyler. Diğer bir sebep olarak kişiyi şehvetin peşine düşmekten alıkoyacak olan aklın başlangıçta potansiyel bir halde olmasıdır. Aklın kemale ermesi için hayat tecrübesine ihtiyacı vardır. Bu gibi sebeplerle şehvet akıl karşısında güçlü durumda olmaktadır. Şehvet akıl çatışmasında zikredilen ikinci durum ise şehvet akıl dengesinin kurulmasıdır. Câhız'a göre böyle bir durumda yönelim tercih ile gerçekleşmektedir. İki güç birbirine denk ise eylem seçim ile gerçekleşir. Yazara göre Câhız Galen'in mizaç teorisinden yola çıkarak onun bedeninin sağlıklı olmasına ilişkin yaklaşımını nefse uygulamıştır. Ona göre hem beden hem de ruh bileşenlerden oluşmaktadır. Birincisini oluşturan bileşenlerin dengede olması kişiyi sağlıklı, ikincisini oluşturan bileşenlerin dengede olması kişiyi ahlaki anlamda ideale ulaştırmasa da buna ulaşmak için yeterli imkana kavuşturmuştur. Câhız'a göre bu seviye ideal kabul edilmez. Bu seviyede kişi öznelliğini kurmuş sayılmaz. Çünkü ahlak edinmek ikinci bir doğa edinmektir. Oysa bu seviyede davranışlar içinde tereddüt taşıyan bir durumla yani tercih ile gerçekleşmektedir. Oysa ahlaki öznenin eyleminin doğallıkla gerçekleşmesi gerekmektedir. Şehvet ile akıl çatışmasında ortaya çıkan üçüncü durum ise aklın doğallıkla şehvete baskın çıkması ve bunun sonucunda özneliğin gerçekleştiği durumdur. Câhız mizacın dengelenmesini ideal ahlakın gerçekleşmesi için önemli bulmaktadır. Ancak öznenin akıl ve şehvet karşısında tereddütlü olarak tercihte bulunduğu bu durumu ideal ahlak için yeterli görmez. Câhız akıllı yönelimin doğallıkla mümkün olduğu ahlaki bir durumu ideal olarak görmektedir. Üçüncü durumda, yani aklın doğallıkla şehvete baskın geldiği ideal durumda, Câhız ihtiyar kavramının yerini "îsâr" kavramını getirmektedir.

Yazara göre İ̇sâr kavramı ile kişinin özveride bulunarak akli sevinci duyusal hazza tercih etmesi kastedilmektedir. Denge halinde tereddütlü olarak iyi bir eylem seçilirken, bu aşamada iyi eylem tereddütsüz olarak seçilmektedir. Bu aşamada bir buyruğa gerek kalmadan, edinilen yeni mizaç gereği bunu yapmaktadır. Aklın doğal bir galibiyeti ile son bulan bu durum Câhız'ın "ikinci doğa" ya denk gelmektedir. İkinci doğa kavramının izini süren yazar onun Platon ve Galen 'de ne anlama geldiğini açıklar. Galen büyüme sürecinde yapılan fiillerin tekrarı sonucu alışkanlıkla edinilen ahlaki ikinci doğa olarak ifade etmiştir ve onu kazanımsal olarak nitelemiştir. Tıpkı Galen gibi Câhız'da ikinci doğanın alışkanlık anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Câhız cimri birisinin iyilik ede ede cömertlik doğasına ulaşabileceğini ve nihayetinde iyilik etmenin kendisinden doğallıkla sadır olabileceğini savunur. Dolayısı ile ona göre ne ilk doğanın ne de ikinci doğanın değişmez olduğunu söyleyemeyiz.

Yazarın son bölümde sorunsallaştırdığı üçüncü mesele Câhız'ın düşüncesinde öznelliğin temel ilkeleri olarak erdemlerdir. Yazara göre öznelliği alışkanlığın bilinçli olarak edinilmesi olarak düşündüğümüzde alışkanlık, ikinci doğa ve öznellik gibi hedef ortaya koyan kavramlar oldukça genel bir çerçevede durmaktadır. Dolayısı ile ahlaki davranışa yön veren ve edinildiği takdirde başka ahlaki olguların edinilmesini de mümkün kılacak ahlaki ilkelerin olması gerekmektedir. Başka bir ifade ile erdemleri tespit etmekle Câhız'ın amacı davranışların kendilerinden dolayı iyi oldukları ahlaki temelleri saptamaktır. Sabır, hilm, doğruluk ve vefanın ahlaka uygun olan diğer davranışların temeli olduğunu söyleyen Câhız bu dört erdemın tüm din ve dünya işlerinin düzeltilmesinin yolları olduğunu söyler. Câhız'ın doğallıkla akla uygun olanı seçmek olarak belirttiği en üstün ahlaki seviyesinin imkanı sabır, hilm, vefa, doğruluk, şükür erdemlerinin izahında cevap bulmaktadır. Bu erdemler birer alışkanlık olarak edinildiğinde, iyi davranışlar kendiliğinden ortaya çıktığı gibi, diğer davranışlar için de iyi ve kötü olmak bakımından ölçüt görevi görürler. Yazar Câhız'ın ifade ettiği temel erdemleri sırası ile ele alır. Bunlardan ilki olan *sabır* Câhız'ın düşüncesinde kazanç elde edilmesi umulan bir şeyin kaybedilmesi durumunda kişinin telaşlanıp üzüntüye düşmemesidir. Yazara göre Câhız'ın sabır için verdiği tanım şöyle ifade edilebilir: Sabır duyusal hazlara ihtiyaç duyulması durumunda kişinin bunları kaçırmaktan dolayı telaşlanıp üzüntüye kapılmamasıdır. Buna göre kişinin arzu ve isteklerinin aklın ya da dinin buyrukları tarafından engellenmesi durumunda üzüntüye kapılmaması gerekmektedir. İkinci erdem olan *hilm* Câhıza göre öfkenin kontrol altında tutulması anlamına gelir. Hilm kişinin karşı koyabileceği birinden gelen hoşlanılmayan bir durum karşısında kendisini kontrol altında tutmasıdır. Üçüncü erdem olan *vefa* Câhız'ın düşüncesinde de sözünde durmanın yanı sıra, dostluk, akrabalık ilişkilerinde ve bu ilişkilerden kaynaklı haklara riayetle ilişkili durumlarda kullanılır. Dördüncü değer olan *doğruluk* ise hem söz hem de eylemlerle ilgilidir. Doğruluk sözleri ve eylemleri ile başkasına haksızlık yapmamaktır. Son olarak *şükür erdemi* Câhız'ın siteminde özel ve orijinal bir değere sahiptir. Câhız şükürü bir üst erdem olarak görmektedir. Buna göre insanın pratik ve torik tüm etkinliklerinin gayesi Tanrı'ya şükretmektir. Buna göre şükür tüm alışkanlık ve durumların ahlakilik bakımından ölçütü olmak durumundadır. Yazara göre sabır,

vefa, hilm ve doğruluk erdemleri ya da Grek filozoflarının ileri sürdüğü erdemler tek başlarına ahlaki özneliği sağlayamaz. Şükürün bunlara eşlik etmesi gerekir.

Yazarın bu bölümde sorunsallaştırdığı dördüncü mesele İç çatışmanın ahlaki sonuçlarıdır. Yazar bu bölümde aşk ve sevgi, kibir ve tevazu, cimrilik ve cömertlik, kıskançlık ve dostluk kavramlarını Câhız'ın erdem düşüncesi açısından ele almaktadır. Câhız'ın aşk ile ilgi görüşleri dikkat çekicidir. Ona göre aşk bir hastalıktır. Câhız cinselliği olumlarken aşkı kötü bir şey olarak görmesi onun akla önem vermesi ile alakalıdır. Buna göre tıpkı sağlıklı olmak için bedeni oluşturan karışımların dengeli olması gerektiği gibi nefsinde dengeli olması içinde onu oluşturan doğaların uyum içinde olmasına bağlamakta ve bu denge ruhu hastalıklardan korumaktadır. Ona göre aşk tam da böyle ruhtaki dengenin bozulması ile ortaya çıkan bir hastalıktır. Câhız aşkı bir dengesizlik hali görüp olumsuzlarken sevgiyi ideal olan bir denge durumu olarak görmektedir. Ona göre ideal olan bir sevgi dengeli olan bir sevgidir. Dengeli bir sevgi de aklın hakemliği ile gerçekleşir.

Yazarın bu bölümde sorunsallaştırdığı son mesele olan ahlaki özneliği kurma pratikleri bizce eserin okuması en keyifli kısmını oluşturmaktadır. Câhız ahlakın sosyal bir ortamda edinilebileceğini, akıl ve şehvet dengesinin kurulmasında din ve siyasetin etkili birer araç olduğunu, mizah, konuşma yazma gibi etkinliklerin son derece faydalı olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda yazar Câhız açısından kendiliğin öznenin kurulmasındaki önemine işaret etmektedir. Kişinin kendisi ile ilişkisi ve kendisini önemsemesi önceliklidir. Kendisi ile doğru bir ilişki kuramayan, başkası ile doğru bir ilişki kuramaz. Câhız bu kaygıyı konuşma, yazma ve mizah üzerinden göstermekte ve doğasının temellerinde bulunan yatkinliklerin işler hale gelmesini öznenin kendisine yapacağı en büyük iyilik olarak düşünmektedir. Yazara göre Câhız'ın düşüncesinde kendilik kaygısı ve pratikleri sıradan becerilerle sağlanmaktadır ve bu düşünce “şükür” üzerine kuruludur. Şükretmek için kişinin ne tür imkanlara sahip olduğunu bilmesi gerekir. Câhız ahlak düşüncesinin de kişinin sahip olduğu potansiyelleri açığa çıkarmayı önermektedir. Câhız'a göre ahlakın edinilmesi pratiklerinden olan din mizacın dengelenmesine konusun da akla yardımcı olmaktadır. O bir taraftan dengeli bir ahlakın kişide oluşmasında dinin belirleyici rolünü gösterirken diğer taraftan da yanlış dini bilgilerin ahlaki ve epistemolojik sonuçlarını ele almaktadır. Câhız'a göre din ve ahlakın aynı ilkelere dayanması gerekir. Buna göre ahlaka uygun olmayan bir ilkenin dinde, dine uygun olmayan bir ilkenin de ahlakta yeri yoktur. Ona göre dindarlığın ahlak üzerindeki etkisini abartmak doğru olmaz. Yapılan erdemli işleri ya da ahlaki zaafı dindarlığın azlığına ve çokluğuna bağlamak gerekir. Câhız'a göre doğalar arasında ki dengenin bozulmasının bir nedeni de dini yönelimin hedefinden kaynaklanır. Dinde aşırılık ve şekilciliği eleştiren Câhız dini emir ve yasakların ahlaki edindirdiğini böylece özneliğin kurulmasını sağladığını düşünmektedir. Ancak Câhız din ve dindarlık birbirinden ayrı tutarak insanın öznelişmesini sağlayan dini emirler ve yasaklar anlamındaki din değil, dindarlık olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre Câhız'ın düşüncesinde özneliğin edinilmesinde katkı sağlayan unsurlardan biri de siyasettir. Câhız toplum içinde yaşamayı hem insanın gereksinimleri olduğu ve

toplum içinde olmaktan dolayı bir yarar elde etmesi ile açıklamakta, hem de toplum içinde olmanın insanın doğasında olduğunu söylemektedir. Ona göre yönetim bir ihtiyaç/zorunluluktur, halkın yöneticilere yöneticilerin de halka ihtiyacı vardır. Siyasi erki halkın aşırılıklarının kontrol edilmesinde noktasında bir dengeleyici olarak gören Câhız dini emir ve yasaklar gibi siyasetin de öznelleşmeyi sağlayan bir unsur değil, sadece aşırı şehvetin dengelenmesi konusunda akla yardımcı olan bir unsurdur. Tıpkı din gibi siyasette sadece bir buyruk ahlakı kazanılmasını sağlamakta, öznelleşmeyi, ikinci doğayı kazandıramamaktadır. Câhız açısından ahlakın edinilmesine yardımcı olan bir diğer etkinlik ise konuşmadır. Câhız konuşmayı insanın haber alıp verme doğasına dayandırmaktadır. Bu doğa hayvanlarda da vardır. Ancak sadece insanların çıkardığı sese konuşma denir. Câhız'a göre konuşmaya duyulan iştah en temel sebebi, insanın gereksinimlerini konuşarak bildirmesidir. Buna göre konuşmak bir ihtiyaçtır. Câhız'a göre yazmakta konuşmak gibi hatta ondan daha fazla bilgilendirme gayesi taşımaktadır. Câhız anlama delalet etmesi ve kalıcılığı bakımından yazmayı konuşmaya üstün tutar. Konuşmak acil gereksinimleri karşılamaya yönelik iken yazmak uzun vadeli gereksinimleri karşılamak için vardır. İnsan doğası itibari ile hep var olmak ister. Yazı bilgiyi başka mekanlara ve nesillere taşır. İnsanın doğasında bulunan ebedileşme arzusu bağlamında yazını önemini vurgulamaktadır. Yazara göre Câhız ahlak düşüncesine dengeleyici bir unsur olarak mizahın üzerinde durmaktadır. İnsanlarla ilişkisinde mizaha yer vermeyen birisinden insanların uzaklaşacağını ve kalıcı dostluklar kurmada zorlanacağını söyler. Câhız mizahı kalbin rahatlaması için dengeleyici bir unsur olarak görmekte ve mizahın zihni uyandırdığını, düşünciyi keskinleştirdiğini söylemekle onun bilgilenme üzerindeki etkisinden söz etmekte, mizahın kendi başına ne iyi ne kötü olduğunu söylemekle de ahlaki değerlendirmelere ilişkin düşüncesini söylemektedir. Mizahın ikili ilişkiler de ki etkisinden söz ederek ahlak üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Yazar son olarak Câhız açısından müzik ve şiirin de ahlak edinme üzerindeki etkisinden söz etmektedir.

Sonuç olarak eser Câhız'ın ahlaka ilişkin görüşlerini sunmaktadır. Bu görüşlere baktığımızda baktığımız da hem Arap edebiyatının hem İslam dini metinlerinin, özellikle Mu'tezile'nin hem de başta Platon, Aristoteles ve Galen olmak üzere Yunan felsefesinin izlerini görmek mümkündür. Eserin geniş kaynakçası içerisinde özellikle özellikle ilgili bölümlerde yararlanılan, Foucault ve Derrida dibi çağdaş filozofların eserlerini görmenin heyecan verici olduğunu belirtmek gerekir. Eser özellikle klasik dönemde normatif ahlakın yaygın olduğunu ve öznenin verili bir şey olduğunu duymaya alışkın okuyucular için şaşırtıcı gelebilir. Ayrıca Eser bize İslam düşüncesinin teşekkül devrinin yeterince aydınlatılmadığını ve Yunan düşüncesi ile ne ölçüde etkileşimde olduğunu henüz tam olarak ortaya konulmadığını göstermektedir. Kısacası bu eser Câhız'ın gerek felsefe gerek kelam açısından İslam düşüncesinin gelişim sürecini anlamak için son derece önemli olduğunu göstermektedir.