



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 14

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2014

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2014 (14/2) Temmuz-Aralık
ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan)
Doç. Dr. Bekir Tatlı, Doç. Dr. Nuran Öztürk,
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana
ilahiyatdergi@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Yayın tarihi: Aralık 2014

Ç.Ü. İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Üniv.

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman, Sütçü İmam Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri

(Hakemlerin isimleri unvan gözetilmeden harf sırasına göre dizilmiştir.)

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Özdemir, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Burhan Baltacı, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Ferhat Yılmaz, *Gaziantep Üniversitesi Fen Edb. Fakültesi.*

Prof. Dr. Halim Öznurhan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Halis Albayrak, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. İsmail Çalışkan, *Yıldırım Beyazıt Ü. İslâmî Bilimler Fakültesi.*

Prof. Dr. Kamil Çakın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Mehmet Çoğ, *Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Edb. Fakültesi.*

Prof. Dr. Muammer Erbaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Muhittin Uysal, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Murat Demirkol, *Yıldırım Beyazıt Ü. İslâmî Bilimler Fakültesi.*

Doç. Dr. Mustafa Karagöz, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Nasi Aslan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Nuran Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Nuri Tuğlu, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Sami Kiliçli, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Sami Şahin, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Şaban Öz, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Şükrü Selim Has, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER

Ali Rıza GÜL

Garânik Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği..... 1

Bekir TATLI

Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) Hadisçiliği Meselesi 39

Sami KİLİNÇLİ

Kur'an'daki "Kalbinde Hastalık Olanlar" İfadesinin Muhatapları 63

Fatih ORHAN

Cihad Kavramı Üzerinden İslâm'a Sürülmek İstenen Leke: Terör 89

Mehmet BALCIOĞLU

Ebû Osman el-Mâzinî'nin Arap Sarf ve Gramerine Dair Farklı Bazı Görüşleri..... 115

Ertuğrul DÖNER

Ebû Zeyd Seâlibî (ö. 875/1471) ve el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme 129

Rıdvan YARBA

Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkıdî (ö. 207/823)..... 143

Kemal ÖZCAN

Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Önemi..... 169

- **ÇEVİRİLER**

Muhammed Muhammed RIZÂYÎ - Ahmet SAÂDET

çev. Hacı SAĞLIK

İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesinde İshrâkî Eğilimler 191

Saleh A. Al-HATHLOUL

çev. Feyza Betül KÖSE

Hz. Peygamber Döneminde Medine'nin Fizikî Gelişimi..... 217

- **SEMPOZYUM-KİTAP TANITIMI**

Bekir TATLI

12. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi..... 225

Tamer YILDIRIM

Doğu-Batı Tartışmaları (Hasan Hanefi-Muhammed Abid el-Cabiri)..... 231

Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu:

Ahmed Hamdi Akseki Örneği*

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL**

Atıf / ©- Gül, A.R. (2014). Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 1-37.

Öz- Modern zamanlarda İslam'ı hedef alan fikri saldırı ve yayınlarda, özellikle Batılı oryantalistlerin eserlerinde Garânîk Kıssası istismar edilmiş, yoğun bir biçimde Kur'an'ın kutsiyetini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini yalanlayan bir obje olarak kullanılmıştır. Müslüman ilim adamı, mütefekkir ve araştırmacıların buna tepkisi, "Madem ki, bu kıssa istismar edilmektedir, öyleyse onu reddedelim, aslının-esasının olmadığını söyleyelim, böylece kendimizi de İslam'ı da ondan intaç eden tehlikelerden koruyalım." tarzında gayet basit ve kestirmeden olmuştur. Konuyla ilgili ilmi araştırmaların tek yönlü kalmasına, hatta anlamsızlaşmasına yol açan bu tepkinin siyasi ve tarihi pek çok nedeni vardır. Ülkemizin üçüncü Diyanet İşleri Başkanı Ahmed Hamdi Akseki bu tepkiyi gösterenlerin başında yer almaktadır. O, Garânîk Kıssası hakkında yazdığı eserde Râzî, Ebû Hayyân, Kadı İyâz, Kastallânî gibi alimlere dayanarak, ilgili rivayetlerin sahih bir senede sahip bulunmadığını, mürsel, munkatı veya muzdarib olduklarını, metinlerinin birbirini tutmadığını, dolayısıyla uydurma haberler kategorisinde değerlendirilmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Oysa bu kıssanın reddi amacıyla selef alimlerinden yapılan alıntılar ciddi problemler içermektedir. Mesela, Râzî'nin İbn Huzeyme'ye, Ebû Hayyân ile Kastallânî'nin İbn İshâk'a yaptığı atıflar asılsızdır. Râzî'nin Beyhakî'ye, Kadı İyâz'ın Bezzâr'a atfen verdiği bilgilerde çarpıtma vardır. Akseki bu alıntı hatalarının hepsini eserinde dikkatsizce tekrarlamaktadır. Üstelik Garânîk Kıssasını kabul eden klasik dönem alimlerinden hiç bahsetmemekte, onların delillerini tartışmamaktadır. Onun, büyük oranda Abduh'un Mes'eletü'l-garânîk ve tefsîru'l-âyât isimli makalesinin Türkiye şartlarına uyarlanmış şekli gibi görünen eseri, Garânîk Kıssası hakkındaki rivayetleri ve görüşleri değerlendirmede yetersiz kalmış, Kur'an savunmasını gereksiz ve temelsiz argümanlar üzerinden yapmıştır..

Anahtar sözcükler- vahiy, şeytan, nesh, Garânîk Kıssası, Ahmed Hamdi Akseki, Lât, Uzzâ, Menât, Necm ve Hac Sureleri

Makalenin geliş tarihi: 12.06.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Bu yazı, Antalya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin, 08-09.2013 tarihlerinde Antalya il ve ilçe müftülükleriyle ortaklaşa olarak düzenlediği "Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu" için hazırlanmış olan tebliğ metninin gözden geçirilmiş ve makaleye dönüştürülmüş şeklindedir.

** Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü, Türkistan/Kazakistan, e-posta: alinzagul@hotmail.com

§§§

1. Giriş

Kur'an ayetleri, İslam'ın temelini teşkil eden kutsal metinlerdir. Bu metinler üzerinde oluşturulacak herhangi bir şüphe, İslam'ın hak din oluşunun reddine kadar varabilecek ciddi sonuçlar doğurur. Durumun ciddiyetinin farkında olan İslam alimleri, ister İslam'ın bizzat içinden olsun, ister gayrimüslimler tarafından yöneltilen eleştiriler biçiminde ortaya çıksın, Kur'an'ın doğruluğu üzerinde şüphe oluşturabilecek her türlü bilgi, rivayet ve görüşle mücadele etmişler, bu amaçla çeşitli fikirler ileri sürmüşler, kitaplar kaleme almışlardır.

Garânîk olayına ilişkin rivayetlerin, Kur'an metni hakkında çeşitli şüphelere sebebiyet veren rivayetlerin başında yer aldığı söylenebilir. Garânîk Kıssası ve onunla ilgili rivayetlerin neden olacağı şüpheleri bertaraf etmenin birkaç yolu vardır. Telif veya tevil etme ya da reddetme bunların başlıcalarıdır. Kuşkusuz bunlar içerisinde en kestirme olanı reddetme yoludur. Zira Garânîk Kıssası ve onunla ilgili rivayetler reddedildiğinde, Kur'an üzerindeki şüpheler de ortadan kalkacaktır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişen, önemli dini mevkilerde çeşitli görevler üstlenen, 1947-51 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapan üretken din ve fikir adamı A. Hamdi Akseki (1887-1951)¹ de Garânîk Kıssasının gerçekliğini kabul etmeyen alimlerimiz arasında yer almaktadır.

Akseki, görüşlerini Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye² üyelerinden Hoca Rasim Avni Efendi'ye (ö. 1939) karşı telif ettiği *Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnâdın Reddiyesi* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338-1341/1919-1922) genel başlığı altında yayınladığı makaleler dizisinde ortaya koyarak, Garânîk Kıssasının uydurma olduğunu savunmuştur. Ne var ki, Akseki'nin gerçekten önemli olan bu makaleleri, konuyla ilgili tartışmalarda 1992 yılına kadar gereken ilgiyi maalesef görememiştir.³ Hintli yazar Selman

¹ Akseki'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Akseki, Ahmet Hamdi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, C. II, ss. 293-95; Abdullah Kahraman, "Zor Zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Alimi: Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6 (ss. 297-312), 2005, s. 297 vd.

² Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında 25 Ağustos 1918 tarihinde V. Mehmed Reşâd (saltanatı: 27 Mayıs 1909 - 3 Temmuz 1918, ö. 1918) ve Şeyhü'l-İslâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin (ö. 1920) zamanında "İslam'ı fikri saldırılara karşı korumak ve İslam aleminde ortaya çıkan toplumsal problemlere çözümler üretmek" maksadıyla kurulmuş, görülen lüzum üzerine faaliyetlerine 18 Kasım 1922 tarihinde son verilmiştir. Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak görev yapan Din İşleri Yüksek Kurulu'nun muadili olarak görülebilir. Fakat yetkileri bu yeni kuruma göre çok daha fazladır. Geniş bilgi için bkz. Sadık Albayrak, *Son Devrin İslam Akademisi Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998; Muhsin Toprak, "Bediuzzaman Dârü'l-Hikmet'te", *Yeni Ümit Dergisi*, Yıl: 22, Sayı: 87, 2010/1, ss. 18-23.

³ Ahmed Hamdi Akseki, "Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnâdın Reddiyesi [1]", Sadeleştiren: M. H. Kırbaçoğlu, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. VI, Sayı: 2 (ss. 125-41), 1992, s. 125 (Sadeleştirenin yazdığı *Sunuş*).

Rüşdi'nin yazdığı *Şeytan Ayetleri* adlı spekülâtif kurgusal romanının⁴ tetiklemeyle, gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da konuya ilişkin tartışmalar tarihte hiç görülmediği kadar şiddetlenmiştir. Akseki'nin makalelerinin ilgi çekmesi işte bu döneme rastlamaktadır.

Garânîk Kıssasıyla ilgili tartışmaların alevlendiği bir dönemde Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, Akseki'nin makalelerini, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnâdın Reddiyesi* başlığıyla ve "bu konuda yapılmış çalışmaların başında gelecek nitelikte" kaydıyla bir araya toplamış, sadeleştirdikten sonra *İslâmî Araştırmalar Dergisi*'nde (C. VI, Sayı: 2, 1992, ss. 125-41, Sayı: 3, ss. 199-207) iki bölüm halinde yayınlarak kamuoyunun bilgi ve istifadesine sunmuştur. Akseki'nin eseri, Ertuğrul Özalp tarafından *Bir Zındık Uydurması Garânîk Safsatası Kuran'a ve Peygambere Çirkin İftira* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2003) adıyla tekrar yayınlanmıştır. Biz bu çalışmamızda, sadeleştirilen ilk nüsha olması itibarıyla, Kırbaçoğlu'nun yayınladığı nüshayı esas alacağız. Orijinal baskıyı kullanmamamız eleştiri konusu yapılabilir. Fakat unutulmamalı ki, şayet orijinal nüshayı kullansaydık, yaptığımız alıntılar sadeleştirmek zorunda kalacaktık. Çünkü orijinal nüshanın dili eskimiş, anlaşılması zorlaşmıştır. Amacımız, Akseki'nin Garânîk Kıssasını ve onunla ilgili rivayetleri reddederken izlediği yolu ve reddetme gerekçelerini tartışmaktır.

2. Akseki'nin Esasa İlişkin Görüşleri

Ahmet Hamdi Efendi, görüşlerini Garânîk Kıssasının biçimine ilişkin tercihiyle oluşturmaya başlamaktadır. Ona göre, hurafe köleleri veya zındıklar bu kıssayı şöyle anlatmaktadırlar:

Müşriklerin Cenab-ı Peygamber'den yüz çevirmeleri ve Cenab-ı Peygamber'in de onların Müslüman olmalarına düşkün ve arzulu olması dolayısıyla, Hz. Peygamber'in kalbinde bir ızdırıp oluyor, artık bundan sonra onları kendisinden nefret ettirecek bir ayet nazil olmayıp, bilakis onların putlarını metheden bir ayet nazil olmasını temenni etmeye başlıyor. Çünkü bunun onları kendisine meylettirmeye, inat ve azgınlıklarından vazgeçirmeye, hülâsa aralarını yaklaştırmaya bir vesile olacağını ümit ediyordu. Bu temenni gittikçe kuvvetleniyordu. Çünkü Müslüman olmalarını şiddetle arzu ediyordu. Halbuki putlarını kötüleyecek ayet nazil oldukça onların nefreti artıyor, kendisine hiç de yaklaşmıyorlardı. Bu temenni *Ve'n-necmi izâ hevâ* suresinin inişine kadar devam etti. Vaktaki Hz. Peygamber Kureyşlilerin toplantı yerinde iken (bir rivayette namaz içerisindeyken) bu sure indirildi. Sureyi okumaya başlayarak "ve üçüncüleri olan Menât'ı" sözüne gelince, şeytan, temenni ettiği şeye benzer bir şeyi vesvese verip attı. Hata ve yanlışlıkla Hz. Peygamber'in ağız o tarafa meylederek o putları methetti. Onların da şefaathlerinin umulacağını söyledi. Binaaleyh, "Lât'ı, Uzzâ'yı ve diğer üçüncüleri olan Menât'ı gördünüz mü?" ayet-i kerimesini –

⁴ Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, New York: the Penguin Group, 1988.

ki, Allah kelamıdır- okuduktan sonra, şeytanın –hâşâ sümme hâşâ- atmış olduğu تَلَكَ الْغَرَانِيقُ تلك الغرانيقُ sözlerini de –şeytan sözü olduğunu farketmeyerek- okudu.⁵

Akseki, kıssanın sonraki bölümünü Hoca Rasim Efendi'den naklen şöyle tamamlamaktadırlar:

..... Hz. Peygamber "e-fe-raeytumu'l-late ... "yani Lat ile Uzza'yı ve diğer üçüncüsü olan Menat'ı gördünüz mü?" ayetini okurken, o temenninin husulü esnasında lanetli şeytan hemen "İşte bunlar yüksek garnûk (turna)lardır, bunların şefaatleri de kuvvette umulur." [تَلَكَ الْغَرَانِيقُ...] cümlesini (ortaya) attı. Hz. Peygamber, vahiy esnasında tecerrüd ve insilahta (Soyutlanma; vahiy esnasında Hz. Peygamberin dış dünya ile ilişkisini kesip vahye konsantre olma hali. -Sadeleştiren) buldukları için Cebrail (a.s.)'in vahyettiği ayetleri nasıl ki gayr-i ihtiyari olarak okuyor idiyse; şeytanın attığı o mel'un cümleyi de gayr-i ihtiyari olarak okudular; hiç farkında olmadılar. Cebrail (a.s.) gelip o mel'un cümleyi şeytanın attığını haber verinceye kadar hiç farkında olmadılar!⁶

Akseki'nin bu anlatımında, Hz. Peygamber müşriklerin Müslüman olmalarını sağlamak amacıyla kendisinden nefret ettirecek bir ayet gelmemesini, bilakis putları öven ayetler gelmesini isteyen ve bu isteği günbegün artan bir kişi olarak tanıtılmaktadır. Bir peygamberin böylesi temennilerde bulunması ve bunda ısrar etmesi, peygamberlik görevi ile elbette bağdaşmaz. Üstelik böyle bir temenni, İslam'ın iman konusundaki en temel ilkesi olan tevhid ilkesine de tamamen aykırıdır. Bu açıdan bakıldığında Akseki'nin Garânîk Olayını reddederken son derece haklı olduğu söylenebilir.

Halbuki kaynaklarda yer alan bilgiler Akseki'nin anlatımının tetkike muhtaç olduğunu göstermektedir. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Garânîk Kıssasıyla ilgili olarak temel tefsir kaynaklarında yer alan hiçbir muteber rivayette Hz. Muhammed'in putları öven ayetler gelmesini istediğini belirten veya işaret eden herhangi bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in, Kureyşlilerin kendisinden uzaklaşmalarına yol açacak vahiyler gelmemesini, bilakis kendisiyle kavminin arasını yakınlaştıran vahiyler nazil olmasını temenni ettiği kayıtlıdır.⁷ Katâde'den (118/736) gelen bir rivayette ise, Hz. Peygamberin "Allah'ın müşriklerin tanrılarını ayıplamamasını temenni ettiği" iddia edilmektedir.⁸

⁵ Akseki, *Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında* [1], 128-29.

⁶ *Alemdar Gazetesi*, 4 Kanun sani 1336 [1917]; Akseki, *Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında* [1], 127.

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzi' ve'l-i'lân, 1422/2001, C. XVI, s. 603-04.

⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 612.

Katâde'nin rivayetinin ve buna benzer rivayetlerin doğruluğu elbette tartışılabilir; ancak onun rivayetindeki ifade, Akseki'nin anlatımında geçtiği gibi, "Hata ve yanlışlıkla Hz. Peygamber'in ağzı o tarafa meylederek o putları methetti." dememizi gerektirmez. Çünkü bu rivayette yer alan ifade ile Akseki'nin anlatımında geçen bu cümle birbirinden oldukça farklıdır. Diğer bir anlatımla, müşriklerin tanrılarının ayıplamamasını temenni etmekle, putları övmek aynı şeyler değildir. Müşrikler bile putlarının Hz. Peygamber tarafından övüldüğünü doğrudan söylememişler, bunun yerine "Putlarımızı zikretti / iyi andı." şeklinde ihtiyatlı ifadeler kullanmayı tercih etmişlerdir.⁹

Öte yandan kaynaklarda Akseki'nin anlattığından oldukça farklı rivayetlere rastlamak da mümkündür. Mesela, başta Buhârî (ö. 256/870) olmak üzere pek çok hadis kaynağında Garânik Olayı nakledilirken, Müslümanların, müşriklerin, insanların ve cinlerin Hz. Peygamber'le birlikte secde ettiği belirtilmekte, fakat garânik ismi ve onu içeren beyte atıfta bulunulmamaktadır.¹⁰ İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) rivayetinde Akseki'nin anlatımının tam zıddı bir durum söz konusudur. Onun rivayetinde müşriklerin "Keşke bu adam Tanrılarımızı iyilikle ansa da onu ve arkadaşlarını onaylasak." şeklinde temennide buldukları, Hz. Peygamber'in de onları eziyetlerinden vazgeçirmeyi temenni ettiği, Necm Suresi inince de şeytanın Ona "... وَأَنَّهُنَّ هُنَّ الْغَرَانِيْقُ" beytini ilka ettiği belirtilmektedir.¹¹ Keza, İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) anlatımında, olay kısaca nakledildikten sonra "Rasûlullah şaşırđı / hata etti." (سَهَا رَسُولُ اللَّهِ) ifadesi geçmektedir¹² ki, bu bilgi garânikî överken Hz. Peygamber'in hata ettiğinin bazı râvîler tarafından kabul edildiğini gösteren önemli bir ipucudur. Fakat bu ifade bile hata ve yanlışlıkla da olsa Hz. Peygamber'in putları methettiğini göstermez. Hatta hiçbir rivayette doğrudan bunu ifade eden herhangi bir cümleye rastlamak mümkün değildir.

Kaynaklarda yer alan bilgilerle A. Hamdi Akseki'nin anlatımını karşılaştırdığımızda hiç ummadığımız bir manzara ile karşılaşılıyor. Akseki'nin, Garânik Kıssası anlatımı kısmen doğru olsa bile, kurgunun tamamına baktığımızda, onun, rivayetlerde geçen cümlelerle bağdaşmayacak ifadeler kullandığını, rivayetlerdeki farklılıkları görmezden geldiğini, bunlar içerisinden yalnızca bir kısmını seçip aldığını, bu rivayetleri amaca hizmet edecek biçimde harmanladığını, bütün bunları yaparken de abartılı bir üslup kullandığını görüyo-

⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 612 vd.; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, Kahire: Merkezü hecer li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003, X, 524 vd.

¹⁰ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Nasbu'l-mecânîk li nesfi kıssati'l-garânik*, et-tab'atü's-sâlise, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1417/1996, s. 46-47.

¹¹ Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (İbn Ebî Hâtim), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm müsne'den an Rasûlillâhi ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke: Mektebetü nizâr, 1417/1997, C. VIII, s. 2501; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, X, 527.

¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 608-09; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, X, 527.

ruz. Anlatımda böyle bir yol izlemesi, onun Garânîk Kıssası hakkında peşin fikirli olduğunun ve çalışmasını bu fikrini ispat etmek için yaptığının göstergesidir.

Akseki gibi dini ilimlerde gerçekten derinleşmiş bir bilim adamının böyle bir tavır sergilemesini ve asıllarını bir kenara bıraktığı rivayetleri bu doğrultuya çekmeye çalışmasını yadırgadığımızı ve bilimsel açıdan sorunlu bulduğumuzu söylemeliyiz. Katiyetle ifade etmeliyiz ki, kıssayı karikatürize eden bu anlatım, lafzen veya manen hiçbir muteber rivayette yer almamaktadır. Üzülerek belirtmeliyiz ki, kaynaklarda yer alan rivayetlerin ekserisi Akseki'nin anlatımını kuşkuyla hale getirmekte, Garânîk Olayının esasına ilişkin olarak verdiği bilgilere ihtiyatla yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Yanlış bir anlamaya meydan vermemek maksadıyla araştırmamızın bu noktasında bir hususa daha işaret etmemiz zaruri görünmektedir. A. Hamdi Akseki'yi Garânîk Kıssasını reddettiği için eleştirmiyoruz. Böyle bir şeye hakkımızın olduğunu da düşünmüyoruz. Her İslam alimi gibi, Akseki'nin de bu kıssayı kabul etme ya da reddetme hakkı vardır. Onu biraz fazla eleştirmemizin sebebi, kıssayı redde müsait biçimde kurgulaması ve menfi tutumunu bu kurgusunun üzerine bina etmesidir. İslam alimleri ve araştırmacıları hangi görüşü tercih ederse etsin, bize düşen, akıl yürütme biçimlerine, kullandıkları delillere ve izledikleri metotlara bakarak onların görüşleri hakkında karar vermektir. Zira bilimsel sürecin tamamını belirleyen temel unsur, aklın, delillerin ve metotların yerli yerince ve ustaca kullanılmasıdır.

3. Görüşlerinin Tarihi Kökleri

İslam bilim tarihinde Akseki'yi doğrulayan görüşler elbette vardır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlar hicretin ilk asırlarına ait olan görüşler değildir. Müfessir Taberî (ö. 310/923), Garânîk Kıssasını, İbn Abbas (ö. 68/687), Ebu'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 106/723), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]), Muhammed b. Kays (ö. [?]), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742), İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbn İshâk (ö. 151/768) gibi önemli ve meşhur alimlerden nakletmektedir.¹³ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) de tefsirinde İbn Abbas, Ebu'l-Âliye, Saîd b. Cübeyr, Dahhâk ve İbn Şihâb'ın isimlerini zikrederek Taberî'ye muvafakat etmekte, bunlara Katâde (ö. 118/736) ile Süddî'yi (ö. 128/745) de eklemektedir.¹⁴ Suyûtî (ö. 911/1505) ise, kaynakları tarayarak, aynı isimleri bu kıssayı nakleden alimler arasında saymakta, fakat yeni isimler de tespit etmekte ve bütün rivayetleri kelimesi kelimesine tefsirine almaktadır.¹⁵

Büyük gayret göstermemize rağmen, kaynaklarda İslam'ın ilk asırlarında Garânîk Kıssasını reddeden herhangi bir İslam alimine rastlayamadık. İbn Teymiye'nin (ö.

¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVI, 603-08.

¹⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, VIII, 2500-03.

¹⁵ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, X, 524-32.

728/1327) de dediği gibi, selef âlimleri bu kıssayla ilgili rivayetleri doğru sayarak nakletmişlerdir.¹⁶ Ancak bize selef alimlerinden ret yönünde bir bilginin gelmemesi, bu kıssayla ilgili rivayetlerin herhangi bir tenkit süzgecinden geçirilmeden ne kabul edilmesini, ne de reddedilmesini gerektirir. Seleften sonra konuyla ilgilenen İslam alimleri, bu rivayetleri başta hadis ilminin kriterleri olmak üzere çeşitli açılardan ele alarak değerlendirmişler ve görüşlerini ortaya koymuşlardır. Mesela İbn Hacer (ö. 852/1448), bu rivayetleri tek tek ele alarak yaptığı değerlendirme neticesinde, mürsel olsalar bile bunların kabul edilebilir olduklarına hükmetmiştir. İslam'ın ilk iki asırdan sonraki ulema arasında bu kıssayı kabul edenlerin sayısı oldukça fazladır.¹⁷

İbn Hacer'in ve diğer alimlerin değerlendirmelerinde usul açısından herhangi bir problem görünmemektedir. Çünkü Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Şâfiî (ö. 204/819) ve onların takipçileri başta olmak üzere İslam alimlerinin kahir ekseriyeti mahrecinin (kaynağının, tâbiinden olan râvisinin) sağlam olması ve başka bir yönden rivayet edilmesi şartıyla mürselleri delil olarak kabul etmişlerdir.¹⁸ Garânik meselesi bu genel kabulün bir istisnası değildir. Kaldı ki, bu mürseller içerisinde ravileri Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) şartlarını taşıyanlar bile vardır.¹⁹ Öte yandan İbn Abbas'a isnat edilen rivayetlerin merfû veya en azından sahabi mürseli kabul edilebileceğini de söylemeliyiz.²⁰

Maalesef bazı alimlerin Garânik Kıssasını reddetmek için ilk dönem alimlerinin isimlerini kullandıklarına şahit oluyoruz. Sözelimi, Râzî (ö. 606/1209), İbn Huzeyme'nin (ö. 311/923) bu kıssa hakkında "Zındıkların uydurmasıdır." dediğini ve hususta bir kitap telif ettiğini nakletmektedir.²¹ Oysa bu bilgi oldukça şüphelidir ve elimizdeki imkânlarla onu doğrulama ihtimali bulunmamaktadır. Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise, aynı bilgiyi aynı cümlelerle meşhur tarihçi İbn İshâk'a atfetmektedir.²² Aynı bilgiyi Kastallânî (ö. 923/1517) de

¹⁶ İsmail Cerrahoğlu, "Garânik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, C. XIII (ss. 361-66), s. 362.

¹⁷ Geniş bilgi ve ayrıntılar için bkz. Ebu'l-fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, Riyad, 1421/2001, C. VIII, s. 301-03; Ebu'l-feth Abdulaziz el-Ca'fî eş-Şâzelî, *Saddü'l-mecânik an nesfi kıssati'l-karânik*, Rabat: Matbaatü Benî Yeznâsin, 1432/2011, s. 97 vd.

¹⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Dördüncü baskı, Ankara: AÜF Yayınları, 1993, s. 99.

¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 439. Ebu'l-'ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, ty, C. III, s. 136.

²⁰ Sahâbi Mürselleri hakkında bkz. Nevzat Tartı, "Ebû Hureyre'nin Mürselleri Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 12, Sayı 3 (ss. 7 -25), 2012, s. 9-10.

²¹ Fahreddin b. Ziyaeddin Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981, C. XXIII, s. 51.

²² Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud – Ali Muhammed Muavvid, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1413/1993, C. VI, s. 352.

tekrarlamaktadır.²³ Üzülerek belirtelim ki, İbn İshâk'ın eserine başvurduğumuzda bu bilgilerin de asılsız olduğunu görüyoruz. Zira o, Garânîk Olayını kabul etmekte ve eserine almaktadır.²⁴

Keza Râzî, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) bu kıssayı nakil yönünden sabit (gerçek, güvenilir) bulmadığını ve ravilerini ta'n ettiğini iddia etmektedir.²⁵ Beyhakî'nin eserlerine baktığımızda bu bilginin de doğru olmadığını fark ediyoruz. Büyük bir hadis alimi olan Beyhaki, bu olayı Müslümanların Habeşistan'a hicretleri ile ilişkilendirerek nakletmektedir. Şu kadar var ki, o, "Onlar yüce garânîklerdir..." beytini Mekke müşriklerinin kalplerine, Necm Suresi'ndeki ilgili ayetlerle seçili bir biçimde şeytanın ilka ettiğini, bunu yaparken de fitne çıkarmayı amaçladığını iddia etmektedir. Aynı zamanda o, bu olay üzerine Habeşistan muhacirlerinden bir kısmının Mekke'ye geri döndüğünü söylemekte, şeytanın ilka ettiği şeyi Hac Suresi'nin 52-53'üncü ayetleriyle Allah'ın neshettiğini ve Kur'ân'ı muhkemleştirdiğini belirtmektedir.²⁶ Fakat o, eserlerinde Râzî'nin verdiği bilgiyi doğrulayacak en küçük bir imada dahi bulunmamaktadır.

Kadı İyâz (ö. 544/1149) da Garânîk Kıssasının uydurma olduğunu ispat etmeye çalışırken, Bezzâr'ın (ö. 292/904) şu değerlendirmesini nakletmektedir: "Biz bu hadisin [İbn Abbas'a isnat edilen] bu [senedi] hariç zikre değer muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'den rivayet edildiğini bilmiyoruz. Onu, Ümeyye b. Hâlid dışında hiç kimse Şu'be'den müsned (muttasıl ve merfû') olarak rivayet etmemiştir. Diğer raviler onu Saîd b. Cübeyr'den müsned olarak rivayet etmişlerdir. Bu hadis Kelbî - Ebû Sâlih - İbn Abbas senediyle de bilinmektedir."²⁷

Kadı İyâz'ın Bezzâr'a atfen verdiği bilgilerde herhangi bir yanlışlık yoktur. Fakat o, bu değerlendirmedeki en belirleyici noktaları eksik nakledince, okuyucu Bezzâr'ın Garânîk Kıssasını kabul etmediği zannına kapılmaktadır. Oysa durum oldukça farklıdır. Bezzâr önce kıssayı Yûsuf b. Hammâd – Ümeyye – Şu'be – İbn Cübeyr – İbn Abbâs senediyle rivayet etmekte, değerlendirmesini yalnızca bu rivayetle sınırlı tutarak, son ravi Yûsuf'un güvenilir (*sika*) olduğunu söylemektedir. Daha sonra kıssanın başka kanallardan da rivayet edildiğini zikretmekte, ravilerden Ümeyye b. Hâlid'in güvenilir ve meşhur oldu-

²³ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Bulak: Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1305, C. VII, s. 243.

²⁴ Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîratü İbn İshâk (Kitâbü'l-mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzi)*, thk. M. Hamidullah, Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1401/1981, s. 157-58 (Madde: 219).

²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIII, 51.

²⁶ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve marifetü ahvâli sâhibi's-şerîa*, Beyrut: Dâru'kütübi'l-ilmîyye, 1408/1988, C. II, s. 285-86.

²⁷ el-Kâdî Ebu'l-Fadl İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Dâru'kütübi'l-ilmîyye, ty., C. II, s. 126.

ğunu vurgulayarak değerlendirmesini sonlandırmaktadır.²⁸ Bu değerlendirmesi onun bu kıssayı reddettiğini değil, güvenilir ravilerden gelen biçimiyle kabul ettiğini göstermektedir.

Son dönemlerde yetişen büyük hadis alimlerinden Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (ö. 1420/1999) de Garânik Kıssasını kadim ulemaya dayandırma merakının kurbanlarından. Bu kıssayı reddetmek ve onunla ilgili rivayetlerin uydurma olduğunu göstermek gayesiyle yazdığı eserinde Elbânî, Râzî'nin İbn Huzeyme'ye, Ebû Hayyân'ın da İbn İshâk'a isnat ettiği bilginin kime ait olduğunu tartışmakta ve İbn Huzeyme'de karar kılmaktadır.²⁹ Ne ilginçtir ki, kaynaklara hakimiyet hususundaki kudreti bilinen Elbânî, İbn Huzeyme ile İbn İshâk'ın eserlerini tarayarak konunun gerçek veçhesini ortaya koyma cihetine –maalesef- gitmemektedir. Şayet Elbânî bu kaynaklara müracaat etseydi, Râzî'nin görüşünü değerlendirirken belirttiğimiz gibi, durumun tamamen farklı olduğunu görecekti.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Mâtürîdî (ö. 333/944) Garânik Olayını ve ilgili rivayetleri şüphe ile karşılayan ilk İslam alimidir. Onun verdiği bilgilere göre, müfessirlerin çoğunluğu, şeytanın bu sokuşturmayı Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ayetleri okurken yaptığı, O'nun da bunu okuyuşuna yansıttığı görüşündedir. Sonra Mâtürîdî, “Fakat şayet onların dediği gerçekleşmiş olsaydı, Peygamber ikinci defa gelenin Cebrail olduğunu, şeytan olmadığını nasıl anladı, başka bir vakitte şeytanın kendisini kandırmadığından nasıl emin oldu?” şeklinde gayet yerinde bir soru sorarak, bu görüşü reddediyor. Bu arada Katâde'nin (ö. 118/736) “Hz. Peygamber Allah'tan onların Tanrılarını ayıplamasını temenni ettiği” görüşünde olduğunu naklediyor. Keza, onun verdiği bilgiye göre, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) *Onlar kuğulardır...* beytini okurken Hz. Peygamber'in melekleri kastettiği görüşündedir; zira müşrikler, kıyamet gününde şefaatlerini umdukları için meleklerle tapmaktaydılar.

Mâtürîdî, bu son iki yorumu (*te'vil*) müfessirlerin ekseriyetinin yorumundan daha uygun görse de bunların hiçbirisini benimsememekte, farklı bir görüşe yönelmektedir. O'na göre, Hz. Peygamber Necm Suresi'nin 19-20'nci ayetlerini okurken şeytan kafirlerin kalplerine O'nunla yapacakları mücadele ve tartışmalarda kullanacakları delilleri sokuşturmuştur. Hac Suresi'nin 52'nci ayetinde bu neshedilmiştir. Bu hususta “en uygun” görüş budur.³⁰ Ne var ki, Mâtürîdî'nin görüşü ile Hac Suresi'nin 52'nci ayeti arasında bir alâka kurmak oldukça zordur. Çünkü ne bu ayetten, ne de Necm Suresi'nin 19-20'nci ayetlerinden, şeytanın

²⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd., Dimaşk: Müessesetü 'ulûmi'l-Kur'ân - el-Medine el-Münevvera: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1409/1988, C. XI (thk. Adil b. Sa'd), s. 297.

²⁹ Elbânî, *Nasbu'l-mecânîk*, 46-47.

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî)*, thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîye, 1426/2005, C. VII, s. 431-33.

kafirlerin kalplerine Hz. Peygamber'le yapacakları mücadele ve tartışmalarda kullanacakları delilleri sokuşturduğu sonucunu çıkarmak mümkün değildir.

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de Garânîk Olayını ve ilgili rivayetleri şüphe ile karşılayan alimlerdenidir. O, önce olayın çeşitli rivayetlerde geçen farklı biçimlerini bir araya getirerek özetlemekte, fakat bunu yaparken ilgili rivayetlerde görülen bariz aşırılıkları ve uygunsuz ifadeleri tefsirine almamaktadır. Sonra olayı değerlendiren İbnü'l-Arabî, bir peygamber olması hasebiyle Hz. Muhammed'in neyin Allah'tan veya başkasından geldiğini anlayabileceğini, dolayısıyla şeytanın melek veya başka bir varlık suretine bürünerek onu aldatamayacağını, Allah'ın onu küfür ve şirkten koruduğunu (*ismet*), bu yüzden inkârcılığa neden olacak işler yapamayacağını, kendisine neyin vahyedileceğini veya vahyedilmeyeceğini istemeyeceğini, kafirlere ve müşriklere meyledemeyeceğini, şeytanın vahye karıştırmak istediklerini derhal anlayacağını, peygamberlik özelliklerinin bunu gerektirdiğini, bu yüzden de "Onlar yüce kuğulardır..." şeklindeki şirk sözlerini söyleyemeyeceğini, bu sözlerin ancak şeytan tarafından onun yavaş okuyuşu arasına katılmış ve söylenmiş olabileceğini ileri sürmektedir.³¹

İbnü'l-Arabî görüşünü ispat ederken rivayetlerdeki ifadelerden bazılarının Kur'an ayetleriyle, bazılarının peygamberlik olgusuyla, bazılarının da akılla çeliştiğini göstermeye çalışmaktadır. Böyle bir metoda başvurmakla o, rivayetlerin yalnızca senet yönünden tetkik edilerek kabul edilemeyeceği, bundan başka Kur'an, İslam esasları ve akıl yönünden de filtrelemeye tabi tutulmaları gerektiği hususunda güzel bir örnek sergilemektedir. Aynı zamanda onun metodu, bir konuyla ilgili rivayetlerin kısmen kabul, kısmen de reddedilebileceği, süzgeçten geçirilen ifadelerin usulüne uygun olarak birleştirilip yeniden kurgulanabileceği hususunda da önümüzde ciddi bir örnek olarak durmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla Garânîk Olayını açıkça ve tamamen reddeden ilk İslam alimi Kadî İyâz el-Yahsubî'dir. Kadî İyâz, İbnü'l-Arabî'nin çağdaşıdır ve rivayetlerin metin tenkitlerini yaparken onunla benzer bir metot izlemektedir. Şu kadar var ki, İbnü'l-Arabî bu rivayetleri kısmen reddederken, o, bu rivayetleri anlam yönünden Kur'an'a aykırı bularak tamamen reddetmektedir. Fakat onun Garânîk Olayını reddetmesinin yegâne sebebi bu değildir. Onun bu rivayetleri kabul etmemesinin en önemli gerekçesini, Bezzâ'a dayanarak ilgili rivayetlerin senetlerini sahih kabul etmemesi oluşturmaktadır³² ki, biz buna yukarıda kısaca temas ettik. Fakat o bunlarla yetinmeyerek, reddini akli delillere de dayandırmaktadır. Mesela, o bu kıssayı, Allah'tan başka tanrıları övme, dolayısıyla kafir olma anlamına geldiği gerekçesiyle akli yönden kabule şayan görmemekte, dahası rezillik olarak nitelendirmektedir. Aynı zamanda İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in kasten veya sehven böyle bir

³¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh (İbnü'l-Arabî), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003, C. III, s. 303-07.

³² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 126.

şey yapmasına ismet sıfatının engel teşkil ettiğini düşünmektedir.³³ Onun özetlemeye çalıştığımız bu metodu, rivayetlerin sadece nakli delillerle değil, aynı zamanda akli delillerle de reddedilebileceğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Kadı İyâz'ı ele aldığımız konu bakımından İslam bilim tarihinin dönüm noktası olarak kabul edebiliriz. Zira Garânik Kıssasının ondan sonra reddedilmeye başlandığını görüyoruz. Önceki tefsir kitaplarında bu kıssa karşısı herhangi bir ciddi bilgi yer almazken, sonrakilerde onun tamamen asılsız ve uydurma olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Mesela, Râzî'ye göre tahkik ehli (yani, derin incelemeler yapan) ulema bu rivayetlerin batıl ve uydurma olduğunu söylemiş, Kur'an, sünnet ve akılla bunu ispat etmiştir.³⁴ İbn Kesîr (ö. 771/1369), bu kıssa hakkındaki bütün rivayetlerin mürsel olduğunu, sahih bir senedinin bulunmadığını söylemiştir.³⁵ Seâlibî (ö. 875/ 1471),³⁶ İbn Âdil (ö. 880/1475),³⁷ Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1569),³⁸ Ebu's-Suûd Efendi (ö. 982/1574),³⁹ Seydî Abdulaziz ed-Debbâğ (ö. 1132/1720),⁴⁰ Şevkânî (ö. 1255/1839),⁴¹ Âlûsî (ö. 1270/1853),⁴² el-Kannevcî (ö. 1307/1890)⁴³ gibi alimler de Kadı İyâz ve Râzî ile aynı doğrultuda görüşler beyan etmişlerdir. Asırlarca devam eden süreçte Garânik Kıssasını kabul eden İslam alimlerinin sayısı gitgide azalmıştır.

Son asırlara geldiğimizde en gelenekçi alimlerin bile Garânik Kıssasını şiddetle ve nefretle reddettiğine şahit oluyoruz. Öyle ki, İslam'ın ilk asırlarında hiçbir kapris duymadan kabul edilen bu kıssa, modern zamanlarda İslam düşmanlarının ve Kur'an veya Hz.

³³ Geniş bilgi için bkz. Kâdî İyâz, eş-Şifâ, 126-32.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIII, 51.

³⁵ Ebu'l-fidâ İsmail b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Cizâ: Mektebetü Kurtuba, 1421/2000, C. X, s. 83-84.

³⁶ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Muavvid vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418/1997, C. IV, s. 129 vd.

³⁷ Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvid, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998, C. XIV, s. 117-18.

³⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iâneti alâ ma'rifeti ba'di meâni kelâmi Rabbinâ el-hakîm el-habîr*, İstanbul, ty, C. II, s. 560.

³⁹ Ebu's-suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ el-Kur'âni'l-kerîm*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ty, C. VI, s. 113-14.

⁴⁰ Seydî Ahmed b. el-Mübârek es-Sicilmâsi el-Mâlikî, *el-İbrîz min kelâmi Seydî Abdulaziz ed-Debbâğ, et-tab'atü's-sâliye*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423/2002, s. 204-08.

⁴¹ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1428/2007, s. 969-70.

⁴² Ebu'l-fadl Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-ma'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ty, C. XVII, s. 182.

⁴³ Ebu't-tîb Siddîk b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1412/1992, C. IX, s. 67.

Peygamber hakkında şüphe yaymak isteyen art niyetli kişilerin zındıkça bir uydurması oluvermiştir. Modern zamanların bu alimleri, özellikle müfessirler, bu kıssaya inananları veya onu yayanları “zındık, İslam düşmanı” gibi sıfatlarla nitelendirirlerken,⁴⁴ onu kabul etmede zerrece tereddüt etmeyen İbn Abbas’ı, öğrencilerini ve tâbîinin diğer güzide alimlerini nereye koyuyorlar, bilemiyoruz. İlgili rivayetleri uydurma kabul etmek suretiyle, selef alimlerini bu eleştirilerinin dışında tutmayı hedefledikleri söylenebilir. Her şey bir tarafa, yaşanan bu süreç, geleneğin tamamen zıt istikamette nasıl evrilebildiğini göstermesi bakımından oldukça ilginçtir ve belki de başlangıçla gelinen nokta arasında bu kadar büyük bir paradoksun oluştuğu tek örnektir.

Oysa Garânîk Kıssası gibi netameli bir konuda çağdaş bir bilim adamının yapması gereken ilk şey, rivayetleri senet ve metin yönünden ciddi bir tahlil süzgecinden geçirecek kıssanın aslını ortaya koymak olmalıdır. Zira bu rivayetler bu kıssa hakkında doğru bilgiler içerdiği gibi, sağlıklı bir aklın kabul edemeyeceği kadar yanlış ve maksatlı bilgiler de içermektedir. Kanaatimizce, İbnü'l-Arabî'nin yaptığı gibi, bu bilgilerin Kur'an'la, Hz. Peygamber'in kişiliği ve peygamberliğiyle bağdaşmayanlarını devre dışı bırakacak ilmi bir süzgeçten geçirdikten sonra harmanlamak ve yeniden kurgulamak zaruri görünmektedir. Aslında Akseki de rivayetleri harmanlayarak sunmakla doğru bir metot izlemektedir. Fakat o bu yolu Garânîk Olayını reddetmek amacıyla izlemekte, kurgusunu da bu amaç doğrultusunda yapmaktadır. Biz aynı yolun bu olayın gerçek yönünü tespit etmek amacıyla izlenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Konuyla ilgili rivayetler ilmi bir süzgeçten geçirilip harmanlandıktan sonra Hz. Peygamber'in gerçekte ne dediği ve ne yaptığı da belirginleşmiş olacaktır. Bundan sonra atılması gereken adım, “Onlar yüce kuğulardır...” ifadesini söylerken Hz. Peygamber'in neyi kastetmiş olabileceğini tespit etmektir. Akseki, kıssaya göre Hz. Peygamber'in müşriklerin putlarını övdüğü kanaatindedir. Ona göre, kıssanın sonunda belirtildiği gibi, müşriklerin Müslümanlarla beraber secde etmelerinin nedeni de budur.⁴⁵ Tabii bu kanaat, kıssanın asılsız olduğunu söylemeyi ve reddetmeyi zorunlu hale getirmektedir. Zira şirki ve putları şiddetle reddeden ve putperestleri kafir olarak nitelendiren ve bu çizgisinden zerrece sapma göstermeyen bir peygamberden putları övmesi beklenemez. Oysa bu bağlamda Arap mitolojisinin derinlemesine araştırılması, cahiliye Araplarının “garânîk” kelimesiyle neyi

⁴⁴ Mesela bkz. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili – Türkçe Tefsir*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, VII, 4597; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, Mısır: Mektebe ve matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1365/1946, C. XVII, s. 130; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadîs*, Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383, C. VI, s. 64-66; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, et-tab'atü's-şer'iyye es-sâniye ve's-selâsün, Kahire: Dâru's-şurûk, 1423/2003, C. XVII, s. 2431-33; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, et-tab'atü'r-râbia el-münakkaha, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-kerîm, 1402/1981, C. II, s. 294; Es'ad Mahmûd Havmed, *Eyseru't-tefâsîr tefsîr – esbâbü nüzul – ehâdis – nemâzicü i'râb*, et-tab'atü'r-râbia, Dimaşk, Kişisel yayın, 1419/2009, s. 819.

⁴⁵ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 128.

kastettiğini ortaya çıkarmada yararlı olabilir. Böylece Hz. Peygamber'in neyi kastettiği de belirlenebilir.

Biz burada fazla bir ayrıntıya girme taraftarı değiliz. Şu kadarını söyleyelim ki, Garânîk Kıssasını anlatan rivayetler içerisinde İbnü'l-kelbî'nin (ö. 204/819) rivayeti özellikle dikkat çekicidir. Onun verdiği bu bilgiye göre, Kureyş kabilesi Kabe'yi tavaf ederken “ تلك ... الغرائق العلى ” beytini söylerdi.⁴⁶ Yani bu beyit Hz. Peygamber veya şeytan tarafından değil, Arap müşrikler tarafından dizilmiş idi. O halde bununla kastedilen anlam da Cahiliye Araplarının veya daha özeldi Kureyş müşriklerinin kastettiği anlam olmalıydı. Burada yine uzun tartışmalara girecek değiliz. Sadece Hasan el-Basrî'ye göre, bu beyitte geçen “yüce kuğular” ifadesinin “melekler” anlamına geldiğini söylemekle yetineceğiz.⁴⁷ Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî (1353/1933), bu benzetmenin gerekçesini, “Çünkü kuğulara benzetilmek melekler için uygundur; zira onların kanatları vardır. Lât ve Uzzâ'nın kuğulara benzetilmesi ise uygun değildir.” cümleleriyle izah etmektedir.⁴⁸ Hz. Peygamber'in, putları değil de melekleri kastettiği düşünüldüğünde iman noktasındaki bütün problemler ortadan kalkmaktadır.

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler, Garânîk Kıssasının reddinin büyük ölçüde son dönemlere ait bir olgu olduğunu, daha doğrusu retçilerin son asırlarda hakim konuma geçtiğini göstermektedir. Yine modern zamanlarda sadece bu kıssanın değil, aynı zamanda onu kabul edenlerin de reddedildiğini, hatta iman dairesi içerisinde görülmediğini de müşahade etmekteyiz. Akseki de selef alimlerinin görüşleriyle taban tabana zıt olan bu tavrı benimsemiştir. Zamanının önde gelen alimlerinden olan bir din adamını bu kadar ciddi bir duruş sergilemeye iten birtakım gerekçeler elbette vardır. Konuyla ilgili eserinin büyük bir bölümünü oluşturan bu gerekçeler, onun bakış açısını daha iyi çözümlenerek görüşlerini daha yakından görmemiz açısından hayli önemlidir.

4. Görüşlerinin Arka Planı

Akseki'nin anlattığı ve anlamlandırdığı biçimiyle Garânîk Kıssası gerçekten de birtakım polemik ve istismlara konu olmuştur. Bazı art niyetli çevreler bu kıssayı bahane ederek İslam'a saldırmayı bir marifet sanmışlardır. Osmanlı'nın Tanzimat dönemlerinden itibaren modern zamanlar tabir ettiğimiz asırlarda bu saldırılar tarihte hiç görülmediği kadar

⁴⁶ İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı (Kitâb al-Asnâm)*, Çev. Beyza Düşüngen [Bilgin], Ankara: AÜİF Yay., 1968, s. 32.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VII, 431; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *en-Nüketü ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1412/1992, C. IV, s. 35; İz b. Abdî's-selâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996, C. II, s. 360.

⁴⁸ Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh el-Keşmîrî el-Hindî, *el-Arfü's-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî*, thk. Mahmûd Ahmed Şâkir, Beyrut: Dâru't-türâsî'l-Arabî, 1425/2004, C. II, s. 70, 124.

akli bir veçheye bürünerek yoğunlaşmıştır. Sözelimi, bu dönemde Dozy (ö. 1883), William Muir (ö. 1905) gibi oryantalistler Garânîk Kissanın da aralarında olduğu bazı konular üzerinden İslam'a, Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a karşı saldırıya varan eleştiriler yöneltilmişlerdir.⁴⁹ Özellikle Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyet* adlı eserinin Abdullah Cevdet (ö. 1932) tarafından Türkçe'ye çevrilerek 1908 yılında Kahire'de yayınlanması büyük bir yankı uyandırmış, toplumda nefrete varan tepki ve infiallere neden olmuştur.⁵⁰

İslam dünyasındaki geleneksel siyasi, sosyal ve kültürel yapının Batı karşısında aldığı ağır mağlubiyetin, Osmanlı Devleti'nin yanı sıra İslam'ın da mağlubiyeti sayılması, bu nazik tabloyu daha da ağırlaştırmıştır. Müslüman aydınlar, yenilginin bir neticesi olarak millet ve devletle birlikte dini de ciddi bir tehdit altında görmüşlerdir. Değerli bilim adamı İsmail Kara'nın tespitine göre, bunlar, modernleşme dönemi Müslüman aydınlarının tedafii/savunmacı bir halet-i ruhiye içinde fikirlerini serdetmeleri sonucunu doğurmuştur. Kabahatin İslam'da değil, Müslümanların İslam'ı hatalı anlayıp yanlış yaşamalarında olduğunu savunan bu aydınlar, iddialarının doğruluğunu göstermek üzere kâh İslam'ı Asr-ı Saadete döndürmek gerektiğini savunmuşlar, kâh ecdadın İslam'ı iyi anlayamadığını ileri sürmüşler, kâh dini metinlere yeni yorumlar getirmişlerdir.⁵¹ Yenilikçi diyebileceğimiz bu gruba gelenekçi ulemanın tamamen karşı olduğu da yadsınamaz bir vakiadır.⁵² Kara, bu dönemde yenilikçi aydınların savunmacı bir ruh hali içerisine girdikleri izlenimi vermeye çalışsa da gelenekçilerin de onlardan daha az savunmacı tavırlar sergiledikleri söylenemez. Her iki tarafın da eserlerinde zaman zaman savunmacı, zaman zaman duygusal ve tepkisel, hatta bazen saldırgan ifadeler kullandıkları cümlelerin malumudur. Bu haletiruhiye içerisinde yazılan yazılarda bilimselliğin ikinci planda kalacağı aşikârdır. Buna bir de İslam aleminde görülen kötülük ve olumsuzlukların sorumluluğunu Batı'ya yükleyerek gerçekleri perdeleme ve sorumluluktan kaçma basitliğini ekleyecek olursak, durumun ne kadar nazik bir hal aldığı kendiliğinden görülür.

⁴⁹ Seyfullah Kara, "Hz. Peygamber'e Karşı Oryantalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23, Erzurum, 2005, ss. 145-69.

⁵⁰ İlgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarıncı Dozy'nin Tarih-i İslâmiyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3 (ss. 197-213), İSAM, İstanbul, 1999, s. 200 vd.; Fatih Yıldız - Fikret Çelik, "Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazakârlık Üzerinden Tenkidi: Erol Güngör Örneği", *bilig*, Sayı: 62 (ss. 269-294), Yaz 2012, 281-82; Hilmi Yavuz, "Dozy, 'İslam Tarihi' ve Abdullah Cevdet (1)", *Zaman Gazetesi*, 01 Kasım 2006; aynı müellif, "Dozy, 'İslam Tarihi' ve Abdullah Cevdet (2)", *Zaman Gazetesi*, 08 Kasım 2006.

⁵¹ İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not", *İslâmiyât Dergisi*, Sayı: 4 (ss. 37-53), 2001, s. 40-42.

⁵² Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayıncı: Ahmet Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2003, s. 440.

Osmanlı'nın son döneminde yetişen bir aydın, fikir adamı ve din alimi olan A. Hamdi Akseki'nin yaşadığı muhitin tesirlerinden kurtulduğunu söylemek oldukça zordur. Nitekim o, yenilikçi fikirleriyle bilinen Muhammed Reşîd Rıza'nın (ö. 1354/1935) mezheplerin birleştirilmesi hakkındaki eserini çok genç yaşta Türkçe'ye çevirerek bastırmıştır.⁵³ Bu eserde Akseki, Asr-ı Saadet İslamı'na dönmeyi savunur. Ayrıca içtihat kapısının ehliyetli alimlere açık olduğu kanaatinde ve dinin içtihadı açık hükümlerinin zamanın şartlarına göre değiştirilmesi gerektiğini ileri sürer. Onun sonradan bu görüşlerinden döndüğüne dair herhangi bir beyanatı da yoktur. Dahası, *Ve'l-Asr Suresi'nin Tefsiri* (İstanbul: Birun Yay., 1928) isimli eserini hazırlarken, zamanının önde gelen yenilikçilerinden Muhammed Abduh'un (ö. 1323/1905) aynı adı taşıyan eserinden azami derecede istifade etmiştir.⁵⁴

Akseki'nin bu ilmi faaliyetleri yenilikçi bir çizgiye işaret etse de onun gelenekçi yönü de yadsınamaz. Bu değerli alim gelenekçi bir ilmi muhitte yetişmiş, gerek usul, gerekse furuatla ilgili meselelerde Hanefi geleneğin çizgisinden ayrılmamıştır. Nitekim o, İslam'ın temellerini konu alan *İslâm Dini* isimli eserinde tamamen gelenekçi bir tavır sergilemiş, ilmihal bilgilerini telif ederken Hanefi Mezhebinin görüşlerini esas almıştır.⁵⁵ Biz bundan anlıyoruz ki, Akseki bazı yenilikçi dini akımlara, en azından M. Abduh çevresinde gelişen ekole sempati ile baksa da esasen geleneğin yetiştirdiği güçlü ve dirayetli bir İslam alimidir.

A. Hamdi Akseki'nin konumuzla ilgili görüşleri işte böyle bilimsel, fikrîsel, siyasal ve duygusal bir iklim içerisinde şekillenmiştir. Onun eserinin başlangıç cümlelerinde bazen savunmacı, bazen saldırgan bir görünüm arzeden, bazen de daha başka bir niteliğe bürünen bu iklimin başat özelliklerini görmek mümkündür:

Kur'an'ı inceleyenler, manasını iyice anlayanlar pekala bilirler ki: İslam dini, İslam'ın kitabı, Peygamberlerin şanını son derece yükseltmiş; vahyin taşıyıcıları olmaları itibarıyla onların kadr-ü menzilelerinin pek yüksek olduğunu söylemiş, fazilette, doğru ve güvenilir olmada, salih amellerde insanlık için bir nümune-i imtisal olduklarını bildirmiş, onları din düşmanlarının isnatlarından, dinlerine mensup oldukları iddiasında bulunan ahmaklar ve cahiller guruhunun -herhangi bir sebeple- nisbet ettikleri uydurmalardan ve hurafelerden tamamıyla tenzih etmiştir.

İslam'ı dikkatlice inceleyenlere gizli değildir ki, bu din, bütün büyük peygamberlerin tebliğ vazifesinde ayak sürçmesi (zelle) veya hatadan tamamıyla masum, gerek söz ve

⁵³ M. Reşîd Rıza, *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, Dârü'l-hilâfe [İstanbul]: Sebîlü'r-reşâd Kütübhânesi, 1332 [1913-14].

⁵⁴ Kahraman, *Zor Zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Alimi*, 300, 306.

⁵⁵ A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini İtikat, İbâdet, Ahlâk*, Yirminci Baskı, Ankara: DİB Yay., ty.

gerek fiile ait, Cenab-ı Hakk'ın kendilerini tevcih ettiği yönde, sapıklık ve dalaletten tamamen beri olduklarını tesbit ve takdir buyurmuştur.⁵⁶

Akseki, yine savunmacı, bir o kadar da suçlayıcı bir üslupla, Hz. Peygamber'in ve getirdiği vahyin güvenilirliğini sarstığı için Garânîk Kıssasına ilişkin rivayetlerin reddedilmesi gerektiğini ileri sürer:

Garazkâr ecnebiler bilerek bu esası tahribe çalıştıkları gibi, İslam dinine mensup olma iddiasında bulunan, araştırma düşüncesinden mahrum birtakım rivayet köleleri ve İsrailiyat aşıkları da -bir kısmı bilerek, diğer bir kısmı da bilmeyerek- bu esası yıkmaya ve sarsmaya çalışıyorlar. Diyebiliriz ki: Ecnebiler tarafından Müslümanlık aleyhinde uydurulan yalanların asıl kaynağı da bu hurafelerin köleleri olanlardır. Dinin hasımları bunlardan çok destek, çok yardım görmüşlerdir.⁵⁷

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, klasik İslam döneminde yaşayan alimlerin neredeyse tamamı Garânîk Kıssasını kabul etmektedir. Kadim ulemanın tamamına yakını "hurafelerin kölesi" olmakla suçlamak, açık söylemek gerekirse, Akseki'nin din âlimliğinden ve zarafetinden beklenmeyecek kadar büyük ve izahı imkansız bir haksızlıktır. Biz bu suçlamaları, onun risalesini yazdığı dönemde İslam'a yöneltilen saldırılar karşısındaki hassasiyetine vermek gerektiğine inanıyoruz. Bu noktada, son yüzyılı aşkın bir süredir İslam dünyasında hüküm süren hassas havanın İslamcı düşünceyi savunmacı, duygulu ve duygusal hale getirdiğini, bunun dinle ilgili temel meselelerde bile kendini gösterdiğini iddia eden araştırmacılara⁵⁸ katıldığımızı samimiyetle ifade etmek istiyoruz.

Hoca Rasim Efendi'yi doğrudan hedef alan ağır cümleleri de Akseki'nin fikirlerinin, içinde bulunduğu dönemin atmosferinden beslendiğini gösteren önemli bir belge hüviyetindedir:

Ne büyük bir hata! Rasim Efendi ne vadediyordu? Son derece mühim ve müşkil olan bir meselenin (Garânîk Meselesinin) halledileceğini değil mi? Fakat bu söz meseleyi mi hallediyor, yoksa din düşmanları tarafından atılan itiraz oklarını mı, destekleyip takviye ediyor? İslam dinini yıkmak, İslam'ın peygamberini (haşa) adi, şehvetperest, putperest, yalancı bir insan derecesine indirmek gibi garazkârâne bir maksatla bir İslam tarihi yazar Hollandalı Dr. Dozi'nin, bu mesele hakkındaki ifadeleri de aşağı yukarı bundan başka bir şey midir? Bu hikayeyi ellerinde senet tutarak, Hz. Peygamber Efendimizin Tevhid dininden yüz çevirerek putlara meyletmiş olduğunu iddia eden Hıristiyan heyetleri de aynı tarz-

⁵⁶ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 125.

⁵⁷ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 126.

⁵⁸ Atilla Doğan, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni Etik Arayışları", 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu* (ss. 397-406), Sakarya: Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 2005, s. 397-98.

da laf etmiyorlar mı? İlahi vahiy hakkında bir şüphe doğrulamak maksadıyla zındıkların uydurup düzdüğü bu hikaye olduğu gibi kabul edildikten sonra, bunun neresi halledilmiş oluyor?⁵⁹

Kur'an'ı, Hz. Peygamber'i ve İslam'ı koruma, onlar hakkındaki şüpheleri bertaraf etme amacıyla retçi bir tavır içerisinde giren Akseki'yi yadırgamamız düşünülemez; zira bilim adamları bakış açılarını oluştururken, tercihlerini yaparken, kararlarını verirken çevresel ve tarihsel faktörlerden az veya çok etkilenebilirler. Özellikle İslam'a saldırıların yoğunlaştığı, geriliğin ve mağlubiyetin ona mal edildiği bir dönemde herhangi bir Müslümanın nispeten savunmacı bir yaklaşım tarzını benimsemesi gayet normal karşılanmalıdır. Ülkemizde Akseki'nin eserinden sonra yazılan, onunla paralel argümanları kullanan ve aynı kaygıları taşıyan eserler⁶⁰ için de benzer değerlendirmeler yapılabilir.

Ancak yeri gelmişken belirtmeliyiz ki, bu noktada geleneksel metotların da ihmal edilmemesi gerekir. Zira ilgili rivayetleri senet ve metin yönünden tahlil etmeden, Cahiliye dönemi Arap mitolojisinin sembolik dilini çözmeden savunmacı bir ruh hali içerisinde peşin fikirlerle yazıya başlamak ve bunu yazının her tarafına hakim kılmak, Garânîk Olayının doğru anlaşılmasını engeller, hakikatlerin kaybolmasına neden olur. Keza yukarıda zikrettiğimiz saldırılar bahane edilerek, İslam'ın ilk yüzyıllarında yaşayan din alimlerinin tamamı tarafından kabul edilen bir olay hakkında en kestirme yoldan savunma biçiminin ve reddet kurtul düşüncesinin benimsenmesi haddinden fazla kolaycılık olup bilimselliği gölgeler. Reddin temel gerekçesi olarak bu tercih edilince, ilgili rivayetlerin derinlemesine analiz edilmesi, onların metinlerinde neyin kastedildiğinin araştırılması, bunların Kur'an'a mutabık düşüp düşmediğinin tartışılması anlamsız kalır. Akseki'nin Garânîk Olayına ilişkin görüşlerinin asıl problemleri tarafını da işte bu nokta oluşturuyor.

5. Kıssayı Reddetme Gerekçeleri

A. Hamdi Akseki Garânîk Kıssasını ve ilgili rivayetleri reddetmesinin temel nedenini, eserinin Giriş bölümünün ilk cümlelerinde gayet açık bir şekilde dile getirmektedir:

Açık bir hakikattir ki: Dini meselelerin en büyüklerinden biri, belki de birincisi “vahiy” meselesidir. Vahiy meselesinde ufak bir şüphe, dini esasından yıkar. Çünkü dinlerin ana direği, temel taşı vahiydir. Temel sarsılınca onun üzerine kurulan binanın hiç önemi kalmaz, yıkılmaya yüz tutar.⁶¹

⁵⁹ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 128.

⁶⁰ İsmail Cerrahoğlu, “Garânîk Meselesinin İstismarcıları”, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 24, Sayı: 1 (ss. 69-92), Ankara, 1981; Cerrahoğlu, “Garânîk XIII, s. 361-66; Hüseyin Hatemi, *Şeytan Rivayetleri*, İstanbul: İşaret Yay., 1989; Sabri Hizmetli, “Garânîk Meselesi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2 (ss. 40-58), Ankara, 1989.

⁶¹ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 125.

Görüldüğü gibi, Akseki'nin temel endişesi vahyin şüpheli hale gelmesidir. Şayet bu kıssa kabul edilirse, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ve Kur'an ayetlerinin ilahiliği hakkında insanların zihinlerinde onarılması imkansız kuşkular oluşacak, bundan İslam dini büyük zararlar görecektir. Kabul etmek gerekir ki, onun anlattığı biçimiyle Garânîk Olayı Hz. Peygamber'in peygamberliği ve getirdiği vahiy hakkında derin şüpheler uyandırmaktadır. Yaşadığı dönemde en önemli dini mevkilerde görev yapmış olan Akseki'nin bunu dile getirmesi gayet normaldir, doğrusunu söylemek gerekirse İslam imanının da bir gereğidir.

Akseki'nin Garânîk Hadisesini ve ilgili rivayetleri reddetmesinin diğer önemli bir nedeni de abartılı ismet inancıdır.⁶² Madem ki, bütün peygamberler masumdur, imansızlıktan, küfre düşmekten, günah işlemekten ve hatadan korunmuşlardır, öyleyse onlarla ilgili ayetler bu inanç doğrultusunda yorumlanmalıdır. Akseki, peygamberlerin ismeti inancı gereğince Garânîk Kıssasının makbul görülmemesi gerektiği düşüncesindedir:

İslam'ı dikkatlice inceleyenlere gizli değildir ki bu din, bütün büyük peygamberlerin tebliğ vazifesinde ayak sürçmesi (zelle) veya hatadan tamamıyla masum, gerek söz ve gerek fiile ait, Cenab-ı Hak'ın kendilerini tevcih ettiği yönde, sapıklık ve dalaletten tamamen beri olduklarını tesbit ve takdir buyurmuştur. Bilhassa son peygamber olan Hz. Muhammed (s.a.v.) bu itibarla hepsinin üstünde seçkin bir yerdedir.⁶³

Peygamberlerin tebliğ yaparken zelle dahi işleyemeyeceğini ifade eden bu cümleler Akseki'nin ismet düşüncesini ne kadar ifrata vardırıldığının açık bir göstergesidir. Onun düşüncesine göre, Garânîk Olayı kabul edildiğinde, Hz. Peygamber, vahiy, Kur'an ve İslam'ın doğruluğu hususunda ciddi şüpheler ortaya çıkacaktır. Konuya giriş yaparken bu kuşkusunu açıkça dile getiren Akseki, eserinin hemen her sayfasında peygamberlerin, özellikle de Hz. Muhammed'in tebliğ vazifelerini ifa ederken zerrece hata etmeyeceklerini belirterek, Garânîk Kıssasının kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Mesela şöyle demektedir:

Onlar bu hususta Cenab-ı Hak'tan aldıklarından başkasını söylememişler ve aldıkları şeyleri de Cenab-ı Hak'tan olduğunu kesinlikle ve şüpheden uzak bir şekilde bilecek, bize tebliğ etmişlerdir ki, vahyin manası da bundan başka bir şey değildir. (...) Böyle olmasaydı, vahye nasıl güvenilirirdi? Tebliğci tamamen masum olmayınca, Cenab-ı Hak'tan olanlar ile Allah'tan başkasından olanlar nasıl ayırt edilebilecek?

⁶² Peygamberlerin ismeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzi, *Kelâma Giriş [el-Muhassal]*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara: AÜF Yayınları, 1978, s. 221-25.

⁶³ Akseki, *Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında* [1], 125.

İşte bunun içindir ki, İslam dininin hasımları olan ve kalın bir taassup perdesiyle göz ve basiretleri örtülmüş olan ecnebiler, Müslümanlığı tenkit ederken, daima bu esası yıkmaya çalışmışlardır.⁶⁴

Bu cümlelerinin hemen akabinden yukarıya alıntıladığımız “Garazkâr ecnebiler bilerek...” cümlelerini kuran Akseki'ye göre, Garânîk Hadisesini ve onunla ilgili rivayetleri reddetmek peygamberlerin sahip olduğu ismet sıfatının zorunlu bir sonucu olmaktadır. Bu, oluşturulmuş inanç kalıplarının Kur'an algısını ve yorumunu yönlendirdiğini, başka bir anlatımla, kelamın tefsire hakim olduğunu gösteren tipik bir örnektir. Oysa ismet inancının zelle denilen küçücük hataları bile kapsayacak kadar genişletilmesi gerçekten su götürür bir meseledir. Hele Akseki'nin iddia ettiği gibi, peygamberlerin “Allah'ın tespit ve takdiriyle” hatadan korunmuş olduğu düşüncesi, ortaya çıktığı zamandan beri Müslümanlar arasında hem tanım hem de kapsam yönünden önemli tartışmalara konu olmuştur. Bizzat problemlili olan bu düşünceye dayanarak Garânîk Olayını ve ilgili rivayetleri reddetmek, probleme yeni problemler eklemekten başka bir anlam ifade etmez. Nitekim İbn Teymiye, bu olayın ismet düşüncesi ile ilişkilendirilerek reddedilmesine itiraz etmektedir.⁶⁵

Yine yukarıdaki cümlelerinden anlaşılmaktadır ki, Akseki'nin Garânîk Kıssasını reddetme gerekçelerinden bir diğeri de İslam dininin hasımları olan ecnebilerin, mesela, İslam dini hakkında kasti yorumlar yapan müsteşriklerin, hassaten Dr. Dozy'nin bu türdeki rivayetleri kendilerine delil olarak kullanmalarındadır. Öyle ki, “İslamiyet düşmanlarınca tenkit sermayesi olan Garanik Meselesi” reddedilmelidir.⁶⁶ Böyle bir argümanın söz konusu kıssayı reddetmenin temel gerekçelerinden biri olarak gösterilmesi, din bilimleri açısından son derece talihsiz bir durumdur. Eğer bu yol açılacak olursa, istismar edilen pek çok konuyla ilgili rivayetlerin reddedilmesi gerekecektir ki, bunun ortaya çıkaracağı tehlikeler aşikârdır. Ancak temel / asli delillerle mesele çözüme kavuşturulduktan sonra böylesi istismarlar zikredilebilir. İstismar tek başına delil olamaz.

Akseki'den yaptığımız alıntıda öne çıkan diğer bir ret gerekçesi de hem Garânîk Kıssasının hem de ilgili bütün rivayetlerin uydurma ve İsrailiyyat olduğu iddiasıdır. Yukarıdaki ifadelerine bakılacak olursa, bunlar asılsız haberlerdir, bunlara inananlar ise rivayet köleleri ve İsrailiyât aşıklarıdır. Hatta Akseki bu haberleri eserine alan ulemayı da “muha-keme cevherinden yoksun müellifler” olmakla ve sahih olsun veya olmasın her türlü rivayeti kabul etmekle suçlamaktadır:

⁶⁴ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 126.

⁶⁵ İbn Teymiye'nin görüşleri hakkında bkz. Shahab Ahmed, *Ibn Taymiyyah and the Satanic verses*, *Studia Islamica*, 1998/2 (Mars) 87, p. 70 vd.

⁶⁶ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 127.

Bu mesele, zındıklar tarafından uydurulmuş ve maatteessüf muhakeme denilen kıymetli cevherden mahrum olan bazı İslam müellifleri de bunu kitaplarına geçirmekte mahzur görmemişlerdir.⁶⁷

(...)

Bu meselede sika (güvenilir) hiçbir rivayet mevcut olmayıp, bu rivayetleri kitaplarına kabul edenler sahih ve sakimine (doğru ve asılsızına) bakmaksızın tuhaf şeyleri toplama hevesinde bulunan kimselerden ibarettir.⁶⁸

Kabul etmek gerekir ki, Akseki'nin bu ifadeleri amacını aşan ifadelerdir. Çünkü ele aldığımız kıssayla ilgili rivayetler, İslam'ın ilk asırlarında kaleme alınmış olan tefsir ve siyer kaynaklarının neredeyse tamamında, hadis kaynaklarının ise çok büyük bir kısmında yer almıştır. Kıssa bu kadar çok kaynakta mevcut iken, suçlamada bu kadar ileri gitmenin iler tutar tarafı yoktur.

Onun bu kadar agresif bir tavır takınmasını ilgili kıssa hakkındaki rivayetleri büyük İslam alimlerinin araştırarak zındıkların uydurması olduğunu ispat etmelerine kati olarak inanmasına bağlayabiliriz. Zira bunu gösteren şu ifadeler ona aittir:

Artık bu hadis hakkında İbn İshak gibi salahiyet sahibi bir zat da "Bu kıssa zındıklar tarafından uydurulmuştur." dedikten sonra, o hadisi inkar için başka bir şeye hacet olmasa gerekir.⁶⁹

Mamafih dar görüşlü bir kısım rivayet kölelerinin kitaplarına yazdıkları bu meseleyi, vukuf ve ihataları herkesçe kabul edilmiş olan büyük tarihçiler, tefsirciler, hadisçiler uzun uzadıya tetkik ve hiçbir karanlık yönünü bırakmaksızın dirayeten ve rivayeten hikayenin uydurma, düzmece ve zındıkların uydurmalarından olduğunu ispat etmişlerdir. Bu itibarla mesele, her yönüyle halledilmiş, karanlık hiçbir noktası kalmamış olan meselelerden sayılabilir. Elde bulunan tefsir kitaplarımızın en çok araştırmaya müstenit olanların da bu meselenin zındıkların icatlarından olduğuna dair mükemmel tafsilat bulunduğu gibi, tarihi bilgiler de böyle olduğunu ispat ediyor.⁷⁰

Dikkatli bir okuyucu bu cümlelerin sahibinden, meseleyi böyle suçlayıcı ifadelerle kestirip atmasını değil, mezkur rivayetlerin uydurma olduğunu ispat eden büyük tarihçilerin, tefsircilerin ve hadisçilerin kimler olduğunu yazmasını ve onların görüşlerini ilmi bir nazarla tetkik etmesini bekler. Aslında Akseki de meselenin incelenmesi gerektiğinin bilincindedir:

⁶⁷ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 126.

⁶⁸ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 129.

⁶⁹ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 133.

⁷⁰ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 126-27.

Bu mesele etrafında -vahiy hakkında bir şüphe doğurmak maksadıyla- şimdiye kadar ileri sürülen itirazları temelinden söküp atmak, şüphelerin köklerini tamamıyla ko-parmak, aslı esaslı olmayan katıksız bir iftira olduğunu ispat etmek değil mi?⁷¹

Bu cümleleri okuyan bir okuyucu Akseki'nin ilk kaynaklara giderek meseleyi teferuatlı bir biçimde inceleyeceği zehabına kapılır. Fakat onun incelemekten kastı bu değildir. Ona göre, meseleyi alimlerimiz zaten halletmişlerdir, asıl yapılması gereken onların söylediklerinin doğru olduğunu ispat etmektir. Rasim Efendi'ye yol gösterirken sarfettiği şu ifadeler, onun bu duruşunu gayet açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

Son derece güç, daha doğrusu son derece çirkin bir isnattan ibaret olan o hayali meselenin mahiyeti -diğer konular gibi- araştırmacı alimlerimiz tarafından çok önce meydana çıkarılmış, uydurma ve düzmece olduğu ispat edilmiştir. İş, İsrailiyatı bırakıp da araştırmacı alimlerimizin söylediklerini tetkik etmektedir.⁷²

İncelemesinde böyle bir yol izlemediği için Rasim Efendi'yi uzun uzun eleştiren Ahmet Hamdi Efendi, "Garânik Hikayesi Rivayet ve Dirayet Açısından Tenkide Uğramıştır; Naklen ve Aklen Reddedilmiştir" şeklinde bir başlık açarak, kendi görüşünü gerekçeleriyle ortaya koymaya çalışır, bu kıssayı reddetmekle ne kadar haklı olduğunu gösteren birtakım deliller ileriye sürer. Bu başlığa kadar görüşlerini genel ifadelerle ortaya koyan Akseki, bu başlıkla birlikte delillerini ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışır, meseleyi iki temel noktadan hareketle inceleyip muhakeme eder.

Akseki ilk olarak, Dr. Dozy gibi müfrit, garazkâr ve mutaassıp İslamiyet düşmanı ecnebinin başını çektiği, 'Tilke'l-garâniku'l-ulâ....' sözünün Kur'an'dan olduğu halde – haşa- özel bir maksatla Kur'an'a konmamış olduğu iddiasını ele alır. O, garanik hikayesinin kelimelerinde farklılık bulunduğunu, ravilerin zayıf olduğunu, rivayetler arasında tutarsızlık ve senetlerinde kopukluk bulunduğunu, bu hikayeyi uyduranların söz ve kelimelerde bile birleşemediklerini delil göstererek, bu iddiayı şiddetle reddeder. Ancak bu delillerle yetinmez, haklı olarak şu soruyu sorar: "Bu sözler Kur'an'dan ise, Kur'an'ın her kelimesinde görülen belagat, fesahat ve i'cazdan niçin yoksundurlar? Bütün Kur'an'ı, benzerini meydana getirmekten aciz bırakacak şekildeki bir belagat ile meydana getiren, yalnız bu iki cümlede mi aczini ortaya koymuştur? Esasen *garânik* ve *garânika* kelimelerindeki kulak tırmalayıcılık da dikkatten uzak tutulmamalıdır."⁷³

Söz konusu beyitle Necm Suresi'nin ilgili ayetleri arasındaki metinsel uyumsuzluk o kadar bellidir ki, "ilmin feyziyle feyizlenmiş olan düşünen kafalar şöyle dursun, Arapların diline az çok vakıf, sağlam bir edebi zevk sahibi olanlar bile, bu uydurma cümlelerin ne

⁷¹ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 127.

⁷² Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 127.

⁷³ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 130.

kadar ahenksiz olduklarını fark ve ayırtılmakta güçlük çekmezler. Kur'an'ın belagatindeki ahenk ve düzen ile bu adi, sıradan sözlerdeki düzensizlik, ahenksizlik göze çarpacak derecede açıktır." Öte yandan Necm Suresinin 19–22'nci ayetleri ile 23'üncü ayeti arasında bu ibarelerin gelmesi, iddia sahiplerinin zikrettikleri maksadı hiç de temin etmiyor; aksine, maksada tamamen terstir. "Çünkü bu iftiracıların iddiasına göre peygamberin maksadı Kureyş müşriklerinin ilahlarını, putlarını -haşa sümme haşa- överek müşriklerin kalplerini kendisine çekmekti, değil mi? Halbuki bu sürede zikredilen, *Taptığınız bu putlar sizin ve atalarınızın uydurduğu boş isimlerden başka bir şey değildir...* [Necm (53), 23] ayeti buna manidir. Zerre kadar akıl ve izanı olanlar için, bu hikayenin uydurma olduğuna bundan büyük delil olamaz. (...) [Bu] ayet, o putları gayet açık ve belagatli bir şekilde küçümseyip aşağılıyor, (...) alenen tahkir ediyor, kötülüyor, rezil ediyor, küçümsüyor. (...) [Bir surede] bu kadar açık bir çelişki olamaz."⁷⁴

Garânîk beytinin Kur'an'dan olmadığı hususunda getirdiği bu deliller son derece yerinde olan Akseki, bu husustaki sözlerini şöyle tamamlıyor:

Evet, bir sürede yan yana gelen ayetlerden biriyle müşriklerin putlarının -haşamedilmesi, diğeriyle aynı putların tahkir edilmesi kadar açık bir çelişki olamaz. Böyle bir şey müşriklerin kalplerini kazanmaya değil, belki pek haklı bir itirazlarına sebep olurdu. Acaba böyle bir hadise olsaydı, fesahat ve belagatle son derece vakıf olan Arap müşrikler; "Bu nasıl sözdür? Birinci ayetle bizim ilahlarımızı methedip övüyorsunuz, onların da şefaati umulur, onlar da şefaate edecekler, diyorsunuz; ikinci ayette de onları tamamıyla tahkir ve tezyif ediyorsunuz. Bu iki söz arasında çelişki vardır." diye kıyameti koparmazlar mıydı? Halbuki böyle bir itiraz asla rivayet edilmiş değildir."⁷⁵

Gerçekten de Hz. Peygamber'e isnat edilen beyit Kur'an'ın i'caz ve belagatinden, sözsöz ahenk ve düzeninden yoksundur, Necm Suresi'nin ilgili ayetleriyle uyuşmamaktadır. Bu beytin Kur'an'ın i'câz ve belagatine uygun olmasını zaten kimse beklemez; zira bunun vahiy mahsulü olduğunu söyleyen hiçbir rivayet bulunmadığı gibi, böyle bir iddiada bulunan herhangi bir İslam alimi de yoktur. Akseki'nin de söylediği gibi, bu iddianın sahipleri her ne bahaneyle olursa olsun, İslam'ı eleştirmeyi adet edinen, argümanlarının doğruluğuna veya yanlışlığına çok da bakmayan kasıtlı kişilerdir. Arap dilini birazcık bilen birisi dahi Necm Suresi'nin 23'üncü ayetinde Lât, Uzzâ ve Menât putlarının hepsine birden cansız varlıklar için kullanılan ve "onlar" anlamına gelen "هي" ve "ها" zamirleriyle atıf yapılırken, ilgili beyitte akıl sahibi dışı varlıklar için kullanılan ve "onlar" anlamına gelen "هن" zamirinin yer aldığını görür, sadece bu zamir uyuşmazlığından dolayı bile bu metinlerin birbirinin parçası olamayacağını farkedebilir.

⁷⁴ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 130-31.

⁷⁵ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 131.

Akseki, Garânîk Kıssasında geçen beytin Kur'an'dan olmadığını gösteren dayanaklarını sıraladıktan sonra muhakeme aşamasının ikincisine geçer; bu aşamada, bahsi geçen sözlerin şeytan tarafından atılmış, Hz. Peygamber tarafından hiç farkında olmaksızın ilahi vahyin arasında okunmuş, sonradan Cebrail'in ihtarı üzerine bu işin farkına varmış olup olamayacağını tartışır. Eserinin her bölümünde önce kararını veren, sonra delillerini sıralayan Akseki, burada da önce kıssaya ilişkin bu ihtimalin de gerçeklere aykırı ve tamamen merdud olduğunu söyler, sonra da bunu ispat etmek için delillerini ortaya koymaya başlar.⁷⁶

Araştırmasının bu aşamasında sözü tekrar "tebliğde masumiyet" ilkesine getiren Akseki, Garânîk hikayesinin dinin kesin gerçekleri ile taban tabana zıt oluşunu bu ilke ile açıklar. Ona göre, bunun aksi, yani bu hikayenin dinin gerçekleri ile zıt olmaması aklen imkansızdır, her akli selim bunu kabul eder. Bu hikayenin doğru olduğunu farzetmek, peygamberlerin masumiyeti esasını yıkmaktır ki, bu da esasen dini yıkmaktır. Oysa peygamberler bu gibi rezaletlerden tamamen uzaktırlar. Bu esası yıkmaya çalışan rivayetlerin kimin tarafından olursa olsun- zerre kadar önemi olamaz.⁷⁷

Akseki'nin buradaki endişesi gayet açıktır. O, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in peygamberliğinin doğruluğu üzerinde herhangi bir şüphe oluşmasını istememekte, ilmi mütalaalarını da bu hedef üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Onun bu çabasını saygıyla karşılıyoruz. Elbette ne Kur'an üzerinde bir şüpheye mahal verilmelidir, ne de Hz. Peygamber ve peygamberliği üzerinde... Ancak bunu sağlamanın yolu, rivayetleri uluorta reddetmek ve bunları rivayet eden alimleri İslam'ı yıkmaya çalışmakla suçlamak değildir. Bir bilim adamından beklenen, herhangi bir rivayeti niçin kabul etmediğini bilimsel bir tarzda ortaya koymaktır.

Bunun farkında olan Akseki, ilgili rivayetler üzerinde hadis usulü ilminin kriterleriyle değerlendirmeler yapmaya başlamakta, böylece ikinci gerekçesini de ortaya koymuş olmaktadır. Onun bu amaçla sarfettiği cümlelerin en can alıcıları şunlardır:

Görülüyor ki: Bu hikaye râvîsi itibariyle de muzdarib (birbirini tutmaz)dir. Râvîlerin biri bir türlü söylüyor, diğeri bir türlü söylüyor. Bu da delalet eder ki, olay tamamıyla uydurmadır. Daha sonra; Bu hikayenin senedi de munkatı (kopuk)dir. Bu hikaye, tabiinden ileri geçmiyor. Sahabeden bunu rivayet eden yoktur. Filhakika senedinde sahabi olarak yalnız İbn Abbas var ki, bu hikayenin vuku bulduğu söylenen zamanda henüz dünyaya gelmemişti; yahut iki üç yaşlarında bulunuyordu. Şu halde bunun vuku bulduğunu rivayet eden bir sahabi yok demektir. Hatta İbn Abbas'ın büyük bir yaşta olduğu kabul edilse bile İbn Abbas'dan rivayet edenler, hadisçiler nazarında makbul insanlar olmadığı için, yine delil

⁷⁶ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 132.

⁷⁷ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 132.

olmaya layık değildir. Şu halde bu olayın, tabiîn devrinden sonra uydurulmuş bir şey olduğunda şüphe kalmıyor.⁷⁸

Oysa hepimiz biliyoruz ki, farklı anlatımlarında farklı kelimeler kullanılıyor ve varyantları var diye hiçbir rivayet reddedilmez. Temel İslam Bilimleri alanlarında, özellikle hadis ve hadis usulü alanında rivayetlerin kabulü veya reddi için böyle bir kriter mevcut değildir. Şayet versiyonları arasındaki ifade farklılıklarından dolayı bu rivayetleri reddedecek olursak, aynı durumda olan pek çok rivayeti kabul etmememiz gerekir. Hatta böyle olmayan rivayet grupları oldukça azdır. Kanaatimizce bu durumda izlenebilecek en sağlıklı yol, İbnü'l-Arabî'nin yaptığı gibi, rivayetlerin Kur'an'la bağdaşmayan kısımlarının ayıklanarak ilgili olayın yeniden kurgulanmasıdır.

Ahmet Hamdi Hocamız, kıssanın ravilerini eleştirirken maalesef derinlemesine bir çaba içerisine girmiyor. Kıssanın ravilerinden hangilerinin zayıf olduğunu, kaynak eserleri tarayarak tespit etme zahmetinden kaçıyor. Sahâbenin tartışmasız en büyük alimlerinden olan İbn Abbas hakkında söylediklerinin ise iler tutar tarafı yoktur. Çünkü ondan gelen rivayetleri olayın geçtiği düşünülen dönemde yaşının küçük olmasını gerekçe göstererek reddederken, çok sonraki yüzyıllarda yaşamış olan bazı alimlerin görüşlerini hangi kritere göre kabul edebildiğini anlamak mümkün değildir. Öte yandan Akseki senet tenkidine de girmiyor, rivayetlerden hangilerinin mürsel, munkatı, mu'dal vb. olduğunu⁷⁹ tetkik etmiyor, sadece bu rivayetlerin senetlerinin kopuk olduğunu söylemekle yetiniyor. Akseki sırf böyle söyledi diye ilgili rivayetlerin reddedilemeyeceği izahtan varestedir.

6. Kaynakları

Yukarıda geçtiği şekliyle, “İş, İsrailiyatı bırakıp da araştırmacı alimlerimizin söylediklerini tetkik etmektedir.” parolasıyla yola çıkan Akseki, değerlendirmesini yaptığımız bu iki temel yaklaşım tarzının ne kadar isabetli olduğunu göstermek için eski alimlerden örnekler verir ve görüşlerini tarihi kaynaklarla destekleme cihetine gider. Bu amaçla, İbn İshâk'ı, İbn Huzeyme'yi, Buhârî'yi, Mâtürîdî'yi, Beyhakî'yi, Kuşeyrî'yi (ö. 465/1072), İbnü'l-Arabî'yi, Kadı İyaz'ı, Ebu'l-Berakât İbnü'l-Enbârî'yi (ö. 577/1181), Râzî'yi, İbn Kesîr'i, Kastallânî'yi, Seydî Abdulaziz ed-Debbâğ'ı, Ahmed b. el-Mübârek'i (ö. 1156/1743), Âlûsî'yi, Sıddîk Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî'yi görüşlerine destek olarak zikreder.⁸⁰

Araştırmamızın “Görüşlerinin Tarihi Kökleri” adını taşıyan bölümünde ismi geçen bu alimlerle ilgili olarak tespit ettiğimiz alıntı hatalarının ve çarpıtmaların neredeyse tamamını Akseki'nin de yaptığını görüyoruz. Bunlardan İbn İshâk'la ilgili olanı sadeleştirenin

⁷⁸ Akseki, *Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında* [1], 132-33. Krş. Seydî Ahmed, *el-İbriz*, 204-08.

⁷⁹ Hadis ilminin bu istihlaları hakkında bkz. Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 99-102.

⁸⁰ Akseki, *Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında* [1], 133 vd.

gözünden kaçmamış, onun eserindeki bilgiyle Akseki'nin verdiği bilginin çelişik olduğuna okuyucuların dikkatini çekmiştir. Abartıya ve hatta açık çarpıtmaya örnek olarak Kuşeyrî (ö. 465/1072) ile İbnü'l-Enbârî'den yaptığı alıntıyı zikredebiliriz. Akseki onlardan aldığı bilgiler doğrultusunda, "Kureş Cenab-ı Peygamberden bir defa olsun, ilahlarına teveccüh göstermesini rica ve bunu yaptığı takdirde kendisine iman edeceklerini vadettillerse de Cenab-ı Peygamber bunu yapmadığı gibi, ufak bir temayül de göstermedi." cümlesini kurar.

Hz. Peygamber putlara elbette hiçbir zaman teveccüh göstermemiştir; fakat Akseki'nin cümlesi bu anlamdan ilerisini, yani Kuşeyrî'nin bu kıssayı reddettiğini kasteder. Oysa Kuşeyrî Garânîk Kıssasını reddetmez, sadece bu kıssada geçen beyti Hz. Peygamber'in söylemediğini, O Kur'an okurken durakladığı bir sırada şeytanın telaffuz ettiğini iddia eder.⁸¹ İbnü'l-Enbârî ise, bu konuya hiç değinmez.⁸² Öte yandan Akseki'nin tefsire dair *el-Beyân* isimli eserin müellifi olan Ebu'l-berakât İbnü'l-Enbârî'yi kastetmiş olması çok büyük bir ihtimaldir. Fakat bir de Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) vardır. Araştırmalarda, isimleri birbirine yakın olan zatlardan hangisini kastettiğini gösterecek belirtiler koymaları, araştırmacılardan beklenen hususlardandır.

Akseki'nin, Garânîk Kıssasına ilişkin rivayetleri reddederken râvîler hakkında yeterli bilgi toplamadan alelacele karar verdiğine şahit oluyoruz. Mesela o, ilgili rivayetleri reddederken Buhârî'ye de dayanır. Buhârî, İbn Abbas'ın Hac Suresi'nin 52'nci ayetindeki *temennî* kelimesine "okuma" anlamı verdiğini belirten bir rivayet nakleder.⁸³ Akseki, bu rivayetin el-Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) katibi İbn Ebî Sâlih'ten (ö. 223/838) geldiğini belirterek, bu kişi hakkında ulemanın çok olumsuz şeyler söylediğini ve onu zayıf bulunduğunu iddia eder.⁸⁴ Halbuki, Muhaddislerin önemli bir kısmı tarafından *sika* (güvenilir) görülen bu ravinin rivayetleri umumiyetle "hasen" olarak değerlendirilir. Büyük bir ihtimalle bunun sebebi, hayatının sonlarına doğru hafızasının zayıflaması ve bu yüzden tenkide uğramasıdır.⁸⁵ Bununla birlikte ondan gelen rivayetlerin merdûd olduğu söylenemez; zira usulcüler hasen hadisleri hiçbir zaman merdûd hadisler kategorisinde görmezler.⁸⁶

⁸¹ Abdulkerim el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Büsyünî, Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ty, C. IV, s. 226-27.

⁸² Ebu'l-berakât İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fî garibi i'râbi'l-Kurân*, thk. Tâhâ Abdulhamîd Tâhâ, Kâhire: el-Hey'etü'l-âmmetü'l-Misriyye li'l-kitâb, 1400/1980, C. II, s. 398.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Kâhire: el-Mektebetü's-selefiyye, 1400, Tefsîr (65): 22, C. III, s. 261.

⁸⁴ Akseki, *Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında* [1], 132-33.

⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Alparlan, "Abdullah b. Sâlih el-Mısırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988, C. I, s. 131-32.

⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 94-97.

Buhârî, İbn Abbas'tan ayetteki *temennî* kelimesine "hadis, söz" veya "okuma" anlamı verdiğini belirten iki rivayet nakleder, bunlardan ikincisini rivayette bir zayıflık göstergesi olan "denmiştir" ifadesiyle eserine alır.⁸⁷ Akseki'ye göre, Buhârî'nin bu rivayeti *temennî* kelimesinin "okuma" anlamına gelmediğini ispat eder. Onun bu çıkarımına diyecek bir şey yoktur, fakat onun ravilerin anlamlandırılmaya ilgili tercihleri arasındaki bu küçük farklılığı bile Garânîk Olayı hakkındaki rivayetleri reddetme gerekçesi olarak sunabilmesi şaşılacak bir durumdur.⁸⁸ Halbuki, bir ayeti söyleme ile okuma arasında anlam bakımından büyütülecek bir farkın bulunmadığı aşikârdır.

Akseki alıntılarında maalesef açık bir yol da takip etmemektedir. Mesela, yukarıda adı geçen alimlerden çok azının eserlerine ismen atıf yaparken, sayfa ve cilt numaralarına hiç atıf yapmamaktadır. Bu yüzden verdiği bilgilerin kaynağını tespit etmek oldukça zordur. Onun kullandığı kaynaklarla ilgili belirsizlik bununla da sınırlı değildir. Maalesef onun eseri Muhammed Abduh'un *Mes'ebetü'l-garânîk ve tefsîru'l-âyât* isimli makalesiyle büyük benzerlikler arz etmektedir. Kurgulamasından içlerinde serdedilen fikirlere, kullanılan cümlelere, yöneltilen suçlamalara, görüşlerine atıf yapılan alimlere ve atıf yapma biçimine varıncaya kadar Akseki'nin eseri Abduh'un makalesinin neredeyse aynıdır.⁸⁹ Fakat üzere belirteyim ki, o eserinin hiçbir yerinde bu makaleden bahsetmemekte, aşağıda görüleceği gibi, sadece Hac Suresi'nin 52'nci ayetinin tefsiri bağlamında Abduh'un ismine atıf yapmakla yetinmektedir.

7. Hac Suresi'nin 52'nci Ayetine İlişkin Yorumları

Garânîk Kıssasını kabul eden müfessirler, "Biz senden önce hiçbir rasül veya nebî göndermedik ki, kuruntu yaptığında şeytan onun kuruntusuna [bir şey] katmış olmasın. Allah şeytanın kattığını derhal siler; sonra da Allah ayetlerini sağlamlaştırır. Allah bilendir, hikmetlidir."⁹⁰ ayetini bu kıssa ile açıklarlar. Gerçekten de –aşırı ifadeleri çıkarıldıktan sonra– bu kıssa bu ayetin tefsiri ile birebir ilgili görünmektedir. Oysa bu kıssayı reddedenler, bu ayeti yorumlamak için farklı yollara başvururlar, bu ayetin bu kıssa ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını izaha çalışırlar. Garânîk Kıssasını reddetmesi hasebiyle, Akseki onların görüşlerinden istifade eder. En fazla da Râzî'nin görüşlerine yer verir. Onun, Hâkka Suresi'nin 44-46'ncı, Yûnus Suresi'nin 15'inci, Necm Suresi'nin 2-3'üncü, İsrâ Suresi'nin 73-74'üncü, Furkân Suresi'nin 32'nci, A'lâ Suresi'nin 6'nci ayetlerinin bu kıssanın uydurma

⁸⁷ Buhârî, Tefsîr (65): 22, C. III, s. 261.

⁸⁸ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1], 132-33.

⁸⁹ Muhammed Abduh, "Mes'ebetü'l-garânîk ve tefsîru'l-âyât", *Mecelletü'l-menâr*, c. IV, Sayı: 3 (ss. 81-99), Kahire, 1901/1318.

⁹⁰ Hac (22), 52.

olduğuna delil getirdiğini belirtir. Sonra da yukarıda tartıştığımız diğer akli ve nakli delilleri ona atfen tekrar zikreder.⁹¹

Biz Râzî'nin bu delillerini tekrar zikredip tartışarak sözü uzatmak istemiyoruz. Sadece atıf yaptığı ayetlerle ilgili bir-iki hususu belirtmemiz yararlı olabilir. Bu ayetler Kur'an'ın Allah'tan olduğunu, Hz. Muhammed'in onun bir ayetini bile uydurmadığını ilan etmektedir. Râzî de Akseki de çok iyi bilir ki, hiçbir Müslüman bu hususta aykırı bir düşünceye sahip değildir. Hz. Peygamber de mahut beyti "Bu Kur'an'dandır." diyerek okumamıştır. O'nun ne yaptığını ve neyi amaçladığını cahiliye mitolojisini doğru bir biçimde ortaya koyarak anlamlandırabiliriz ki, biz bunun ipuçlarını yukarıda verdik. Fakat takdir edilir ki, bu bizim çalışmamızın sınırlarını da amacını da aşar, müstakil bir araştırma gerektirir.

Râzî'nin görüşlerini özenle özetleyen Akseki, "Ayetlerin Doğru İnanca ve Kur'an'ın Üslûbuna Uygun Bir Şekilde Tefsiri" adını taşıyan yeni bir başlık açarak, Hac Suresi'nin 52'nci ayetini Garânîk Kıssası ile ilişkilendirmeden açıklamaya çalışır. Akseki, öncelikle Hz. Peygamber'in masumiyetinin bu kıssanın uydurma olduğunu açıkça gösterdiğini, bu tartışılmaz bir gerçek iken "Filan müfessir bunu yazıyor." demenin akılsızlık ve ahmaklık olduğunu, şeytanın peygamberlere gelen vahye müdahale etme imkanına sahip bulunmadığını vurgular. Sonra bahsi geçen ayetin metinsel bağlamına yönelir. Önceki ayetlerde, özellikle 42-44'üncü ayetlerde, kavminin ilahi emirleri tebliğ ettikçe Hz. Peygamber'i yalanlamaya giriştiklerinden, Onun bildirdiklerini tahrif etmek ve halkı Ondan uzak tutmak için her çeşit safsata ve mugalataya başvurdıklarından, dedikodu ve söylenti çıkardıklarından, bu hususta adeta yarıştıklarından, bu durumun Onu çok üzdüğünden bahsettiğini ileri sürer. Önceki ayetlere bu anlama tevcih ettikten sonra da 45-55'inci ayetlerde Hz. Peygamber'e kavmi tarafından reva görülen muamelenin diğer bütün peygamberlerin karşılaştıkları bir durum olduğundan, hangi ümmete bir peygamber gönderilmişse onu yorum ve tahrifleri yoluyla eziyet eden, istediği şey ile kendisi arasına giren hasımları bulduğundan bahsedildiği sonucuna ulaşır.⁹²

Akseki'nin bu çıkarımına göre, ayetteki *temennâ* kelimesine "okudu" anlamı verildiğinde –ki, o bunu mümkün görür-, *ilkâ* kelimesi şu iki anlamdan birine gelebilir:

Şüphe yok ki, ayete bu manayı vermek doğru olmakla beraber, (ayetteki) *ilkâ* garânîkçilerin dedikleri manaya gelmeyip, belki; konuşan kastetmemiş olduğu halde, kastedenin aksine olarak, "Kelimenin az çok gelebileceği bir manayı onun sözüne sokuşturdum." yahut "Netice itibarıyla bu demektir." diyerek söylemediği bir şeyi ona nispet ettim." demektir. Bu ise, nefislerini hak ile savaşmaya vakfetmiş olan tartışmacı ve mücadeleci-

⁹¹ Akseki, *Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [1]*, 135-38. Krş. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXIII, 51-56.

⁹² Ahmed Hamdi Akseki, "Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnâdın Reddiyesi [2]", *Sadeleştirilen: M. H. Kıraçoğlu, İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. VI, Sayı: 3 (ss. 199-207), 1992, s. 199-201.

rin yapacağı bir şeydir. Bu manadaki *ilkâ* onların adet ve alışkanlıklarıdır. Dalalet ehli olanların yaptıkları her şeyin şeytana nispet edilmesi doğrudur. Çünkü dalalet ehlinin kalplerine onları sokan şeytandır.

İşte büyük müfessirlerden Âlûsî ile Şeyh Muhammed Abduh merhumun da izah ettikleri üzere, nebi ve rasüllerin Allah'ın ayetlerinden bir şeyi okudukları zaman, onların okudukları ayetlerde şeytan yaranına şüphe ve hayaller veriyor, onları batıl (sapık) bir şekilde mücadeleye, peygamberlerin getirmiş oldukları şeyleri reddetmeye kalkıştırıyordu.⁹³

Nitekim Hz. Peygamber, “Size leş... haram kılındı.” [Mâide (5), 3] ayetini okuyunca şeytanın dostları “Muhammed kendi kestiklerini helal kılıyor da Allah'ın kestiğini, yani leşi haram kılıyor.” diyorlardı. Bunun gibi pek çok ayet geldiğinde şeytanlar dostlarına vesvese veriyorlar, onların kalplerine şüphe sokuyorlardı. “Biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman yaptık. Onlar aldatmak maksadıyla birbirlerine yaldızlı sözler söylerler.” ve “Şeytanlar dostlarına sizinle tartışmaları için fısıldarlar.” [En'âm (6), 112, 121] ayetleri bunu haber vermektedir. Bu ayetler muhkemdir, aynen müteşâbih meselesinde olduğu gibi, diğer ayetler bu ayetler doğrultusunda anlaşılır. İlimde derinleşenlerin yolu budur. Kalplerinde eğrilik bulunanlar ise, müteşâbihlerin, keyfi yorumların peşinde koşarlar, kıylükal ile uğraşırlar, er-geç de layık oldukları cezayı bulurlar.⁹⁴

Ancak Akseki ilgili ayette geçen *temennî* ve *ümniye* kelimelerinin *hadîs*, yani içten konuşma ve arzu, dilek, maksat şeklinde iki anlamının daha bulunduğunu söyler. Bu anlamlara göre ayet, her peygamberin bir arzu ve temennisi olduğunu, şeytanın buna karşı telkin ve vesvesede bulunduğunu, Allah'ın bunları iptal ederek kendi ayetlerini ve elçilerinin davalarını sağlamaştırdığını bildiriyor. Akseki'ye göre peygamberlerin bu arzu ve temennileri, kavimlerini şirk karanlığından çıkararak tevhidin nuru ile aydınlanmalarını, Allah'tan gelen her şeye iman etmelerini ve onlara uymalarını istemekten ibarettir. Onlar bu ulvi temennilerde buldukça, şeytan onlarla temennileri arasına birtakım engeller ve zorluklar dikmiş, insanların kalplerine vesvese ve şüpheler sokarak akıl ve hislerini kullanmalarına, hidayet yolunu görmelerine engel olmaya çalışmıştır. Fakat Allah şeytanın attığı bu şüpheleri er-geç yok etmiş, diktiği engelleri kaldırmış, ayetlerini sağlamaştırmış, ayetlerine yardımcı olanlara izzet bahşetmiştir.⁹⁵

Aslında Akseki, ilgili ayette peygamberlerin arzu ve dileklerinin kastedildiğini, bunun da kavimlerinin Allah'ın dinine iman etmesinden ve onu uygulamasından ibaret oldu-

⁹³ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [2], 201. Krş. Âlûsî, Rûhu'l-ma'ânî, XVII, 173; Abduh, Mes'eletü'l-garânîk, 92.

⁹⁴ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [2], 201-02. Krş. Abduh, Mes'eletü'l-garânîk, 94-95

⁹⁵ Akseki, Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında [2], 203 vd. Krş. Abduh, Mes'eletü'l-garânîk, 95-98

ğunu söylemekle gerçeğe epeyce yaklaşmış olmaktadır. Fakat onun ileri sürdüğü görüşlere bir bütün olarak baktığımızda, yaptığı kurgulamanın ilgili ayetle uzlaştığını rahatlıkla söyleyebilir miyiz? Ayet, “şeytanın sokuşturduğu şeyi Allah'ın neshettiğini ve ayetlerini muhkemleştirdiğini” bildirmektedir. Akseki'nin söyledikleri ile bu ayetteki neshin ve muhkemleştirmenin ne alakası vardır? Onun bu hususta söyledikleri gerçekten ikna edici midir? Biz sözü daha fazla uzatmamak için bu soruların cevaplarını tespit etmeyi okuyucuya bırakmayı yeğliyoruz.

8. Sonuç

Garânîk Kıssası, İslam'ın ilk üç asrında neredeyse hiç tartışılmazken, daha sonraki dönemlerde yavaş yavaş tartışılmaya başlanmış, İslam tarihi boyunca ilim ve fikir adamları onun hakkında çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu kıssayı ve ilgili rivayetleri kabul edenler olduğu gibi, tamamen reddedenler de vardır. Modern asırlara gelindiğinde ise, Müslüman alim ve mütefekkirlerin neredeyse tamamı bu kıssayı reddetmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin son döneminde yetişmiş, Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Ahmet Hamdi Akseki de bu kıssaya ilişkin görüşlerini retçilerle aynı paralelde kurgulamıştır.

Garânîk Olayını reddederken Akseki'nin temel gerekçesini, bu olay kabul edildiğinde Hz. Peygamber, vahiy, Kur'an ve İslam'ın doğruluğu hakkında ciddi şüphelerin ortaya çıkacak olması oluşturmaktadır. Ona göre bu kıssada Hz. Peygamber'in Mekke müşriklerini hoşnut etmek için putları övdüğü, “Onlar yüce turnalardır, şefaatleri kuvvetle umulur.” dizelerini bu amaçla söylediği anlatılmaktadır. Asla ilişkin bu kabul, kıssanın kesin bir biçimde reddedilmesini gerektirmektedir. Akseki de haklı olarak öyle yapmıştır. Ancak Hasan el-Basri'nin söylediği gibi, Hz. Peygamber'in putları değil de melekleri övdüğünü kabul etmek, bu konudaki düşüncenin seyrini tamamen değiştirir.

Diğer bir gerekçe olarak Akseki, Hz. Muhammed'in diğer peygamberler gibi sahip olduğu ismet sıfatı ile bu kıssanın bağdaşmamasını göstermektedir; zira peygamberliğin bir şartı olarak tebliğde ismet sıfatına sahip olmak, vahiyle şeytanın vesvesesini karıştırmamayı gerektirir. Kabul edilmelidir ki, Onun anlattığı şekliyle bu kıssa sadece Hz. Muhammed'in değil, aynı zamanda hiçbir peygamberin peygamberlik görevi ile bağdaşmaz. Ancak dikkatlerden kaçırılmamak gerekir ki, kaynaklarda yer alan hiçbir rivayette Hz. Peygamber'in yukarıdaki dizeleri vahiy olarak takdim ettiğine dair en ufak bir bilgi bulunmamaktadır.

Kıssayı reddederken geleneksel metotlardan da yararlanmayı ihmal etmeyen Akseki'ye göre, bu hususta izlenmesi gereken yol, ilgili rivayetleri reddeden alimlerin görüşlerini delilleriyle birlikte ortaya koymaktır. Akseki, eserinde bu yolu izleyerek, görüşlerine göndermede bulunduğu alimlerden Garânîk Kıssası hakkındaki rivayetlerin sahih bir sene-

de sahip bulunmadığı, tamamının mürsel, munkatı veya muzdarib olduğu, metinlerinin birbirini tutmadığı, dolayısıyla da uydurma haberler kategorisinde değerlendirilmesi ve reddedilmesi gerektiği bilgisini nakletmektedir. Fakat nedense, bu rivayetleri makbul bulan alimlerin görüşlerine neredeyse hiç değinmemekte, rivayetlerden hangilerinin mürsel, hangilerinin munkatı, hangilerinin muzdarib olduğu hususunda herhangi bir çaba içerisine girmemektedir. Ayrıca göndermede bulunduğu eski alimlerin yukarıdaki kategorik ayırımları bu rivayetlerden bir kısmı hakkında yaptığı gerçeğini gizlemekte, sanki mürsel veya munkatı derlerken bütün rivayetleri kastediyorlarmış gibi bir izlenim vermeye çalışmaktadır. Keza, başka konular hakkında olup da bu rivayetlerle aynı özellikleri taşıyan diğer rivayetleri reddedip reddetmediğine ilişkin bir ipucu vermemekte, böylesi rivayetleri reddetmenin pratik sonuçlarını dikkate almamaktadır.

Dikkat çekmemiz gereken diğer bir nokta da ele aldığımız kıssanın reddi amacıyla yapılan alıntılarının ciddi problemler içermesi gerçeğidir. Mesela, Râzî'nin İbn Huzeyme'ye, Ebû Hayyân ile Kastallânî'nin İbn İshâk'a yaptığı atıflar asılsızdır. Râzî'nin Beyhakî'ye, Kadî İyâz'ın Bezzâr'a atfen verdiği bilgilerde çarpıtma vardır. Modern çağlarda üzerinde durduğumuz konudaki görüşlerini kadim ulemaya, özellikle de selef alimlerine dayandırmaya özen gösteren İslam araştırmacılarının bu alıntı hatalarını fazlasıyla tekrarladıklarına şahit oluyoruz. Maalesef Akseki de bu yanlış alıntı furçasının kurbanlarından. Üstelik kaynaklara atıf yaparken, cilt ve sayfa zikretmeme, bazen de eser ismi vermeme gibi birtakım teknik hatalar da yapmaktadır. Üzülerek itiraf etmeliyiz ki, onun eseri Mısır'da Muhammed Abduh'a isnaden Menâr Dergisi'nde yayınlanan *Mes'ebetü'l-garânîk ve tefsîru'l-âyât* isimli makalenin Türkçe versiyonu gibidir. Fakat o, eserinde bu makaleden söz etmemekte, sadece Hac Suresi'nin 52'nci ayetini Garânîk Kıssası ile ilişkilendirmeden tefsir ederken Abduh'un ismini bir kere zikretmekle yetinmektedir.

Bütün bunlara rağmen, bu kıssayı reddederken Akseki'nin sergilediği iyi niyetini, samimi amacını, Kur'ân'ı ve İslam'ı menfi tenkitlerden, özellikle oryantalistlerin yıkıcı faaliyetlerinden koruma gayretini takdir etmemek elde değildir. Ancak kıssayı Hz. Peygamber ve Kur'ân hakkında şüpheye neden olduğu gerekçesiyle reddetmesi, konuyu imani bir boyuta taşıyor, ilgili rivayetlerin senet ve metin yönünden tahlilini gereksiz kılıyor. Yine bu temel gerekçenin zihinlerde oluşturduğu duygusal hava, kıssayla ilgili rivayetlerde neyin kastedildiğini ve bunların Kur'an ayetlerine uygun olup olmadıklarını tartışmayı da anlamsız hale getiriyor. Oysa bu rivayetleri sırf seleften geliyor diye kabul etmek ne kadar yanlışsa, peşin fikirlilikle derhal reddetmek de o kadar yanlıştır.

Bilim tarihimizin gerçekten önemli simalarından olan Akseki'nin Garânîk Kıssası hakkındaki eseri, modern zamanların usul ve üslubunu kullanılarak kaleme alınmış, kıssanın uydurma olduğu peşin fikriyle kurgulanmış, kestirme yoldan savunma biçimini ve reddet kurtul düşüncesini yansıtan tipik bir örnektir. Ne var ki, özellikle son dönem retçilerinden çoğunun bu kıssayla ilgili tavrı, -maalesef- ideolojik, savunmacı, duygusal, tepkisel ve

saldırgan olup, çoğu kere ciddi delillerden ve bilimsellikten uzaktır. Onların bu tavırlarının arka planında Batı karşısında ilmi, sınai, siyasi, iktisadi, özellikle de askeri alanda geri kalmanın ve mağlup olmanın doğurduğu duygusal havanın etkilerini görmek mümkündür.

Biz bu makalemizde A. Hamdi Akseki'nin eseri üzerinden Garânîk Kıssasına ilişkin modern çağlardaki menfi tutumun gerekçelerini, tarihi köklerini, kaynaklarını ve arka planını sorguladık. Ulaştığımız neticenin bizi şaşkına çevirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz; zira Kur'an'ı savunma adına başvuru olan böyle bir tabloyu hiç de beklemiyorduk. İtiraf etmemiz gerekirse, biz de bu kıssanın uydurma olduğu peşin fikriyle bu araştırmamıza başladık; fakat geldiğimiz noktada, onun bütün ayrıntılarıyla yeniden araştırılması, özellikle Hz. Peygamber'in gerçekte neyi kastettiğinin ve neyi amaçladığının, Müslümanların Habeşistan'dan Mekke'ye niçin gelip geri döndüğünün, Hac Suresi'nin 52'nci ayetinde hangi olaya veya olaylara atf yapıldığının etraflıca ortaya konmasının gerektiğini düşünüyoruz.

Kaynaklar

- Abduh, Muhammed, "Mes'eletü'l-garânîk ve tefsîru'l-âyât", *Mecelletü'l-menâr*, c. IV, Sayı: 3 (ss. 81-99), Kahire, 1901/1318.
- Ahmed, Shahab, *Ibn Taymiyyah and the Satanic verses*, *Studia Islamica*, 1998/2 (Mars) 87.
- Akseki, Ahmed Hamdi, "Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnâdın Reddiyesi [1]", Sadeleştiren: M. H. Kırbaçoğlu, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. VI, Sayı: 2 (ss. 125-41), 1992.
- , "Hâtemü'l Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnâdın Reddiyesi [2]", Sadeleştiren: M. H. Kırbaçoğlu, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. VI, Sayı: 3 (ss. 199-207), 1992.
- , *İslâm Dini İtikat, İbâdet, Ahlâk*, Yirminci Baskı, Ankara: DİB Yay., ty.
- Albayrak, Sadık, *Son Devrin İslam Akademisi Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Alemdar Gazetesi*, 4 Kanun sani 1336/1917.
- Alparslan, Ali, "Abdullah b. Sâlih el-Mısri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Âlûsî, Ebu'l-fadl Şihâbüddîn Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-ma'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2003.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Delâilü'n-nübüvve ve marifetü ahvâli sâhibi's-şerîa*, Beyrut: Dâru'kütübî'l-ilmîyye, 1408/1988.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr, *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, thk. Mahfûzur-rahmân Zeynullah vd., Dimaşk: Müessesetü 'ulûmî'l-Kur'ân - el-Medine el-Münevvera: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1409/1988.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akseki, Ahmet Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, C. II, ss. 293-95.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh*, Kâhire: el-Mektebetü's-selefiyye, 1400.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 24, Sayı: 1 (ss. 69-92), Ankara, 1981
(<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/769/9749.pdf> erişim: 25.09.2013).
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garânik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, C. XIII, ss. 361-66.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383.
- Doğan, Atila, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni Etik Arayışları", 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu* (ss. 397-406), Sakarya: Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 2005, s. 397-98
(<http://www.etiksempozyumu.sakarya.edu.tr/etik/4.2/2Atilla%20Dogan.pdf> erişim: 25.09.2013).
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud – Ali Muhammed Muavvid, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Ebu's-su'ûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ el-Kur'âni'l-kerîm*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Nasbu'l-mecânîk li nesfi kıssati'l-garânik*, et-tab'atü's-sâlise, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1417/1996.
- Hatemi, Hüseyin, *Şeytan Rivayetleri*, İstanbul: İşaret Yay., 1989.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Osmanlı Aydınlarının Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3 (ss. 197-213), İSAM, İstanbul, 1999

(http://english.isam.org.tr/documents%5C_dosyalar%5C_pdfler%5Cislam_arastir_malari_derGISi%5Csayı03%5C197_213.pdf erişim: 27.09.2013).

Havmed, Es'ad Mahmûd, *Eyseru't-tefâsîr tefsîr – esbâbü nüzul – ehâdis – nemâzicü i'râb, et-tab'atü'r-râbia*, Dimaşk, Kişisel basım, 1419/2009.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvid, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1419/1998.

İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı (Kitâb al-Asnâm)*, Çev. Beyza Düşüngen [Bilgin], Ankara: AÜF Yay., 1968.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm müs-neden an Rasûlillâhi ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke: Mektebetü nizâr, 1417/1997.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, Riyad, 1421/2001.

İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîratü İbn İshâk (Kitâbü'l-mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî)*, thk. M. Hamidullah, Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1401/1981.

İbn Kesîr, Ebu'l-fidâ' İsmail ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Cizâ: Mektebetü Kurtuba, 1421/2000.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.

İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-berakât, *el-Beyân fî garibi i'râbi'l-Kurân*, thk. Tâhâ Abdulhamîd Tâhâ, Kâhire: el-Hey'etü'l-âmmetü'l-Mısriyye li'l-kitâb, 1400/1980.

İz b. Abdi's-selâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.

Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fadl el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Dâru'kütübî'l-ilmîyye, ty.

Kahraman, Abdullah, "Zor Zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Alimi: Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6 (ss. 297-312), 2005

([http://www.islamhukuku.com/Uploads/Sayilar/iHad%206__\(p297-312\)87.PDF](http://www.islamhukuku.com/Uploads/Sayilar/iHad%206__(p297-312)87.PDF) erişim: 28.09.2013).

- Kannevcî, Ebu't-tîb Siddîk b. Hasen b. Alî, *Fethu'l-beyân fî makâsîdî'l-Kur'ân*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1412/1992.
- Kara, İsmail, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not", *İslâmiyât Dergisi*, Sayı: 4 (ss. 37-53), 2001.
- Kara, Seyfullah, "Hz. Peygamber'e Karşı Oryantalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23, Erzurum, 2005, ss. 145-69
(<http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/ilahiyat/article/viewFile/2990/2886> erişim: 27.09.2013).
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hatîb, *İrşâdü's-sârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Bulak: Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1305.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh el-Hindî, *el-Arfü's-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî*, thk. Mahmûd Ahmed Şâkir, Beyrut: Dâru't-türâsî'l-Arabî, 1425/2004.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usulü*, Dördüncü baskı, Ankara: AÜİF Yayınları, 1993.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Büsyûnî, Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ty.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüketü ve'l-'uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1412/1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî)*, thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır: Mektebe ve matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1365/1946.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-'ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ty.
- Râzî, Fahreddin b. Ziyaeddin Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- , *Kelâma Giriş [el-Muhassal]*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, Dâru'l-hilâfe [İstanbul]: Sebîlür-reşâd Kütübhânesi, 1332 [1913-14]. Bu kitap Hayreddin Karaman tarafından notlar eklenerek sadeleştirilmiş, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1974) adıyla yeniden yayınlanmıştır.

- Rushdie, Salman, *The Satanic Verses*, New York: the Penguin Group, 1988.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsîr*, et-tab'atü'r-râbia el-münakkaha, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-kerîm, 1402/1981.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Muavvid vd. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, et-tab'atü's-şer'iyye es-sâniye ve's-selâsûn, Kahire: Dâru's-şurûk, 1423/2003.
- Sicilmâsî, Seydî Ahmed b. el-Mübârek el-Mâlikî, *el-İbrîz min kelâmi Seydî Abdulaziz ed-Debbâğ*, et-tab'atü's-sâliye, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1423/2002.
- Suyûtî, Celâlüddîn, *ed-Dürri'l-mensûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, Kahire: Merkezü hecer li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Şâzelî, Ebu'l-feth Abdulaziz el-Ca'fi, *Saddü'l-mecânîk an nesfi kıssati'l-karânîk*, Rabat: Matbaatü Benî Yeznâsin, 1432/2011.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1428/2007.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-iâneti alâ ma'rifeti ba'dı meâni kelâmi Rabbinâ el-hakîm el-habîr*, İstanbul, ty
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-îlân, 1422/2001.
- Tartı, Nevzat, "Ebû Hureyre'nin Mürselleri Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 12, Sayı 3 (ss. 7 -25), 2012 (<http://www.dinbilimleri.com/DergiPdfDetay.aspx?ID=765> erişim: 10.03.2014).
- Toprak, Muhsin, "Bediuzzaman Dârü'l-Hikmet'te", *Yeni Ümit Dergisi*, Yıl: 22, Sayı: 87, 2010/1, ss. 18-23 (<http://www.yeniumit.com.tr/pdf/87.pdf> erişim: 13.09.2013).
- Yavuz, Hilmi, "Dozy, 'İslam Tarihi' ve Abdullah Cevdet (1)", *Zaman Gazetesi*, 01 Kasım 2006 (http://www.zaman.com.tr/hilmi-yavuz/dozy-islam-tarihi-ve-abdullah-cevdet-1_446331.html erişim: 27.09.2013).

-----, "Dozy, 'İslam Tarihi' ve Abdullah Cevdet (2)", *Zaman Gazetesi*, 08 Kasım 2006
(http://www.zaman.com.tr/hilmi-yavuz/dozy-islam-tarihi-ve-abdullah-cevdet-2_450367.html erişim: 27.09.2013).

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili – Türkçe Tefsir*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yıldız, Fatih – Çelik, Fikret, "Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazakârlık Üzerinden Tenkidi: Erol Güngör Örneği", *bilig*, Sayı: 62 (ss. 269-294), Yaz 2012, 281-82
(<http://yayinlar.yesevi.edu.tr/files/article/591.pdf> erişim: 27.09.2013).

**Defence of the Quran via denial of the Garânik Stories:
The Case of Ahmed Hamdi Akseki**

Citation / ©-Gül, A.R. (2014). Defence of the Quran via denial of the Garânik Stories: The Case of Ahmed Hamdi Akseki, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (2), 1-37.

Abstract- *In modern times, in the ideological attacks and publications that targeted Islam, especially in the works of Western Orientalists, the Garânik Story has been exploited and it is heavily used as an object that denies the holiness of the Quran and Muhammad's prophesy. Muslim scholars, thinkers and researchers had reacted this as follows: "Since, these stories are being abused, so we should reject it and say there is no origin for this, it is fabricated; thus we save ourselves and Islam from its dangers and hazards." This is obviously a very simple and short solution. Our country's third President of Religious Affairs Ahmed Hamdi Akseki is located at the beginning of whom indicates this response. He suggests that the narratives related to the Garânik Story have no authentic deed, they are mursal, munkati or muzdarib in terms of methodology, the contents of their texts do not match, hence they should be considered in the category of fabricated hadith by reference to old ancient scholars like Râdî, Abû Hayyân, Qâdî Iyâd, Qastallânî in his work that he wrote about it. Yet the citations that quoted from salaf scholars to reject this story include serious problems. For example, Râdî's reference to Ibn Khuzaimah and Abu Hayyân and Kastallânî's references to Ibn Ishâq are unfounded. There are some distortions in the information quoted to Bayhaqî by Razi and Bezzâr by Qâdî Iyâd. Akseki carelessly repeats these errors in his work. Moreover, he doesn't mention the classical period scholars who accept the Garânik Story and doesn't discuss their evidence. His work that largely looks like M. Abduh's article that adapted version of conditions in Turkey named Mas'alatan-l-garânik ve tafsîru'l-âyât was insufficient for evaluating the Garânik Story and used unnecessary and unfounded arguments when he argued the Quran.*

Keywords- *Revelation, satan, garânik story, Ahmad Hamdi Akseki, Lât, Uzzâ, Manât, the suras of Najm and Hajj*

Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) Hadisçiliği Meselesi

Doç. Dr. Bekir TATLI*

Atf / ©- Tatlı, B. (2014). Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) Hadisçiliği Meselesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 39-61.

Öz- Anadolu Selçuklu devletinin son dönemlerinde ve Osmanlı devletinin kuruluş döneminde oldukça etkili olan Türk-İslam düşüncesinin büyük ismi Sadreddin Konevî, kendi asrında ve sonrasında pek çok ilim adamı üzerinde etkili olmuş bir mutasavvıftır. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud görüşünün anlaşılması ve yayılmasında Konevî'nin büyük tesiri olduğu gibi, Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Fatih Sultan Mehmet Han, Aziz Mahmud Hüdâyî, Bursalı İsmail Hakkı gibi daha pek çok meşhur ismin de yetişmesinde büyük katkılarda bulunmuştur. Kendisi aynı zamanda hadis ilmine de ilgi duyan bir kişiliktir ve eserlerinde bol miktarda hadise yer vermiştir. Bu çalışmamızda Konevî'nin hadisçiliği ve Rasûlullah'ın sünneti ile ilgili görüşleri dikkatlere sunulurken, onun hadisçi olduğu iddialarının doğru olmadığı savunulmuştur.

Anahtar sözcükler- Sadreddin Konevî, hadis, sünnet, kırk hadis, peygamberlik, Anadolu Selçuklu, Osmanlı, İbn Arabî, vahdet-i vücûd



Sadreddin Konevî'nin Kısaca Hayatı ve Fikirleri

Ebû'l-Meâlî Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf el-Konevî (ö. 673/1274), bilinen adıyla Sadreddin Konevî, Anadolu Selçuklu Devleti'nin son devirlerinde ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna tekaddüm eden yıllarda yaşamış, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) fikirlerinin Selçuklu ve Osmanlı Türk toplumunda benimsenip yayılmasında birinci derecede etkili olmuş çok önemli bir simadır. Hatta o derecede ki, Konevî'nin eserleri bütün bölgelere yayılmış, böylece kendisi tasavvuf tarihinde İbnü'l-Arabî'den sonra en

Makalenin geliş tarihi: 12.09.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: tatlibekir@yahoo.com

büyük şöhreti elde etmiştir. Bundan dolayı olsa gerek Osmanlı bilginleri eserlerinde “Şeyhain” (iki şeyh) sözcüğüyle İbnü'l-Arabî ve Konevî'yi kastetmişlerdir.¹

Vahdet-i vücûd düşüncesinin İbnü'l-Arabî'den sonraki en önemli temsilcisi olan Sadreddin Konevî Malatya'da dünyaya gelmiştir. Yaygın görüşe göre doğum tarihi 606/1209 yılı civarındır. Babası Mecdüddin İshak önemli bir mutasavvıf ve âlim, aynı zamanda Anadolu Selçuklu Devleti'nde üst düzey bir yöneticidir. Kaynaklarda Mecdüddin'in Selçuklu sarayı ile Abbasîler arasında elçilik görevlerinde bulunduğu kaydedilmektedir. Mecdüddin, Selçuklu sarayında şehzadelere hocalık yaptığından, bazı rivayetlerde “Sultanın Şeyhi” lakâbıyla anılmıştır. Sadreddin'in annesinin de Selçuklu sarayına mensup olduğu nakledilir. Bu mensubiyetin mahiyeti hakkında farklı rivayetler vardır. Bazı menkıbelerde annesinin hükümdarın kız kardeşi olduğu vurgulanır. Konevî için söylenen “Sultan oğlu” ifadesi bu tür menkıbelere dayanır. Bazı menkıbelerde ise annesinin sultanın azatlı cariyesi olduğu söylenir. Bu menkıbeler özellikle Mevlevî kaynaklarında zikredilen, Konevî'nin zâhidliği önemsemeyen “mülûkane” yaşantısı hakkındaki rivayetlere kaynaklık etmiştir.²

Konevî, ailesinin imkânlarından yararlanarak dönemin önemli hocalarından ders almış, dinî ve felsefî ilimler alanında iyi bir öğrenim görmüştür. Babasının ona bıraktığı en önemli miras ilim ve mutasavvıflarla olan dostluğuuydu. Bunların arasında başta gelen isim İbnü'l-Arabî idi. Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'ın ilişkileri sayesinde İbnü'l-Arabî'nin de Selçuklu sarayı nezdinde yüksek itibar kazandığı ve önemli dostluklar kurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun Selçuklu sultanlarıyla yakın ilişki içinde olduğu ve kendileriyle yazıştığı bilinmektedir. Bu münasebetlerin Konevî'nin hayatı ve fikrî gelişimi üzerinde önemli etkileri olmuştur. Konevî'nin daha sonra yerleşeceği Konya'da üst düzey yönetici ve bilim adamlarıyla ilişkileri büyük ihtimalle babası ve İbnü'l-Arabî ile başlayan bu ilişkilerin bir devamıydı.³

İbnü'l-Arabî'nin ölümünden bir süre sonra muhtemelen 639/1241 yılında Konya'ya giden Sadreddin, hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır. Konevî'nin Mısır, Şam, Hicaz gibi bölgelere gittiği, oradaki âlim ve sülûflerle irtibat kurduğu anlaşılmaktadır. Abdur-

¹ Bilgin, Azmi, “Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddin-i Konevî”, s. 43, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ss. 43-49, Mebkam Yayınları, Konya 2010. Konevî'nin, Türk düşüncesi üzerindeki etkisi için ayrıca bkz. Demirli, Ekrem, “Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ss. 77-80, Mebkam Yayınları, Konya 2010.

² Demirli, Ekrem, “Sadredin Konevî”, *DİA*, XXXV, 420, ss. 420-425, İstanbul 2008.

³ Demirli, “Sadredin Konevî”, *DİA*, XXXV, 420.

rahman Câmî (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-üns*'te⁴ onun bir süre Mısır ve Kudüs'te bulunduğundan, hacca gittiğinden ve bir müddet orada kaldığından söz eder. Kendisi de Moğollar'ın Bağdat'ı istila ettiği tarihte Mekke'de olduğunu belirtir. Sadreddin Konevî, 673/1274'te Konya'da vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.⁵

Konevî'nin hayatındaki en önemli isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. Konevî kitaplarında en çok ondan söz etmiş ve genellikle "şeyh" veya "imam" diyerek ona olan bağlılığını dile getirmiştir. Bu güçlü ilişkilere rağmen aralarında bazı üslup ve yaklaşım farkları bulunduğu da söylenmektedir. Mesela İbnü'l-Arabî, Konevî kadar sistemli ve düzenli bir müellif sayılmaz. Fakat onun muhatapları Konevî'ye göre daha geniş bir kitledir ve temsil ettiği ilim adamı tipi de Konevî'ye nazaran geleneksel anlamıyla "âlim" tipidir. Tasavvufun çok özel bir alanında eser veren Konevî'nin üslubu olabildiğince felsefidir. İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki üslup ve yaklaşım farkı tasavvuf geleneğinde her iki düşünürü tanımlamak için kullanılan, "*İbnü'l-Arabî sûfî hakîm, Konevî ise hakîm sûfîdir*" sözünde ifadesini bulur.⁶

Öte yandan Konevî'nin **Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî** (ö. 672/1273) ile olan yakın dostluğu da bilinen bir husustur. Anadolu'da gelişen iki büyük tasavvufî düşünce ekolünü temsil edecek olan **Ekberî-Konevî** geleneğiyle **Mevlevîlik** arasındaki bazı farkları vurgulayan menkıbelerde⁷ Mevlânâ geleneksel anlamıyla bir "**mutasavvîf**", Konevî ise tasavvuf kitaplarında tanımlanan "**ehl-i zâhir**" (sadece kabukla uğraşıp işin özüne vâkıf olamayan kimse) olarak tasvir edilmektedir. Aynı zamanda Konevî üst düzey kesimlerle irtibatı olan bir kişidir ve Mevlevîlerce bunun bir tür böbürlenme anlamına geldiği ima edilir. Mevlânâ ise sıradan insanlarla seçkin insanları etrafında toplamış bir sûfîdir. Öte yandan **Mevlânâ'nın, cenaze namazını Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmesi**, iki düşünürün arkadaşlığının başka bir kanıtı olarak zikredilir.⁸

⁴ Câmî, Ebû'l-Berakât Nureddin Abdurrahman b. Ahmed, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, s. 636, no: 539, neşr. Welîm Nâsû Lees, Kalkûta 1859.

⁵ Demirli, "Sadredin Konevî", *DİA*, XXXV, 420. Konevî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıca bkz. Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 13-27, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

⁶ Demirli, "Sadredin Konevî", *DİA*, XXXV, 421.

⁷ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Topatan, Mustafa, "Mevlevî Menâkıbnâmelerinde Sadreddin Konevî", ss. 221-232, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya 2010.

⁸ Demirli, "Sadredin Konevî", *DİA*, XXXV, 421. Bununla birlikte Konevî ile Mevlânâ'nın önceleri aralarının soğuk olduğu, daha sonra düzeldiği yönünde de bazı kayıtlar vardır. Bkz. Demirci, Mehmet, "Sadreddin Konevî ile Mevlânâ Celâleddin'in Münasebetleri Hakkında", *D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 160-165, sayı: VI, ss. 159-171, İzmir 1989.

Sadreddin Konevî'nin Anadolu Selçuklu ve Osmanlı İlim Âlemine Etkisi

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Sadreddin Konevî, **İbnü'l-Arabî**'nin (ö. 638/1240) düşünce sisteminin Anadolu ve Osmanlı ülkesinde benimsenip yerleşmesini sağlayan; ayrıca Selçuklu ve Osmanlı döneminde yetişmiş pek çok âlim üzerinde etkili olan bir isimdir.

Konevî, Şeyh Ahî Evran-ı Kayserî, Müeyyüddin el-Cendî, Mevlâna Şemseddin Eykî, Şeyh Fahreddin-i Irâkî, Şeyh Sadeddin Fergânî, Sadeddin Hamevî ve Necmeddin-i Dâye gibi birçok ünlü âlim ve sufi ile görüşüp onlarla ilmî sohbetlerde bulunmuş, bunlardan bazıları Konevî'den ders okumuştur. Osmanlı kaynakları incelendiğinde XIII. yüzyılda Anadolu'da mutasavvıflar arasında Sadreddin-i Konevî'nin önemli bir yere sahip olduğu belirtilir.⁹

Konuyla ilgili bir değerlendirmeye göre Konevî'den etkilenen âlimlerden biri **Nevevî**'dir (ö. 676/1277). Konevî ile muâsır olan, fakat görüşüp görüşmediklerini tespit edemediğimiz İmam Nevevî'nin *Kırk Hadis*'i ile Konevî'nin *Kırk Hadis*'inin mukaddimleri karşılaştırıldığında Nevevî'nin, kendisinden yaşça büyük ve önce ölmüş bulunan Konevî'nin *Kırk Hadis*'ini görmüş olması ihtimali, kesine yakın bir tarzda ortaya çıkmaktadır. Yine onun talebeleri ve halifeleri meyanında yer alan **Müeyyedüddin Kâşânî** ve Molla Fenârî'nin babası **Hamza**, İbnü'l-Arabî ve Konevî fikir sisteminin en önemli temsilcileri olarak görülmektedir. Bunlardan Keşânî'nin talebesi olan **Dâvûd-i Kayserî** (ö. 751/1350), Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında ilmî ve tasavvufî kişiliği ile ilk sultanların ilgisini çekmiş, sevgisini kazanmıştır. Orhan Gazi kendisini İznik'e davet ederek yaptırdığı medreseye müderris tayin etmiştir. Böylece altı yüz yıl sürecek olan Osmanlı Devleti'nin ilim ve irfan temeline İbnü'l-Arabî ve Konevî harcı konulmuştur.¹⁰ Fakat bu değerlendirmelere karşılık, Konevî ile Dâvûd-i Kayserî arasında fikrî düzeyde hiçbir şekilde bir etkilenmeden söz edilemeyeceği yönünde görüş beyan eden araştırmacılar da vardır.¹¹

⁹ Bilgin, "Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddin-i Konevî", s. 44-45.

¹⁰ Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, s. 117-118, MÜİF. Yayınları, İstanbul 1990. Dâvûd-i Kayserî üzerindeki Konevî tesiri hakkında ayrıca bkz. Özdemir, Sema, "Bir Konevî Mirası: Dâvûd Kayserî'de Metafizik Bilginin Temellendirilmesi", ss. 195-198, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya 2010.

¹¹ Dâvûd-i Kayserî üzerine doktora tezi hazırlayan Mehmet Bayraktar, iki âlim arasında herhangi bir iletişim olup olmadığı konusunda dikkatle irdelenmiş; Konevî'nin hayatından bahseden kaynakların bu konuda herhangi bir bilgi içermediğini, buna karşılık Kayserî'nin hayatı hakkında bilgi veren bazı eserlerde ise onun Sadreddin Konevî'nin öğrencisi olduğuna ve ondan ders aldığına dair bilgiler bulunduğunu belirtmiş fakat Dâvûd-i Kayserî'nin şerh ve telif eserlerinde Konevî'nin eserlerine hiçbir atıfta bulunmadığını söylemiştir. Bkz. Bayraktar, "Sadreddin Konevî ve Dâvûd el-Kayserî", s. 33-36, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya 2010.

İbnü'l-Arabî ve Konevî ekolüne ait fikirlerin Osmanlı ülkesinde yerleşmesini sağlayanlardan biri de **Molla Fenârî**'dir (ö. 834/1431). Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* ve *en-Nusûs* adlı eserlerine şerh yazmış bulunan Fenârî, onun fikirlerinin kökleşmesine hizmet etmiştir. Fenârî, vahdet-i vücûd gibi o gün için nazik bir konuda risâle yazarak bu meseleye bakışını ortaya koymuş ve bu vadide çalışacak olan mutasavvıflara cesaret vermiştir. Bu yüzden olacak ki, Osmanlı mutasavvıflarının tamamına yakını İbnü'l-Arabî'ye ve ekolüne sıcak bakmışlar, eserlerinde ve fikirlerinde ondan istifade etmişlerdir.¹²

Fatih Sultan Mehmet Han'ın da Sadreddin Konevî'ye karşı büyük hayranlık duyduğu, onun eserlerinin şerh edilmesini istediği; bu meyanda, Simavlı Şeyh Ahmet İlahî'nin (ö. 896/1490) bizzat Fatih'in emriyle Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb*'ına şerh yazdığı ifade edilir.¹³

Yine Osmanlı döneminde yazılan **Mesnevî şerhleri üzerinde** de Konevî'nin müspet etkilerinin olduğu; özellikle Mesnevî şârihlerinin, ulûhiyet, ilahi isimler, isim-müsemmâ ilişkisi, varlık mertebeleri ve ruh-beden ilişkisine delâlet eden ve vahdet-i vücûd düşüncesiyle doğrudan irtibatlı beyitleri şerh ederken Sadreddin Konevî'nin özellikle *Miftâhu'l-Gayb*, *İcâzu'l-Beyân*, *Şerhu Esmâi'l-Hüsna* ve *Nefehât-ı İlâhiyye* gibi eserlerine atıflar yaparak, Mevlâna düşüncesinin metafiziksel boyutlarını Konevî vasıtasıyla keşfetmeye çabaladıkları dile getirilmiştir.¹⁴

Ayrıca **Bahâeddin Nakşîbend**, **Muhammed Parsâ**, **Abdullah İlahî** gibi Nakşî büyükleri, **Abdurrahman Câmî** gibi Nakşî tabakât müellifleri, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin fikirlerini benimseyen ve eserlerine şerh yazan mutasavvıflardır. Konevî ve *Kırk Hadis*'inin açık tesiri görülen şârihlerin başında **Cemâleddin Aksarâyî**, **Cemâleddin Karamânî**, **Aziz Mahmud Hüdâyî**, **Vahdetî Osman Efendi**, **Bursalı İsmail Hakkı**, **M. Hafid Efendi** ve **Harîrîzâde Kemaleddin Efendi** gelmektedir.¹⁵

¹² Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 118.

¹³ Bayram, Mikail, "Fatih Sultan Mehmet'te Sadreddin Konevî Hayranlığı", s. 38, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ss. 37-41, Mebkam Yayınları, Konya 2010 (Yazar, Sultan Fatih'in Konevî'ye olan ilgisinin sadece *Miftâhü'l-gayb*'ı şerh ettirmekten ibaret olmadığını, onun Konevî'nin Konya'daki evkafının gelirlerini de artırdığını; ayrıca Fatih'in hocası Ak Şemseddin'in de Konevî'nin kütüphanesinde bir müddet çalıştığını belirtmekte, hatta Ak Şemseddin'in, Fatih'in Konevî'ye ilgisini artıran kişi olabileceğini düşünmektedir.). Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb* adlı eseri hakkında bkz. Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, II, 1768, I-II, Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts.

¹⁴ Ceyhan, Semih, "Osmanlı Mesnevî Şerhçiliğinde Sadreddin Konevî Tesiri", s. 55, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ss. 55-60, Mebkam Yayınları, Konya 2010.

¹⁵ Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 118.

Bursalı İsmail Hakkı (ö. 1137/1725) kendisini yönlendiren üç şeyhten bahsetmiştir: İbnü'l-Arabî, Konevî ve Atpazârî Osman Efendi. Bunlar arasından Konevî hakkında çok sitayişkâr söz etmiş, onu Mevlânâ ile mukayese ederek, "Rütbe-i hakikatte Hz. Sadr'la araları beyne's-semâ ve'l-arzdır" demiştir. Bursalı İsmail Hakkı'nın gerek Nevevî'nin *Kırk Hadis*'ine yazdığı Türkçe şerhte, gerekse diğer hadisler için yazdığı müstakil şerhlerde Konevî etkisi açıkça görülmektedir.¹⁶ Ayrıca Konevî'ye *Kitâbü'l-Hitâb* ve *Kitâbü'n-Netîce* gibi eserlerinde yer vermiş olan Bursevî, Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'da yegâne çerağı olduğunu ve Hızır-meşrep olan Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin mârifet çeşmesinden içtiğini söyledikten sonra, onun tasavvufta söylediği istilahlara seleften hiçbir kimsenin üstünlük sağlayamadığını, sahip olduğu bilgi birikimine de kimsenin erişemediğini belirtmiştir.¹⁷

Konevî'yi okuyan ve ondan etkilenenlerden biri de Celvetiyye tarikatının kurucusu **Aziz Mahmud Hüdâyî**'dir (ö. 1038/1628). Hüdâyî, Konevî'nin 22. hadis olarak kaydettiği "*Ben Allah Teâlâ'yı genç bir oğlan şeklinde gördüm.*" rivâyetini alıp şöylece terceme ve şerh etmektedir: "Bu hadis-i şerifin manasında ulemâ buyurdular: Hak celle ve alâ Hazretleri sûretten münezzehtir. Ve cisimden ve cismiyyetten münezzehtir. İmdi manası: Ben Rabbımı gördüm, ben şâbb-ı emred (genç, tüysüz bir oğlan) olduğum halde, demektir. Meşâyih-i izâm-ı mükâşifün buyurdular: Vücûd vâhiddir. Ve mâ zahera ve mâ yazhar küllühû, ol vücûdun âsâdır. Bu zâhir olan mazâhir-i esmâdır. Bu kesret-i kevnîyyeyi iktizâ eden kesret-i esmâdır." Hüdâyî'nin burada "büyük keşif ehli şeyhler" (meşâyih-i izâm-ı mükâşifün) diye bahsettiği İbnü'l-Arabî ve Konevî'dir. Hüdâyî'nin diğer eserlerinde de bu iki şeyhten bahis vardır.¹⁸

Konevî'nin *Kırk Hadis* mecmuası, Osmanlı döneminde mutasavvıflarca okunmuş ve yazma nüshaları yüzlerle ifade edilebilecek bir sayıya ulaşmıştır ki bu durum, hadis şerhleri arasında, özellikle tasavvufî olanlar meyanında pek azına nasip olmuştur.¹⁹

Konevî İslam düşüncesinde önemli etkileri olan bir sûfî düşünürdür. Bu etkinin en önemli göstergesi, yeni dönemde tasavvufun İbnü'l-Arabî'yle birlikte Konevî'nin eser ve düşünceleri etrafında şekillenmiş olmasıdır. İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufu ağırlıklı olarak

¹⁶ Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 119.

¹⁷ Bilgin, "Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddin-i Konevî", s. 43.

¹⁸ Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 119-120.

¹⁹ Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 120.

bir şerh dönemidir ve bu dönemin bir şerh dönemi olması Konevî tarafından öngörülmüştür.²⁰

Nazarî tasavvufun tarihinde hiçbir mutasavvıf Konevî kadar etkili olmamıştır. Bunun tek istisnasının İbnü'l-Arabî olduğu söylenebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında Konevî'nin yorumlarının rolü dikkate alındığında onun etkisinin Konevî vasıtasıyla gerçekleştiği ortaya çıkar. Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılmasındaki etkisini Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492) şöyle dile getirir: "Şeyh Sadreddin, Hz. Şeyh'in sohbet ve hizmetinde terbiye gördü. Şeyhin vahdet-i vücûda dair görüş ve sözlerini iyice anladı, akla ve şeriata uygun gelecek tarzda yorumladı. Onun bu konudaki araştırma ve yorumlarını görmeksizin vahdet-i vücûd meselesini gereği gibi anlamak mümkün değildir." Konevî'nin etkisi, öncelikle nazarî tasavvufa özgü bir yazı dilinin ve üslûbunun gelişiminde kendini gösterir.²¹

Sadreddin Konevî, İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufu yeni bir döneme ve aşamaya taşıyan bir sûfidir. Bu yeni döneme kelâm tarihiyle ilişkilendirilerek **müteahhirûn sûfiler devri** veya tasavvufun iç gelişim süreci dikkate alınarak **olgunluk dönemi** denilebilir. **İbnü'l-Arabî ve Konevî döneminde tasavvuf, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlere göre değil, başta felsefe olmak üzere İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele alınmıştır.** Konevî tasavvufu "ilm-i ilâhî" (metafizik) olarak tanımlar. Ona göre felsefî ilimlerde metafizik diğer tikel ilimlerle nasıl bir ilişki içindeyse, sûfilerin bilgi alanlarına adını veren ilm-i ilâhî de aynı işleve sahiptir. Böylece yeni bir tasavvuf anlayışı geliştiren Konevî bu yönüyle İslâm düşüncesinde **Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ** ile oluşan, ancak **Gazzâlî** ile belli bir ölçüde zayıflayan metafizik tasavvurunu tasavvufî tecrübe ekseninde yeni bir şekilde yorumlayan, diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'nın metafizik bilginin imkânı iddiasını Gazzâlî ve diğer yazarların eleştirel yaklaşımına rağmen yeniden ele alan bir düşünürdür.²²

Kuşeyrî, Serrac ve Kelâbâzî gibi sûfiler tasavvufî yöntemin ve bu yöntem sayesinde ortaya çıkan bilgilerin meşruiyet sorununu **fıkıh-kelâm** ilim geleneğinin kavramları ve anlayışıyla ele almışlardır. Konevî ise daha kapsamlı biçimde **tasavvufî yöntem** diye isimlendirdiği şeyi **akılcı yönetime karşı hakikate ulaştırın bir yol** olarak savunur. Onun bu yaklaşımı **tasavvuf tarihinin gelişim sürecindeki en önemli aşamalardan** biridir.²³

²⁰ Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA*, XXXV, 423.

²¹ Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA*, XXXV, 423.

²² Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA*, XXXV, 421.

²³ Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA*, XXXV, 422.

Başta ilk *Fusûsü'l-hikem* şârihi Müeyyidüddin Cendî; İbnü'l-Fâriz şârihi Saidüddin el-Ferganî; İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fâriz şârihi Davûd-i Kayserî, Abdürrezzak el-Kâşânî; Sadreddin Konevî şârihi Molla Fenârî, Kutbüddin İznikî, Kutbüddinzâde İznikî, Ahmed-i İlâhî, Abdullah-ı İlâhî, Bedreddin Simâvî, Atpazarî Osman Fazlı, Abdullah Bosnevî, İsmail Hakkı Bursevî gibi birçok sûfnin eserlerindeki üslup ve yaklaşım tarzı büyük ölçüde Konevî'ye dayanır. Felsefî bir üslup taşıyan ve nazarî tasavvuf diye isimlendirilen bir tasavvuf anlayışının ortaya çıkışında Konevî'nin tesiri, geniş talebe halkasının oluşturduğu gelenek ve eserleri üzerinde yazılan şerhler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Konevî, bazı talebelerini başta İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem'i* ve İbnü'l-Fâriz'ın şiirleri olmak üzere çeşitli tasavvuf kitaplarını yorumlamaya yönlendirmiştir. İbnü'l-Arabî yorumlarına Sadreddin Konevî dolaylı veya doğrudan tesir etmiş; hatta Konevî'nin *el-Fükûk'ü* ve bizzat Konevî'nin yönlendirmesiyle yazılan ilk büyük *Fusûs* şerhi olan Cendî şerhi İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasını büyük oranda etkilemiştir.²⁴

Konevî'nin tasavvuf anlayışı çelişkilerden arınmış homojen bir yapının ortaya çıkması üzerinde odaklaşmıştır. Onun tasavvuf tarihine en önemli etkilerinden biri bu nokta sayılabilir. Konevî, felsefe ve kelâmdan tevârüs ettiği birtakım düşünce ve kavramlarla kendi düşüncesini daha tutarlı hale getirmeye çalışmış, böylece yeni dönem tasavvufu sistematik ve nazarî bir boyut kazanmıştır. Bu yaklaşım aynı zamanda tasavvufa "tedris edilebilir" bir hüviyet kazandırmıştır ve şerh dönemi de bu kapsamda anlamlı hale gelmiştir.²⁵

Konevî'ye göre aklın bilgiye ulaştırıcı gücü kıyas yönteminden gelir. Ancak bu yöntem özellikle metafizik bahislerde ve Tanrı hakkındaki bilgi konusunda zorunlu olarak başarısız kalır. Aklın başarısız kaldığı bu meselede tasavvufî yöntem devreye girer ve insanı salt hakikate ulaştırma işlevini üstlenir. Tasavvufî yöntemi vahyin bir parçası şeklinde gören Konevî bunu savunurken aynı zamanda vahyi, nübüvveti ve Tanrı'nın kendini insanlara tanıtmalarını savunur. Metafizik alanda tasavvufî yöntem, bir peygamberin ve vahyin rehberliğinde başarı kaydedebilir.²⁶

İnsan bu âlemde her şeyin esasıdır. Bu durum insana, özellikle de bütün dönemlerde **insan-ı kâmilin yegâne örneği sayılan Hz. Muhammed'e** duyulan saygı ve onun dindarlığın temelini oluşturmasında kendini gösterir. Konevî'de Hz. Peygamber, salt bir ahlâk modeli veya bir Tanrı elçisi değil, bunun yanı sıra ontolojik bir ilke ve prensibe dö-

²⁴ Demirli, "Sadredin Konevî", *DİA*, XXXV, 423-424.

²⁵ Demirli, "Sadredin Konevî", *DİA*, XXXV, 424.

²⁶ Demirli, "Sadredin Konevî", *DİA*, XXXV, 422.

nüsmüş, onun zaman üstü kişiliği ve hakikati, varlığın gayesi oluşu Konevî sonrasında sūfîlerin temel konusu haline gelmiştir. Konevî'ye göre Hz. Peygamber, âlemin hem varlık hem bekâ sebebidir.²⁷

Sadreddin Konevî'nin Peygamber ve Sünnet Anlayışı

Konevî'nin Peygamber ve Sünnet anlayışı hakkında bilgi sahibi olmanın yolları elbette ki kitaplarının tetkikinden geçmektedir. Bu anlamda diğer eserlerinden ziyade özellikle *Kırk Hadis Şerhi*'nin incelenmesi konuyla ilgili önemli ipuçları elde etmemize imkân verecektir. Bununla birlikte biz Konevî'nin diğer kitaplarından da konuyla ilgili görüşlerinin tespitine gayret edeceğiz.

Adında “kırk hadis” tabiri olmakla birlikte *Kırk Hadis Şerhi*'nde toplam 29 hadis ele alınmış ve bunların açıklaması yapılmıştır. Müellif bu eserinin başında, **hadis ilimle-
rindeki behresinin çokluğundan** söz etmiştir.²⁸ Bu oldukça iddialı bir ifade gibi gözükebilir ancak Hz. Peygamber'e ve hadislere bakışını gösteren cümlelerine baktığımızda onun gerçekten de iyi bir birikime sahip olduğu görülecektir. Bu noktada Konevî'nin Peygamberlik ve Hz. Peygamber (s.a.) ile ilgili görüşlerini paragraflar halinde sunup, daha sonra genel bir değerlendirme yapmak istiyoruz:

- “Biz peygamberleri birbirine üstün kıldık.” (Bakara, 2/253) âyetinde sözü edilen “üstünlük”, çeşitli tarzlarda olsa bile, “risâlet” açısından değildir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “Resullerden hiçbirini ayırt etmeyiz.” (Bakara, 2/275). Çünkü risâletin hakikati bir olduğu için, bütün peygamberler Hakk'a istinat etmektedir. Bu üstünlük, peygamberlerin risâletlerinin kaynağında ve herhangi bir isim veya sıfata istinat edilmesinde ortaya çıkan üstünlüktür.²⁹

- Tavr-ı velâyetin nihâyeti, tavr-ı nübüvvetin bidâyeti olmakla, envâ-ı ulûm-ı mükâşefeden kalb-i velîye mebzûl olan her şey, Nebîye min gayr-i aks (bunun tersi de olmaksızın) hâsıl olur. Ezvâk-ı tavr-ı nübüvvette sâhib-i velâyetin vazifesi, gaybe imandır; ezvâk-ı tavr-ı velâyette aklın vazifesi gibi. “Her ilim sahibinin üstünde, bir âlim vardır.” (Yusuf, 12/76).³⁰

²⁷ Demirli, “Sadredin Konevî”, *DİA*, XXXV, 423.

²⁸ Konevî, Sadreddin, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 9, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2007. Ayrıca bkz. Uysal, Muhittin, “Sadruddin el-Konevî muhaddisen fi itâri kitâbi Şerhi'l-erbaîne hadîsen”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 32, s. 93, ss. 93-106, Konya 2011.

²⁹ Konevî, *Füsûsü'l-hikem'in Sırları*, s. 148, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

³⁰ Konevî, Sadreddin, *Marifet Yolcusuna Kılavuz*, s. 80, trc. Ahmet Remzi Akyürek, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

- Zât, sıfât ve ahvâle, sülûk-i sırât-ı müstakime, ahvâl-i meâdın tefâsiline, en-biyâ ve evliyâ ahvâline, Cenâb-ı Hakk'ın hakk-ı insanda eltâfına, küffâr ve müşrikînin ahvâline, Hakk'ın onlar hakkındaki gazap ve nîkmetine ve mühâcâ-i küffâra ilim, nübüvvetin ahkâm ve hâssalarındandır.³¹

- Peygamberler en üstün mertebe ve derecelerin sahibidirler. Peygamberlerden aşağıdaki insanların birbirlerine karşı üstünlük ve dereceleri, onların mertebelerine yakınlık veya uzaklıklarıyla bağlantılıdır. Bazısı yakın, bazısı çok yakın iken, bazısı uzak, bazısı da çok uzaktır. Buna göre mertebesi en düşük olan insan, peygamber mertebelerinin mukâbili olan noktada bulunan kimsedir. Çünkü mutlak kemâlin zıddı, mertebe olarak en aşağıda bulunandır.³²

- Peygamberler Hakk'ın nâibleri, rahmetinin mazharları, yaratıklarına rahmet göndermesinin sebebdirler. Onlar halka şefkatle muamele etmek üzere yaratılan, onları irşât etmekle, inkâr, cehalet ve şüphe karanlıklarından kurtarmakla memur kılınan, insanların hidâyeti konusunda en hırslı olan kimselerdir. Peygamberler tam basiret sahibidir. Onların, öldürdükleri kimseleri öldürmeleri de rahmetin hükümlerindedir.³³

- Resuller, nebîler ve kâmil veliler arasında bilgi kaynaklarının aslında, neticelerinde ve temel mertebelerin hükümlerine dair açıklamalarında hiçbir görüş ayrılığı yoktur. Bir görüş ayrılığından söz edilecekse bu, sadece tikel meselelerde ve şeriat alanıyla ilgili ilâhî hükümlerdir. Çünkü bunlar mükelleflerin hallerine, zamanlarına ve onların alışkanlıklarına ve maslahatlarının gereklerine tâbidir.³⁴

- Her peygamber, bazı rahmet hükümlerinin mazharı olarak gönderildiği için risâleti de belirli bir grupta sınırlı ve onlarda mahsur kalmıştır. Hz. Peygamber ise rahmetin hakikatının mazharı olduğu için peygamberliği umumî olmuştur. Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet oluşunun zuhuru, kıyamette bütün insanlara önderlik edeceği şefaatiyle tamamlanacaktır. Şefaate edecek başka nebiler, melekler, veliler ve müminler ancak Hz. Peygamber'den sonra şefaate edebileceklerdir.³⁵

- Her peygamberin şeriatı, rubûbiyet mertebesinin kuşattığı mutlak şeriattan bir parçadır. Hz. Muhammed'in şeriatı ise diğer bütün şeriatları kuşatmış ve hepsinin zevklerini en yetkin anlamda şamildir. Böylelikle Hak, Hz. Peygamber'e yetkin olarak şeriatı koyan

³¹ Konevî, *Marîfet Yolcusuna Kılavuz*, s. 81.

³² Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 54-55.

³³ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 55.

³⁴ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 107.

³⁵ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 55-56.

(müşerri') rubûbiyet suretinde tecelli etmiştir. Binaenaleyh bu da peygamberliğin ve teşriin sona erdiğinin bir delili olmuştur.³⁶

• Hz. Peygamber insanların mürşidi, rehberi, reisi ve gaybların anahtarıdır. Onun irşâdının nurlarıyla kalplerdeki şüphe pası ortadan kalkar.³⁷

• Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderilişi, dünya ile âhiret hayatının karışma zamanıdır. Günün ilk vakti olan sabahın başlangıcından güneşin doğumuna kadar olan vakit, Rasûlullah'ın peygamber olarak gönderilişinden kıyamete kadar olan vaktin bir benzeridir. Fecrin doğuşundan sonra ışık nasıl peyderpey artarsa, onun peygamber olarak gönderilişinden sonra da âhiret hükümleri güneşin batıdan doğumuna kadar peyderpey artacaktır.³⁸

• Hz. Peygamber tam mârifet ve müşâhede sahibi olduğu için dualarının çoğu kabul edilmiştir. Mârifette Hz. Peygamber'e yakın olan peygamberler de: "*Bana dua edin ki icâbet edeyim.*" (Mü'min, 40/60) âyetine göre, dua ettikleri zaman dualarının kabul edileceği vaat edilen kimselerdir.³⁹

• Nebvî işaretlerdeki sırlara dikkat edersen Hz. Peygamber'in hevâsından konuşmadığını görürsün. Çünkü onun işaretleri, ilimlerin özünü içermektedir. Allah'ın bu ilimlere muttali kılmadığı kimseler, Hz. Peygamber'in vârisleri ve onun şeriatını bilen âlimler olamazlar. Onlar sadece hükümlerin niçin vaz edildiklerini ve bu hükümlerin içeriğini bilmeden şeriatın bazı hükümlerinin nâkili ve ezbercileridir.⁴⁰

• Kümmelîn-i evliyâ-i ümmet-i Muhammediyye'den bir tâife-i celîlenin tavr-ı Muhammedî (a.s.) ezvâkıdan nasibi vardır ve onlara "enbiyâ-ı evliyâ" derler. Ale'l-hakikat, hulefâ ve verese ve ihvân-ı Hz. Mustafavî onlardır.⁴¹

• Hz. Peygamber tahakkuk ve tahalluk yönünden Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarının mazharı olsa da, peygamberlik, insanları irşâd ve onları kendisini elçi diye gönderen Hakk'a davet etmesinin bir gereği olarak Hakk'ın kendisinde en hâkim ve galip olan sıfatı hidayet ve *el-Hâdî* ismidir. Hz. Peygamber *el-Hâdî* isminin suretidir ve hidayet sıfatının

³⁶ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 111.

³⁷ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 8.

³⁸ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 187.

³⁹ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 46.

⁴⁰ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 68-69.

⁴¹ Konevî, *Marifet Yolcusuna Kılavuz*, s. 84.

mazharıdır. Şeytan ise *el-Mudill* isminin mazharı olup dalâlet sıfatıyla zuhur etmiştir. Bu iki isim ve özellik ise birbirlerinin zıddıdır.⁴²

- Şayet şeytanın Peygamber'in suretiyle gözükmesi caiz olsaydı, Hakk'ın Peygamberi aracılığıyla hidayetini dilediği insanlara gösterdiği ve ortaya koyduğu mucizelere olan itimat sarsılırdı. Bu nedenle Allah Teâlâ, Peygamberinin suretini şeytanın kendisiyle tezahür etmesinden korumuştur. Peygamber sadece hidayet sıfatıyla sınırlıdır ve onun suretiyle tezahür etmiştir. Bu nedenle şeytanın onun suretine girmesinin engellenmesi gerekmiştir. Böylelikle de kendisine güven devam eder ve Hakk'ın Peygamber vasıtasıyla hidayetini irade ettiği kimselere hidayet hükmü tezahür eder. Şayet Peygamberinin suretini korumamış olsaydı, bu durumda "*Muhakkak ki sen sırat-ı müstakime hidayet edersin.*" (Şûrâ, 42/52) âyetinin sırrı tezahür etmez ve Peygamber'in gönderilmesinin herhangi bir faydası gerçekleşmezdi.⁴³

- Hz. Peygamber'i rüyasında gören kimsenin rüyasının doğruluğunun ölçüsü, rüyada gördüğü suretin, hadis kitaplarında zikredilen şemâil-i şerife benzer bir suret olmasıdır. Hatta bir insan mesela uzun boylu ve çok kısa, kumral veya yaşlı, fazla esmer gibi Peygamber'i sahip olduğundan farklı bir surette görmüş olsa, gerçekte onu görmüş sayılmaz. Bu bağlamda, kişinin Hz. Peygamber'i gördüğüne dair kesin bir kanaate varmış olması delil değildir. Bilakis rüyada görülen bu farklı suret, gören kişinin inancına veya haline veya İslâm'ın bir hükmü veya özelliğine veya Peygamber'in sureti diye görülen bu suretin görüldüğü mekâna nispetle şeriatın suretidir.⁴⁴

- Konevî, bir insanın ruhuyla, geçmiş peygamber ve kâmil velilerin ruhları arasında çeşitli açılardan münasebet gerçekleşirse, o insanın istediği vakitte hatta uyku veya uyanıklık esnasında onlarla bir araya geleceğini söylemiş; bu durumu şeyhi İbnü'l-Arabî'de senelerce müşahede ettiğini, başka kimselerde de aynı şeyi gördüğünü belirtmiştir. Onun ifadesine göre Şeyh, dilediği peygamber, velî ve geçmiş insanların ruhuyla bir araya gelebiliyordu. Şeyh'i hakkında zikrettiği bu hal Konevî'ye göre nebevî mirasın sahihliğinin bir delilidir ve "*Senden önce gönderdiğimiz Rasûllere sor.*" (Zuhruf, 43/45) âyetinde de buna işaret edilmiştir. Çünkü eğer Hz. Peygamber'in kendisinden önceki peygamberlerle görüş-

⁴² Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 143. Müellif diğer bir eserinde ise Allah'ın *el-Hâdî* ismini açıklarken, hidayetini ya tevfikî ya da açıklayıcı olduğunu; tevfikî olanın saadet meydana getiren hidayet olup bunu Nebîlerin ve seçkin velîlerin ifa ettiklerini; açıklayıcı olanın ise indirilen şeriat olduğunu, bu anlamdaki hidayetini genel hakkında ilmi, seçkinlerde ise saadeti meydana getirdiğini belirtmiştir. Yine Konevî, tevfikin, peygamberlerin rehberliğini benimsemek ve ona bağlanmak anlamına geldiğini söylemiştir. Bkz. Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 232, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

⁴³ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 144-145.

⁴⁴ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 145.

tüğü sabit olmasaydı, bu ifade anlamsız kalırdı. Binaenaleyh, böyle bir şeyin imkânını reddedip, insanların hal ve anlayışı bu gibi şeyleri benimsemiyor diye zorlama ve kesinliği olmayan zayıf tevellere sapmamak gerekir.⁴⁵

- Hak ile vasitasız, doğrudan irtibatı sadece bazı Nebîler, veliler ve muhakkikler bilebilir ve haberdar olabilirler. Onlar bu tarzı yani vasıtaların bulunmadığı irtibat tarzını “özel vecih” ile iştirler. Filozoflar ise bu tarzı inkâr ederek, “Allah ile mevcutlar arasında sebepler ve vasıtalar dışında hiçbir münasebet yoktur.” diye iddia ederler. Onlar bu hükümlerinde hatalıdır çünkü kendilerinin bu irtibatı anlayamamaları, böyle bir şeyin olmadığı anlamına gelmez. Bir şeyi bilememek, onun var olmasını gerektirmez. Hz. Peygamber, yaratıkların en kâmilidir ve kul ile Rabbi arasındaki “vasıtaların” hükümlerini ortadan kaldıran bu kapı kendisine açılmıştır. Bu nedenle “*Beni yerim ve göğüm sığdıramadı fakat mümin-müttaki temiz kulunun kalbine sığdım.*”⁴⁶ kutsî hadisinde işaret edilen hükümün sırrıyla, ümmetine bildirmesi için Hz. Peygamber’in kalbine Hakk’ın kendisine bildirmek istediği bilgiler nakşolmuştur.⁴⁷

- Âyetler Hz. Peygamber’e geldiğinde o bu kelâmı ifade ederken aceleci davranmaktaydı. Bunun nedeni, Hz. Peygamber’in “vasıtalarla” kendisine gelen söz konusu kelâmın manasını “vasitasız” telakki etmiş olduğu için bilmesiydi. Hz. Peygamber, manevî tenezzülden dolayı mizacının kendisine verdiği sıkıntı ve şiddetten nefisini rahatlatmak için kelâmı aceleyle okuyordu. Çünkü tabiat, mizaç ile melekî ruh arasındaki zıtlıktan dolayı bundan sıkıntı duyar. Binaenaleyh, “*Onda acele edip dilini hareket ettirme!*” (Kıyamet, 75/16) âyeti bu bağlamda bir tâlim ve te’diptir. Bu âyetin bir tür “te’dip” olmasının anlamı şudur: Vahyi getiren Cebrail (a.s.) olduğu için Hz. Peygamber’in (s.a.) kendisine nâzil olan âyeti okurken aceleci davranması, adeta Cebrail’i acele ettirmesi/onu zora sokması, sıkıntıya düşürmesi ve ona ihtiyaç duymadığını göstermesi anlamına gelmekteydi. Bu ise, özellikle hoca/mürşid karşısında olmak üzere, hiç kuşkusuz edebe aykırı bir davranıştır.⁴⁸

- Hak, Peygamber’e (a.s.) şunu öğretmiştir: Her ne kadar Kur’ân-ı Kerim’i bizden almış ve manası yönünden Ümmü’l-Kitâb’da bizim katımızdan “vasitasız” olarak idrâk

⁴⁵ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 162-163.

⁴⁶ Bu rivâyetin mevzu olduğu bilinmektedir. Bkz. Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdîrahman, *el-Makâsıdu'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehra ale'l-elsine*, s. 438-439 (no: 990), thk. Muhammed Osman el-Huşî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002. Ayrıntılı tahrir ve değerlendirme için bkz. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 240, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000.

⁴⁷ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 180-181.

⁴⁸ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 181-183.

etmiş isen de, onu tekrar “vasıtalı” indirmiş olmamız, bir takım ilâve faydalar içerir. Bu faydalardan birisi, insanların Kur’ân-ı Kerim’i anlamalarını dikkate almaktır. Başka bir faydası ise, Hz. Peygamber’in bu manaları kâmil ibarelere dökmeyi öğrenmesidir. Böylece manalar, harflerden ve kelimelerden olan mazharlarında ortaya çıkar ve tanınır, zâhirî ve bâtînî kemalleri birleştirilir. Böylece Hz. Peygamber’in ruhâniliği bunlarla cismâniliğine yansır. Sonra bu hal ümmetine de sirayet eder. Bunun neticesinde ise ümmetin her bir ferdi, kendi payını ilim ve amel olarak bunlardan alır.⁴⁹

- Hz. Peygamber’in risâleti, vahyin bütün çeşitlerini ve her suretteki şeriatı kapsayan bir risâlettir. Onun şeriatının durumu kuşatıcıdır, umûmidir, süreklidir ve belirli bir sonu yoktur. Hz. Peygamber’in şeriatının hükmü, sadece ve sadece kâinatın ve zamanın düzeni bozulduğunda ortadan kalkar. Bu düzenin bozulmasının bir tezâhürü, güneşin batıdan doğmasıdır; bu ise ibret ve delil olarak yeterlidir.⁵⁰

- Peygamber Efendimiz’in halleri, şeriatının hükmünün genelliği, risâletinin kapsamlılığı, kitabının geçmiş-şimdi ve gelecekteki kimselerin hallerini kuşatması açısından söylediklerimize delildir. Binâenaleyh Hz. Peygamber’in halleri, onların hepsinin özelliklerini, mertebelerini, hükümlerini ve fiillerini kendi asrında mücmel, ümmetinde ise tafsilî olarak içerir... Böylece söylediğimizi anlayan kimse, Hz. Peygamber’in ahlâkının Kur’ân oluşunu, Kur’ân’ın Hakk’ın bütün sıfatlarını, hükümlerini ve yaratıklarıyla olan hallerini kendinde toplayan bir nüsha oluşunun anlamını kavrar.⁵¹

- Hz. Peygamber’in şeriatı, diğer peygamberlerin şeriatlarının aksine bütün mahlûkat ve şeriatlar üzerine umûmi olmuş ve âhiret ile bitmiştir. Diğer peygamberlerin şeriatları ise cüz’î, sınırlı ve hükmü sonludur. Hz. Peygamber’in risâlet ve şeriatı genel olduğu için bütün arz, Hz. Peygamber’e ve ümmetine mescit kılınmış, arzın toprağı da temiz[leyici] kılınmıştır. Önceki peygamberlerin ve Hz. İsa ve Hz. İlyas gibi yaşayan peygamberlerin risâletleri, Hz. Peygamber’in risâletinin hükümlerine katılmışlardır. Ayrıca Hızır’ın (a.s.) nübüvvetini kabul etmede perdeli olan kimseler görüş ayrılığında olsalar bile, Hızır nübüvveti de Hz. Peygamber’in nübüvvetine ve şeriatına katılmıştır.⁵²

⁴⁹ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 183.

⁵⁰ Konevî, *Fâtîha Suresi Tefsiri*, s. 380-381, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

⁵¹ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 91, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

⁵² Konevî, *Füsûsü’l-hikem’in Sırları*, s. 150-151. Açıkça görüldüğü üzere Konevî, Hızır isimli şahsı nübüvvet yani peygamberlik ile görevlendirilmiş biri olarak göstermekte, hatta onun nübüvveti konusuna ihtiyatlı yaklaşanları “nübüvveti kabul etmede perdeli” olarak nitelendirmektedir. Ne var ki bu konunun o kadar net olmadığı bilinmelidir. Kur’ân’da, (عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) denilerek Allah katından kendisine rahmet ve ilim verilen “kullarımızdan bir kul” olarak vasıflandırılan (Kehf, 18/65) bu zatın peygamber olup olmadığı konusunda âlimler arasında öteden beri süre gelen

• Hz. Peygamber bu âlemde tasarruf etmiş ve arz ve semanın hazinelerinin anahtarları kendisine verilmiştir. Nitekim vefatından beş gün önce söylediği bir hadisinde bunu belirtmiştir.⁵³ Hz. Peygamber'e tahsis edilmiş kemallerden birisi de, her çeşit perdeyi yırtan "kâmil dostluk" makamıdır. Söz konusu dostluk Hak tarafından sevilmiş olmak/mahubluk derecesidir.⁵⁴

• Resullerin risâleti, Muhammedî risâletin tafsili olduğu gibi, onların şeriatları da böyledir. Hz. Muhammed asalet özelliği ve onun lisanı, hükmü, istiabi, ihatası ve devamlılığı ile zuhur ettiği için, risâleti asırlar boyu devam edecektir. Hz. Peygamber'in bâtın olarak mutlaklığı, ümmetlerin niteliklerini kendisinde toplayan ümmetine göre, risâletinin aynıdır. Her peygamber belirli bir ismin kuludur ve sadece risâletinin kendisinden çıktığı ve ümmetin dayandığı o ismin kullarını davet eder.⁵⁵

• Bütün resuller arasında, risâletinin bütün isim ve mertebeleri kuşatıp, hepsinin hükümlerini içeren "Allah" isminden sâdır olan yegâne peygamber, Peygamberimiz'dir.⁵⁶ Hz. Peygamber'in elimizde kalan mucizesi, tartışma mahallerinde kesin delil (burhan) yerini alan Kur'ân'dır.⁵⁷

Kırk Hadis'teki rivâyetlerin hadis tekniği açısından incelenmesi

Konevî bütün kitaplarındaki yorumlarında genellikle oldukça ağır, ağıdalı ve felsefî bir dil kullanmayı tercih etmektedir. Bu yüzden anlatımlarının kavranması çok kolay değildir. Hadisleri şerh ederken de bu üslûbunu aynen muhafaza eder. Şerh esnasında çoğu defa konuyla ilgili gördüğü diğer âyet ve hadisleri sık sık hatırlatmaktan da geri durmaz. *Kırk Hadis Şerhi*'nde bunun örneklerini bol miktarda görme imkânına sahibiz.

Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*'ne aldığı hadislerin şerh metodundan söz ederken, diğer bazı âlimlerin yaptığı gibi gramer tahlilleriyle ve zâhirî açıklamalarla şerh yazmanın pek

bir görüş ayrılığı söz konusudur. Onun bir rasûl, nebî, melek veya velî olduğu konusundaki tartışmaların ayrıntıları için değerli bilimadamı Evgin'in ciddi bir emek mahsulü olduğu anlaşılan şu çalışmasına müracaat edilebilir: Evgin, Abdulkadir, *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*, s. 17-20, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2007.

⁵³ Konevî, *Füsûsü'l-hikem'in Sırları*, s. 151. Burada Ebû Hüreyre'den nakledilen merfû bir hadise işaret edilmekte olduğunu düşünüyoruz; ancak bu hadiste "beş gün" diye bir kayıt yoktur. Bkz. Buhârî, İ'tisâm 1 (no: 7273).

⁵⁴ Konevî, *Füsûsü'l-hikem'in Sırları*, s. 152.

⁵⁵ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 93.

⁵⁶ Konevî, *Fâtîha Suresi Tefsiri*, s. 382.

⁵⁷ Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar*, s. 83, 135, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

bir kıymeti olmadığından söz eder. Ona göre diğer âlimler Hz. Peygamber'in maksadının ve kelâmının içermiş olduğu hikmetleri ve sırları belirtmekle yetinmişlerdir. Kendisi ise bazı hadisleri derlemek ve bunların önemli hikmetler içeren sırlarını açıklamak hususunda Allah'ın gönlünü açtığını ifade ederek, açıkladığı hadislerin *cevâmiu'l-kelim* (kısa ve özlü sözler) makamından sâdir olduğunu, bunların senetlerinin sâbit olup, müttaki hadis hocalarının huzurunda dinlediği hadislerden seçildiğini, söz konusu hocaların dirâyet ve rivâyeti kendilerinde birleştirdiklerini fakat kendisinin eseri veciz kılmak ve basiret sahiplerinin işini kolaylaştırmak için hadislerin senetlerini zikretmekten sarf-ı nazar ettiğini, açıklamalarında "gizleme" ve "ifşâ" arasında bir metod benimsediğini belirtir.⁵⁸

Bir hadisin yorumunu yaparken Konevî, âyet ve hadislerin yanı sıra aynı zamanda kalbine doğan manaları da vermiştir. Bu meyanda mesela, "Bu hadisin sırrı hakkında aniden kalbime şöyle bir şey vârid oldu."; "Kalbime gelen vâridlerden sonra keşfen müşahede ettiğim bazı sırları Allah Teâlâ'nın izniyle zikredeceğim."; "Bunlar vârid olan şeyler esnasında ansızın gelen bilgilerdir."; "Kâmil keşif, bu küllî sır hakkında şu bilgiyi vermiştir." demektedir.⁵⁹ Diğer bir seferinde de şu ifadeleri kullanmıştır: "Ansızın, Allah'ın zina eden kulunu kıskanmasının nedeninin şu olduğu bana bildirildi..."; "Ansızın çok önemli bir vârid geldi. Bu vârid çok önemli, yüce, ilâhî ve küllî sırları içermektedir."⁶⁰

Konevî ayrıca Hz. Peygamber'i rüyada görerek ondan rivayette bulunduğunu da şu ifadeleriyle kaydetmiştir: "Zikredilen bu tarz rüyaları defalarca görüp tecrübe ettiğimiz gibi, Hz. Peygamber'i aslı suretinde görüp, Peygamber'in de kendilerine rüyalarında haber verdiği şeylerin değişmediklerini, aksine apaçık bir nas gibi olduklarını tecrübe ettik ve gördük. Biz de Hz. Peygamber'den rivâyette bulduk."⁶¹ Burada bahsedildiği şekliyle rüyada Hz. Peygamber'i görerek yahut keşif/mükâşefe, müşahede veya ilham vs. gibi

⁵⁸ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 9-10.

⁵⁹ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 94, 108, 131, 186. Müellif diğer bir eserinde keşif yoluyla elde ettiği bilgiyi şöyle dile getirmiştir: "Burada ifade ettiğimiz konu, Türkmen bölgesinde 630 veya 631 yılında mücmel olarak bana açılmış bir sırdır. O gün, bu sırrın esaslarını ve kapalılıklarını kısmen-mufassal olarak öğrendim."; "İnsan, belirtilen tarzda ve işaret edilen yol açısından bir mesafe kat etmeksizin, ilâhî zât mertebesine ulaştığında, artık kendisiyle birlikte sadece özel "ilâhî sır" kalır. Bu sır, ilâhî teveccühün kendisine ilk yönelişinde onun adına sabit olmuş ve meydana gelmiştir." Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 141, 149, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

⁶⁰ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 154, 192.

⁶¹ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 149. Konevî, şeyhi İbnü'l-Arabî'nin de bazı vâkialarında Hz. Peygamber'i gördüğünü ve onun kendisini müjdeleyip şöyle buyurduğunu ifade etmiştir: "Allah senin duana karşılık vermede, senin O'na dua etmenden daha hızlıdır." Bkz. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 52, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

yollarla hadis rivâyetinin istismara açık olması sebebiyle hadis âlimleri tarafından tasvip edilmediğini biliyoruz.⁶²

Konevî hadis yorumları esnasında, ele aldığı hadisin metnini esas alarak ona göre çıkarımlarda bulunur. Bu yüzden aynı anlamdaki hadislerin metinleri/lâfızları değişikçe yorumlar da değişebilmektedir. Mesela *Kırk Hadis Şerhi*'ndeki 3 ve 4. hadisler anlam olarak birbirine yakın olsa da değişik lâfızlarla nakledilmişlerdir. Konevî, bu metinlerdeki harflerin sayısına bakarak her iki hadis için farklı yorumlar yapmıştır. Halbuki hadis metinlerinin lâfızlarından hareket ederek yorum geliştirmek oldukça zordur. Çünkü hadislerin manayla rivâyeti yaygın olduğu için bu lâfızların bizzat Rasûlullah'a ait olduğunun ispat edilmesi mümkün değildir. Farklı anlatımlar Hz. Peygamber'den kaynaklanmış olabileceği gibi sahâbeden veya diğer râvilerde de kaynaklanabilir. Bu nedenle yorumları rivâyetteki lâfızların üzerine bina etmek, oldukça kaygan bir zeminde hareket etmek anlamına gelecektir ki buradan elde edilecek sonuçlar da haliyle tartışmalı olacaktır.⁶³

Konevî, gerek şerh etmek üzere seçtiği gerekse şahit olarak kullandığı hadisleri hangi kaynaklardan aldığını her zaman açık olarak belirtmez. Nadiren İbnü'l-Esîr'in *el-Câmiu'l-usûl*'ünü (2. hadis), Müslim'i (16. hadis), Tirmizî'yi (25. hadis) kaynak olarak gösterse de, çoğunlukla naklettiği hadislerin senedini ve kaynağını sarih biçimde kaydetmez. Bu anlamda onun hadisleri genellikle şu üsluplardan biriyle verdiğini görmekteyiz:

“Rasûlullah'a kadar varan muttasıl bir isnâd ile sabit oldu.”, “Rasûlullah'tan sabit oldu.” (en fazla bunu kullanır), “Şöyle dedi” (söyleyenin ismi verilmiyor), “es-Sahîh'te Rasûlullah'tan sabit oldu.”, “es-Sahîh'te Ümmü Habibe'den sabit oldu.” “Rasûlullah'tan rivâyet edilmiştir.”, “Rasûlullah şöyle buyurdu”.

Bazen de rivâyetin sahâbi râvisini söyler ve mesela şöyle der: “Rifâ'a b. Râfi'den...”, “Enes'ten...”, “Enes b. Mâlik'ten...”, “Ebû Mâlik el-Eş'arî'den...”, “Ebû Sâid'den...”, “Esmâ bnt. Yezid'den...”, “Abdurrahman b. Avf'tan...”, “İbn Abbas'tan...”, “İbn Mes'ûd'dan...”, “Câbir b. Abdillâh'tan...”.

⁶² Muasır İslâm âlimlerinden Leknevî'nin (ö. 1304/1887) de işaret ettiği üzere kitaplarında Hz. Peygamber'in hadisini nakleden kimseler hadîs âlimlerinden değilse, bunlar kendilerine itimat edilen ve meşhur kimseler bile olsa, isnâdı zikredilmeden hiçbir hadis kabul edilmez. Çünkü hadisi nakleden kimse- nin büyük âlim olması, naklettiği her şeyin kabul edilmesini gerektirmez. Değerlendirmeler için bkz. Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşarati'l-kâmile*, s. 33 vd., thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru's-Selâm, Kâhire 1423/2003; Yücel, Ahmet, *Hadis Usulü*, s. 163, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.

⁶³ Örnekler için bkz. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 31-37, 88.

Konevî'nin *Kırk Hadis Şerhi*'nde en çok dikkatimizi çeken senet 24. hadise aittir. Diğerlerinden farklı olarak müellif bu hadisin senedinde yer alan şahısları tek tek saymış ve şöyle demiştir: "Talha'dan- Mâlik'ten- Mekhûl'den- Ebû Bekr es-Sıddîk'ten... O dedi ki: Yüce Allah'a yemin olsun ki Muhammed Mustafa (s.a.) bana rivâyet etti (o şöyle dedi): Yüce Allah'a yemin olsun ki Cebrâil (a.s.) bana rivâyet etti (o şöyle dedi): Yüce Allah'a yemin olsun ki Mikâil (a.s.) bana rivâyet etti (o şöyle dedi): Yüce Allah'a yemin olsun ki İsrâfil (a.s.) bana rivâyet etti..." Bu kadar güçlü (!) bir senedle nakledilen rivâyetin metin kısmında ise, "Allah'ın Fâtiha suresiyle beraber besmeleyi bir defa okuyan kimseyi bağışladığı, onun iyiliklerini kabul ettiği, günâhlarını sildiği, dilini ateşte yakmayacağı, onu kabir ve âhiret azabından, büyük korkudan kurtaracağı, dahası onun peygamberlerden ve velilerden önce Allah'a kavuşacağı" iddia edilmiş ve bu rivâyet "kutsî hadis" formunda kaydedilmiştir.⁶⁴ Ne var ki, müellif ve mütercim tarafından bu rivâyete bir kaynak gösterme ihtiyacı hissedilmemiştir. Halbuki söz konusu rivâyet mevzûdur yani hadis formunda uydurulup sonradan Hz. Peygamber'e isnâd edilmiştir. Anlaşılan odur ki, rivâyetin ikna gücünü artırmak için ileri gelen meleklerden müteşekkil bir sened uydurulup metnin başına eklenmesi de ihmal edilmemiştir. Bahis konusu mevzû rivâyeti İbn 'Arrâk (ö. 963/1556), uydurma rivâyetleri topladığı meşhur eserine almış, bunun açık bir yalan ve büyük bir iftira olduğunu kaydederek okuyucuları dikkatli davranmaya sevk etmiştir.⁶⁵

Konevî'nin *Kırk Hadis Şerhi* adlı eserinde kaynak belirtmeden kullandığı ve durumu şüpheli olan başka rivâyetler de vardır.⁶⁶ Dolayısıyla bir araştırmada yer verilen,

⁶⁴ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 175-176. Muhtemelen Konevî şu ifadeleriyle de buraya atıfta bulunmaktadır: "...Bu bağlamda kendi ifadesine göre Hz. Peygamber bazen Cebrâil'den, cebrâil Mikâil'den, Mikâil İsrâfil'den, İsrâfil ise Allah'tan bilgi almakta ve ondan haber vermekteydi. Bazen ise Cebrâil'in vasıtası olmaksızın doğrudan Mikâil'den bilgi aldığını haber vermiştir. Bazen ise İsrâfil'in vahiy getirdiğini ve Cebrâil ve Mikâil'in aracılığı olmaksızın doğrudan İsrâfil'den vahiy aldığını bildirmiştir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber bazen herhangi bir meleğin vasıtası olmaksızın doğrudan Allah'tan vahiy aldığını haber vermiştir." Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s. 183-184.

⁶⁵ İbn 'Arrâk, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. 'Arrâk el-Kinânî, *Tenzîhu's-şerî'ati'l-merfû'a anil-ehâdîsi's-şeni'ati'l-mevdû'a*, II, 114-115 (no: 98), thk. Abdülvehhâb Abdüllatif ve Abdullah b. Muhammed el-Ğumârî, I-II, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts.

⁶⁶ Mesela bkz. s. 104-107, 143, 179-180, 187. Konevî'nin hadisçiler tarafından tenkit edilen rivâyetlerinden biri de, Hz. Peygamber'in ruh olarak ilk yaratılmış varlık olduğunu ifade eden: "*Âdem henüz çamur ile su arası bir varlık iken ben peygamberdim.*" rivâyetidir (bkz. Koçkuzu, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", s. 15-16). Konevî diğer bir açıdan Hz. Peygamber'le ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "*Sen olmasa idin felekleri yaratmazdım.*" sırrı, Seyyidü'l-ewelîn ve'l-âhirîn (s.a.) hakkında vârid olmuştur ve zül-besâir indinde (basiret sahipleri katında) muhakkaktır ki, Hz. Risâlet-meâb bu merteye ile müm-taz ve bu merteye zâtına hasır." (Bkz. Konevî, *Marifet Yolcusuna Kılavuz*, s. 61, trc. Ahmet Remzi Akyürek, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.). Burada işaret edilen rivâyet de sonradan uydurulmuştur.

Yeri gelmişken dikkat çekmek isteriz ki, Konevî'nin kitaplarını Türkçe'ye tercüme eden Ekrem Demirli de, kaynaklarda geçen hadislerin yerlerini gösterirken titiz davranmamıştır. Bu anlamda mesela 21.

"Konevî'nin derlediği hadisler içinde uydurma hadis bulunmadığı" iddiası⁶⁷ kanaatimizce doğru değildir.

Konevî diğer bir yerde ise, "Bu hadis farklı rivâyetlerle nakledilmiştir ki hepsi sahihtir. Bu da sahih rivâyetlerden birisidir ve hadiste sadece hadisin başındaki birkaç kelimeyi manasıyla aktararak değiştirdim." demiş fakat ne müellif ve ne de mütercim ilgili hadis için herhangi bir kaynak göstermiştir.⁶⁸

İşaret ettiğimiz noktalardan da açıkça anlaşılacağı üzere Sadreddin Konevî, hadise karşı ilgisiz bir âlim değildir. Hatta onun İranlı filozof, matematik, tıp ve din âlimi Kutbuddin Şirazî'ye (ö. 710/1311) hadis ilminde hocalık yaptığı, hadisle ilgili *Câmiu'l-usûlû* kendi hattı ile yazan Şirazî'nin bu eseri Konevî'den okuduğu hatta bunların semâ kayıtlarının bile tutulduğu bilinmektedir.⁶⁹ Bununla birlikte Konevî'de hadis rivâyetlerini nakil noktasında bir hadisçi titizliğini görmemiz de malesef mümkün değildir. Her ne kadar muâsır ilim adamlarından Koçkuzu onu hadis âlimi olarak tavsif etmekte ise de biz bu tespitin çok da isabetli olduğunu düşünmüyoruz.

Koçkuzu'nun ifadeleriyle söylemek gerekirse, Sadreddin Konevî, yaşadığı çevredeki ilim ve tasavvuf erbabından farklı olarak hadis ilimleriyle devamlı ilgilenmiş, son demlerinde belki de tek işi bu olmuştur. Gerek Konevî gerekse hocası İbnü'l-Arabî'nin vefatlarına yakın, meşgul oldukları felsefî problemlerin terk edilmesini istemelerinden söz edilmiştir. Konevî, ömrünün son demlerinde hadisle meşguliyeti tek çıkar yol olarak görmüş, vasiyetnâmesinde de diğer meşgaleleri yasaklamıştır. Ancak Konevî klâsik manada bir hadis bilgini olarak görülmediği için onu hadis biyografi kitaplarında bulmak mümkün olmamıştır. Koçkuzu, Konevî'nin hadis bilgini olarak değerlendirilmesini gerekli kılacak bazı sebepler ve "zorlayıcı âmiller" de bulunduğu kanaatindedir ve bu meyanda onun hadisçiliğini göster-

hadisin tercümesini verirken mütercim 106 nolu dipnotta (Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 105), Konevî'nin kaydettiği hadisin Buhârî, Nesâî ve İbn Mâce tarafından rivâyet edildiğini söylemiş ve bu kitaplardaki yerlerini şöyle göstermiştir: "Buhârî, Hares (Hars olmalıydı) 16; Nesâî, Kıyamet 13; İbn Mâce, Menâsik 40". Fakat belirtilen yerlerde ilgili hadis bulunmadığı gibi Nesâî'de "Kıyamet" diye bir bölüm de yoktur. Öyle zannediyoruz ki mütercim, (أتاني الليلة آت...) şeklinde başlayan hadislerin bulunduğu yerleri tespit etmiş ve referans olarak onun geçtiği yerleri vermiş fakat işaret ettiği kaynaklarda hadisin devamının bulunup bulunmadığına dikkat etmemiştir. Elbette bu durum da, gerçekte uydurma olan ve Buhârî, Nesâî ve İbn Mâce'de bulunmayan bir rivâyetin o eserlerde bulunduğu gibi bir izlenim/vehme sebep olmuştur.

⁶⁷ Uysal, "Sadruddin el-Konevî muhaddisen fi itâri kitâbi Şerhi'l-erbaîne hadîsen", s. 93.

⁶⁸ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 110.

⁶⁹ Bilgin, "Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddin-i Konevî", s. 45; Yılmaz, Muhammet, "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 2, s. 7-13, ss. 1-19, Adana 2013. Ayrıca kış. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, s. 635.

ren toplam dokuz madde sıralamıştır. Bize göre burada sıralanan dokuz madde ve Konevî'nin hadisçi olduğu konusu tartışılmaya muhtaçtır. Nitekim Koçkuzu'nun da tek tek işaret ettiği gibi onun, kırk hadisle ilgili çalışmasında klasik hadisçilerin hadisleri naklederken gösterdikleri titizliğe hiç de riayet etmediği görülmektedir. Aslında bu duruma kendisi de dikkat çekmiş ve hadis ilimlerinin tekniğini ve ilmî şartlarını bilmesine rağmen Konevî'nin, hocası ve keşfi esas alan diğer bazı sûfiler gibi terminolojiye, teknik şartlara, usul konularına ve kaynak verme mecburiyetine pekiyi riayet etmediğini; kullandığı haberlerin bir bölümünün münakaşaya konu olduğunu, hadis almak isteyenlerin onun eserlerine değil ana kaynaklara müracaat etmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁰

Bu durumda Konevî'yi bir hadisçi/hadis âlimi olarak değil de, en azından âlimler arasında bilinen veya revaçta olan hadislerle karşı son derece âşina/vâkîf bir mutasavvıf olarak nitelemek daha doğru olsa gerektir.

Sonuç

Anadolu Selçuklu Devleti'nin son devirlerinde ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan hemen önceki yıllarda yaşayan Türk düşünce adamı ve mutasavvıf Sadreddin Konevî'nin etkisi gerçekten çok büyük olmuş ve kendisi yıllar sonra gelen nesilleri bile tesiri altına alarak, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud felsefesinin yayılmasına öncülük etmiştir. Gerek nübüvvet ve gerekse Rasûlullah (s.a.) ile ilgili fakat kimi tartışma ve tenkide açık görüşlerine özetle yer verdiğimiz Konevî'nin, ilmî anlamda olmasa da hadis kültürünün son derece ileri boyutta olduğunu bir nebze görme ve gösterme imkânı bulabildik. Devrindeki önemli isimlerin kitaplarından tahsil ettiği bilgiler sayesinde ileri düzeyde bir hadis birikimi elde ettiğini kabul etmekle birlikte, Konevî'nin bazı araştırmacıların iddiasının aksine bir hadis âlimi olduğunu söyleyebilmenin ise zor olduğunu düşünüyoruz. Bizce bunun en önemli sebebi, Konevî'nin ehl-i tasavvufta sıkça rastladığımız gibi rüya ve keşfi hem rivâyet hem de tashihte nazar-ı itibara almasıdır. Ayrıca onun eserlerinde zaman zaman yer verdiği mevzû rivâyetler ve rivâyetleri nakilde bir hadisçi titizliği bulunmayışı bu yönde düşünmemize sebep olmuştur. Bununla birlikte her ne kadar onun kitaplarını birer hadis kaynağı gibi kullanmasak da, yine de Allah ve Rasûlü'ne iman ve itaatın ince sırlarından bahsetmesi sebebiyle oldukça faydalı bir tasavvuf eseri olarak kendisinden istifade edilmesinin de yararlı hatta gerekli olduğu kanaatindeyiz. Keşke Yunus gibi, Mevlânâ gibi ve belki Gazzâlî gibi daha anlaşılır ve ağıdalı ifadelerden uzak bir şekilde yazmış olsaydı...

⁷⁰ Bkz. Koçkuzu, Ali Osman, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", *Diyanet Dergisi*, cilt: 25, sayı: 3, s. 6, 9, Temmuz-Ağustos-Eylül 1989, ss. 3-18.

Kaynaklar

- Bayraktar, Mehmet, "Sadreddin Konevî ve Dâvûd el-Kayserî", s. 33-36, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya 2010.
- Bayram, Mikail, "Fatih Sultan Mehmet'te Sadreddin Konevî Hayranlığı", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ss. 37-41, Mebkam Yayınları, Konya 2010.
- Bilgin, Azmi, "Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddin-i Konevî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ss. 43-49, Mebkam Yayınları, Konya 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VII, Beyrut 1410/1990.
- Câmî, Ebû'l-Berakât Nureddin Abdurrahman b. Ahmed (ö. 898/1492), *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, neşr. Welîm Nâsû Lees, Kalkûta 1859.
- Ceyhan, Semih, "Osmanlı Mesnevî Şerhçiliğinde Sadreddin Konevî Tesiri", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ss. 55-60, Mebkam Yayınları, Konya 2010.
- Demirci, Mehmet, "Sadreddin Konevî ile Mevlânâ Celâleddin'in Münasebetleri Hakkında", *D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: VI, ss. 159-171, İzmir 1989.
- Demirli, Ekrem, "Sadredin Konevî", *DİA*, XXXV, ss. 420-425, İstanbul 2008.
- , "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ss. 77-80, Mebkam Yayınları, Konya 2010.
- , *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Evgin, Abdulkadir, *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2007.
- İbn 'Arrâk, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. 'Arrâk el-Kinânî (ö. 963/1556), *Tenzîhu's-şerî'ati'l-merfû'a ani'l-ehâdîsi's-şen'ati'l-mevdû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif ve Abdullah b. Muhammed el-Ğumârî, I-II, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/886), *Sünen*, I-II, Kâhire ts.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh (ö. 1067/1657), *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübî ve'l-fünûn*, I-II, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts.
- Koçkuzu, Ali Osman, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", *Diyanet Dergisi*, cilt: 25, sayı: 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 1989, ss. 3-18.
- Konevî, Sadreddin b. Mecdüddin İshak (ö. 673/1274), *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi- Şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- , *Fâtiha Suresi Tefsiri- İcâzü'l-beyân fi te'vîli'l-ümmi'l-Kur'ân*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- , *Füsûsü'l-hikem'in Sırları- el-Fükûk fi esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- , *İlâhî Nefhalar- en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

- , *Marifet Yolcusuna Kılavuz- Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiratü'l-müntehî*, trc. Ahmet Remzi Akyürek, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- , *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar- el-Mürâselât*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- , *Marifet Yolcusuna Kılavuz- Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiratü'l-müntehî*, trc. Ahmet Remzi Akyürek, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- , *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn-Kırk Hadîs Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- , *Tasavvuf Metafiziği- Miftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- , *Vahdet-i Vücûd ve Esasları- en-Nusûs fî tahkiki tavrî'l-mahsûs*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşarati'l-kâmile*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru's-Selâm, Kâhire 1423/2003.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (v. 303/915), *Sünen (el-Müctebâ mine's-Sünen)*, I-VIII, Beyrut 1409/1988.
- Özdemir, Sema, "Bir Konevî Mirası: Dâvûd Kayserî'de Metafizik Bilginin Temellendirilmesi", ss. 195-198, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya 2010.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman (ö. 902/1497), *el-Makâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehra ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002.
- Topatan, Mustafa, "Mevlevî Menâkıbnâmelerinde Sadreddin Konevî", ss. 221-232, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya 2010.
- Uysal, Muhiddin, "Sadruddin el-Konevî muhaddisen fî itâri kitâbi Şerhi'l-erbaîne hadîsen", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 32, ss. 93-106, Konya 2011.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, MÜİF. Yayınları, İstanbul 1990.
- Yılmaz, Muhammet, "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 2, ss. 1-19, Adana 2013.
- Yücel, Ahmet, *Hadîs Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.

The Problem of Sadraddin Qunawî (d. 673/1274) as a Muhaddith

Citation / ©-Tatli, B. (2014). The Problem of Sadraddin Qunawî (d. 673/1274) as a Muhaddith, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 14 (2), 39-61.

Abstract- *Sadraddin Qunawî, the big name of the Turkish-Islamic idea, who was quite effective during the last period of the Anatolian Seljuks State and the establishment of the Ottoman Empire, is a sufi had an effect on many scientists in his century and after. Qunawî has great influence in understanding and dissemination of Ibn al-Arabi's wahdat al-wujud opinion and has also contributed a great deal in training many more famous names such as Daawud al-Kaysari, Molla Fanari, Fatih Sultan Mahmad Khan, Aziz Mahmud Hudaayi, Ismail Hakki of Bursa etc. He is also a personality who is also interested in the science of the Hadith and there are plenty of hadiths in his books. In this study, we have aimed especially point to Qunawî's some opinions about the Sunnah of the Prophet Muhammad (pbuh.) and analysed to Qunawî as a muhaddith. According us Sadraddin Qunawî was not a muhaddith.*

Keywords- *Sadraddin Qunawî, hadith, Sunnah, forty hadiths, prophecy, Anatolian Seljuks, Ottoman, Ibn Arabi, wahdat al-wujud*

Kur'an'daki "Kalbinde Hastalık Olanlar" İfadesinin Muhatapları

Yrd. Doç. Dr. Sami KİLİNÇLİ*

Atf / ©- Kiliñli, S. (2014). Kur'an'daki "Kalbinde Hastalık Olanlar" İfadesinin Muhatapları, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (2), 63-87.

Öz- Kur'an-ı Kerim'de anlatılan konuların zamanı, mekânı ve muhatapları genel olarak açık bir şekilde belirtilmemektedir. Muhataplardan mü'minler, muttakiler, muhsinler, kitap ehli, kâfirler, müşrikler, fasıklar, mücrimler ve zalimler gibi isimlendirmelerle bahsedilmektedir. Bu hitapların muhatapları doğru bir şekilde tespit edilmediğinde birçok ayet yapılan genellemelerden dolayı eksik veya yanlış anlaşılmaktadır. İman edip etmeme konusunda gelgit yaşayanlar, iman ettiğini iddia ettiği halde hicreti göze alamayanlar, ahlakî açıdan sorunlu mü'minler, Allah ve Rasulünün hakemliğini kabul etmek istemeyenler ve münafıklar gibi farklı anlamlarda kullanılan ve fakat genelde münafıklar olarak anlaşılan kalbinde hastalık bulunanlar anlamındaki "fî kulûbîhim meradun" ifadesi de bu tür kullanımlardandır. Bu makalede ilgili ifadenin muhataplarının kimler oldukları tefsir literatürü temelinde açıklanmaktadır.

Anahtar sözcükler- Maraz, nifak, münafık, sahabe, şüphe



Giriş

Allah Teâlâ insanların küfürden, şirkten ve her türlü günahahtan arınmaları, ikiyüzlülük ve riyadan uzak, hâlisâne bir şekilde kendisine kulluk etmeleri için tarih boyunca peygamberler aracılığıyla mesajlarını göndermiştir. İnananların bir kısmı kendilerinden istenildiği şekilde kulluk ederken, iman iddiasında bulunanlar içinde imanla inkâr arasında gelgit yaşayanlar, gerekli ahlakî hassasiyetlere sahip olmayanlar ve ikiyüzlülüğü hayat tarzı olarak benimseyenler de olmuştur. Bu kişiler için münafık nitelendirilmesinde bulunmakla

Makalenin geliş tarihi: 22.05.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: skilincli@cu.edu.tr

birlikte, bazı ayetlerde “kalplerinde hastalık bulunanlar” anlamında *fi kulûbihim meradun*¹ ifadesi de kullanılmaktadır. Bu ayetlerin dokuzunda² sadece “kalplerinde hastalık bulunanlar” şeklinde bir sınıf insan anlatılmaktayken, üçünde³ “münafıklar ve kalbinde hastalık bulunanlar” şeklinde iki farklı sınıftan bahsedilmektedir. Ancak bu ifadeler özellikle günümüzde genel olarak münafıklar şeklinde anlaşılmaktadır.

Kalbinde hastalık bulunanlar şeklinde vasfedilenlerin kimlikleri, Müslüman, kâfir veya münafıklardan olup olmadıkları ayetlerde açık bir şekilde beyan edilmemektedir. Bu durum nüzul ortamında bulunan, olayları ve şahısları bilen vahyin direkt muhataplar için sorun oluşturmadığı için hitaplar, isimlendirmeler murâd-ı ilâhiye uygun olarak anlaşılmış ve ayetlerden gerekli mesajlar alınmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde Kur’an’la insanlar arasına tarih perdeleri girdiği, bilgi kaybı olduğu için ilgili ayetlerden kimlerin kastedildiğinin doğru tespit edil(e)memesi bir anlama sorununa dönüşmüştür. Bunun doğal sonucu olarak ayetlere aslında içermedikleri anlamlar yüklendiği için nüzul dönemindeki toplumsal yapı, dînî ve siyasî gruplar, taraflar eksik ve yanlış anlaşılmıştır.

Bu makalede ele alacağımız ayetlerdeki “fi kulûbihim meradun” ifadesinin “dinin bir kapısından girip diğerinden çıkan çifte şahsiyetli kimse” olarak tanımlanan münafıkları⁴ anlattığına dair günümüzde Müslümanlar arasında genel bir kanaat bulunmaktadır. Bu algı münafıkların tek tip oldukları, tüm kötülük ve eksikliklerin onlardan kaynaklandığı, sahabeyle aynı ortamda yaşamalarına rağmen neredeyse onlardan ayrı bir toplum oluşturdukları, ashabın onları çok iyi tanıdığı, ashabı oluşturan Müslümanların bir bütün olarak davranış ve ahlak açısından onlardan ileri seviyede oldukları kabulünden kaynaklanmaktadır.

Hâlbuki münafık olarak nitelendirilen bu insanlar kendilerini Müslüman olarak tanımlamakta, onların akrabaları, arkadaşları, komşuları ve müttefikleri olarak mescidde, çarşıda, mahallede kısacası hayatın her alanında Müslümanlarla birlikte yaşamaktaydılar. Genel olarak münafık olarak nitelendirilen insanların hepsinin İslam’la, Hz. Peygamberle ve mü’minlerle ilişkileri de aynı şekilde değildi.

¹ Bkz. Bakara, 2/10; Mâide, 5/52; Enfal, 8/49; Tevbe, 9/125; Hacc, 22/53; Nur, 24/50; Ahzab, 33/12, 32, 60; Muhammed, 47/20; 29; Müddessir, 74/31.

² Bkz. Bakara, 2/10; Mâide, 5/52; Tevbe, 9/125; Hacc, 22/53; Nur, 24/50; Ahzab, 33/32; Muhammed, 47/20; 29; Müddessir, 74/31.

³ Bkz. Enfal, 8/49; Ahzab, 33/12, 60.

⁴ İsfahânî, er-Râğîb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur’an*, thk. Muhammed Halil Aytânî, IV. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Ma'rifet, 2005, s. 505. Münafıklar hakkında geniş bilgi için bkz. Alper, Hülya, “Nifak ya da İman- da Çatışma (Kur’an-ı Kerîm Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)”, *M.Ü. İ. F. D.*, S. 22 (2002/1), s. 5-24; Demircan, Adnan, “Hz. Peygamberin Münafıklarla İlişkileri”, *İslam’da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1995., s. 141-154.

Bundan dolayı biz bu makalede ilgili ayetlerin bu şekilde anlaşılmasının ne oranda doğru olduğunu, vahyin direkt muhatapları tarafından bu ayetlerin nasıl anlaşıldığını ve kimler hakkında kullanıldığını tespit etmeye çalışacağız.

Ele alacağımız ayetlerde geçen "maraz" kelimesi dengeli durumun bozulması "hastalık" anlamına gelmekte ve özellikle de insanlar için kullanılmaktadır. Hastalık iki şekilde olmaktadır. Birincisi; vücudun hastalanması anlamında "Her kim Ramazan ayında hasta olursa";⁵ gibi ayetlerde bu anlamda kullanılmaktadır. İkincisi ise; cahillik, korkaklık, cimrilik, nifak, zulüm gibi kötü ahlakî özellikler ise kişilik, şahsiyet bozukluğu anlamında hastalık olarak nitelendirilmektedir. "Onların kalplerinde nifak hastalığı var. Allah onların hastalığını onulmaz etsin"⁶ gibi ayetlerde bu anlamda kullanılmaktadır. Hastalık nasıl vücudu sağlıklı çalışmaktan alıkoymaktaysa, bu kötülükler de kişinin faziletleri idrak etmesine, ahiret hayatını kazanmasına engel oldukları için hastalık olarak nitelendirilmektedir.⁷ Bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi münafıklığın tüm tonları ve iman gerektirdiği gibi İslam'ı yaşamamak da sonuçta bir tür şahsiyet bozukluğunu anlatmaktadır.

Mekki Surelerde Kalbinde Hastalık Olanlar

Mekke'de bulunan bazı Yahudiler Müslümanlara cehennemden bekçilerinin sayısını sorduklarında onlar cevabı bilmedikleri için konuyu Hz. Peygamber'e iletmışlerdi. Hz. Peygamber cehennemden bekçilerinin sayısının on dokuz olduğunu söylediğinde⁸ Yahudiler bu rakamın kendi kaynaklarındaki bilgiyle örtüştüğünü görmüşlerdi. Başta Ebu Cehil ve Ebu'l-Eşvedeyn olmak üzere müşrikler "Biz o bekçileri yeneriz ve cehennemden çıkarız" diyerek konuyu alay konusu edinmişlerdi.⁹ Yaşanan olaylar ayette "Biz cehennemde bekçi olarak sırf melekleri görevlendirdik ve onların sayısını, ["Biz çok kalabalığız; on dokuz meleğin hakkından geliriz." diye alay eden] o kâfirler/müşrikler için sınaama vesilesi kıldık ki bu sayede, geçmişte vahye mazhar kılınanların [Yahudilerin] bilgileri sağlamlasın, müminlerin de imanları artar. Böylece Yahudiler ile müminler/Müslümanlar şüpheye düşmezler.

⁵ Bakara, 2/184. Bkz. Nur, 24/61 ve Fetih, 48/17.

⁶ Bakara, 2/10. Bkz. Nur, 24/50; Tevbe, 9/125.

⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 469; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman Ali, *Nüzhetu'l-E'yunî'n-Nevâzir fî İlmî'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râdî, II. Baskı, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1985, IV/492; Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abdüddâim es-Semin, *Umdetül Huffâz fî Tefsîri Eşrâfi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996, IV, 84, 85.

⁸ Müddessir, 74/30.

⁹ Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003; III, 417, 418; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, "Kitâbu't-Tefsir/Müddessir," 3; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil, *Tefsîru Kur'ani'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, Müessesetü Kurtuba, trs., XIV, 183-185.

Kalbinde hastalık bulunanlar ile kâfirlikte karar kılanlar ise, “Allah’ın böyle bir misal vermesinin ne anlamı var!” derler. Evet, işte Allah böyle misallerle dilediğini/müstahak gördüğünü dalâlette bırakır; dilediğini/layık gördüğünü hidayete ulaştırır.”¹⁰ şeklinde açıklanmaktadır. Ayetten de anlaşıldığı üzere bu bilgiyi Ehl-i kitap ve mü’minler kabul ederken müşrikler ve kalbinde hastalık bulunanlar inkâr etmişler ve böylece karşı safta yer almışlardır.

Ayetteki kalbinde hastalık bulunanlar ifadesini Medine’deki münafıkları¹¹ anlatıyor şeklinde yorumlayanlar bulunmaktadır. Ancak bu apaçık bir zorlamadır. Çünkü bu ayetler Mekki’dir ve Mekke’de meydana gelen tutum ve tabloları anlatmaktadır. Mekki olan Kur’an ayetleri, Mekke’de bulunan iki grubun tavırlarını anlatmıştır. Bunlardan birisi Peygamber’in davasını bütün şiddetiyle inkâr eden inat, kibir, engelleme ve eziyet tavırları sergileyen grup; diğeri ise nefislerinin derinliklerinde Peygamber’in bildirdiklerini, bunların doğruluğunu ve Peygamber’in yüce ahlakını ve üstün aklını kabul eden; kendilerini sadece zayıf mazeretlerle ikna eden, tereddüt ve şüphe içerisinde olan, insanlardan, onların şerlerinden korkan gruptur. “Müşrikler kendilerine bir mucize gösterildiği takdirde ona mutlaka inanacakları hususunda çok büyük yeminler ettiler. [Ey Peygamber!] De ki onlara: “Mucize göndermek Allah’ın elindedir.” O kâfirler, istedikleri türden mucize gelse bile yine inanmazlar; bunu fark etmiyor musunuz?!¹² Ve “[Hâris b. Âmir gibi bazı] müşrikler, “[Ey Muhammed! Gösterdiğin yolun doğru olduğunu biliyoruz]. Ancak biz seninle birlikte doğru yolu tutarsak yerimizden yurdumuzdan oluruz.” diyorlar. Peki, biz onlara her türlü ürünün katımızdan bir rızık olarak ayaklarına kadar getirildiği güvenli ve kutsal/dokunulmaz bir şehirde [Mekke’de] yaşama imkânı vermedik mi?! Lakin Mekke halkının müşrik çoğunluğu herkesin rızıkını bizim verdiğimizini bilmiyor”¹³ ayetlerde de bu konu anlatılmaktadır. Bu gruptan birincisi “kâfir”, ikincisi ise “hasta kalpli” olarak nitelendirilmişlerdir.¹⁴

Kalbinde hastalık bulunanlar, Kur’an ve Hz. Peygamber hakkında kötü niyet besleyen, iman etmekle şirkte devam etme konusunda tereddüt yaşayan Ahnes b. Şerik ve

¹⁰ Müddessir, 74/31.

¹¹ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, trs., 2006, XXIII, 440; Taberî nifak olayının Mekki veya Medenîliği hakkında görüş belirtmemektedir. Kurtûbî’ye göre Mekke’de münafık yoktu. Bundan dolayı bu ayet Medine’de ortaya çıkacak münafıkları anlatmaktadır. Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmî’l-Kur’an*, thk., Abdullah b. Abdü’l-Hasen et-Türkî, I. Baskı, Beyrut, Müessesetü’r-Risale, XXI, 383-388; Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki’l-Tenzil*, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, 2008, IV, 653, 654.

¹² En’am, 6/109.

¹³ Kasas, 28/57.

¹⁴ Derveze, İzzet, *et-Tefsîru’l-Hadis*, çev. Komisyon, I. Baskı, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998, I, 101; İbn Âşur, Muhammed b. Tâhir, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus, Dâru’t-Tunûsiyye, 1984, XXIX, 316, 317. Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, çev. Kayanî, Muhammed Han ve diğeri, II. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, VI, 520.

Velid b. Muğira gibidirler. Bu ayette anlatılan konu bu gibiler için imtihan vesilesi olmuş, bunun sonucunda ya dalalete düşmüşler ya da hidayete ermişlerdir.¹⁵

Zemaşşerî (v. 538/1144) ise yukarıda naklettiğimiz münafıklar yorumunu yaptıktan sonra, ayetteki maraz ifadesinin şüphe olarak da anlaşılabileceğini; Mekke halkının genelinin iman konusunda şüphe içinde bulduklarını, bazılarının ise kesin bir yalanlama, inkâr içinde olduklarını kaydetmektedir.¹⁶

Mekke'de mü'minlere karşı henüz baskı ve işkencenin başlamadığı dönemde müşriklerin en nüfuzlusu olan Velid b. Muğira Hz. Peygamber'in okuduğu Kur'an'dan etkilenerek iman etmeyi düşünmüş ancak diğer muhalifler "Eğer o şirki terk ederse tüm Kureyş dinlerinden ayrılır" demeleri üzerine Ebu Cehil amcasını yanlış yönlendirerek onun iman etmesini engellemiştir. Bu olaydan sonra Velid b. Muğira'nın İslam davetine karşı olan muhalif tavrı giderek sertleşmiştir.¹⁷ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in İslam'ı kendisine tebliğ etmesi üzerine iman eden Ukbe b. Ebî Rebi'a'yı Ubey b. Halef "Sen de mi Sâbi' oldun?" şeklinde eleştirmiş, bunun sonucunda Ukbe tekrar şirke dönmüştür.¹⁸ Bu iki olay müşrik muhalefetin liderlerinin en azından bir kısmının iman konusunda kafalarının karışık olduğunu, buldukları sosyal ve siyasal konularını tehlikeye atmamak, toplumdan dışlanmamak için inkâr ettiklerini göstermektedir. Bu tip insanlar için gaybî bir konu olan Cehenem bekçilerinin sayısı tam bir iman testine dönüşmüştür.

Mekke'de toplumsal yapının kabileciliğe dayalı olduğunu, liderlerin İslam davetine olan tutum ve davranışlarının kabile mensuplarının iman ve inkârlarında çok etkili olduğunu, liderlerin İslam'la insanlar arasında set oluşturduklarını düşündüğümüzde kararsız durumda kalanların azımsanamayacak sayıda olduğunu anlayabiliriz.

Ayetlerde kararsız durumda olup, kendi iradeleriyle iman ve inkâr konusunda tavır geliştiremeyip liderlerine körü körüne itaat eden, iman ederek Allah yolunda sıkıntıyı göze alamayanların ahirette liderleriyle birlikte hesaba çekilecekleri, onlarla hesap meyda-

¹⁵ İbn Âşur, *et-Tahrîr*, XXIX, 314- 317.

¹⁶ Zemaşşerî, *Keşşâf*, IV, 653, 654.

¹⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 414, 415. Mukâtil şu sert ayetlerin de yaşanan bu olay üzerine Velid b. Muğira hakkında nazil olduğunu nakletmektedir. [Ey Peygamber!] Yarattığımda tek başına [malsız-mülsüz, evlatsız] olan o kişiyi sen bana bırak. Ben ona hesapsız mal-mülk verdim. Çevresinde dönüp duran, her an maiyetinde hazır olan evlatlar lütfettim. Her türlü imkânı önüne serdim. Ama onun gözü hiç doymuyor; hep daha fazla vermeme istiyor. Ama öyle yağma yok! Mademki o ayetlerimizi inkârda diretmektedir. Ben de onu dayanılmaz acılara, katlanılmaz azaplara çaptıracağım. O Kur'an hakkında aklı sıra düşündü-taşındı, ölçtü-biçti. Kahrolası nasıl da ölçtü-biçti?! Hay kahrolası, nasıl da ölçtü-biçti?! Sonra yine durdu, düşündü. Derken, suratını astı, kaşlarını çattı. Nihayet, imana gelmeyi kibri-ne yediremedi ve hakka sırt çevirdi. "Bu [Kur'an] geçmişten miras kalan sihirlilikli bir kelimadan ibaret" dedi ve ekledi: "Sonuçta bu, beşer/insan sözünden başka bir şey değildir." [O "beşer" desin bakalım.] ben onu sekera atacağım. (Müddessir, 74/11-26.)

¹⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, XVII, 441.

nında ve cehennemde tartışacakları, siz bizi kandırdınız diyecekleri ama cezadan kurtulamayacakları anlatılmaktadır.¹⁹

Taberî'nin (v. 310/922) naklettiğine göre Hz. Peygamber müşriklerin uyguladıkları baskılardan dolayı darlandığı için Allah Teâlâ'nın onların ilahlarını kötülemez, nefretlerini arttırmayacak ayet indirmesini temenni etmekteydi. Kendisi Kur'an okurken şeytan Hz. Peygamber'in okuyuşuna "Bu putlar şefaati umulan yüce turalardır" sözleriyle müdahale etti. Bunun üzerine Allah Teâlâ bunları nesh etti ve Necm 19-23. ayetleriyle vahyi tahkim etti. Şeytanın ilka ettiklerinden dolayı müşrikler "Allah putlarınızı hayırla yâd etti" deyip sevinince Hacc, 22/52-54.²⁰ ayetler nazil oldu. Bu ayetlerde Hz. Peygamberin yaşadığı durumun diğer peygamberlerin de başına geldiği, bu olayın imanları kökleşmiş mü'minler için sorun oluşturmadığı; ancak kalbinde hastalık bulunanlar ve kalpleri katılaştıran müşrikler için sınaama sebebi olduğu anlatılmaktadır.

Ayetteki kalbi katılaştıranlar ifadesi hiçbir şekilde imana meyiletmeyen müşrikleri; kalbinde hastalık bulunanlar ibaresi ise Hz. Peygamber ve onun tebliğ ettiklerinin hak olduğu konusunda şüphe içinde bulunanlar, kalplerinde nifak hastalığı bulunan,²¹ imanı kabulde mütereddid olanlar²² ve günahkârlar²³ olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca ayetteki maraz kelimesinin nifak²⁴ anlamlarına geldiği de belirtilmiştir.

Bu yorumlardaki nifak ve şüphe Medine dönemindeki bilinçli nifaktan ziyade hakikatin İslam olduğu anlaşıldığı halde farklı nedenlerden dolayı iman edip etmeme konusunda gelgitler yaşanması, şüphe içinde bocalanılması halidir. Bu durumda Mekke'de kalbi katılaştıran müşrikler, imanları kökleşmiş olan mü'minler ve farklı sebeplerden dolayı iman edip etmeme konusundaki kararını, duruşunu netleştiremeyenler olmak üzere üç grup insan bulunmaktaydı. Bu ayetlerle kafası karışık olanlara "kararınızı verin, bulunduğunuz hal doğru değil, tavrınız müşriklerin tavrına benziyor" mesajı verilmiştir.

¹⁹ Bkz. İbrahim, 14/21, 22; Sebe, 34/31-33; Sa'd, 38/59-62; Mü'min, 40/47, 48.

²⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, XVI, 603-611; Mukâtil, *Tefsîr*, III, 291, II, 387. İbnü'l-Cevzî yaşadığı rivayet edilen olayı aktardıktan sonra "muakkik âlimlerin Hz. Peygamberin böyle bir olay yaşamaktan masum olduğunu, olayın olsa olsa insanların şeytanlarının o cümleleri söyledikleri" şeklinde olabileceği görüşünü savunduklarını nakletmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, III, 243-246.

²¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, XVI, 611-613; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 166, 167.

²² Mukâtil, *Tefsîr*, II, 387; İbn Âşur, *et-Tahrîr*, XVII, 302.

²³ Mevdûdî, *Tefhîm*, III, 377.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman Ali, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, Beyrut, el-Mektebu'l-İslâmî, 1948, III, 246. Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, XIV, 433.

Mekke'den Medine'ye Hicret Etmeyen Mü'minler

Mü'minler Bedir'de sayı ve teçhizat açısından kendilerinden güçlü olan müşriklerle karşı karşıya geldiklerinde "Münafıklar ve kalbinde hastalık bulunanlar, inançları [Muhammed'in vaat ettikleri] bu adamları fena aldatmış; oysa yenilecekleri besbelli."²⁵ demişlerdi.

Bu ayetteki kalbinde hastalık olanların şüphe içindeki Medineli münafıklar ve Ebu Cehil gibi müşrikler olduklarına dair yorumlar yapılmakla birlikte genel olarak bunların Mekkelilerden iman ettiğini söyleyen ancak İslam'ın kalplerinde henüz tam olarak yerleşmediği bir grup olduğu nakledilmektedir. Rivayetlere göre bunlar Kureyş'ten Ebû Kays b. Velid b. Muğira, Ebû Kays b. Fâkih b. Muğira, Hâris b. Zem'a b. Esved b. Muttalib, Ali b. Ümeyye b. Halef ve Âsî b. Münebbih b. Haccac'dır. Bu kişiler Bedir savaşına müşrik ordusuyla birlikte katılmışlardı. Müslümanların sayıca az olduklarını gördükleri zaman, "Mü'minler hâlâ sayıca azlar ve düşmanları kalabalık, onları yenmeleri mümkün değil" demişlerdi.²⁶ Kaynaklarda isimleri zikredilen bu kişilerin iman edip etmeme konusunda şüphe içinde buldukları da nakledilmektedir.

Bunların iman konusunda şüphede buldukları şeklindeki yorum isabetli değildir. Çünkü iman eden, fakat Medine'ye hicret etme imkânına sahip oldukları hâlde sosyal konumlarını, akrabalarını, mallarını-mülklerini terk etmeyi göze alamadıkları için Mekke'de kalan kişilerle ilgili olarak, "Kendilerine kötülük eden kimselere gelince, melekler onların canlarını alırken, "Söyleyin bakalım, siz inancınız, imanınız uğrunda ne yaptınız?!" diye soracaklar. Onlar, "Ne yapabildik ki?! Biz Mekke'de baskı altında yaşayan, çaresiz bırakılan, itilip kakılan kimselerdik." diye cevap verecekler. Bunun üzerine melekler, "Demek öyle! Peki, Allah'ın yeryüzü geniş değil miydi?! Hicret etseydiniz ya?!" diyecekler. İşte onların ahirette varacakları yer cehennemdir. Ne kötü bir yerdir cehennem!²⁷ buyrulmaktadır.

Bu ayette günahkârlar olarak bahsedilenler kendilerine hicret farz olduğu halde hicret etmedikleri için Allah'ın kendilerine gazaplandığı kişilerdir. Melekler onlara, "Din konusunda durumunuz, duruşunuz nasıldı diye sorduklarında" onlar, "Müşrikler sayıca fazla ve güçlüydüler, bizleri imandan, peygambere tabi olmaktan alıkoydular, memleketimizde ezilenlerdendik" dediler. Melekler onlara, "Sizi bu şeklide alıkoyan müşriklerin bulunduğu yerden hicret edip, onlara karşı sizi koruyacak insanların olduğu yere gitseydiniz

²⁵ Enfal, 8/49.

²⁶ Mukâtil, *Tefsir*, II, 21, 22; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XI, 226-228; Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk. Mecdî Bâslüm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, V, 236, 237; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsir*, II, 217; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, X, 44; İbn Kesir, *Tefsîru Kur'ani'l-Azîm*, VII, 103-104; İbn Aşur, *et-Tahrîr*, X, 39.

²⁷ Nisa, 4/97.

orada tevhide inanır, gereğince kulluk eder ve peygambere tabi olurduz” şeklinde cevap verdiler.²⁸ Bu kişiler ayette²⁹ kendilerinden kalbi hastalıklı olarak bahsedilen ve Bedir’de Müslümanlar tarafından öldürülen kişilerdir. Bunlar Mekke’de baskı altında olduklarını, imanlarını açığa vuramadıklarını söylediklerinde, “Hicret etmeniz gereken arz/Medine yeteri kadar geniş değil miydi” şeklinde cevap verilmiştir.³⁰

Bu ayetlere göre o dönemde gücü yettiği halde hicret edip etmemek imanın, ve mü’minlerle aynı safta olup olmamanın göstergesi sayılmaktaydı. Ayette bu kişilerin zalimler olarak nitelendirilmeleri, hicret etmemeleri, küfre dönmeleri, imandan sonra şüpheye düşmeleri ve müşriklere yardım etmeleri şeklinde yorumlanmıştır.³¹

Kaynaklarda isimleri nakledilen bu kişiler İslam davetinin önde gelen muhaliflerinin çocuklarıdır.³² Bunlar sahip oldukları sosyal konumu, ekonomik ve siyasi gücü tehlikeye atmak istemedikleri, kabile ve aile baskısını göğüslemeyi göze alamadıkları, duruşlarını netleştirip mü’minlerin safında yer almadıkları için canlarını melekler azap ederek almıştır.

Medenî Surelerde Kalbi Hastalıklı Olanlar

Münafıkların durumları, Hz. Peygamber, mü’minler, müşrikler ve Ehl-i kitapla olan ilişkileri Medenî surelerde geniş bir şekilde ele alınmaktadır.³³

Bakara suresi 8-20. ayetler arasında münafıklıkların tavırları anlatılmaktadır. Bu kişilerle ilgili olarak 10. ayette “Onların kalplerinde hastalık var. Allah bu hastalıklarını onulmaz etsin! Gerçekte inanmadıkları hâlde “İnandık” deyip ikiyüzlülük etmelerinden dolayı onları çok acıklı/elemlî bir azap beklemektedir.”³⁴ buyrulmaktadır. Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767) bu ayetin de içinde bulunduğu 13 ayetin Medine’deki Yahudilerden münafıklık yapanları anlattığını açıklamakla birlikte bu ayetlerin tefsirinde Hazrec kabilesinin

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 379, 380; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 587; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I, 456.

²⁹ “Yine o zaman, münafıklıkta karar kılanlar ile iman edip etmemekte mütereddit olanlar, [Bedir’de sayıca kalabalık müşrik ordusuyla savaşmayı göze alan müminler hakkında], “İnançları [Muhammed’in vaat ettikleri] bu adamları fena aldatmış; oysa yenilecekleri besbellî.” diyorlardı. Ama onlar bilmiyorlardı ki Allah’a güvenip dayanan kimseler galip gelirler. Şüphesiz Allah üstün kudret sahibidir; her hükmü ve filî mutlak isabetlidir.” Enfal, 8/49.

³⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 251, 252.

³¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I, 456, 457.

³² Mekke döneminde İslam davetinin muhalifleri ve kabileleriyle ilgili olarak bkz. Sami Kiliñçli, *Mekkî Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrı Müslimlerle İlişkileri*, Ankara, 2013, s. 164-181.

³³ Münafık kelimesi Mekkî surelerde sadece Ankebut, 29/11. ayette geçmektedir.

³⁴ Bakara, 2/10. Ayetin tefsiriyle ilgili olarak bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 33; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 286-290; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 300-301; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I, 32; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'ani'l-Azîm*, I, 284; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, V, 43-47. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 279.

reisi olan, nifak hareketini de yönlendiren Abdullah b. Ubey ve ekibin de isimlerini, Müslümanlarla olan ilişkilerini de anlatmaktadır.³⁵ Diğer bazı tefsirlerde de bu ayetler de anlatılan münafıkların içinde Yahudilerin de oldukları nakledilmektedir.³⁶ Bu kaynaklarda kalpte bulunan hastalığın şek, şüphe olduğu açıklanmakla birlikte bu ifadeden kast edilen kişilerin iman konusunda ne yapacaklarını gerçekten bilemeyen kişiler değil, bu tavrı bilerek geliştiren münafıklar oldukları açıklanmaktadır. Bu durumda bunların münafıklığı karakter haline getiren, bu tavrı kasıtlı olarak sürdüren ve başkalarını da etkilemeye çalışan bilinçli münafıklar oldukları anlaşılmaktadır. Ayetlerdeki sert ifadeler de bu anlayışı desteklemektedir.

Tevbe suresi 125. ayette "Kalplerinde hastalık bulunanlara gelince, Allah katından indirilen ayetler onların imansızlıklarına imansızlık katar ve sonunda kâfir olarak ölüp giderler."³⁷ buyrulmaktadır. Bu ayetten kast edilenlerin bilinçli münafıklar olduğu müfessirler tarafından açıklanmıştır.³⁸

Muhammed suresi 47/20 ve 21. ayetlerde iman edenlerin "keşke savaş emreden bir sure/ayet grubu indirilse" diye temenni ettikleri; ancak istedikleri ayetler/sure nazil olunca mü'minlerin arasında olmakla birlikte kalplerinde hastalık bulunanların Hz. Peygamber'e üzerlerine ölüm baygınlığı düşmüş kişiler gibi baktıkları, onların bu tavırlarının kendilerine yakışmadığı, Allah'ın emrine itaat etmelerinin kendileri için hayırlı olacağı anlatılmaktadır.

Bu ayetteki "kalbinde hastalık bulunanlar" ifadesi savaşın emredilmesini isteyen; ancak emredilince ona uymayan ve bu emir nesh edilse diyen Müslümanlar,³⁹ İslam'ın hak olduğu konusunda kalplerinde şüphe olan ve iman zayıflığı bulunan kişiler,⁴⁰ Allah'a şük şüphe içinde kulluk eden, imanlarında sabitkadem olmayanlar⁴¹ ve münafıklar⁴² olarak anlaşılmıştır.

³⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 31-33.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 150, 163; Mâturîdî, *Te'vilât*, I, 385; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I, 30, 33; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 196. Yahudi kökenli münafıklarla ilgili olarak bkz. Demircan, Adnan, *Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar*, Konya, 1996, s. 115, 116.

³⁷ Tevbe, 9/125.

³⁸ Ayetin tefsiriyle ilgili olarak bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 78; Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah, *Meâni'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002, I, 306; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 90; Mâturîdî, *Te'vilât*, V, 513; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, X, 436; İbn Kesir, *Tefsîru Kur'ani'l-Azîm*, VII, 322; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 217, 218; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VII, 434, 435; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XI, 64, 65.

³⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, II, 349.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 210. Taberî bu kişiler hakkında münafık nitelendirmesinde de bulunmaktadır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 210, 211.

⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 327.

⁴² Mukâtil, *Tefsîr*, III, 238; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, XIX, 270; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI, 272, 273; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXVI, 107, 108.

Bu surenin 29. ve 30. ayetlerinde “Kalplerinde hastalık bulunanlar, içlerindeki kini, [Peygamber’e ve müminlere duydukları nefreti] Allah’ın açığa çıkarmayacağını mı sandılar?!” “[Ey Peygamber!] Biz isteseydik onları (münafıkları) sana tek tek gösterirdik. Sen de onları simalarından tanırdın. Biz onları göstermesek bile sen onları konuşma tarzlarından zaten tanırısın. [Unutmayın ki] Allah yapıp ettiğiniz şeyleri bilir” buyrulmaktadır. 29. Ayetteki kalbinde hastalık bulunanlar ifadesi müfessirler tarafından ittifakla münafıklar olarak açıklanmıştır.⁴³

Bazı müfessirler 20. ayetteki kalbinde hastalık bulunanlar ifadesini savaş konusunda kararsız, isteksiz olan, imanlarında zayıflık bulunanlar şeklinde açıklarken aynı konunun devamında yer alan 29. ayetteki ilgili ifadeyi münafıklar şeklinde açıklamışlardır.

Bu durum bir çelişki olarak anlaşılabilir. Çünkü konu 20. ayette başlamakta ve 30. ayete kadar devam etmektedir. 22-29. ayetler arasında savaş emrinden hoşlanmayanlar Müslümanların emniyet, huzur ve düzenlerini bozmak, akrabalık ilişkilerini tehlikeye atmakla eleştirilmişler, Allah’ın lanetine uğrayanlar, kulakları sağır, gözleri kör edilenler, akıl tutulmasına uğrayanlar, hidayete sırt çevirenler, şeytan tarafından aldatılanlar, Allah’ın indirdiği Kur’an’dan nefret edenlerle işbirliği yapanlar, Allah’ın gazabını hak edecek davranışta buldukları için amelleri boşa çıkartılanlar, içleri kin dolu ve azap içinde ruhları alınacaklar olarak nitelendirilmişlerdir. Konunun devamında ise Hz. Peygamber’e hitaben “[Ey Peygamber!] Biz isteseydik o münafıkları sana tek tek gösterirdik. Sen de onları simalarından tanırdın. Biz onları göstermesek bile sen onları konuşma tarzlarından zaten tanırısın. [Unutmayın ki] Allah yapıp ettiğiniz şeyleri bilir.”; mü’minlere hitaben ise “[Ey Müminler! Bilin ki] biz sizi düşmanla savaş gibi zor işlerle kesinlikle sınavacak ve böylece içinizden Allah yolunda cihad eden, zorluklara göğüs geren kimseleri ortaya çıkaracağız. Yine bu vesileyle iman ve teslimiyet konusundaki iddialarınızın doğruluk değerini de gözler önüne sermiş olacağız.”⁴⁴ buyrulmaktadır.

Burada tutarsızlık gibi gözükken bir durum olmakla birlikte konuyu, tarihî bağlamı dikkatli bir şekilde değerlendirdiğimizde çelişkiden ziyade konunun ayrıntılı olarak anlatılmamasından kaynaklanan bir durumun var olduğunu görebiliriz. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse müfessirler 20. ayetteki ifadeyi iman konusunda kararsız kalanlar, imanlarında sabitkadem olmayan şekilde açıklarken ayetteki mü’minler ibaresini dikkate almışlar, 29. ayetteki aynı ifadeyi münafıklar olarak yorumlarken de diğer ayetlerdeki sert eleştirileri dikkate almışlardır.

⁴³ Muhammed, 47/29. Ayetin tefsiriyle ilgili olarak bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, III, 240; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 221; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 329; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IV, 127; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, XIX, 282; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI, 278; İbn Âşur, *et-Tahrîr*, XXVI, 120.

⁴⁴ Muhammed, 47/31.

Olay Medine döneminde olmaktadır ve savaş emrinin gelmesini isteyenler Müslümanlardı. Ancak bu grubun içinde samimi mü'minler olduğu gibi, imanı maske gibi kullanan bilinçli münafıklar ile onların etkisinde kalan kararsızlar, imanları kökleşmemiş olanlar da bulunmaktadır.

Münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlarla ilgili olarak inen ayetler, nifak hareketinin ancak kendi toplumlarında ve aşiretlerinde az veya çok ileri gelen bazı kişiler tarafından yönlendirildiğini, liderliğinin onlar tarafından yapıldığını göstermektedir. Bu nifak hareketine vasıfsız ya da alt tabakadan bir kesim de ileri gelenlerin etkisiyle katılmışlardı.⁴⁵ Münafıkların liderinin Hazrec kabilesinin reisi Abdullah b. Ubey olduğunu dikkate aldığımızda münafıkların kimlikleri, toplumsal konumları, toplumu etkileme durumları ve oranları daha iyi anlaşılmaktadır.

Burada ele aldığımız ayetlerde savaş konusunda tutarsız davranışlar içinde bilinçli münafıkların yanı sıra onların etkisinde kalan kişilerin olduğu da anlaşılmaktadır. Bunlar iman ve Hz. Peygamberi destekleme konusunda kendi kararını veremeyen nesne/edilgen konumda olanlardı. Bu kişiler nifak hareketinin liderlerinin etkisinde kaldıkları, onlarla ortak hareket ettikleri için onlarla birlikte çok sert bir şekilde eleştirilmişler ve kendilerine "Savaş ve zorluk zamanları insanların iman iddialarındaki samimiyetlerinin, gerçek kimliklerinin ortaya çıktığı anlardır. Allah'ın emirlerine karşı gösterdiğiniz tavrı, kimlerle ortak hareket ettiğinizi, durduğunuz yeri kontrol edin, münafıklaştığınızın farkı olun" mesajı verilmiştir.

Bu durumda ilk ayetteki ifadenin münafıkları ve onların etkisinde kalanları kapsadığı; ancak münafıklara açıkça değinmeden durumlarını düzeltmeleri için öncelikle kararsızların, samimiyet ve fedakârlık konusunda sorun yaşayanların muhatap alındığı söylenebilir. Bu kişiler gelen savaş emrine itaat etmedikleri, Allah'a sadık kalmadıkları, durumlarını düzeltmedikleri, münafıklarla birlikte hareket etmeye devam ettikleri, Müslümanların morallerini bozdukları, güvenliklerini tehlikeye attıkları için ileriki ayetlerde münafıklığı bilinçli olarak sürdürenlerle birlikte çok sert eleştirilmişler, bir anlamda münafık kabul edilmişlerdir. Bundan dolayı 29. ayetteki kalbinde hastalık olanlar, hastalıklarını kendi elleriyle arttırdıkları için müfessirler tarafından münafıklar olarak açıklanmıştır. 30. ayette Hz. Peygamber'e "sen onları konuşma tarzlarından tanırsın" buyrulmuş ve bu tiplerin belirgin kişiler oldukları açıklanmıştır. 31. Ayette de Müslümanlara hitaben "İçinizden cihad edenleri ve sabredenleri ortaya çıkarıncaya kadar sizi imtihan edeceğiz" buyrulmuş ve davet, tebliğ ve mücadele yolunun çileli bir yol olduğu, bu yolda kazananların, ayakta kalanların ve dökülenlerin olmasını da yolun tabiatından kaynaklandığı, bunlardan olumsuz etkilenmemeleri, morallerini bozmamaları gerektiği açıklanmıştır.

⁴⁵ Derveze, İzzet, *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, 1998, III, 81.

Bu durum [Ey Müminler!] Biz sizi kimi zaman düşman ve ölüm korkusuyla, kimi zaman kıtlık-kuraklık ve açlıkla, kimi zaman da mallarınızda, canlarınızda ve ürünlerinizde bir kısım kayıplarla mutlaka sınavacağız. [Ey Peygamber!] Sen bütün bunlara göğüs gerip sabredenleri [cennetle] müjdele. O sabırlı kullar başlarına bir musibet [ölüm] gelince, “Biz zaten bu dünyada Allah’a kulluk için varız. Elbette O’na döneceğiz.” derler. İşte rableri onlara her türlü desteği verecek, şefkat ve merhamet gösterecektir. İki cihanda bahtiyar olacaklar da elbet onlardır.⁴⁶ ayetlerinde açıklanan durumun bir örneğini oluşturmaktadır.

Herhangi bir dine, davaya inanıp bağlandığını iddia edenlerin gerçek duruşları zor zamanlarda gösterdikleri tavırlarda, kurdukları ittifaklarda ortaya çıkmaktadır. Uhud savaşında Müslümanların yenilmeleri üzerine bazı rivayetlere göre Abdullah b. Ubey ve ashabı, bazı rivayetlere göre de diğer bir kısım Müslümanlar Hz. Peygamberin düşmanlarına karşı mücadeleyi kaybetmesinden korktukları için kendilerini emniyet altına almak amacıyla Yahudî ve Hıristiyanlarla yakın ilişkiler kurmayı, onları velî edinmeyi istemişler, hatta Yahudileşmeyi, Hıristiyanlaşmayı dahi düşünenler olmuştur.⁴⁷ Onların bu tavırları iman iddialarıyla, Allah ve Rasulünü velî edinmeleriyle bağdaşmamakta; İslam toplumunun moralini olumsuz etkilemekte ve birliğini tehdit etmekteydi.

Yaşananlar ayette “Ey Peygamber!] Görüyorsun ki kalplerinde hastalık bulunan kimseler, “[Muhammed düşmanlarına yenildiği takdirde] çok kötü bir duruma düşeriz. Bu yüzden biz şimdiden tedbirimizi alalım.” düşüncesiyle gidip düşmanla işbirliği yapmak için adeta koşuşturuyorlar. Oysa Allah müminlere yakın bir zamanda zafer nasip edecek veya kendi katından [kendi planının bir tezahürü olarak] başka bir muvaffakiyet lütfedecektir. İşte o zaman bu kalbinde hastalık bulunanlar içlerinde gizledikleri şüphe ve nifaktan dolayı çok pişman olacaklar.⁴⁸ şeklinde açıklanmaktadır.

54. ayette Müslümanlara “Ey iman edenler sizden kim irtidat ederse” uyarısı yapılmaktadır. Bu ifade ile Yahudi ve Hıristiyanlarla velayet ilişkisinde bulunan münafıklara, iman zafiyeti olanlara bu durumlarının sürekliliğinin irtidata sebep olacağına işaretle “Kendi durumunuza dikkat edin İslam’ın size ihtiyacı yok, sizin yerinize imanda sabitkadem olanlar gelir, yaratılır” mesajı verilmektedir.⁴⁹ 51-57. ayetlerde kalbinde hastalık olanların tavırları eleştirilmekle birlikte hak üzere sabit kalan Müslümanlara “Allah, Yahudi ve Hıristiyanlarla velayet/ittifak işbirliğine girenlerden sizi temizliyor, bu durumu doğru anlayın, bundan olumsuz etkilenmeyin; Allah’ı, Rasulünü ve Müslümanları velî/taftar edinenler Allah’ın taraftarlarıdır ve mutlaka üstün gelecek olanlar da onlarıdır” buyrulmaktaydı.

⁴⁶ Bakara, 2/155-157.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VIII, 510-512; Zemaşşerî, *Keşşâf*, I, 676, 677; Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, VIII, 48,49; Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadis*, VI, 119, 120; İbn Âşur, *et-Tahrîr*, VI, 231, 232.

⁴⁸ Maide, 5/52.

⁴⁹ İbn Âşur, *et-Tahrîr*, VI, 235.

Rivayetlerde kalbinde hastalık olanlar olarak nitelendirilenlerin içinde münafıkların lideri Abdullah b. Ubey ve arkadaşlarının yanı sıra bazı mü'minlerin olduğu nakledilmektedir. Bu durum bazı mü'minlerin münafıkların etkisinde kaldıklarını, onlarla aynı tavrı geliştirdiklerini, yaptıklarının irtidada eşdeğer denecek derecede yanlış olduğunu ortaya koymakta, sonuçta onların da münafıklaştığını açıklamaktadır.

Mekkeli müşrikler, müttefikleri olan diğer Arap kabileleri, Gatafanlılar ve Yahudilerden olan düşman ordusu Müslümanları kesin olarak yenmek, İslam'ın varlığına son vermek için Medine önlerine gelmişlerdi. On bin kişilik düşman ordusunun karşısında üç bin kişiden oluşan İslam ordusu bulunmaktaydı. Müslümanlar da şehri savunmak için hendek kazmışlar ve tedbirler almışlardı.⁵⁰ Ancak güçler arasında açık bir fark olduğu için Müslümanlar adamakıllı sınınmışlar ve derinden sarsılmışlardı. "İşte O zaman, münafıklar ile kalplerinde hastalık bulunanlar, "Allah ve elçisinin bize verdikleri zafer sözü meğer yalan ve aldatmacaymış!" diyorlardı.⁵¹ Bu kişilerin durumları Ahzab, 33/9-20. ayetlerde anlatılmaktadır.

Bu ayetteki kalbi hastalıklı olanlardan kast edilenler imanda şüphesi bulunanlar ve Allah'a itikatlarında zayıflık bulunanlardır. "Allah ve elçisinin bize verdikleri zafer sözü meğer yalan ve aldatmacaymış!" diyen kişi bir rivayete göre Muattib b. Kuşeyr'dir. Bu şahıs "Muhammed bize İran ve Bizans'ı fethedeceğimizi söylüyor; ancak biz korkudan tuvalete bile gidemiyoruz" demekteydi.⁵² Diğer bir rivayete göre bunlar Tu'me b. Ubeyrik ve Muattib b. Kuşeyr'in de içinde bulunduğu yaklaşık 70 kişilik bir gruptu.⁵³

Münafıklar ve kalbinde hastalık bulunanlar tanımlamaları, münafıklar yani kalbinde hastalık bulunanlar anlamında bir bütün olarak münafıkları anlatıyor olmakla birlikte; münafık tanımlaması bilinçli olarak nifak ehli olanlar, marazlılar hakikat konusunda şüphe de olanlar da olabilir.⁵⁴ Ancak kalbinde hastalık bulunanların iman ve küfür arasında karar-sız kalmış olup Hendek savaşında nifakları sabitleşenler⁵⁵ ihtimali daha güçlü görünmektedir. 19. ayette "Bu eleştirilenlerin (münafıklar ve kalbinde hastalık bulunanların) yüreklerini düşman ve savaşta can verme korkusu sardığında onların tıpkı üzerine ölüm baygınlığı çökmüş kimsenin bakışları gibi gözleri belermiş bir hâlde sana bakıp durduklarına tanık olursun" buyrulmaktadır. Bu ifade ile Muhammed, 47/20. ayetteki "Fakat savaş konusunda açık ve kesin hükümler içeren bir sure indirilince, kalplerinde hastalık bulunanların -tıpkı

⁵⁰ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdül-Hâfız Şelebî, Turâsu'l-İslâmî, trs. II, 214-216

⁵¹ Ahzab, 33/12.

⁵² Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 38, 39; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, II, 228; Zemaşerî, *Keşşâf*, III, 535.

⁵³ Kurtübî, *el-Câmi' li Ahkâm'il-Kur'an*, XVII, 96.

⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, VIII, 362.

⁵⁵ İbn Âşur, *et-Tahrîr*, XXI, 284.

üzerine ölüm baygınlığı düşmüş kimsenin bakışı gibi- sana baktıklarını görürsün” ifadeleri aynı tavrı ve aynı kişileri yani münafıkları ve onların etkisinde kalan, onlarla ortak hareket eden kalbinde hastalık olanları anlatmaktadır. Muhammed suresi 31. ayette imanlarına yaraşır şekilde davranan Müslümanlara moral verici hitapta bulunulduğu gibi bu surenin 21-24. ayetlerinde iman ve amellerinde sorun olmayan Müslümanlar övülmüş ve cennetle müjdelenmişlerdir.

Mâide, Muhammed ve Ahzab surelerinde İslam üzere sabitkadem kalan Müslümanlara övücü, müjdeleyici hitaplarda bulunulması münafık ve marazlıların söz ve davranışlarının Müslümanları bir şekilde etkilediğini veya etkileme potansiyelinin bulunduğunu göstermektedir. Ayetlerdeki açıklamalarla olan veya olması muhtemel olan yanlış anlamlar, moral bozuklukları kontrol altına alınmıştır.

Ahlaken Olgunlaşmamış Mü'minler

Ahzab, 33/28-35. ayetlerde Hz. Peygamberin eşlerine yönelik uyarı, emir, yasak ve tavsiyelerin anlatıldığı bağlamda onlara hitaben “Ey Peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın konumunda değilsiniz. Peygamber hanımına yakışır bir tutum içinde olmak isterseniz, yabancı erkeklere karşı edalı bir üslupla konuşmayın. Aksi halde, kalbinde hastalık olan kişiler yanlış ümide kapılabilirler. Bu yüzden, her zaman sade/doğal bir tarzda konuşun”⁵⁶ buyrulmaktadır. Bu ayetteki marazdan kast edilen ahlaksızlık, arsızlık, utanmazlık ve zinadır.⁵⁷ Kalbinde hastalık bulunanların münafıklar olduğuna dair yorumlar yapılmakla birlikte bağlamdan anlaşılan imanlarında zayıflık bulunan, İslam ahlakının henüz yerleşmediği, ahlaksız, zina düşkünü olan kadınlara kur yapan, aşk şiirleri yazan kişiler olduğudur.⁵⁸

Medine’de farklı yollarla huzuru bozanların durumu anlatılırken “[Ey Peygamber!] Münafıklar, kalplerinde hastalık bulunanlar ve Medine’de asılsız haberler yayarak huzursuzluk çıkaranlar, bu fesatçılıklarına son vermezlerse andolsun ki biz de seni onların üzerine göndeririz ve bu durumda onlar seninle aynı şehirde daha fazla kalamazlar.”⁵⁹ buyrulmaktadır. Ayetteki marazdan kasıt ahlaksızlık, arsızlık ve zinadır.⁶⁰ Bu kişilerin münafıkların bir kısmı olma ihtimali bulunmakla birlikte asıl kast edilenler imanı zayıf olan, zinaya

⁵⁶ Ahzab, 33/32.

⁵⁷ Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman, *el-Vucuh ve'n-Nezâir*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008, s. 18; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, II, 232.

⁵⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 45; Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 95; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 137, 138; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 545; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Kayanî, Muhammed Han ve diğerleri, II. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991, IV, 462; İbn Âşur, *et-Tahrîr*, XXII, 9.

⁵⁹ Ahzab, 33/60.

⁶⁰ Mukâtil, *el-Vucuh ve'n-Nezâir*, s. 18.

düşkün ve günah işlemeyi sevenlerdir. Bunlar cariyeleri takip edip onları rahatsız etmekteydiler. 32. ayette kast edilenler de bunlardır.⁶¹ Bu ayette kalbinde hastalık bulunanlardan kastedilenler zinakâr olanlardır. Münafıklar kâfirlerle ittifak kurarlarken bunlar, kâfirlerle böyle bir ilişki içine girmeyen, kâfir ve münafık arasında bir konumda olanlardır.⁶² Bunların Ashab-ı suffa'nın bekar olanları olduğu da nakledilmektedir. Aynı şekilde bu kişilerin fitne haberlerini yaymayı seven -ifk hadisesinde olduğu gibi- Müslümanlar olduğu da söylenmiştir. Bunlar ayette geçtiği şekilde tehdit edildikten sonra yaptıklarına son vermişlerdir.⁶³

Bu iki ayet Müslümanlar arasında iman ve ahlak açısından olgunlaşmayan, mü'min şahsiyetini tam olarak kuşanamamış olanların varlığını açıklamaktadır. Bu durum Asr-ı Saadette iman eden her kişinin cennetlik olacak derecede olgunlaştığına dair genel algıyla örtüşmemektedir. Her toplumda, inanç grubunda gerçek anlamda iman edip gereğince amel edenler bulunduğu gibi, iman, ibadet ve şahsiyet açılarından yeterince olgunlaşmayan, eksiklikleri bulunanların olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir. Sahabe toplumu da genel itibarıyla Hz. Peygamberin eğitiminden geçseler de doğal olarak hepsi onunla aynı derecede, yoğunlukta muhatap olup, İslamî eğitimden geç(e)medikleri için İslam'ı yaşamada da birbirlerinden farklıydılar.

Nur, 24/3. ayette "Zinakâr erkek ancak kendisi gibi zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir. Zinakâr kadın da ancak zinakâr veya müşrik bir erkekle evlenir. Bu tür bir evlilik müminlere haram kılınmıştır." buyrulmaktadır. Bu ayetin Medine bazı fakir Müslümanların Hz. Peygamber'e gelerek "Medine'de ekmek az bulunuyor, fiyatlar da yüksek olduğu için biz sıkıntı içinde kaldık. Zengin zinakâr cariyeler var onlarla evlenmemize izin ver. Zenginleştiğimiz zaman onları boşar, Müslüman kadınlarla evleniriz" demeleri üzerine nazil olduğu nakledilmektedir.⁶⁴ Zinakâr cariyelerle evlenmek isteyenlerin Ashab-ı suffa'dan oldukları da nakledilmektedir.⁶⁵ Bu ayetle ilgili nakledilen bilgiler de Ahzab, 33/60. ayetten kast edilenlerin bazı Müslümanlar olduğu şeklindeki görüşü güçlendirmektedir.

Hz. Peygamber'i gören her müslüman sahabîdir; ama ashâb-ı Nebî değildir. Ashab olmakla Ashâb-ı Nebî olmak arasında çok önemli farklar vardır.⁶⁶ Bir kişi iman ettikten sonra Hz. Peygamber'i gördüğünde sahabî olmakla birlikte; ashab-ı nebî olmak için onunla

⁶¹ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 55; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 38; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 183-187; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, VIII, 380; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 233, 234; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 570.

⁶² Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, VIII, 380.

⁶³ Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XVII, 234-236.

⁶⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 409; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 149-161; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 215.

⁶⁵ Bkz. Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, XXV, 117.

⁶⁶ Yıldırım, Muhammed Emin, *Sahâbeyi Nasıl Anlamalıyız*, İstanbul, 2013, s. 48.

uzun süre beraber/hemhâl olmak, eğitiminden geçerek İslam'ı anlamak ve Allah için gerekli fedakârlıkları yapmak gerekmektedir.

Medine'de muhacir, ensar ile onlara tabi olan samimiyet ve fedakârlıkla İslam'ı yaşamaya çalışan Müslümanlar olduğu gibi İslam'a içten bağlı oldukları halde iyi ve kötü işleri birbirine karıştıranlar da vardı. Bunların dışında durumları çoğunluk tarafından bilinmeyen hareket ve sözlerinde çelişki bulunan ancak kendilerinin samimi bir şekilde davrandıkları imajını vermeye çalışan bir grup da vardı. Bunların durumlarından Hz. Peygamber habersiz değildi. Hz. Peygamber onlar hakkında kötülükten çok iyilik düşünüyor ya da onlarla çekişmeli bir hale girmek istemiyordu. Çünkü onlardan bir zarar, saldırı ya da büyük bir zorluk görmüyordu.⁶⁷

Sahabenin içinde Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Abdurrahman b. Avf gibi Mekke'de iman eden, müşriklerin tüm baskı ve işkencelerine göğüs geren, Allah yolunda malını, mülkünü bırakarak hicret eden, tüm savaşlara katılanlar bulunduğu gibi; Medine'de Evs ve Hazrec'in ileri gelenleri iman ettiği için inananlar, Mekke'nin fethinden sonra İslam'ı kabul edenler de bulunmaktaydı. Bunların İslam'a bağlılık dereceleri doğal olarak aynı değildi.⁶⁸

"Gerek iman ve itaatte en önde olan Muhacir ve Ensar'dan gerekse ihlas ve samimiyetle onların izinden giden diğer müminlerden Allah razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara içinde derelerin aktığı cennetler hazırlamıştır. Onlar bu cennetler-

⁶⁷ Derveze, *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, III, 36, 37. Sahabenin tanımlanması ve sınıflandırılmasıyla ilgili olarak bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2000, s. 1-14; Yıldırım, *Sahâbeyi Nasıl Anlamalıyız*, 23-53; 107-125; Demirel, Harun Reşit, "Muhaddisler ve Fıkıh Uşûl-cüleri arasında Sahabe Tanımı Tartışması," *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe –Sahabe Kimliği ve Algısı-*, İstanbul, 2013, s. 449-469.

⁶⁸ İnfak konusunda gereken hassasiyeti göstermeyen bazı sahabilerle ilgili olarak nazil olan şu ayetlerden bu durumu açıklamaktadır.

"Allah'a ve elçisine yürekte inanıp güvenin. Allah'ın size emanet edip tasarruf yetkisi verdiği maldan-mülkten O'nun yolunda harcayın. [Bilin ki] sizden iman edip malından mülkünden Allah yolunda harcayanlara büyük bir mükâfat vardır. Peygamber sizi rabbinize inanıp güvenmeniz için çağırıp durduğu halde, size ne oluyor da Allah'a inanıp güvenmiyorsunuz?! Oysa rabbiniz sizden ezelde söz aldığı anda hepimiz iman etmiştiniz. Eğer Allah'a inanıp güvenirseniz, bundan kazançlı çıkarsınız. Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için kulu Muhammed'e açık-seçik ayetler indiren O'dur. Çünkü Allah size karşı çok şefkatli, çok merhametlidir. Gökerin ve yerin ezeli-ebedî mirasçısı Allah olduğu halde, siz ne diye malınızdan mülkünüzdü O'nun yolunda harcamıyorsunuz?! [Bilin ki] sizden Mekke'nin fethinden önce Allah yolunda mallarından harcayan ve savaşanlar diğerleriyle eşit değildir. Bu kimseler, [zor zamanlarda mallarını ve canlarını ortaya koydukları için] fetihten sonra harcama yapan ve savaşanlardan daha üstün bir dereceye sahiptirler. Bununla birlikte, Allah hepsine cennet vaat etmiştir. [Unutmayın ki] Allah yapıp ettiğiniz her şeyden haberdardır. Kim gönül rızasıyla malından mülkünden Allah yolunda harcarsa, Allah da bunun mükâfatını fazlasıyla verir. Nitekim böyleleri için ahirette büyük bir mükâfat vardır." (Hadid, 57/7-11.)

de temelli kalacaklardır. İşte büyük bahtiyarlık budur!⁶⁹ ve "Göklerin ve yerin ezeli-ebedi mirasçısı Allah olduğu halde, siz ne diye malınızdan mülkünüzden O'nun yolunda harcamıyorsunuz?! [Bilin ki] sizden Mekke'nin fethinden önce Allah yolunda mallarından harca-yan ve savaşanlar diğerleriyle eşit değildir. Bu kimseler, [zor zamanlarda mallarını ve canlarını ortaya koydukları için] fetihten sonra harcama yapan ve savaşanlardan daha üstün bir dereceye sahiptirler. Bununla birlikte, Allah hepsine cennet vaat etmiştir. [Unut-mayın ki] Allah yapıp ettiğiniz her şeyden haberdardır." ⁷⁰ ayetlerinde de İslam'ı yaşama konusunda sahâbîler arasındaki farklılığa değinilmektedir.

Allah ve Rasulünün Hakemliğini Kabul Etmek İstemeyenler

Nur suresi, 24/47-52. ayetlerde inandıklarını iddia eden kişilerin aralarında oluşan sorunlarda Allah ve Rasulünün hükmüne tâbi olmalarının gerektiği anlatılırken 50. ayette bu tavrı göstermeyenlerle ilgili olarak "Ne o, yoksa onların kalplerinde hastalık mı var?! Yoksa senin peygamberliğinden şüphe mi ediyorlar? Yahut da Allah'ın ve elçisinin kendile-rine haksızlık edeceğinden mi korkuyorlar?! Gerçek şu ki onlar zalimlerin ta kendileridir." buyrulmakta; 51 ve 52. ayetler de ise imanlarının gerektirdiği şekilde davrananlar "Oysa gerçek müminler, aralarında Allah'ın kitabına göre hüküm vermesi için Peygamber'in huzu-runu çağrıldıklarında, "Hay hay! Baş üstüne!" derler. Umduklarına kavuşup korktuklarından emin olacak kimseler işte onlardır. Kim Allah'a ve elçisine itaat eder, Allah'ın emirlerine itaatsizlikten korkar ve O'na saygıda kusur etmekten sakınırsa, [bilsin ki] işte ancak böylele-ri mutluluk ve bahtiyarlığa erişecektir." şeklinde övülmektedir.

Bu eleştirel ayetlerin muhatapları kendileriyle ilgili davalarda işlerine geldiğinde Allah ve Rasulünün hükmüne itaat eden, işlerine, menfaatlerine uygun olmadığında Allah ve Rasulünün hükmünden yüz çeviren münafıklardır.⁷¹

Bir rivayete göre münafıklardan Bişr ile bir Yahudi arasında arazi konusunda anlaşmazlık bulunmaktaydı. Yahudi şahıs sorunun çözümü için Hz. Peygamber'e, münafık ise Ka'b b. Eşref'e başvurmak istemesi üzerine bu ayet nazil olmuştur. Diğer rivayet göre ise Hz. Ali ile Muğira b. Vâil arasında su ve arazi ile ilgili anlaşmazlık vardı. Sorunun çö-zümüyle ilgili olarak Hz. Peygambere başvurmayla ilgili olarak Muğira'nın, "Hz. Peygamber bana kızar, onun hükmüne güvenmiyorum" demesi üzerine ilgili ayet inzal edilmiştir.

Bu ayetteki kalbinde hastalık olanlar Hz. Peygamberin nübüvvetinden şüphe du-yanlar, Hz. Peygamberin hükmünde haksızlığa uğrayacağını düşünenler⁷² veya münafık-lardır.⁷³

⁶⁹ Tevbe, 9/100.

⁷⁰ Hadid, 57/10.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 341-343.

İki tip münafık bulunmaktadır. Birincisi; nifakta karar kılanlar, diğerleri ise; imanları tam sabitlenmediği için Hz. Peygamberin hükmüne rıza göstermeyerek münafıklaşanlardır.⁷⁴

Ayetlerin nüzul sebebi olarak aktarılan Bişr ile Yahudi arasındaki olayda adı geçen Ka'b b. Eşref hicretin yirminci ayında öldürüldüğü, bu ayetler ise daha sonraki dönemlerde nazil olduğu için bu rivayet doğru olamaz. Olayın Hz. Osman ile Hz. Ali arasında geçtiği; Hz. Osman'ın Hz. Peygamberin amcasının oğlu lehine karar vermesinden korktuğu için ona müracaat etmek istemediğini anlatan rivayet ise Şiilerin uydurmasıdır.

Burada bir grup Müslüman eleştirilmektedir. Bu Müslümanlar iman ve kulluğu sırf Allah'a has kılma ile bağdaşmayan davranışlar içine girmişlerdi. Bu ayetlerde asıl vurgu Müslümanların Hz. Peygambere her konuda itaat etmelerini sağlamak, Hz. Peygamberin hukuksal ve siyasal otoritesini pekiştirmektir. Eleştirilen kişilerin derdi sadece kendi menfaatleridir. İhlâslı görünürler ama kalpleri ihlâstan yana boştur. Menfaatleri icap ettirdiği zaman söylemlerini yalanlayan tavırlardan kaçınmazlar.⁷⁵

Bir kişinin burada eleştirilen davranışı yapması için yalnızca üç neden bulunabilir. Birincisi; kişi aslında inanmadığı halde, İslam toplumunun mensubu olmanın avantajlarından yararlanabilmek için müslümanmış gibi görünür. İkincisi; belki inanmış olmakla birlikte, hâlâ nübüvvet, ahiret ve hatta Allah'ın varlığı konusunda şüpheler taşımaktadır. Üçüncüsü ise; belki bir mümin olmakla birlikte, Allah ve Resulü'nde zulüm ve haksızlık hissetmekte ve bunların hükümlerini şu veya bu şekilde kendi aleyhinde bulmaktadır.⁷⁶

Konuyla ilgili pasaj "Öyle kimseler var ki, 'Biz Allah'a ve elçisine inanıp itaat ettik.' derler" şeklinde başlamakta ve iki defa bu insanlardan özel bir grup "ferik" istisna edilmektedir. Bunlar mü'min olmamakla, kalpleri hastalıklı olmak, şüphe içinde kalmak, Allah ve Rasulünün adaletle hükmetmemesinden korkmak ve zalim olmakla nitelendirilmektedirler. 51 ve 52. Ayetlerde ise gerçek mü'minlerin itaatkâr tavırları anlatılarak onların bahtiyarlığa erişecekleri anlatılmaktadır.

Ayetlerde özel bir gruptan bahsedilmesi ve eleştirilerin oldukça sert olması bu kişilerin basit seviyede iman konusunda şüphe içinde kalmadıklarını, nifak konusunda ısrarcı olduklarını, devamlı sorun oluşturduklarını ve toplum içinde bir şekilde tanındıklarını göstermektedir. Bunlara "Siz her ne kadar iman iddiasında bulunuyor olsanız da aslında Müs-

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 253.

⁷³ Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, XV, 315-317.

⁷⁴ İbn Âşur, *et-Tahrîr*, XVIII, 268-273.

⁷⁵ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI, 359-362.

⁷⁶ Mevdûdî, *Tefhîm*, III, 555.

lûman değilsiniz. Asıl Müslüman olanlar Allah ve Rasulüne itaat edenler ve görevlerini yerine getirenlerdir" mesajı verilmekteydi.

Kur'an-ı Kerim'de münafıklara yönelik her türlü eleştiri yapılmasına rağmen onların sonuçta ismen de olsa İslam dairesi içinde değerlendirilmeleri, ilgili ayetlerin muhataplarının şüphe ve nifak derecelerini belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Tevbe suresinde on sınıf münafıktan bahsedildiğine⁷⁷ dair olan görüşü de dikkate aldığımızda münafıkların kimliğini, tavırlarını ve ne derece münafık olup olmadıklarını belirlemenin ne kadar zor bir durum olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'ı anlamak isteyenlerin zihinlerinde mü'min, münafık, kâfir, müşrik gibi kavramların genel geçer anlamları bulunmaktadır. Bu kavramlardan herhangi biri bir ayette geçtiğinde sanki bütün mü'minler, münafıklar veya kâfirler o ayetin muhatabıymış gibi anlaşılmakta; bunların iman, nifak ve inkâr derecelerinin aynı olduğu, hepsinin bir bütün olarak ayette anlatılan sevabı veya günahı işledikleri, övgü veya eleştiriye hak ettikleri gibi bir anlayış oluşmaktadır.

Hâlbuki ayetler, sebab-i nüzul rivayetleri ve nüzul ortamı dikkate alarak okunduğunda asıl anlamın hiç de düşünülmediği gibi olmadığı kesin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Rivayetler ve ilgili ayetler dikkatli bir şekilde okunup değerlendirdiğinde Müslümanların, kâfirlerin, münafıkların, Ehl-i kitab'ın kendi aralarında tek tip olmadıkları, her bir grubun kendi içinde farklı derecelerinin olduğu anlaşılmaktadır.

"Kalbinde hastalık bulunanlar" ifadesi de bu genellemeci anlayıştan dolayı özellikle günümüz Müslümanları tarafından yanlış bir şekilde münafıklar ve münafıklıkla özdeş olarak anlaşılmaktadır.

"Kalbinde hastalık bulunanlar" olarak tavsif edilen kişilerle ilgili ayetleri tefsir ve siyer kaynaklarındaki bilgiler ışığında değerlendirdiğimizde bu ifadenin farklı tipolojileri anlattığı ortaya çıkmaktadır.

1. Mekkî surelerden olan Müddessir, 74/31. ve Hacc, 22/53. ayetlerde Mekke'de iman ile inkâr arasında bocalayan, kararsız durumda olanlar

2. Enfal, 8/49. ayette iman iddiasında bulunduğu halde dünyevî çıkarlarından dolayı hicret etmeyen, müşriklerle Bedir savaşına katılanlar

3. Bakara, 2/10. ayette Yahudilerden münafıklık yapanlar ile nifak hareketini yönlendiren Abdullah b. Ubey ve çevresi

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 184.

4. Tevbe, 9/125. ve Nur, 24/50. ayetlerde nifakı hayat tarzı edinen bilinçli münafıklar

5. Muhammed, 47/21. ve 29. ayetlerde münafıklar ve önceleri kararsızken sonradan münafıklaşanlar

6. Ahzab, 33/32. ve 60. ayetlerde ahlaken olgunlaşmamış, zinaya düşkün mü'minler

7. Mâide, 5/52. ve Ahzab, 33/12. ayetlerde zor zamanlarda Müslümanların genelini emniyetini, huzurunu değil de kendilerini düşündükleri için yanlış tavır ve söylem geliştiren, münafıkların etkisinde kalan, münafıklığa yakın bir durumda olan mü'minler anlamlarında kullanılmaktadır.

Yukarıdaki ayetlerden üçünde⁷⁸ “münafıklar ve kalbinde hastalık bulunanlar”; bir ayette⁷⁹ “kâfirler ve kalbinde hastalık bulunanlar”, diğer bir ayette ise⁸⁰ “kalbi katılaşımlar ve kalbinde hastalık bulunanlar” ifadesi bulunmaktadır. Bu durum Mekke ve Medine’de münafıkların, kâfirlerin ve kalbi katılaşımların etkisinde kalan insanların, iman iddiasında bulunanların varlığını göstermektedir.

Ayetlerin üçünde⁸¹ “münafıklar ve kalbinde hastalık bulunanlar” şeklinde iki farklı sınıftan bahsedilmesini Derveze (v. 1984) “Bu ayetlerdeki eleştirilerin farklı dozajlarda olması nifak hareketinin iki gruptan ya da iki kısımdan oluştuğunu göstermektedir. Bunlardan biri, tümüyle inançsızdı, düşmandı ve var güçleriyle Müslümanlara karşı tuzak peşin-deydiler. Diğerisi ise, zayıf irade sahibiydi, hasta kalpliydi, çıkarını hangi tarafta görürse o tarafa yamanmakta; kendini tehlikeli, sakıncalı, problemlili bir konuma getirmek istememekteydi. Allah’a ve Rasulüne tam bir bağlılık göstermede kuşkulu hareket ediyordu. Bazı zamanlar birinci grubun ağına düşer, onunla bütünleşir ve onunla birlikte hareket ederdi.

Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da, Kur’an’ın sert eleştirilerinin, onları küfür ve nifakla nitelendirmesinin, onlara tepki gösterilmesi ve kendileriyle mücadele yapılmasını emretmesinin birinci kesimi kapsadığı gibi ikinci kesimi de kapsadığıdır. Bunları tek bir topluluk olarak değerlendirmek de mümkündür. Kur’an-ı Kerim’e göre Müslümanlarla her konuda ortak hareket etmemek, onlarla dayanışma içine girmemek, bu konuda kusur göstermek, şüphe içinde kalmak, onlarla alay etmek, herhangi bir komploda düşmanlarla bütünleşmek ister akrabalık isterse menfaatten kaynaklı nifaktır. Bu iki grup katılık ve ölçüsüzlük yönünden ya da birinin diğerine göre daha yumuşak, ölçülü olması

⁷⁸ Bkz. Enfal, 8/49; Ahzab, 33/12, 60.

⁷⁹ Müddessir, 74/31.

⁸⁰ Hacc, 22/53.

⁸¹ Bkz. Enfal, 8/49; Ahzab, 33/12, 60.

açısından farklılık gösterse de durum değişmez."⁸² şeklinde yorumlamaktadır. Ancak konuyla ilgili rivayetler, sahabenin İslam'ı yaşamadaki farklı dereceleri, özellikle Ensar'ın Yahudi ve münafıklarla eskiden beri devam eden akrabalık, ticarî ve siyasî ilişkileri, kabile reislerinin Müslüman olmalarıyla kitle halinde Müslümanlaşmaları dikkate alındığında bu yorumun eksik kaldığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Medenî surelerdeki ayetlerin muhatapları içinde Muhacirlerden birilerinin bulunduğu dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Çünkü Mekke'de iman konusunda gereken tavrı gösteremeyenler/marazlılar Hac ve Müddessir surelerinde anlatılan olaylarla ve hicret etmemekle imtihanı kaybetmişlerdi. Muhacirler Mekke'de karşılaştıkları her türlü sıkıntıya sabrederek, hicreti göze alarak; Medine'de ise savaşlarda ve diğer zor zamanlarda fedakarlıklarda bulunarak, iman üzere sabitkadem kalarak kalitelerini ispat etmişlerdi.

Medine'de bulunan Evs ve Hazrec kabilelerinin geneli Mus'ab b. Umeyr'in davet çalışmaları sonucunda, kabile başkanlarının ve ileri gelenlerinin iman etmesiyle kısa zamanda Müslümanlaşmıştı. Bu nüfus içerisinde İslam'ı anlayarak kabul edenler, özümseyenler ve uygulayanlar olduğu gibi kitle psikolojisiyle hareket edenler de bulunmaktaydı. Mekke'deki Müslümanlar yaşadıkları zorluklarla sınanmışlar, hastalıklı olanlar dökülmüştü. Ancak Medine'li Müslümanlar süreç içinde yeni sınanmaktaydılar. Farklı konularda yaşanan zorluklar ve imtihan alanlarıyla Müslüman nüfus içinde bulunmakla birlikte imanı ve şahsiyeti olgunlaşmamış olanlar, zaafı bulunanlar "kalbi hastalıklı olanlar" olarak kendilerini belli etmekteydiler. Bu kişiler nifak hareketini bilinçli olarak başlatan Abdullah b. Ubey ve ekibinin, münafıkça davranan Yahudilerin etkisinde kalmaktaydılar. Bu kişiler arasında eskiden beri süre gelen siyasî ve ticarî ilişkiler, dostluk ve akrabalık bağları bulunmakta ve ortak menfaatler söz konusu olduğunda kolaylıkla bir araya gelmekte, birbirlerini etkilemekteydiler.

Bilinçli münafıkları anlatan birkaç ayeti istisna ederek konuyla ilgili ayetlerde "münafıklar" kavramının yerine "kalbinde hastalık bulunanlar" tanımlanmasının kullanılmasını değerlendirdiğimizde Müslüman şahsiyeti henüz olgunlaşmamış olanlara "Ahlakınıza, ittifak ilişkilerinize, tavırlarınıza dikkat edin, çeki düzen verin, kalbinizde, söz ve davranışlarınızda hastalık/sorun var. Şu anki durumunuz Müslümanlardan ziyade münafıkların, kâfirlerin haline benziyor. Eğer kendinizi toparlamazsanız bu durumunuz münafıklaşmaya ve dinden çıkmaya kadar gidebilir" mesajının verildiğini anlayabiliriz. Ayrıca bu kişilerin durumu "Dört huy vardır ki bunlar kimde bulunursa, o kişi tam münafık olur. Bir kişide bu huylardan biri bulunursa, o huydan vazgeçinceye kadar onda münafığın özelliklerinden biri var

⁸² Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, III, 77-79. Kur'an'da münafık kavramının halis münafıklar ve karasızlık içinde bocalayan, şahsiyeti olgunlaşmamış kişiler olmak üzere iki sınıf insan için kullanıldığını ilgili olarak bkz. Alper, Hülya, "Münafık", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 565.

demektir. O dört huya sahip kimse kendisine bir şey emanet edilince hıyanet eder, konuşunca yalan söyler, anlaşma yapınca sözünde durmaz düşmanlık yapınca aşırı gider.”⁸³ ve “Kişi dostunun dini üzeredir. Öyleyse her biriniz, kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin.”⁸⁴ hadislerinde anlatılan durumla da örtüşmektedir.

Hem bilinçli münafıklar hem de onların etkisinde kalanlar zahiren, ismen de olsa sonuçta İslam toplumunun fertleri olarak kabul edilmekteydi. Bundan dolayı Müslümanlara yönelik uyarı ayetlerinin⁸⁵ muhatapları içerisinde yer aldıkları olmaktadır. Bu durum nifak hareketi, münafıkların dereceleri, münafıklaşma eğiliminde olanlar, Müslümanların bunlarla ilişkileri gibi konularda kesin ve genel ifadelerde bulunmanın ne kadar riskli bir durum olduğunu da açıklamaktadır. Aynı durum münafıklarla ilgili ayetlerin anlaşılmasının zorluğunu da ortaya koymaktadır.

Genel Müslüman nüfus içerisinde bazılarının kalbinin marazlı olması sadece sahabenin sorunu değildi. Hz. Musa kıssasına baktığımızda İsrailoğullarının içerisinde hastalıklı, sorunlu davranışların olduğunu görmekteyiz. İsrailoğullarından Mısır'dan çıktıkları zaman putlara tapan bir toplumla karşılaştıklarında Hz. Musa'dan putperestlerin tanrılarına benzer ilahlar edinmesini isteyenler⁸⁶; Sâmirî'nin yaptığı buzağı heykeline tapanlar⁸⁷; biz tek çeşit yiyeceğe daha fazla katlanamayız, Rabbin bize salatalık, sarımsak, mercimek ve soğan gibi yiyecek versin diyenler⁸⁸; Cumartesi gününün kutsallığını çiğneyenler⁸⁹; şehre secde ederek/saygılı bir şekilde girmeleri ve bizi bağışla “hittatun” diyerek girmeleri emredildiği halde kendilerine emredilenlerin tersine işler yapanlar⁹⁰; sığır kurban etme emrine uymak istemeyenler⁹¹ ve Hz. Musa'ya “Sen gelmeden önce biz bu memlekette baskı, zulüm ve işkence altında yaşıyorduk. Şimdi sen geldin ama biz yine baskı ve zulüm altında yaşamaktayız. Senin gelişinle ne değişti ki?”⁹² diyenler İsrailoğullarının kalbi marazlıları olarak kabul edilebilir.

⁸³ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, 1992, “İman,” 24; Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. M. Fuad Abdulbakî, İstanbul, 1992, “İman,” 25; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, “İman,” 20; Tirmîzî, *Sünen*, “İman,” 14.

⁸⁴ Tirmîzî, Zühd, 45. Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992, Edeb, 16,

⁸⁵ Örneğin bkz. Maide, 5/ 51, 54 ve 57. ayetler

⁸⁶ A'raf, 7/138-141.

⁸⁷ A'raf, 7/148-152.

⁸⁸ Bakara, 2/61.

⁸⁹ Bakara, 2/65, 66; A'raf, 7/163-166.

⁹⁰ Bakara, 2/58, 59; A'raf, 7/161, 162.

⁹¹ Bakara, 2/67-71.

⁹² A'raf, 7/129.

Bütün bu bilgiler ayetlerdeki hitapların genellemeci bir tarzda anlaşılmasının yanlışlığı; ilk İslam toplumunun iman ve kişilik olarak birbirinden oldukça farklı kişilerden oluştuğunu bizlere açıklamaktadır. Tefsirlerde anlatılan bu tabloyu dikkate almadan nifak hareketine katılanların, sorunlu davrananların hepsinin aynı konumda olduğunu söylemenin yanlışlığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde ilk İslam toplumunu oluşturan sahabilerin de bir bütün halinde "Hepsi cennetlik olmayı hak eden, ahlaken olgun ve sahip oldukları her şeyi Allah yolunda feda etmeye hazır insanlardı" şeklindeki anlayışın da iyi niyetli fakat eksik bir yaklaşım olduğu da görülmektedir. Sahabeyi bir bütün olarak övmek, yüceltmek, neredeyse hatasız ve günahsız şekilde tavsif etmek onları yanlış anlamayı getirdiği gibi, daha sonraki tarihlere yaşanan Müslümanlık tecrübelerinin çok kötü olduğu anlayışını da doğurmakta ve ölçsüz bir şekilde "biz Müslümanlardan adam olmaz" sözünü de söylettirebilmektedir.

Kaynaklar

- Alper, Hülya, "Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'an-ı Kerim Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)", *M.Ü. İ. F. D.*, S. 22 (2002/1), s. 5-24.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, II. Baskı, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Demircan, Adnan, "Hz. Peygamberin Münafıklarla İlişkileri", *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1995., s. 141-154.
-, *Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar*, Esra Yayınları, Konya, 1996.
- Demirel, Harun Reşit, "Muhaddisler ve Fıkıh Usûlcüleri arasında Sahabe Tanımı Tartışması," *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe –Sahabe Kimliği ve Algısı-*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Komisyon, I. Baskı, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998.
-, *Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, III. Baskı, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah, *Meâni'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abduddâim es-Semin, *Umdetul Huffâz fî Tefsiri Eşrâfi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, Dâru't-Tunûsiyye, 1984.

- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman Ali, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, el-Mektebu'l-İslâmî, 1948.
-, *Nüzhetu'l-E'yuni'n-Nezâir fi İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râdî, II. Baskı, Beyrut, Müessesu'r-Risale, 1985.
- İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdu'l-Hâfız Şelebî, Turâsu'l-İslâmî, trs.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil, *Tefsîru Kur'ani'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, Müessesu Kurtuba, trs.
- İsfahânî, er-Râğıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytânî, IV. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk., Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî, I. Baskı, Beyrut, Müessesu'r-Risale, 2006.
- Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Kayanî, Muhammed Han ve diğerleri, II. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmad Ferid, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
-, *el-Vucuh ve'n-Nezâir*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. M. Fuad Abdulbakî, İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, trs.,
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, I. Baskı, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2011.
- Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünen*, thk. İbrahim Atve Avd, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Yazır, Elmalılı Hamdî, *Hak Dini Kur'an Dili*, I. Baskı, İstanbul, Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- Yıldırım, Muhammed Emin, *Sahâbeyi Nasıl Anlamalıyız?*, V. Baskı, İstanbul, Siyer Yayınları, 2013.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2008.

**Audiences of the Term “Those Who have Disease in Their Hearts”
in the Qur’an**

Citation / ©-Kilinçli, S. (2014). Audiences of the Term “Those Who have Disease in Their Hearts” in the Qur’an, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (2), 63-87.

Abstract- *The time, place and audiences of the topics explained in the Qur’an are not generally expressed clearly. Audiences are referred as Mumin, Muttaqi, Muhsin, People of the Book, Kafir, Mushrik, Fasik, Mucrim, Zalim namely. If the audiences adressed are not identified correctly, many verses will be misunderstood or not be understood thoroughly. The term “fi qulubihim maradun”, meaning “those who have disease in their hearts”, which is used in different meanings like those who fluctuate in faith, those who can not dare to immigrate although they claim to be believer, those who have moral problems, those who are not willing to accept Allah and His Messenger as judge, munafiqs; but usually understood as munafiqs, is one that kind of terms. In this article, audiences of the corresponding term is clarified basen on the tafsir literature.*

Keywords: *Disease, nifaq, munafiq, sahaba, suspicion*

Cihad Kavramı Üzerinden İslâm'a Sürülmek

İstenen Leke: Terör

Öğr. Gör. Dr. Fatih ORHAN*

Atf / ©- Orhan, F. (2014). Cihad Kavramı Üzerinden İslâm'a Sürülmek İstenen Leke: Terör, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 89-113.

Öz- Savaş, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Tarih sahnesinde yer alan her toplum varlığını sürdürme mücadelesinde mutlaka bir savaşa iştirak etmiştir. Bazı toplumlar haksız nedenlerle savaş başlatırken bazıları da sadece kendisini korumak gibi meşru gerekçelerle savaşa başvurmuştur. Savaş tekniğinin değiştiği ve soğuk savaşın hâkim olduğu günümüzde bile geçmişinde savaş olmayan devlet yoktur. İslâm dini de hayatının her safhasını düzenlediği İslâm toplumunu dışarıdan gelen/gelebilecek tehlikelere karşı korumak adına Müslümanların savaşa katılmasına müsaade etmiştir. Ancak bu müsaade ediş, ahlaki kurallardan âri bir izin değildir. Bundan dolayı İslâm dini, döneminde icrâ edilen ve savaş etiğinden yoksun diğer savaşlardan farkını ortaya koymak için izin verdiği bu savaşa "cihad" ismini vermiştir. Fakat İslâm'ın ahlaki müeyyideler getirdiği cihad, bu vasfının tam aksi yönünde bir anlam yüklenerek terörizmin kaynağı olmak ithamıyla karşı karşıya kalmıştır. Masum sivilleri katleden ve cihad yaptığı iddiasıyla ortaya çıkan her yeni örgüt, cihad ile terör arasında nasıl bir ilişki olduğu ve İslâm'ın terörü desteklediği şeklindeki algının haklılık payının olup olmadığı hususunda bizi yeniden düşünmeye sevk etmiştir.

Anahtar sözcükler- Cihad, terör, İslam



Giriş

Terör kavramı tarihte ilk defa Fransız devrimi ile batıda ortaya çıkmasına karşın, bu kavramın yaygınlık kazanması daha çok son yüzyıla ait bir durumdur. Terör kavramının yaygınlık kazanmasıyla alakalı bu süreçte, terörün İslâm dini ile ilişkilendirilme çabası ise hiç de azımsanmayacak derecede fazladır. İslâm'ın terörle birlikte anılmasındaki faktörleri iç ve dış faktörler şeklinde iki ana bölümde ele almak mümkündür.

Makalenin geliş tarihi: 10.10.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: fatihorhan99@hotmail.com

Dış faktör tabiri ile Müslüman olmayan unsurlar kastedilmektedir. Bu unsurların İslâm'ı terörle bağdaştırma çabasının altında dinî, siyasî ve ekonomik birçok neden yatmaktadır. Bu nedenlerden dinî olanı, tarihî bir geçmişi de bulunan haçlı zihniyettir. Bu zihniyet, zamanında kılıçla yok edemediği bu düşmanı terörün kaynağı ve hatta bizzat kendisi gibi göstererek dünya kamuoyu nazarında itibarsızlaştırmayı hedeflemektedir. Gayrimüslim unsurların, İslâm'ı terörün kaynağı gibi göstermek istemelerinin ikinci nedeni ise ekonomiktir. Dünya sanayisinin ham maddesini teşkil eden petrol rezervlerinin çoğunlukla İslâm coğrafyasında yer alıyor olması, batılı devletlerin özellikle süper güç olan Amerika'nın ilgisini bu coğrafyaya kaydırmıştır. Pek tabidir ki bu petrol rezervlerini elde etmek ve yönetmek için meşru bir gerekçeye ihtiyaç duyan batılı devletler bu hukukî meşruiyeti "uluslararası terör" ve Birleşmiş Milletler Antlaşması'nın 51. maddesinde yer alan "kendini savunma hakkı" kavramlarında bulmuştur. Nitekim Amerika, Dünya Ticaret Merkezi olarak kullanılan binalara yapılan saldırıyı "uluslararası terör faaliyeti" olarak nitelemiş ve "kendini savunma hakkını" kullanarak terörün kaynağı olarak gösterdiği Irak'a saldırma kararı almıştır. Fakat birçok analist, dile getirilen bu mazeretin aksine Amerika'nın Irak'a saldırmasının gerçek nedenin petrol rezervi olduğunu iddia etmişlerdir. İslâm dışı faktörlerin İslâm'ı terörle ilişkilendirmesinin son nedeni ise, siyasî çıkarlardır. Bu minvalde İsrail'in işgal ettiği topraklarda yürütmüş olduğu yayılcı politika ve buna bağlı olarak işlediği suçları mazur göstermek için sık sık terörü bahane etmesi buna örnek verilebilir.

İslâm'ın terörle ilişkilendirilmesine neden olan iç faktörler ise günümüzde ortaya çıkan ve cihad ettiğini iddia eden bazı İslâmî gruplardır. Bu grupların İslâm dinindeki cihad ile hiç alakası olmayan bu cinayetlerini internet ortamında ve sosyal medya aracılığıyla herkesin gözü önünde işlemeleri, izleyenler üzerinde İslâm'ın kan dökmeye hevesli bir din olduğu ve bunu da cihad adı altında yaptığı algısını oluşturmaktadır. Bu çalışma, günümüzde cihad diye yapılan bu eylemlerin gerçek manada İslâm'ın bütün öğretileri arasında nerede yer aldığını; İslâm'ın emrettiği cihad ile günümüzde yapılan terör faaliyetleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Terörün Tanımı

Terör kavramı, korkutmak, ürkütmek, yıldırım, dehşete kaptırmak, sindirmek gibi manalara gelen Latince "terrere" kelimesinden dilimize geçmiş dehşet, korku salma ve bu amaçla yıkma, öldürme anlamlarına gelmektedir.¹ Suç olarak terörün farklı örgüt ve kuruluşlarca farklı tanımları yapılmakla birlikte uluslararası kabul görmüş ortak bir tanımlı henüz bulunmamaktadır.

¹ Özel, Ahmet, *İslam ve Terör (Fıkhi bir yaklaşım)*, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 15.

Terörün tanımı, hangi eylemlerin terör sayılacağı noktasında büyük önem arz etmektedir. Çünkü güçlü devletler, uluslararası düzeyde çıkarlarına ters düşen bazı faaliyetleri “terörist eylem” olarak nitelendirmekte; siyasi ya da ekonomik hedefleri önündeki bu engelleri aşmak için terör kavramını bir nevi kalkan olarak kullanmaktadır.

Terör kavramı ilk defa 26.06.1930 tarihinde Brüksel’de düzenlenen üçüncü Uluslararası Ceza Hukuku kongresinde kullanılmış ve terörün ölçütü olarak da “ortak tehlike yaratabilecek nitelikte herhangi bir aracın kasten kullanılması” ibaresi getirilmiştir. 1931 tarihli Paris Konferansında “halkı paniğe sevk eden ve patlayıcı maddelerin kullanıldığı eylemler” terörizm olarak nitelendirilmiş ve 1933 tarihli Madrid konferansında ise terörizm siyasi ve sosyal terörizm diye bir ayırım yapılarak sosyal terörizmi kapsayacak şekilde şöyle bir tanım yapılmıştır: “Sosyal düzeni yıkmak amacıyla ne suretle olursa olsun halkı dehşet içine sürükleyecek araçları kullanan kimse cezalandırılacaktır[...] Böylece milletlerarası hukuka aykırı bir cürüm sıfatıyla terörizm bir tür anarşizm suçunu oluşturur...”²

1935 yılında Kopenhag’da düzenlenen Ceza Hukukunu birleştirme konferansında terörizm yine ele alınmış ve ilk defa konuyla alakalı olarak dönemin Sovyetler Birliğinin görüşü alınmıştır. Bu konferansın kabul ettiği metnin birinci maddesinde terörizm şu şekilde tarif edilmiştir: “Bir devlet reisi ya da eşinin veyahut devlet reisi imtiyazlarına sahip bulunan diğer kişi ve eşlerinin, velayetin, hükümet üyelerinin, diplomasi muafiyetinden yararlananların, anayasal kuruluşlar, yasama ve yargı organları mensuplarının hayat beden tamamıyeti, sağlıklarına yöneltilmiş kasti hareketler”; “milletlerarası ilişkileri bozacak yahut devlet organlarının işlemlerini engelleyecek ya da bu konuda bir değişikliği tahrik edecek terör tedhiş hali ya da müşterek tehlike yaratan fiiller de terörizmdir.”³

1937 tarihli Cenevre sözleşmesine göre diplomatik misyona sahip kişilere karşı işlenen eylemler terör olarak nitelendirilmiştir. Bu eylemlere karşı ülkelerin bir işbirliği içerisinde olması ve gerekli önlemlerin alınması istenmiştir. Birleşmiş milletler kararlarında terörün tam bir tanımı yapılmamış ve terörün ne olduğu bütün hatlarıyla çizilmemiştir. Fakat bu konuda 1937 tarihli Cenevre sözleşmesine atıfta bulunulmuştur.⁴

Birleşmiş milletler kararlarında terörizm konusu daha çok havacılık konularıyla alakalıdır. 25 Kasım 1970 tarihli Birleşmiş Milletler genel asamblesinde sivil havacılığın güvenliği, yine 1970 yılında Amsterdam’da düzenlenen Birleşmiş Milletler konferansında

² Dönmezer, Sulhi, “Milletlerarası Tedhişçilik”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C. XLIV, Sayı: 1-4 (1978), 59-60; Fendoğlu, Hasan Tahsin, “*Uluslararası Belgelerde Terörizm*” (2000).

³ Dönmezer, “*Milletlerarası Tedhişçilik*”, s. 60.

⁴ Fendoğlu, “*Uluslararası Belgelerde Terörizm*”.

uçak korsanlığının suç telakki edilmesi, 1971 tarihinde Montreal'de imzalanan sözleşmede ise yolcular tarafından uçağın emniyetini ihlal eden her türlü eylemin suç kabul edilmesi kararlaştırılmıştır.⁵ Yapılan bütün tanımların ortak noktasını, şiddet ve mevcut düzene yapılan saldırı oluşturmaktadır. Fakat bu tanımlarda şiddetin ne olduğu ve mevcut düzenin meşruiyetini nereden aldığı gibi konular tam anlamıyla açıklığa kavuşturulmamıştır.

Terörizmin bütün şekillerini kapsayacak nitelikte uluslararası düzeyde ortak bir tanımın yapılamamış olması daha çok ülkelerin teröre olan yaklaşım farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Kendi kaderini çizmek isteyen ve yabancı işgaline maruz kalmış toplumların meşru mücadelesi ile terör arasındaki fark yine aynı nedenden dolayı net bir şekilde ortaya konmamıştır. Tam olarak tanımlı yapılmayan başka bir konu da “azınlık” ve “halk” kavramlarıdır. Bu kavramlar üzerinde de ortak bir tanımın yapılamamasından dolayı azınlıklar kendilerinin halk olduğunu ve tâbi oldukları devlete karşı yaptıkları mücadelenin de kurtuluş mücadelesi olduğunu iddia etmişler, buna mukabil himaye eden devlet ise terörlü mücadele ettiğini iddia etmiştir. Bundan dolayı bir devletin terörist dediği örgüt, başka bir devlet açısından kurtuluş savaşçısı ya da tam aksi olabilmektedir. Bu ayrımların tam anlamıyla yapılmamış olması terörizmi, uluslararası arenada güçlü devletlerin istismar vasıtası haline dönüştürmüştür. Öyle ki bu devletler ekonomik ya da siyasî çıkarları gereği zayıflamasını istedikleri ülkelerdeki mevcut terör faaliyetlerini desteklemekte, yoksa bile terör grupları icat etmekte, silahlı ve tehlikeli olan bu örgütlerin insan haklarını ihlal eden eylemlerine göz yummakta, kendisine zarar veren bu eylemleri durdurmak/bastırmak isteyen devleti de insan haklarını çiğnemekle suçlamayabilmektedir.

Jacques Derrida, dünyadaki her terörist faaliyetin; kendisinden daha önce devlet tarafından gerçekleştirilmiş olan bir terörizme nefsi müdafaa olarak meydana geldiğini tespit etmektedir. Tabi ki devlet tarafından yapılan bu terörizm, farklı isimlerle anılarak ya da inanırlılığı az ya da çok olan bazı meşrulaştırmalarla gizlenmek istenmiştir.⁶ Derrida her ne kadar bu tespitinde meşru müdafaa sayılabilecek eylemlere “terörist faaliyet” nitelemesi yapmış olsa da aslında bizim vurgulamak istediğimiz asıl noktaya yani işgal karşısındaki bağımsızlık hareketleri ile terörist faaliyetler arasındaki farka dikkat çekmek istemiştir.

Terör tanımının tam yapılmamasından kaynaklı devletlerarası ilişkilerde terör kavramının suiistimal edildiğinin somut örneklerinden birisi, Amerika'nın konjonktürün değişmesine göre uluslararası arenada Afgan savaşçıları farklı şekillerde nitelendirmesinde görülmektedir. Amerika, Sovyet işgali sürecinde Ruslara karşı direnen bu savaşçıları,

⁵ Dönmezer, “*Milletlerarası Tedhişçilik*”, s. 65.

⁶ Taslaman, Caner-Kapitan, Tomis, “*Terör'ün ve 'Cihad'ın Retoriği*”, İstanbul Yayınevi, 2007, s. 15.

vatanı için savaşılan “kutsal savaşıçılar” olarak ilan etmiş ve hatta Sovyetlere karşı direnişle-
rinde maddi olarak desteklemiştir. Fakat Taliban’ın saldırıları yön değiştirip Amerika’yı
hedef almaya başlayınca daha düne kadar “kutsal savaşıçılar” sayılan bu insanlar bir anda
“terörist”e dönüşmüştür.⁷

2. İslâm'a Göre Terör

Arapçada terör, korkmak anlamına gelen رهب fiilinin, ziyadeli mastarı olan ارهاب ile ifade edilir ve “korkutmak, içine korku salmak” anlamlarına gelir.⁸ Terör kavramının ifade edildiği bu fiil, Kur'an'da ya sülasi şekliyle ya da çekimli haliyle şu şekillerde geçmek-
tedir.⁹

وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْحَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ

Musa'nın öfkesi dinince levhaları aldı. Onlardaki yazıda Rablerinden korkanlar için hidayet ve rahmet (haberi) vardı.¹⁰

...وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ

(...) Ahdimi yerine getirin ki Ben de yerine getireyim; yoksa benden korkun.¹¹

وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَجَدَّدُوا إِلَهِينَ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ

Allah buyurdu ki: İki tanrı edinmeyin! O ancak bir Tanrı'dır. O halde yalnız ben-
den korkun!¹²

إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا

Onlar (bütün bu peygamberler), hayır işlerinde koşuşurlar, umarak ve korkarak bize valvarırlardı...¹³

Dikkat edilecek olursa bu ayetlerde ifade edilen korku, terörde yer alan ve isten-
meyen korku olmayıp aksine medh edilen bir korkudur. Çünkü korku her zaman yerilen bir
şey olmayıp bazen tavsiye edilen bir durum olabilir. Mesela bir insan, vahşi bir hayvanla
karşılaştığında hatta onu hiç görmese bile gıyabında ondan korkabilir. Bu korkunun hisse-

⁷ Taslaman-Kapitan, 'Terör'ün ve 'Cihad'ın Retoriği, s. 14.

⁸ Ezherî, Ebû Mansur, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî, *Tehzibu'l-Juga*, (I-XV, Beyrut, 2001), VI, 155.

⁹ Muhammed Al-i eş-Şeyh, Abdülaziz b. Abdullah b. Muhammed, “*el-İrhâb esbâbühû ve vesâilü'l-ilâc*” *Mecelletü'l-mecma'i'l-fıkhiyyi'l-İslamiyyi*, 2004, Aded: 17, s. 33.

¹⁰ A'raf 7/154.

¹¹ Bakara 2/40.

¹² Nahl 16/51.

¹³ Enbiya 21/90.

dilmesi çok tabî bir durumdur. Aynı şekilde insan kendisine zarar verme ihtimalinden dolayı düşmanına karşı da bir korku duyabilir. Fitrî olan bu korkuları yermek doğru bir tavır olmaz. Aksine bazen tehlikeden korunmak için bu korkunun hissedilmesi gerekli bile görülebilir.¹⁴ İşte Kur'an'da geçen "رهب" fiili de sadece bu manada kullanılmakta olup günümüzdeki "terör" kavramı ile ifade edilen korku ile hiçbir alakası bulunmamaktadır.

Terör kavramının klasik kaynaklarda şer'î bir tarifi de mevcut değildir. Buna mukabil günümüzde bazı İslâmî kuruluşlar terörü tarif etmeye çalışmışlardır. İslâm Araştırmaları Akademisi'nin yaptığı tanıma göre terör: "Güven içinde olan insanların korkutulması, maslahatlarının ve hayat kaynaklarının yok edilmesi, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak için mallarına, ırzlarına, özgürlüklerine, insanî değerlerine saldırılmasıdır."¹⁵

İslâmî kuruluşlar arasında terörü en kapsamlı tarif eden Dünya İslâm Birliğine bağlı İslâm Fıkıh Akademisi olmuştur. İslâm Fıkıh Akademisi, 10.01.2002'de aldığı kararla terörü şu şekilde tarif etmiştir: "Fert, örgüt veya devletlerin insana (din, can, mal, akıl ve ırzına) yönelik saldırısı olup, bu saldırı her türlü korkutma, eziyet, tehdit, haksız yere öldürme, eşkıyalık, şiddet veya korkutma eylemlerini kapsamaktadır. Suç teşkil eden ferdi veya toplumsal bir projeyi gerçekleştirmek için kullanılan bu saldırı, insanlar arasında korku salmayı ve onlara eziyet etmek, canları, malları ve özgürlüklerini tehlikeye sokmak suretiyle paniğe sevk etmeyi amaçlamaktadır."¹⁶

Klasik kaynaklarda terörün, terim olarak tarifinin yapılmamış olması İslâm'ın teröre bakışını ve onunla mücadele yöntemini anlamak için bir engel teşkil etmemektedir. İslâm dininin günümüzdeki terör tariflerinde yer alan ve terörün sıkça başvurduğu suçlara nasıl baktığını tespit etmek, onun teröre olan yaklaşımını ortaya koymak adına yeterli olacaktır.

Terörün kendine hedef seçtiği ülkede korku ortamı oluşturmak için kullandığı yöntemlerin başında masum sivillerin katledilmesi gelmektedir. Oysa İslâm dini, yaratılmışların en değerlisi kabul ettiği insanın canını ve malını kıymetli addetmiş ve bu değerlere karşı işlenecek suçun büyüklüğü nedeniyle bu suçlara verilecek cezayı da aynı oranda ağır takdir etmiştir. Terörün amacına ulaşmak için pervasızca kullandığı haksız yere can alma suçu, İslâm dininde şu evrensel ilke ile reddedilmiştir:

¹⁴ Muhammed Al-i eş-Şeyh, "el-İrhâbü esbâbühü ve vesâilü'l-ilâc" s. 33.

¹⁵ Özel, Ahmet, *İslam ve Terör*, s. 18.

¹⁶ İslam Fıkıh Akademisi h. 1422 yılı 16. Dönem Mekke açıklaması.

Kim, cinayet işlememiş veya yeryüzünde bozgunculuk yapmamış bir kişiyi öldürürse tüm insanları öldürmüş gibidir. Kim de o canı yaşatırsa, bütün insanları yaşatmış gibi olur.¹⁷

İslâm dini toplumda huzur ve güven ortamının oluşmasına büyük önem vermiş bu ortamı bozmak isteyenlerle, sadece cana karşı işlenen suçlarda değil, mala ve emniyete yönelik işlenen diğer suçlarda da suçun türüne göre farklı müeyyideler getirmiştir. Klasik kaynaklarda "Hırâbe" başlığında ele alınan eşkıyalık ve yol kesme suçu da bunlardan birisidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi vahyin geliş sürecinde bugünkü anlamda terör suçu olmamasına rağmen İslâm dini, evrenselliğinin bir gereği olarak dönemsel farklılık arz eden ayrıntılardan ziyade insanın güvenliği ve huzuruyla alakalı her duruma ilişkin temel ilkeler getirmiştir. Bu bağlamda toplum huzur ve güvenini yıkan bu hırâbe suçuna da suçun büyüklüğüne göre şu cezaları takdir etmiştir:

Allah ve Resûlüne karşı savaşan ve yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri veya asılmaları yahut ayak ve ellerinin çaprazlama kesilmesi ya da yeryüzünde başka bir yere sürgün edilmeleridir. Bu dünyada onlar için bir zillettir. Ahirette ise, onlar için büyük bir azap vardır. Ancak kendilerini yakalamanızdan önce tevbe edenler olursa, bilin ki, Allah, "Gafur'dur, Rahîmdir" çok bağışlayan ve çok merhamet edendir.¹⁸

Terörün ulaşmak istediği nihaî gaye toplumda kargaşa ortamı oluşturmaktır. İslâm dini, terörün toplumda oluşturmak istediği bu kargaşa ortamını "fitne" kavramı ile ifade etmiştir. Fitnenin Kur'an'da başlıca şu manalara geldiği görülür: Sınama (ibtîlâ), deneme (ihtibâr) ve imtihan; şirk, küfür, müşriklerin Müslümanlara uyguladıkları ve şirke döndürmeyi amaçlayan baskılar; sapıklık, sapma, saptırma; azap, işkence, ateşe atma; Allah'ın kullarına farklı imkânlar vererek birbirlerine karşı niyet ve tutumlarını ortaya çıkarması; şeytanın hile ve tuzağı ve nifak.¹⁹ Bu manalardan da en çok imtihan ve deneme manalarında kullanılmıştır. Hadislerde de Kur'an'daki kullanımlarla örtüşen kullanımlar geçmekle birlikte fitne, İslâm'ın ilk asırlarından itibaren vuku bulan dinî ve siyasî çalkantıları haber veren bazı hadislerde, İslâm ümmetinin birlik ve bütünlüğünü bozan bir komplo veya her türlü yıkıcı faaliyet anlamında geçmektedir.²⁰ Bu hadislerdeki anlamıyla fitne

¹⁷ Mâide 5/32.

¹⁸ Mâide, 5/33, 34.

¹⁹ Çağrı, Mustafa, "Fitne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIII, 156.

²⁰ Çağrı, "Fitne", *DİA*, XIII, 157.

yasaklanmış ve “Fitne çıkarmak, adam öldürmekten daha kötüdür”²¹ ayetinde ifade edildiği gibi, haksız yere can almaktan daha tehlikeli görülmüştür. Çünkü fitne ortamının doğuracağı zararlar sadece sivil can kayıpları ile sınırla kalmayıp mal, namus ve din gibi korunması zorunlu diğer temel haklara da sirayet eder.

İslâm dini fitne ortamının oluşması halinde, nasıl bir hareket planının belirlenmesi gerektiğini Hz. Peygamber’in diliyle şu şekilde anlatmaktadır: “Yakında fitneler meydana gelecektir. O zaman oturan ayakta durandan, ayakta duran yürüyenden, yürüyen koşandan daha hayırlıdır.”²² Hz. Peygamber bu hadisiyle fitne ve kargaşa ortamının olduğu terör ortamlarında olayları kışkırtıcı ve tahrik edici tavırlardan uzak durmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.

İslâm’ın kargaşa ve karışıklığın çok olduğu bir ortamda fitneden gelecek zararlara karşı Müslümanlara önerdiği bir diğer yöntem de fitne çıkaran kimselerin destek anlamında yalnız bırakılmalarıdır. Hz. Peygamber gelecekte bir kavimin fitne çıkaracağından haber verince, orada bulunanlar o durumda insanların ne yapması gerektiğini sorarlar, Hz. Peygamber de “İnsanlar onları terk etsinler” buyurarak kargaşa çıkaranların destek anlamında yalnız bırakılmalarını bir bakıma toplumdaki izole edilmelerini emretmiştir.²³

İslâm dini, toplumda kaos ve kargaşanın sebebi olan fitneyi yok etmek için insanlarda “Adalet” duygusunu tesis etmeyi ilke edinmiştir. Adalet, “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak (Allah hakkında kullanıldığında ‘şirk koşmak’)” gibi manalara gelen bir mastar-isimdir. Adalet, Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde genellikle “düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvâyâ yönelme, dürüstlük, tarafsızlık” gibi anlamlarda kullanılmıştır.²⁴ Bu bağlamda İslâm dini başta yöneticiler olmak üzere güç sahibi olan herkesten yönetimi altında bulunanlara karşı adaletli davranmasını istemiş; bu sayede toplumda dengeli bir düzeninin oluşmasına ve bunun kalıcı olmasını temine çalışmıştır. Günümüzde bazı güçlü devletlerin ekonomik ya da siyasî bazı çıkarları için geri kalmış ya da gelişmekte olan ülkelerde kargaşa ve terörü desteklemesine karşın İslâm dini, güçlü olanların zayıf olanlara karşı nasıl davranması gerektiğini şu ilke ile tanzim etmiştir:

²¹ Bakara 2/191.

²² Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh, *el-Câmiu’s-sahîh*, (yy., Dârü İbn Kesîr 1423/2002), “Fitne”, 9.

²³ Müslim, el-Haccâc Ebû’l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisaburî, el-Müsnedü’s-sahîhü’l-muhtasar bi nakli’l-adli ani’l-adli ilâ Resûlillâh, tah. Muhammed Fuad Abdülbakî, Beyrut, Dârü İhyâu’t-türâsü’l-arabî, tz, “Fitne”, 74; Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi*, İstanbul, tz., XIII, 188.

²⁴ Çağrırcı, “Adalet”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 341.

Allah için adaleti ayakta tutup gözeten şahitler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sürüklemesin; adil olun; bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır²⁵

3. İslâm'a Göre Cihad

Terör kavramının tam olarak tarifinin yapılmamasından kaynaklı devletlerin bu kavramı suiistimal etmesi gibi cihad kavramının da bazı dinî örgüt ya da gruplarca suiistimal edildiği, dinî olmayan bazı siyasî eylemlere de "cihad" denildiği göz ardı edilmemelidir. İçerik ve üslup olarak İslâm'ın ruhuna uymayan bu faaliyetlerin cihad kavramıyla nitelenmesi, işlenen bu cinayetlerin sanki İslâm'ın bir emriymiş gibi algılanmasına yol açmıştır. Bu noktada cihad kavramını ve kendilerinin cihad yaptığını iddia eden grupların bu faaliyetlerini doğru olarak ortaya koymak gerekir.

Bahsi geçen bu örgütlerin gerçekten dinî bir örgüt olup olmadığı, kuruluşlarında hangi devlet ya da devletlerin parmağı olduğu, istihbarat ve mühimmat anlamında kimler tarafından desteklendiği, yöneticilerin nerede eğitim aldığı ve kimlerle işbirliği yaptığı, bir anda bu örgütlerin gün yüzüne çıkıp ve bir anda nasıl güçlendikleri gibi soruların cevaplarını için uzmanı olan siyaset ve toplum bilimcilerine bırakarak, biz asıl konumuz olan cihad ve terör kavramları arasındaki ilişki(sizlik) üzerinde durmak istiyoruz. Cihad kavramı dinî kaynaklı bir kavram olduğundan, içeriğinin doğru tespit edilebilmesi için dinî kaynaklara yönelmek gerekir.

Cihad, sözlükte çalışmak, uğraşmak, güç ve gayret sarf etmek, bir işi başarmak için elden gelen bütün imkânları kullanmak anlamlarına gelmektedir.²⁶ İslâmî literatür de ise, dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek" şeklindeki genel ve kapsamlı anlamda kullanılmaktadır. Fıkıh terimi olarak daha çok Müslüman olmayanlarla savaş anlamı, tasavvufta ise nefs-i emmâreyi yenme çabası için kullanılmıştır.²⁷

Allah'a kulluk etmek ve dini tebliğ etmek ile İslâm ülkesini ve Müslümanları her türlü tehlikeden korumak adına savaşmak arasında çok geniş bir anlam yelpazesi bulunan ve bu anlamlara uygun olarak dil, el veya silah gibi vasıtalarla icra edilebilen cihad kavramının bizi ilgilendiren boyutu silahla yapılan kısmıdır. Bu manada cihadın doğru bir şekilde

²⁵ Maide 5/8.

²⁶ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, nşr. Şehabeddin Ebû Amr. (Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1998/1418), II, 460.

²⁷ Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, İstanbul 1993, VII,527.

ortaya konması, cihad iddiasıyla yapılan faaliyetlerinin gerçekten cihad olup olmadığını; cihad ile terör kavramları arasındaki temel farklılıkların neler olduğunu tam olarak ortaya koymak adına gerekli bir durumdur.

Terör ile cihadın farkını ortaya koyacak en önemli husus cihadın emrediliş gayesidir. Bazı İslâm hukukçularına göre, savaşın gayesi kâfirlerin Müslümanlara karşı savaş açmış olmaları veya tecavüzkâr olmaları ile doğacak zararın def edilmesidir. Mesela Hanefîlerin temel eserlerinden olan *el-İhtiyar* isimli kitapta, cihadın farz-ı kifaye oluşunun cihatta beklenen gayenin bir grup Müslüman tarafından yerine getirilmesine bağlanırken cihadın gayesi olarak *kâfirlerden gelecek olan zararın giderilmesi, onların bu konudaki şevklerinin kırılması ve İslâm'ın duyurulması* zikredilmektedir.²⁸ Sevrî de bu meyanda, müşrikler savaşı başlatmadıkça cihadın vacib olmayacağını ancak onların saldırması durumunda vacib olacağını iddia etmektedir.²⁹ İbn Kudâme de en faziletli amelin cihad olduğunu anlatırken gerekçe olarak cihad edenlerin İslâm dinini ve kendilerini koruyor olmalarını ve korku ortamından güven ortamına geçişi sağlamalarını saymaktadır.³⁰ Bazı İslâm hukukçularına göre ise cihadın yapılma sebebi karşı tarafın küfür inancına sahip olmasıdır.³¹

Bu şekilde görüş ayrılıklarının oluşumunda cihadın emrediliş süreci ve ayetlerinin farklı durumlara yönelik indirilmiş olması gibi nedenler etkili olmuştur. Cihadın emredilişi şu tertip üzere olmuştur:

(i) İslâm'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber sadece tebliğ görevi ve inkâr edenlerden yüz çevirmekle yükümlü tutulmuştur.³²

(ii) Daha sonra kendilerine savaş açılması ve zulme uğramaları sebebiyle savaşa izin verilmiştir.³³

(iii) Sonraki süreçte haram aylar hariç diğer zamanlarda cihad yapılması farz kılınmıştır.³⁴

²⁸ Mevsîfî, Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyar li-ta'lîl'l-muhtâr*, (Beirut, 1356), IV, 118.

²⁹ Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme, Şerhu's-Siyerî'l-kebîr, (yy., tz.), I, 187.

³⁰ Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme *el-Cemâliyyü'l-Makdisî, el-Kâfi fi fikhî'l-imam Ahmed*, (yy., Dâru'l-kütübî'l-ilmîye 1414/1994), IV, 119.

³¹ Özel, *İslam ve Terör*, s. 63.

³² Nahl 16/25.

³³ Hac 22/39.

³⁴ Tevbe 9/5.

(iv) En sonunda da mutlak bir ifade kullanılarak Allah yolunda savaşılması emredilmiştir.³⁵

Cihadın, karşı tarafın küfür üzere olması sebebiyle yapıldığını düşünen âlimler, bu son iki süreci ifade eden ayetlerin saldırı durumuna geçilmesini emrettiğini ve savunma nitelikli önceki ayetleri de nesh ettiğini iddia ederken³⁶ çoğunluğu oluşturan müfessir ve İslâm hukukçuları her bir ayetin farklı durumlara yönelik olduğunu ve hükümlerinin devam ettiğini iddia etmektedirler.³⁷ Savaş sebebinin küfür olduğunu düşünen alimlerin bu hükme varırken, kendi dönemlerindeki milletler arası ilişkilerin ve Müslümanların sürekli kâfirlerin saldırılarına maruz kalıyor oluşunun etkisini inkâr etmemek gerekir.³⁸

Savaşlar, rasyonel ve makbul bir sebep olmaksızın yapılabildiği gibi belli rasyonel sebepler için de yapılabilir. Ya da savaşı makul kılan bazı sebepler için yapılır.³⁹ Günümüzde savaş sebebi olarak tanınan meşru gerekçe ise Birleşmiş Milletler Antlaşması'nın 51. Maddesinde "saldırıya uğrayan devletlere meşru müdafaa hakkı olarak" yer almaktadır. İslâm'ın savaş için meşru kıldığı gerekçe ise ayetlerden de anlaşılacağı üzere kendini savunma hakkıdır. Fevziye Aşmâvî ve Hasan b. Ferhan gibi son dönem düşünürler kâfirlerle savaşmayı emreden ayetleri savaşı başlatan kâfirlere karşı uygulanabilmesi için vaz edilmiş bir kanun niteliğinde ve devletin kendisini koruma hakkı olarak yorumlamaktadırlar.⁴⁰ Bu minvalde Ahmet Özel de bu iki grup ayetlerin birbirinin tamamlayıcısı niteliğinde olduğunu, aralarında bir tenakuzun olmadığını belirtmektedir. Ona göre, ilk inen ayetler kâfirlerle yapılacak savaşın sebebinin –ki bu sebep de kâfirlerin saldırı ve zulümleridir– bildirmekte iken kâfirlerle her durumda savaşmayı emreden ayetler, önceden zikredilen savaş sebebinin tekrar etmeye gerek duymaksızın sadece savaşta uygulanacak stratejiyi ifade etmek için indirilmiştir. Dolayısıyla bu ayetlerin önceki ayetleri neshettiği iddiasının

³⁵ Bakara 2/244.

³⁶ Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Razi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V, nşr. Muhammed Sadık Kumhâvî (Beirut, Dâru İhyâi't-türâsü'l-arabi, 1405), II, 167; Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Câmiu't-tefsîr*, (yy. 1999), I, 530; Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimü't-tenzîl*, I, 349.

³⁷ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfîş, (Kahire, Dâru'l-kütübü'l-Misriyye, 1383/1964), VIII, 72; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 269.

³⁸ Özel, "Cihad", *DİA*, VII, 527-531.

³⁹ Taslaman-Kapitan, *'Terör'ün ve 'Cihad'ın Retoriği*, 29-33.

⁴⁰ Aşmâvî, Fevziye, *Hürriyyetü'l-akide beyne's-şerîati'l-İslâmî ve'l-i'lani'l-âlemî li-hukuki'l-insan*, <http://www.İslâmfeqh.com/Nawazel/Nawazelltem.aspx?NawazelltemID=1013>, s.5; Hasan b. Ferhan el-Mâlikî, *Hürriyyetü'l-ittikad fi'l-Kur'âni'l-kerîm ve's-sünneti'n-nebevî*, 134. <http://alMâlikiy.org/download.php?action=view&id=15>, s. 117-118.

hiçbir ilmi bir mesnedi yoktur.⁴¹ Buna göre İslâm'ın cihad anlayışı, insanların Müslüman olmasını zorlamak için değil ancak karşı tarafın savaşı başlatması halinde müracaat edilmesi emredilen bir olgudan ibarettir. Bu bakımdan Müslümanlara düşen görev sadece İslâm'a daveti onlara ulaştırmaktır.⁴²

Gerçekten de Hz. Peygamber'in risâlet sürecine baktığımızda yapılan savaşların ve gönderilen seriyyelerin, insanların zorla İslâm'a girmeleri gayesiyle değil, düşmana gücü hissettirme, düşmanın ekonomik bağlantılarını kesme veya düşman hakkında bilgi toplamak gibi bazı askeri taktikler gereği; anlaşmaların ihlal edilmesi, İslâm topraklarına baskın ve talanların düzenlenmesi, elçilerin öldürülmesi gibi ihanetlerin cezalandırılması gayesiyle; zulme uğrayan Müslümanların üzerindeki baskıları sonlandırmak ve en önemlisi kendisini savunmak amacıyla yapıldığı görülecektir.

Savaş gibi bir olgunun olduğu dönemde varlık gösteren herhangi bir devletin bu olgudan uzak kalması tahayyül edilemeyeceğinden İslâm'ın da kendisine yönelik saldırıların olduğu bir ortamda savaştan geri kalması elbette düşünülemez. Fakat diğer toplumların aksine İslâm, savaşı zorunlu bir seçenek olarak görmüş ve eğer imkân varsa barış ortamını oluşmasını teşvik etmiştir. Bu teşviki ifade eden ayetlerden birisi şudur:

Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et, çünkü O işitendir, bilendir. ⁴³

Fakat karşı taraf barışa yanaşmayıp da savaşmayı tercih ederse, bu durumda da Allah savaşmayı ve mutedil olmayı şu şekilde emretmiştir:

Sizinle savaşanlara karşı, siz de Allah yolunda savaşın. Fakat acımasızca saldırganlık yapmayın! Muhakkak ki Allah aşırılığın gidenleri sevmez. ⁴⁴

Savaşın yapılma meşruiyetini oluşturan gerekçe kadar savaşın icra sürecinde bağlı kalınacak ilkeler de önem arz etmektedir. Kant'ın "Hiçbir devlet, harpte iken ileride barış akdedileceği zaman devletlerin birbirlerine karşılıklı güven duymalarını imkânsız kılacak yollara başvurmamalıdır"⁴⁵ şeklinde ifade etmeye çalıştığı savaş etiğinin tarihe bakıldığında pek de dikkate alınmadığı görülecektir. Çünkü savaşta tarafların etik davranmasını sağlayacak yaptırımları olan kurallar bulunmamaktadır. Bu manada savaşta geçerli

⁴¹ Özel, *İslam ve Terör*, s. 66.

⁴² Saîdî, Abdülmüteâl, *el-Hürriyetü'd-diniyyetü fi'l-İslâm*, yy. 1955, s. 86.

⁴³ Enfal 8/61.

⁴⁴ Bakara 2/190.

⁴⁵ Bozkurt, Enver, "Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Denemesinin Günümüze Yansıması", *Anayasa Yargısı Dergisi*, C:24 (2007), s. 508.

tek kural vardır o da galip tarafın koymuş olduğu kurallardır. Oysa İslâm dini savaşta uyulacak etik kurallara dinî bir hüviyet kazandırmış, uhrevî yaptırımlarla bu kuralların tatbikini temin etmiştir. Savaşın icrası sırasında İslâm'ın uyulmasını emrettiği temel bazı ilkeler şunlardır.

3.1. Asker ve Sivillere İşkence Yapılmaması

Tarihte ve günümüzde Müslümanlar çeşitli işkencelere maruz kalmalarına karşın İslâm, işkence yapmayı kesinlikle haram kılmıştır. Çünkü İslâm'a göre insan yaratılmışların en şerefliisidir. Bu bağlamda insan, kendisine tanınan izzet ve şereften ötürü doğuştan gelen ve dokunulmaz olan bazı hak ve özgürlüklerle donatılmıştır. Bunların başında insanlık şerefine yakışır biçimde yaşama hakkı ve buna bağlı diğer haklar gelmektedir. Bu haklar başkaları açısından dokunulmaz kabul edilmiş ve bu haklara yönelik her türlü tecavüz haram kılınmıştır. Hz. Peygamber savaşa bir ordu ya da seriyeye gönderirken, savaşın özünde ölüm ve kan dökmek olmasına rağmen, savaşa katılacaklara işkence ve eziyetten uzak durmaları talimatı vermiştir.⁴⁶ Hz. Peygamber'in bu talimatını sadece savaş zamanlarına veya ordu gönderme sürecine has kabul etmemek gerekir. Çünkü Hz. Peygamber savaş ortamının olmadığı sair zamanlarda da Cuma hutbelerinde sıkça işkencenin yasak olduğunu vurgulamıştır.⁴⁷ Hz. Peygamber'in her zaman ve her hutbede işkenceden özellikle söz etmesi İslâm'ın işkenceye bakışını ve onu yasaklama konusundaki tavrını koymak adına yeterlidir.⁴⁸

Hz. Peygamber'in Bedir ve Mekke'nin fethi gibi bizzat katıldığı savaşlarda esirlere karşı yapmış olduğu muamele, hutbede vermiş olduğu talimatın pratik boyutuna örnek verilebilir. Bedir harbinde esirlere karşı iyi davranılmasını emreden Hz. Peygamber onlardan sadece ikisini, Ukbe b. Ebû Muayt ile Nadr b. Hâris'i, vaktiyle müslümanlara yaptıkları işkenceye karşılık ölüme mahkûm etmiş; diğer esirlere yapılacak muamele hususunda da ashabin görüşünü almıştır. Öldürülmeleri ve fidye karşılığında serbest bırakılmaları şeklinde iki öneriden Hz. Peygamber ikinci teklifi benimseyerek maddi imkânı olanları fidye kar-

⁴⁶ Müslim, "Cihad ve's-Siyer", 3.

⁴⁷ İmran b. Husayn'ın naklettiğine göre "Resûlullah Ureyne kabilesinden olan yol kesicileri, (yaptıkları suçlara kisasen) işkence yaparak öldürdükten sonra bize her hutbe okuyuşunda mutlaka bizleri sadaka vermeye teşvik eder ve işkence yapmaktan men ederdi." Bkz. Serahsî, *el-Mebsut*, Beyrut, t.z., X, 5.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, X, 5.

şılığında, olmayanları da karşılıksız olarak veya okuma yazma bilenlerin on Müslümana okuma yazma öğretmesi şartıyla serbest bırakmıştır.⁴⁹

İslâm'ın gerek savaş ortamında gerekse sair zamanlarda her türlü işkenceyi yasaklamasına ve hatta uhrevî cezalar getirerek bunu bir yaptırıma bağlamasına karşın batı, işkenceyi sadece savaş ortamında değil barış dönemlerinde ve hatta kendi sivil vatandaşına dahi uygulamıştır. Engizisyon adıyla şöhret bulan mahkemelerde yargılanan sivillere genelde şu işkenceler yapılmıştır; Ateşe atmak, metalden yapılmış boğanın karnına koyup kapağı kapattıktan sonra boğayı yakıp karnındaki kişiyi diri diri kavurmak, kişinin başına kızgın yağ dökmek, kişiyi baş aşağı çarpmıya gerip diri diri derisini yüzmek, köle ve esirleri yırtıcı aç hayvanlara yedirmek, kişinin dizlerine demir çakıp ellerini bileklerden bu demirlerle bağlamak, kişinin vücuduna ağırlık bağlayarak onu başparmağından asmak, ağızına kor ateş sokarak onu dilsiz hâle getirmek, kişiyi suda boğmak, kızgın kerpetenler, çivili sandalyeler, büyük huniler, parmakları sıkıştıran mengenerler, ölüm askıları gibi aletlerle işkence yapmak vs.⁵⁰

İslâm'ın işkenceyi yasaklaması sadece insanla sınırlı olmayıp, can taşıyan her varlığı kapsayacak nitelikte geniş bir hükümdür. Bu bağlamda Hz. Peygamber, "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz"⁵¹ buyurarak, Allah'ın rahmetinin canlılara gösterilecek merhamete bağlı olduğunu vurgulamıştır. İslâm'ın gelmiş olduğu dönemde kadın ya da erkek olsun güçsüz ve zayıf insanın bir değerinin olmamasına rağmen İslâm, insanı şerefli kabul etmiş ve ona gereken değeri vermiştir. Bununla sınırlı kalmayan İslâm dini, günümüzde pek de pratik alana geçmeyip daha çok teoride kalan hayvan haklarını bile insanın değer görmediği böyle bir zamanda tesis etmiştir. Hayvanların aç bırakılarak öldürülmesini, yüzlerine sopayla vurulmasını ve dağlanmasını,⁵² yuvalarının bozulmasını,⁵³ (zarar veriyor olması veya gidalanmak gibi) haklı bir neden yokken zevk için öldürülmesini, yaratılış gayesine uygun olarak kullanılmasını ve gereğinden fazla yük yüklenmesini⁵⁴ süt sağarken

⁴⁹ Bkz. Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd, *el-Megâzî*, (Beyrut, Dâru'l-İlmiyye, 1989), I, 138-144; Fayda, Mustafa, "Bedir Gazvesi", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 325-327.

⁵⁰ Ünal, Abdülkerim, "Bir insanlık suçu: İşkence" (<http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/bir-insanlik-sucu--iskence>)

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, yy. 2001, XXXI, 503; Hamîdî, Ebu Bekir Abdullah b. Ez-Zübeyr b. İsa, *Müsnedü'l-Hamîdî*, Suriye, 1996, II, 263.

⁵² Müslim, "el-Libas ve'z-ziyet", 108.

⁵³ Müslim, "Âdâb", 148.

⁵⁴ Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşas b. İshak, *Sünen-i ebi Davud*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, tz., "Cihad" 2548.

yavrusunun gözetilmemesini⁵⁵ kasten yemek verilmeyerek hayvanın açlıktan öldürülmesi- ni⁵⁶ yasaklamıştır. Çünkü hayvanlardan amaçları dışında istifade etmek ve bu istifade de aşırıya kaçmak hayvana yapılan bir eziyet ve işkencedir.

3.2. Sivillere ve Masum Hedeflere Saldırmama

Savaşan askerler için ölüm, savaşın tabii bir neticesidir. Fakat savaş tarihine şöyle bir göz gezdirildiğinde savaşlarda sadece askerlerin ölmediği hemen göze çarpar. Tarihi bir hakikattir ki çoğu galip güç, ele geçirdiği ülkedeki kadınların ırzına tasallut etmiş, sivil vatandaşları yaşlı çocuk demeden katletmiş hatta daha da ileri giderek bazen bir milletin yok edilmesi adına soykırım faaliyetlerine girişmişlerdir. Galip güçleri bu katliamdan alıko- yan uluslararası bir yaptırım ya da etik kuralların bulunmayışı bu tip vakaların sayı olarak artmasına neden olmuştur.

Öldürmekten çok yaşatmayı gaye edinen İslâm dini, savaş gibi bir ortamda dahi sivil can kayıplarını önlemeyi amaçlamıştır. Karşı tarafta zayıf olan savaşın bu gayesini sadece savaşa katılanlarla sınırlamış, savaşa katılmayan kadın ve çocukların öldürülmesini yasaklamıştır. Anne ya da babalarının yapmış oldukları düşmanlık nedeniyle çocuklarının da cezalandırılması şeklindeki terörist bir anlayışı, İslâm dini bundan on dört asır önce şu hadisede olduğu gibi ilga etmiştir:

Mekke'nin fethi sırasında müşrik ölüleri arasında bir kadın gören Hz. Peygamber, "Nedir bu gördüğüm şey?" diyerek tepki göstermiş, oradakiler "Bu bir kadındır. Halid b. Velid'in kuvvetleri öldürdü" demeleri üzerine Allah'ın elçisi orada bulunan bir kişiye "Halid'e yetiş! Resûlullah seni çocuk, kadın ve hizmetçi öldürmekten menediyor de!" buyurmuştur. Orada bulunanlardan biri, "Ey Allah'ın Elçisi! Onlar müşriklerin çocukları değil mi?" de- yince Hz. Peygamber, "Sizin en hayırlılarınız da müşriklerin çocukları değil miydi? Her çocuk, fıtrat üzere doğar ve masumdur"⁵⁷ buyurarak anne babasının yaptıklarından dolayı çocukların yargılanamayacağı; sırf olasılığa dayanan gerekçelerle henüz gerçekleşmemiş suçlardan dolayı insanların suçlanamayacağı ilkesini tesis etmiştir.

İslâm dini sadece çocukların ve kadınların değil, savaşa dâhil olmayan delilerin, harpte bağırıp çağıramayacak ve çocuğu olamayacak kadar yaşlıların, kör, total ve kötü-

⁵⁵ Heysemi, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebi Bekir b. Süleyman, *Mecmau'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, tah. Husameddin el-Kuddisî, Kahire, 1994, VIII, 196.

⁵⁶ Müslim, "âdâb", 151.

⁵⁷ Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkilî'l-âsâr*, tah. Şuâyb Erneût, yy., Müessesetü'r-Risâle, 1415, XV, 438; İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, tah. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad, 1409, VI, 484.

rümlerin, bunamışların, insanlara karışmayan rahiplerin ve kilise hademesinin, tarlayla uğraşan çiftçilerin öldürülmesini de yasaklamıştır.⁵⁸

3.3. Düşman Ölülerine Zarar Vermeme

Savaş ortamlarında sıkça işlenen bir suç daha vardır ki o da düşman askerlerinin cesetlerini kulak, burun veya parmak gibi organlarını kesmek suretiyle parçalamaktır. Bu davranış diğer toplumlarda olduğu gibi İslâm öncesi müşrik Araplarda da mevcuttu ve buna "müsle" denilmekteydi. İslâm tarihinde bunun en akılda kalıcı örneği Uhud harbinde şehit edilen ve Hz. Peygamber'in amcası olan Hz. Hamza'nın cesedine yapılan müsledir. Hz. Hamza'nın bedenini, karnı yarılmış ve erkeklik organı kesilmiş bir halde gören Müslümanlar, "Eğer zafer kazanırsak bizler de şunu şunu yapacağız" diye yeminler etmeye başlayınca şu ayet nazil olmuştur⁵⁹:

Ceza verecek olursanız size yapılanın misliyle cezalandırın. Ama eğer sabrederseniz bilin ki bu, sabredenler için daha hayırlıdır ⁶⁰

Hz. Hamza'ya yapılan müsle sebebiyle Allah resulünün çok üzüldüğünü gören ve bunun intikamını almak isteyen Ebû Katâde'ye Hz. Peygamber, "Ey Ebû Katâde! Sen yaptığın şeyin uzun müddet onların yaptıklarıyla birlikte kınanarak anılmasını ister misin?"⁶¹ buyurarak böyle bir çirkin bir eylem ile anılmak yerine daha erdemli eylemlerle hatırlanmayı tavsiye etmiştir.

3.4. Savaşta Hayvanlara ve Doğaya Zarar Verilmemesi

Çağdaş olan toplumlar bırakın hayvan hakları konusunda bir kural getirmeyi, en şerefli varlık olan insanın bile izzetini koruyucu ilke ve kurallara henüz sahip değilken, İslâm dini, hayvan ve tabiatın savaş ortamında dahi katledilip yok edilmesini önlemek adına bazı kurallar getirmiştir. İslâm'a göre savaş ortamında canlı ve cansız varlıkların, savaşın seyrine bir etkisi yoksa imha edilmesi doğru görülmemiştir. Hz. Ebu Bekir Şam'a gönderdiği bir orduya, meyve veren ağaçları kesmemelerini, mamur bir yapıyı tahrip et-

⁵⁸ İbn Abidin, *Reddül-muhtar*, ter. Ahmet Davutoğlu, Şamil yayınevi, İstanbul 1983, VIII, 384; Zuhayfî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslamiyyu ve edilletuhû*, Şam, 1989, VI, 417.

⁵⁹ Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd, *Câmiu'l-beyân fî te'vil'l-Kur'an*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, 2000, XVII, 323.

⁶⁰ Nahl 16/126

⁶¹ Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkid, *el-Meğâzî*, Beyrut, 1989, I, 291.

memelerini, yemek gayesi dışında bir koyun veya devenin boğazlanmamasını, hurma ağaçlarının yakılmamasını emretmiştir.⁶²

Müctehidlerin çoğunluğu savaş durumunda hayvanların katledilmemesi gerektiği yönünde görüş bildirirken, bina gibi cansız varlıkların, ağaçların ya da ekim alanlarının tahrip edilemeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir.⁶³ İbn Hazm "İnkarcı kitap ehlinin yurtlarında hurma ağaçlarını kesmeniz veya onları kesmeyi gövdeleri üzerinde ayakta bırakmanız Allah'ın izniyledir. Allah yoldan çıkanları böylece rezilliğe uğratar." ⁶⁴ ayetine dayanarak düşmanın ekinlerinin ve evlerinin imha edilebileceğini söylemiştir. Hz. Ebu Bekir'in vermiş olduğu talimatı da bağlayıcı olmayan bir ictihad olarak değerlendiren İbn Hazm'ın bu görüşünü de aslında bir savaş taktiği olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü savaş esnasında yemek dışında hayvanların boğazlanmayacağı konusunda İbn Hazm da diğerleriyle aynı görüştedir. ⁶⁵ Hz. Peygamber'in "Kim bir serçeyi veya ondan daha büyük bir canlıyı haksız yere öldürürse, Allah onun hesabını kıyamet gününde o kişiden sorar"⁶⁶ hadisinin gereğince ruh taşıyan herhangi bir canlının haksız yere öldürülmesi uygun görülmemiştir. İbn Kudame ganimetten çalınan malın yakılması konusunu ele alırken, hem Hz. Peygamber'in bu hadisinden hem de hayvanın kendisine olan hürmetten dolayı yakılmayacağını söylemektedir⁶⁷ ki bu görüş, fıkıhı tedvin edenlerde "can taşıyan varlıkların hürmete layık olduğu" anlayışının hâkim olduğunun bir tezahürüdür.

4. Cihad ile terör arasındaki fark

4.1. Silah Kullanma Yetkisinin Kamu Otoritesine Ait Olması

Cihad fıkıh kitaplarında genellikle siyer bölümünde yer alır. Bunun nedeni ise, adet ve izlenen yol anlamına gelen siyer ile Hz. Peygamber'in gazalarda izlediği yolun kastedilmesidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in sünnetine bakıldığında cihadın bireysel bir olay olmadığı, devlet iznine ve onayına bağlı yapıldığı görülür. Çünkü Hz. Peygamber, yapılan savaşlara devlet başkanı olarak ya bizzat kendisi komutanlık etmiş ya da ordunun

⁶² Süleyman et-Temîmî, Muhammed b. Abdulvehhab, *Mecmûatü'l-hadîs alâ ebvâbi'l-fıkhi*, tah. Halil İbrahim Melâ Hâtir, th. yy. III, 247.

⁶³ Bkz. Şafîî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, (I-VIII, Lübnan, 1993), II, 257; Nizâmeddin el-Belhî ve dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyye*, (yy. Dâru'l-fikr, 1310), II, 193.

⁶⁴ Haşr 59/5.

⁶⁵ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ bi'l-Asar*, Beyrut, tz., V, 345.

⁶⁶ Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü's-suğrâ li'n-Nesâî*, Halep, 1986, "Dahâyâ", 4445; Şafîî, *el-Müsned*, Beyrut 1499, I, 315.

⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni li-İbn Kudâme*, Riyad, Mektebetü'l-Kâhire 1388/1968, IX, 306.

başına aynı sıfatla bir komutan tayin etmiştir. “Cihada katılmanız istendiğinde cihada çıkın”⁶⁸ hadisi ile “Ey iman edenler! Size ne oldu ki, «Allah yolunda savaşa çıkın!» denildiği zaman yere çakılıp kalıyorsunuz? Dünya hayatını ahirete tercih mi ediyorsunuz? Fakat dünya hayatının faydası ahiretin yanında pek azdır.”⁶⁹ ayeti cihadın ancak devlet başkanının çağrısıyla olacağını açıkça ifade etmektedir.⁷⁰ Bu sebeple Nevevî, devlet başkanı veya vekilinin izni olmadan cihad yapmanın mekruh olduğuna hükmetmiştir.⁷¹ Oysa terör faaliyetlerinin en belirgin özelliği teşkilat veya örgütler tarafından yürütülmesi ve talimatları yerine getirenlerin neyi, niye yaptığının farkında olmamasıdır. Bu tip anarşik faaliyetlerde kullanılan şahıslar, kendilerine verilen vazifeyi yapmak zorundadırlar, sebebini ve niçinini soramazlar. Mesela halkı yıldırma hedef alan birçok vakada teröristler, otobüs durağında bekleyenler gibi kalabalık kitleler üzerine gelişigüzel yayılım ateşi açmaktan çekinmemiştir. Çünkü teröriste sadece şurayı bombala veya makinalı tüfekte tara denir, o da oradaki insanları niye öldürdüğünü bilmeden veya öldürülmeleri gerektiği hususunda kendisine gösterilen gerekçeyi sorgulamadan, doğru olduğuna inanarak kendisine denileni yapar.⁷²

4.2. Ulaşılmak İstenen Gaye ve Kullanılan Yöntem

Terörle ilgili yapılan tanımlardan anlaşılacağı üzere terörün gayesi ya iktidarı ele geçirmek ya da toplumda etnik bir grubun varlığının tanınmasını sağlamak veyahut bazı politik ve siyasî çıkarları elde etmektir. Bu şekilde farklı gayeleri olan terörist grupların hedefe ulaşmak için kullandıkları yöntem ise genelde aynıdır. O da toplumda şiddet ve baskıyı kullanarak güven ortamını yıkmak, huzursuzluk çıkarmak ve halkı sindirmektir. Dönmezer, gayesine ulaşmak adına terörün hangi yöntemlere başvurabileceğini şu şekilde tarif etmektedir: “Terör, şiddetin, sosyal, ulusal, ırki, dinsel, fesat çıkarıcı ve diğer maksatlarla ve sosyal sınıflar arasında çatışma ve savaşı tahrik etmek üzere planlı ve hukuk dışı olarak kullanılmasıdır.”⁷³ Doğu Ergil ise şiddetin ve korkutmanın hedefe ulaşmak için terör eylemlerinde kullanılan bir vasıta olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “Terörizm, saldırılan veya korkutulan sivil ve masum kurbanlar aracılığı ile hedeflenen daha büyük bir kitleyi

⁶⁸ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dârü İhyâi'l-kütübî'l-Arabiye Abdülbaki, t. II, 926.

⁶⁹ Tevbe 9/38.

⁷⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuhû*, Şam, 1989, VI, 417.

⁷¹ Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref b. Mürî, *Minhâcû't-tâlibîn ve umdeti'l-müftin fi'l-fıkıh*, (Beyrut, Darü'l-Fikr, 2005), I, 308.

⁷² Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, XIII, 272.

⁷³ Korkmaz, Gürol “Tanımı Sorunlu Bir Kavram: Terör”, *Emniyet Genel Müdürlüğü Polis Dergisi*, 1994, S: 14, s.91.

yıldırıp, korkutarak yasa-dışı stratejik ve siyasal amaçlarını gerçekleştirmek için bir grubun veya devletin, bilinçli ve planlı bir biçimde şiddet kullanması veya şiddet kullanma tehdidinde bulunmasıdır.⁷⁴

İslâm, fitne olarak nitelediği ve âdi cinayetten daha tehlikeli ve ağır bir suç kabul ettiği kargaşa ve karışıklık ortamını önlemek adına toplumun her kesimine yönelik bazı sorumluluklar yüklemiştir. Bireylerin ve yöneticilerin asılsız haberlere itimat ederek harekete geçmemelerini, insanların bilgisi olmadığı şeyler hakkında ileri geri konuşmamasını,⁷⁵ toplum içinde gücü oranında herkesin iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmasını⁷⁶ emretmiştir. Bu bağlamda, İslâm'ın cihadı emretme gayelerinden birisinin de sözü edilen tedbire yönelik olduğunu şu iki ayetten anlamaktayız:

Fitne kalmayıp, yalnız Allah'ın dini kalana kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse bilsinler ki Allah onların işlediklerini şüphesiz görür.⁷⁷

Fitne kalmayıp, yalnız Allah'ın dini ortada kalana kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse sataşmayın. Zulmedenlerden başkasına düşmanlık yoktur.⁷⁸

Bu ayetlerde kastedilen fitne bazı müfessirler tarafından, küfür, küfürden kaynaklı Müslümanlara karşı işlenen zulüm ve eziyet ve suç anlamlarında tefsir edilmiştir.⁷⁹ Ezilenlerin ve zulme uğrayanların haklarını savunmak için emredilen cihadın toplumda nasıl bir rol üstlendiğini Allah önceki toplumlardan örnekler vererek şu şekilde izah etmektedir.

Sizden önceki nesillerin ileri gelenleri, yeryüzünde bozgunculuğa engel olmalı değil miydiler? Onlardan kurtardıklarımız pek azdır. Kendilerine verilen nimete karşı haksızlık edenlere uyanlar ise suçlu oldular. Rabbin, kasabaların halkı ıslah olmuşken, haksız yere onları yok etmez.⁸⁰

Bana dokunmayan yılan bin yaşasın anlayışı, toplumun huzur ve emniyeti adına İslâm'ın kabul edeceği bir anlayış değildir. İslâm dinine göre toplumda huzur ve emniyetin tesisi için bireyden yönetime kadar herkesin sorumluluğu vardır. *Emr-i bi'l ma'ruf nehy-i*

⁷⁴ Ergil, Doğu, "Terörizmin Mantığı ve Hedefi", A.Ü. SBF Dergisi, C: 46, S.: 1, 171.

⁷⁵ İsrâ 17/36.

⁷⁶ Âl-i İmran 3/104.

⁷⁷ Enfal 8/39.

⁷⁸ Bakara 2/193.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâm'il-Kur'ân*, II, 354; Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut, Dâru İhyâ'i't-türâsi'l-Arabî, 1420, I, 238.

⁸⁰ Hüd 11/116-117.

'ani'l münker diye de isimlendirilen bu ilke, yönetimde bulunanlar açısından devlet düzeyinde, şahıslar için ise bireysel düzeyde dönemin şartlarına uygun olarak yapılması gerekli bir ilkedir.

4.3. Hedef Alınan Kitle

Siyaset bilimci Kışlalı'nın âdi suçlarla terör arasındaki ayrımı belirtirken ifade ettiği gibi, âdi suçlarda asıl amaç bir varlığa zarar vermek veya onu yok etmek iken terörün asıl amacı öldürmek değil sansasyon meydana getirmektir. Yani âdi suçlardaki bir katilin tek amacı vardır o da hedefindeki kişiyi öldürmektir. Onu öldürünce hedefine ulaşmış olur. Fakat terör için öldürmek veya şiddet uygulamak bir hedef değildir. Onun için insanların ölmesinden çok onların ölümlerinin toplumda yaratacağı etki önemlidir.⁸¹ Bu bağlamda İslâm Konferansı Örgütü yapmış olduğu terör tarifinde, terörün bu özelliğine şu şekilde vurgu yapmıştır: "Terörizm saik ve kastına bakılmaksızın halkı terörize etmek veya ona zarar verme tehdidinde bulunmak veya halkın yaşamları, onurları, özgürlükleri, güvenlikleri veya haklarını tehlikeye atmak [...] için işlenen her türlü şiddet eylemi ile bu tür eylem tehdidinde bulunmaktır."⁸² Bu tarif ve sınıflamadan da anlaşılacağı üzere terör toplumda oluşturmak istediği kargaşa ve karışıklığı temin etmek için kendisine hedef olarak genellikle sivilleri seçmektedir. Çünkü sivil kayıplar, insanların korkmasını sağlamak ve devlete olan güveni sarsmak adına askeri birliklere yapılan saldırılardan daha etkilidir.

Kendisini müdafaa etmek gibi meşru bir gerekçe ile savaşan devletin düşman askerlerini savaş meydanında öldürmesi her ne kadar cinayet kabul edilmese de bu öldürme olayı cepheden çıkıp sivillere yöneldiği zaman, isterse meşru gerekçelerle savaşmış olsun, cinayet olarak nitelendirilir. Günümüzde bu cinayetler "savaş suçları" olarak nitelendirilmekte ve etkinliği tartışmalı da olsa uluslararası mahkemeler tarafından yargılanmaktadır.

İslâm dini de savaş ortamında sivil kayıpları önlemek adına çocuk, kadın ve yaşlı gibi savaşa doğrudan ya da dolaylı olarak iştirak etmemiş sivillerin katledilmesini veya onlara şiddet uygulanmasını yasaklamıştır.⁸³ Aynı şekilde savaş ortamının bulunmadığı durumlarda da terör ya da âdi suçlar sebebiyle de kan akıtılmasını mutlak şekilde yasaklamış ve bu suçlara dünyevî cezalar tayin ettiği gibi uhrevî cezalar da takdir etmiş ve bunu Hz. Peygamber'in diliyle şu şekilde bildirmiştir: "*Kıyamet günü, insanlar arasında hükmedi-*

⁸¹ Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyasal Sistemler, Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, İmge Kitabevi, Ankara, 1998, 37.

⁸² Saraçlı, Murat, *Uluslararası Hukukta Terörizm*, Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi C. XI, S.1-2, 2007, 1060.

⁸³ İbn Abidin, *Reddül-Muhtar*, VIII, 384; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, VI, 417.

*lecek ilk şey kandır.*⁸⁴ Bu hadis ahiret gününde insanlar arasında inanan ya da inanmayan şeklinde bir ayırım gözetmeksizin kul hakları bağlamında ilk sorguya çekilecek konunun, haksız yere işlenen cinayetler olduğunu açıkça ifade etmektedir. Hele ki bu akıtılan kan, bir başka Müslümanın kanı ise bu durumun vahametini Hz. Peygamber şöyle ifade etmektedir: “Allah katında dünyanın yok olması, mümin bir kulun (haksız yere) öldürülmesinden daha hafif kalır.”⁸⁵

5. Sonuç Yerine

Kökleri tarihin çok eski dönemlerine kadar giden fakat son birkaç yüzyılda özel bir terim ile ifade edilen ve çeşitli tarifleri bulunan terörün, başlı başına bir kötülük olmasının yanında “İslâm’ın bu suçu cihad adı altında emrettiği” gibi bir algıya sebebiyet vermesi nedeniyle olumsuz etkileri İslâm dini açısından daha fazla olmuştur. Elbette bu algının oluşmasında, Müslüman olmayan resmi ya da gayri resmi kurum ve kuruluşların “İslâmî terör” tabirini toplumlara dikte ettirmesinin yanında din adına cihad ettiğini söyleyen bazı örgütlerin etkisi de olmuştur.

Gerçekte cihad kavramının kapsamına girmeyen faaliyetlerde bulunan örgütler, işledikleri cinayetleri cihad ve İslâm adına yaptıklarını iddia etmeleri, özellikle medyaya gönderdikleri sivillerin kanlı infaz görüntülerinde çokça tekbir nidaları atmaları, bunu izleyen gayri Müslimlerin hatta yanlış bilgilendirilmiş ya da dinî bilgisi az olan Müslümanların, bu olayların sorumlusu olarak İslâm dinini görmesine neden olmaktadır.

Bu yanlış algının nedeni, bu şiddet olaylarında dinin kaynak oluşu ile mobilize edici oluşunun birbirinden ayırt edilememesidir. Cihad adı altında faaliyet gösteren bu örgütlerin yapmış olduğu eylemlerin dinin bir emri oluşu ile örgütlerin bu faaliyetlerine dinî karakterler yüklemesi birbirinden tamamen farklı durumlardır. Çünkü ilk durumda savaşın sorumlusu ve emredicisi din olmakta iken ikinci durumda din bazı çıkarlar için kullanılmış olmakta ve yapılan eylemlerden sorumlu olmamaktadır. Şayet iddia edildiği gibi İslâm dini terörün kaynağı olsaydı, on dört asırlık bir mazisi olan ve Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı gibi büyük devletler vasıtasıyla geniş coğrafyalarda hüküm süren bu dinin tarihî geçmişinde birçok şiddet ve katliamın yer alıyor olması gerekirdi. Ya da günümüzde en büyük nüfusa sahip dinlerden birisi olan bu dinin müntesiplerinin yarından çoğunun terörist faaliyetlerde bulunuyor olması gerekirdi. Fakat vakıa bu varsayımların aksini destekler mahiyettedir.

⁸⁴ Müslim, “Kıyas ve’-d-Diyât”, 28.

⁸⁵ Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, VII, 82.

İslâm, bu ithamların aksine sivillerin haksız yere katledilmemesini, bırakın canlı birisine eziyet edilmesini düşman askerinin cesedine dahi işkence edilmesini yasaklamıştır. Ayet ve hadislerle tayin edilen bu ilkelerin hiçe sayılarak, tekbirler eşliğinde işlenen bu cinayetlerin İslâm'ın emri gibi gösterilmesi ya da bu cinayetlere cihad denilmesi aslında din adıyla dine karşı işlenmiş cinayetten başka bir şey değildir.

Gerek gayeleri gerekse takip edilen yöntemleri bakımından cihad ile terör tamamen birbirinden farklı şeylerdir. Kaosu, kargaşayı ve ölümü var eden kanlı arzuları ve emelleri olan terörün aksine cihad, ulvî amaçları olan ve inanan, inanmayan her insanın insanca yaşaması için yapılan çabalar bütünüdür. Dinî bir terim olan cihadın, doğru anlaşılması ve doğru yerde kullanılabilmesi için kendilerini mücahit ilan eden bu teröristlerin faaliyetleri değil dinî kaynakların referans alınması daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, yy. 2001.
- Aşmâvî, Fevziye, *Hürriyyetü'l-akide beyne's-şerâti'l-İslâmî ve'l-i'lani'l-âlemî li-hukukil-insan*,
<http://www.İslâmfeqh.com/Nawazel/NawazelItem.aspx?NawazelItemID=1013>
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Bozkurt, Enver, "Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Denemesinin Günümüze Yansıması", *Anayasa Yargısı Dergisi*, C:24 (2007).
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah, *el-Câmiu's-sahîh*, yy., Dâru İbn Kesîr 1423/2002.
- Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi*, İstanbul, tz.,
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Razi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V, nşr. Muhammed Sadık Kumhâvî, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsü'l-arabi, 1405.
- Çağrıncı, Mustafa, "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1988.
- _____ "Fitne", *DİA*, İstanbul 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, nşr. Şehabeddin Ebû Amr. Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1998/1418.

- Dönmezer, Sulhi, "Milletlerarası Tedhişçilik", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C. XLIV, Sayı: 1-4 (1978).
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşas b. İshak, *Sünen-i ebi Davud*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, tz.
- Ergil, Doğu, "Terörizmin Mantiği ve Hedefi", *A.Ü. SBF Dergisi*, C: 46, S.: 1.
- Fayda, Mustafa, "Bedir Gazvesi", *DİA*, İstanbul, 1992.
- Fendoğlu, Hasan Tahsin, "*Uluslararası Belgelerde Terörizm*" yy., 2000.
- Hamîdî, Ebu Bekir Abdullah b. Ez-Zübeyr b. İsa, *Müsnedü'l-Hamîdî*, Suriye, 1996.
- Hasan b. Ferhan el-Mâlikî, *Hürriyyetü'l- İtikad fi'l-Kur'ânî'l-kerîm ve's-sünneti'n-nebevî*, 134. (<http://alMâlikî.org/download.php?action=view&id=15>, s. 117-118).
- Heysemi, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebi Bekir b. Süleyman, *Mecmau'z-zevâid ve men-beu'l-fevâid*, tah. Husameddin el-Kuddisî, Kahire, 1994.
- İbn Abidin, *Reddül-muhtar*, ter. Ahmet Davutoğlu, Şamil yayınevi, İstanbul 1983.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, tah. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad 1409.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ bi'l-Asar*, Beyrut, tz.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame el-Cemmâliyyî'l-Makdisî, *el-Muğni li-İbn Kudâme*, Riyad, Mektebetü'l-Kâhire 1388/1968.
- _____ *el-Kâfi fi fihhi'l-imam Ahmed*, yy., Dâru'l-kütübî'l-ilmîye 1414/1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiye, tz.
- Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyasal Sistemler, Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, İmge Kitabevi, Ankara, 1998.
- Korkmaz, Gürol "Tanımı Sorunlu Bir Kavram: Terör", *Emniyet Genel Müdürlüğü Polis Dergisi*, 1994, S: 14.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfîş, Kahire, Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1383/1964.
- Muhammed Al-i eş-Şeyh, Abdülaziz b. Abdullah b. Muhammed, "el-İrhâb esbâbühû ve vesâilü'l-ilâc" *Mecelletü'l-mecma'i'l-fikhiyyi'l-İslâmiyyi*, 2004, Aded: 17.

- Müslim, el-Haccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisaburi, *el-Müsnedü's-sahihü'l-muhtasar bi nakli'l-adl anî'l-adli ilâ Resûlillah*, tah. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut, Dâru ihyâu't-türâsü'l-Arabî, tz.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b.Şuayb, *es-Sünenü's-suğrâ li'n-Nesâî*, Halep, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref b. Mürî, *Minhâcü't-tâlibîn ve umdeti'l-müftin fi'l-fikh*, Beyrut, Darû'l-Fikr, 2005.
- Nizâmeddin el-Belhî ve dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyye*, yy. Dâru'l-fikr, 1310.
- Özel, Ahmet, *İslâm ve Terör (Fikhi bir yaklaşım)*, Küre Yayınları, İstanbul 2007
- _____ "Cihad", *DİA*, İstanbul 1993.
- Saîdî, Abdülmüteâl, *el-Hürriyetü'd-diniyyetü fi'l-İslâm*, yy. 1955.
- Saraçlı, Murat, "Uluslararası Hukukta Terörizm", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XI, S.1-2, 2007.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme, *el-Mebcut*, Beyrut, tz.
- _____ Şerhu's-Siyerî'l-kebir, (yy., tz.),
- Süleyman et-Temîmî, Muhammed b. Abdulvehhab, *Mecmûatü'l-hadîs alâ ebvâbi'l-fikhi*, tah. Halil İbrahim Melâ Hâtîr, th. yy.
- Şafî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Lübnan, 1993.
- _____ *el-Müsned*, Beyrut, 1499.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, Câmiu't-tefsîr*, yy. 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd, *Câmiu'l-beyân fi te'vîl'l-Kur'an*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, 2000.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, tah. Şuâyb Erneût, yy., Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Taslaman, Caner-Kapitan, Tomis, *'Terörün ve 'Cihad'ın Retoriği*, İstanbul Yayınevi, 2007.
- Ünalın, Abdulkarim, "Bir insanlık suçu: İşkence",
(<http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/bir-insanlik-sucu--iskence>)
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd, *el-Meğâzî*, Beyrut, 1989.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmiyyu ve edilletuhû*, Şam, 1989.

The Stain to be Made on Islam Using the Term of Jihad: Terror

Citation / ©-Orhan, F. (2014). The Stain to be Made on Islam Using the Term of Jihad: Terror, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (2), 89-113.

Abstract- *The war is a phenomenon as ancient as human history. Every society taken part at the stage of history has necessarily participated in a war in the struggle to survive. Some societies have started the war for unjustifiable reasons, while others have resorted to war for legitimate reasons only to protect themselves. Even today when the war techniques changed and the cold war dominated, there is no state that never participated in a war in the past. The religion of Islam also has permitted the Muslims to join the war in order to protect the Islamic society, of which every stage of its life is regulated by it, against the dangers that came/may come from the outside. However, this toleration is not a permission which is free from the moral rules. Therefore, the religion of Islam named this war "jihad" to show its difference from other wars which were made in that period and deprived of the war ethics. However, the jihad on which the moral sanctions are imposed by the Islam was confronted with the accusation of being the source of terrorism by assigning a meaning to it which is at the opposite direction of this qualification. Every new organization, which massacres innocent civilians and alleges that they engage in jihad, has led us to rethink on how the relationship between jihad and terrorism is and whether the perception that Islam supports the terrorism has a legitimacy.*

Keywords- *Jihad, Terror, Islam*

Ebu Osman el-Mâzinî'nin Arap Sarf ve Gramerine Dair Farklı Bazı Görüşleri

Öğr. Gör. Mehmet BALCIOĞLU*

Atıf / ©- Balcioğlu, M. (2014). Ebu Osman el-Mâzinî'nin Arap Sarf ve Gramerine Dair Farklı Bazı Görüşleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 115-128.

Öz- Dil insanların birbiriyle anlaşabilmeleri için gerekli olan en önemli araçlardandır. Tarihin en eski dönemlerinden itibaren insanlar bir şekilde anlaşmaya çalışmışlardır. Dillerin ortaya çıkması konusunda farklı görüşler olsa da varlıkları inkâr edilmez bir gerçektir. Geçirmiş oldukları birçok evreden sonra günümüzde çok sayıda dil bulunmaktadır. Dilleri birbirinden ayıran en büyük özelliklerinden biri de hiç şüphesiz gramer kurallarıdır. En basitinden karmaşık olanına doğru bütün dillerde bu kurallar mevcuttur. Bunlar içerisinde özellikle Arapçada diğerlerine göre daha fazla ve karmaşık gramer kuralları vardır. Biz bu makalemizde Arapçada bulunan bu kuralların bir kısmının âlimler ve Ebu Osman el-Mâzinî tarafından nasıl değerlendirildiğini incelemeye çalışacağız.

Anahtar sözcükler- Gramer, dil, âlim, Arapça



Giriş

Nahiv ilmi Arapçanın gramer kurallarını inceleyen bir ilim dalıdır. Diğer bir deyişle “Arap dilinde kelimelerin, binâ¹ ve îrâb² açısından son harekeleri hakkında bilgi veren bir ilimdir.”³ Lügat mânası ve ıstılah olarak kullanılış sebebi bir yana, nahiv kelimesi başlangıçta morfoloji ve sentaksı içine alan geniş mânasıyla gramer karşılığı olarak kullanılıyor-

Makalenin geliş tarihi: 12.10.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, e-posta: mbalci1@mynet.com

¹ Kelimenin cümle içerisinde hangi öge konumundan olursa olsun son harfinin harekesinin değişmesi demektir.

² Kelimenin cümle içerisindeki konumuna göre son harfinin harekesinin değişmesi demektir.

³ el-Galâyînî, Mustafa, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabîyye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 8.

du. Ancak III. yüzyılda morfoloji, sarf adıyla hemen hemen ayrı bir ihtisas sahası haline geldi ve nahiv daha çok sentaksı ifade etti.⁴

Arapçada nahiv çalışmalarının ne zaman ve nasıl başladığı konusunda kesin bir şey söylemek zordur. Bu konuda çok farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de Hz. Ali (r.a)'in talimatı üzerine Ebü'l- Esved ed-Düelfî'nin genel bir taslak hazırladığı rivayetidir.⁵ Arap dilinde nahiv ilminin oluşturulma sebeplerini dînî olan ve dînî olmayan olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür.⁶ Dine ait olanların başında ise şüphesiz Kur'an- Kerim'in korunması gelmektedir.⁷

Gramer çalışmalarını, daha hicrî ilk yüzyılın başlarında iki şehirde görmek mümkündür. Birbirlerinden farklı düşünen bu iki şehrin âlimlerinin tartışmaları bir dil mektebinin doğmasını sağlamıştır. Önce Basra, daha sonra da yine bu âlimlerin yetiştirdiği talebelerle Kûfe mektebi doğmuştur. İki mektep arasındaki görüş ayrılığını şu şekilde özetlemek mümkün olabilir: Kûfe ekolü dil konularında Basra'ya göre daha esnek davranabiliyordu.⁸ Her iki mektebe ait çok büyük dil âlimleri yetişmiştir. Biz her iki mektebe ait birkaç örnek vermekle yetineceğiz. er-Ruâsî, el-Kisâf, el-Ferrâ, İbn Sikkîr Kûfe mektebini temsil eden büyük dil âlimleridir.

Basra ekolü ise Sîbeveyhi, el-Ahfeş, Ebu Ubeyde, el-Asmaî ve bizim makalemiz de görüşleri üzerinde durmaya çalışacağımız Ebu Osman el-Mâzinî tarafından temsil edilmiştir.

Ebu Osman el-Mâzinî

Ebu Osman el-Mâzinî çok zeki, çalışkan, araştırmacı bir ruh sahibi ve dikkatli bir âlimdir.⁹ Diğer insanların ilk görüşte fark edemediği birçok konuyu el-Mâzinî, görür görmez anlayabilen bir özelliğe sahiptir. Bu hususiyetinden dolayı birçok kez farklı yer ve zamanda âlimlerin takdirine, devlet adamlarının da övgü ve mükâfatlarına mazhar olmuştur. Bunlardan birinin de şöyle gerçekleştiği rivayet edilir: Câriyenin biri, bir şiirdeki bir kelimeyi Osman el-Mâzinî'nin de kendisinin okuduğu gibi okuduğunu söylemesi üzerine halife Vâsık – Billâh onu saray davet etmiş ve görüşlerini beğendiğinden dolayı onunla dost olmuş ve ona maaş bağlatmıştır. Ebu Osman el-Mâzinî'nin sarayla irtibatı Mütevekkil Alellah zama-

⁴ Çetin, Nihad M, DİA, İstanbul, 1994, "Arap" maddesi, III, 272 - 309.

⁵ DİA, "Arap" maddesi.

⁶ Dayf, Şevki, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1968, 11.

⁷ Dayf, Şevki, *el-Medârisu'n- Nahviyye*, 11; Mustafa el-Galâyinî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, I, 7.

⁸ DİA, "Arap" maddesi.

⁹ Dayf, Şevki, *el-Medârisu'n- Nahviyye*, 115.

nında da devam etmiştir.¹⁰ İnce zekâsı, ayrıntılı düşünebilme yeteneği onu birçok yer ve zamanda maddî manevî kazançlı konuma getirmiştir. Basra okulunun önde gelen simalarından biri olan el-Mâzinî,¹¹ daha önce nahivle birlikte ele alınan sarf ilmini müstakil bir ilim halinde tedvin eden ilk dilci olmuştur.¹²

Osman el-Mâzinî, tüm bu özellikleri sebebiyle, dile ait konularda içerisinden çıkılamayan problemler söz konusu olduğunda ve devlet adamları, âlimleri bu konularda tartıştırmak istediği zamanlarda aranan ve görüşüne başvurulmuş insan olmuştur. Kimi zaman tartışmaya davet edilmiş, çoğu zaman da tartışmayı o başlatmıştır.

Biz bu makalede, Ebu Osman el-Mâzinî'nin gerek başlamış bir tartışmaya davet edilmesi gerek bizzat kendisinin başlattığı tartışmalardaki başarılarını incelemeye çalışacağız. Makalede görülebileceği gibi Ebu Osman el-Mâzinî, dile olan vukufiyeti sebebiyle genellikle ele aldığı konularda görüşünü kolaylıkla savunmuş ve muhataplarını ikna etmeyi başarmıştır.

Ebu Osman el-Mâzinî'nin diğer dil bilginlerinden farklı olarak değerlendirdiği konuları mümkün mertebe karşılaştırmalı bir şekilde ele almaya çalışacağız. Üzerinde durulan gramer konusunun diğer âlimlerce nasıl kabul edildiği, Osman el-Mâzinî'nin konunun hangi yönüne muhalefet ettiği hususu üzerinde durmaya gayret edeceğiz.

Ebu Osman el-Mâzinî'nin farklı bir açıdan ele aldığı konular

Kaynaklarda Ebu Osman el-Mâzinî'nin yaşamış olduğu şu olayla tartışma ortamlarına girdiği rivayet edilir:¹³

Ebu Osman el-Mâzinî birçok ilim merkezini dolaştıktan sonra memleketi Basra'ya döner. O sıralarda da Basra'da şöyle bir olay cereyan eder. Halife Vâsık'a hizmet etmesi için satın alınan bir câriye halifeye şu şiiri okur:

أَطْلَيْمُ إِنَّ مَصَابِكُمْ رَجَالًا أهد السلام إليكم ظُلمًا¹⁴

Orada bulunanlardan bir kısmı ki (aralarında büyük dil âlimi et-Tevezzi de vardır) câriyeye: “ رَجَالًا ” kelimesini mansûb olarak okuduğu için itiraz ederler. Onlar bu kelimenin “ إِنَّ ” 'nin haberi olduğunu düşündükleri için merfû okunması gerektiğini ifade ederler. Hâl-

¹⁰ DîA, “Ebu Osman el-Mâzinî” maddesi.

¹¹ DîA, “Arap” maddesi.

¹² DîA, “Ebu Osman el-Mâzinî” maddesi.

¹³ DîA, “Ebu Osman el-Mâzinî” maddesi.

¹⁴ “Ey zalim! Size barış getiren adama kötülük yapmanız zulümdür.”

buki kelime “مصائبكم” masdarının mef’ûlü konumundadır. Beytin sonundaki “ظلم” kelimesi ise “إِن” ‘nin haberi durumundadır. Bunun üzerine câriye “ Bu sözümden dönmüyorum ve onu değiştirmiyorum da” der. “ Zira bu şiiri Basra’nın en büyük dil âlimi Ebu Osman el-Mâzinî’ye bu şekilde okudum ve buna itiraz etmedi.”

Halife Vâsık Ebu Osman el-Mâzinî’yi çağırır. El-Mâzinî halifenin huzuruna çıkar ve : “ Ben böyle düşünüyorum ” der. Halife bu sefer de et-Tevezzî’yi çağırır. O da daha önce söylediği aynı şeyi tekrar eder. “ رجلا ” kelimesi “ إِن ” nin haberidir der. Dolayısıyla et-Tevezzî “ رجلا ” kelimesinin merfû olması gerektiğini iddia eder.

Bunun üzerine Ebu Osman el-Mâzinî et-Tevezzî’ye şu cümleyi nasıl okursun diye sorar:

إِنَّ ضَرْبَكَ زَيْدًا ظَلَمَ¹⁵

et-Tevezzî hatasını anlar ve bu delil bana yeter der.

Bu ve benzeri olaylar Ebu Osman el-Mâzinî’nin, zamanının en büyük nahiv âlimlerinden biri olmasını sağlamıştır.¹⁶

بَغِيَا kelimesiyle ilgili görüşü

Ebu Osman el-Mâzinî’nin diğer dil bilginlerinden farklı yorum yaptığı bir konu da Meryem sûresindeki ¹⁷ يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا âyet-i kerimesinde bulunan “بغيا” kelimesidir. Anlatıldığına göre halife Vâsık âlimleri toplar ve onları tartıştırmak ister. Onlara âyetteki bu kelimenin müennes bir kelimenin sıfatı olmasına rağmen kendisinin niçin müennes olmadığını sorar. Birçok farklı cevap verilir fakat Vâsık hiçbirini beğenmez. Sonunda Ebu Osman el-Mâzinî bu kelimenin, فعول vezninde olmadığını, فاعول vezninde olduğunu, bu sebeple “إمرأة شكور” ifadesinde olduğu gibi sıfat durumunda müenneslik “ة” si almak zorunda olmadığını söyler. “بغى” nin aslı “بغوى” dir, و harfi ‘e dönmüş ve ي harfi de şeddelenmiştir. Böylece سيد ve ميت kelimelerinde olduğu gibi şeddeli ي olmuştur. Ancak Ebu Osman el-Mâzinî’nin bu görüşü ulaşabildiğimiz kaynaklarda mevcut değildir. el-Mâzinî’nin görüşüne katılan olmadığı gibi itiraz eden de olmamıştır.

¹⁵ “Senin Zeyd’i dövmen zulümdür.”

¹⁶ Dayf, Şevki, *el-Medârisu’n- Nahviyye*, 116.

¹⁷ “Ey Harun’un kız kardeşi! Senin baban kötü bir insan değildi; annen de iffetsiz değildi.” Meryem, 19/28.

“ نكتل ” kelimesi ile ilgili görüşü:

Buna benzer bir durumun da halife Mütevekkil zamanında yaşandığı rivayet edilir. Anlatıldığına göre halife, Ebu Osman el-Mâzinî'den İbn Sikkî'tle bir konu tartışmasını ister. Bunun üzerine el-Mâzinî de İbn Sikkî'te Yusuf sûresindeki " فَكَلَّمَا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا " " نكتل " ifadesinin hangi vezinde olduğunu sorar. İbn Sikkî'tin, bu kelimenin " نفعل " vezinde olduğunu söylemesi üzerine el-Mâzinî bu görüşün yanlış olduğunu, doğrusunun " نعتل " vezni olduğunu söyler ve şu açıklamayı yapar: Kelimenin aslı " كمال " den " نكتال " dir. Fiilin ikinci harfi hafz olmuş ve " نعتل " vezinde " نكتل " olmuştur.

el-Mâzinî'nin bu yorumu aynı şekilde R.Safi'nin el-Cedvel isimli eserinde de yer almaktadır.¹⁹ Kaynaklarda el-Mâzinî ile aynı görüşü paylaşan bir başka dil âlimiyle karşılaşmadık.

Tesniyelik elifi ve cemilik vavı ile ilgili görüşü

Ebu Osman el-Mâzinî'nin birçok dil âliminden farklı olarak yorumladığı konulardan bir tanesi de tesniyelik elifi ve cemilik vavidir. O bu harflerin, bilinenin aksine fâil olmadıklarını, müstetir fâile delalet eden birer alamet olduklarını söylemektedir. Bu duruma göre قما fiilindeki (ا) ile قاموا fiilindeki (و) harfleri cümlelerin fâili değil, tesniye ve cemi fâile delalet eden birer alamet durumundadırlar. Âlimlerin büyük çoğunluğuna (Usûlu'n-Nahv,²⁰ Evdahu'l-Mesâlik,²¹ el-İnsaf,²²) göre ise bu harfler, fiilin içerisinde bariz zamir ve fâil konumunda bulunmaktadır.

Böylece el-Mâzinî bu konuda da, âlimlerin birçoğundan farklı bir görüş ortaya koymuş olmaktadır.

¹⁸ "Babalarına döndüklerinde dediler ki: Ey babamız! Erzak bize yasaklandı. Kardeşimiz (Bünyamin'i) bizimle beraber gönder de (onun sayesinde) ölçüp alalım. Biz onu mutlaka koruyacağız." Yusuf, 12/63.

¹⁹ Safi, R, *el-Cedvel fi İrabi'l-Kur'an*, Dâru'r-Reşid, Dimaşk, 1995, 13, 20.

²⁰ Menâhic-u Câmiatu'l- Medineti'l- Âlemiyye, *Usûlü'n-Nahv* , Yüksek Lisans Tezi, Tez No: GARB5363, Mektebetü's-Şâmîle, tsz, . 1 / 110.

²¹ İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâluddin 'Abdullâh b. Yûsuf el-Ensârî, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1979, IV / 301.

²² el-Enbârî, Ebulberekât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Said el-Enbârî, *el-İnsâf fi Mesâli'l-Hilâf*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, tsz, 1 / 33.

İsim – Fiillerle ilgili görüşü

Ebu Osman el-Mâzinî, isim - fiillerin gizli bir fiille nasb olmuş mef'ûlü mutlak olduklarını savunmuş ancak bu konuda yalnız kalmamıştır. Zira başka birçok âlim de bu kelimeleri aynı şekilde kabul etmişlerdir. Örneğin İbn Cinnî bu konuda onunla aynı görüşü paylaşmıştır.²³ el-Mâzinî'ye göre *هيهات* ve *شتان* isim - fiilleri *يُعَدُّ* anlamında *يُعَدُّ* fiilinin mef'ûlü mutlaklarıdır.²⁴

Cemi Müennes-i Salimle ilgili görüşü

el-Mâzinî'nin farklı olarak kabul ettiği bir görüşü de, cemi müennesi salim bir kelimenin fetha alabileceğini söylemesidir. Bu görüşünü cemi müennesi salimin cinsini nefyeden *لا* harfiyle kullanılma şartına bağlasa da onun gibi düşünen âlim olmamıştır. İbn Cinnî bu konuyu ele aldığı yerde cinsini nefyeden *لا* 'dan sonra gelen cemi müennesi salim için iki durumun söz konusu olduğunu ifade eder ve şöyle der: *لا* *مسلمات لك* ifadesinde fetha ve kesrâ olarak iki hareke şekli de doğrudur. Ancak der, bu durum Ebu Osman için böyledir. Onun dışındakiler kesradan başka harekeyi caiz görmezler.²⁵

Esmâ-i Hamse ile ilgili görüşü

Ebu Osman el-Mâzinî'nin en az bir önceki görüşü kadar ilginç farklı bir yorumu daha bulunmaktadır. Bu mevzuda da neredeyse diğer bütün âlimlerden farklı bir düşünceye sahiptir. Onu diğer âlimlerden ayıran bu görüşü de esma-i hamse ile ilgilidir. Bilindiği gibi bu beş isim (esma-i hamse), irabta kendine has bir özellik taşımaktadır. İrabı hareke yerine harfle olur. Örneğin *جاء أبوك* cümlesinde *أبوك* cümlelinin fâilidir ve ref alameti (و) harfidir. *رأيتُ أباك* cümlesinde ise *أباك* mef'ûldür ve nasb alameti (ا) harfidir. *سلمتُ على أبيك* cümlesinde de *أبيك* cümlelinin mef'ûlü olup harf-i cerden dolayı mecrûrdur. Cer alameti de (ي) harfidir. Bu isimlerden geriye kalan (*حم، أخ، فو، ذو*) için de durum aynıdır. Nahiv âlimlerinin pek çoğu bu görüştedir. (İbn Akîl,²⁶ Abbas Hasan,²⁷ El-Galâyîni,²⁸ el-Fevzân²⁹.)

²³ İbn Cinnî, Ebu'l Feth Osman, *el-Hasâis*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I / 228, II / 282-82-83-84.

²⁴ *Usûlu'n-Nahv*, I / 457.

²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I,497.

²⁶ İbn Akîl, Ebu Muhammed Bahâuddin Abdullah b. 'Abdurrahmân, Şerh-u İbn Akîl alâ Elfıyeti İbn Mâlik, Dâru't-Türâs, Kahire, 1980, I,47.

²⁷ Abbâs, Hasan, en-Nahvu'l-Vâfi, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1973, I,193.

²⁸ Mustafa el-Galâyîni, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabıyye*, VI, I.

²⁹ el-Fevzân, Abdullah b. Salih, *Delîlu's-Sâlik ilâ Elfıyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1999, I, 286.

Ebu Osman el- Mâzinî ise bu beş ismin irabının da hareke ile olduğunu, (أ, و, ي) harflerinin ise işba (dolgu) olduklarını ifade eder. Mesela *أبوك جاء أبوك* cümlesinde *أبوك* cümlelenin fâili, ref alameti damme (و) harfi ise işbadır. Ve bu gerçekten orijinal bir görüştür.

Muzari Fiil ile ilgili görüşü

el-Mâzinî'nin en az yukarıdaki kadar bir başka ilginç görüşü ise muzari fiille ilgilidir. O birçok âlimden farklı olarak meczûm halinin murab değil mebni olduğunu ifade eder. Örneğin şu cümledeki muzari fiil ona göre mebnidir. *لم تقل حقاً. " Gerçeği söylemedin "* Cümledeki *تقل* fiili meczûmun bissukûn değil, mebniyyun alassükündür. Hâlbuki birçok âlime göre (Usûlu'n-Nahv³⁰ , İbn Serrâc³¹, el-Abkarî³²) burada fiil, cezm edatıyla meczûm muzari bir fiildir.

Mansûb Munfasıl ile ilgili görüşü

Ebu Osman el-Mâzinî'nin doğrudan kendi görüşü olmayan ancak vuku bulan bir tartışmada taraflar arasındaki tercihiyle ilgili bir konuyu da burada zikretmek istiyoruz. Mansûb munfasıl zamir olarak kabul edilen *إياه, إياك* gibi zamirlerdeki *إيا* ifadelerini Sîbeveyh zamir³³, (*ه* ve *ك*) harflerini ise mulhak olarak kabul ederken, Halil b. Ahmed³⁴ *إيا* i gizli isim, (*ه* , *ك*) zamirlerini ise muzafun ileyh olarak almaktadır. El-Mâzinî bu noktada tercihini Halil b. Ahmet'ten yana yapar.³⁵ Bu durumda oluşan anlam farklılığına dikkat çekmek için bir örnek vermek istiyoruz. *إياك نعبد* " âyeti Sîbeveyh'e göre: " Sadece sana kulluk yaparız " şeklinde olurken, Halil b. Ahmed ve el-Mâzinî'ye göre: " Sadece senin kulluğunu yaparız " şeklinde olmaktadır.

Mevsûllerle ilgili görüşü

el-Mâzinî'nin âlimlerle ihtilafa düştüğü ve neredeyse tek başına kaldığı konulardan birisi de ism-i mevsûllerle ilgilidir. Bilindiği üzere mevsûller ism-i mevsûl ve harf-i mevsûl olmak üzere iki grup şeklinde sınıflandırılmaktadır. Harf-i mevsûller: "Sılasıyla

³⁰ *Usûlu'n-Nahv*, II, 20.

³¹ İbn Serrâc, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl , el-Usûl fî'n-Nahv, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988., I, 48.

³² el-Abkarî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah, el-Lübâb fî İleli'l- Binâ ve'l-İrab, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, 1995, I, 20.

³³ Sibeveyhî, Amr b. Osmân b. Kanber, el-Kitâb, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1988, I, 165.

³⁴ es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr, Hemu'l-Hevâmi' fî Şerhi Cemi'l-Cevâmi', el-Mektebetü't-Tevfikıyye, Mısır, tsz, II, 242.

³⁵ Ebu Bekr es-Suyûtî, *Hemu'l- Hevâmi'*, II, 242.

beraber masdar olarak açıklanan harflerdir ”³⁶ şeklinde tanımlanan mevsûllerdir. Toplam beş tanedirler.³⁷ Bu mevsûlleri ism-i mevsûllerden ayıran en belirgin özellikleri âid zamirine ihtiyaç duymamalarıdır.³⁸

Müşterek ism-i mevsûller arasında bulunan ancak harf kabul edilen bir mevsûl daha bulunmaktadır. Bu mevsûl (اِ) mevsûlüdür. Bu harfin mevsûl görevi görebilmesi için bir takım şartlar vardır.³⁹ Yani kelimelerin önünde bulunan bütün (اِ) harfleri mevsûl değildir. Ancak ism-i fâil ve ism-i mefûller sarîh sıfat olarak kabul edildikleri için bunların önünde bulunan (اِ) mevsûl olarak kabul edilir.

Bu konuyu da bir âyet-i kerime ile açıklığa kavuşturmaya çalışalım:

“ إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ ”⁴⁰

Her iki kelimenin önünde bulunan (اِ) harfi de mevsûldür.

Konuyu bir de örnek bir cümle ile izah edelim: “ لَسْتُ بِالْجَاهِدِ فَضْلَكُمْ ”⁴¹ cümlesindeki “ جَاهِد ” ism-i fâilin önündeki (اِ) mevsûldür.

Şimdi de şu ifadedeki (اِ) harfini inceleyelim: “ أَفْلَحَ الْمُتَّقِي رَبَّهُ ”⁴²

Müttakî kelimesinin önündeki (اِ) harfini bazı âlimler ism-i mevsûl bir kısmı ise harf-i tarif olarak kabul ederken Ebu Osman el-Mâzinî harf-i mevsûl kabul etmektedir. Kendisinden başka çok az kişi bu şekilde düşünmüştür.⁴³

Tesniye ve cemi müzekker-i salimin irabı ile ilgili görüşü:

Ebu Osman el-Mâzinî'nin farklı yorumladığı bir diğer konu da tesniye ve cemi müzekker-i salimde bulunan (ي, و, ا) harfleridir. O bu harflerin irab harfi olmadığını, sadece o öğeye delalet ettiğini ifade etmektedir. Esmâ-i hamsede olduğu gibi bu harflerin irab alameti olmadığını söyler.⁴⁴ Konuyu bir örnekle açıklayalım: “ ذَهَبَ الْمُعَلِّمُونَ إِلَى الْمَدْرَسَةِ ”⁴⁵ cümlesinde bulunan الْمُعَلِّمُونَ kelimesi cümledeki fâilidir. Ref alameti (و) harfi değil (م) harfinin

³⁶ İbn Hişam el-Ensârî, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfîyeti İbn Mâlik*, I, 97.

³⁷ İbn Akil, *Şerh-u İbn Akil alâ Elfîyeti İbn Mâlik*, I, 40.

³⁸ Ali el-Murâdî, *Tevdîhu'l-Makâsid bi Şerh-i Elfîyeti İbn Mâlik*, I, 417.

³⁹ Ahmed el-Hâşimî, *Kavâidu'l-Esâsiye*, 104; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 387.

⁴⁰ “Doğru söyleyen erkeklerle doğru söyleyen kadınlar...”

⁴¹ “İyiliğinizi inkâr edecek değilim”

⁴² “Rabbinden sakınan kurtulmuştur.”

⁴³ Ebu Bekr es-Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmi*, I, 84.

⁴⁴ er-Râdî, Radiyuddin el-İstirâbâzi, *Şerhu'r-Râdi alel Kâfiye*, Câmiatü Karinus, 1978, I, 26.

⁴⁵ “Öğretmenler okula gitti.”

dammesidir. (و) harfi ise çoğul ve merfû olduğuna delalet etmektedir.⁴⁶ Hâlbuki Halil b. Ahmed⁴⁷, el-Mubberred⁴⁸, İbn Serrâc⁴⁹, Ali el-Harîrî⁵⁰, Abbâs Hasan⁵¹, el-Fevzân⁵², Muhammed İd⁵³, İbn Hişam⁵⁴, es-Suyûtî⁵⁵ el-Murâdî⁵⁶ ve el-Galâyînî⁵⁷ tesniye ve cemi müzekker-i salimin harfle irab edildiğini söylemektedir.

el-Mâzinî sadece nahiv ilmiyle ilgili konularda farklı görüş bildirmekle kalmamış, aynı zamanda bazı sarf mevzularında da orijinal ve farklı görüşler ileri sürmüştür. Bu bahiste kıyası şiddetle benimseyen bir âlim konumunda olmuştur. Öyle ki, kıyasa uymayan şeyleri yerleşik Arap dil kurallarında ve hatta Kur'an'da olsa bile reddetmiştir.⁵⁸

مَعَايِش kelimesiyle ilgili görüşü

Konuyla ilgili el-Mâzinî'nin, Kur'an-ı Kerimdeki şu âyette bulunan معاش kelimesi üzerindeki değerlendirmesini inceleyebiliriz.

(وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ)⁵⁹

Âyet-i kerimedeği zikrettiğimiz kelimeyi birçok kıraat ve nahiv âlimi er-Râzî⁶⁰, Zemahşerî⁶¹, eş-Şevkânî⁶², Celâleyn⁶³, Âlûsî⁶⁴, Mustafa Derviş⁶⁵, ez-Zeccâc⁶⁶ معاش

⁴⁶ Şerhu'r-Râdi alel Kâfiye, II, 8.

⁴⁷ el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed, , *el-Cümel fi'n-Nahv*, Halep, 1995, I, 306.

⁴⁸ el-Mubberred, *el-Muktadab*, <http://www.alvarraq.com>

⁴⁹ İbn Serrâc, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl , *el-Usûl fi'n-Nahv*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988., I, 47.

⁵⁰ el-Harîrî, Kâsım b. Ali, *Mülihhatü'l-İrab*, Dâru's-Selâm, Kahire, 2005, I, 19.

⁵¹ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, I, 104.

⁵² el-Fevzân, Abdullah b. Salih, *Delîlu's-Sâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, I, 32.

⁵³ Muhammed İd, *en-Nahvu'l-Musaffa*, el-Mektebetü'ş-Şâmîle, I, I.

⁵⁴ İbn Hişam el-Ensârî, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, I, 51.

⁵⁵ Ebu Bekr es-Suyûtî, *Hemu'l- Hevâmi*, I, 166.

⁵⁶ Ali el-Murâdî, *Tevdîhu'l-Makâsid bi Şerh-i Elfiyeti İbn Mâlik*, I, 331.

⁵⁷ Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, I, 16.

⁵⁸ DİA. "Ebu Osman el-Mâzinî" maddesi.

⁵⁹ "Doğrusu biz sizi yeryüzüne yerleştirdik ve orada size geçim vasıtaları verdik. Ne kadar da az şükre diyorsunuz." A'raf, 7/10.

⁶⁰ er-Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru lhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, Beyrut, 1420 h., XIV, 205.

⁶¹ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâki Ğavâmidî't-Tenzil*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1407 h.,II, 89.

⁶² eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir Elcâmiu Beyne Fenni'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, <http://www.altafâsir.com> , II, 217.

⁶³ Ebu Bekr es-Suyûtî ve Ahmed el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 193.

şeklinde okurken, Ebu Osman el-Mâzinî kıyasa uygun olduğu için kelimeyi رسائل صحائف معاش kelimelerine kıyaslayarak معاش şeklinde okumaktadır.

Mamafih bu konuda el-Mâzinî gibi düşünen âlimler olsa da çoğunluk kelimeyi, yukarıda da belirttiğimiz gibi معاش şeklinde (ي) harfi ile okumuşlardır.⁶⁷

أشدّه kelimesiyle ilgili görüşü

Osman el-Mâzinî'nin farklı görüş beyan ettiği kelimelerden bir tanesi de Yusuf sûresi⁶⁸ (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمُحْسِنِينَ) âyetinde geçen أشدّه kelimesidir. Biz önce Ebu Osman el-Mâzinî'nin konuyla ilgili düşüncesini belirttikten sonra diğer âlimlerin görüşlerini yorumlayalım.

Hemen belirtelim ki, el-Mâzinî bu kelime için de diğer birçok dil bilgininden farklı görüş benimsemektedir. Onun bu kelimeyle ilgili yorumu şöyledir:” Bu kelime müfredi olmayan cemi bir isimdir.”⁶⁹

Sibeveyhî, kelimenin شدّه kelimesinin cemisi olduğunu belirttikten sonra نعمة kelimesinin cemisinin de buna benzer bir şekilde أَنْعَمٌ olarak geldiğini ifade eder.⁷⁰

İbn Âdil bu kelimeyle ilgili üç farklı görüş olduğunu söyleyerek şunları zikreder:

- 1- Yukarıda bizim de üzerinde durduğumuz Sibeveyhî'nin görüşünü nakleder.
- 2- شدّه kelimesinin cemisi olduğunu söyledikten sonra bunun Kisâfî'nin görüşü olduğunu belirtir.
- 3- El-Mâzinî'nin de görüşü olan “müfredi olmayan cemi bir kelime olduğunu” ifade eder.⁷¹

⁶⁴ Âlûsî, Ebu's-Sena Şehâbuddin Mahmûd b. 'Abdullâh, Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sebu'l-Mesânî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1997, VI, 116.

⁶⁵ Derviş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa, İrabu'l-Kurân ve Beyanuhü, Dâru'l-İrşâd, Hıms, 1415 h., III, 304.

⁶⁶ ez-Zeccâc, İbrahim b. Seriy b. Sehl, Meâni'l-Kur'ân ve İrabuhü, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, II, 320.

⁶⁷ İbn Kesîr, Ebu'l Fidâ İsmail İmâduddin b. Ömer b. Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1992, III, 386.

⁶⁸ “(Yusuf) erginlik çağına erişince, ona (isabetle) hükmetme (yeteneği) ve ilim verdik. İşte güzel davrananları biz böyle mükâfatlandırırız.” Yusuf, 12/22.

⁶⁹ İbn Cinnî, el-Hasâis, I, 86.

⁷⁰ İbn Cinnî, el-Hasâis, I, 87.

⁷¹ İbn Âdil, Ömer b. Ali b., el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1998,

Sonuç

İncelemiş olduğumuz bütün bu örneklerden sonra el-Mâzinî'nin Sarf ve Nahiv ilimlerinde yetkin bir isim olduğunu anlamış bulunuyoruz. Öğrencisi el-Mubberred onun bu yönüyle ilgili şöyle demektedir: "Sîbeveyh'den sonra nahiv ilminde Ebu Osman'dan daha bilgili kimse yetişmemiştir."⁷²

Bütün dillerin gramer kuralları konusunda dil bilgileri arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu kurallarla ilgili farklı görüşün olması dili ne oranda etkiler sorusu üzerinde durulmaya değer bir husustur. Zira gramer kurallarının anlama etkisi kabul edilmesi gereken bir gerçektir.

Ebu Osman el-Mâzinî'nin bu anlamda Arapça dilbilgisine büyük katkısının olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda üzerinde durulmaya değer bir husus dediğimiz konuyla ilgili el-Mâzinî, önemli çalışmalar yapmıştır. Gerek Nahiv gerek Sarf ilimlerinde diğer âlimlerden farklı olarak düşündüğü her mevzuda dile bir katkıda bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin mansûb munfasıl zamirlerin incelendiği yerde de ifade ettiğimiz gibi bu zamirler, kabul edildiği konuma göre cümle yeni bir anlam kazanmaktadır. Arap dilindeki gramer kurallarının bütününde olduğu gibi, bizim makalede incelediğimiz hususlarda da, Basra ile Kûfe ekolleri arasında yaklaşım farklılığı bulunmaktadır. Kûfe ekolünün dilde daha esnek olması gramer kurallarını ele alma metodu üzerinde de etkili olmuştur. El-Mâzinî'nin bu ekolden olmamasına rağmen, kuralları daha esnek ve farklı yorumlaması ayrıca dikkat çekici bir durumdur. Bu da dilin zenginlik sebepleri arasında yerini almıştır.

Sonuç olarak hem farklı dil ekolleri ve hem de bu ekollere mensup dil âlimleri, yapmış oldukları önemli çalışmalar sonucu Arap diline bir zenginlik ve dil zevki kazandırmışlardır.

⁷² el-Kıffî, Cemaluddin Ebu Hasan Ali b. Yusuf, *İnbahu'r-Ruvat Alâ Enbahi'n-Nuhât*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, I. Baskı, Beyrut, 2004, I, 248.

Kaynaklar

- Abbâs, Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1973.
- el-Abkarî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah, *el-Lübâb fî İleli'l- Binâ ve'l-İrab*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1995.
- Âlûsî, Ebu's-Sena Şehâbuddin Mahmûd b. 'Abdullâh, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sebu'l-Mesânî*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1997.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Doğu Matbaacılık, Ankara, 1980.
- Çetin, Nihad M, "Arap Maddesi" DİA, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994.
- Dayf, Şevki, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1968.
- Derviş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa, *İrabu'l-Kurân ve Beyanuhü*, Dâru'l-İrşâd, Hıms, 1415 h.
- el- Enbârî, Ebulberekât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Said el-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâli'l-Hilâf*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, tsz.
- el-Ferâhîdî , Halîl b. Ahmed, , *el-Cümel fî'n-Nahv*, Halep, 1995.
- el-Fevzân, Abdullah b. Salih, *Delîlu's-Sâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1999.
- el-Galâyînî, Mustafa, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- el-Harîrî, Kâsım b. Ali, *Mülihhatü'l-İrab*, Dâru's-Selâm, Kahire, 2005, 88s.
- el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa, *Kavâi'du'l-Esâsiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1976.
- İbn Âdil, Ömer b. Ali b., *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Dâru'l -Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut,1998.
- İbn Akîl, Ebu Muhammed Bahâuddin Abdullah b. 'Abdurrahmân, *Şerh-u İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, Dâru't-Türâs, Kahire, 1980.
- İbn Cinnî, Ebu'l Feth Osman, *el-Hasâis*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâluddin 'Abdullâh b. Yûsuf el-Ensârî, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l Fidâ İsmail İmâduddin b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Serrâc, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl , *el-Usûl fî'n-Nahv*, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.

- Îd, Muhammed, *en-Nahvu'l-Musaffâ*, Mektebetü'ş-Şebâb, el-Mektebetü'ş-Şâmile.
- el-Mahallî, Celâluddin Muhammed b. Ahmed; Celâluddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, tsz.
- el-Murâdî, Ebu Muhammed Bedruddin Hasan b. Kâsım b. Abdullah Ali, *Tevdîhu'l-Makâsid ve'l-Mesâlik bi Şerh-i Elfiyeti İbn Mâlik*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, 2008.
- el-Kiftî, Cemaluddin Ebu Hasan Ali b. Yusuf, *İnbahu'r-Ruvat Alâ Enbahi'n-Nuhât*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, I. Baskı, Beyrut, 2004.
- Menâhic-u Câmîatu'l- Medineti'l- Âlemiyye, *Usûlü'n-Nahv*, Yüksek Lisans Tezi, Tez No: GARB5363, Mektebetü'ş-Şâmile, tsz.
- el-Mubberred, Muhammed b. Yezîd b. Abdu'l Ekber, Eş-Şimâlî el-Ezdî, *el-Muktabadab*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, tsz.
- er-Râdî, Radiyuddin el-İstirâbâzi, *Şerhu'r-Râdi' ala'l- Kâfiye*, Câmîatü Karinus, 1978.
- er-Râzî, Fahrudin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l- 'Arabî, Beyrut, 1420 h.
- Safi, R, *el-Cedvel fi 'l-rabi'l-Kur'an*, Dâru'r-Reşid, Dimaşk, 1995.
- Sibeveyhî, Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1988.
- es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *Hemu'l-Hevâmi' fi Şerhi Cemi'l-Cevâmi'*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Mısır, tsz.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir Elcâmiu Beyne Fenni'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, <http://www.altafâsir.com>
- ez-Zeccâc, İbrahim b.Seriy b. Sehl, *Meâni'l -Kur'ân ve 'l-rabuhü*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâki Ğavâmidit-Tenzil*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1407 h.

Some Different Views of Ebu Osman Al-Mazzini About Arabic Grammar and Morphology

Citation / ©-Balcioğlu, M. (2014). Some Different Views of Ebu Osman Al-Mazzini About Arabic Grammar and Morphology, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (2), 115-128.

Abstract- *Language is one of the most crucial tools for people to interact with each other. People have always tried to interact since the earliest period of the history. While there are different opinions regarding the emergence of languages, their existence is still an undeniable fact. There are a great many languages that have undergone various stages and exist today. One of the greatest distinguishing characteristics of the languages is doubtlessly their grammar rules. From the simplest to the most complex one, these rules are available in all languages. Among those languages, when compared to the others, there are further and more complex grammar rules in Arabic. In this article will we try to examine how very small part of the rules in Arabic is evaluated by the scholars.*

Keywords- *Grammar, language, scholars, Arabic*

Ebû Zeyd Seâlibî (ö. 875/1471) ve el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

Arş. Gör. Ertuğrul DÖNER*

Atıf / ©- Döner, E. (2014). Ebû Zeyd Seâlibî (ö. 875/1471) ve el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 129-142.

Öz- Bu çalışma Kuzey Afrika'nın yetiştirdiği önemli ilim adamlarından biri olan Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî'nin (ö. 875/1471) hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve tefsir tarihindeki yeri hakkında birtakım mütevazı bilgiler vermektedir. Ayrıca bu makalede özellikle İbn Atiyye'nin el-Muharrerü'l-Vecîz ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin el-Bahru'l-Muhît isimli eserlerinden etkilenmiş ve çalışmasını bu iki eser üzerine kurmuş olan Seâlibî'nin, bir Rivayet Tefsiri örneği olan el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân adlı en önemli ve meşhur eserini kaleme alma ve bu başlıkla isimlendirme sebepleri üzerinde durulmuş ve tefsiri hakkında önemli bilgilere yer verilmiştir.

Anahtar sözcükler- Ebû Zeyd es-Seâlibî, el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân, tefsir, el-Muharrerü'l-Vecîz, el-Bahru'l-Muhît

§§§

I. Ebû Zeyd Seâlibî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

A. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî el-Cezâirî el-Mâlikî el-Eş'arî, Cezayir şehri yakınlarındaki Vadiyüsr kasabasında doğmuştur.¹ "Seâlibî" lakabının kendisine verilme nedeni ve Seâlibî'nin ailesi hakkında kaynaklarda pek fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Seâlibî'nin Cezayir mülhakatından Seâlibe kabilesine mensup olduğu

Makalenin geliş tarihi: 12.08.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: ertugruldoner@hotmail.com

¹ Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirin min Sadri'l-İslâm hatte'l-Asri'l-Hadîs*, Müessesetü Nüveyhizü's-Sekafî, Beyrût 1983, I. 276.

söylenmiş;² ayrıca soyunun Ca'fer b. Ebû Tâlib'e dayanması sebebiyle Ca'ferî nisbesiyle anıldığı ifade edilmiştir.³

Seâlibî'nin doğum tarihi hakkında farklı birtakım rivayetler söz konusudur.⁴ Bazı kaynaklarda doğum tarihi 785/1383 olarak verilmiş⁵, kimi kaynaklarda bu tarihin 786/1384⁶ olduğu rivayet edilmiştir. Ayrıca Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dibâc* adlı eserinde, Seâlibî'nin doğum tarihinin 787/1385 olabileceğinden bahsetmiştir.⁷

Seâlibî, doğduğu şehirde erken yaşlarda Kur'an'ı Kerim'i ezberlemiş ve ilk dini bilgilerini almıştır. Seâlibî muhtelif yerlerdeki önemli ilim adamlarından ilim tahsil etme amacıyla çeşitli şehir ve ülkelere seyahatlerde bulunmuştur.⁸ On yedi yaşında Vadi-yür'dan ayrılan Seâlibî, 802/1401'de Bicâye'ye gitmiş,⁹ bir yıl kadar sonra babasının vefatı üzerine bir süreliğine memleketine dönmüştür.

Daha sonra yedi yıl kalacağı Bicâye'ye tekrar giderek buranın önde gelen âlimlerinden istifade etmiştir. Bu âlimlerin başında Abdurrahman el-Vağlisi (ö. 786/836)¹⁰ ve Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris¹¹ gelmekte; ayrıca kendisinde derin izler bırakacak olan Ali b. Osman el-Miklatî, Ebu'r-Rebî Süleyman b. el-Hasen (ö. 845/1440) gibi hocalardan fıkıh, tefsir, hadis, usul ve kıraat dersleri almıştır. Daha sonra 809/1408 yılında Tunus'a seyahat etmiş, burada İsa el-Gabrînî (ö. 837/1432) ve Ebû Abdullah el-Übey (ö. 827/1422) gibi âlimlerden ders okumuştur.¹² Seâlibî, 817/1416 yılında Mısır'a gitmiş,¹³ burada Ebû Abdul-

² Ömer Nasûhi Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1974, II. 601.

³ Mehmet Suat Mertoğlu, "Seâlibî, Ebû Zeyd", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI. 239.

⁴ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezâirî el-Mâlikî es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrût/Kâhire 1418/1997, (Muhakkikin Önsözü) I. 9.

⁵ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II. 601.

⁶ Muhammed b. Muhammed b. Mahluf el-Münestirî, *Şeceratu'n-Nurîz-Zekiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût/Lübnan 1349/1941, s. 265; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrût/Lübnan trs., II. 152.

⁷ Ebu'l Abbas Ahmed b. Ahmed b. Ahmed Ahmed Baba et-Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dibâc*, Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, Trablus 1036/1627, s. 260.

⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire trs., I. 177.

⁹ Muhammed Abdülhay b. Abdulkebir b. Muhammed el-Kettânî, *Fihrusü'l-Fehâris ve'l-Esbâti ve Mu'cemü'l-Meâcim ve'l-Meşihât ve'l-Müselselât*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1382/1962, II. 732; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 258; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, I. 276.

¹⁰ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Muhakkikin Önsözü) I. 11.

¹¹ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Muhakkikin Önsözü) I. 11.

¹² Kettânî, *Fihrusü'l-Fehâris*, II. 733; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 258; Münestirî, *Şeceratu'n-Nurîz-Zekiyye*, s. 265; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Muhakkikin Önsözü) I. 11.

¹³ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Muhakkikin Önsözü) I. 11; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 258; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, I. 276; Kettânî, *Fihrusü'l-Fehâris*, II. 732.

lah el-Bilâlî, Ebû Abdullah el-Bisâtî (ö. 842/1437) ve özellikle hadis konusunda kendisinden istifade ettiği, kendisinin de ileride bir muhaddis olarak anılmasına vesile olacak Ebû Zür'a Veliyyüddîn el-İrâkî'nin (ö. 826/1431) hadis derslerini takip etmiştir. Seâlibî daha sonra Anadolu üzerinden Hicaz'a gitmiş,¹⁴ hac vazifesini yerine getirdikten sonra otuz üç yaşında Mısır üzerinden tekrar Tunus'a dönmüştür. Burada Şeyh Ebû Abdullah Kalşânî (ö. ?) ve Ebu'l-Kâsım b. Ahmed el-Kayrevânî el-Burzûlî'den (ö. 844/1439) hadis dersleri almasının yanı sıra eski hocası Ebû Abdullah el-Übey'in derslerine devam etmiş ve ondan icazet almıştır.¹⁵ İbn Mezruk'tan, Ebû Hafs Ömer el-Kalşânî b. Ebû Abdullah (ö. 863/1459) kıraati üzerine *Muvatta* icazeti almıştır.¹⁶

Seâlibî, 820/1418 yılında Cezayir'e dönmüş, el-Câmiu'l-A'zam'da imam-hatiplik görevini üstlenmiştir. Bir süre kadılık görevini yerine getirmiş olsa da bu görevi benimseyememiş, kısa bir süre sonra bırakmıştır.¹⁷

Seâlibî, ilim tahsilini bitirdikten sonra ders okutmaya başlamış, öğrenci yetiştirmiş ve birçok talebesine icazet vermiştir. Tefsir ilminin yanı sıra hadis, fıkıh, usul, kıraat ve benzeri birçok Kur'an ilmiyle meşgul olan Seâlibî birçok eser telif etmiştir. "Yaşadığı dönem içerisinde Tunus'ta hadis ilminde kendisinden daha iyi bir kimsenin olmadığını" ifade eden Seâlibî, konuşmaya başladığında halkın sustuğunu ve rivayet ettiği şeyleri kabul ettiklerini söylemiştir.¹⁸ Ayrıca Mağrib'in önde gelen bazı âlimlerin kendisi hakkında "Sen, hadis ilminde bir otoritesin" dedikleri belirtilmiştir.¹⁹ Seâlibî bir ilim adamı olmasının yanı sıra takva ve zühd sahibi olmakla da şöret bulmuş, pek çok kimse tarafından veli bir kimse olarak tavsif edilmiştir. Seâlibî hakkında "O, imam, zâhid, verâ sahibi, Allah'ın salih kullarından, Allah'ı bilen âlim bir kimsedir." ifadeleri kullanılmış,²⁰ Selâme el-Bükrâ ise "Sâlih, zâhid, âlim, ârif ve Allah'ın büyük veli kullarından biri" şeklinde bahsetmiştir.²¹

¹⁴ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, I. 276.

¹⁵ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Muhakkikin Önsözü) I. 11; Kettânî, *Fihri'sü'l-Fehâris*, II. 732; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 7, 258.

¹⁶ Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 258; Kettânî, *Fihri'sü'l-Fehâris*, II. 732; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Muhakkikin Önsözü) I. 11.

¹⁷ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, I. 276.

¹⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I. 177.

¹⁹ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Muhakkikin Önsözü) I. 38.

²⁰ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Muhakkikin Önsözü) I. 38; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 258.

²¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I. 177; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Muhakkikin Önsözü) I. 38; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 258.

Yaklaşık 90 sene yaşamış olan Seâlibî'nin vefat tarihi hakkında da farklı rivayetler söz konudur. Bir takım kaynaklar vefat tarihini 875/1470²² olarak vermişken, bazı kaynaklarda bu tarih 876/1471²³ olarak yer almıştır. Seâlibî, Cezayir'de vefat etmiş ve Seyyid Abdurrahman beldesi olarak bilinen yere defnedilmiştir. Günümüzde kabri bir ziyaretgâhtır.²⁴

B. Eserleri

Tefsir, hadis, fıkıh ve tarih alanlarında birçok eser ortaya koymuş olan Seâlibî'nin eserlerinin sayısı hakkında birbirinden farklı rivayetler söz konusudur. Seâlibî'nin yaklaşık yüz kadar eserinin olduğu söylenmiş, Âdil Nüveyhiz, bu sayının doksan civarında olduğunu ifade etmiş; sadece üçünün ismini zikretmiştir.²⁵ İbnü'l-Gazzî'nin *Divânü'l-İslâm* adlı eserinde Seâlibî'nin kitaplarının on yedisinin adı geçmiştir,²⁶ Tinbüktî'nin *Neylü'l-İbtihâc* adlı eserinde bu sayı on sekize çıkmıştır.²⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla doksan ile yüz arasında eseri bulunan Seâlibî'nin eserlerinin sayısı hakkında farklı rakamlar zikredilmesi²⁸, sayfa sayısı az bazı risale ve makalelerinin müstakil birer eser olarak kabul edilip edilmediği ile ilgilidir.

1) *Ravzatü'l-Envâr ve Nüzhetü'l-Ahyâr*²⁹ 2) *el-Envâr fî Mu'cizeti'n-Nebiyi'l-Muhtâr*³⁰ 3) *el-Envârü'l-Mudîe el-Câmî'a beyne'l Hakîka ve's-Şerîa*³¹ 4) *Riyâzu's-Sâlihîn ve*

²² Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, (Muhakkikin Önsözü) I. 39; Kettânî, *Fihri'sü'l-Fehâris*, II. 732; Münestirî, *Şeceratu'n-Nurî'z-Zekîyye*, s. 265.

²³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmî*, II. 152; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 260; Ahmed b. Muhammed el-Edimevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Doç. Dr. Mustafa Özel, Doç. Dr. Muammer Erbaş, İzmir 2005, s. 183.

²⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I. 177; Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II. 601.

²⁵ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, I. 276.

²⁶ Ebü'l Meâli Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman İbnü'l Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kisrevî Hâsân, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1990, II. 56.

²⁷ Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 259.

²⁸ Mertoğlu, "Seâlibî, Ebü Zeyd", *DİA*, XXXVI. 239.

²⁹ Fıkha dair bir eser olup, Seâlibî bu eserde bir Cezayir hakkında birtakım bilgiler vermiş; ayrıca Hz. Muhammed'in Miraç hadisesiyle ilgili hadisler hakkında derleme ve değerlendirmeler yapmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Carl Brockelmann, *Gesthichte Der Arabischen Litteratur*, Leiden 1938, II. 351.

³⁰ Carl Brockelmann bu eserin Tunus Zeytuniyye Kütüphanesinde 2/240'ta bir nüshasının var olduğunu belirtmiştir. Bkz. Brockelmann, *G.A.L.*, II. 351. Ayrıca Muhammed eş-Şerîf Kâhîr, mucizeler hakkında bilgiler veren bu eseri doktora tezinde tahkik etmiştir. Muhammed eş-Şerîf Kâhîr, *el-Envâr fî âyâtî'n-Nebiyi'l-Muhtâr*, Cezayir-Beyrut 1426/2005, (neşreden giriş) I. 98-136.

³¹ Carl Brockelmann, *Gesthichte Der Arabischen Litteratur, Supplementband*, Leiden 1938, II. 322. Bu eser *Kırk Hadîs* tarzındadır. Mahmud Fehmi Hicâzî, bu eserin Fas Dahhalî Kütüphanesi 66, Britanya Müzesi 1438, Cezayir Kütüphanesi 863 numaralarda var olduğunu söylemiştir. Bkz. Mahmud Fehmi Hicâzî, *Târihu Edebi'l-Arabî*, Mısır 1995, VII. 465.

*Tuhfetü'l-Müttekîn*³² 5) *en-Nüketü'd-Dürer*³³ 6) *ed-Dürerü'l-Levâmi'* fî Kirâati Nâfi'³⁴ 7) *el-Ulûmü'l-Fâhira fî Umûri'l-Âhire*³⁵ 8) *Şerhü'l-Muhtasar İbn el-Hacîb*³⁶ 9) *İrşadu's-Salîk*³⁷ 10) *ed-Dürü'l-Fâik fî'l-Ezkâr ve'l-Ed'iye ve'l-Va'z*³⁸ 11) *Erbâüne Hadisen fî İstinâ'i'l-Ma'rûf*³⁹ 12) *el-Muhtâr min el-Cevâmi'* fî Muhâzati'd-Düreri'l-Levâmi'⁴⁰ 13) *Câmiu'l-Fevâid*⁴¹ 14) *Câmiu'l-Ümmehâti fî Ahkâmi'l-İbâdât*⁴² 15) *Kitâbü'n-Nesâih*⁴³ 16) *el-İrşâd fî Mâsâlihi'l-İbâd*⁴⁴ 17) *ez-Zehebü'l-İbriz fî Garîbi'l-Kur'âni'l-Azîz*⁴⁵ 18) *Tuhfetü'l-lhvân İrabi ba'di Âyâti'l-Kur'ân*⁴⁶ 19) *Câmiu'l-Muhimmâti fî'l-Fikh*⁴⁷ 20) *Kutbu'l-Ârifin fi't-Tâsâvvu'*⁴⁸ 21) *Şerhud-Düreri'l-Levâmi'*⁴⁹ 22) *Nefâisü'l-Mercan fî Kısasi'l-Kur'ân*⁵⁰ 23) *Mu'cem Muhtâsâr*⁵¹ 24) *el-Merâ'*⁵² 25) *Ganimetü'l-Vâfid Buğyetü't-Tâlibi'l-Macîd*⁵³ 26) *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsiri'l-Kur'ân*⁵⁴

³² Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut 1989, III. 331.

³³ Muhammed Zâhî, *el-Hayâtü's-Sekâfiyye*, Tunus 1983, s. 138.

³⁴ Abdullah b. Berrî el-Lugavî'nin kiraate dair manzumesinin şerhidir. Bkz. Zâhî, *el-Hayâtü's-Sekâfiyye*, s. 138.

³⁵ İbnü'l Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, II. 57; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 259; Hicâzî, *Târihu Edebi'l-Arabî*, VII. 465.

³⁶ İbnü'l Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, II. 57.

³⁷ Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 259.

³⁸ Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 259.

³⁹ Zekiyyüddin Abdülazîm el-Münzîrî'nin derlediği kırk hadise Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim es-Sülemi'nin yazdığı şerhin telhisidir. Bkz. Mertoğlu, "Seâlibî, Ebû Zeyd", *DİA*, XXXVI. 239.

⁴⁰ Brockelmann, G.A.L., II. 351; Hicâzî, *Târihu Edebi'l-Arabî*, VII. 465.

⁴¹ Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 259.

⁴² Carl Brockelmann bu eserin Cezayir Kütüphanesinde 583 numarada bulunduğunu belirtmiştir. Brockelmann, G.A.L., II. 351; İbnü'l Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, II. 57.

⁴³ Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 259.

⁴⁴ İbnü'l Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, II. 57; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 259.

⁴⁵ İbnü'l Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, II. 57; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 260.

⁴⁶ İbnü'l Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, II. 57.

⁴⁷ Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 259.

⁴⁸ İbnü'l Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, II. 57.

⁴⁹ Brockelmann, G.A.L., II. 351; Hicâzî, *Târihu Edebi'l-Arabî*, VII. 465.

⁵⁰ Bu eserin Tunus Zeytuniyye Kütüphanesi I/128 numarada bulunduğu belirtilmiştir. Brockelmann, G.A.L., II. 351; Hicâzî, *Târihu Edebi'l-Arabî*, VII. 465.

⁵¹ Brockelmann, G.A.L., II. 351; Hicâzî, *Târihu Edebi'l-Arabî*, VII. 465; Tinbüktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 259.

⁵² Müellifin rüyalarının anlatıldığı eser Cezayir'de birçok kez basılmıştır. Bkz. Mertoğlu, "Seâlibî, Ebû Zeyd", *DİA*, XXXVI. 239.

⁵³ Otobiyografi niteliğindeki bu fihristte müellif ilim yolculuklarını, icazet aldığı hocalarını anlatmıştır. Bkz. Muhammed ez-Zâhî, *el-Mecelletü's-Sekâfiyye*, Amman 1983, VIII. 25.

⁵⁴ Brockelmann, G.A.L., II. 351; Hicâzî, *Târihu Edebi'l-Arabî*, VII. 465.

II. Seâlibî'nin Tefsiri ve Tefsirdeki Yöntemi

Seâlibî'nin *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı çalışması en meşhur eseri olup 833/1429 yılında tamamlanmıştır. Seâlibî, tefsirinin mukaddimesinde eserini kaleme alma sebebini "Allah'ın benim ve sizin gözünüzü aydın kılacağı şeyleri bu muhtasar eserde topladım. İçerisine İbn Atiyye tefsirinin en önemli gördüğüm yerlerini yazdım ve ona faydalı birtakım bilgiler ekledim."⁵⁵ ifadeleriyle açıklamıştır. Bir Rivayet Tefsiri örneği olan esere Seâlibî'nin *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân* ismini vermesi "Benim bu kitabım en güzel hikmetlerle süslü, sahih ve hasen cevherlerle doludur. Bunlar, Hz. Muhammed'den aktarılan rivayetlerdir. Bu sebeple ona Kur'an tefsiri konusunda güzel cevherler anlamına gelen *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adını verdim."⁵⁶ cümleleriyle eserinin mukaddimesinde açıklanmıştır. Siyasi kargaşaların, iç karışıklıkların ortaya çıktığı, okuma ve yazma oranının düşük olduğu bir zaman ve çevrede yaşayan Seâlibî'nin eserini kaleme almasında bu etkenler oldukça önemli rol oynamıştır. Özellikle İbn Atiyye'nin *el-Muharreru'l-Vecîz* ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *el-Bahru'l-Muhîd* adlı eserlerinden etkilenen Seâlibî, tefsirini bu iki çalışma üzerine kurmuştur. Yaşadığı dönem içerisinde hacmi geniş birçok tefsir varken tabiri caizse *el-Muharreru'l-Vecîz*'in muhtasarı şeklindeki böyle bir çalışmayı yapması yukarıda zikredilen etkenler çerçevesinde çevresinin eğitim durumunu dikkate aldığı fikriyle izah edilebilir.

Ümmetin önderlerinden güvenilir bazı kimselerin uygun gördüğü eserlerden (yaklaşık yüz eser) istifade ettiğine ve burada kaydedilen eserlerin hepsinin dinde şöhret bulmuş ve tahkik erbâbı katında değer kazanmış olan imamlar tarafından kaleme alındığına değinen Seâlibî, kimden her ne naklettiyse, müellifin üslûbunu olduğu gibi aktardığını söylemiştir. Seâlibî ayrıca "Mana bakımından bir şey nakletmedim. Çünkü hataya düşmekten korktum. Sadece ibare ve lafızları onlardan olduğu gibi aktardım. Taberî'den aktardığım şeyler Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nahvî'nin Taberî tefsirinden özetlemiş olduğu kısımlardır. O, bu noktayı iyice değerlendirmeye özen gösterdiği için ben de ondan naklettim. Bu özet kitapta müşkil bir lafızla karşılaşan kimse nakledilen ana kaynaklara başvursun ve oradan o lafzı düzeltsin, yoksa kendi görüşü ile aklına gelen şekilde düzeltmeye kalkışmasın. Bu takdirde farkında olmadan hataya düşebilir." şeklindeki cümlelerle kullandığı eserler ve eserindeki üslubu hakkında önemli bilgiler vermiştir.⁵⁷

Seâlibî, çeşitli eserlerden yaptığı nakiller birbirine karışmasın diye bir takım rumuzlar kullanmıştır. "Ayn" (ع) harfi, İbn Atiyye'den yaptığı nakilleri, sonunda "intehâ" (انتهى)

⁵⁵ Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-Hisân*, I. 117.

⁵⁶ Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-Hisân*, I. 120.

⁵⁷ Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-Hisân*, I. 117-118; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I. 178. Daha geniş bilgi için bkz. Ertuğrul Döner, *Seâlibî'nin el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde İsrâilîyyât*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, s. 20.

bulunan kısımlar diğer birtakım kaynakları, “gultü” (قلت) kelimesinin kısaltılmışı olarak “ta” (ت) harfi ise kendi görüş ve fikirlerini ifade etmektedir. “Sad” (ص) harfi ise filolojik konular da İbn Atiyye dışında kalan âlimlerin ve özellikle Ebû Hayyân el-Endelusî'nin meşhur tefsiri *el-Bahru'l-Muhîl*'in, es-Safâkusî tarafından yapılan muhtasarından aktarılanların rumuzudur. Bazen de Ebû Hayyân'dan, es-Safâkusî kanalıyla yaptığı nakillerde Safâkusî şöyle der manasında (قال الصفاقسى) ifadesini kullanmıştır. Ebû Hayyân'ın görüşlerine ilaveten bir şey söylediği yerlerde “mim” (م) harfini rumuz yapmış veya “Ben derim ki” manasında (قلت) kelimesini kullanmıştır.⁵⁸

Seâlibî, İbn Atiyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsirinin mukaddimesinde yer alan bilgilerden birçoğunu olduğu şekliyle/aynen almış; ayrıca Kur'an'ın faziletine, tefsirine ve irabına dair birer bâb eklemiş, tefsir ve irabla ilgili konuları işlediği bir fasıl açmıştır. Bu fasılda müfessirlerin mertebelerine dair birtakım bilgiler verilmiş, gelişi güzel tefsir yapmağa çalışan kimselerden ve böyle bir yolu adımlamanın sakıncalarından bahsedilmiştir. Diğer fasıllarda özellikle Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi, Kur'an'daki aslı Arapça olmayan kelimeler ve Kur'an'ın isimleri hakkında birtakım görüşler ortaya koyan Seâlibî, çoğunlukla bu görüşleri İbn Atiyye'den nakillerle gerçekleştirmiştir.⁵⁹ Seâlibî ayrıca bir sûreyi tefsir etmek istediğinde ilk önce o sûrenin mekkî mi medenî mi olduğunu belirtmiş, daha sonra sûre hakkında genel bilgiler vermiş, ayet numaralarını vermeyi ihmal etmemiş, ardından ayetlerin tefsirine yönelmiştir.⁶⁰

Seâlibî, Mâlikî mezhebine bağlı olup, ayetlerin fikhî yorumlarını daha çok bu mezhep bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Fikhî bir ayetin açıklamasını yaparken bazen Şâfiî, Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerine de yer vermiş; fakat son söz olarak kendi mezhebinden istifade ile ayetin tefsirine açıklık getirmiştir. Bazen de ele aldığı konuda mezheplerin görüşlerini sıralayarak herhangi bir rey belirtmeksizin ayetlerin tefsirine devam etmiştir. Seâlibî, fikhî konulardaki ayetlerin tefsirini yaparken alıntı yaptığı yazar ve kaynakları belirtirken bazen isim ve kaynak vermeksizin Mâlikî mezhebinin görüşleri doğrultusunda ayetleri açıklamaya çalışmıştır.⁶¹ Seâlibî, itikatta Eş'arî mezhebini benimsemiş, ayetleri bu mezhebin görüşleri doğrultusunda tefsir etmiştir. Seâlibî'nin tefsirinde alıntı yaptığı kişilerin başında Ebû Hayyân ve onun eseri gelmektedir. Ebû Hayyân ise Mûtezilî müfessir Zemahşeri'den etkilenmiş; özellikle sarf ve nahiv konusunda onun izini takip etmiştir. Ebû Hayyân, tefsirinde kimi yerlerde Zemahşeri'yi tenkit etmiştir ki, bu konuların başında kelâmî problemler gelmektedir. Seâlibî de tefsirinde bu kelâmî meselelere yer

⁵⁸ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 119; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I. 178.

⁵⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I. 178.

⁶⁰ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 161, 174-180.

⁶¹ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 437-438, 456; II. 290-291.

vermiş, yer yer Mutezile mezhebiyle tartışmalara girmiş; fakat aşırıya kaçmamaya özen göstermiştir.⁶²

Kur'an'ı Kerim'i ayetlerle tefsir etmek en güzel, sağlam yöntemdir. Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı Kerim'i tefsir ederken uyguladığı esas yöntem budur. Bu yüzden Hz. Peygamber'den sonra gelen müfessirler de, öncelikle bu yöntemi kullanma yoluna gitmişlerdir. Seâlibî de münasebet kurabildiği ölçüde ayetlerde gördüğü kapalılığı başka birtakım ayetleri delil getirerek açıklamaya çalışmıştır ki bu yöntem onun tefsirinde azımsanamayacak kadar çoktur.⁶³

Seâlibî'nin *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinin hadislerin kullanımı açısından oldukça zengin olduğunu söylemek mümkündür. Seâlibî, tefsir ilminden çok hadisle meşgul olmuş, yolculuklarının neredeyse tamamını hadis rivayeti için yapmıştır.⁶⁴ Bu yüzden Seâlibî'ye bir muhaddis olarak bakmak daha doğru olacaktır. O, hadislerin seçiminde oldukça titiz davranmış ve eserine genellikle hasen ve sahih hadisleri almaya özen göstermiştir. Müfessirimiz tefsirine aldığı hadislerin çoğu kez senetlerini zikretmiş bazen de senetleri tamamıyla hafzetmiştir. Kimi yerde ise senetlerin sadece ilk râvisini nakletmekle yetinmiştir. Seâlibî, nadir de olsa zayıf hadislerden de istifade etmiştir. Zayıf hadisleri kendisiyle delil getirmenin caiz olduğu yerlerde kullanmıştır.⁶⁵ Seâlibî, tefsirinin mukaddimesinde, eserinde kullandığı hadis kaynaklarını da bildirmiş ve kendi eseri gibi içerisinde sahih ve hasen hadisleri barındıran başka bir eserin olmadığını söyleyerek övünmüştür. Zaten Seâlibî'nin hadise bu kadar değer vermesi, eserini adlandırırken ortaya koyduğu söylemlerden de anlaşılmaktadır..⁶⁶ Seâlibî, ezkâr ve dualarla ilgili hadisleri umumiyetle Nevevî'nin *Hilye'sinden* ve Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-İmam'ın *Silâhu'l-Mu'min fi'd-Duâ ve'z-Zikr* adlı kitabından, terğib, terhib ve ahirete dair hadisleri ise Kurtubî'nin (671/1272) *Tezkire'sinden* ve Abdülhak el-İşbilî'nin (ö. 582/1180) *Kitâbu't-Teheccüt ve'l-Âkibe* adlı eserinden nakletmiştir. Bunlara Beğavî'nin (ö. 516/1114) *Mesâbihu's-Sünne'si* ve diğer birtakım eserlerden de pek çok şey eklemiştir.⁶⁷

Seâlibî'nin tefsirinde ayetlerin tefsir edilmesinde kullanılan Ulumu'l-Kur'an konularının başında yöntemlerinden biri de *esbâbu'n nüzul* gelmektedir. Müfessir, tefsirinde ayetlerin nüzul sebeplerine dair yeterince bilgi vermiş, kimi yerde tek bir nüzul sebebi kime yerde ise varsa birden çok nüzul sebebi zikretmiştir. O, nüzul sebeplerini açıklarken riva-

⁶² Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, II. 503, 330; III. 76-77.

⁶³ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 169, 251; II. 409.

⁶⁴ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 86.

⁶⁵ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 269; II. 26, 503.

⁶⁶ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 120.

⁶⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I. 178.

yetleri tenkide tâbi tutmamış; sadece kendisine ulaşan ve bulabildiği rivayetleri nakletmekle yetinmiştir. Bir ayetin nüzul sebebinin kaynak belirtsin ya da belirtmesinin malum, mazi siğasıyla نزلت و سببها veya نزلت هذه الآية veya سبب هذه الآية ifadesi ile kullanıyorsa veya râvisini belirtiyorsa bu sahih bir rivayettir. Seâlibî, tefsirinde قيل diye başlayarak nüzul sebebi naklediyorsa bu sahih olmamakla birlikte tefsirine almakta mahzur görmediği bir rivayettir. Müfessir, روي şeklinde meçhul, mazi veya يروي şeklinde meçhul, muzâri siğası kullanıyorsa bu rivayet diğerleri kadar sahih bir rivayet değildir.⁶⁸

Seâlibî, tefsirinde dil, irab ve belâgat konularına da yer vermiştir. Nahiv ve irabla ilgili tevcih ve tevillerin birçoğunu Ebû Hayyân'ın meşhur tefsiri *el-Bahru'l Muhîl*'in es-Safâkusî tarafından yapılan muhtasarından almıştır. Bununla birlikte Seâlibî, Sibeveyh (ö. 180/796), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824), İbn Hişam (ö. 213/833), Müberred (ö. 286/900), Zeccac (ö. 311/923), Ebû Ali el-Farisî'den (ö. 377/987) nakillerde bulunmuştur. Seâlibî, almış olduğu bu rivayetleri nakletmenin yanı sıra kimi zaman bu rivayetler arasındaki ihtilafları ortaya koymaya çalışmış, bazen de tercih yapıp bir görüşü benimsemiştir.⁶⁹

Seâlibî, tefsirinde kıraat konularına da değinmiş ve bu kıraatleri özellikle kıraati seb'a'dan veya kıraati aşera'dan seçmeye özen göstermiştir. Zaman zaman Abdullah b. Mesud ve Übey b. Ka'b'in Mushaflarındaki vecihlere de işaret etmiş, kıraatler arasındaki okunuş farklarını ortaya koyarak bu farklar sonucunda ayetlerin aldığı farklı anlamları yansıtmaya çalışmıştır.⁷⁰

Seâlibî, eserinde genellikle peygamber kıssaları, şahıs ve kavimlerle ilgili isrâîlî haberleri ele almış; ayrıca az da olsa insanın, yerin ve göklerin yaratılışı, Allah'ın önce neyi yarattığı, duhân, cennetteki Tûba ağacı, dabbe, güneş ve aya vurulan şamar gibi müstakil birtakım konuları işlemiştir.⁷¹ Bununla birlikte Seâlibî'nin *el-Cevâhiru'l-Hisân* adlı eserinde diğer birçok tefsire nazaran az sayıda isrâîlî haberin olduğunu söylemek mümkündür. Seâlibî rivayet ettiği isrâîlî haberlerin kaynağını vermeyi ihmal etmemiştir. İbn Atiyye tefsirinin muhtasarı olması hasebiyle tefsirinde ele aldığı isrâîlî haberlerin büyük kısmı, İbn Atiyye'den nakledilen rivayetlerden meydana gelmektedir. Ayrıca Taberî, Fahreddin er-Râzî ve İbn Arabî'den de epeyce nakilde bulunmuştur.⁷²

⁶⁸ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 300, 306-307, 390.

⁶⁹ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 421; II. 96; III. 507.

⁷⁰ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 467; II. 80.

⁷¹ Daha geniş bilgi için bkz. Döner, *Seâlibî'nin el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde İsrâîliyyât*, s. 38-110.

⁷² Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, II. 370; III. 102, 386.

Seâlibî, isrâilî haberleri özellikle İbn Abbas, Übey b. Ka'b, Vehb b. Münebbih, Muhammed b. İshak gibi kimselerden almış, naklettiği haberlerin senetlerini vermeye özen göstermiştir. Ayrıca aktarılan isrâilî haberlerin sıhhatini beğenmediği yerlerde, rivayetlerin mümkün olduğunca doğru bir şekilde nakledilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.⁷³ Seâlibî, ilgili yerlerde Ehl-i kitaptan alınan birtakım isrâilî haberleri verdikten sonra, naklettiği bilgilerin İsrailoğulları'nın kitaplarında çokça mevcut olduğunu söylemiş; fakat bu kaynakların ismini zikretmemiştir. Seâlibî, bazen de ilgili konunun isrâilî haberlerde muhtelif şekilde anlatıldığına değinmiş, bu rivayetler hakkında çok da fikir beyan etmek istemediğini dile getirmiştir.⁷⁴ Ayrıca Allah'ın isim ve sıfatlarına, peygamberlerin peygamberliğine ve İslam'ın genel doktrinlerine aykırı olabilecek nakillerden uzak durmaya özen göstermiştir.⁷⁵

Seâlibî'nin bir ilim adamı olmasının yanı sıra takva ve zühdü ile de şöhret bulduğunu, pek çok kimse tarafından "veli" bir kimse olarak tavsif edildiğini daha önce söylemiştir. Hatta eserin mukaddimesinde, Seâlibî'nin ârif, sâlih, zâhid kişiliği âlim sıfatının önüne geçtiği de ifade edilmiştir. Seâlibî, eserine birçok sûfinin sözlerini almıştır. *el-Cevâhiru'l-Hisân*'da, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Acemî (ö. 386), Ebû Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Musa en-Nisâburî (ö. 412), Ebu'l Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465), Ebû Muhammed Abdulhak b. Abdurrahman b. Abdullah el-İşbilî (ö. 581), Ebu'l Kasım Abdurrahman b. Yusuf el-Bicâî (ö. 599), Abdullah b. Musa b. Abdulcelil el-Ensârî el-Evsî el-Kurtûbî (ö. 608), İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709), Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Abbad en-Nüzi Şa'zelî (ö. 792) ve daha ismini sayamadığımız birçok sûfinin sözlerine yer vermiştir.⁷⁶

Seâlibî, bazen de ayetlerdeki kavramlara açıklık getirmek için Cahiliye Arap şiirinden istifade etmiştir. Kullanılan bu kavramların Cahiliye Arap şiirinde farklı anlamlar aldığını açıklayıp ayete farklı anlamlar yüklemiştir.⁷⁷

A. *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ın Nüshaları

Seâlibî'nin *el-Cevâhiru'l-Hisân* adlı eseri başta Cezayir olmak üzere birçok yerde rağbet görmüş ve istinsah edilerek İslam dünyası içerisinde yayılmıştır. Ayrıca bu eserin dünya kütüphanelerinde pek çok yazmaları bulunmaktadır. Biz burada eserin en eski tarihli olanından başlayarak yazmaları hakkında kısa bilgiler vermeye çalışacağız.

⁷³ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 218, 492-496, 509; IV. 12; V. 62.

⁷⁴ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, IV. 245-246; V. 62.

⁷⁵ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, II. 44; III. 102, 294; IV. 245-246.

⁷⁶ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, II. 458; III. 260; IV. 255.

⁷⁷ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, III. 55, 299; V. 231.

1) Müellif nüshası: Bu yazmalar içerisindeki en eski nüsha, Seâlibî'nin bizzat kendi eliyle kaleme aldığı ve Cezayir Dini İşler Bakanlığı kütüphanesindeki nüshadır.⁷⁸ 2) Paris Kütüphanesi 646/8, 5283 ve 5379 numaralarda üç nüshası bulunmaktadır.⁷⁹ 3) Brill 2/639, Escorial 2/1324'te bulunan nüshalar⁸⁰ 4) Tunus Zeytuniye Kütüphanesi, 1/163 ve Ribat 534 numaralarda bulunan nüshalar⁸¹ 5) Fas Kairo 162/7 ve Kahire 2/1-34'te nüshaları bulunmaktadır.⁸² 6) Koca Ragıp Kütüphanesinde 77 numarada eserin yazma bir nüshası bulunmaktadır.⁸³

B. el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsiri'l-Kur'ân'ın Baskıları

Seâlibî'nin bu eseri birçok yerde pek çok kez basılmıştır.

1) Seâlibî'ye matbaası tarafından 1905, 1907 ve 1909 yılında Cezayir'de dört cilt halinde basılmıştır. Birinci cilt 575, ikinci cilt 400, üçüncü cilt 262 ve dördüncü cilt 464 sayfadır.⁸⁴ 2) Müessetü'l İlmî li'l-Matbûat tarafından 1907 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Dört cilt halindedir.⁸⁵ 3) el-Vataniye matbaası bu eseri 1974'te Cezayir'de basmıştır.⁸⁶ 4) Müessetü'l İlmî li'l-Matbuat bu eseri 1978'de tekrar basmıştır.⁸⁷ 5) 1909'da Escorial'da basılmıştır.⁸⁸ 6) 1996'da Dâru'l-Kutubi'l-İlmî matbaası tarafından Beyrut'ta tahkikli olarak basılmıştır. 7) 1997'de Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî matbaası tarafından Beyrut'ta tahkikli olarak basılmıştır.⁸⁹

⁷⁸ Brockelmann, G.A.L., II. 351.

⁷⁹ Brockelmann, G.A.L., II. 351.

⁸⁰ Brockelmann, G.A.L., *Suppl.*, II. 321.

⁸¹ Brockelmann, G.A.L., II. 351.

⁸² Brockelmann, G.A.L., II. 351.

⁸³ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II. 602.

⁸⁴ Muhammed İsa Sâlihî, *el-Mu'cemü's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabî el-Matbu'*, Ma'hadü'l-Mahtutatî'l Arabiyye, Kâhire 1992, I. 300-301.

⁸⁵ Sâlihî, *el-Mu'cemü's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabî el-Matbu'*, I. 300-301.

⁸⁶ Sâlihî, *el-Mu'cemü's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabî el-Matbu'*, I. 300-301.

⁸⁷ Brockelmann, G.A.L., II. 351.

⁸⁸ Brockelmann, G.A.L., *Suppl.*, II. 321.

⁸⁹ Selami Aykul, *Abdurrahman es-Seâlibî ve Tefsirdeki Metodu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s.29.

Sonuç

Seâlibî Kuzey Afrika'nın yetiştirdiği önemli ilim adamlarından biridir. Küçük yaşta Kur'an'ı Kerim'i ezberlemiş, tarihte önemli birçok ilim adamında görüldüğü üzere önemli bazı ilim adamlarından ilim tahsil etme amacıyla çeşitli şehir ve ülkelere seyahatlerde bulunmuştur. Tefsir ilminin yanı sıra fıkıh, usul, kıraat ve özellikle hadisle meşgul olmuş, hatta bir muhaddis olarak anılmıştır. Amelde Mâlikî, itikatta Eş'arî mezhebini benimseyen Seâlibî fikhî yorumları daha çok bu ekoller üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Seâlibî özellikle tefsir ve hadis ilminde önemli bir ilim adamı olmasının yanında, takva ve zühdü ile de şöhret bulmuş, pek çok kimse tarafından veli bir kimse olarak tavsif edilmiştir.

el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân Seâlibî'nin en meşhur ve önemli eseridir. Bir Rivayet Tefsiri örneği olan esere Seâlibî'nin *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân* ismini vermesi, eserin Kur'an'ı Kerim tefsiri konusunda faydalı bilgiler barındırmasının yanı sıra, başta sahih ve hasen hadisler olmak üzere içerisinde hikmetlerle dolu birtakım bilgi ve rivayetlere yer vermesi şeklinde açıklamıştır. Dinde şöhret bulmuş, kabul görmüş ilim adamlarının yaklaşık yüz eserinden istifade ile tefsirini kaleme aldığını ifade eden Seâlibî, özellikle İbn Atiyye'nin *el-Muharreru'l-Vecîz* ve Ebû Hayyân el-Endelusi'nin *el-Bahru'l-Muhîr* adlı eserlerinden etkilenmiş ve çalışmasını bu iki eser üzerine kurmuştur. Seâlibî'nin, yaşadığı dönem içerisinde birçok tefsir varken özellikle İbn Atiyye'nin *el-Muharreru'l-Vecîz* adlı eserinin muhtasarı şeklindeki *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı kaleme alması siyasi kargaşaların, iç karışıklıkların ortaya çıktığı, okuma ve yazma oranının düşük olduğu bir zaman ve çevrede böyle bir esere ihtiyaç duyduğunun bir göstergesidir.

Kaynakça

- Aykul, Selami, *Abdurrahman es-Seâlibî ve Tefsirdeki Metodu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1974.
- Brockelmann, Carl, *Gesthichte Der Arabischen Litteratur*, Leiden 1938.
- _____, *Gesthichte Der Arabischen Litteratur, Supplementband*, Leiden 1938.
- Döner, Ertuğrul, *Seâlibî'nin el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde İsrâiliyyât*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Mustafa Özel, Muammer Erbaş, İzmir 2005.

- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrût/Lübnan trs.
- İbnü'l Gazzî, Ebü'l Meâli Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Divânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kisrevî Hâsân, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1990.
- Kâhir, Muhammed eş-Şerîf, *el-Envâr fî âyâtî'n-Nebiyî'l-Muhtâr*, Cezayir-Beyrut 1426/2005.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdulkebir b. Muhammed, *Fihri'sü'l-Fehâris ve'l Esbâti ve Mu'cemü'l-Meâcim ve'l-Meşihât ve'l-Müselâlat*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1382/1962.
- Mahmud Fehmi Hicâzî, *Târihu Edebi'l-Arabî*, Mısır 1995.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Seâlibî, Ebû Zeyd", *DİA*, İstanbul 2009.
- Münestirî, Muhammed b. Muhammed b. Mahluf, *Şeceratu'n-Nurî'z-Zekiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût/Lübnan 1349/1941.
- Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm hatte'l-Asri'l-Hadîs*, Müessesetu Nüveyhizü's-Sekafî, Beyrût 1983.
- Sâlihî, Muhammed İsa, *el-Mu'cemü's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabî el-Matbu'*, Ma'hadü'l-Mahtutati'l Arabiyye, Kâhire 1992.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezâirî el-Mâlikî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût/Kâhire 1418/1997.
- Tinbüktî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Ahmed b. Ahmed Ahmed Baba, *Neylü'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dibâc*, Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, Trablus 1036/1627.
- Zâhî, Muhammed, *el-Hayâtü's-Sekâfiyye*, Tunus 1983.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire trs.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut 1989.

Some Determination on Abu Zaid Abdurrahman b. Muhammed b. Mahloul al-Saâlibî and His Work *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*

Citation/©- Döner, E. (2014). Some Determination on Abu Zaid Abdurrahman b. Muhammed b. Mahloul al-Saâlibî and His Work *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (2), 129-142.

Abstract- *This study is aimed to give some unassuming information about the life, scientific view, works and the place in commentary/tafsîr Abu Zaid Abdurrahman b. Muhammed b. Mahloul al-Saâlibî, (d. 875/1471) who is one of the eminent scientists brought up in North Africa. Moreover, in this article *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*, an example of Commentary of Rivayah, written by Saâlibî's who was impressed by *al-Muharraru'l-Vajîz* by Ibn Atiyye and *al-Bahru'l-Muhîr* by Abu Hayyân al-Andulusî is studied. The reason for Saâlibî's writing this famous work and naming it with this title and some important information about its commentary are also explained.*

Keywords- *Abu Zaid al-Saâlibî, al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân, Tafsîr, al-Muharraru'l-Vajîz, al-Bahru'l-Muhîr*

Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkîdî (ö. 207/823)

Arş. Gör. Rıdvan YARBA*

Atıf / ©- Yarba, R. (2014). Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkîdî (ö. 207/823), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 143-168.

Öz- Vâkîdî, hayatının neredeyse tamamını Abbâsîler'in yönetimi altında geçirmiş bir âlimdir. İslâm'ın ilk dönemlerine rastlayan bu süreçte, birbirlerinden tamamen ayrılmamış olan İslâmî ilimlerle meşgul olmuştur. Her ne kadar tarihçi vasfıyla ön plana çıkmışsa da, uzun yıllar kadılık yapmış ve hadîs ile de ilgilenmiştir. Sırf hadîse dair bir eseri bulunmayan Vâkîdî'nin rivayetlerine, Kitâbü'l-megâzî'si ile mu'cem ve müsned gibi bazı hadîs kaynaklarında ulaşılabilmektedir. Ehl-i sünnetin muteber hadîs kaynaklarında ise -bir rivayet hariç- onun herhangi bir rivayetine rastlanmamıştır. Tarihçi yönüyle övülmüş biri olmasına karşın İmam Şâfi'î, Yahyâ b. Ma'in, Ali b. el-Medîni ve Ahmed b. Hanbel gibi bazı hadîs âlimleri tarafından telfik, hadîs uydurma, maktûb ve mu'dal rivayetlerde bulunma, teferrüd ve tedlîs gibi konularda tenkit edilmiştir. Buna karşılık çoğunluğunu öğrencilerinin oluşturduğu bir grup tarafından övülmüştür. Bu çalışmada Vâkîdî'nin hadîs rivayetindeki ehliyetine dair tespitlere yer verilmiştir.

Anahtar sözcükler- Vâkîdî, hadîs, telfik, teferrüd, rivayet, uydurma

§§§

Giriş

İslâm'ın ilk asırlarında, İslâmî ilimler arasında bugünkü anlamıyla kesin çizgiler bulunmamaktaydı. Bu asırlarda yaşamış âlimler, bazı sahalarda daha derinlemesine bilgi sahibi iseler de, İslâmî ilimlerin bütün alanlarıyla ilişki içerisindeydi. Bu bağlamda Rasûlullah'ın (s.a) hayatına da yoğun bir alaka gösterilmiştir. Rasûlullah'a besledikleri muhabbet ve bağlılıkları ile bu dine dair ilmî çaba içerisinde olmaları nedeniyle, özel ilgi alanları ne olursa olsun, onun yaşam biçimine, davetine, sözlerine, savaş ve barıştaki eylemlerine kısacası ona (s.a.v) ilişkin her şeye ilgi duymuş ve bu alanlarda eserler ortaya koymaya çalışmışlardır.

Bu açıdan bakıldığında İslâm'ın ilk dönem âlimlerinin bağlı oldukları dinin tesiriyle, genel anlamıyla Rasûlullah'ın (s.a.v) söz, fiil ve takrirlerinin karşılığı olarak kullanılan ve bir anlamda söz konusu dinin hayata aktarılış ve uygulanış biçimi kabul edilen sünnete/hadîse

Makalenin geliş tarihi: 11.10.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: ridvanyarba@hotmail.com

eğilmeleri kaçınılmaz bir hal almıştır. Hicrî üçüncü asrın başlarında vefat etmiş olan ve **Vâkıdî** diye şöhret bulan Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî de bu tavrı benimseyen âlimler arasındadır. O, tarihçiliğinin yanı sıra hadîse olan ilgisiyle de dikkat çekmiştir. Vâkıdî'nin hadîs sahasına olan bu ilgisi, doğal olarak, hadîs âlimlerinin kendisi hakkında değerlendirmeler yapmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada, Vâkıdî'ye yönelik yapılan bu değerlendirmelerin genel bir tahlilini yapmayı amaçlamaktayız.

Çalışmamızda, Vâkıdî'nin hayatı hakkında bilgi verildikten sonra onun hadîsle olan ilişkisine, bunun doğal sonucu olarak hadisçilik yönüne değinmeye çalışacağız.

A. Vâkıdî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

1. Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî

Tasnif-telif dönemi tarihçilerinden biri olan Vâkıdî'nin tam adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî'dir. Dedesi Vâkıd'a nisbetle Vâkıdî, dedesinin mevlâsı olduğu Eslem kabilesine nisbetle Eslemî¹, doğduğu şehre nisbetle de Medenî diye anılmıştır.² 130/747 senesinde Medine'de dünyaya gelmiş³ ve ömrünün elli yılını yani yaklaşık üçte ikilik dilimini ilme değer veren bir aile muhitinde burada geçirmiştir.⁴

Yetmiş sekiz yıllık hayatı boyunca birçok ilimle meşgul olmuştur. Tarihçi yönü ağır basmakla ve daha çok siyer, megâzî olmak üzere fütûhat tarihi gibi alanlarda uzman olmakla birlikte, insanların hadîs ve fıkıh sahalarındaki ihtilaf ve icmâ' konularında bilgi sahibi bir âlimdi.⁵ Bunların yanı sıra iyi bir *edîb* olduğu ve *kurrâdan* sayıldığı da ifade edilmiştir.⁶

Hayatını idame ettirebilmek adına gençlik yıllarında doğduğu ve yetiştiği Medine'de buğday ticaretiyle uğraşmıştır. Bu ticaret faaliyetini mudârebe⁷ usûlüyle gerçekleştirmesi ve özellikle elinin açık olması, onun zamanla iflas etmesine ve hayatı boyunca da maddî anlamda

¹ Büyük bir olasılıkla Sehm oğullarının mevlâsı olması hasebiyle es-Sehmî' diye de nisbelenmiştir. Bkz. Zirikî, Hayreddin b. Mahmûd, *el-A'âm*, I-VIII, Dârü'l-İlm li'l-Melâyi'n, Beyrut 2002, VI, 311.

² Fayda, Mustafa, "Vâkıdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XLII, İstanbul 2012, s. 471.

³ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, I-XI, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001, VII, 611; Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, XVII, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, IV, 6; İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Ali, *ed-Dîbâcu'l-müzheb fî ma'rîfeti a'yânî ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, I-II, Dârü't-Türâs, Kahire 1977, II, s. 162.

⁴ Fayda, "Vâkıdî", XLII, s. 472.

⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 603.

⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-müzheb*, II, 161-2.

⁷ Arapça "*durb*" kökünden müfâ'ale vezninde bir mastar olup, kök anlamı; gitmek, uzaklaşmak, rızık peşinde koşmak demektir. Bir terim olarak; bir taraftan sermaye, diğer taraftan işletme olmak üzere oluşturulan emek-sermaye ortaklığını ifade eder. Sermaye sahibine "*rabbü'l-mâ*", işletmeciye ise "*müdârib*" denir. Bkz. Kallek, Cengiz, "Mudârebe", *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 359.

sıkıntı çekmesine yol açmıştır.⁸ Çektiği bu maddi sıkıntılar sonucu yerleştiği Bağdat'ta kadılık yaptığı sırada, 207/823 senesinde vefat etmiştir.⁹

2. Vâkîdî'nin Yaşadığı Tarihî Süreç

Vâkîdî'nin doğum tarihi olan 130/747 senesi göz önünde bulundurulduğunda, onun Emevî iktidarının son dönemlerinde dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Buna göre Vâkîdî'nin, son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'in hilafetinin sonlarında doğduğu söylenebilir.¹⁰ Hicrî 170/787 senesinde¹¹ hac farızası dönüşü Medine'ye gelen Hârûn Reşîd (ö. 193/809), yetiştiricisi ve veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'den Medine'yi, savaş alanlarını, Cebrâil'in (a.s) Hz. Rasûlullah'a (s.a.v) nasıl indiğini ve hangi yönden ona (s.a.v) geldiğini ve şehitlerin kabirlerini bilen birini arayıp bulmasını istemiştir. Böyle bir rehber arayışı sırasında, herkes Yahyâ el-Bermekî'ye Vâkîdî'yi tavsiye eder. Bunun üzerine bir ikindi vakti sonrası el-Bermekî, Vâkîdî'nin yanına varır ve halifenin bu isteğini ona iletir. Nihayetinde Vâkîdî bu rehberlik isteğine olumlu cevap verir. Onun rehberliğinden çok memnun kalan halife, onu Bağdat'a davet eder ancak o, ilk etapta bunu kabul etmez. Daha sonra ciddi manada geçim sıkıntısı yaşayan Vâkîdî, rehberlik sırasında Yahyâ el-Bermekî ile kurmuş olduğu dostluğun etkisi ve özellikle de eşinin teşvi-kiyle Bağdat'a gitmeye karar verir. Çok zor şartlar altında 180/796 senesinde Bağdat'a, Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin yanına varır ve zamanla Yahyâ el-Bermekî ile yakın ilişkiler kurar.¹²

Yahyâ el-Bermekî dolayısıyla da zamanın Abbâsî halifesi ile arası iyi olan Vâkîdî, Bağdat'a yerleştikten sonra tedris ve telif faaliyetlerine kaldığı yerden devam eder. 203/818 senesinde halife Me'mûn tarafından Bağdat'ın doğusundaki Askerü'l-Mehdî'ye (Rusâfe) kadı olarak görevlendirilir.¹³

⁸ Fayda, "Vâkîdî", XLII, s. 472.

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 611.

¹⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 6.

¹¹ Bu hac ziyaretinin gerçekleşme tarihi olarak hicrî 179-180 yılını kabul edenler de bulunmaktadır. Ancak ileri sürülen gerekçelere bakıldığında 170 yılının daha doğru olduğu söylenebilir. Bkz. Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 364-65; Fayda, "Vâkîdî", XLII, s. 472.

¹² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 605-6; Zirikî, *el-A'lâm*, VI, 311; Fayda, "Vâkîdî", XLII, s. 472.

¹³ Bazı kaynaklarda ve yapılan çalışmalarda, kadılık görevine ilk olarak Me'mûn döneminde başlamadığını; bilakis daha Hârûn Reşîd'in hilafetinde bu göreve getirildiği, halife Emîn döneminde de bu görevini devam ettirdiği, Emîn ve Me'mûn arasındaki mücadeleden dolayı kadılığı terk ettiği ve nihayet Me'mûn'un hilafetinde tekrar bu göreve getirildiği gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte ilk olarak Hârûn Reşîd zamanında bu göreve getirildiği, daha sonra 203 senesinde Me'mûn tarafından tekrar bu göreve getirilmiş olma ihtimali de vardır. Bkz. Fayda, "Vâkîdî", XLII, s. 472. Ayrıca bkz. Ahmed, İmtiyaz, "Bir Muhaddis Olarak Vâkîdî", çev. Ramazan Özmen, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, 2000, s. 432-33.

Genellikle Vâkıdî hakkında bilgi veren tabakât müellifleri, daha çok onun 786-809 yılları arası Emevî halifesi Hârûn Reşîd (ö. 193/809) ile ilişkisine ve özellikle onun veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî vasıtasıyla Bermekîler'e olan bağlılığına vurgu yapmışlardır. Bermekîler'e ve Yahyâ'ya olan bağlılığı bazılarınca çokça dillendirilmiş olacak ki 'Bermekîler'e bilhassa Yahyâ'ya olan sevgimden dolayı nasıl ayıplanırım?' diye kendini savunmuştur.¹⁴ Bununla birlikte kendisini kadılık görevine getirmesi meselesi ele alınırken halife Me'mûn'dan (ö. 218/833) da söz edilmiştir.¹⁵

Vâkıdî; Emevîlerin Abbâsîler tarafından yıkılması sonrasında sırasıyla es-Seffâh (132-136/750-754), Mansûr b. Muhammed (136-158/754-775), Mehdî b. Mansûr (158/775-785), Hâdî b. Mehdî (169-170/785-786), Hârûn Reşîd b. Mehdî (170-193/786-809) ve Emîn b. Hârûn'un (193-198/809-813) hilafetlerinin tamamı ile Me'mûn b. Hârûn'un (198-218/813-833) hilafetinin yaklaşık ilk yarısında yaşamıştır. Yani hayatının ilk üç yıllık dilimi hariç ömrünün neredeyse tamamı Abbâsîler döneminde geçmiştir. Bununla birlikte Hârûn Reşîd ve kısmen de olsa Me'mûn dönemi hariç, onun diğer Emevî halifeleri ile olan ilişkileri hakkında neredeyse hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır.

Hayatı hakkında verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra Hadîs alanına ilgi duymasına rağmen hadisçiler tarafından hüsn-ü kabul görmeyen Vâkıdî'nin hadisçiliğini tespit etmeye geçebiliriz.

B. VÂKIDÎ'NİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

1. Vâkıdî'nin Hadisçiliği

Yetmiş sekiz yıllık hayatı boyunca İslâmî ilimlerle uğraşan ve birçok telifte bulunan Vâkıdî, bu süreç içerisinde çok sayıda hocadan faydalanmıştır. Bunlar arasında Muhammed b. Aclân (ö. 148/765), Abdülmelik b. Cüreyc (ö. 150/767), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), el-Evzâ'î (ö. 157/774), İbn Ebî Zî'b (ö. 159/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi meşhur şahsiyetleri sayabiliriz. Kendisinden de birçok ilim ehli istifade etmiştir ki bunların içerisinde Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, İbn Ebî Şeybe, kâtabi Muhammed b. Sa'd, Muhammed b. İshâk es-Sâğânî, el-Kâsım b. Sellâm ve Muhammed b. Şucâ' b. es-Selcî¹⁶ gibi tanınmış şahıslar yer almaktadır.¹⁷

¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 611.

¹⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 6.

¹⁶ Muhammed b. Şucâ' b. es-Selcî, Vâkıdî'ye ait olup günümüze kadar ulaşan tek müstakil eser olan '*Kitâbü'l-Meğâzî*'yi bize ulaştıran öğrencisidir.

¹⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl, *et-Târîhu'l-kebîr*, I-IX, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 178 (543); *ed-Du'afâu's-sağîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1986, s.109 (334); Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebü'l-Haccâc, *Tehzîbu'l-kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992, XXVI, 181; Zehebi, Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâye fi'l kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme, I-II, Dârü'l-Kible, Cidde 1992, II,

Çok sayıda hoca ve talebesi olmuş olan Vâkıdî'nin, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bugün elimize ulaşmış herhangi bir hadîs kitabı bulunmamaktadır. Böyle bir durumda, onun hadisçiliği hakkında fikir sahibi olabilmemizin yollarından biri, onun tespit edilebilen rivayetlerine göz atıp hangi tür rivayetleri ele aldığını ve onlara ilişkin ne gibi değerlendirmelerin yapıldığına bakmaktır. Bunun için başvurulması gereken yer, şüphesiz hadîs kaynaklarıdır. İkinci bir yol olarak da, hadîs âlimlerinin onun hakkında yaptığı değerlendirmelerin gözden geçirilmesidir. Bunun doğal sonucu olarak da, cerh ve ta'dil ile tabakât eserlerinde yer alan görüşlere müracaat etmek gerekecektir. Bu tetkik işlemi yapılırken, onun hadîs ilmine olan vukûfiyetine ilişkin ipuçları ve onun bu ilimdeki yerinin ne olduğu hakkında fikir elde edilebilecektir.

Söz konusu eserlerde yer alan Vâkıdî'ye ilişkin bilgilerin tutarlılık ve doğruluk payının, ancak onun nakletmiş olduğu rivayetlerin gözden geçirilmesiyle anlaşılabilceğini düşünüyoruz. Hadîse dair telif etmiş olduğu müstakil bir eserinin olmadığı¹⁸ gerçeğini hesaba kattığımızda, rivayetlerini başka eserlerde aramamız gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Vâkıdî'nin rivayetlerinin yer aldığı eserler, onların sıhhat değerine ilişkin fikirler de verecektir. Her ne kadar hadîslerin sıhhati, içerisinde buldukları kaynaklar ile ölçülemezse de, ilim ehline hüsn-ü kabul görmüş olmalarından dolayı, içerdikleri rivayetler hakkında olumlu bir bakış sağlamaktadır. Bundan dolayı Vâkıdî'ye ait olduğu belirtilen rivayetlerin bulunduğu kaynakların güvenilirlik ve şöhet değeri, onun rivayetlerinin de bir anlamda güvenilirliği ve kullanışlılığı hakkında fikir verecektir.

2. Hadîs Külliyyâtında Vâkıdî Rivayetleri ve Onlara İlişkin Değerlendirmeler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla '*kütüb-i sitte*' hatta '*kütüb-i tis'a*'¹⁹ gibi meşhur hadîs eserlerinde Vâkıdî'nin herhangi bir rivayeti bulunmamaktadır. Ancak bu eserler içerisinde İbn Mâce'nin *Sünen*'inde Vâkıdî isminin açıkça zikredilmediği bir rivayet yer almaktadır.

Aynı ifadelerle Mizzî (ö. 742/1341) ve İbn Hacer'den (ö. 852/1448) bu durum ile ilgili şöyle bir değerlendirme gelmiştir: "İbn Mâce, İbn Ebî Şeybe> Bir şeyhi [şeyhun lehu]> Abdülhamîd b. Ca'fer> Muhammed b. Yahyâ b. Hibbân> Yusuf b. Abdillâh b. Sellâm> Babası [Abdullah b. Sellâm] merfû' olarak Nebî'den (s.a.v) 'Herhangi birinizin, iş elbisesinden başka cuma günü için bir takım elbise daha satın almasında hiç bir sakınca yoktur' manasındaki hadîsi

205 (5078); İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, I-VI, Dâru l-hyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1993, V, 233.

¹⁸ Vâkıdî'ye nispet edilen '*Kitâbu ğalati'l-hadîs*' ve '*Kitâbü's-sünne ve'l-cemâ'a ve zemmü'l-hevâ ve terki'l-hurûc fi'l-fiten*' adlı eserlerini (Fayda, "Vâkıdî", XLII, s. 473.), hadîse dair eserleri olarak düşündüğümüzde bile elimizde mevcut olmamalarından dolayı, onlar üzerinden Vâkıdî'nin rivayetleri hakkında fikir sahibi olamayacağımız ortadadır.

¹⁹ *Kütüb-i Sitte* olarak genel kabul gören hadîs eserleri şunlardır: Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri (*Sahîhahayn*), Tirmizî, Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'leridir. Söz konusu bu altı esere Mâlik'in *Muvatta*'ı, Ahmed b. Hanbel'in *Müshed*'i ve Dârimî'nin *Sünen*'i eklenmiş ve böylece *kütüb-i tis'a* kavramı ortaya çıkmıştır.

rivayet etmiştir.” Bunun hemen akabinde de hadîsin, Abd b. Humejd’in *Müsned*’inde²⁰ ‘Ebû Bekr b. Ebî Şeybe> Vâkıdî> Abdülhamîd...’ şeklinde geçtiğini ve Vâkıdî’nin İbn Mâce’de başka rivayetin olmadığını ancak İbn Mâce’nin bunu tasrîh etmediğini ifade etmişlerdir.²¹

Zehebî, iki farklı eserinde, İbn Mâce’nin mübhem tarzda ‘şeyh’ olarak zikrettiği kişinin Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî olduğunu ancak İbn Mâce’nin Vâkıdî’nin ismini zikretmeye cesaret edemediğini dile getirmiştir.²² Kütüb-i sitte ravilerinin cerh ve ta’dîl durumlarını konu edinen ‘*el-Kâşif*’inde Zehebî’nin ona da yer vermiş olması,²³ onun bu görüşte olduğunu göstermesinin yanı sıra, ismi tasrîh edilmeyen bu şahsın Vâkıdî olduğunu söyleyenleri destekleyecek bir husus olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca Abd b. Humejd’in *Müsned*’inde geçen söz konusu rivayet ile İbn Mâce’deki rivayetin aynı olduğu ve *Müsned*’de İbn Mâce’nin şeyh diye zikrettiği kişinin Vâkıdî olarak belirtildiği göz önünde bulundurulduğunda İbn Mâce’nin tedlîs-i şüyüh yaptığı söylenebilir.

İbn Mâce’nin söz konusu eseri dışındaki muteber hadîs kaynaklarında durum böyle iken, talî hadîs kaynaklarında durum biraz daha farklı bulunmaktadır. Çünkü muteber hadîs kaynaklarında Vâkıdî’nin ismi bile zikredilmezken, olumsuz değerlendirmelerle de olsa, diğerlerinde ismi ve rivayetleri yer almıştır.

Bu durum, çalışmamızın amacı göz önünde bulundurulduğunda, çok önem arz etmektedir. Zira Vâkıdî’ye yöneltilen eleştirilerin doğruluğu hususunda, bir nebze de olsa, fikir sahibi olabilmek için bazı bilgilere ulaşılması gerekmektedir.

Bu amaç doğrultusunda hicrî V. asra kadarki ikinci derece kaynakları taradığımızda ismi daha çok ‘**Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî**’ olarak yer almakla birlikte **el-Vâkıdî**, **Muhammed b. Ömer**, **Muhammed b. Ömer el-Eslemî** ile -nadir de olsa- **Muhammed b. Ömer el-Medenî**, **Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî** ve **Muhammed b. Ömer el-Mekkî** olarak kaydedilen Vâkıdî’nin rivayetlerinin kronolojik olarak şu eserlerde yer aldığını görmekteyiz:

²⁰ Abd b. Humejd’in *Müsned*’indeki rivayetin sened ve metni şu şekildedir: İbn Ebî Şeybe> **Muhammed b. Ömer**> Abdülhamîd b. Ca’fer> Muhammed b. Yahyâ b. Hibbân> Yûsuf b. Abdillâh b. Sellâm> Babası [Abdillâh b. Sellâm]> Nebî (s.a.v): “*Herhangi birinizin, iş elbisesinden başka Cuma günü için bir takım elbise satın almasında hiç bir sakınca yoktur.*” Bkz. Abd b. Humejd, *Müsned*, thk.-thrc. es-Seyyid Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî-M. Muhammed Halîl es-Sa’îdî, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1988, s.180 (499).

²¹ Mizzî, *Tehzibu’l-kemâl*, XXVI, 194; İbn Hacer, *Tehzibü’t-tehzîb*, V, 235.

²² Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin b. Muhammed, *el-Muğni fi’d-du’afâ*, thk. Nureddin İtr, I-II, İdâretü İhyâi’t-Türâsî’l-İslâmî, Katar 1987, II, 247 (5861); *Mizânü’l-İtidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut ts., III, 662, 663.

²³ Zehebî, *el-Kâşif*, II, 205, 206 (5078).

İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannefi*²⁴; Abd b. Humeyd'in (ö. 249/863-64) *Müsned*²⁵; İbn Ebî Âsım'ın (ö.287/900) *el-Âhâd ve'l-mesânî*²⁶; Bezzâr (ö. 292/904)²⁷; Ebû Ya'lâ (ö. 307/919)²⁸ ve Şâşî'nin (ö. 335/946) *Müsned*'leri²⁹; Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu's-sağîr*³⁰, *el-Mu'cemü'l-evsat*³¹, *el-Mu'cemü'l-kebîr*³² ve *Müsnedü's-Şâmiyyîn*³³; Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*³⁴; Hâkim en-Neysâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*³⁵; Kudâ'î'nin (ö. 454/1062) *Müsnedü's-Şihâb*³⁶ ile Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* ve *el-Âdâb*³⁷. Tabi ki bundan sonraki dönemlerde telif edilen eserlerde de Vâkıdî'ye ait rivayetler bulunmaktadır. Ancak biz, hicrî V. asır ile sınırlı tutmayı daha uygun gördük.

Hicrî V. asra kadar telif edilen bu kaynaklarda Vâkıdî'ye nispet edilerek zikredilen yüzü aşkın rivayete ulaşabildik. Çalışmamızın sınırlarını açacağından bu rivayetleri burada zik-

²⁴ İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm, *Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, I-XXVI, Dâru'l-Kible, Cidde 2006, III, 105 (3214).

²⁵ Abd b. Humeyd, *Müsned*, s. 82 (156), 111 (252), 180 (499), 306-7 (994).

²⁶ İbn Ebî Âsım, Ahmed b. Amr, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâvire, I-VI, Dâru'r-Râye, Riyâd 1991, IV, 218 (2203).

²⁷ Bezzâr, Ahmed b. İbrâhîm, *Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, I-XIII, Müessesetü Ulümü'l-Kur'ân, Beyrut 1988, I, 59; III, 313, 314 (1107); VI, 109 (2168); 266 (2297); VIII, 373, 374 (3453).

²⁸ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, (I-XIV, Dâru'l-Me'mûni li't-Türâs, Şâm 1986-1990) (III-VI, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Beyrut 1992), I, 51 (51).

²⁹ Şâşî, Ebû Sa'îd el-Heysen b. Küleyb, *Müsnedü's-şâşî*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, I-III, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1410, III, 141 (1213); 193 (1279).

³⁰ Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr, I-II, *el-Mektebetü'l-İslâmî*, Beyrut 1985, I, 233 (378). 259 (424).

³¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tânk b. Avdillâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, I-X, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995, III, 168 (2824); IV, 24 (3516), (3517); 179 (3913); 187, 188 (3935); 384, 385 (4502); VI, 354 (6603); VII, 167 (7175); 371 (7757); VIII, 17 (7821); 164 (8283); 164, 165 (8284); 165 (8285).

³² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk.-thrc. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, I-XXV, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts., I, 273 (793); II, 139, 140 (1590); 180, 181 (1733); III, 183 (3015); IV, 279 (4419); 283 (4432), (4433); 283, 284 (4434); 286 (4441); V, 60 (4579); VI, 86 (5589); VII, 363 (7203); VIII, 219 (7769); IX, 50 (8388); X, 19 (9797); 364 (10729); XVII, 119, 120 (295); XVIII, 300 (770); XVIII, 300 (770); XIX, 200 (450); 312, 313 (707); XX, 20 (22); 261 (614); XXII, 302 (767); 375 (938); XXIV, 306 (775).

³³ Taberânî, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989, I, 281 (490); III, 243 (2176); IV, 387 (3627).

³⁴ Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, I-VI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, I, 18 (17), (18); 71 (122); 117 (218); 236 (471); 467 (982); 304-5 (617); 487 (1017); II, 391-393; 424 (1803); III, 48 (2043), (2044); 49, 50 (2045); 71 (2087); 114 (2180); 170 (2317); 201 (2396); IV, 298, 299 (3498); 432 (3734); V, 132 (4084); V, 169 (3136); 133 (4085); 424 (4572); 453 (4641); 461 (4665); 517 (4769).

retmeyeceğiz. Ancak bu rivayetlerin büyük bir kısmının Taberânî'nin *Mu'cem*'lerinde, Dârekutnî'nin *Sünen*'inde ve Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında yer almış olduğunu belirtmeliyiz.

Rivayetlerin büyük bir bölümü *merfû'* olmakla birlikte *merfû'* olmayan rivayetler de bulunmaktadır. Bunların da azımsanmayacak bir kısmı menkıbeleri³⁵ de içine alacak şekilde tarihî bilgilerden oluşmaktadır.

Rivayetlerine yer veren müellifler, Vâkıdî'nin zayıflığını sebep göstererek, onların çoğunluğunun zayıflığına hükmetmişlerdir. Müellif tarafından yorum yapılmayan eserlerde ise, bu eserleri tahkik veya tahrîc edenler tarafından buna benzer değerlendirmeler yapılmıştır. Tahkik ve tahrîc işlemini yapanlar da onun zayıflığına vurgu yaparak, ona ait rivayetlerin zayıf olduğu kanaatine varmışlardır.³⁶ Başka bir deyişle, ona nispet edilerek zikredilen hemen hemen tüm rivayetler hakkında, Vâkıdî'nin zayıflığına dayanılarak *zayıf* hükmü verilmiştir.

Bundan ayrı olarak bu rivayetlerde dikkati çeken en önemli hususlardan biri, nakledilen haberin akabinde müelliflerce ifade edilen "teferrüd" olgusudur. Mesela Taberânî -özellikle *el-Mu'cemü'l-evsaf*'ında yer verdiği tüm rivayetlerin sonunda "...Vâkıdî bunda teferrüd etmiştir." şeklindeki değerlendirmesini aksatmamıştır.³⁷ Bu uygulamanın bir benzerini Bezzâr'ın *Müsnef*'inde de görebilmekteyiz. Mesela "Bu hadîs, rivayetine mütâbaat edilmeyen Muhammed b. Ömer[in rivayetlerin]dendir. Bunu zikretmemiz, yalnızca bunu böyle rivayet ettiğinin bilinmesindedir."³⁸ ve "Bu hadîsin, Sa'd'dan bu vecih dışında rivayet edildiğini ve Vâkıdî dışında da kimsenin onu rivayet ettiğini de bilmiyoruz. Vâkıdî ise hakkında ilim ehlinin tenkit ettiği biridir." şeklinde bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.³⁹

Bununla bağlantılı olarak dikkati çeken diğer bir husus da, Vâkıdî'nin teferrüd ederek naklettiklerinin yanı sıra bazı rivayetlerinin daha sağlam yollarla gelmiş olmasıdır. Yani Vâkıdî'nin senedleri içerisinde yer aldığı rivayetlerin büyük bir kısmına ait metin içeriği, genellikle lafız farklılığı ile birlikte muteber hadîs kaynaklarında da yer alabilmektedir. Mesela onun

³⁵ Hâkim, '*Kitâbu Ma'rifeti's-Sahâbe*' başlığı altında şunları zikreder: "*Şeyhân [Buhârî ve Müslim], menkıbeler hususunda daha fazla bilgi vermemiştir. Sahâbîye, onun nesebi ve vefat tarihi bilgisi ile başladık. Daha sonra da ilgili sahâbînin, bu ikisinin şartına uyup rivayet etmedikleri menkıbeleriyle devam ettik. Sahâbenin marifeti/bilinmesi hususunda Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'den müstağni kalmadım.*" Bkz. Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, I-V, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts., III, 61.

³⁶ Bu tür muhakkik ve muharric değerlendirmeleri için bkz. Şâşî, *Müsnef*, III, 141 (1213); 193 (1279); Kudâî, Muhammed b. Selâme, *Müsnefü's-şihâb*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, I, 415 (715).

³⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaf*, III, 168 (2824); IV, 24 (3516), (3517); 179 (3913); 187, 188 (3935); 384, 385 (4502); VI, 354 (6603); VII, 167 (7175); 371 (7757); VIII, 17 (7821); 164 (8283); 164, 165 (8284); 165 (8285).

³⁸ Bezzâr, *Müsnef*, I, 59.

³⁹ Bezzâr, *Müsnef*, III, 313, 314 (1107).

*mest üzerine mesh*⁴⁰ ile ilgili rivayetinin sahîh bir senedle başka eserlerde zikredildiğini görmekteyiz.⁴¹ Yine 'Rasûlullah'ın (s.a.v) tek parça bir elbise içerisinde namaz kıldığı'⁴² ile ilgili rivayetinin de aynı şekilde başka eserlerde sahih isnadla gelen örnekleri bulunmaktadır.⁴³ Aynı şekilde 'Allah'ın nimetlerinden iki nimet vardır ki insanların çoğu onlarda aldanmıştır: Sağlık ve boş zaman.' şeklindeki rivayetinin de, Vâkîdî tarafından nakledilmiş olduğunu görüyoruz.⁴⁴

Vâkîdî'nin senedleri içerisinde yer aldığı buna benzer rivayetleri çoğaltabiliriz. Kanaatimizce Vâkîdî'nin sened ve metinde teferrüd etmesi ve teferrüd ettiği bu rivayetlerin bazısının daha sağlam tariflerle başkalarınca rivayet edilmesi, onun Hadîs İlmî'nin ilkelerine pek riayet etmediğini göstermektedir. Esasında Hadîs İlmî, mana ile rivayetin doğal sonucu olarak ortaya çıkabilecek olanın haricinde, lafız farklılığına müsaade etmez. Zira muhaddisler, adeta bir arşivci gibi davranır; sened ve özellikle metnin aslını mümkün merteye olduğu gibi kaydetmeye çalışırlar. Buna mukabil tarihçiler, olayları kendi yorumlarıyla anlatma eğilimindedirler.⁴⁵ Belki de bir muhaddisten ziyade bir tarihçi olan Vâkîdî'nin rivayetlerine bu şekilde bakılabilir.

3. Hadîs Münekkittlerinin Vâkîdî Hakkındaki Değerlendirmeleri

Vâkîdî, muhaddislerin hakkında farklı değerlendirmeler ortaya koyduğu bir şahsiyet olmuştur. Birbirinden farklı olan bu değerlendirmelerin bilinmesi, Vâkîdî hakkında daha sağlıklı bilgi edinebilmede yararlı olabilir.

Burada meramımızı anlatması bakımından Cemâluddîn Kâsımî'nin (ö. 1332/1914) şu sözlerini zikretmek yerinde olacaktır: "...Bundan dolayı araştıracının, ravinin durumu hususunda ravi isimleri üzerine yazılmış muhtasar eserlerle yetinmemesini gerekli görüyorum. Bilakis âlimlerin sözlerinin anlatıldığı uzun uzadıya yazılmış eserlere (mutavelât) dönülmesi gerekir. Belki söz konusu ravinin terki hususunda icmâ' olmadığını görür. Aksine belki onu ta'dil edenlerin çokluğunu görür. Cerh eden kişi, Allah'tan korksun."⁴⁶

⁴⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, V, 60 (4579).

⁴¹ Bunların örnekleri için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut, I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1995-2001, I, 446 (387); İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, IV, 161 (1332); 173 (1343).

⁴² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 105 (3214).

⁴³ İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 496 (2125).

⁴⁴ İbn Adiy, Abdullah, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. A. Ahmed Abdülmecûd, A. Muhammed Mu'avviz, Abdulfettâh Ebû Sünne, I-IX, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VII, 483. Rivayetinin buradaki senedi şu şekildedir: Ali b. Ahmed b. Mervân> el-Hasen b. Dâvud b. Mihrân> Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî> Süfyân es-Sevrî> Kâbûs b. Ebî Zabyân> Babası> İbn Abbâs> Rasûlullah (s.a.v).

⁴⁵ Hadîsçi ile tarihçinin metodu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Tekineş, Ayhan, "Hadîs ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma", *Hadîs Tetkikleri Dergisi* (HTD), 2004, II, 2, s. 7-38.

⁴⁶ Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâ'idu't-tahdîs min fûnûni mustalahil-hadîs*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, s. 308.

Gerek doğru ve sağlıklı bilgiyi elde etme, gerekse hakkında araştırma yapılan kişinin hakkını teslim etme adına, bunun yapılmasının zarurî olduğuna inanıyoruz. Bunu yaparken de, Vâkıdî'ye olumlu veya olumsuz bakan âlimlerin görüşlerini, kronolojik sıralarını dikkate alarak, ortaya koymaya gayret edeceğiz.

3.1. Vâkıdî'yi Ta'dîl Edenler

Genel anlamda muhaddisler tarafından Vâkıdî'ye karşı olumsuz bir tavır takınılmakla birlikte onunla ilgili olumlu, ta'dîl edici değerlendirmeler de yapılmıştır. Mesela onun hadîsteki iyi konumunu anlatmak için Abdülazîz b. Muhammed ed-Derâverdî (ö. 186/802), '*Vâkıdî, hadîste emîrû'l-mü'minîndir.*' ifadesini kullanmıştır.⁴⁷ İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899) tarafından yapılan nakillerden de birkaç muhaddisin Vâkıdî hakkında olumlu görüşlere sahip olduklarını görebilmekteyiz. Buna göre Ma'n b. İsâ'ya (ö. 198/814) Vâkıdî hakkında sorulduğunda o da, '*Bana Vâkıdî'den soruluyor, oysa ona da benden soruluyor.*' diye karşılık vermektedir.⁴⁸ Benzer bir yaklaşım tarzı da Ebû Âmir el-Akadî (ö. 205/820)⁴⁹ tarafından '*Bize Vâkıdî'den soruluyor; Vâkıdî'ye de bizden soruluyor.*⁵⁰ *Şeyhleri ve hadîsleri bize Vâkıdî öğretiyordu.*' şeklinde ifade edilmiştir.⁵¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/ 838), '*Vâkıdî, sikadır.*' diyerek onu ta'dîl etmiştir.⁵² Aynı şekilde İbrâhîm el-Harbî'nin, İbn Nümeyr'e (ö. 199/814-15) Vâkıdî hakkındaki görüşünü sorduğu, bunun üzerine onun da '*Onun buradaki hadîs(ler)ine gelince, müstevîdir/doğrudur; Medîne ehli[nden aldığı] hadîslerine gelince, onlar bunu daha iyi bilirler.*' dediği nakledilmiştir.⁵³ Kendilerine Vâkıdî hakkında sorulduğunda, Mus'ab ez-Zübeyrî⁵⁴ (ö. 236/851), Ebû Yahyâ el-Ezherî⁵⁵ (?) ve Muhammed b. İshâk el-Müseyyebî⁵⁶ (ö. 236/850) onun '*sika ve me'mûn*' olduğunu söylemişlerdir. Yezîd b. Hârûn'un (ö. 206/821) da onu '*sika*' kabul

⁴⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 190; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 665; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 234.

⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 192; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 665; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁴⁹ Asıl adı, Ebû Âmir Abdülmelik b. 'Amr el-Akadî'dir. 204'te vefat ettiği de söylenmektedir. Ancak vefat ettiği ayı da belirtmelerinden dolayı 205 diyenlerin verdiği tarihi esas aldık. Bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, I-X, Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, Haydarâbâd 1978, VIII, 388. Daha geniş bilgi için bkz. Kandemir, Yaşar, "Ebû Âmir el-Akadî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 94.

⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 234.

⁵¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 190.

⁵² Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 192; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 665.

⁵³ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 192.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 191; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 665.

⁵⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 192.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 191-92.

edenlerden biri olduğu bildirilmiştir.⁵⁷ Muhammed b. İshâk es-Sağânî [Sâğânî] (ö. 270/883-4), 'Vallahi, bana göre sika olmasaydı, ondan rivayet etmezdim.'⁵⁸ Ondandır dört imam rivayet etti: Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ebû Ubeyd [el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî] (ö. 224/838); sanırım Ebû Hayseme'yî⁵⁹ ve başka birini daha zikretti⁶⁰ şeklinde bir açıklama yaparak, kendisine göre Vâkıdî'nin güvenilir biri olduğunu ifade etmiştir.

Bunların yanı sıra zamanının âlimi olarak nitelenen⁶¹ Vâkıdî'nin ilmî genişliğine vurgu yapan değerlendirmeler de bulunmaktadır. Mesela onu *sika* ve *me'mûn* addeden Mus'ab ez-Zübeyrî, kesin bir tarzda 'onun gibisini görmediğini' söylemiştir.⁶² Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih⁶³ (?) de "hadîste ondan daha hafızını görmediğini" söylemiştir.⁶⁴

Aynı şekilde Mücâhid b. Mûsâ (ö. 244/858) 'Ondan daha hafız olanından [أحفظ] rivayet etmedim' diyerek buna işaret etmiştir.⁶⁵ Ancak Zehebî, Mücâhid'in bu sözünü naklettikten sonra bu durumun, hadîs dışındaki diğer alanlarda (ahbâr, siyer, megâzî vb.) geçerli olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁶

Burada zikredilenlerin çoğunun Vâkıdî'nin talebeleri olduğu ve talebelerin doğal olarak hocaları hakkında olumlu ifadeler kullanabileceği ifade edilmelidir. Yaptıkları değerlendirmelerin bir kısmında haklılık payının olduğu kabul edilebilir olsa da, özellikle *hadîste emîru'l-müminîn* gibi ifadelerin, hocalarına duydukları saygıdan kaynaklandığı söylenebilir.

⁵⁷ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 665.

⁵⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 191; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 665; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁵⁹ Söz konusu bu kişi Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö.234/849) ise Vâkıdî'den rivayette bulunduğu dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ebû Hayseme ile kastedilmesi muhtemel olan Züheyr b. Mu'âviye'den (ö. 173/789) de böyle bir habere ulaşamadık. Yaş itibarıyla de söz konusu Ebû Hayseme'nin bu ikincisi olması çok olası görünmemektedir.

⁶⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 191.

⁶¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 189; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 665.

⁶² Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 189.

⁶³ İbn Ferhûn'un 'Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih' şeklinde mutlak olarak verdiği bu şahsın, tam olarak kim olduğunu tespit edemedik. Ancak bu kişinin 'Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî (ö. 261/875)' olabileceğini düşünüyoruz. Ancak söz konusu şahsın cerh ve ta'dile ilişkin eseri 'Ma'rîfetü's-Sikâf'ta Vâkıdî'ye ilişkin bir bilgiye rastlamadık.

⁶⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-müzheb*, II, 161.

⁶⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 190.

⁶⁶ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 663.

3.2. Vâkidî'yi Cerh Edenler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Vâkidî'ye yönelik ilk olumsuz değerlendirmeler, öğren-cisi İmam Şâfiî'ye (ö. 204/819) aittir. Ondan yapılan bir nakle göre Vâkidî, Medine'de se-ned/isnad üreten yedi kişiden biridir.⁶⁷ Beyhakî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin isnadını vererek ondan yaptıkları nakle göre de onun kitapları yalanlarla doludur.⁶⁸ Ayrıca Vâkidî'nin aslında mevsûl olmayan iki hadîsi mevsûl gösterdiği de ondan gelen bir haberdur.⁶⁹

Farklı kişilerce kendisinden nakledilen haberlere göre Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848) onun hakkında "zayıf", "leyse bi-şey'in (bir şey değil)", "sika (güvenilir) değildir" ve "Lâ yüktebü hadîsühü (hadîsi yazılmaz)" gibi cerh lafızları kullanmıştır. Ayrıca onun *Yûnus [b. Yezîd]'in hadîsini kalbettüğünü* de ifade etmiştir.⁷⁰ Ali b. el-Medîni (ö. 234/849) de onu cerh edenler ara-sındadır. Ondan yapılan nakillere göre o, Vâkidî'nin *rivâyet makamında olmadığı*⁷¹, *hadîs uydurduğu*⁷², cerh edilmiş olan el-Heysen b. Adiy ve yalancı (kezzâb) İbrâhîm b. Ebî Yahyâ'nın bile ondan daha güvenilir ve iyi olduğu görüşündedir. Bundan dolayı hadîs, ensâb ve diğer konularda ondan memnun olmadığını ifade etmiştir.⁷³ Buhârî'nin naklettiğine göre İbn Nümeyr de ondan hadîs almayı terk etmiştir.⁷⁴ İshâk b. Râhûye'ye (ö. 238/853) göre o, *hadîs uyduran-lardandır*.⁷⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise, daha çok onun hadîsleri kalbetmesi yani *maklûb* rivayetlere tevessül etmesi üzerinde durmuştur.⁷⁶ Nitekim İbn Hibbân (ö. 354/965) onun *maklûb* ve *mu'dal* rivayetlerinden dolayı Ahmed b. Hanbel'in onu yalancı addettiği gibi bir sonuca var-mıştır.⁷⁷

⁶⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁶⁸ Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thrc.-tlk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, I-XV, Dârü'l-Vefâ, Kahire 1991, II, 79, 80 (1829); Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 21. Ayrıca bkz. İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1952, VIII, 21 (92); İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁶⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 22.

⁷⁰ Yahyâ b. Ma'în'e ait bu görüşler için bkz. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 21 (92); İbn Adiy, *el-Kâmil*, VII, 481 (1719); İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abd-ullah el-Kâdi, I-III, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, III, 88 (3137); İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 234.

⁷¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁷² İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsin ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, III, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1992, II, 290.

⁷³ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 187; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 234.

⁷⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, I, 178 (543).

⁷⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 665; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, I-IV, Dârü'l-Hânî, Riyâd 2001, III, 258 (5158, 5159); 264 (5166).

⁷⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 290. Ahmed b. Hanbel'in Vâkidî için 'Kezzâb/yalancı' lafzını kullandığı yerler için ayrıca bkz. 'Ukaylî, Muhammed 'Amr b. Mûsâ, *ed-Du'afâ'u'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn

Buhârî (ö. 256/870)⁷⁸, Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 277/890)⁷⁹ ve Ebû Zür'a (ö. 264/878)⁸⁰ onu *metrûkû'l-hadîs*, Cûzcânî (ö. 259/872) kendisinden razı olunmayan bir⁸¹ olarak nitelerken İbn Adiy (ö. 365/976) onun *zayıf râvîlerden biri olup hadîslerinin mahfûz olmadığını* ifade etmiştir.⁸² Nesâî (ö. 303/915) '*Rasûlullah (s.a.v) adına yalan uyduran dört kişinin olduğunu ve bunlardan Medine'dekinin Vâkıdî olduğunu*' ifade etmiştir.⁸³ Aynı şekilde Dârekutnî (ö. 385/995) de *hakkında ihtilafın ve hadîslerinde zayıflığın olduğunu* söylemiştir.⁸⁴

Vâkıdî hakkında olumsuz değerlendirmede bulunanlardan hiçbiri onu şîlikle itham etmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun takiiye yapan bir şîi olduğunu söyleyen ilk kişi, *el-Fihrist*'in sahibi İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) olmuştur.⁸⁵

Nevevî (ö.676/1277)⁸⁶ ve Zehebî (ö. 748/1347)⁸⁷ zayıflığı hususunda ittifaktan söz etmişlerdir. Son olarak İbn Hacer (ö. 852/1448) ilminin genişliğine rağmen *metrûk* biri olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸

4. Cerh Edenlerin Gerekçeleri

Burada Vâkıdî'yi cerh eden münekkitletlerden bazılarının cerh gerekçelerine değinmeye çalışacağız. Zira hadîs usûlü âlimlerinin ittifakıyla, cerh edenin cerh edici halleri bilmesi ve bunları açıklaması gereklidir.⁸⁹ Bununla birlikte hadîs ilminde mütehasıs olduğundan hareketle muteber hadîs imamlarının müfesser olmayan cerhlerinin kabul edilebileceğini savunanlar da

Kal'acî, I-IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, IV, 107; İbnü'l-Cevzî, ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn, III, 88 (3137).

⁷⁸ Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl, *ed-Du'afâu's-sağîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1986, s.109 (334). (Eser Nesâî'nin *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn* adlı eseriyile birlikte basılmıştır)

⁷⁹ Nesâî, Ebû Abdîrrahmân b. Ahmed, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Danâvî - Kemal Yusuf el-Hût, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1985, s. 217 (557).

⁸⁰ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁸¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 236.

⁸² İbn Adiy, *el-Kâmil*, VII, 484 (1719).

⁸³ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁸⁴ Dârekutnî, Ali b. Ömer, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah b. Abdilkâdir, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyâd 1983, s. 347 (477).

⁸⁵ İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1978, s. 144 (Şâmîle 3.28).

⁸⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 236.

⁸⁷ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 666.

⁸⁸ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Ebu'l-Eşbâl Ahmed Sağır Şâgîr el-Pâkistânî, Dârü'l-Âsime, Riyâd 1421, s. 882 (6215).

⁸⁹ Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekr el-Hatîb, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrkî-İbrâhîm Hamdî el-Medenî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medîne 1357, s. 107. Ayrıca bkz. Koçyiğit, Talât, *Hadîs Usûlü*, TDV Yay., Ankara 1998, s. 185-86.

olmuştur.⁹⁰ Ancak bir imamın bu ilimde mütehasıs olması, cerhinde kesin keskin isabetli olacağını her zaman göstermeyebilir. Zira söz konusu imamın müteşeddid, müteassıb ve insan olmanın doğal bir sonucu olarak hata işleyebilecek biri olması söz konusudur.⁹¹

Her halükarda cerh sebebinin açıklanmasının daha isabetli ve bu işin özüne daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Zira cerh nedeninin açıklanması, en başta hakkında hüküm verilecek olan kişinin haksızlığa uğramaması adına önemli bir husustur. Kaldı ki cerh nedenleri de büyük oranda görecelik arz etmektedir. Bu hususun önemine işaretle Tâhir b. Abdillâh et-Taberî (ö. 450/1058) '*Zira insanlar kendisiyle fıskâ düşülen şey hususunda ihtilaf etmişlerdir. O halde fısk olup olmadığına bakılması için cerh sebebinin zikredilmesi gereklidir.*' şeklinde bir ifade kullanmıştır.⁹² Cerhi gerektiren şeyin izafilik arz ettiğine dair bu ilmin müteşeddidlerinden sayılan Şu'be b. el-Haccâc'ın (ö. 160/776) '*... Belki de onlardan bazıları ravi ile ilgili en hafif bir kusuru duymuş ve duyduğu şey ravinin hadîsini reddetmeyi gerektiren ve onun adaletini düşüren bir şey olmadığı halde, onun haberleriyle ihticâc etme hususunda tevakkuf etmiştir.*' şeklindeki beyanı da dikkate değerdir.⁹³

Cerhin müfesser olması, tenkid eden ile tenkid edilen kişi arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından da oldukça önemlidir. Bu ilimde uzman ve muteber olsalar da âlimler, farklı dünya görüşlere sahip olmanın etkisiyle, bazen hatalı veya taraflı bir hükme varabilirler. Nitekim Şu'be'den şöyle de bir ibare nakledilmiştir: "*Hadîs ehlinin birbirlerine olan kıskançlığından (غيرة) sakının. Onların, tekelerin sahip olduğundan daha şiddetli hırsları (غيرة) var.*"⁹⁴

Kısacası, söz konusu âlimlerin bu alandaki yetkinliklerini kabul edip haklarını teslim etmekle birlikte, onların bir beşer olduğunu da unutmamak gerekir. Zikrettiğimiz nedenlere dayanarak her münekkıt âlimin cerh nedenini açıklamasını daha makul görüyoruz. Bu nedenle Vâkıdî hakkında serdedilen olumsuz değerlendirmelerin gerekçelerine değinmeyi uygun gördük. Şimdi söz konusu gerekçelere geçebiliriz.

⁹⁰ Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 107.

⁹¹ Selahaddin Polat, cerh ve ta'dîle ilişkin bu tarz konularla ilgili makalesinde şöyle demektedir: "*Hadîs imamlarının cerhlerinin mübhem de olsa makbul sayılmasını benimseyenler, onların cerh sebeplerini çok iyi bildikleri noktasından hareket ederek bu fikre varmaktadır. Hâlbuki cerhte isabetsizlik, sadece cerh sebeplerini bilmemekten kaynaklanmamaktadır. İleride örneklerini sunacağımız gibi, cerh sebeplerini çok iyi bilen bir hadîs imamı da cerhte müteşeddidiği, taassubu, tarafgirliği veya hatası sebebiyle isabetsiz cerh hükmü verebilmektedir. Onun da beşer olduğu, hissi ve sübjektif hükümleri olabileceği gözden uzak tutulmalıdır.*" Bkz. Polat, Selahaddin, "Cerh ve Tadiilin Tenkidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, 221-248, Kayseri 1985, s. 224.

⁹² Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 108.

⁹³ Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 109.

⁹⁴ Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 109.

Vâkıdî'yi cerh edenlerin ilki, İmam Şâfiî'dir. Cerhine asıl gerekçe olarak, *Medine'de isnad üreten yedi kişiden bir*⁹⁵ olmasını gösterir. Görüldüğü gibi İmam Şâfiî onu, *isnad üretme* gibi ciddi bir kusurla nitelemiştir. Buna çok yakın bir cerh nedeni de Ali b. el-Medîni⁹⁶, İshâk b. Râhûye⁹⁷ ve Nesâî⁹⁸ tarafından dillendirilen *hadîs uydurma* hususudur. İbn Adiy de onu, rivayetlerinden örnekler vererek⁹⁹ *hadîslerinin mahfûz olmamasıyla* nitelemiştir¹⁰⁰; İbn Hibbân ise onun, *sika ve sebt olanlardan mahlûb ve mu'dal rivâyetlerinin olduğunu* ifade etmiştir.¹⁰¹

Bununla birlikte cerh gerekçesini en açık şekilde zikreden kişinin Ahmed b. Hanbel olduğunu söyleyebiliriz. O hadîsleri kalbettiğinden şüphe duymadığı¹⁰² Vâkıdî'nin; el-Münebbihî'nin¹⁰³ kitaplarını ödünç aldığını, onlardaki bilgileri kendi kitaplarına sokuşturduğunu ve yanında bulunan Zührî (ö. 124/742) ile İbn Ehi'z-Zührî'ye ait kitaplardan aldığı bilgilerde dönüştürme (فكان يحيل) ve bazen de cem yaptığını¹⁰⁴ da zikretmiştir.¹⁰⁵

Ayrıca o, Vekî' b. el-Cerrâh'ın, (ö.197/812) Ebû Abdîrahmân ed-Darîr'den '*Cemrele-re atılacak olan taşların yıkanması ile ilgili hadîs'ten haber vermesini istediğini*; bunun üzerine Ebû Abdîrahmân'ın -büyük olasılıkla- alaycı bir tarzda '*Vâkıdî'nin yanında olsaydın, sana bu hususta şöyle şöyle söylerdi yani çokça rivayet ederdi*' şeklinde karşılık verdiğini nakletmiştir.¹⁰⁶

⁹⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁹⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 290.

⁹⁷ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 665; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁹⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 235.

⁹⁹ İbn Adiy, *el-Kâmil*, VII, 482-83.

¹⁰⁰ İbn Adiy, *el-Kâmil*, VII, 484 (1719).

¹⁰¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 290.

¹⁰² Ahmed, *el-İlel*, III, 264 (5166).

¹⁰³ Yaptığımız tetkikler sonucu, Ahmed b. Hanbel'in el-Münebbihî diye bahsettiği şahsın Abdülmün'im b. İdrîs el-Münebbihî olduğunu gördük. Vehb b. Münebbih'in kız kardeşinin oğlu olduğu belirtilen bu şahsın hakkında ciddi eleştiriler bulunmaktadır. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 67; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-III, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, II, 154 (2190).

¹⁰⁴ Bu bilgiye ait metin şu şekildedir:

“قال أبي كان الواقدي يبعث إلى المنهبي يعني عبد المنعم يستعير كتبه يقول أدخلها في كتبه وكنا نرى أن عنده كتبنا من كتب الزهري أو كتب بن أخي الزهري فكان يحيل وربما يجمع يقول فلان وفلان عن الزهري إخال حديث نبهان عن معمر والحديث لم يروه معمر أيضا هو حديث يونس حدثناه عبد الرزاق عن ابن المبارك عن يونس كان يحيل الحديث ليس هذا من حديث معمر”

¹⁰⁵ Ahmed, *el-İlel*, III, 258 (5159).

¹⁰⁶ Ahmed, *el-İlel*, III, 258 (5158).

Ahmed b. Hanbel'den gelen cerhe yönelik açıklamalarda '*Nebhân hadîsi*'¹⁰⁷ merkezde yer alan bir argümandır. Bunu onun şu değerlendirmesinde açıkça görebilmekteyiz: "*İkiniz de mi körsünüz?*" *hadîsini Ma'mer> ez-Zühr> Nebhân> Ümmü Seleme> Nebî (s.a.v) şeklinde[ki senedle] rivayet edinceye kadar onu savunuyorduk. Ancak o çaresi olmayan bir şeyle geldi. Oysaki hadîs, Yûnus [b. Yezîd] hadîsidir ve onu ondan başkası rivayet etmemiştir.*"¹⁰⁸ Anlaşılacağı üzere ona göre bu hadîs, yalnızca Yûnus b. Yezîd'in (ö. 159/775-6) rivayet ettiği bir hadîs olup Vâkıdî onu, Ma'mer'den (ö. 153/770) rivayet etmekle teferrüd etmiştir.¹⁰⁹

4.1. Vâkıdî'ye Yönelik Cerh ve Ta'dîl'in Değerlendirilmesi

Burada Vâkıdî'ye ilişkin zikredilen cerh ve ta'dîle yönelik değerlendirmelerin haklılık payını –elde ettiğimiz veriler ışığında- tespit etmeye çalışacağız. Böyle bir değerlendirmeyi yapmamızın nedeni, daha önce de değindiğimiz gibi, sağlıklı bilgiyi elde edebilmektir. Ne var ki hakkında muhaddislerin farklı değerlendirmeleri olan Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'ye ilişkin net bir hükme varmak gerçekten güçtür. Görüldüğü gibi onu ta'dîl edip ilmini övenler olduğu gibi, onu yalancılık ve hadîs uydurmakla itham edenler de olmuştur. Bir şahıs hakkında birbirine zıt olarak görülebilecek bu farklı görüşleri uzlaştırmak da aynı oranda güçtür.

Böyle bir durumda, cerh ve ta'dîlin önemli kaidelerinden biri olan cerhin mukad-dem/öncelenen olması gerektiği ilkesi devreye sokulabilir.¹¹⁰ Yani bir şahıs hakkında onun ta'dîl ve cerhine dair görüşler ileri sürülmüşse, cerh edenlerin görüşünün öne alınması gerekecektir. Çünkü onu cerh edenler, ta'dîl edenlerin ileri sürdükleri zahîrî bilgiyi kabullenmekle birlikte onların sahip olmadığı bir bilgiye de sahipler demektir.¹¹¹ Bu kısa bilgiden sonra söz konusu farklı değerlendirmelere geçilebilir.

Vâkıdî'yi ta'dîl edenlerin, ta'dîl sırasında kullandıkları lafızlara bakıldığında, genel olarak, mutlak anlamda bir tevsîk ve övgünün olduğu görülür. Bu durumun vakıyayla uyduğu söylemek çok güçtür. Mesela ed-Derâverdî'nin Vâkıdî için kullanmış olduğu '*hadîste emîru'l-mü'minîn*' ibaresi,¹¹² hadîs ilminde derin vukûf ve liyâkat sahibi olan otorite âlimler için kullanı-

¹⁰⁷ '*Nebhân hadîsi*' diye bilinen bu hadîse göre, Ümmü Seleme ve Meymûne birlikte Rasûlullah'ın (s.a.v) yanında oturdukları sırada İbn Ümmü Mektûm, Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına gelir. Bu olay, örtünme (hicâb) emrinin gelmesinden sonra meydana gelir. Onun geldiğini gören Rasûlullah (s.a.v) örtünmelerini emredince ikisi, '*Ey Rasûlullah, o kör değil mi? Bizi ne görür ne de tanır*' derler. Bunun üzerine onlara hitaben '*İkiniz de mi körsünüz ve onu görmüyorsunuz?*' der. Bkz. Ahmed, *Müsned*, XLIV, 159 (26537).

¹⁰⁸ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, XXVI, 183.

¹⁰⁹ Ahmed, *el-İlel*, III, 258 (5159); 264 (5166); Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, XXVI, 182, 183, 185.

¹¹⁰ Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 105.

¹¹¹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 105-107.

¹¹² Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, XXVI, 190; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, III, 665; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, V, 234.

lan bir tabirdir.¹¹³ Aynı şekilde onun mutlak anlamda *sika* kabul edilmesi de vakiya uygun düşmemektedir. Kaldı ki onu ta'dil edenlerin büyük bir çoğunluğunun, güvenilir kabul edilmelelerine rağmen cerh ve ta'dil işinde otorite olmadıkları aşikârdır. Bunun yanı sıra onu ta'dil edenlerin çoğu Vâkıdî'nin öğrencisidir. Bu açıdan bakıldığında onların, hocalarına bağlılıklarının bir sonucu olarak kendisini ta'dil edip övdükleri söylenebilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi cerh ve ta'dil aynı şahıs hakkında söz konusu olduğunda, özellikle müfesser cerh önceleneceğinden, bu ta'dil lafızlarının ne olduğunun pek de önemi kalmamaktadır.

Ta'dile dair değerlendirmelere bu şekilde değindikten sonra, cerhe dair olanlarına geçebiliriz. Vâkıdî'nin cerhine ilişkin ileri sürülen belki de en önemli argüman '*hadîs uydurma*' eylemidir. Bu cerh nedeninin pratikteki durumunu tespit etmek, tabiatıyla mevzû'âta dair eserlere bakmayı gerektirmektedir. Bu tür eserlere göz atıldığında birkaç yerde Vâkıdî'den bahsedildiği görülmektedir. Örneğin Aliyyu'l-Kârî, mevzû' hadîsleri toplamak amacıyla kaleme aldığı eserinde mecazen "*Çöplükte biten yeşillikten sakınınız!*"¹¹⁴ şeklinde de ifade edilebilecek hadîsi zikretmiştir.¹¹⁵ Akabinde Dârekutnî'nin '*[bu rivayet] hiçbir cihetten sahih değildir.*' şeklindeki açıklamasına rağmen o, '*ister merfû', ister mevkûf olsun mevzû' olmaz.*' diye görüş belirtmiştir.¹¹⁶ Bu eseri tahkik eden Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, Nâsiruddîn el-Elbânî'nin (1914/1999) bu hadîs hakkında '*gerçekten zayıftır.*' dediğini zikretmiştir. Vâkıdî'ye ilişkin olarak da '*metrûktur; Ahmed, Nesâî, İbnü'l-Medîni ve başkalarının onu yalancı kabul ettiğini*' demiştir.¹¹⁷ Aynı rivayeti Şevkânî (ö. 1250/1834) de eserine almış ve Dârekutnî'nin mezkûr değerlendirmesini tekrarlamıştır.¹¹⁸ Sehâvî'nin (ö. 902/1496) '*el-Mekâsîd*'ında bu rivayetle ilgili olarak İbn Tâhir (?) ve İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) '*Vâkıdî'nin teferrüd ettiği rivayetlerden sayılmaktadır*' dediği nakledilmektedir.¹¹⁹

¹¹³ Aydınlı, Abdullah, Hadis İstihlaları Sözlüğü, İFAV, İstanbul 2011, s. 65 (Emîru'l-Mü'minîn maddesi).

¹¹⁴ Rivayetin metni şu şekildedir: "*Nebî (s.a.v) 'Çöplükte/süprütülükte biten yeşillikten sakınınız! buyurdu. 'Çöplükte/süprütülükte biten yeşillik nedir?' denildi. O [s.a.v] 'Kötü ortamda yetişen güzel kadındır' dedi.*" Söz konusu bu hadîsi tam metni ile görebilmek için bkz. Râmehurmuzî, el-Hasen b. Abdîrahmân, *Emsâlü'l-hadîs*, thk. Abdul'alî Abdulhamîd el-A'zamî, ed-Dârü's-Selâfiyye, Bombay 1983, s. 188 (84); Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, II, 96 (957).

¹¹⁵ Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultân, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1971, s. 155 (108).

¹¹⁶ Aliyyu'l-Kârî, her ne kadar bu eserini mevzû' hadîsleri toplamak amacıyla telif etmişse de, yeri geldiğinde bazı rivayetleri tartışmaktadır. Bu eser ve müellifinin metodu hakkında bilgi için bkz. Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidî*, İFAV Yay., İstanbul 2002, s. 161-62.

¹¹⁷ Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a*, s. 156 (Bu sayfadaki 1 no'lu dipnot).

¹¹⁸ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdîsî'l-mevzû'a*, thk. Rıdvân Câmî Rıdvân, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1415, s. 169-70.

¹¹⁹ Metindeki ifade "*يعد في افراد الواقدي*" şeklindedir. Bkz. Sehâvî, Muhammed b. Abdîrahmân, *el-Mekâsîdül-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsî'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Ğumârî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, s. 135.

Yahyâ b. Ma'în'in ve özellikle Ahmed b. Hanbel'in Vâkıdî'yi cerh ederken, genel olarak '*Nebhân Hadîs'i*'ni kullandıklarına daha önce de değinmiştik. Ne var ki onların, bu hadîs üzerinden Vâkıdî'ye yönelik eleştirilerinde pek de isabet etmediklerini söyleyebiliriz. Zira onların iddia ettiği gibi hadîs, yalnızca Yûnus b. Yezîd hadîsi olup onun dışında kimse tarafından rivayet edilmemiş değildir. Çünkü söz konusu hadîsin 'Ukayl b. Hâlid tarafından da nakledildiğini görmekteyiz. Bunun yanı sıra Ahmed b. Hanbel ve İbn Ma'în'in kendi zamanlarındaki tüm hadîslere vakıf olmaması ile Ma'mer ve İbn Ehi'z-Zührî'nin Zührî'den rivayetlerinin olmasını birlikte düşündüğümüzde, Vâkıdî'nin onu Ma'mer ve İbn Ehi'z-Zührî'den nakletmesinde¹²⁰ yadırganacak bir durumun olmadığını görürüz.

Nitekim *Müsned*'i tahkik eden Şu'ayb el-Arnâvût, söz konusu hadîsin Ya'kûb b. Süf-yân'ın (ö. 277/890) '*el-Ma'rife ve't-târîh*',¹²¹ Nesâî'nin '*es-Sünenü'l-kübrâ*',¹²² Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) '*Târîhu Bağdâd*'¹²³ ile Beyhakî'nin (ö. 458/1066) '*es-Sünenü'l-kübrâ*'¹²⁴ ve '*el-Âdâb*'¹²⁵ adlı eserlerinde tahrîc ettiklerini ortaya koymuştur. Ancak burada, Nebhân'ın meçhûl biri olmasından dolayı hadîsin senedinin zayıf olduğunu ve başka sahîh hadîslere muhalefet ettiği dile getirmektedir.¹²⁶

Ahmed b. Hanbel'e ait diğer bir cerh nedeni olan Abdülmün'im b. İdrîs el-Münebbihî'den ödünç aldığı kitaplardan kendi kitaplarına iktibasları hakkında ise, söz konusu şahsın eserine ulaşamadığımızdan, herhangi bir değerlendirme yapamıyoruz. Ancak Ahmed b. Hanbel'in Vâkıdî'nin Zührî ve İbn Ehi'z-Zührî'nin kitaplarından aldığı bilgileri kendi kitaplarında-kilerle cem' etmesi meselesine gelince; eğer '*cem*' ifadesinden '*tefrik*' eylemi kastediliyorsa, bu ilk defa Vâkıdî'nin kullandığı bir yöntem olmayıp, onun öncesinde de birçok âlimin kullanmış

¹²⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 27.

¹²¹ Ya'kûb b. Süf-yân, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, I-IV, Mektebetü'd-Dâr, Medîne 1990, I, 416. Rivayetin senedi şu şekildedir: Sa'îd b. Ebî Meryem> Nâfi' b. Yezîd> 'Ukayl b. Hâlid> İbn Şihâb> Nebhân> Ümmü Seleme> Nebî (s.a.v).

¹²² Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Eş'as, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî, I-XII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, VIII, 292, 293 (9197). Rivayetin senedi şu şekildedir: Yûnus b. Abdîlâlâ> [Abdullah] İbn Vehb> Yûnus> İbn Şihâb> Nebhân> Ümmü Seleme> Nebî (s.a.v).

¹²³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 28. Rivayetin senedi şu şekildedir: Ahmed b. Mansûr> İbn Ebî Meryem> Nâfi' b. Yezîd> 'Ukayl [b. Hâlid]> İbn Şihâb> Nebhân> Ümmü Seleme> Nebî (s.a.v).

¹²⁴ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ ve fi zeylihi el-cevherü'n-nakiy*, I-X, Matba'atü'l-Meclisî'd-Dâireti'l-Me'ârif, Haydarâbâd 1344/1926, VII, 91. Rivayetin senedi şu şekildedir: Ebü'l-Hüseyn b. el-Fadl el-Kattân> Abdullah b. Cafer b. *Deresteveyh*> Süf-yân b. Ya'kûb> Sa'îd b. Ebî Meryem> Nâfi' b. Yezîd> 'Ukayl b. Hâlid> Zührî> Nebhân> Ümmü Seleme> Nebî (s.a.v).

¹²⁵ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Âdâb*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, I-III, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, II, 313 (866) (Şâmîle 3.28). Rivayetin senedi şu şekildedir: Ebü'l-Hüseyn b. el-Fadl el-Kattân> Abdullah b. Cafer b. *Deresteveyh*> Süf-yân b. Ya'kûb> Sa'îd b. Ebî Meryem> Nâfi' b. Yezîd> 'Ukayl b. Hâlid> Zührî> Nebhân> Ümmü Seleme> Nebî (s.a.v).

¹²⁶ Bu açıklamalar için Ahmed, *Müsned*, XLIV, 159'daki 2 no'lu dipnota bakınız.

olduğu bir yöntemdir.¹²⁷ Urve b. Zübeyr, Âsım b. Ömer b. Katâde, İbn Şihâb ez-Zührî, Hammâd b. Seleme ve İbn İshâk da bu yöntemi Vâkıdî'den önce kullanmışlardır.¹²⁸ Hatîb el-Bağdâdî'den gelen bir rivayete göre İbrâhîm el-Harbî, Ahmed b. Hanbelî'nin, hadîs metinlerini tek senede cem' etmesinden yani *telfik* yapmasından dolayı Vâkıdî'yi kötölemesine tepki olarak 'Bu işi [cem'] Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), İbn İshâk (ö. 151/768) ve Muhammed b. Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) de yapıyordu' demiştir.¹²⁹

İbnu'l-Cevzî'nin 'el-İlelü'l-mütenâhiye'sinde, Vâkıdî'nin senesinde yer aldığı dört farklı rivayet yer almaktadır. Bunlar; 'Rasûlullah'ın (s.a.v) yaslanmış halde yemek yediği'¹³⁰, 'ehlî eşek, at ve katırların etinin yenilmesinin haramlığı'¹³¹, 'Rasûlullah'ın (s.a.v) eve giriş ve evden çıkış zamanı'¹³² ve 'kişinin, giydirmedeği kimsenin elbisesine dokunmaması'¹³³ ile ilgilidir. Ancak sadece ilk hadîsin akabinde Vâkıdî hakkında değerlendirmede bulunarak şöyle demiştir: 'Bu sahîh değildir. Vâkıdî de metrûkû'l-hadîstir. Doğru olan şeklinin ise Nebî'nin (s.a.v) 'Ben yaslanmış halde yemek yemem' dediğidir.'¹³⁴ Ayrıca o, 'el-Mevzû'ât'ında, bir sened içerisinde geçen İbrâhîm b. Ebî Necîh'in metrûk biri olmasından dolayı, bazılarınca adının gizlenerek *tedlîs* yapıldığını ve bunu yapanlardan birinin de Vâkıdî olduğunu zikretmiştir.¹³⁵

¹²⁷ Ahmed b. Hanbelî'nin Vâkıdî'ye yönelik bu değerlendirmeleri için bkz. Ahmed, *el-İlel*, III, 258 (5159).

¹²⁸ Fayda, "Vâkıdî", XLII, s. 473.

¹²⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 25.

¹³⁰ İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, thk. Halîl el-Mîs, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 653 (1082).

¹³¹ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, s. 660. Ayrıca Vâkıdî de, bu rivayeti Meğâzî'sinde -Yezîd b. Sevr ('an)> Sâlih b. Yahyâ b. Mikdâm ('an)> Babası ('an)> Dedesi (semi'tu)> Hâlid b. el-Velîd> Rasûlullah (s.a.v) senediyle nakletmiştir. Rivayetin akabinde de şunları söylemektedir: "Bize göre doğrusu, Hâlid'in [müslüman olarak] Hayber'e şahit olmadığı ve Mekke'nin Fethi'nden önce [hicretin] sekizinci senesinde Safer ayında onun Müslüman olduğudur." Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984, II, 661. Bunun yanı sıra zikri geçen bu üç hayvan cinsinin yenilip-yenilmeyeceğine dair mezhepler arasında ciddi bir tartışmanın olduğunu da görmekteyiz. Örneğin bu rivayetin akabinde İbnu'l-Cevzî şunları söylemektedir: "[Muhammed b. Şucâ'] es-Selcî, kezzâbdır, hadîs uyduruyor. Hiç şüphe yok ki onun bu işi, atların etinin yenmesinin yasak oluşu hususunda mezhebine yardım etmek istemesindedir. (...)" İbnu'l-Cevzî'nin bu rivayetin değerlendirilmesi esnasında Vâkıdî'nin Hâlid b. el-Velîd hakkındaki açıklamasına değinmemiş olması dikkatlerden kaçmamaktadır. Krş. Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, II, 661; İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, s. 660.

¹³² İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, s. 697.

¹³³ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, s. 745.

¹³⁴ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, s. 653.

¹³⁵ İbnu'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, I-III, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medîne 1966, III, 217.

Suyûtî (ö. 911/1505) de 'el-Le'âlî'sinde ezana ilişkin¹³⁶ mevzû' hükmünü verdiği uzunca bir rivayeti ele alırken, rivayetin Vâkıdî tarafından da tahrîc edildiğini ifade etmiştir.¹³⁷ Keza İbn Arrâk (ö. 963/1556) da onun bu rivayeti tahrîc ettiğini bildirmiştir.¹³⁸ Ancak her iki açıklamada da bu rivayeti Vâkıdî'nin uydurduğuna veya onun cerhine yönelik bir işaretle bulunmamışlardır. Yalnızca diğer tahrîc eden şahısları sıralarken, onun da bunu tahrîc ettiğini ifade etmişlerdir.¹³⁹

Son olarak da Sehâvî'nin 'el-Mekâsıd'ında yer alan bilgiyi aktarabiliriz, O, 'Misvakla kılınan namazın faziletî'ne dair rivayeti verdikten sonra Vâkıdî'nin de bunu rivayet ettiğini ve ondan dolayı rivayetin *zayıf* olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰

Görüldüğü gibi, Vâkıdî'nin bizzat uydurmuş olduğu rivayetler söz konusu değildir. Kendisi uydurmuş olmadığı halde, bazı mevzû' rivayetleri nakledebilmiştir. Kanaatimizce bu durum, onun *hadîs uydurmakla* suçlanması için yeterli bir gerekçe olmadığı gibi yerinde de değildir. Aynı şekilde Vâkıdî'nin rivayet veya tahrîc etmiş olduğu haberlerin birçoğunun, farklı lafız ve tariflerle olsa da, başkalarınca rivayet edilmiş olması dikkat çekicidir.

İmam Şâfiî ve Ali b. el-Medîni'den benzer şekilde gelen ve Vâkıdî'ye dayanan her bilgiyi güvenilmez kılan değerlendirmelerin de aşırı ve hakikatten uzak olduğuna inanıyoruz. Zira bu görüşlerine, kendilerine ait olan eserlerinde rastlayamadık.¹⁴¹ Tam aksine 'Vâkıdî'nin zayıflığı hususunda icmâ' hâsıl olmuştur'¹⁴² diyen Zehebî bile, onun hadîs hariç ilgi alanı içeri-sindeki birikim ve otoritesini teslim etmiş olmaktadır.¹⁴³ Böylece toptan ve aşırı bir tenkitte

¹³⁶ Bu rivayetin metni için bkz. Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Le'âlî'l-masnû'a fi'l-ehâdîs'l-mevzû'a*, I-II, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts., I, 177-78.

¹³⁷ Suyûtî, *el-Le'âlî'l-masnû'a*, I, 180.

¹³⁸ İbn Arrâk, Ali b. Muhammed, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'eti'l-mevzû'a*, Abdulvehhâb Abdullatif- Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 241.

¹³⁹ Hem Suyûtî, hem de İbn Arrâk'ta bu rivayetin, Ebû Nu'aym [*ed-Delâ'il*], Vâkıdî, Bâverdi [ö. 345/957 (?)] ve Hatîb el-Bağdâdî tarafından tahrîc edildiği geçmektedir. Bkz. Suyûtî, *el-Le'âlî'l-masnû'a*, I, 180-81; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, s. 241.

¹⁴⁰ Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-hasene*, s. 263 (625).

¹⁴¹ Ömeğin İbnü'l-Medîni'ye ait olan "el-İlel" ve "Su'âlât Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe li-Âliyyin İbni'l-Medîni" de Vâkıdî'ye ilişkin herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

¹⁴² Burada Zehebî'nin Vâkıdî'ye ilişkin değerlendirmelerde bulunduğu iki farklı eserindeki bir nüansa dikkat çekmek istiyoruz. Zehebî, *zayıf* rivayelere yönelik olarak telif ettiği eserlerinden 'el-Muğnî fi'd-du'afâ'sında Vâkıdî için 'Terk edilmesi hususunda icmâ' vardır' derken, daha sonra aynı amaçla telif ettiği 'Mizânü'l-İtidâl'inde 'Vâkıdî'nin zayıflığı (vehn) konusunda icmâ' hâsıl olmuştur' şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Burada onun zayıflığını terk edilmesi için yeterli bir neden olarak görmüş olması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte, onun Vâkıdî'ye ilişkin 'Terk edilmesi hususunda icmâ' vardır' şeklindeki görüşünün, 'Vâkıdî'nin zayıflığı (vehn) konusunda icmâ' hâsıl olmuştur' şeklinde değişmiş olması da mümkündür. Zira 'el-Muğnî'de yer vermediği bazı bilgilere 'Mizân'da yer vermiştir. Krş. Zehebî, *el-Muğnî*, II, 247 (5861); *Mizânü'l-İtidâl*, III, 662-66.

¹⁴³ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III, 666.

bulunmaktan kaçınmıştır. Buna benzer analitik yaklaşımı, daha önce de değindiğimiz gibi, Hâkim'de de görebilmekteyiz. O da özellikle tarihî bilgilerde Vâkıdî'den müstağni kalamayacağını ifade etmiştir.¹⁴⁴ Aynı şekilde 'Müsned'ine almış olduğu Vâkıdî rivayetlerinin neredeyse her birinin akabinde açıklama getiren Bezzâr'ın şu sözlerini de burada zikredebiliriz. O, 'had cezalarının mescitlerde uygulanmasının Rasûlullah (s.a.v) tarafından nehyedildiğini' ifade eden rivayeti aktardıktan sonra şunları söyler: "Bu hadîsin, Nebî'den (s.a.v) muttasıl bir isnadla ve sahih bir şekilde rivayet edildiğini bilmiyoruz. Bu isnad da, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd'ın ilim ehline hakkında konuşulmuş ve hadîsi zayıf kabul edilmiş olmasına rağmen, bu konudaki en güzel isnadlardan biridir."¹⁴⁵

Bununla birlikte Vâkıdî'nin azımsanmayacak sayıda rivayetinde teferrüd ettiğini de belirtmek gerekir. Ancak kanaatimizce bir ravinin salt teferrüd etmiş olması, onun terk edilmesi için yeterli olmamakla birlikte, onun bu ilmin ilkelerine pek de riayet etmediğini ve mütesâhil bir çizgiyi takip ettiğini gösterir. Vâkıdî'ye yönelik ciddi tenkitlerin temelinde de bunun yattığını düşünüyoruz.

Sonuç

Şimdiye kadar Vâkıdî hakkında yapmış olduğumuz bu değerlendirmelerden ona ilişkin bu ilmin mütehasıs âlimlerinin yapmış olduğu cerh işlemlerinde haksız oldukları gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Muhakkak onlar, bu değerlendirmeleri, İslâm dininin korunması gayesiyle ve hadîs ilminin temel ilkeleri gereği yapmışlardır. Bizim burada ulaşmaya ve ortaya koymaya çalıştığımız husus ise, bu gayeyi yerine getirirken mutedil/mutavassıt davranabilmenin imkânı üzerine durmaktır. Başka bir deyişle, Vâkıdî gibi bir yerden başka bir yere taşınırken sandıklar dolusu kitapları taşınan ve Bağdât gibi büyük bir ilim beldesinde kadılık yapan bir şahsın değerlendirilmesi ciddi bir iştir. Kur'ân'la birlikte İslâm'ın temel kaynağının Rasûlullah'ın (s.a.v) söz, fiil ve takrir şeklinde hayata yansması olarak da resmedebileceğimiz hadîs/sünnetin korunmasına nispetle bir şahsın cerh edilmesinin hafif kalacağını kabul etmekle birlikte, bu yolda aşırılığa kaçmamak gerektiği kanaatindeyiz.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz: Münekkitlerin Vâkıdî'ye ilişkin cerh gerekçelerinden ve senedlerinde onun yer almış olduğu rivayetlerin genel durumundan onun, istenilen düzeyde hadîs ilminin ilkelerine göre davran(a)madığını rahatlıkla görebiliriz. Zira Vâkıdî'nin asıl ilgi alanı tarihçiliktir. Ondan mütehasıs bir muhaddisten beklenen titizliği beklemek de doğru olmasa gerektir. Bununla birlikte kendisini ilme adanmış olan ve uzunca bir dönem kadılık görevini ifa etmiş olan Vâkıdî'nin, sözlük anlamı itibarıyla bir yalancı olabileceğini düşünmek de istemiyoruz. Başka bir deyişle İslâm'a düşman ve her fırsatta onun temellerini sarsmaya çalışan bir kişiyle aynı kategoriye koymanın doğru olmadığını düşünüyoruz.

¹⁴⁴ Daha önce 36 no'lu dipnotta geçmişti. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 61.

¹⁴⁵ Bezzâr, *Müsned*, VIII, 373, 374 (3453).

O halde onun rivayetlerinin taassuptan uzak bir şekilde hem münekkit âlimlerin değerlendirmelerini göz önünde bulundurmak hem de günümüz imkânlarından faydalanmak suretiyle özel bir şekilde ele alınmasının gerektiğine inanıyoruz. Örneğin geçmiş âlimlerin tümüne ulaşamadığı koca hadîs külliyyatı ve bu külliyyat çerçevesinde gelişen şerh, cerh ve ta'dîl gibi yardımcı müdevvenâtın yararlanılabilir. Böylece hem amaçlanan İslâm'ı saf ve anlaşılır kılma hedefi gerçekleşmiş olacak hem de Vâkıdî'nin gerek günümüze ulaşmış olan '*el-Kitâbu'l-meğâzî*'sinde ve gerekse öğrencileri vasıtasıyla dağınık şekilde farklı eserlerde yer almış olması mümkün olan diğer rivayetlerinin sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi mümkün olacaktır.

Kaynaklar

- Abd b. Humejd (ö. 249/863-64), *Müsned*, thk.-thrc. es-Seyyid Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî-M. Muhammed Halîl es-Sa'îdî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, I-IV, Dâru'l-Hânî, Riyâd 2001.
-, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001.
- Ahmed, İmtiyaz, "Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî", çev. Ramazan Özmen, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, 429-440, 2000.
- Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultân (ö. 1014/1605), *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1971.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrîkî-İbrâhîm Hamdî el-Medenî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medîne 1357.
-, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, I-XVII, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thrc.-tlk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-XV, Dâru'l-Vefâ, Kahire 1991.
-, *el-Âdâb*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
-, *es-Sünenü'l-kübrâ ve fi zeylihi el-cevherü'n-nakiy*, I-X, Matba'atü'l-Meclisî'd-Dâireti'l-Me'ârif, Haydarâbâd 1344/1926.
- Bezzâr, Ahmed b. İbrâhîm (ö. 292/905), *Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, I-XIII, Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut 1988.
- Bozkurt, Nahide, "Me'mûn", *DİA*, XXIX, 101-104, Ankara 2004.

- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il (ö. 256/870), *ed-Du'afâ'u's-sağîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986. (Eser Nesâî'nin *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn* adlı eseriyle birlikte basılmıştır).
-, *et-Târîhu'l-kebir*, I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö. 385/995), *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah b. Abdülkâdir, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyâd 1983.
-, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, I-VI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali (ö. 307/919), *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, (I-XIV, Dâru'l-Me'mûni li't-Türâs, Şâm 1986-1990) ve (III-VI, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Beyrut 1992).
- Fayda, Mustafa, "Vâkidî", *DîA*, XXXII, ss.471-475, İstanbul 2012.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1405), *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- İbn Adiy, Abdullah (ö. 365/976), *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd, A. Muhammed Mu'avviz, Abdulfettâh Ebû Sünnê, I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Arrâk, Ali b. Muhammed (ö. 963/1556), *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'eti'l-mevzû'a*, Abdulvehhâb Abdullatif- Abdullah Muhammed es-Siddîk, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Ebî 'Âsim, Ahmed b. Amr (ö. 287/900), *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâvîre, I-VI, Dâru'r-Râye, Riyâd 1991.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dil*, I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm (ö. 235/849), *Musannef*, thk. Muhammed 'Avvâme, I-XXVI, Dâru'l-Kible, Cidde 2006.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Ali (ö. 799/1397), *ed-Dibâcu'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, I-II, Dâru't-Türâs, Kâhire 1977.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Ebû'l-Eşbâl Ahmed Sağîr Şâğîf el-Pâkistânî, Dâru'l-'Âsime, Riyâd 1421.
-, *Tehzîbu't-tehzîb*, I-VI, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

-, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, III, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992.
-, *es-Sikât*, I-X, Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, Haydarâbâd 1978.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978 (Şâmîle 3.28).
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' (ö. 230/845), *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, XI, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (ö. 597/1201), *Kitâbü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
-, *el-'İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. Halîl el-Mîs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
-, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, I-III, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966.
- Kallek, Cengiz, "Mudârebe", *DİA*, XXX, ss.359-363, İstanbul 2005.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidî*, İFAV Yay., İstanbul 2002.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn (1866/1914), *Kavâ'idu't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Koçyiğit, Talât (1927/2011), *Hadîs Usûlü*, TDV Yay., Ankara 1998.
- Kudâî, Muhammed b. Selâme (ö. 454/1062), *Müsnedü's-şihâb*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebü'l-Haccâc, *Tehzîbu'l-kemâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Eş'as (ö. 303/915), *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî, I-XII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
-, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Danâvî - Kemal Yusuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1985.
- Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2006.
- Polat, Selahaddin, "Cerh ve Tadilin Tenkidî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, 221-248, 1985.
- Râmehurmuzî, el-Hasen b. Abdurrahmân (ö. 360/971), *Emsâlü'l-hadîs*, thk. Abdul'alî Abdülhamîd el-A'zamî, ed-Dâru's-Selefiyye, Bombay 1983.

- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 902/1497), *el-Mekâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Ğumârî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1979.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân (ö. 911/1505), *el-Le'âli'l-masnû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Şâşî, Ebû Sa'îd el-Heysen b. Küleyb (ö. 335/946), *Müsnedü's-şâşî*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, I-III, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1410.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *el-Fevâidü'l-mecmû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Rıdvân Câmî' Rıdvân, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1415.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk.-thrc. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-XXV, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts.
-, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, I-X, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995.
-, *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr, I-II, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985.
-, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989.
- Tekineş, Ayhan, "Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma", *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), II/ 2, 7-38, 2004.
- 'Ukaylî, Muhammed 'Amr b. Mûsâ (ö. 322/934), *ed-Du'afâu'l-kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *Kitâbu'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, I-III, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984.
- Ya'kûb b. Süfyân (ö. 277/890), *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, I-IV, Mektebetü'd-Dâr, Medîne 1990.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâye fî'l kütübî's-sitte*, thk. Muhammed 'Avvâme, I-II, Dâru'l-Kible, Cidde 1992.
-, *el-Muğnî fî'd-du'afâ*, thk. Nureddin İtr, I-II, İdâretü lhyâit-Türâsi'l-İslâmî, Katar 1987.
-, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd (1893/1976), *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

Wâqidî (d. 207/823) according to scholars of Jarh and Ta'dîl

Citation / ©- Yarba, R. (2014). Wâqidî (d. 207/823) according to scholars of Jarh and Ta'dîl, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (2), 143-168.

Abstract- *Wâqidî is a scholar that was spent almost the whole of his life under the rule of the Abbasids. In this process coinciding with the first period of İslâm he has been engaged with the Islamic sciences which aren't completely separated from each other. Although he has been famous by his historian aspect, he has been performed müslim judgeship and interested in Hadith. Have been reached to Wâqidî's narrations in his Kitâbu'l-magâzî and as well as some musnad and mu'jam sources. Because there isn't book which belongs to him just about Hadith. His narrations -except a narration- haven't been found in Ahlus-Sunnah's respectable Hadith sources. Although his historian aspect has been praised he had been criticized by some scholars of hadîth as Imam Shâfi'î, Yahyâ b. Ma'in, Ali b. al-Madîni and Ahmad b. Hanbal in the issues such as telfîq, fabricating the hadith, narrating maqlûb and mu'dal narrations, teferrûd and tedlîs. In contrast, he has been praised by a group which consisted by the majority of his students. Determinations about Wâqidî's expertise in hadith narration will be included in this study.*

Keywords- *Wâqidî, hadith, telfîq, tafarrud, narrating, fabricated hadith*

Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Önemi

Arş. Gör. Dr. Kemal ÖZCAN*

Atıf / ©- Özcan, K. (2014). Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Önemi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 169-190.

Öz- Bir metnin anlaşılabilmesi için onun, kim tarafından, kime, hangi sıfatla, nerede, ne zaman ve niçin söylendiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Aynı durum Hz. Peygamberin hadisleri için de geçerlidir. Zira elimizdeki hadis metinlerini doğru anlayabilmek ve Hz. Peygamberin maksadını kavrayabilmek, söz konusu soruların cevaplarına ulaşılmak ile mümkün olacaktır. Bu yöntem uygulanmadığında iki hataya düşüldüğü görülmektedir. Birincisi hadislerin zaman ve mekân üstü olduğu düşüncesiyle tarihsel bağlamın göz ardı edilmesidir. Diğeri ise Hz. Peygamberin I./VII. yüzyıl coğrafyasında yaşayan insanları muhatap alarak söylediği bazı ifadelerin günümüz değer yargılarıyla eleştiriye tabi tutulmasıdır. Bu makalede hadislerin doğru anlaşılabilmesi için, onların dile getirildikleri dönemin şartlarının bilinmesi gerekliliği üzerinde durulmuş ve bu durum örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler- Hadis, sünnet, bağlam, coğrafya, câhiliye, kültür



Giriş

Tarihin belirli bir zamanında ve belirli bir coğrafyasında yaşamış olan Hz. Peygamberin, konuştuğu dilden yediği yemeğe, giydiği elbiseden kullandığı eşyaya kadar birçok konuda içinde yaşadığı zaman dilimi ve coğrafyanın etkisinin varlığı inkâr edilemez. İnsanın toplumsal/tarihsel boyutunu göz önünde bulundurduğumuzda bunun aksinin düşünülmesi mümkün gözükmemektedir. Hz. Peygamber, Hicaz bölgesinde doğmuş, bu coğrafyanın kültürü ile büyümüş; oranın iklim ve adetlerine göre giyinmiş; yaşadığı çevrede yetişen ya da bulunan yiyecekleri yemiş; kısacası peygamberliğine kadar o dönemin yaşam tarzına göre hayatını sürdürmüştür. O, tebliğ görevine başladıktan sonra da aynı bölgede yaşantısını devam ettirmiştir. Doğal olarak da Hz. Peygamberin tebliğ vazifesini yerine getirmek için karşılaştığı ilk insanlar, içinde yaşadığı coğrafyanın insanları olmuştur.

Makalenin geliş tarihi: 02.05.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: kemal.ozcan@deu.edu.tr

O da muhataplarının anlayacağı dili kullanıp¹ onların bildikleri konuları örnek olarak vermiş; dolayısıyla Arap coğrafyasındaki insanların seviyelerine göre hitap etmiştir. Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) tabiriyle, "Şeriat, hiçbir meselede Araplarca bilinen konuların dışına çıkmamıştır."²

Bu çalışma, Hz. Peygamberin söz ve eylemlerinin anlaşılmasında, onun içinde bulunduğu zaman diliminin, coğrafyanın ve toplumun önemine işaret etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca burada, hadislerin bağlamından kopararak vürüd sebepleri göz ardı edildiğinde anlaşılmasının zorlaştığı ve Hz. Peygamberin amacından farklı mecralara çekilebildiği örnekleriyle gösterilmeye çalışılacaktır.

Coğrafyanın Hadislerin Diline Etkisi

Hz. Peygamberin, muhatabına bir şeyler anlatırken verdiği örnekler, kullandığı kavramlar ve mecaz, teşbih, istiare ve kinaye gibi sanatlar, içinde yaşadığı toplumun konuştuğu dilin özelliklerini taşımaktadır. Bugün hadisleri anlayabilmek için I./VII. yüzyılda Mekke ve Medine'de kullanılan dilin özelliklerini iyi bilmemiz büyük önem arz etmektedir.

Cabirî'nin dilin oluşmasıyla alakalı şu görüşleri dikkat çekicidir:

"Câhiliye döneminde veya günümüzde çöl ikliminde yaşayan insanlar sıcakla ilgili (şiddeti, türleri, zamanla ve mekânla alakalı olarak değişimleri vb.) oldukça zengin bir kelime hazinesine sahiptirler. Ama Arapların karla ilgili -bildiğimiz kadarıyla- tek kelimesi yine kardır. Buna karşılık karla ilgili, karın türlerini, dönüşümlerini ve birikim şekillerini ifade eden çok fazla sözcüğe sahip olan Eskimolar'ın da sıcaklıkla ilgili bir ya da birkaç kelimeye sahip olmalarını garipsemiyoruz. O halde sıcaklıkla ilgili Eskimo dilinin sunacağı dünya, gerçekten de Arapçanın sunduğu dünyaya nazaran çok yoksul olacaktır. Aynı şekilde Arapça'nın, Arapça konuşanlara kar dünyasıyla ilgili sunacağı bilgiler, Eskimo'nunkine oranla çok kısıtlı kalacaktır."³

Cabirî'nin bahsettiği dilin coğrafi yönüne ait bu özelliğine "deve" kelimesini de örnek olarak verebiliriz.⁴ Arapça'da "ناقة", "إبل", "جمل", "بعير" gibi kelimelerle ifade edilen deve sözcüğünün birçok özel kullanımı vardır. Örneğin Araplar, ölünün mezarı başında aç ve

¹ "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik." İbrâhim, 14/4.

² Ebû İshak İbrâhim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affan, y.y., 1997, II, 126-127.

³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2001, s. 88.

⁴ Araplar için en az deve kadar önemli sayılan ve çok fazla kelime çeşitleriyle ifade edilen içkiyi de unutmamak gerekir. Yusuf el-Karadâvî, Arapların içkiye çok düşkün olduklarını; bu düşkünlükleri sebebiyle de içkiyi yüz civarında farklı isimle andıklarını belirtmiştir. Yusuf el-Karadâvî, *el-Helâl ve'l-Harâm fi'l-İslâm*, Beyrut, 1994, ss. 69-70; Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara, 2004, s. 224.

susuz bırakarak ölüme terk ettikleri dişi deveye *beliyye*,⁵ hastalıktan şifa bulmak, uzun bir yolculuktan selâmetle dönmek, savaşta galip gelmek amacıyla veya bir nimete şükretmek niyetiyle adak adadıkları zaman ilâhları ve putları uğruna salıverdikleri deveye de *sâibe* adını verirlerdi.⁶ Aynı şekilde onlar, kulakları yarılarak sütünün içilmesi, sırtına binilmesi ve yük yüklenmesi haram sayılan dişi deveye *bahîre* ismini verip,⁷ sulbünden fazlaca döl alınan ve artık yaşlanmış olan erkek deveye "sırtını korumuş" anlamında *hâmî* adını verirler, onu putlara adayarak serbest bırakır ve ölünceye kadar hiçbir iş gördürmezlerdi.⁸ Bütün bunların yanında Araplar, devenin şişmanlık-zayıflık, gençlik-ihtiyarlık, kuvvetlilik, renk, hız, nesep, süt verimliliği, hamilelik, yük taşıyıp taşıyamama, hörgücünün büyüklüğü vb. birçok özelliğine göre ona farklı isimler verirdi.

Ayet ve hadislerde çok zengin kelime çeşitleriyle ifade edilen bu hayvanın çölde yaşayan Araplar için hayati önemi olduğu bilinmektedir. Zira Araplar, - I./VII. yüzyılda-arabaların görevini yerine getiren develerin etinden, sütünden ve derisinden de faydalanmaktaydılar. Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye "*Senin sayende bir kişinin hidayete ermesi, kırmızı develere sahip olmandan daha hayırlıdır*"⁹ sözü o dönemde sahip olunabilecek ya da elde edilmek istenen en değerli metallerin başında kırmızı devenin geldiğini göstermektedir. Fakat aynı şeyi diğer büyük baş hayvanlar için söylememiz mümkün değildir. Çünkü bu hayvanlar Araplar için fazla bir anlam ifade etmez. Bu yüzden de Hz. Peygamber muhataplarına bir şeyler anlatırken söz konusu hayvanları değil de onların gördükleri, bildikleri, hayatlarının içerisinde yer alan, hatta yaşamlarını kolaylaştırmada en önemli etkenlerden biri sayılan deveyi örnek olarak göstermiştir. Buna rivayetler arasından bir kaç misal verebiliriz:

*"Kur'ân hafızının örneği bağlı deve gibidir."*¹⁰

*"Biriniz secdeye vardığında deve gibi çökmesin!"*¹¹

*"Mümin, burnuna yular takılmış deve gibidir."*¹²

*"İçecekleri develer gibi bir solukta içmeyin!"*¹³

⁵ Abdülkerim Özaydın , "Beliyye" *DİA*, V, 419.

⁶ Muhammed Aruçi , "Sâibe", *DİA*, XXXV, 542.

⁷ İshak Yazıcı, "Bahîre" *DİA*, IV, 487.

⁸ Muhammed Eroğlu, "Hâmî", *DİA*, XV, 457.

⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut, t.y., Fadâilu's-Sahabe, 34.

¹⁰ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 226.

¹¹ Ebü Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y., *Salât*, 136-137.

¹² Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdilbâkî, Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, y.y., t.y., *Sunne*, 6.

"İnsanlar ancak yüz deve gibidirler."¹⁴

"Kureyş kadınları deveye binen kadınların en hayırlısıdır."¹⁵

"Eğer kadın deve gibi iri yapılı, iri bacaklı ve iri kalçalı bir çocuk doğurursa..."¹⁶

"O kimseler Havz'ımdan sahipsiz develer gibi kovulmazlar."¹⁷

"Hz. Peygamber mescidde belli bir yeri deve gibi (devamlı) mekân edinmeyi yasakladı."¹⁸

Arapların (özellikle Medinelilerin) hayatlarında deve kadar önemli bir yere sahip olan şeylerden biri de hurmadır. Bilindiği gibi Hz. Peygamberin hicret ettiği Medine'de halkın ana geçim kaynağını tarım; tarımın özünü de hurma oluşturmaktaydı. Zira hurma, Arabistan yarımadası üzerinde bulunan bütün vahaların en önemli ağacıdır.¹⁹ Bu da doğal olarak hurmanın Hz. Peygamberin hadislerinde sıklıkla yer bulmasına; fitır sadakasından zekâta kadar birçok alanda onun ölçü alınmasına sebep olmuştur. Ürünlerinin büyük çoğunluğu hurmadan oluşan bir tarım toplumunun zekât verirken hurmayı esas almayıp kendi coğrafyasında yetişmeyen ve o toplumun tamamen yabancı olduğu avokado, ananas, kivi, muz vb. başka meyve ya da sebze türlerine göre hareket etmesi sosyolojik açıdan mümkün değildir.²⁰ Bunun örneğini günümüzde, köylülerin zekâtını verdikleri ziraat ürünlerinin çeşitliliğinde de görebiliriz. Karadeniz bölgesinin fındık yetişen yerlerinde fındık olarak verilen zekât, çay yetişen kısımlarında çaya dönüşürken, Ege bölgesine gelindiğinde zeytin ve kuru üzüm şeklini almaktadır. Anadolu'nun iç kısımlarına gittiğimizde ise söz konusu ibadetin daha çok tahıl ürünleri üzerinden yerine getirildiği göze çarpmaktadır. Kısacası (tarımla uğraşanlar için) Karadeniz bölgesinde çay ve fındık, Ege bölgesinde zeytin ve kuru üzüm, İç Anadolu bölgesinde tahıl, Akdeniz bölgesinde turuncgiller ne anlamı ifade ediyorsa, Medine toplumunda da hurma aynı değeri haizdi.

¹³ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Mısır, 1975, Eşribe, 13.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir, y.y., 1422, Rikâk, 35.

¹⁵ Müslim, *Fadâilu's-Sahabe*, 201.

¹⁶ Ebû Dâvûd, *Talâk*, 26-27.

¹⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1985, Tahâre, 6.

¹⁸ Ebû Dâvûd, *Salât*, 143-144.

¹⁹ Kudret Büyükçoşkun, "Arabistan" *DİA*, III, 251.

²⁰ Şâtîbî, Arap coğrafyasının Kur'an'a etkisi hakkında şunları söylemiştir: "Allah âyetlerde, cennet yiyecek ve içeceklerini Arapların bildiği türlerle açıklamıştır: Su, süt, içki, bal, hurma, üzüm ve benzeri bildikleri meyve ve yiyecek isimlerini kullanmış; onların bilmedikleri acem meyve ve yiyeceklerinden olan ceviz, badem, elma, armut gibi isimleri kullanmamıştır." Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, 125-126.

I./VII. yüzyıl Medine toplumunda hurmanın önemiyetinin anlaşılması için Hz. Peygamberin "*İçinde hurma bulunmayan bir evin halkı açtır*"²¹ ifadesi örnek verilebilir. Burada dünya coğrafyası üzerindeki bütün evlerin kastedilmiş olduğu düşünülmemelidir. Aksine söz konusu tespit, geçim kaynağı hurmaya dayanan Medine toplumu için geçerlidir. Zira Medine'de tarım dışında bir gelir kaynağına sahip olmayan bir kişinin hurmasının bulunmaması, onun yıl boyunca geçim sıkıntısı yaşayabileceği anlamına geldiği gibi açıklıkla yüz yüze gelme riskini de beraberinde getirmekteydi. Çünkü o toplumda yiyecek olarak hurma dışında başka bir şeye sahip olmayan insan sayısı az değildi. Hz. Aişe'nin "Hakikaten biz Muhammed ailesi (bazen) bir ay ateşte bir şey pişiremezdik. Yiyecek ve içecek adına sadece kuru hurma ile suyumuz vardı"²² ifadesi söz konusu toplumun ekonomik durumunu ve bu toplum için hurmanın önemini göstermektedir. Sonuç olarak rivayetlerde geçen hurma ifadelerinin bu bilgiler ışığında anlaşılmasının daha sağlıklı olacağı görülmektedir.

Sosyal Yapının Hadislere Etkisi

Hız. Peygamber ömrünün büyük kısmını Mekke'de geçirmiş, daha sonra da Medine'ye hicret etmiştir. Medine'de peygamberlik görevinin yanında yeni oluşturulmaya çalışılan toplumun liderliğini de üstlenen Hz. Peygamberin hüküm verirken içinde yaşadığı toplumun ihtiyaçlarını ve menfaatlerini göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Örneğin Medinelilerin yaş hurma ile kuru hurmayı değiştirme konusunda Hz. Peygamberin görüşüne müracaat etmeleri üzerine o, yaş hurmanın kuruyunca eksilip eksilmediğini sormuş, eksildiğini öğrenince de bu şekilde yapılan alışverişi yasaklamıştır.²³ Fakat Ensardan bazıların Hz. Peygambere gelerek paralarının olmadığını ve sadece kuru hurma vermek suretiyle taze hurma alabildiklerini belirtmeleri üzerine o, bu konuda kendilerine izin vermiştir.²⁴ Görüldüğü gibi buradaki söz konusu yasak ve izin tamamen o dönemdeki insanların zarara uğramamalarını amaçlamaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber, "*Mekke'nin yaş otu kesilmez*" dedikten sonra amcası Abbâs'ın "*Izhır otu müstesna olsun, çünkü o Mekkeli-ler'in demircileri ve kuyumcuları ile evleri için gereklidir*" sözüne itibar etmiş ve söz konusu toplumun gereksinimini göz önünde bulundurarak "*Izhır müstesna*" demiştir.²⁵

²¹ Ebû Dâvûd, Et'ime, 41.

²² Müslim, Zühd, 26.

²³ Tirmizî, Büyü', 14; İbn Mace, Ticâre, 53; Ebû Abdîrrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut, 2001, Büyü', 36.

²⁴ Tirmizî, Büyü', 63; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Züheyr eş-Şaviş, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1983, VIII, 89; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Mealimü's-Sünen*, Halep, 1932, III, 79.

²⁵ Buhârî, Büyü', 28.

I./VII. yüzyılda Arap coğrafyasında kölelik ve cariyelik kurumunun toplumsal yapının bir realitesi olduğu görülmektedir. İslâm'dan önce mevcut olan bu yapının söz konusu toplumdaki karşılığını bilmeden hadislerde köle ve cariyeler hakkında yer alan ifadeleri anlamamız çok zordur. Örneğin o dönemde, kişinin, cariyesi ile ilişkiye girmesinin normal karşılandığını²⁶ bilmezsek, Hz. Peygamberin "*Biriniz cariyesini, kölesiyle nikâhladığı zaman (artık cariyesinin) avret yerlerine bakmasın*"²⁷ sözünü anlamamız zorlaşır. Yine dönemin şartlarına göre cariyelerin statülerinin hür kadınların altında olduğu göz önünde bulundurulmadığı takdirde Hz. Ömer'in, cariyelerin hür kadınlar gibi giyinmelerini yasaklamasının²⁸ sebebi anlaşılamayacaktır. Bu bağlamda Fahreddin Râzî'nin (ö.606/1210) şu görüşü, o dönemde cariyelere bakış açısı hakkında önemli bilgi vermektedir:

"Âlimler, ayetteki '*Zinetlerini açmasınlar. Bunlardan görünen kısmı müstesna...*'²⁹ ifadesinin, cariyelerle değil de sadece hür kadınlarla ilgili olduğunda ittifak etmişlerdir ki bu açıktır. Çünkü cariyeye, sanki bir maldır. Alınıp-satılması hususunda, tedbirli davranmak gerekir. Bu ise, ona iyice dikkatlice bakmakla olur. Ama hür kadınlar böyle değiller..."³⁰

Cariyelerle ilgili başka bir mesele de Hz. Peygamberin onların kazancını yasaklamasıdır.³¹ Bununla birlikte Hz. Peygamberin, cariyelerin ekmek yapmak, ip eğirmek ve yün dikmek gibi eli ile yaptıkları işlerden kazanç elde etmeleri konusunda ruhsat verdiği bilinmektedir.³² Söz konusu yasağın anlaşılabilmesi için ise, cariyelerin fuhuş yapmaya zorlandıkları³³ ortamın bilinmesi gerekmektedir.

Hayat Şartlarının Hadislere Etkisi

Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde hayat standartları günümüz imkânlarıyla kıyaslanamayacak derecede çetindi. İnsanların hayatlarını idame ettirirken barınma, yeme-içme, giyinme vb. birçok konuda zor şartlarla karşılaştıkları bilinmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamberin sözlerinin, yaşadığı toplumun koşulları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği ifade edilebilir. Örneğin kadınların namazda başlarını erkeklerden önce secdeden kaldırmalarının yasaklandığını belirten rivayeti³⁴ ele alalım. Günümüz mescitlerinde -

²⁶ Müslim, Nikâh, 134; *Muvatta*, Talâk, 34; Büyü', 5.

²⁷ Ebû Dâvûd, Libas, 34.

²⁸ *Muvatta*, İsti'zân, 17.

²⁹ Nûr, 24/31.

³⁰ Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, 1420, XXIII, 364.

³¹ Ebû Dâvûd, Büyü', 39.

³² Ebû Dâvûd, Büyü', 39.

³³ Hattâbî, *Mealimü's-Sünen*, III, 103-104.

³⁴ Buhârî, Salât, 6; Müslim, Salât, 133; Ebû Dâvûd, Salât, 78; Nesâî, Kıble, 16.

genellikle- kadın ve erkeklerin namaz kılma yerleri farklı olduğu için buradaki yasağın anlaşılması zorlaşmaktadır. Hâlbuki kadınlarla erkeklerin, perde ya da duvar ile ayrılmayan bir ortamda birlikte namaz kıldıkları; erkeklerin iç çamaşırı giymeden vücutlarını bir izar ile örttükleri; dolayısıyla da secde esnasında avret yerlerinin, arka safta yer alan kadınlar tarafından görülme ihtimalinin bulunduğu bir ortamda bu yasak ciddi anlamda önem taşımaktadır. Aynı şekilde, Hz. Peygamberin "*Sırt üstü yatıp bacak bacak üstüne atmayın*"³⁵ sözü de iç çamaşırı giymeyen insanların yaşadığı toplum bağlamında düşünüldüğünde anlam kazanacaktır. Zira yasağa sebep olan (kıyafet eksikliği) illetin ortadan kalkması durumunda, söz konusu yatışın gerçekleştirilmesinde bir sakınca bulunmadığını Hz. Peygamber uygulamasıyla göstermiştir.³⁶ Burada önemli olan, yasağın sebebinin tespit edilip Hz. Peygamberin amacının kavranmasıdır. Bu da hadislerin vürûd ortamına gidilmekle mümkün olacaktır. Günümüz değer yargıları ile hadislerin anlaşılmaya çalışılması ise bazı sıkıntılarla yol açacaktır. Örneğin Hz. Peygamberin ayakkabı ile namaz kıldığını belirten rivayetler³⁷ mescidin zemininin kum ve çakılla kaplı olduğu ortam çerçevesinde değerlendirilmeyip genellendiğinde uygulanması zor bir durum olarak karşımıza çıkacaktır. Zira günümüzde sokakta kullanılan ayakkabılarla cami ya da evlerdeki halıların üzerinde namaz kılınabileceğini iddia etmemiz mümkün değildir.

Hadislerin zaman ve mekân üstü olduğu; dolayısıyla da Hz. Peygamber o gün ne demişse bugün de (lafzen) aynen uygulanması gerektiği düşünülebilir. Bu iddianın tespiti için, onun pratikteki karşılığına bakılmalıdır. Örneğin Hz. Peygamberin, namaz esnasında, kible tarafı ile sağ tarafa tükürülmeyeceğini, fakat sol tarafa tükürülebileceğini ifade eden sözünü³⁸ bugün uygulamanın ne kadar mâkul olduğu düşünülmeli gereken bir konudur. Acaba Hz. Peygamber burada evrensel bir kural mı ortaya koymuştur, yoksa mescidi sadece duvarlarla çevrilmiş, içi kum ve çakıllarla kaplanmış ve burayı kirletmenin kötü bir davranış sayıldığını tam olarak kavrayamamış I./VII. yüzyıl coğrafyasında yaşayan -bazı insanlara bu hareketin edep dışı olduğunu öğretmeyi mi amaçlamıştır? Bilindiği gibi Hz. Peygamberin muhatap kitlesi olan toplum hadari ve bedevi insanlardan oluşmaktaydı. Bunların arasında tahareten temizliğe birçok konuda görgüden uzak kimseler vardı. Zira mescidin içine idrarını yapmakta bir mahzur görmeyen kişilerin bu toplumda yaşadığı unutulmamalıdır.³⁹

Hz. Peygamberin kendi döneminde yaşayan insanları eğitmek için dile getirdiği ifadelerin (tamamının) bugün aynen uygulanmaya çalışılması birtakım problemleri berabe-

³⁵ Müslim, Libas, 74.

³⁶ Buhârî, Salât, 85.

³⁷ Buhârî, Salât, 24; Libâs, 37; Müslim, Mesâcid, 60; Nesâî, Sehiy, 100.

³⁸ Ebû Dâvûd, Salât, 22.

³⁹ Ebû Dâvûd, Tahâre, 136.

rinde getirmektedir. Zira bin dört yüz yıl önce yaşayan insanların temizlik ve yeme içme alışkanlığı gibi birçok konuda (günümüz toplumlarına nazaran) ciddi anlamda aşama kaydetmeye ihtiyaç duyduğu bilinmektedir. Günümüz insanı ise ilerleyen yüzyıllar boyunca büyük kazanımlar elde etmiştir. Örneğin temizlik konusunda yüzyıllar öncesine göre çok ilerleme kat eden ve lavabolarında su bulunan yirmi birinci yüzyıl insanına, Hz. Peygamberin, suyun bulunmadığı bir ortamda taharet alışkanlığını tam olarak kazanmamış insanlar için söylediği "*Taharetlenmek için yanınıza üç taş alın*"⁴⁰ sözünü aynen aktarmak dindeki temizlik anlayışının yanlış yorumlanmasına sebep olabilir. Hz. Peygamberin burada, suyun çok az bulunduğu bir toplumda insanlara temizlik alışkanlığını kazandırmayı amaçladığı; günümüzde ise imkânlar dâhilinde en güzel şekilde temizlenmenin gerektiği sonucuna varılmalıdır. Yine İbn Ömer'in, köpeklerin mescide girip gezdiklerini ve oraya idrarlarını yaptıklarını; sahabenin bundan dolayı mescide su serpmediğini aktarması⁴¹ dönemin şartları çerçevesinde değerlendirilmeyip sünnet olarak algılandığında camilerin kapılarının sokak köpeklerine açılması gerektiği sonucuna ulaşılabilir ki bu da günümüz şartlarında hiç uygun bir şey değildir. Aynı şekilde Hz. Peygamberin "*Yemek yediğinizde parmaklarınızı yalamadıkça ya da yalatmadıkça onları silmeyin*"⁴² sözünü bugün içinde bulunduğumuz kültür şartları çerçevesinde anlamamız ve uygulamamız imkân dâhilinde görülemez. Bu uygulama I./VII. yüzyılda gayet normal karşılanabilirken günümüzde hoş olmayan bir davranış olarak algılanmaktadır.

Ele aldığımız rivayetlerin zaman ve mekân üstü olduğunu iddia etmek ne kadar yanlışsa, onların günümüz değer yargıları çerçevesinde eleştirilmesinin anakronik bir hata sayılacağına göz ardı edilmesi de o kadar yanlıştır. Zira her tarihî olay kendi döneminin değerleri çerçevesinde kritiğe tabi tutulmalıdır. Günümüz değer yargıları ile yüzyıllar öncesinin değer yargıları aynı olmadığı gibi, içinde yaşadığımız çağda bile ülkeler arasında ortak değer yargılarının bulunmadığı birçok konunun varlığı bilinmektedir. İlmî bir konu ele alınırken bütün bunlar göz önünde tutulmalıdır. Hadisleri iyi anlayabilmek için Hz. Peygamberin muhatap kitlesi olan I./VII. yüzyıl coğrafyasında yaşayan insanların hayat standartlarının çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu durum göz ardı edildiğinde yukarıdaki rivayetleri anlamak ve anlatmak sıkıntılı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Hz. Peygamberin söylemlerinin (öncelikli olarak) yaşadığı dönemi ve içinde bulunduğu coğrafyayı hedef aldığı görülmektedir. Örneğin onun "*Doğu ile batı arası kible sayılır*"⁴³ sözü dünyadaki bütün insanlar için değil de Medine'de yaşayanlar için geçerlidir. Aynı şekilde

⁴⁰ Ebû Dâvûd, Tahâre, 21.

⁴¹ Buhârî, Vudû, 33; Ebû Dâvûd, Tahâre, 137.

⁴² Buhârî, Et'ime, 52; Müslim, Eşribe, 129; Ebû Dâvûd, Et'ime, 51.

⁴³ Tirmizî, Salât, 139.

"İhtiyaç giderirken kibleye yönelmeyiniz. Fakat doğu veya batıya yönelebilirsiniz"⁴⁴ ifadesi de Mekke'nin kuzeyinde yer alan Medine halkını muhatap alarak söylenmiştir. Çünkü Medine'de yaşayan bir insan doğuya ya da batıya döndüğü zaman Mekke tarafına yönelmiş olmaz. Fakat Mekke'nin doğusunda yer alan Umman, Birleşik Arap Emirlikleri, Pakistan, Afganistan vb. ile batısında yer alan Mısır, Sudan, Libya, Cezayir vb. ülkelerde yaşayanlar için aynı şeyler geçerli değildir.⁴⁵

Câhiliye Örf, Adet ve İnançlarının Hadislere Etkisi

Arapların İslâm öncesi dönemi câhiliye çağı olarak isimlendirilmektedir. Fakat bu dönem tamamen inançsız insanların yaşadığı bir çağ olarak algılanmamalıdır. Zira söz konusu dönemde Allah inancının mevcut olduğu ve birçok ibadetin ifa edildiği bilinmektedir. Hz. Peygamberin tebliğe başladığı toplumun belirli bir din algısının bulunduğu ve onların uygulaya geldikleri belli başlı ibadetlerin mevcudiyeti göz önünde tutulduğunda, hadislerin anlaşılması için o toplumun inanç yapısı, hukuk sistemi, örf ve adetleri ile gelenek ve göreneklerinin bilinmesi gerektiği anlaşılacaktır. Çünkü Hz. Peygamberin eylem ve söylemlerinin -neredeyse- tamamının o toplumda bir karşılığı vardır. Şâtîbî, bu durumu şöyle özetlemiştir:

"İlk muhataplar ümmî olduğu için İslâm şeriatı da ümmidir. Şari'nin gözettiği maksatların gerçekleşebilmesi için en uygun yol da budur...⁴⁶ Şeriatı anlamak için mutlaka ümmîlerin yani Kur'ân'ın kendi dilleriyle indiği Arapların bildiği hususlara tâbi olmak gerekecektir. Eğer onların dillerinde süregelen bir örf mevcutsa, şeriatı anlamak için bu örfü terk etmek asla doğru olmayacaktır."⁴⁷

Hz. Peygamberin sözlerinin anlaşılmasında yaşadığı dönemde var olan inançların bilinmesinin önemini ortaya koyma adına, "Doğan bebekle beraber bir akıka kesilmesi ve çocuktan eziyetin giderilmesi gerektiğini belirten rivayeti"⁴⁸ ele alabiliriz. Rivayette yer alan "çocuktan eziyetin giderilmesi" ifadesi hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Örneğin Hasan el-Basrî (ö. 110/728) bunu, yeni doğan çocuğun başını tıraş etmek olarak yorumlamıştır.⁴⁹ Fakat Abdullah b. Büreyde'nin, câhiliye uygulaması hakkında bilgi vermesi so-

⁴⁴ Müslim, Tahâre, 59; Tirmizî, Tahâre, 6; Ebû Dâvûd, Tahâre, 4.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zadü'l- Me'ad*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1994, IV, 22-23.

⁴⁶ Şâtîbî, Muvâfakât, II, 109; Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul, 2009, s. 179.

⁴⁷ Şâtîbî, Muvâfakât, II, 131.

⁴⁸ Buhârî, Akıka, 2; Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 20-21; İbn Mâce, Zebâih, 1.

⁴⁹ Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 20-21.

nucu söz konusu eziyetin/sıkıntının ne olduğu anlaşılmaktadır. Abdullah bu konuda şunları söylemiştir:

"Biz câhiliye devrinde iken birimizin bir çocuğu dünyaya geldiği vakit bir koyun keserdik ve kanını çocuğun başına sürerdik. Nihayet (yüce) Allah İslam'ı getirince (doğan çocuklar için) bir koyun kesmeye ve başını traş edip za'feranla kokulamaya başladık.⁵⁰ Çünkü Hz. Peygamber '*Çocuğun başına kurbanın kanı yerine halûk denilen güzel kokuyu sürünüz*' buyurdu."⁵¹

Tahâvî (ö. 321/933) de, bu rivayetten sonra, "*Eziyeti ortadan kaldırım*" sözü ile câhiliye dönemindeki uygulamanın kastedildiğini ve rivayetin anlaşılması için o dönemin uygulamasının dikkate alınması gerektiğine işaret etmiştir.⁵²

Câhiliye dönemindeki bu uygulamayı öğrenememiş olsak, söz konusu rivayeti anlamamız zorlaşacaktı.⁵³ Aynı durum Rasûlullah'ın fera ve atîre kurbanlarının İslâm'da yerinin olmadığını ifade ettiği hadis⁵⁴ için de geçerlidir. Bu kurbanların ne anlama geldiğini ve neden yasaklandığını öğrenebilmek için o toplumdaki karşılığını bilmeye ihtiyacımız vardır. Bu konuda Ebû Dâvûd (ö. 275/889) bize şu bilgileri vermektedir:

"Bazı âlimler, fera'nın, devenin ilk yavrusu olduğunu; câhiliye dönemi Araplarının onu putları için kurban edip yedikten sonra derisini bir ağacın üzerine attıklarını söylemişlerdir. Atîre ise yine câhiliye dönemi Araplarının recebin ilk on gününde putlarına kurban ederek yedikleri ilk yavrudur."⁵⁵ Bu açıklamadan sonra bütün ömrünü putlarla mücadeleye adayan Hz. Peygamberin fera ve atîre kurbanlarına neden olumlu bakmadığı ortaya çıkmaktadır.

Hz. Peygamberin, kurbanlık devesi ile hacca giden bir adama buna binmesi konusunda ısrar etmesine rağmen adamın binmek istememesi; Hz. Peygamberin ise "*Yazık sana! Bin ona! Yazık sana! Bin ona!*" diyerek kızdığını belirten rivayeti⁵⁶ ele alalım. Câhiliye döneminde kurbanlığa binmenin günah sayıldığına dair bir bilgiye ulaştığımızda⁵⁷,

⁵⁰ Ebû Dâvûd, *Dahâyâ*, 20-21.

⁵¹ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut, 1403, IV, 330.

⁵² Ebû Cafer Ahmed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkil'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994, III, 74-75.

⁵³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 2014, s. 366.

⁵⁴ Nesâî, *Fera' ve Atîre*, 1.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, *Dahâyâ*, 19-20; Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul, 1996, ss. 218-225.

⁵⁶ Buhârî, *Hac*, 103, 112; Müslim, *Hac*, 372.

⁵⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Battal, *Şerhu Sahih'l-Buhârî*, thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003, IV, 373-374; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhac Şerhu*

adamın da -bu inanıştan dolayı- günah işleme korkusuyla -Hz. Peygamberin ısrarına rağmen- deveye binmek istemediği anlaşılacaktır. Aynı şekilde Hz. Peygamberin ısrarının da kurbanlığa binmeyi farz kılmak ya da bunu dini bir gereklilik olarak göstermek için değil de, câhiliyeden kalma bu inancın batıllığını ortaya koymaya ve zaruret durumunda kurbanlık hayvana binilmesinin bir mahzurunun bulunmadığını göstermeye yönelik olduğu görülecektir.⁵⁸

Hz. Peygamberin eşlerine kızıp bir ay onlara yaklaşmayacağına dair yemin etmesini⁵⁹ anlamak için de câhiliye döneminde erkeklerin eşleriyle ilişkiye girmemek için yemin etme uygulamasının bulunduğu⁶⁰ bilinmesi gerekir.

Sebeb-i Vürûd

Hz. Peygamberin sözlerinin -genelinin- bir sebebi olduğu (sebeb-i vürûd) göz ardı edilmemelidir. Yani bir olay olmuştur ya da birisi bir soru sormuştur; Hz. Peygamber de buna karşılık bugün elimizde hadis olarak bildiğimiz sözlerinden birini/bir kısmını ifade etmiştir. Söz konusu durum hadislerin tamamına teşmil edilemese de Hz. Peygamber sözlerinin -genelinin- bahsettiğimiz şekilde varid olduğunun belirtilmesi yanlış olmaz. Örneğin Rasûlullah'ın, paraların kesilmesini yasaklaması,⁶¹ onun döneminde bazı kimselerin dirhemleri kesip bunu değerlendirmeye çalışmaları (yani bir çeşit hırsızlık yapmaları) üzerine vârid olmuştur.⁶² Yine "*Horoza sövmeyiniz. Çünkü o, (sizi) namaza uyandırır*"⁶³ sözü, bütün insanlığa horozun seçkin bir hayvan olduğunu öğretmek için değil; Hz. Peygamberin, huzurunda Allah'ın yarattığı hayvana saygısız sözler söyleyen insanlara bunun yanlış olduğunu ifade etmek için dile getirilmiştir. Zira Hz. Peygamberin yakınında bir horoz ötmüş; o esnada adamın birisi horoza lanet etmiş; Hz. Peygamber de bu olay üzerine horoza sövülmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁴ Aynı durum "*Ashabımdan kimseye sövmeyin! Çünkü biriniz Uhud (dağı) kadar altın infak etse, onların bir ölçüğüne veya yarısına yetiştir-*

Sahîhi Müslim, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1392, IX, 74; Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, *Fethû'l-Bari bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, III, 538; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâit-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y., X, 29-30.

⁵⁸ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2010, s. 137.

⁵⁹ Buhârî, Nikâh, 93.

⁶⁰ Serahsî, *Mebûsât*, VII, 19; İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 443; Hamdi Döndüren, "İlâ", *DİA*, XII, 61-62.

⁶¹ Ebû Dâvûd, Büyü', 48; İbn Mâce, Ticâre, 52.

⁶² Hattâbî, *Mealimü's-Sünen*, III, 117.

⁶³ Ebû Dâvûd, Edeb, 105-106.

⁶⁴ Abdurrezzâk, XI, 262; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Kâhire, t.y., V, 240; Begavî, *Şerhu's-Sünne*, Beyrut, 1983, XII, 199.

mez⁶⁵ rivayeti için de geçerlidir. Hz. Peygamber bu sözünü, ilerleyen zamanlarda sahabe-ye küfür eden bir takım insanlar çıkacak, onları uyarayım düşüncesiyle değil de, Abdurrahman b. Avf ile tartışan Hâlid b. Velid'in ona sövmesi sonucu dile getirmiştir.⁶⁶ Tabii buradan, o zaman bugün sahabeye hakaret edenler için bir bağlayıcılığın bulunmadığı gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Bizim kastettiğimiz şey, hadislerin doğru anlaşılabilmesi için Hz. Peygamberin, onları, kime, nerede, ne zaman ve niçin söylediğinin bilinmesi gerektiğidir. Bunu öğrenebilmek için de hadislerin vürüd sebeplerine müracaat edilmelidir. Zira bu, hadislerin (maksadının) anlaşılması için başvurulması elzem olan bir durumdur.

Bu konuda Yusuf el-Karadâvî'nin şu yorumu önemlidir:

"Hadisleri derinlemesine inceleyen bir araştırmacı, bazı hadislerin, muteber bir maslahatı gerçekleştirmek ya da belli bir zararı gidermek veya mevcut bir problemi çözmek için, o günkü özel şartlara riayet esaslarına dayandıklarını görür. Bunun anlamı şudur: Hadisin taşıdığı hüküm, genel ve devamlı bir hüküm gibi gözükebilir. Fakat iyice düşünüldüğünde onun, varlığıyla hükmün var olacağı ve yokluğuyla da hükmün kalkacağı bir gerekçe (illet) üzerine kurulduğu görülecektir."⁶⁷

Buraya kadar hadislerin anlaşılması için onların dile getirildiği tarihsel bağlamın önemi üzerinde durmaya çalıştık. Şimdi de Hz. Peygamberin sözlerinin, bağlamı göz önünde bulundurulmadan nakledilmesinin, onların Hz. Peygamberin maksadının dışında yorumlanmalarına ve yanlış anlaşılmasına sebep olabildiğini birkaç misalle açıklamaya çalışalım:

1- Sevbân, Hz. Peygamberin, "*Hacamat yapan da yaptırın da orucu bozmuş olur*" dediğini nakletti.⁶⁸

Sevbân'dan gelen bu rivayete göre kan almak ve aldırma orucu bozmaktadır. Fakat İbn Abbâs, Rasûlullah'ın oruçlu iken kan aldığını nakletmiştir.⁶⁹ Aynı şekilde Sa'd b. Ebî Vakkas ve Abdullah b. Ömer'in de oruçlu iken kan aldıkları rivayet edilmiştir.⁷⁰ Diğer taraftan İmam Malik oruçlunun kan aldırması konusunda şu yorumu yapmıştır:

"Oruçlunun kan aldırması kötü görülmez, ancak zayıf düşme korkusu vardır. Bu olmazsa, hoş karşılanır. Şayet adamın biri Ramazanda kan aldırır, sonra da orucuna devam ederse bir şey diyemem, o günün kazası da gerekmez. Kan aldırmanın fena karşı-

⁶⁵ Müslim, Fadâilu's-Sahabe, 222.

⁶⁶ Müslim, Fadâilu's-Sahabe, 222.

⁶⁷ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, İstanbul, 2009, s. 245.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, Sıyam, 28.

⁶⁹ Buhârî, Savm, 32; Ebû Dâvûd, Sıyam, 29; Tirmizî, Savm, 61.

⁷⁰ *Muvatta*, Sıyam, 10.

lanmasının sebebi, orucu şüpheye sokmasındandır. Kim kan aldırır, akşama kadar da orucunu tutarsa, ona bir şey diyemem, o günün ayrıca kazası da gerekmez."⁷¹

Şeddâd b. Evs'in söz konusu durum hakkındaki rivayeti, Sevbân'dan nakledilen rivayeti biraz açıklamaktadır. Şeddâd bu konuda şunları söylemiştir:

"Ramazanın on sekizi geçmişti. Rasûlullah benim elimi tutmuş bir vaziyette Bakî'de, kan aldırmakta olan bir adama uğradı ve şöyle buyurdu: '*Kan alanın ve kan aldırmanın orucu bozuldu.*'"⁷²

Tahâvî'nin, Ebû'l-Eş'as es-San'anî tarikiyle naklettiği rivayet ise olaya açıklık getirmektedir. Bu rivayete göre hacamat yapan ve yaptıran kişilerin giybet ettikleri ifade edilmiş; Hz. Peygamber de bu sebeple onların oruçlarının bozulduğunu söylemiştir.⁷³ Tahâvî, bu rivayeti aktardıktan sonra şu yorumu yapmıştır: "Bu manâ doğrudur. Onların oruçlarının bozulması yeme içme yoluyla bozulma gibi değil, giybetleri yüzünden ecrinin yok olmasıdır. Bu, "yalan orucu bozar" denilmesine benzer. Bundan kasıt, kazayı gerektiren bozulma değil, sevabın zâyî olmasıdır."⁷⁴

Sevbân rivayetini yalın olarak aldığımızda hacamatın da yeme içme gibi orucu bozduğu sonucuna ulaşılabilirken, Hz. Peygamberin bu sözü nerede, ne zaman ve niçin söylediği araştırıldığında farklı bir netice elde edilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, söz konusu hacamat yapan kişilerin giybet etmelerini eleştirmiş ve giybetin, orucun sevabını yok edeceğini belirtmiştir. Bu da baştaki anlamdan tamamen farklıdır.

2- Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın "*Biriniz sabah namazından önce iki rekât sünneti kılınca sağ tarafına yatıp uzansın*" dediğini nakletti.⁷⁵

H. Peygamberden aktarılan bu rivayet neticesinde bazı sahabiler bu uygulamayı sünnet kabul etmişlerdir. Bunlar arasında yer alan Ebû Musa el-Eş'arî, Rafî' b. Hadîc ve Enes b. Malik sabah namazının sünnetinden sonra yatmış⁷⁶ ve başkalarına da bu şekilde yapmalarını emretmişlerdir.⁷⁷

⁷¹ Muvatta, Sıyam, 10.

⁷² Ebû Dâvûd, Sıyam, 28.

⁷³ Tahâvî, *Şerhu Meanî'l-Âsar*, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, y.y., 1994, II, 99.

⁷⁴ Tahâvî, *Şerhu Meanî'l-Âsar*, II, 99.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, Tatavvu', 4; Tirmizî, Salât, 194.

⁷⁶ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Muhammed Avvame, y.y., t.y., II, 247.

⁷⁷ Abdurrezzâk, III, 42.

İbn Hazm (ö. 456/1064), bir kişinin, sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra sağ tarafına yatmadan farzı kılmasının caiz görülmediğini; namazın sünnetinden sonra yapılması gereken bu uygulamanın farz olduğunu belirtmiştir.⁷⁸

Ebu Hureyre'nin söz konusu rivayetini işiten Mervân b. Hakem, Ebû Hureyre'ye, "Mescide kadar yürüyüp gitmemiz yetmez mi de sağ tarafımıza yatacağız?" diye sormuş, Ebû Hureyre "Hayır" cevabını vermiştir. Aynı şekilde bu rivayeti işiten İbn Ömer, "Ebû Hureyre aleyhine (olabilecek) çok şey yapıyor" diyerek tepki göstermiştir.⁷⁹

Diğer taraftan Kâdî İyâz (ö. 544/1149), bazı sahabilerin, İmam Malik'in (ö. 179/795) ve âlimlerin genelinde bu davranışı bidat saydıklarını belirtmiştir.⁸⁰ İbn Ömer ve İbn Mes'ud'un bu uygulamayı bidat kabul ettiği⁸¹ Hasan el-Basrî'nin de bunu hoş karşılamadığı nakledilmiştir.⁸² Ayrıca İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714), bu duruma tepki gösterdiği; sünneti kıldıktan sonra yatanları hayvanlara ve eşeklere benzettiği rivayet edilmiştir.⁸³

Peki, Hz. Peygamberin, yatılmasını emrettiği yönünde rivayet varken sahabe ve sonraki âlimlerden gelen bu tepki ne anlama gelmektedir? Acaba Hz. Peygamber bu ifadeleri kullanmadı mı? Hz. Âişe'den gelen rivayetler bu konuda bize yardımcı olmaktadır:

Rasûlullah yatısı namazını bitirdikten sonra sabah oluncaya kadar on bir rekât namaz kılar. Her iki rekâtta bir selâm verir, bir rekâtle de vitri yapardı. Müezzin sabah namazının birinci ezanını bitirince kalkar, hafif iki rekât (namaz) kılar, sonra da müezzin gelinceye kadar sağ tarafına yatıp uzanırdı.⁸⁴

Bazı rivayetlerde ise Hz. Peygamberin vitri kıldıktan sonra uzandığı ifade edilmektedir.⁸⁵

Hz. Aişe, Hz. Peygamberin sabah namazının iki rekâtlık sünnetini kıldıktan sonra kendisinin uyuması durumunda onun da yattığını, uyanık olursa kendisiyle konuştuğunu

⁷⁸ Ebû Muhammed b. Ali b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr, Dâru'l-Fikr*, Beyrut, t.y., II, 227-228; Aynî, *Umdetü'l-Kâfî*, VII, 218.

⁷⁹ Ebû Dâvûd, *Tatavvu'*, 4.

⁸⁰ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *İkmalü'l-Mu'lim bi-Fevaidi Müslim*, y.y., t.y. III, 48.

⁸¹ İbn Ebi Şeybe, II, 248-249; Aynî, *Umdetü'l-Kâfî*, VII, 219.

⁸² İbn Ebi Şeybe, II, 248.

⁸³ İbn Ebi Şeybe, II, 248.

⁸⁴ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 122; Ebû Dâvûd, *Tatavvu'*, 26.

⁸⁵ "Rasûlullah, geceleyin on bir rekât namaz kılar. Bu namazı bitirdikten sonra müezzin gelinceye kadar sağ tarafına yatar. (Müezzinin gelişini müteakip) hafif iki rekât namaz kılar." Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 122.

nakletmiştir.⁸⁶ Yine o, Hz. Peygamberin bir ihtiyacı olursa kendisiyle konuştuğunu, ihtiyacı yoksa farz namazı kılmak üzere mescide gittiğini ifade etmiştir.⁸⁷

Kâdî İyâz, bu rivayetleri, sabah namazının farzından önce yatmanın sünnet olmadığına delil saymıştır. Çünkü Hz. Peygamber bazen namazın sünnetinden önce bazen sonra yatmış; bazen hiç yatmamıştır.⁸⁸

Hz. Aîşe, Hz. Peygamberin, bu uygulamayı yaparken sünnet olmasını kastetmediğini; gece yorgun olduğu için dinlenmek istediğini belirtmiştir.⁸⁹ Hanefiler de sabah namazının sünnetinden sonra yatılması gerektiğini belirten bu rivayeti dini olarak değil de Hz. Peygamberin dinlenmek amacıyla yaptığını ifade ederek açıklamışlardır.⁹⁰

Sonuçta Hz. Peygamberin gecenin belli kısmını ibadetle geçirdiği için yorgun olması normal bir durumdur. Sabah namazının vakti girdiğinde sünneti kıldıktan sonra sahabilerin mescidde toplanmalarını beklerken bazen sağ tarafına uzanıp dinlenmiş; bu durumu gören Ebu Hureyre ise bunu hadis haline getirerek rivayet etmiş olmalıdır.

3- Hz. Âîşe, Rasûlullah'ın ikindiden sonra iki rekât nafîle kılmayı hiç terk etmediğini nakletti.⁹¹

Hz. Âîşe'nin ikindiden sonra iki rekât namaz kıldığını ifade etmesine rağmen Ebû Hureyre, Hz. Peygamberin, ikindi namazından sonra güneş batıncaya kadar, sabah namazından sonra da güneş doğuncaya kadar namaz kılmayı yasakladığını nakletmiştir.⁹²

İbn Abbas, Hz. Ömer ile birlikte bu namazı kılanları dövdüklerini rivayet etmiştir.⁹³

Diğer taraftan Hz. Aîşe'nin, Hz. Peygamberin bu iki rekâtı sürekli kıldığını iddia etmesine rağmen, kendisine, bu namaz hakkında bilgi edinmek için gelenleri Ümmü Seleme'ye yönlendirmesi onun da bu konuda tam bir bilgiye sahip olmadığını göstermektedir. Ümmü Seleme'nin, Hz. Peygambere bu iki rekâtı sorması sonucunda ise söz konusu namazın sebebini öğrenebiliyoruz. Buna göre Hz. Peygamber Ümmü Seleme'nin sorusuna şu şekilde cevap vermiştir:

⁸⁶ Ebû Dâvûd, Tatavvu', 4.

⁸⁷ Tirmizî, Salât, 192.

⁸⁸ Kâdî İyâz, *İkmalü'l-Mu'lim*, III, 48-49.

⁸⁹ Abdurrezzâk, III, 43.

⁹⁰ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, Beyrut, 1992, II, 21.

⁹¹ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 296.

⁹² Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 285; Ebû Sâid el-Hudrî de, Hz. Peygamberin, "*İkindi namazından sonra güneş batıncaya kadar, sabah namazından sonra da güneş doğuncaya kadar namaz yoktur*" dediğini nakletmiştir. Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 288.

⁹³ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 297.

"Bana Abdü'l-Kays kabilesinden bazı kimseler kavimlerinden (ayrılarak) müslüman olmak için geldiler de, öğle namazından sonra kılmakta olduğum iki rekât nafileden beni alıkoydular, işte bu iki rekât o iki rekâttır."⁹⁴

Tahâvî'de yer alan rivayete göre ise, Hz. Peygamber bu namazın sebebini şu şekilde açıklamıştır:

"Bu iki rekât öğle namazından sonra kılmakta olduğum nafile namazdır. Bana (fakirlere dağıtılmak üzere) genç sadaka develeri geldi de bu iki rekâtı unuttum. İkinciyi kılınca onu hatırladım. Cemaatin gözleri önünde mescidde kılmayı da doğru bulmadım. Senin yanında kılıverdim."⁹⁵

Zeyd b. Sabit de, Hz. Peygamberin ikindiden sonra namaz kıldığını belirten Hz. Aişe'yi eleştirmiş ve söz konusu namaz hakkında şu açıklamayı yapmıştır:

"Bedevilerden bazı kişiler öğle vaktinde Rasûlullah'a geldiler, yanında oturdular. Onlar soru soruyorlar, Rasûlullah onlara fetva veriyordu. Rasûlullah öğle namazını kıldı, ancak (sonraki) iki rekâtı kılmadı. Sonra tekrar oturup fetva vermeye devam etti, ta ki (ikindi oluncaya kadar,) ikindi namazını kılıp evine döndü. Rasûlullah öğleden sonra namaz (sünnet) kılmamıştı, o iki rekâtı ikindiden sonra kıldı. Allah Aişe'yi affetsin, biz Rasûlullah'ı Aişe'den daha iyi biliriz, Rasûlullah ikindiden sonra namaz kılınmasını yasakladı."⁹⁶

Hz. Aişe'den gelen rivayete göre ikindi namazından sonra iki rekât nafile namaz kılmanın sünnet olduğu sonucuna varılabilir. Hz. Peygamberin, söz konusu namazı kılama sebebi araştırıldığında ise Hz. Aişe'nin olayı bağlamından kopararak rivayet ettiği görülmektedir. Bu da Hz. Peygamberin amacı dışında bir neticenin meydana gelmesine sebep olmuştur.⁹⁷

4- Hz. Peygamber, "Cuma günü, mescide, imam hutbe okurken giderseniz, iki rekât namaz kılın!" dedi.⁹⁸

Şafililer, imam minberdeyken mescide girenin iki rekât kılmasının sünnet olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁹ Hanefiler ise, hutbe esnasında namaz kılınamayacağı görüşünü savunurlar.¹⁰⁰

⁹⁴ Ebû Dâvûd, Tatavvu', 9.

⁹⁵ Tahâvî, Şerhu Meani'l-Âsar, I, 302.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Müşşid vd., Müessesetü'r-Risâle, y.y., 2001, XXXV, 487.

⁹⁷ İkindiden sonra kılınan namaz ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kemal Özcan, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2014, ss. 179-181.

⁹⁸ Buhârî, Cuma, 32-33; Müslim, Cum'a, 59; Nesâî, Cuma, 21; İbn Mâce, İkâmetu's-Salavât, 87.

İbn Hazm, imam hutbe okurken sessiz olup imamın dinlenmesi gerektiği; dolayısıyla da namaz da kılınamayacağı yönündeki görüşe itiraz etmiş ve bunun Allah'ın izin vermediği fasit bir görüş olduğunu belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamber, imam hutbe okurken mescitte bulunan kimseye sessizce dinlemeyi; dışarıdan gelene de namaz kılmayı emretmiştir.¹⁰¹

Fakat Dârekutnî (ö. 385/995), söz konusu durumun, Hz. Peygamberin kişiye özel uygulaması olduğunu gösteren bir rivayet aktarmıştır. Buna göre Hz. Peygamber, o adam namazı kılana kadar hutbesine ara vermiştir.¹⁰² Serahsî (ö. 483/1090) de Hz. Peygamberin bu uygulamayı o kişinin durumunu insanlara göstermek amacıyla yaptığını, kendi döneminde ise imamın, mescide giren birisi için hutbeye ara veremeyeceğini belirtmiştir.¹⁰³

İbn Dakîkû'l-Îd (ö. 702/1302) ise Hz. Peygamberin, kendisi hutbe okurken, mescide gelen sahabiye namaz kılmasını söylemesini, onun fakirliğine dikkat çekip insanların ona yardımcı olmalarını amaçlayarak yapmış olabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁴

Ebu Said el-Hudrî'den gelen şu rivayet, Serahsî ve İbn Dakîkû'l-Îd'in görüşlerini desteklemektedir:

"Cuma günü Hz. Peygamber, hutbe okurken üstü başı perişan bir adam içeri girdi. Rasûlullah ona 'Namaz kıldın mı?' diye sordu. Adam 'Hayır' deyince, Rasûlullah 'İki rekât namaz kıl' buyurdu ve cemaati sadaka vermeye teşvik edici sözler söyledi. Bunun üzerine cemaat elbiseler verdiler, o elbiselerden ikisini Rasûlullah o adama verdi. Ertesi Cuma o adam geldiğinde Rasûlullah yine hutbedeydi, bu sefer yine cemaati sadaka vermeye teşvik etti. Önceki hafta kendisine iki elbise verilen o fakir adam elbiselerinden birini sadaka olarak veriverdi. Rasûlullah şöyle buyurdu: 'Geçen Cuma pejmürde elbiselerle geldi, insanları sadaka vermeye teşvik ettim, insanlar da elbiselerinden tasaddukta bulundular, ben de o elbiselerden ikisinin bu adama verilmesini emrettim. Bugün gelmiş, ben de yine insanları sadaka vermeye teşvik ettim, o adam geçen hafta aldığı elbiselerden birini sadaka olarak veriverdi.' Rasûlullah (daha sonra) o adamı azarlayarak 'Elbiseni al' buyurdu."¹⁰⁵

⁹⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Havi'l-Kebir Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, II, 429.

¹⁰⁰ Serahsî, *Mebûsât*, II, 29-30; Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, Dârü'l-Fikr, y.y., t.y., III, 238.

¹⁰¹ İbn Hazm, *Muhallâ*, III, 280.

¹⁰² Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Beyrut, 2004, II, 327.

¹⁰³ Serahsî, *Mebûsât*, II, 29.

¹⁰⁴ Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakîkû'l-Îd, *İhkamü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, y.y., t.y., I, 333.

¹⁰⁵ Nesâî, Cuma, 26.

Hız. Peygamberin, mescide gelen fakir bir sahabinin durumuna dikkat çekip insanların ona yardımcı olmalarını amaçladığı; bu sebeple de onun, oturmadan önce iki rekât namaz kılmasını istediği görülmektedir. Hız. Peygamberin bu amacını tam olarak kavrayamayan bazı sahabiler ise söz konusu ifadeleri genelleyerek bütün müminler için geçerli bir kaide şeklinde rivayet etmişlerdir.

Sonuç

Hız. Peygamberin söylemlerini içinde yaşadığı toplumdaki bağımsız düşünmek yanlış anlamaların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bilindiği gibi o, I./VII. yüzyılda, Arap coğrafyasında yaşamıştır. Dolayısıyla ifade ettiği söz ve eylemlerinde bu coğrafya ve kültürün izlerini görmek mümkündür. Hız. Peygamberin konuşurken, muhabibine bir konuyu anlatırken ya da hüküm verirken yaşadığı dönemin şartları çerçevesinde davranması doğal bir durumdur. Hız. Peygamberin I./VII. yüzyılda çöl ikliminde yaşayan insanların toplumsal statülerini artırmak; onlara başta temizlik, görgü ve adab-ı muaşeret olmak üzere birçok alışkanlığı kazandırmak ve onları eğitmek için çaba sarf ettiği unutulmamalıdır. Diğer taraftan onun temizlik, ahlak, edep, yeme-içme ... vb. birçok konuda eğitimsiz olan insanlara bazı şeyleri öğretmek için kullandığı ifadeleri bağlamından kopararak günümüze getirmek, hadis ve sünnetin yanlış anlaşılmasına sebep olabilmektedir. İnsanlığın bin dört yüzyıldır birçok konuda ilerleme kat ettiği bir gerçektir. Hız. Peygamberin kendi dönemindeki toplumu göz önünde bulundurarak söylediği bazı şeyler o gün bir devrim niteliği taşısa da -lâfzî olarak- bugünkü toplum için aynı önemi ifade etmeyebilir. Bu durumda Hız. Peygamberin yaptığını ya da söylediğini aynen uygulamak yerine onun amacını doğru anlayıp icra etmek, onun gönderiliş gayesine daha uygun bir davranış olacaktır. Tabii onun maksadını öğrenmek için de hadislerin bağlamının iyi bilinmesi gerekmektedir.

Hadislerin anlaşılabilmesi ve Rasûlullah'ın maksadının kavranabilmesi için hadisin vürûd ortamı ve sebebi (yani Hız. Peygamberin o sözü kime, nerede ve niçin söylediği) iyi bilinmelidir. Hız. Peygamberin söz ve fiillerinin (maksadının) anlaşılabilmesi için I./VII. yüzyıl Arap coğrafyasına gidilip o gün bunların ne anlam ifade ettiği ve söz konusu zaman diliminde toplumda karşılığının tam olarak neye tekabül ettiğinin öğrenilmesi gerekmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken konulardan birisi de Arapların İslâm öncesi bir dîni yaşantılarının bulunmasıdır. Hız. Peygamberin ifadelerinin anlaşılmasında söz konusu yaşantının öğrenilmesinin payı göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür.

Hız. Peygamber şahsa özel ya da belli bir konuya has bir hüküm vermiş olabilir. Buradaki hükmün illetinden haberdar olmayan başka bir sahabinin, Hız. Peygamberin söz konusu durum hakkındaki yorumunu genel bir kaide şeklinde rivayet etmesi de yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermektedir. Ayrıca bazı sahabiler, Hız. Peygamberin konuşmasının yarısında meclise katılıp onun önceden söylediklerini duymadan son söylediklerini nakletmiş ya da yanlış anlama sonucu Hız. Peygamberin kastetmediği şeyleri hadis olarak

aktarabilmiştir. Yine hadisi nakleden ravinin naklettiği olayın doğrudan mı yoksa dolaylı mı muhatabı olduğu tespit edilmelidir. Bütün bunları tespit edebilmek için ise konuyla alakalı rivayetlerin tamamının araştırılması ve sebeb-i vürûdlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak bu şekilde en doğru sonuca ulaşılabilir. Belirli bir kısmı nakledilen bir rivayetin farklı varyantları incelenince ya da hangi bağlamda söylendiği ortaya konunca ilk baştaki anlamından farklı bir sonuç ortaya çıkabilmektedir.

Kaynaklar

- Abdurrazzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, y.y., 2001.
- Aruçi, Muhammed, "Sâibe", *DİA*, İstanbul, 2008, Cilt: 35, ss. 542-543.
- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul, 1996.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd, *Umdetü'l-Kâfî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâ't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Züheyr eş-Şaviş, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1983.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, y.y., 1422.
- Büyükcoşkun, Kudret, "Arabistan" *DİA*, İstanbul, 1991, Cilt: 3, ss. 248-252.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2001.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Beyrut, 2004.
- Döndüren, Hamdi, "Îlâ", *DİA*, İstanbul, 2000, Cilt: 22, ss. 61-62.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.
- Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul, 2009.
- Eroğlu, Muhammed, "Hâmî", *DİA*, İstanbul, 1997, Cilt: 15, s. 457.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2010.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, 1420.

- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 2014.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Mealimü's-Sünen*, Halep, 1932.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtar alâ'd-Dürri'l-Muhtar*, Beyrut, 1992.
- İbn Battal, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003.
- İbn Dakîkü'l-İd, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhi Umdeti'l-Ahkâm*, y.y., t.y.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, *Musannef*, thk. Muhammed Avvame, y.y., t.y.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, *Fethü'l-Bari bi-Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- İbn Kayyim el- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *Zadü'l- Me'ad*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdilbâkî, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, y.y., t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ, *İkmalü'l-Mu'lim bi-Fevaidi Müslim*, y.y., t.y.
- el-Karadâvî, Yusuf, *el-Helâl ve'l-Harâm fi'l-İslâm*, Beyrut, 1994.
- el-Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, İstanbul, 2009.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *el-Muvatta*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- el-Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Havi'l-Kebir Hüve Şerhu Muhtasarî'l-Müzeni*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut, t.y.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed, *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut, 2001.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *el-Minhac Şerhu Sahîhi Müslim*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1392.

Özcan, Kemal, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2014.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara, 2004.

es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 1993.

eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-Muvâfakât*, Dâru İbn Affan, y.y., 1997.

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, thk. Hamdi Abdülme-cid es-Selefî, Kâhire, t.y.

et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, y.y., 1994.

et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen*, Mısır, 1975.

Yazıcı, İshak, "Bahîre" *DÎA*, İstanbul, 1991, Cilt: 4, s. 487.

The Significance of Context in Understanding of Hadiths

Citation/©- Özcan, K. (2014). The Significance of Context in Understanding of Hadiths, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (2), 169-190.

Abstract- *To understand a script clearly, it is among the essential requirements to be stated that when and where the script was written? Who wrote it and to who it was written? In what purpose it was written? Why it was written? In what name was written? The same requirements are also essential for The Prophet Muhammad's Hadiths. Because, to understand any of the Hadiths we have to comprehend the purpose of the Prophet and we need to get those answers. Otherwise, there are two common types of mistakes we could face. First, we might lose the historical connection of them by thinking that they are beyond time and place. Second, we might criticize and misjudge those sayings of the Prophet by using our current values while they were spoken in seventh century and in those lands and to their people. In this article, we have emphasized this point that to understand the hadiths we need to have information about the conditions of the time when those hadiths were spoken; and we have tried to make clear it by stating accurate examples.*

Keywords- *Hadith, sunnah, context, geography, pre-Islam (Jahiliya), culture*

• ÇEVİRİLER

İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesinde İshrâkî Eğilimler*

Muhammed Muhammed Rızâyî - Ahmet Saâdet **

Çev. Arş. Gör. Hacı Sağlık ***

Atrf / ©- Rızâyî, M.M.- Saâdet, A. (2014). İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesinde İshrâkî Eğilimler, çev. Hacı Sağlık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 191-215.

Öz- Bu makale, İbn Sînâ hakkında yaygın olan kanaatin aksine, onun düşüncesinden yenilikçi görüşlerini ele alıp ispatlamayı amaçlamaktadır. Bu görüşe göre İbn Sînâ istidlâlî düşüncelere ek olarak, irfânî ve işrâkî düşüncelerden de yararlanmış; fakat onun işrâkî görüşleri didaktik istidlâllerinde ve İbn Sînâcı ekollerde gizli kalmıştır. Yani bu yazının amacı "aklî irfan" diye yorumlanabilen kişisel ve aklî tecrübeyi açmaktır. Bu görüşe (aklî irfana göre) göre İbn Sînâ'nın işrâkî risaleleri ve aynı şekilde onun el-İşârât ve't-Tenbîhât'ının üçlü nematları-hepsi- yapı, görüş ve hedef olarak bir birliğe sahiptir. Ayrıca İbn Sînâ'nın felsefe külliyeti de bir düzene ve tek yapıya sahiptir. Bu düşünceler sadece onun işrâkî risaleler ile İşârât'ın son üç faslında ve satır aralarında yer almazlar, aynı zamanda onun felsefî sistemini oluşturan metinlerinde ve düşüncesinde onun diğer yazılarıyla beraber birlik amacını takip ederler. Buna göre İbn Sînâ'nın varlık anlayışı Aristo'nun varlık anlayışından farklıdır.

Anahtar sözcükler- İbn Sînâ, meşşâî, işrâk, Aristo, ontoloji, aklî irfân



Makalenin geliş tarihi: 20.04.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Ma'rifet-i Felsefî, Yıl: 7, Sayı:3, Bahar, s. 55-87. 1389(h).

** Muhammed Muhammed Rızâyî: Tahran Üniversitesi Felsefe ve Din Bölümü, e-posta: mmre-zai391@yahoo.com ; Ahmet Saâdet: Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi.

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: hsaqlik@cu.edu.tr

Giriş

Bu makalede asıl soru şudur: İbn Sînâ'nın ontolojisi Aristo ontolojisinin bir şerhi ve açıklaması mıdır yoksa İbn Sînâ, dinî, irfanî menşeyden ve İslam tasavvufunun kaynaklarından ilham alarak işrâkî bir anlayışa mı sahiptir? Acaba İbn Sînâ'nın rasyonalizmine işrâkî elbisesi giydirilebilir mi? Yaygın olan anlayışa göre meşşâî felsefesi sırf aklî ve istidlâlî görüşe sahiptir; mahiyet itibarıyla, keşf ve şuhûd (işrâk) ile sıkı bir bağlantı kurulamaz; üstelik bir yandan da İbn Sînâ, İslam dünyasında bu felsefe okulunun başı unvanıyla tanınmıştır. Bu bağlamda dinî ve işrâkî görüşlere bağlılık, meşşâî akımı ile İbn Sînâ'nın şahsiyetini birbirine uyumsuz kılmaktadır. İşte bu makale İbn Sînâ ve onun meşşâî ekolu hakkındaki yaygın görüşe rağmen onun varlık felsefesi üzerindeki yenilikçi görüşlerini ortaya koymakta ve bunu, doğru ve makul bir biçimde ispatlamaktadır. Bu temelde bu makalenin hipotezi şudur: İbn Sînâ'nın varlık felsefesi onun dinî ve işrâkî görüşleri üzerine dayanmaktadır. Bu filozofun felsefesindeki yansımalar, mahiyet ve içerik bakımından varlık felsefesi alanında Aristo'dan farklı bir altyapıya sahiptir. Meşşâî felsefesi ve onun öncüsü İbn Sînâ hakkındaki yaygın olan zihniyete baktığımızda, meşşâî ekolünün işrâk, keşf ve şuhûda yabancı olduğu görülmektedir. İşrâkî ve dinî görüşleri meşşâî felsefesine ve İbn Sînâ'ya nisbet eden bu yeni yaklaşımın amacı bu düzensizliği ve uyumsuzluğu belirtmektir. Bu yüzden bunun ispat edilmesi çok önemlidir. İslam felsefesinin birlik anlayışla ve içeriğiyle kendisine has yapı, düzen ve görünüme sahip olduğunu tanıttığımızda ve meşşâîliğe, işrâkî ve hikmet-i mütealiyeye dayanak olan ekolleri bu yapı ve birlik kalıbına sığdırdığımızda bu konunun önemi o zaman ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak, bu araştırma, genel tasavvurun aksine, İbn Sînâ felsefesinin sadece akademik alandaki sırf teorik bir felsefe olmadığını ortaya koyacaktır; hatta verimli, dinamik ve günümüze hitap eden bir felsefe olduğundan çağımız insanının kaybettiği özgürlüğüne tekrar kavuşmasına yardım edecek, onu iç esaretten ve fikirlerini bağlayan zincirlerden kurtarabilecektir. Böylece onu hayr, güzel ve kemal olan sınırsız âlemlere yöneltebilecektir (*öyle ki Hay Bin Yekzan risalesinde içi aydınlanmış yaşlı bir adam kayıp bir insanı batının karanlığından kurtarıyor, aydınlık doğunun yönüne doğru yol gösteriyor ve sonunda Allah'ın nurunun parladığı ab-ı hayatın kaynağına ulaştırıyor.*).

İbn Sînâ'nın Dinî İlham ve İktibasları

İbn Sînâ'nın işrâkî görüşü Aristo ve Yunanlıların kitaplardan, şerh ve fikirlerinin tefsirlerinden farklı olan özel bilgi kaynaklarına sahiptir. İbn Sînâ'nın bu alandaki en önemli bilgi kaynağı, aşkın ve vahyî bir öğretiden gelen ilham ve iktibaslardır. O, kendine has felsefî yöntem ve sistemi olan sayılı filozoflardandır ve onun üstün ismi, ihmal edilen felsefe ve hikmeti aydınlatmaktadır. İbn Sînâ felsefî sisteminin seçkin özelliğinin, onun felsefesindeki dinî öğreti ve felsefî görüşlerle uyumlu olduğunu görebiliriz. İslamî ilkeleri takip eden İbn Sînâ, vahyî öğreti ve doktrinlere de çok bağlıydı. O, on yaşındayken Kur'an'ı,

Arap edebiyatının büyük kısmını ve dinî ilimleri öğrenebilmiş olması herkesi hayrette bırakmıştı.¹ O, her zaman kendi felsefî düşüncelerinin dinin yüce öğretileriyle uyumlu olması için çabalardı. Gerçekten onun düşünceleri genelde İslam dininden mülhem idi. İbn Sînâ, mantık, felsefe ve diğer kitaplara ek olarak dinî ve Kur'anî eserler, Kur'an'ın bazı surelerinin tefsiri (*İhlas, Nas ve A'la suresi gibi*) ve bazı dinî meselelerle ilgili risaleler (*mesela namazın faydaları, günlük farzları yerine getirme, evliyaların kabirlerini ziyaret etme, kaza ve kader, mead vb.*) yazmıştır. O, ilmî ve felsefî konularda bir sorunla karşılaştığında ve onu çözmekte aciz kaldığında camiye gider; namaz kılar, dua edip yalvararak Yüce Allah'tan o meselenin çözümünü isterdi.² Hiçbir zaman araştırma ve okumaktan yorulmaz; gece ve gündüz araştırma yapmakla meşgul olurdu; uykuya daldığında rüya âleminde (*ilhamla*), ilmî ve felsefî meseleleri bir anda hallederdi.³ Hatta o, örneğin cismanî diriliş gibi, akıl ve istidlâlin çözemediği ve kendisinin yetkin olmadığı bazı meselelere dinî yöntemle yaklaşır ve dinî inancın bildirdiğini kabul ederdi.

Büyük İslam Ansiklopedisi'nde, İbn Sînâcî felsefe sisteminin aslî özelliği, Aristo felsefesinin temel unsurları (*ve bazı Yeni Eflatuncu dünya görüşleri*) ile İslamî dünya görüşü doktrinlerinin birleşimi olarak kabul edilmektedir.⁴ İbn Sînâ'nın dinî meselelere ait özel uğraşları ve felsefî görüşleri ile dinî doktrinleri uzlaştırma gayreti şu şekilde yazılmıştır: "*İbn Sînâ felsefesinin dünyanın doğu ve batısında önemli bir şöret ve nüfuz bulmasına sebep olan, onun kendi felsefî görüşleri ile Kur'an doktrinini uzlaştırmasında harcadığı büyük çabadır.*"⁵ Bu, onun felsefî görüşlerinin bütün Müslümanlar üzerinde etkili olmasına yol açtı ve o, bizzat özel felsefe ekollerinin kurucusu unvanıyla tanındı. İbn Sînâ düşüncesinde din ve felsefe uzlaştırılması, onu sadece Müslümanlar arasında seçkin yapmadı; onun te'sir ve nüfuzunun aynı şekilde Ortaçağ Hıristiyan bilim adamları arasında da yayılmasına sebep oldu. Örneğin, İbn Sînâ'nın fikirleri ele alınmadan Aquinas'ın metafiziğini anlamak imkânsız olacaktır (*zira İbn Sînâ'nın bu Hıristiyan azizin şahsiyet ve düşüncesinin şekillenmesinde etkisi inkar edilemez*).⁶ Çağdaş yeni Thomasçı bilgin ve filozof Etienne Gilson bu konuda şunu belirtmektedir:

"*İbn Sînâ'nın Ortaçağ felsefe sistemi ve ilahiyâtı üzerindeki etkisinde Aristo, sadece yaygın tesirin boyutlarından biridir. Aynı şekilde onun bizzat Aristo nazariyesi eksenli*

¹ İbrahim Dibâcî, *İbn Sînâ, Sî Be Rivâyet-i Eşkverî ve Ardakânî Zendeğînâme-yi İbn Sînâ*, s. 35; Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer, *Târîh-i Felsefe Der Cihân-i İslâmî*, (çev. A'bdâl Muhammed Âyetî), s. 450.

² İbrahim Dibâcî, *İbn Sînâ Be Rivâyet-i Eşkverî ve Ardakânî Zendeğînâme-yi İbn Sînâ*, s. 38; Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer, *Târîh-i Felsefe Der Cihân-i İslâmî*, s. 450 ve 51.

³ Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer, *Târîh-i Felsefe Der Cihân-i İslâmî*, s. 451.

⁴ *Dâyire'l Me'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, c. IV, s. 8.

⁵ Rıza Ekberyân, *Münâsebet-i Dîn ü Felsefe der Cihân-i İslâm*, s. 236.

⁶ Meyân Muhammed Şerîf, *Târîh-i Felsefe der İslâm*, (çev. Nasrâllah Pürcevâdî), c. I, s. 718.

açıklamaları birçok yönden özgündür. Bu, onun felsefî görüşlerinin seçkin bir ittikadî akımdan geldiğini göstermektedir. Takdir odur ki, İbn Sînâ dinî ilham nedeniyle ve kendine has irfânî eğilimiyle Ortaçağ ilahiyâtçıları için hem büyük bir yardımcı hem de tehlikeli bir vesese sebebi olmuştur.”⁷

Açık ki, İbn Sînâ'nın Ortaçağ ilahiyatçıları etkilemesi ve aynı şekilde onların ondan etkilenmeleri, onun felsefî meselelerdeki dinî ilham ve iktibasları ile işrâkî eğilimleri sebebiyle olmuştur.

İbn Sînâ'nın İşrâkî Görüşleri

İbn Sînâ'nın bazı kitaplarında, onun yeni olarak belirttiğimiz görüşü üzerindeki perdeyi kaldıran açık belirtiler ve kimi zaman da işaretler vardır. Bu yeni görüşe göre meşşâî felsefesi ve İbn Sînâ'nın değerli kitabı eş-Şifâ dahil olmak üzere meşşâî kitapları 'avâm içindir ve seçkinlerin *Hikmetü'l-Meşrikiyyîn*'e -onun düşüncesinin özünü içerir- müracaat etmeleri gerekir.⁸ Maalesef bu kitap bugün elimizde olmadığından gerçek ilmin usul ve temellerini (usul ve mebânî) haber veremiyoruz. İbn Sînâ'nın ifadesiyle onun usul ve temelleri şöyledir: “Biz ve anlayış, idrâk ve aşk açısından bizim gibi olanlar dışında, kimse bu eseri hakiki olarak keşfe ve anlamaya kâbil değildir.”⁹ Bazıları İbn Sînâ'yı Yunan kaynaklarının dışındaki kaynaklardan beslenen biri olarak kabul ederek derler ki: O, onlardan (gayrı Yunanî kaynaklar) işrâkî felsefe olarak adlandırabileceğimiz özel felsefî bir ekol ortaya çıkarmıştır.¹⁰ *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*'nin yazarları bu kanıdadırlar: *İbn Sînâ, işrâkî felsefeyi “kendisinden önce görülmemiş bir şekilde tanzim etmiştir ve ondan sonra gerçekten tartışmasız olarak işrâkîliğin hâkimi olarak bilinen Şehâbeddîn Sühreverdî dışında ona denk olan kimse olmamıştır.”*¹¹

Hatırlayalım ki, İbn Sînâ'nın işrâk felsefesini derlediği *Hikmetü'l-Meşrikiyyîn* adlı eseri yazılı olarak bugün elimizde değildir. Bu değerli kitabın elimizde mevcut olmaması bilim adamları ve felsefe tarihi araştırmacıları arasında kafa karışıklığına yol açmıştır: Meşrikî hikmetin manası nedir? Bazıları coğrafî olarak doğu ve batı manalarını anlamaktadırlar. Misal olarak Nallino (*İtalyan oryantalist*) şu kanıdadır: İbn Sînâ, *Hikmetü'l-Meşrikiyyîn*'i öyle bir şekilde anlamlandırmış ki “özellikle batı felsefesinin karşıtı olarak, doğu felsefesini kastetmiştir.”¹² Abdurrahman Bedevî, Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer de bu

⁷ Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, s. 187-188. Ayrıca bkz. Henry Corbin, *İbn Sînâ Temsilhâ-yi İrfânî*, (çev. İnşaaellâh Rehmeti), s.18.

⁸ İbn Sînâ, *Mantiku'l -Meşrikiyyîn*, s. 4.

⁹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 4.

¹⁰ Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 504.

¹¹ Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer, a.g.e., s. 504.

¹² Henna Fâhûrî ve Halîl Elcer, a.g.e., s. 454.

görüğe temayül ettiklerini belirtmektedirler. Fakat İbn Sînâ'nın işrâkî risale ve yazılarının içeriğine baktığımızda hiç şüphesiz bu teorinin geçersiz olduğunu görüyoruz. İkinci teori Henry Corbin ve Lui Massignon'a aittir. Bu teoriye göre “meşrik” ve “meğrib” coğrafi sınırların ötesinden bir anlama sahiptir; esasen İbn Sînâ'nın işrâk felsefesi ile Sühreverdî'nin işrâk felsefesi aynı köktendir ve birbirlerinden hiçbir şekilde aslî bir farkı yoktur. İşrâk felsefesini İbn Sînâ başlatmıştır. “İshrâk” ve “meşrik” kavramları da hem sözlük hem de terimsel anlamı bakımından birbiriyle bağlantılıdır. Bu yoruma göre, işrâk ve meşrik -gerçekten-ezelî nurların aydınlığının beşerî nefis üzerindeki sembolüdür ki, bu aydınlanma nedeniyle Mebde-i Müteâlî'den kudsî bilgi elde edilir. Corbin'e göre: “Şark tıpkı nefis üzerine nurların ağartmasıdır ki nurlar onu kendine doğru çeker ve aşağıya doğru aydınlatır. Bu aydınlanmalarda tıpkı meşrikî idrak türünden olan ‘cognition matutina’ meydana gelir; çünkü meşrik her türlü bilişsel olandır. Bu yüzden, meşrikînin vasfı, her şeyden önce sadece aşkın ilkesi (mebde-i müte’âlî) nedeniyle, ya da daha açık bir ifadeyle meşrik, aşkın ilkenin aynısı olduğu için, şekillenmiş ve yönlendirilmiştir.”¹³

Bu bağlamda, “meşrik ya da işrâk,” nurun yansıması için bir remz, aşkın ilke ve ma’rifettir ki, hem doğu hem de batı coğrafyasında yaşayan filozoflar bundan aynı ölçüde yararlanabilirler. Bu sebeple Corbin şuna kanidir: İşrâkîler ve meşrikîler dünyanın her yerindeki ülkelerin tamamında yayılmışlar ve sayıları çoktur. O, Marx’ın “Dünyanın bütün işçileri birleşin!” şeklindeki meşhur slogana benzer biçimde “bütün bölgelerdeki işrâkîlerin birleşmesini” istiyordu.¹⁴ İbn Sînâ'nın “Hay Bin Yekzan” gibi irfânî risaleleri bu son teoriyi teyit etmekte ve göstermektedir ki, işrâk kavramından kastedilen coğrafi bir mana değildir. Yani şunu söyleyebiliriz: İbn Sînâ ontolojisinde, meşrik, nurun yansıması için bir remzdir ve Mebde-i Müteâlî de ma’rifet sayılmaktadır.

Hikmetü'l-Meşrikiyyîn şu an elimizde değilse de, çok şükür ki, bu filozofun irfanî ve işrâkî görüşlerini gösteren, *el-İşârât ve Tenbîhât* kitabının son üç bölümü (*nemat-ı heştom: fî'l behcetî ve'l se'âdet, nemat-ı nohom: fî makâmâtî'l 'arîfîn, nemat-ı nohom: fî esrârî'l-âyât*), *Risâletü fî'l-Aşk, Se Dâstân-i Temsîlî Hay İbn Yekzân, Risâletü't-Tayr* ile *Selâmân ve Ebsâl* gibi diğer kitapları ve yazıları elimizde mevcuttur. *İslam Dünyasında Felsefe Tarihi*'nde İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili otuzdan fazla risalesi sayılmaktadır.¹⁵ İbn Sînâ'nın, ömrü boyunca yazmış olduğu kitap ve risalelerin çoğunda açık bir işrâkî eğilim yoktur ve bunlar genellikle nazarî ve saf istidlâlî olarak kabul görmüştür. Bu yüzden bir dönemki, genel meşâî yöntem ve eğilimden, ömrünün sonlarında irfanî zevke yöneldiği kabul edilir.¹⁶ Denilebilir ki, işrâkî görüşü- felsefe İslam dünyasında Fârâbî döneminde şekillenmiş ve İbn

¹³ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsîl-i İrfânî*, s. 138.

¹⁴ Henry Corbin, *Felsefe-i İrfânî ve Felsefe-i Tetbîkî*, (çev. Seyidcevâd Tabâtabâî), s. 136.

¹⁵ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 498.

¹⁶ Hâdî Rostgârî Mukeddîm Gevherî, *Âşnâyî bâ Hikmet-i Meşşâî ve İshrâk*, s. 79.

Sînâ ömrünün ilk yıllarında bu yöne çekilmiştir, fakat onun bu eğiliminin olgunlaşma başarısı ömrünün sonlarında bu alandaki müstakil risale yazılarıyla-hâsıl olmuştur. Bu görüş daha sonraları, Sühreverdî'nin işrâkî hikmetinde ve Sadra Müteellihîn'in hikmet-i müteâlfisinde zirveye ulaşmıştır. Kesin olarak iddia edebilir ki, işrâkî görüş, gerçekten, müteâlf bir fetihten ve İslam'ın kudsiyetinden iktibastır ki, İslam filozofları tarafından kendi felsefî görüşlerinde billurlaştırılmıştır. İslam, felsefeye yeni bir bakış açısı bahşetmiştir. İslam felsefesi vahyî kaynaklardan ve İslamî yüksek öğretilerden ilham alarak her şeyiyle tevhidî bir görüşe sahiptir ve Tanrı merkeziliğini yaygınlaştırmıştır. Allâme Tebâtebâî bu konuda şunu ifade etmektedir: “İlahî felsefe sürekli yayıldı ve devamlılık gösterdi...(ve) çeşitli konuları tamamen madde ve tabiat ötesindeki âlemle (metafizik) bağlantılıdır. Bu arada, İslam ve İslam düşüncesi bütün fenomenleri hatta ahlakî ve hukukî işleri tevhid üzerine ve kudsî rubûbiyet sahasıyla irtibatlı olarak tahlil etti... Açık bir şekilde müşâhede edilebilir ki, İslam'da her mesele ilmî ya da amelî-hakikatte-değişik şekillerle ve suretlerle meydana gelmiş olan aynı tevhidî meselelerdir.”¹⁷

Nitekim İzutsu da buna işaret etmiştir.¹⁸ İlk defa İslam filozofları- onların reisi Fârâbî-sistematik olarak yaratılış meselesini ele aldılar ve Allah'ı yerin ve göğün nuru ve yaratıcısı kabul etmişlerdir. Yunan felsefesine göre madde ya da âlem ezeli, kadim ve zarûfîdir, yaratıcıya muhtaç değildir. O sistemde sadece kendisinden olan hareketi önlemek için Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'yi zorunlu görmüşlerdir ki, O'nun vazifesi sadece gaye olmak ve şevkin icadı yoluyla eşyaya hareketi vermektir. O'nun işi yaratma ve idare etme değildir. Henry Corbin ise nebevî ve İslamî felsefenin esaslarını tevhidî, melek inancına dayanan, irfanî tecrübeyle bağlantılı ve batını olarak kabul etmekte ve Şîf hikmetini İslamî iç hakikat ve bu hikmetin en üst derecesi olarak görmektedir.¹⁹ Eski İnan kültürü bölgesinde yazılan İslam felsefesi, İslamî ruh ve tevhid inancına ilave olarak, buradaki zenginlik üzerine hâkim olan değerli tevhid mirasından da yararlanmıştı. İkbâl Lâhûrî *Seyr-i Felsefe der İrân (İran'da Felsefenin Seyri)* adlı kitabında İnan düşüncesinin genel akımını tevhid ve “birlikçi (yekgırâyî)” olarak kabul etmekte ve şöyle demektedir: “İlk başlarda Zerdeşt dini zemininde oluşan İnan birlikçiliği, İslam dinindeki anlaşmazlıklarla beraber ilerlemekten geri kalmış, daha sonra daha üstün bir güçle patlak vererek doğduğu yerin bütün aklî olayları üzerinde hâkim olmuştur.”²⁰ Bu temel üzerine, bu merkezde hâkim olan birlik inancı İslam âlemine ve İslamî tevhid öğretilerine ilişkin dinî, irfanî ve şuhûdî tecrübeye dayanan felsefî ekollerin ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır. İbn Sînâ da

¹⁷ Seyîd Mohammed Huseyn Tebâtebâî, *‘Ali û Felsefe-i İllâhî*, (çev. Seyîd Mohammed Seyîd ‘Ulvi), s. 16 ve 25.

¹⁸ Toşhîhiko, İzutsu, *Bunyâd-i Hikmet-i Sobzvârî*, (çev. Celâledîn Mocitbevî), Bölüm 4, s. 58-61.

¹⁹ Dârvîş Şâygân, *Hanrî Korbin, Âfâk-ı Tefekkor-ı Me'nevî der İrânî*, (çev. Bâkır Perhân), s. 125-135.

²⁰ Mohammed İkbâl Lâhûrî, *Seyr-i Felsefe der İrân*, (ter. A. H. Âryanpûs), s. 52.

zengin İslâmî kültür ve medeniyetinde ve onun irfanî ve şuhûdî öğretilerinden istifade ederek kendi işrâkî görüşlerini şekillendirmiştir. O, *Hayy Bin Yekzân*'da meşrikî kavramını nurun merkezi, mağrib kavramını da zulmetin yeri olarak tanıtmış ve kendi işrâkî ve irfanî düşüncelerini açıklamak için "nûr" temsilinden istifade etmiş ve sonraları Sühreverdî bu teoriyi kemale erdirmiştir. Henry Corbin şunu belirtmektedir: "*Ortak kanının aksine İbn Sînâ, Suhreverdî'nin işrâk felsefesi karşısında yer alan sırf bir meşşâî filozofu değildir; hatta Suhreverdî'nin fikrî selefi olarak sayılmaktadır. Sühreverdî'nin işrâkî hikmeti, İbn Sînâ'nın meşrikî felsefesinin geçtiği yolun devamı niteliğindedir.*"²¹

Ontolojik Semboller

İbn Sînâ'nın bazı yazılarını, işrâkî bir yaklaşımla ontolojik semboller şeklinde terip etmiştir. O, İşârât'ın sekizinci nematında (*sevinç ve mutluluk hakkındadır*) hazzı, kendisiyle idrak olunan ve murada erilen şey olarak kabul ediyor ki bu, idrak edenin katında kemal ve hayr sayılır. O, böylece batınî hazzı en şerefli haz, aklî hazzı da en üstün haz olarak kabul etmektedir. Ona göre, ma'kulata ulaşmamış kimseler bedeninin kafesinde tutuklu olacaklar, bedenden ayrıldıktan sonra kendi mahpusiyetlerini idrak edecekler ve bundan acı duyacaklardır; fakat 'ârifler, nefslerinin saflaştırılmasıyla, anılan durumda mutluluk duyacaklar. Dünyevî meşguliyetlerden ve özellikle maddî alçaklıklardan kurtulmakla kudsî âleme, en üstün kemal ve hazza ulaşırlar. İbn Sînâ bu merhaleye ulaşmamış nefislere "cahiller" adını vermektedir.²²

İbn Sînâ dokuzuncu nematta 'âriflerin makamları ve derecelerini açıklamaktadır ki, ona göre özellikle bu makamları tanımayanlar ve bu derecelerin kendilerine gizli olduğu kimseler ret ve inkara başlamaktadırlar. İbn Sînâ bu nematta, 'ârif ile zâhid ve âbid arasındaki ince farkı belirterek 'ârifî şöyle tanııyor: *Hakkı, Hak için isteyen, zühd ve ârifâne dışındaki ibadeti muamele sayan kişidir.* İbn Sînâ nazarında âriflerin mertebeleri-tam olarak "irade", "riyâzet" ve "zaman"dan ibarettir. Nihayetinde 'ârif, yüksek makam olan "murada ermeye" ulaşır ki, eğer nefsiyle ilgili nazarî olan şeyler azalmışsa Hakk'ın işaretleri ona açılır ve yüksek hazları müşahade eder; ama eğer artık nazarî olan hiçbir şeye sahip değilse, onun nazarı tamamen Hakk'a çevrilir ve Cenâb-i Kuds onun üzerine mutassavir olur. İbn Sînâ bu nematta âriflerin vasıflarını güzel bir ifadeyle açıklamaktadır: *'Ârif güler yüzlü ve neşelidir o, hem büyüklere ve akıllılara saygı gösterip onları sever hem de alçak ve önemsiz kişilere saygı gösterir ve onları sever; 'ârif cesaretlidir (ölümden kaçan kişiler neden böyle değildir?).*²³

²¹ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 11.

²² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (thk. Mectebî Zâre'î), s. 341-352

²³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 355-367.

İbn Sînâ onuncu nematta olağanüstü hallerin sırlarından bahsetmekte, olağanüstü hadiselerin ilmî ve tabîî sebeplerini göstermeye çalışmaktadır. O, olağanüstü hadiseleri dört konuda özetlemektedir: 1. Uzun süre yeme-içmeden uzak durabilme, 2. Zor işlere güç yetirebilme, 3. Gaybtan haber verebilme, 4. Unsurlar üzerinde tasarruf kudreti. İbn Sînâ, ilk durumun tahlilinde şöyle diyor: *Nefsin halleri beden üzerinde etkilidir; çünkü nefis, maddî ve şehvanî isteklerinden vazgeçer, tabîî eylemleri -ki bunlar nebatî nefsin kuvveleridir- durdurabilir ve beden uzun bir müddet beslenmeden uzak durmaya tahammül edebilir. Zor işler de nefsin halleri ve bedenin uygulamaları arasındaki irtibata dayalıdır. Olağan hallerde insanın kudreti belli ve azdır; ama öfkenin arttığı ve hastalık zamanlarında azalma görülür. Öyleyse 'ârifin kudretinin artması- ki ilahî kuvvetle olağan bir halin dışına çıkabilirmâ'kuldur.*

İbn Sînâ, gayb âleminden bilgi alma kudretini de tabîî bir eylemin dışında görmez; zira bu konuda da kıyas ve tecrübe arasında bir uyumluluk hâsıl olur. Aynı şekilde insanî nefis rüya âleminden de gaybî haberler alabilir ve haber verebilir. Uyanık haldeyken de bu şekilde irtibat kurabilmeye ve gaybî bilgiler alıp haber vermeye herhangi bir engel yoktur. Bununla birlikte nefsin yüce âlemlerle irtibat kurma imkanı vardır ve insan o âlemden bilgiler alabilir; ancak bunun iki şartı vardır: Birincisi, nefsin yetenekli olması, ikincisi ise herhangi bir engelin ve arada bir perdenin olmaması gerekir.

Dördüncü durum ve hastanın şifa bulması gibi unsurlardaki tasarruf da tabiatın sırlarında sebeplerin ve illetlerin olmasıdır. İnsanî nefis, kendi bedeniyle çelişkili olmasına rağmen, birbirini etkileme ve izleme şeklinde birbirleriyle irtibatlıdır; bunun için nefislerden bazılarının, kendi bedenlerini etkileyen ve başka nefisler ve şeyler üzerinde etkili olan bir meleke olmaları uzak bir durum değildir. Böyle özel bir nefis sanki, diğer nefisleri ve işleri etkileyen alemî bir nefistir.²⁴

Hayy Bin Yekzân risalesi İbn Sînâ'nın şehrin dışında, heyecan verici bir gezintiye içine alan bir hikayedir. O, bu gezintide, bir genç gibi endamı yerinde ve kemikleri sağlam olan Hayy Bin Yekzân adında kalbi aydınlanmış yaşlı bir adamla tanışır. İhtişamlı yaşlılar gibi olan bu adam İbn Sînâ'ya iki yol açar: Biri batı tarafıdır ki, bu yol kötü ve karanlıktır, diğeri doğu tarafıdır ki, bu yol da aydınlık bir yoldur. Âşık sıfatlı 'ârif en temel soruyu burada ortaya koyar: "*Hangi yol?*" O, iyi huylu (ferište) rehberine şöyle der: "*Bana yolu göster!*" *Bütün sırlar bu birkaç kelimelik cevapta saklıdır. " Her ne zaman mutlu bir seyahate çıkarsan tam bir mutluluk hali ve şansla ben sana eşlik edeceğim ve sen bu durumdan kazançlı çıkarsın."*²⁵ Bu cümleyle yaşlı rehberlik için kendi hazırlığını haber verir ve sonunda İbn Sînâ onun rehberliğinde ikinci yolu seçer ve doğu tarafına hareket eder. Ama doğu, tehli-

²⁴ İbn Sînâ, a.g.e., s. 371-391.

²⁵ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsîl-i İrfânî*, s. 298.

kelerle dolu bir yoldur, çünkü bu yol dev süvari atlılarla doludur; fakat gerçekten kendi amacında azimli olan ziyaretçi birbiri ardına bütün engelleri aşar ve sonunda padişahın emsalsiz cemaline ve Hazret-i Hakk'a varır. Elbette güneşin ışığının şiddeti onu görmeye engel olduğu gibi Hakk'ın cemalinin şiddeti de O'nu görmeye manidir.²⁶

İrfânî ve sembolik bir dille yazılan *Tayr* risalesinde, insan nefsler, avcılarının tuzağa düşürdüğü kuşlara benzetilmiştir ve kuşların kurtuluş için verdiği çaba ise nafiyledir. Bu alaylı benzetmede esas nokta şudur ki, kuşlar duyulara has ve habere dayalı olan bir mertebededirler ki, artık esaret onlar için dayanılacak gibi değildir. Bu yüzden tutsak kuş acıklı yakarışlarla (*kardeşlik ahdını ve eski dostlukları anma*) özgür olan kardeşlerinden yardım alarak boyun ve kanatlarını tuzaktan kurtarıp kafesin kapısını açar; fakat ayağını tuzaktan çıkaramaz. Bu nedenle bütün kuşlar bir çare bulmak için düşünmeye başlarlar. Kendi şikayetlerini iletmek ve ondan ayaklarını tuzaktan çıkarmasını talep etmek için padişaha gitmeye karar verirler. Bu güvenle cesaretli bir şekilde sefere koyulurlar ve ardı ardına gelen kaleleri aşamalı olarak geçerler; sonunda aşınmış olan semanın kubbesinin üstünde olan son kaleyi de yorulmak bilmez bir çabayla fethederek Melik'in kalesine ulaşırlar. Orada güzel sesli kuşların ezgilerini dinleyerek ve padişahın türlü türlü lütuflarından faydalanarak gönül ferahlığı bulurlar. Melik'in cemalini müşâhade etmekle-ki gözleri şaşkın ve akılları ürkmüş hale getirir- baygın hale gelseler de tekrar onun sayesinde kendi selametlerine kavuşurlar. Böylece Melik'in izniyle söz söylemeye cesaretlenerek sorunlarını arz ederler. Melik onlara beraberlerinde gidecek bir elçi hediye eder. Şimdi onların sema âleminden zâhir hayata dönmeleri gerekmektedir; fakat bu kez tek başlarına kanat açmayacaklardır, hatta cesaretli bir şekilde seslenirler: "Şimdi kurtuluşa eriyoruz ve Melik'in elçisiyle geliyoruz."²⁷

Salaman ve Absal hikayesi *İşârât*'ta sembolü bir şekilde ve ayrıntıya girilmeden beyan edilmiştir; öyle ki bazıları onun çözümünü kudret dışında kabul etmiş ve gayba ait marifet saymışlardır.²⁸ Hoca Nasr'ın şerhine göre Salaman ve Absal iki samimi kardeş idiler. Salaman, büyük kardeş, Absal ise küçük kardeş idi ki akıllı, cesur ve yakışıklı biri olarak görülüyordu. Salaman'ın eşi Absal'a âşık olur ve bunu ona açıklar; ancak Absal onu reddeder. Bu yüzden kadın, Salaman ile işbirliği yaparak, kız kardeşini Absal'la nikahlar;

²⁶ Henry Corbin, a.g.e., s. 279-290.

²⁷ Bkz. Şehâbeddîn Sühreverdî, *Tercome-i Risâle-i Tayr İbn Sînâ*, Şeyhu'l İsrâk'ın Telifleri Dergisi, (Tashîh, Hâşiye ve Mukaddime Seyyid Huseyn Nasr), c. 3, s. 197-205; Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 340-344.

²⁸ İbn Sînâ *Salaman ve Absal* hikayesinin girişinde şöyle diyor: "Sonra remzin çözümü patlak verdi. *İşârât*'ın Faziletli Şarihi Hoca Nasirettin Tusi kanidir ki, *Salaman ve Absal* hikayesi bir Arap hikayesidir ve onun çözümü gaybı bilmeye muhtaç değildir; hatta hikayedeki ilim ve bilgi bu remzin çözümü için yeterlidir. Hoca Nasirettin buna bağlı olan iki hikaye nakleder ve biri Şeyh'in amacına daha yakındır. (Bkz. Hoca Nasireddîn Tûsî, *Şerh-i İşârât ve't -Tenbihât*, thk. Hasan Hasanzâde Âmelî, s. 1021-1028.)

fakat gerdek gecesinde kız kardeşinin yerine kendisi gelin yatağında uyur. Absal, onu kendi eşi zanneder; ancak aniden bir şimşek çakar, ev aydınlanır, gerçek de ortaya çıkar. Gerçeğin ortaya çıkmasıyla Absal gerdek odasından kaçır. Sonraki gün, kalabalık bir asker grubuyla fetih amacıyla savaşa gider ve muzaffer bir şekilde döner. Kadın tekrar Absal'a arzu duyar; ancak o tekrar reddeder ve yüz çevirerek savaşa gider. Salaman'ın eşi sinirlenir, asker komutanlarına Absal'ı yalnız bırakarak yenilmesi için rüşvet verir ve böyle de olur. Askerler onu yalnız bırakırlar ve düşman galip gelir. Absal yaralanır ve düşman onu ölü sanıp orda bırakırlar. Fakat Absal vahşi bir hayvanın sütünü emerek şifa bulur, güçlenir ve kardeşinin yanına döner. Kardeşi düşmana esir düşmüştür, onu kurtarır. Kadın ise düşmanlığı bırakmaz, açığı kandırıp Absal'ın yemeğine zehir döktürerek onu öldürtür. Salaman bu hadiseden dolayı çok üzülür ve yalvarışlarla ilahî hakikatın dergahı kendisine açılır. Cinayetin sırrı açığa çıktığında kadını, açığı ve yemeği vereni cezalandırır ve kardeşinin intikamını almış olur.²⁹

Hoca Nasr'ın bu hikaye ile ilgili te'vili şöyledir: Salaman, nefs-i natıka, Absal, nazârî akıl, Salaman'nın eşi, bedenî şehveti ve gazabî kuvveti; onun Absal'a olan aşkı bu kuvvenin aklı yenmeye meyletmesi ve Absal'ın ondan sakınması da aklın kendi âlemine olan isteğidir. Kız kardeşten murad dileme, amelî akıl; kız kardeşin yerinde yatmak, sapıklık ve nefsin süslenmesi; şimşek parlaması, ilâhî bir gösteriş; Absal'ın kadını reddetmesi, aklın nefsanî hevadan yüz çevirmesi; beldelerin fethi, ceberrût ve melekût âlemine yönelme; yabanî hayvandan süt emme, feyzin kemali; Absal'ın durumunun bozulması, kendi işlerini ihmal etmesinden dolayı nefsin ızdırabı; kardeşine geri dönme, aklın bedenî tedbirine yönelmesi; açığı, bedenî kuvve; yemek, şehvî kuvve; Absal'ın ölümü için kurulan o iki tuzak, aklın yaşlılık döneminde yok olması; o ikisinin Salaman tarafından öldürülmesi, ömrün sonlarında nefsin bedenî kuvvenin kullanımını terk etmesi ve saltanattan uzlete çekilme de aklın bedeni yönetmekten kesilmesidir.³⁰

İrfânî Temsilin Tahlili

Ontolojinin yerine sembolleri gösteren bu işrâkî temsiller ve eserler belki bazıları- nı şöyle bir görüşe zorlayabilir: Evvela bu, kendi döneminde öne çıkmış olup geçmişte kalmış bir edebiyat türüdür. İkincisi, mecaz ve kıssadan yararlanarak âlemi ve ontolojiyi izah etme anlayışı, mitoloji dönemine ve modern dönem öncesine aittir ve ontolojiyi, kozmolojiden nüzul olan bir mertebeye indirger ki, biz bunları çoktan geride bıraktık. İrfânî temsil hakkındaki bu tür bir telakki hayli yüzeysel görünüyor. İrfânî temsiller ve İbn Sînâcî yazılar, işrâkî yaklaşımla, "manevî dünyayı" anlatmaya çalışıyor ve onlarda kullanılan edebiyatın, modern kavramların derecesinin kendilerinden daha yüksek olduğu sırf soyut

²⁹ Hoca Nasîreddîn Tûsî, a.g.e. s. 1025 ve 1026.

³⁰ Hoca Nasîreddîn Tûsî, a.g.e. s. 1027 ve 1028.

kümeler olmadığını bize öğretiyor. Hatta bilinmeyen bir dilin temsilleri kullanılmıştır ki onu bugün kalıpsal manalar, felsefî ve ilmî mefhumlar içinde anlamak mümkün değildir.

Henry Corbin bu irfanî ontolojiyi anlamak için İbn Sînâ'nın şahsî tecrübesine ve manevî ufkuna gidilmesi ve onun kendi nefinden gözetlenmesi gerektiğine kânidir. Bu temsiller öntecrübî (apriori), manevî dünya ve şahsî tecrübeleri anlatan yazarın kendisine bağlıdır. Çünkü biz de yazara benzeyen nefsanî bir yapıya sahibiz, kendi varlığımıza uygun bir kapasite ile temsilî ontolojinin-ama manevî- anlayış ve kavranmasına nail olabiliyoruz.³¹ İrfanî eserler ve risalelere sığdırılmış olan şahsî ve batınî tecrübeler "bir durumu" anlatır. İbn Sînâ'nın bütün sisteminde var olan "remz" böyle bir durumdur. Biz, remz çözümlmek için sonuç vermeyen ilim yığına muhtaç değiliz; o duruma yaklaşmakla sonuç çıkarmamız gerekir. İnsan kendini tam olarak geçmişten soyutlayamaz; fakat önemli bir yolla gerçekleşen mana dolu bir geçmişle, geçmişî geleceğe bahsedebilir ve onun manevî değerlerinden yararlanabilir. Bu değerleri insana bağışlayan üstünlük, vazifelerindeki ve mesuliyetlerindeki üstünlüktür. Bu değerleri bireyler arasında, onları birbirine bağlı hale getiren birliktelik de, manevî bir aidiyet bağlıdır.³²

Yukarıdaki açıklamaya göre İbn Sînâ batınî tecrübe ve irfanî hazza sahipti ki, buna dayanarak kendine has mânevî ontolojiyi geliştirmiş ve sisteleştirmiştir. Yine de gerçekten İbn Sînâ böyle bir irfanî ve şahsî tecrübeye sahip olmuş mudur, olmamış mıdır? İbn Sînâ'nın günümüzde elimizde olan irfanî metin ve yazılarına bakılırsa bunda hiçbir şekilde şüphe yoktur. O, işrâkî görüş ve düşüncelere sahip olup "tasavvufu iyi bir şekilde anlamış ve onun hakikatini beyan etmiştir."³³ Ama mevcut belgeler ve yazılarıyla İbn Sînâ sufiler zümresine konulabilir mi? O, batınî ve zevkî tecrübeye sahip olarak kabul edilebilir mi? Ya da onun beyanları sadece "sûfilerin hallerini ve eserlerini mütalaa etmekten" ibaret bir şey midir?³⁴ Kendisi, o müteâlî ve işrâkî tecrübeye ulaşmamış mıdır? Bu konuda kesin bir görüşe varmak zor olsa da, İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki kendi beyanlarına bakıldığında hem kendisi bu batınî tecrübeye ulaşmıştır hem de 'âriflerin ve tasavvuf ehlinin hallerinden yararlanmıştır. "Eğer ben bu babla ilgili olarak anladığım şeylerin ayrıntılarını (ya da sözüne güvendiğim kişilerden işittiklerimi) açıklamaya çalışırsam söz uzar".³⁵ O, irfanî risale *Hayy Bin Yekzân*'da da güzel bir şekilde kendi irfanî ve şuhûdî tecrübesini ortaya koymuştur: "Kendi şehrimde iken başımdan bir olay geçti. Gezintiye gitmek için dışarı çıktım... Uzaktan güzel görünüşlü, nûrlu, yaşı ilerlemiş, uzun yıllar geçirmiş bir yaşlı göründü. Bir delikanlı gibi genç görünüyordu. O, sapsağlam, boyu posu yerinde ve üzerinde yaşlılar-

³¹ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 97-98.

³² Henry Corbin, a.g.e. s. 101-104.

³³ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 493.

³⁴ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, a.g.e. s.493; *Tasavvûf 'inde İbn Sînâ*, s. 16.

³⁵ İbn Sînâ, *el İşârât ve't-Tenbihât*, (haz. Muctebâ Zâr'î), s. 386.

daki azametten başka hiçbir yaşlılık belirtisi yoktu.”³⁶ Bu irfanî şuhûd ve hazzı idrak etmede söylenen şey, İbn Sînâ’da ortaya çıkmıştır. “İşte o, Faâl Akıl’dır”³⁷ ki, ona göre o, delikanlıların canlılığı ve yaşlıların azametine sahipti.

Ayetullâh Hasanzâde Âmelî şuna kanidir ki: “Şeyh, yegâne ârifi bir filozoftur”; o, irfanî hassas bilgileri şerefli, kanıtlı ve zorlu bir sanatla sağlamaştırılmıştır. “Eğer o kendisi, açık seçik ve burhanlı olarak belirttiği şeye sahip olmasaydı bu şekilde güzel ve olağanüstü-zahmete katlanmadan ve yoldan sapmadan-yazması imkâsız olurdu.”³⁸ Bu çağdaş ‘ârif konuyu şu şekilde pekiştirmektedir: “Şeyh, dokuzuncu nematta, başkalarını bu yolda yürümeye davet etmekte ve yol göstermektedir; çünkü kendisi diğerlerinden önce bu yolun yolcusu olmuştur.”³⁹ O, bu naklin ilahî olduğunu söylüyor: “Şeyh, ‘Âriflerin Makamlarını yazdığı zaman kendisi riyazette ve çile (kırk günlük ibadet) deydi.”⁴⁰ O, şiirsel bir sözle de şöyle demiştir: “İnsan, Şeyhin Makâmât-ı ‘Ârifân’daki (dokuzuncu nemat) ibarelerini duyduğunda onların ilahî feyz vasıtasıyla nakledilmiş rivayetler olduğunu anlıyor.”⁴¹ Buna göre İbn Sînâ’nın sözlerine -ve aynı şekilde daha önce anılan ‘ârifâne beyanatlara- bakıldığında İbn Sînâ’nın kendisinin de ‘âriflerden ve seyr-ü sulûk ve irfanî zevk ehlinde olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak İbn Sînâ’nın elimizdeki eserlerine göre onun tasavvufî ve işrâkî görüşleri, onun aklî ve nazarî düşüncesinin kaynağıdır; öyle ki, İşrâât’ın dördüncü nematında, Hak Teâlâ’nın subutî ve selbî sıfatları hakkında şöyle yazmıştır: “Evvel’in dengi, zıddı, cinsi, faslı, tanımı (hadd) yoktur ve O’na ancak açık bir irfanî akıl ile işaret edilebilir.”⁴² Ayetullâh Hasanzâde Âmelî “irfanî akıl” konusunda şöyle yazmıştır: *Sarih irfanî akıl, şuhûdla ve huzûrî yoluyla hakikatlerin görülebildiği soyut bir akıldır.*⁴³ Bu yüzden, İbn Sînâ’nın işrâkî ve irfanî eğilimi “irfanî akıldır.” Sanki o, hem batınî tecrübe hem de aklî ve nazarî düşünceye derinlemesine vakıf olmuş bir şekilde istidlâlî ve işrâkî başarıyla harmanlamıştır ve irfanın makam ve derecelerini filozofların akletme ve nazarî tefekkür merhaleleriyle ortaya koymuştur. Öyle ki ârifin en son makamını filozofun aklî merhalesinin en üst derecesi olarak saymış ve en yüce insanî lezzet ve kemalî, aklî lezzet ve kemal olarak

³⁶ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 279.

³⁷ Henry Corbin, a.g.e. s. 69.

³⁸ Ayetullâh Hasanzâde Âmelî, *Durûsu Şerhu’l İşrâât ve’t-Tenbîhât*, Sekizinci Nemat, (haz.Sâdık Hasanzâde), s. 23.

³⁹ Ayetullâh Hasanzâde Âmelî, a.g.e. s.23

⁴⁰ Ayetullâh Hasanzâde Âmelî, a.g.e. s. 23.

⁴¹ Ayetullâh Hasanzâde Âmelî, a.g.e. s. 23.

⁴² İbn Sînâ, *el-İşrâât ve’t-Tenbîhât*, Muctebâ Zâr’î, s. 275.

⁴³ Hasan Hasanzâde Âmelî, *Durûsu Şerhu’l İşrâât ve’t-Tenbîhât*, s. 22.

tanımlamıştır. Bu, tamamen meşşâî ve istidlâlî hikmetin karşısında yer alan müteâlî veya işrâkî hikmettir.

İbn Sînâ'nın İstidlâlî Felsefesinde İshrâkiliğin Damarları

Bununla ilgili olarak, *İşârât'*ın son üç nematı ve İbn Sînâ'nın işrâkî eğilimlere sahip olduğu müstakil risalelere ilaveten, onun felsefî sistemindeki metinlerde ele alınan meselelere işaret edilebilir; fakat bunlardan bazılarında işrâkî damarlar açık seçik bir şekilde teşhis edilirken bazılarında ise tahlil ve tefsirle bu damarlar elde edilebilir.

Mahiyet Vücut Ayrımı

İbn Sînâcı felsefî sistemde ele alınan önemli meselelerden biri de varlık ve mahiyet ayrımıdır. Tabi ki İbn Sînâ'dan önce, Aristo da bu ayrımı ele almış idi.⁴⁴ Fakat Aristo, konuyu sadece mantikî problem boyutunda incelemiştir. Bu alanda ilk defa kendine has, özel bir yönelimiyle bu konuyu felsefî boyutta ele alan İbn Sînâ olmuştur. Tûsî'nin görüşüne göre mantikî ve felsefî boyut arasındaki fark, mantikî boyutta varlık, aklen mahiyetin unsurlarında zâfî bir cüz değildir; fakat felsefî boyutta ise varlık, mahiyeti gerçekleştiren illetlerden bir cüz değildir.⁴⁵ İbn Sînâ'ya göre varlık mahiyetten ayrı bir şeydir ve ona arız olmuştur: *Bu ikisi aynı anlama sahip değildir; örnek olarak, "uçgenin anlamını bilirsin; ancak onun hakkında bir şüpheye düşersin: Acaba dış dünyada varlığı var mıdır, yok mudur?"*⁴⁶ Bununla birlikte mahiyet de varlıktan ayrıdır: *"Her şey varlığından ayrı olarak kendine has bir hakikate sahiptir; zira eğer desek ki hakikat vardır, bu sözümüz mantık lafızlarından elde edilmiş bir manaya sahiptir, şayet desek ki hakikat aynı şekilde hakikattir, faydasız bir söz ortaya koymuş oluruz."*⁴⁷ İbn Sînâ, mahiyeti olan şeylerde varlığın "araz" olduğunu ve onlara ilhak edildiğini düşünür.⁴⁸ Bazıları İbn Sînâ'yı "asalet-i varlıkçı" zümresine koyuyorlar ki Sühreverdî ve Mîr Dâmâd bunu iddia edenlere muhalif olmalarına rağmen Sadra'l Muteellihîn bu görüştedir.⁴⁹ Şüphesiz, "asalet-i varlıkçı" ya da "asalet-i mahiyetçi" Mîr Dâmâd zamanında başladı⁵⁰ ve bu bağlamda İbn Sînâ özgün "asalet-i varlıkçı" ya da "asalet-i mahiyetçi" olarak adlandırılmaz; gerçi özgün "asalet-i varlıkçı" damarları onun nazariyesinde gizlidir.

⁴⁴ Hasan Ma'lemî ve Diğerleri, *Târîh-i Felsefey-i İslâmî*, s. 138.

⁴⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Tûsî'nin şerhiyle beraber), cilt. III, s. 14.

⁴⁶ İbn Sînâ, a.g.e. s. 13.

⁴⁷ İbn Sînâ, *İlahiyât min Kitab-ı Şifâ*, (thk. Hasan Hasanzâde Âmelî), s. 31.

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, s. 272.

⁴⁹ Seyyid Huseyn Nasr, *Se Hekîm-i Muslemân*, (çev. Ahmed Ârâm), s. 30.

⁵⁰ Murteza Mutehhirî, *Makâlât-ı Felsefî*, s. 37.

Varlık ve mahiyet ayrımı imtiyazına sahip olan İbn Sînâ için zorunlu ve mümkün ayrımını yapmak da gerekmektedir. Ona göre Zorunlu Varlık'ın hakikati O'nun- mahiyeti değil- inniyetidir ve Zorunlu Varlık esas olarak mahiyete sahip değildir. Mahiyete sahip olduğunda, O'nun hakikati-inniyet ve varlık değil- O'nun mahiyetidir. Mahiyetlerin varlığı, dışardan, onlara arız olur; bu yüzden bütün mahiyetler illetli sayılır.⁵¹ Varlık mahiyet ayrımı konusu, bütün mahlukât ve mümkünler dünyasının mahiyete sahip, mahiyetleri ma'lul ve ma'lulün varlığının Zorunlu Varlık'a bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yolla, mümkünler dünyasına bağlı ve ilgili olanı, Zorunlu Varlık'ın zatiyla ispat etmektedir. Bu yüzden bu konu az da olsa bizi İbn Sînâ'nın işrâkî düşüncesine sevk etmektedir.

Varlığın Zorunlu ve Mümkün Olarak Ayrımı

Varlığın zorunlu, mümkün ve mümteni diye taksimi Aristo'nun eserlerinde yoktur; bu taksim İbn Sînâ'nın yaptığı bir ayrımdır. Seyyid Huseyn Nasr şunu belirtiyor: “İbn Sînâ'nın zorunlu, mümkün ve mümteni olarak bilinen varlığın üçe ayrılarak yaptığı taksim, bu şekilde Aristo'nun eserlerinde görülmemiştir ve bu gerçekten İbn Sînâ'nın bir icadıdır.”⁵² İbn Sînâ'ya göre bir şeyin mahiyeti, varlığa göre dikkate alındığında birkaç zorunlu durum ortaya çıkmaktadır: a) Mevcut olmadığı farzedildiğinde kendisine imkânsızlık ilişen varlıktır (bu kısma “Zorunlu Varlık” adı verilir ve onun mahiyeti ile varlığı aynıdır.) b) Mevcut olması ya da olmaması zorunluluk gerektirmeyen varlık (bu kısmın var olması ya da imkânsız olması birbirine eşittir ve buna “mümkün varlık” denir.); c) Diğer kısım ise hiçbir şekilde var olması kabul edilmeyendir ve onun varlığa gelmesi imkansızdır, buna da “imkansız varlık” denir.⁵³ Mahiyetin varlığı dikkate alınarak yapılan bu taksim Vâcib içindir. Fakat İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'nın ilahiyatında ve İşârât'ındaki ifade daha iyidir. Bu taksime göre, varlık sahasına dahil olan bütün işler, akılda iki kısma ayrılabilir: Varlık, zatı gereği dikkate alındığında bir zorunluluğa sahip olmayan, varlığı zarurî ve bedihî olmayan, aynı şekilde varlığı elbette mümteni de olmayan (bu kısım imkan alanında yer alır.); özü gereği varlığı dikkate alındığında varlığı zarurî ve vacip olan şekilde ikiye ayrılır.⁵⁴ Bu taksimdeki, mahiyetin gerekliliği ise Zorunlu Varlık için değildir. Bu açıdan diğer taksimden daha üstündür. Elbette bu beyanda mümteni' yer almıyor; çünkü ondan bir bölüm yoktur.

Yukarıdaki taksim açık bir şekilde İbn Sînâ'nın dinî ve işrâkî eğilimini göstermektedir. Esasen bu manzaradan tevhid âlemi (cihân-ı tevhîdî) ve ilahî âlem ortaya çıkar. Geçekten var olan ve uygun olan Zorunlu Varlık ve yüce Allah (Hudâvend-i Mütê'âli) tır.

⁵¹ İbn Sînâ, *el- Te'likât*, s. 224 ve 225.

⁵² Seyyid Huseyn Nasr, *Se Hekîm-i Muslemân*, s. 30.

⁵³ İbn Sînâ, *en-Necât minel Farkî fi Bahre'l Delâlatî*, s. 224 ve 225.

⁵⁴ İbn Sînâ, *İlahiyât min Kitab-i Şifâ*, Birinci makale, Altıncı Bölüm.; *el- İşârât ve't-Tenbihât*, (Dördüncü Nemat, thk. Muctebâ Zârî), s. 276.

İbn Sînâ eş-Şifâ'nın ilahiyâtında sadece Zorunlu Varlık'ın kendi zatı itibariyle imkân ve kuvve durumundan hali olduğunu, basit, tek ve yegâne sayıldığını ve hiçbir şekilde O'nda çokluk ve bileşiğin olmadığını ispatlamaktadır.⁵⁵ Aynı şekilde bütün mümkünât ise çok, bileşik ve Zorunlu Varlık'a muhtaçtır. "Âlem ve onun içinde olan her şey mümkün varlıktır ve Zorunlu Varlık'a muhtaçtır."⁵⁶ Yani mümkünât, varlığın elbisesini Zorunlu Varlık'tan ödünç almıştır ve bütün mevcudat Hakk'ın gölgesinde varlığın rengini alır. Gerçekten var olan sadece O'dur ve varlık O'nun zat ve hakikatinden neş'et eder. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu sınıflandırmada Hazret-i Hakk zorunlu, basit ve varlığın başında ve odağında yer alan yegâne varlıktır. Âlemin geriye kalan mevcudatı-mümkünât adıyla- varlığı Hakk'ın varlığına borçlu olan ma'lullerdir ve zatı dikkate alındığında hiçbir şekilde bir zorunluluğa sahip değildir.

İlk Muharrikin İspatı

İbn Sînâ, zorunluluk ve imkân kanıtlamasıyla Zorunlu Varlık'ı ispatlamaya çalışıp ontolojinin odak noktasına Hakk'ı koyarken, başka bir yoldan da âlemin başlangıcını (mebde) ispat etmeye çalışır. Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici'nin ispatı bizi en azından maddeden onun ötesine sevk ederek materyalist düşünceden kurtarmaktadır. Aristo, Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici delili yoluyla⁵⁷ oluş ve bozuluş (kevn ve fesad)a dayalı olarak, sadece Tanrı'nın ispatını ortaya koymaktadır. Ona göre "durmaksızın cereyan eden hareketin olduğu yerden zorunlu olarak, bir olan ya da birçok şeyden meydana gelen bir şey gerekir ki bu şey başlangıçta hareketi doğursun ve bu ilk hareket ettiricinin hareket etmemesi gerekir."⁵⁸ Aristo, İlk Hareket Ettirici'nin varlığının zarureti oluş ve bozuluş yoluyla ispat etmektedir. Ona göre biz üç cevhere sahibiz: *Onun iki türü tabîî, ihtilafı kabul eden ve neticede kevn ve fesada sahip olandır. Bu yüzden üçüncü cevherin hareket etmeyen hareket ettirici, gayr-ı tabiat ve zorunlu olması gerekir. Zira onun bozuluşu kabul eden durumunda olması durumunda, bütün mevcudat bozulmuşu kabul eden olacaktır.*⁵⁹

İbn Sînâ sonsuz hareket edenlerin ve hareket ettirenlerin teselsülünün iptali yoluyla Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici'nin ispatını ortaya koymaktadır. O, ilk önce hareket eden ve hareket ettiren ayrılığını fark etmiş; daha sonra hareket edenin cismi, kendi zatını hareket ettiremez bakış açısıyla, harekete olan ihtiyaçtan dolayı hareket ettireni ispat etmektedir. O, sonunda şöyle diyor: *Eğer her hareket eden, kendisi de hareket eden bir hareket ediciden türerse, sebepler silsilesi bir zamanda sonsuza kadar devam eder. Bu*

⁵⁵ İbn Sînâ, *İlhiyât min Kitab-i Şifâ*, Birinci Makale, Yedinci Bölüm.

⁵⁶ Seyyid Huseyn Nasr, *Se Hekîm-i Muslemân*, s. 31.

⁵⁷ Unmoved Mover the First.

⁵⁸ Aristo, *Tabîî'yât*, (çev. Mehdi Ferşâd), s. 273.

⁵⁹ Aristo, *Metâfizik*, (çev. Şerafeddin Horâsânî), s. 395.

durumda sonsuz cisimlerin tümü zorunlu olarak bilfiil olur (tabiî ilimlerde onun değişimi açığa kavuşturulmuştur); ve bu şekilde Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici kanıtlanmaktadır.⁶⁰ Elbette İbn Sînâ, âlemin başlangıcının ispatını hareket yoluyla tabiî burhan-ilahî değil-olarak kabul ediyor: “İlahiyatçılar tabiatçılardan ayrı bir yöneme” sahiptir. Onlar, “varlığın zorunluluğuna vesile olmuşlar.”⁶¹ Nihayet bu burhanın derin düşünmeksizin ve zahmete katlanmadan ispat ettiği şey, bütün hareketlerin ve hareket ettirenlerin başta, Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici’nin varlığına olan zaruriyettir; ama filozoflar bu İlk Hareket Ettirici’nin delili hakkında birbirleriyle farklı görüşlere sahiptirler: Acaba bütün dinlerin Tanrı’sı mı yoksa değil mi? Thomas Aquinas, tereddütsüz, İlk Hareket Ettirici’yi bütün dinlerin Tanrı’sı olarak kabul etmektedir: “Başka bir şey vasıtasıyla Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici’ye ulaşmak zarurîdir ve herkes biliyor ki bu İlk Hareket Ettirici, Tanrı’dır.”⁶² Ama Russell açıkça bu yoruma katılmamaktadır; o şöyle diyor: “Aristo felsefesinde, bu burhan 47 ya da 55 tane Tanrı’nın varlığının ispatıyla neticelenir.”⁶³ Şehîd Motahharî de İbn Sînâ gibi bu burhanı tabiî bir burhan olarak kabul etmektedir ki, Aristo tabiî âlemler açısından bahsetmiştir. Ona göre, bu burhan Zorunlu Varlık’ın ispatında zayıftır; zira bütün öncüller açısından yalnız tabiat ötesini ispat etmektedir.⁶⁴

İlk Hareket Ettirici’nin çokluğu hakkında Aristo tek bir düşünceye sahip değildir; İlk Hareket Ettirici’ye bazen bir bazen de çok diyor. Copleston şöyle diyor: “Aristo, Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici’nin sayısı hakkında tam belli bir inanca açıkça sahip değildir.”⁶⁵ Onun yorumuna göre, Aristo hem *Fizik*’te hem de *Metafizik*’te bu hareket ettiricilerin çokluğundan haber vermektedir; fakat bazen bir Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’den bahsetmekte ve bir yerde de Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’nin sayısını tamamen müphem bırakmaktadır.⁶⁶ Bununla beraber, Aristo *Fizik*’te İlk Hareket Ettirici’yi ebedî ve bir olarak farz edilecek şekilde nitelendirmektedir: “Bütün bunlarla beraber, en iyisi, biz yine de bu İlk Hareket Ettirici’nin çok değil bir olduğunu varsayıyoruz.”⁶⁷ O, yine aynı kitapta hareketlerin ittisali yoluyla, İlk Hareket Ettirici’nin bir olduğu yönünde akıl yürütüyor: *İlk Hareket Ettirici’nin tek ve ebedî olması gerektiğini şu istidlâl de kanıtlamaktadır: “...;eğer hareket süreklili*

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l Me’âd*, s. 38.

⁶¹ İbn Sînâ, *el-Ta’likât*, s. 62.

⁶² Çulamrızâ Rahmânî, *Hestî Şinâsî Tatbikî Aristo*, s. 209 (A selection of philosophical Works, p. 96).

⁶³ Bertrând Russell, *Târîh-i Ğarb*, (çev. Seyyid Celâleddîn Mocitbevî), c. I, s. 635.

⁶⁴ Morteza Motahharî, *Mecmû’a-yi Âsâr*, c. VI, s. 962 ve 963.

⁶⁵ Frederick Copleston, *Târîh-i Felsefe*, (çev. Seyyid Celâleddîn Mocitbevî), c. I, s. 360.

⁶⁶ Frederick Copleston, a.g.e. s. 360 ve 361.

⁶⁷ Aristo, *Semâ’-i Tabî’î-yi Fizik*, (çev. Muhammed Hasan Lotfi), s. 363.

ise o zaman O *tektir*.⁶⁸ Elbette, İlk Hareket Ettirici'in birliği sabit olsa dahi, yine bu burhan Zorunlu Varlık'ı ya da Yüce Allah'ı, yaratıcı ve fail unvanıyla ispatlayamaz.

İbn Sînâ da Allah'ı bu burhan yoluyla ispatlamaya çalışmamaktadır; O, Allah'ın ispatı ve O'nun vahdaniyeti için başka birçok burhanı, O'nun basitliğini, Zorunlu Varlık olmasını ve Hazret-i Hak'ın diğer isim ve sıfatlarını da ortaya koymuştur.⁶⁹ Kısacası, Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici burhanı, insanın düşüncesini madde tasavvurundan kurtarıp madde ötesine sevk ediyor; bu yüzden işrâkîlik düşüncesinin altyapısı sayılabilir.

Allah'ın Tikeller Hakkındaki İlimi

Zorunlu Varlık ya da O'nun gibi Aristo'un Tanrı'sı kendi zatı dışında, bir şeyden haberdar değildir, O, kâinatın alt derecelerini idrak etmeye layık değildir;⁷⁰ ama İslam'ın Tanrı'sı ayrıntılı olarak ve tikeller açısından âlemin bütün parçalardan haberdardır: (Göklerde ve yerde zere kadar ne varsa hiçbir şey O'ndan gizli kalmaz, (seb'e:3)). İbn Sînâ, bu iki ittikad arasında bir ahenk yaratmak isteyerek şöyle diyor: "*Zorunlu Varlık her şeyi küllî olarak idrak eder, bununla birlikte tikeller de O'na örtülü değildir ki, göklerde ve yerde zerre kadar ne varsa hiçbir şey O'ndan gizli kalmaz.*"⁷¹ İbn Sînâ, aklî ve mantıkî bir açıklama göstermek için epey çaba sarf etmiştir. Çünkü tikeller ilminin kabulüyle, onlardan hâsıl olan değişim ve dönüşümle kudsî alana ulaşamaz. Onun önerisinin çözüm yolu dinî öğretiler ile Aristo fikirlerini iyi bir şekilde uyumlu hale getirmektir. Ona göre, Yüce Allah kendi zatı hakkındaki ilmiyle- her mevcudatın mebdesi ve başlangıcı olduğunu bilmesi- açık bir şekilde her türlü fiil ve infialin mebdesi olduğunu idrak eder ve bu bilgi oraya kadar yayılır ki tikeller yaratılır. Buna göre Allah onların sebepleri ve gerekenleri hakkında bilgi sahibidir; öyleyse zorunlu olarak bu sebepler yoluyla müsebbepleri ve zamanın fasıllarını ve onların neticelerini de idrak edebilir. Bu yüzden, onların (tikeller) küllî işlerde münderiç ve küllî sıfatla sıfatlanmaları bakımından Allah cüzi işleri bilir. İbn Sînâ, Allah'ın bu işlerle ilgili ilmini astronomların ilmine, Ay ve Güneş tutulmasına benzetir. Çünkü onlar da küllî kurallar ve matematiksel hesaplar yoluyla, güneş ve ay tutulmasına has olanı ve cüzi bilgiyi elde ediyorlar.⁷² Buna göre Zorunlu Varlık'ın zâtî ve küllî varlığın mebdesi- illetler ve sebepler silsilesi yoluyla- bilgilere ve müsebbeplere ve sonuçta âlemin tikellerine ulaşmaktadır. Bu yöntemle âlem bütün tikelleriyle İlah'a hâzırdır ve Hazret-i Hak o tikeller ve âlemi düzenleyen külliyyattan haberdardır. Bu tür işrâkî ontoloji, âlemi, Kudret'in elinde, kudsî, manevî

⁶⁸ Aristo, a.g.e. s. 363.

⁶⁹ Bkz. İbn Sînâ, *İlhiyât min Kitâb-i Şifâ*, (Birinci Makale, Altıncı ve Yedinci Fasıl), s. 49-62.

⁷⁰ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 508-509.

⁷¹ İbn Sînâ, *en- Necât fi'l Mantık ve'l İlahiyât*, s. 102-103; en-Necât, (çev. Yahya Yesrebî), s. 185.

⁷² İbn Sînâ, a.g.e.s. 103; Seyyid Yahya Yesribî, *Tercüme ve şerh-i İlahiyât-ı Necât*, s. 187; İbn Sînâ, *Ta'likât*, (thk. Abdurrahman Bedevî), s. 13-15.

gücün ilminde, tedbirinde ve iradesi altında kabul etmektedir. İlahî'nin nazarı bir an bile âleme kapalı değildir; bunun için herkesin gözlememesi lazım gelir.

Varlığın Yaratıcısı

Aristo'ya göre İlk Fail ve İlk Hareket Ettirici her şeyde gayedir. Şevk ve diğer mevcudatın kendisine nisbet olduğu bir isteğe sahip olması yoluyla hareketi meydana getirir; yani O, icat etme ve yaratmanın faili değildir, sadece gayedir ve sadece şevk ve alakayla harekete düzen verir. *O'nun, hareketi ortaya çıkarması şöyledir: Arzu edilen ve düşünülen şeyler hareket ettirendirler, ama hareket eden değildirler. Bunların ilkleri (arzu edilen ve düşünülen) aynıdır, zira şevkin mevzu görünüşteki iyidir, ama ilk istenilen (düşünülen) mevcut olan (gerçek) iyidir. Bizim bir şeye olan iştihakımız onun görünüşte iyi olmasındandır ama ilk istenilen (düşünülen) mevcut (gerçek) iyidir; bizim bir şeye olan iştihakımız onun görünüşte iyi olmasındandır, yoksa ona iştihakımız olduğundan dolayı o, iyi değildir.*⁷³

Aristo'ya göre İlk Hareket Ettirici, en uzak feleği doğrudan aşk ve meyl yoluyla hareket ettirir ve bu yolla diğer felekleri de harekete geçirir. *“O, doğrudan ilk feleği harekete geçirir; yani O, yeryüzünün yıldızlarının günlük dönüşlerinin illetidir, çünkü O, aşk ve meylden mülhem bir şekilde hareket ettirir... her felek hareketini kendi içindeki feleğe intikal ettirmektedir ve İlk Hareket Ettirici, en dıştaki feleği harekete geçirmekle bütün felekleri harekete geçirmektedir.”*⁷⁴ Aristo'nun ifadelerinden çıkarılan sonuca göre, felekler nefis ve akıl sahibidirler, zira hareket iradî ve şevkîdir; fakat cisimler irade ve şevke sahip olamazlar. Copleston da Aristo'nun görüşleri hakkında böyle bir izlenime sahiptir: *Aristo'nun İlk Hareket Ettirici'si, evrenin yaratıcısı değildir; sadece meyl ve aşk yoluyla o hareketi gerekli kılan (sebeplere olan) âlemin gayesidir. Esasen âlem yaratıcıya muhtaç değildir; zira ezeli ve ebedidir. İlk Hareket Ettirici âleme sadece suret bahşetmiştir ve onu kendi yönüne çekmekle harekete geçirdi. İlk Hareket Ettirici eğer hareketin fail illeti olursa O'nda değişme ortaya çıkar; çünkü kendisi de değişime dayanan olmuş olur.*⁷⁵

İbn Sînâ, feleklerin hareketi konusunda Aristo'yu takip ederek onların hareketinin şevk ve meyl yoluyla olduğuna inanmaktadır. Ona göre felekler-ımkân ölçüsünde-İlk Hareket Ettirici'nin hareketine benzer bir şevke sahiptirler ve bu akli ve nefsanî şevk onların hareketini gerektiriyor.⁷⁶ Fakat İbn Sînâ bunu yeterli görmemekte ve o, benzersiz olan tek bir illeti kabul etmektedir ki O da varlığın yaratıcısıdır. *“Zira bütün eşya O'ndan sudûr et-*

⁷³ Aristo, *Metâfizik*, s. 399.

⁷⁴ Çulamıza Rahmanî, *Hestî Şînâsî-yi Tetbîkî-yi Aristo*, s. 223. (Aristo, p.186)

⁷⁵ Frederick Copleston, *Târîh-i Felsefe*, c.1, s. 359.

⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, s. 390-392.

miştir ve bütün eşya kendi kendine ve bizzât mümkün varlıktır."⁷⁷ İbn Sînâ zorunluluk ve imkân yoluyla, Birlik'in zâtı ve O'nun yaratma yönünü ispat etmektedir. Bütün mahlûkât ve mümkünât bu bakımdan mümkün varlık olarak sâdir olmaktadır. Elbette, mümkünâtın dereceleri vardır ve varlık açısından birbirinden farklılık göstermektedir: *Bazıları dâimî bir varlığa sahiptir, onların bilkuve varlığı onların bilfiil varlığı üzerine mukaddem değildir, akıllar gibi; bazıları da zamanlı bir varlığa sahiptir (bazen vardırlar bazen de yokturlar) ve onların bilkuve varlığı onların bilfiil varlığına mukaddemdir, maddî mümkün varlıklar ve zamanî işler gibi.*⁷⁸

Sadr el-Muteelihîn'in görüşüne göre de İlk Hareket Ettirici aklî teşvik yoluyla eşyaya hareketi veren olmakta ve eşya, İlk Mebde'ye benzemede imkân ölçüsünde bir temayüle sahiptirler;⁷⁹ fakat Yüce Allah (Hudâvend-i Mûte'âli) eşyanın sadece gâî illeti değil aynı zamanda bütün eşyanın fâ'ilî de sayılmaktadır. "Vâcibü'l Te'âlî'nin bütün eşyanın fâ'ilî illeti olması cihetinden ilklerin ilkidir, gâî illet ve eşyanın nihâî amacı olması cihetinden sonların sonudur; zira eşya O'na doğru tabi'î bir şevke ve iradeye sahiptir (*zira o hayr, saf ve hakiki bir ma'sûktur.*)"⁸⁰ Bununla birlikte İslam filozoflarına göre bilhassa İbn Sînâ ve Sadr el-Muteelihîn'e göre Hudâvend-i Mûte'âlî gâî illet yoluyla eşyanın ve mahlukâtın muharrikidir; ama fâil illet yoluyla mahlukâtın illeti ve onların yaratıcısı sayılmaktadır. Sonuç olarak, O, tereddütsüz olarak sadece âlemin yönetim ve idaresini düzenlemiyor aynı zamanda, sırf şevk ve çaba yolu üzerine yaratıyor ve âlemi kendi tarafına çekiyor. Âlemi var etme ve yaratılış esasını üzerine açıklamak; âlemi, güçlü olan kudsî ve ğaybî bir gücün irade ve idaresi altına yerleştirmektedir. Bu irade aynı şekilde başlangıçta âlemi yaratmıştır ve her an onun işlerini gözlemlemektedir.

Âlemin Hudûs ve Kıdemî

Aristo'nun görüşüne göre kıdemlik (öncelik) dört çeşittir: 1. Zamânî kıdemlik 2. Birin ikiye önceliği gibi tikelin küllî üzerine kıdemî 3. Derece olarak kıdemlik 4. Fazilet ve şeref açısından kıdemlik (efdal ve eşref).⁸¹ Fakat Fârâbî ve onun takipçisi İbn Sînâ kıdemlik meselesini beş kısma ayırmaktadırlar: 1. Zamânî kıdemlik 2. Birin ikiye önceliği gibi tikelin küllî üzerine kıdemî 3. Derece olarak kıdemlik 4. Fazilet ve şeref açısından kıdemlik 5. Güneşin güne önceliği gibi ontolojik öncelik. Buna göre âlem zaman bakımından ezeldir; Allah da ezeldir ve kendi zâtını taakkul eder. Bunun için âlem ondan sâdir olmuş-

⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 208.

⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (İlâhiyat Bölümü, Birinci Makale, Yedinci Fasıl), s. 56-62; *Ta'likât*, s. 26-27.

⁷⁹ Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l Mûte'âliyetu fi'l Esfâru'l 'Akliyetu'l Erbe'etu*, c. II, s. 279; c. VI, s. 43.

⁸⁰ Molla Sadrâ, a.g.e., c. II, s. 278-279.

⁸¹ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 507.

tur. Elbette âlem, derece, fazilet şeref ve varlık bakımından Bârî Te'âlî'den sonradır.⁸² İbn Sînâ bu konuda Aristo'nun "her ne zaman illet meydana gelirse, onun ma'lulü de zamanî bir aralık olmaksızın meydana gelir," felsefî kaidesini ve bazı İslam âlimlerinin "âlem hadistir," inancını uzlaştırmak ve birleştirmek için çaba sarfetmektedir. Ona göre âlem zaman bakımından kadimdir; ama derece, tabîî, şeref, ma'lûluk bakımından İlahî Zât'tan daha sonradır.

Tanrı'dan Çokluğun Sudûru

Zatının birliği, kendi birliğinden dolayı bir olan Basit Mebde (Mebde-i Vâhid)'den başka bir şey olamaz.⁸³ Buna göre Tanrı kendi zatını taakkul eder ve bütün mevcûdâtın ilkesi olduğunu da idrak eder. Tanrı'nın kendisi tarafından zatını taakkul etmesi, âlemin mevcudatının illeti sayılmaktadır. Yüce Tanrı kendi zatını taakkul etmekle ilk akılı ortaya çıkarır. İlk akıl sâdir olduğunda mufârik bir cevherdir ve tektir; zira Allah bütün yönlerden birdir ve "tek kaide" esas olarak "birden" "bir" dışında bir şey sadır olmaz.⁸⁴ Ama çokluğun meydana gelmesi ilk aklın, Tanrı'yı tasavvur etmesi ve böylece zorunlu olarak ikinci aklın meydana gelmesinin sebebi olmakta ve kendi zatını zorunlu bigayri unvanıyla taakkul etmesi bakımından "en uzak feleğin nefsinin" feyezan sebebi olmakta ve kendisini mümkün'l-vücûd bizâtihi unvanı bakımından taakkul etmesiyle zorunlu olarak "uzak feleğin cismi"nin sebebi olmaktadır. Bu şekilde Zorunlu Varlık'ın birliğinde herhangi bir eksilme olmaksızın çokluk meydana gelmektedir.⁸⁵ Neticede, burada üç mevcûd olacak ve bu akım ikinci akılda da devam eder tâ ki onuncu akla (Faal Akıl) ulaşana kadar. Zorunlu Varlık, her yönüyle bir olduğundan çokluğun ondan sudûru mümkün değildir; ama ilk akıl ve diğer akıllar çokluk yönlerinden çoğalmanın sebebi olmaktadır. Varlık, kendi mebdesinden uzaklaştığı ölçüde çoğalma ona galip gelmektedir; bu yöntemle onuncu akıldan bir yönden çoğalan insan nefisleri diğer yönden ise dört unsur veya ilk heyûlâ sâdir olur.⁸⁶

İbn Sînâ bu türdeki bir ontolojiyle, işrâkî hedef için bir dayanaktır: Evrenin imkanî özelliğinin isbatı, mebde, tecelliyât ve onun feyz vermesine bağlılık.⁸⁷ Yaratılışın taakkul etme yoluyla gerçekleştiği bu ontolojinin diğer özelliği İbn Sînâ'yı Eflatun'un ontolojisine ve onun gibi bir akideye yaklaştırmasıdır. Zira varlık, Tanrı'nın düşüncesi dışında bir şey değildir. Bârî Te'âlî'nin zatı saf akıl olması bakımından, zarurî olarak taakul eder ve O'nun taakkul etmesi ve düşünmesi bütün mevcudatı meydana getirir. Yani âlem Bârî Te'âlî'nin

⁸² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Şerh, Hoca Nasîreddîn Tûsî ve Fahr Râzî, c.I, s.229.

⁸³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (thk. Hasan Hasanzâde Âmeli), c. III. s. 683-687 ve 787.

⁸⁴ İbn Sînâ, a.g.e, s. 683-687.

⁸⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyât min Kitâb-i Şifâ*, s. 437-439; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Altıncı Nemat, Otuz Dokuzuncu Fasıl), c. III, s. 827

⁸⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât min Kitâb-i Şifâ*, s. 439.

⁸⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Se Hakîm-i Muslemân*, s. 32.

zatının düşüncesi dışında bir şey değildir. Öyleyse İbn Sînâ'ya göre hakikat ya "düşünce" ya da surettir.⁸⁸ Bu ontolojide akıllar ve küllî nefisler hakkında yapılan en önemli açıklama akılların ve felekî nefislerin meleklerle tatbikidir.

Melekûti Kuvvetler

İbn Sînâcı ontolojide âlem çetrefillidir; remz ve sırlarla doludur. Zahirî ve batınî yönü vardır, melekî ve ilahî (melekûti) bir alana sahiptir; aynı zamanda hem aşağı dünyevî çehreden hem de gizli katmanlardan ve aşkın ceberuttan pay alır. Bu dünya görüşünde melekût âlemi melekler yoluyla maddî âleme bağlanır. Fakat batıda, bu tür dünya görüşü-ki İbn Sînâ ve onun takipçileri tarafından yaygınlaştırılmıştır-aklî hayatın erkânları üzerinde hâkimiyet bulamamıştır; hatta meşşâî felsefesinin saf aklî eğilimlerinden olanlar ve İbn Rüşd vasıtasıyla takip edilen diğer okumalar daha fazla nüfuz alanı bulmuşlardır. İbn Rüşd bu Sînevî mefhumları alaya almış ve o kadar ileri gitmiş ki, onu "felsefede acemi ferdi hatalar" mesabesinde telakki etmiştir.⁸⁹ Ama Corbin bu hükümleri zorlama olarak görmektedir.⁹⁰ Zaten insafî bir şekilde hüküm verme, ayrı ayrı felekî ve melekî nefisler ve melek bilimi (ferişteşinâsi) konularında araştırmayı gerektirir ki bu yazıda bunları ele alma imkânımız yoktur. Kısaca şu söylenebilir: İbn Sînâcı ontolojide felekî "nefisler" hakiki bir kelimenin manasıyla "nefs" değildir ve geniş manada, kelam ve beyanlarda, "nefs" kelimesinden istifade edilmiştir. Bu nefslerden maksat, feleklerin hareket ettiricisi, gücü ve kabiliyetidir ki aklı bilme yoluyla ebediyen ona aşk ve meşk işler ve neticede ebedî olarak feleklerin hareketi aynı yerden neş'et eder. İbn Sînâ bu "gücün" ayaltı âlemdeki canlı mevcudatta hayat veren nefisle olan benzerlikten dolayı, onun ismini mecâzî olarak "nefs" koymuştur.⁹¹ Esasen, İbn Sînâ tarafından planlanan ve yayılmış olan astronomik fenomenler bilhassa kadim tabiiyattaki feleklerin nefisleri, sırf aklî veya ilmî mefhumları açıklama değildir; aynı zamanda manevî astronominin görünmeyen katmanlarını ortaya koymaktır ki, onun mana ve yapısı hiçbir şekilde pozitivist ilim tarihinin değişimleriyle irtibatlı değildir.⁹² Sühreverdî de bu şekilde düşünmektedir: Ona göre, semaya ve yıldızlara bakan kişiler üç gruptur: Bir grup çıplak göz ile bakarlar ve semadan zâhirî olanın dışında bir şey görmezler (*bu grup avamdır ve dört ayaklı hayvanlar da bu ölçüde anlarlar*); bir grup semayı görme aleti ile görür, yani yıldızların görüntüsünü görürler (*mesela bugün falan yıldız falan burçtadır, öyleyse böyle etkilemektedir*); üçüncü grup ise semayı ve yıldızları ne çıplak gözle ne de semayı gözetleme aletiyle gören kişilerdir, onlar, bilakis istidlâlî bir bakışla semaya

⁸⁸ Henna Fâhûrî ve Halil Elcer, *Târîh-i Felsefe der Cihân-i İslâmî*, s. 507.

⁸⁹ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 180; *Felsefe-yi İrfânî ve Felsefe-yi Tetbîkî*, s. 124.

⁹⁰ Henry Corbin, *İbn Sînâ ve Temsil-i İrfânî*, s. 180.

⁹¹ Henry Corbin, a.g.e, s. 180.

⁹² Henry Corbin, *Felsefe-yi İrfânî ve Felsefe-yi Tetbîkî*, s. 127.

bakarlar ve bunlar tahkik ehli olarak görülür.⁹³ Buna göre semavî meleklerin ve felekî nefislerin tasavvuru bu açıklamayla makul olmayan bir tasarı ya da “felsefede acemi ferdî bir hata” sayılamaz. Aristo ontolojisine göre, her bir felek, şevkin akla benzerliğinden dolayı hareket eder; gerçekten her feleğin kendine özgü akli onun gayî illeti sayılmaktadır, yaratıcı illet veya fail illeti değil. Fakat Aristo ekolünden İbn Rüşd’ün açıklamasına ve onun metafiziğine göre, bu akıl gaî illet olmasından dolayı, aynı zamanda fâil illettir de. İlet, gaîdir, feleğin şevkinin gayesi sayılması ve fail illet olması itibarıyla feleğin şevki mufarık akla zorunlu olarak hareket vermektedir.⁹⁴ Fakat İbn Sînâcı ontolojinin esasına göre akıl- gaî illet olmasına ek olarak- yaratan, feleğin ve onun nefsinin fail illetidir de; çünkü akıl kendisini düşünür, felek ve onun nefsinin mevcudiyeti onun düşünmesinin sonucudur. Fakat İbn Rüşd “yaratılış” ve aynı şekilde “melek” veya “ feleğin nefsi” ve İbn Sînâ’nın feyz veren sistemini inkâr etmektedir. Her durumda, İbn Rüşd, İslam dünyasında felekî nefislerin ve İbn Sînâcı melek biliminin inkârına başladı böylece bu görüş batıda yayıldı. Augustin’in takipçileri İbn Sînâ’nın işrâkî meleklerini kendinde bir Tanrı sandılar ve zamanla evrende meleklerin varlığını inkâr etmeye niyetlendiler. İbn Sînâ ontolojisinden meleklerin uzaklaştırılmasıyla, âlem manevî varlıklardan arınmış ve hâlî olmaktadır.⁹⁵ Bu yüzden, ilim ve felsefenin batıda gelenekleşme yönünde temayülü artmıştır. İslam dünyasında bu cereyanın aksine, İbn Sînâ’nın felsefî fikirleri işrâkîler vasıtasıyla, aynı manevî yaklaşım ve ontolojik gizli yüzey ve katmanlarıyla, İslamî, tasavvufî ve ifan geleneğinden ve diğer doğu batınî öğretilerden faydalanarak ve onlarla kaynaşarak yaşatılmıştır. Bu fikirler özel bir sıçrama yaptı ve bu vesileyle ruhun seyri ve çabası soyut âleme doğru işrâkî ve şuhûdî merhaleye ulaşmak için ilerledi.⁹⁶ Bu düşünce sonraki manevî meyilli hikmetlerin te’sisi için bir mukaddime olmuştur: Hikmet-i İşrâk (*Sühreverdî*), Hikmet-i İmânî (*Mîr Dâmâd*), ve Hikmet-i Mute’âliye (*Mollâ Sadrâ*) gibi.

⁹³ Şehâbeddîn Sühreverdî, *Mecmû’-e-yi Musennefât-i Şeyh-i İşrâk*, (Tashîh, Hâşiye ve Mukeddime Seyyid Hüseyin Nasr ve Tehlîl-i Frânsevî Henry Corbin), c. III, s. 247-248.

⁹⁴ Muhammed Bin Ahmed İbn Rüşd, *Tefsîr-i Mâ Be’det Tabî ‘a*, s. 276.

⁹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Nezer-i Mutefekirân-i İslâmî Derbâre-yi Tabî’at*, s. 276.

⁹⁶ Rıza Ekberyân, *Mûnaâsebât-ı Dîn ve Felsefe der Cihân-ı İslâm*, s. 239.

Sonuç

Bu makale, İbn Sînâ'nın saf istidlâle dayanan kendi meşşâî görüşlerine ilave olarak irfânî ve İshrâkî görüşlere de sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın ilmî yaşamından şimdiye kadar ön plana çıkan şey sadece onun hayatının ilk bölümündeki akfî ve istidlâlî düşüncesidir; ama onun İshrâkî fikirleri İbn Sînâcî didaktik istidlâller ve araştırma ekollerini dokusunun altında gizli kalmıştır. Bu yazı, imkânlar ölçüsünde, "akfî irfân" diye tabir edilebilen huzûrî ve zevkî tecrübeyi geri getirmeyi hedefleyen bir çalışmadır. Bu yazı ile ele alınan yeni görüşe göre, iki tez birbiri içinde ortaya çıkmış ve yayılmıştır:

1) İbn Sînâ'nın İshrâkî risaleleri ve aynı şekilde *İşârât*'in üçlü nematlarının tamamı yapı, görüş ve hedef birliğine sahiptir. Bu yazıların her biri sadece müstakil bir yapı oluşturmuyor; aynı zamanda bu temsiller ilgi çekici ve heyecan verici istiarelerle ruh birliğini ortaya koymakta, temsîlî kalıp ve tahayyülî hikaye içinde irfanî tür ontolojisi veya manevî âlemi tasvir etmektedirler. Böylece zerâfet ve olağanüstü çekicilikle bizi kendi sembolik söz ve muhtevasının takipçisi olmaya davet etmektedir.

2) Sadece İbn Sînâ'nın İshrâkî eserlerini fikir, sistem ve hedef birliğine sahip olarak tanıtip ve o eserleri (İshrâkî eserler) onun meşşâî ve istidlâlî eserlerinden ayırarak, yani gerçekten İbn Sînâ'yı önceki ve sonraki İbn Sînâ diye ikiye ayırıp öncekini istidlâlî ve bahsî, ikincisini İshrâkî eğilimli olan olarak yansıtmış olan birinci iddiadan daha çok, İbn Sînâ felsefî sisteminin külliyatının tek bir nizam ve yapıya sahip olduğu iddia edilebilir. *İşârât*'in son üçlü fasılları ve onun İshrâkî risaleleri ömrünün sonuna aittir ve bu, filozofun düşüncelerinin satır aralarında yer almamaktadır. Hatta onun felsefî sisteminin metninde ve düşüncesinde, onun diğer metinleriyle bütünlük oluşturmaktadır. Esasen İbn Sînâ Şeyhu'l-İshrâk'ın ve Sadra'l Muteellehîn İshrâkîliğinin fikrî selefidir. İshrâk düşüncesi, zevkî ve bâtinî eğilim İbn Sînâ tarafından hatta ondan önce Fârâbî tarafından başlatılmıştır. İbn Sînâ eserlerinin tamamı istidlâlî ve kıyas tarzından olsa da tek ruhu ve birlik hedefini takip etmektedir. İbn Sînâ felsefesi, İslam'dan aldığı ilham ve iktibaslarla, tevhîdî bir ruh ve hedefe sahiptir ve Allah eksenslidir. Bu felsefenin Aristo felsefesi ve ona tabi olan ve ondan etkilenen diğer filozoflardan tamamen farklı olduğu aşîkârdır. Bu neticeler esas alınarak şöyle söylenebilir: İbn Sînâ felsefesi faâl, her dâim yeni, açık-seçik ve dinamiktir. Çağdaş dünyada bu felsefî görüşün ihyası- ki ilmî ve amelî yaşamdan Tanrı ve manevî ruhu ortadan kaldırma, gelenek haline gelme yönüne doğru ilerlemektedir ve yavaş yavaş yayılmaktadır da-rasyonelliğin, maneviyatın, ilmin seyirinin ve kutsallaşma yönündeki fikrin yayılmasına uygun bir dayanak olacaktır.

Kaynaklar

- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîr-i Mâ Be'det Tabî'a*, Tehrân, Hikmet, 1377.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve'Tenbîhât*, (thk. Hasan Hasanzâde Âmelî), Kum, Bûstân-i Kitap, 1383.
- , *el - İşârât ve'Tenbîhât*, (thk. Muctebî Zârî), Kum, Bûstân-i Kitap, 1381.
- , *el - İşârât ve'Tenbîhât*, (Şerh-i Hoca Nasîreddîn Tûsî ve Fahr Râzî), Tehrân, Defter-i Neşr-i Kitâb, trz.
- , *el - İşârât ve'Tenbîhât Me'a Şerh*, Defter-i Neşr-i Kitâb, 1403.
- , *İlâhiyât min Kitâb-i Şifâ*, (thk.Hasan Hasanzâde Âmelî), Kum, Bûstân-i Kitap, 1385.
- , *el - Te'likât*, (thk. Abdurrahman Bedevî), Kum, Merkez-i Neşr-i Mekteb-i'l 'İlâm-i'l İslâm, trz.
- , *el- Te'likât*, Kum, Defter-i Tebliğât - i İslâmî, 1379.
- , *eş-Şifâ, İlahiyât*, Kum, Mekteb - i Âyetullâh el- Uzma el- Mor'aşî el-Necefî, 1404.
- , *el-Mubâhasât*, Kum, Bîdâr, 1413.
- , *el-Mebde' ve'l Me'âd*, Tehrân, Muesese-i Mutâle'ât-i İslâmî Dânişgâh-i Meggîl, 1363.
- , *en- Necât*, (ter. ve şerh, Yahya Yesrebî), Kum, Bûstân-i Kitap, 1385.
- , *en- Necât Fî'l Mantık ve'l İlâhiyât*, Beyrut, Dâru'l-Ceyl, 1412.
- , *en- Necât*, Kahire, 1938(m).
- , *en-Necâtü Minel Farki fî Bahre'l Delâlâtî*, Tehrân, Dânişgâh-i Tehrân, 1379.
- , *Mantıku'l Meşrikiyîn*, Kum, Menşûrât-i Mektebet-i Âyetullâh el- Mor'aşî el-Necefî, 1405.
- Aristo, *Semâ-i Tabî 'î (Fizik)*, (ter. Muhammed Hasan Lotfî), Tehrân, Terh-i Nû, 1385.
- , *Tabî'iyât*, (ter. Mehdî Ferşâd), Tehrân, Emîr-i Kebîr, 1363.
- , *Metâfizik*, (ter. Şerafeddîn Horâsânî), Tehrân, Goftâr, 1367.
- İkbâl Lâhûrî, Mohammed, *Seyr-i Felsefe der İrân*, (ter. A. H. Âryânpûs), Tehrân, Emîr-i Kebîr, 1382.
- Ekberyân, Rıza, *Münâsebet-i Dîn û Felsefe Der Cihân-i İslâm*, Tehrân, Pejûheşgâh-i Ferheng û Endîşe-yi İslâmî, 1386.
- Toşhihiko, Izutsu, *Binyâd-i Hikmet-i Sobzvârî*, (ter. Celâledîn Mocitbevî), Tehrân, Dânişgâh-i Tehrân, 1368.
- Hasanzâde Âmelî, Hasan Durûs-i Şerhu'l İşârât ve'Tenbîhât, (Sâdik Hasanzâde'nin katkısıyla), Kum, Metbû 'ât-i Dîni, 1386.
- Dâire'l Mo'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tehrân, Merkez-i Dâire'l Mo'ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1377.
- Dîbâcî, İbrahim, *İbn Sînâ Be Rivâyet-i Eşkverî ve Ardakânî (Zendeginâme-yi İbn Sînâ)*, Tehrân, Emîr-i Kebîr, 1364.
- Russell, Bertrand, *Târîh-i Felsefe-yi Ğarb*, (ter. Seyyid Celâledîn Mocitbevî), Tehrân, Hikmet, 1402.
- Rahmanî, Ğolâmrıza, *Hestî Şinâsî-yi Tetbîkî-yi Aristo*, Kum, Bûstân-i Kitap, 1381.

- Rostgârî Mukeddim Gevherî, Hâdî, Âşnâyî *Bâ Hikmet-i Meşşâi ve İshrâk*, Kum, Bûstân-i Kitap, 1386.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn, *Tercome-i Risâle-i Tayr-i İbn Sîna*, Şeyhu'l İshrâk'ın Telifleri Dergisi, (Tashîh, Hâşiye ve Mukaddime Seyyid Huseyn Nasr), Tehrân, Pejûheşgâh-i 'Ulûm-i İnsânî ve Motâle'ât-i Ferhengî, 1380.
- , *Mecmû'a-yi Mosennefât-i Şeyhu'l İshrâk*, (Tashîh, Hâşiye ve Mukaddime Seyyid Huseyn Nasr, ve Fransızca Mukaddime Tahlil Henrî Korbin), Tehrân, Pejûheşgâh-i 'Ulûm-i İnsânî ve Motâle'ât-i Ferhengî, 1380.
- Şaygân, Dârvîş, *Hanrî Korbin, Âfâk-ı Tefekkor-ı Me'nevî der İslâm-i İrânî*, (ter. Bâkır Perhân), Tehrân, Ferzân Rûz, 1387.
- Şerîf, Meyân Muhammed, *Târîh-i Felsefe Der İslâm*, (ter. Nasrâllah Pürcevâdî), Tehrân, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1362.
- Tebâtebâî, Seyîd Mohammed Huseyn, *'Ali û Felsefe-i İlahî*, (ter. Seyîd Mohammed Seyîd 'Ulvî, Kum, İslâmî, 1361.
- Tûsî, Hoca Nasîreddîn, *Şerhu'l İshrâk ve Tenbîhât*, (thk. Hasan Hasanzâde Âmelî), Kum, Bûstân-i Kitap, 1386.
- Fâhûrî, Henna ve Halîl Elcer, *Târîh-i Felsefe Der Cihân-i İslâmî*, (ter. A'bdâl Muhammed Âyetî), Tehrân, İlmî ve Ferhengî, 1386.
- Capleston, Frederick, *Târîh-i Felsefe*, (ter. Seyyîd Celâleddîn Mocitbevî), Tehrân, İlmî ve Ferhengî, 1386.
- Corbin, Henry, *İbn Sîna ve Temsilhâ-yi İrfânî*, (ter. İnşââellâh Rehmetî), Tehrân, Sâzmân-i Teblîğât-i İslâmî, 1387.
- , *Felsefe-i İrânî ve Felsefe-i Tetbîkî*, (ter. Seyidcevâd Tabâtabâî), Tehrân, 1369.
- Mutahharî, Morteza, *Makâlât-ı Felsefî*, Tehrân, Hikmet, trz.
- Mo'alimî, Hasan ve Diğerleri, *Târîh-i Felsefey-i İslâmî*, Kum, Merkez-i Cihânî 'Ulûm-i İslâmî, 1385.
- Molla Sadrâ (Sadreddîn İbrahim Şîrâzî), *el-Hikmetu'l Mûte'âliyetu fî'l Esfâru'l 'Akliyetu'l Erbe'etu*, Kum, Matbû'ât-i Dînî, 1382.
- Nasr, Seyyid Huseyn, *Se Hekîm-i Muslemân*, (ter. Ahmed Ârâm), Tehrân, Emîr-i Kebîr, 1386.
- , *Nezer-i Mutefekirân-i İslâmî Derbâre-yi Tabî'at*, Tehrân, Harezmî, trz.
- Yesrebî, Seyyid Yahya, *Tercome û Şerhu'l İlahiyât-i Necât*, Kum, Bûstân-i Kitap, 1385.
- Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, The Random House.

H. Peygamber Döneminde Medine'nin Fizikî Gelişimi*

Prof. Saleh A. Al-HATHLOUL **

Çev. Feyza Betül KÖSE ***

Atf / ©- Al-Hathloul, A. S. (2014). H. Peygamber Döneminde Medine'nin Fizikî Gelişimi, çev. Feyza Betül Köse, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2), 217-223.

Öz- Bu makale, bağımsız yerleşkeler grubu iken H. Peygamber'in gelişinden sonra bir şehir haline gelen Medine'nin geçirdiği fiziksel gelişim sürecini ele almaktadır. Bu süreç, hayatta iken bizzat H. Peygamber tarafından insanların ihtiyaçları dikkate alınarak yürütülmüştür. On yıllık süre içerisinde aşırı derecede büyüyen şehir bir taraftan da kabilevi karakterini devam ettirmiştir.

Anahtar sözcükler- Medine, Peygamber, H. Muhammet, şehir, gelişim



Giriş

H. Peygamber'in Mekke'den hicretinin sonrasına kadar topyekun bir "şehir" haline gelememiş olan Medine¹ M. 622 yılından önce birbirinden bağımsız bir yerleşkeler

Makalenin geliş tarihi: 10.06.2014; Yayına kabul tarihi: 25.12.2014

* Bu makale Saleh A. Al-Hathloul'un "*Tradition, Continuity and Change in the Physical Environment the Arab Muslim*" adlı tez çalışmasının "*Physical Development Process: Medina*" bölümünün çevirisidir. Al-Hathloul bu çalışması ile 1975 yılında Harvard University'de master, 1981 yılında Massachusetts Institute of Technology'de Mimari, Sanat ve Çevresel Çalışmalar alanında doktora derecesi almaya hak kazanmıştır. Çevirisi yapılan sayfalar 30-34'tür.

** Saleh A. Al-Hathloul, School of Architecture and Planning, King Saud University, Riyad'da misafir profesör, National and Regional Development Strategies'da danışman olarak görev yapmaktadır.

*** Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı doktora öğrencisi, e-posta: feyzabetulkose@yahoo.com.

¹ Medine'nin ilk dönem fiziki yapısı hakkındaki en iyi kaynak, Ömer b. Şebbe'nin (ö. 262/876), Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere, Medine el yazması, F. Shaltut tarafından tahkik edilmiştir. İlerideki atıflar F. Shaltut'un tahkik baskısı üzerinden verilecektir. Semhudi'nin (ö. 911/1505) *Vefau'l-Vefa's*ının en iyi baskısı, Beyrut (1971) 2. Baskısıdır. Ayrıca bkz. S. El-Ali Hitatu'l-Medine, el-Arab, I, no. 12 (1967), 1057-1122; "Hicri İlk Yüzyılda Hicaz'da Müslüman Mülkleri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, C. II, Kısım 3, Aralık 1959, 247-261. Medine tarihinin özeti için bkz. "Medina", *Encyclopedia of Islam*, 1. Bskı, Leiden, 1936, III, 83-92.

grubuydu. Ancak bu ilk yerleşkelerin, her bir kabileye ait mahalleler (menazil, buyut) olarak aldıkları isimlerini muhafaza ettikleri ve daha sonraki süreçte şehir bünyesindeki semtlere dönüştükleri görülmektedir.²

Mekke'den Hz. Peygamberle birlikte veya daha sonra gelen yeni göçmenler ile başka yerlerden şehre göç edenler hem yerli kabile sakinlerinin boş bıraktıkları tarıma elverişli olmayan arazilere hem de ensar tarafından Hz. Peygambere sunulan topraklara yerleştiler.³ İskân sürecinde yeni gelen kabile ve boylar bir araya toplanmışlardı. Mekke'den Hz. Peygamber'e eşlik eden ilk muhacirler bile neredeyse bir yerleşim ünitesi oluşturarak Mescid-i Nebevi'nin çevresine yerleşti.⁴ Şehir, Hz. Peygamber'in buradaki on yıllık yaşamı süresince aşırı derecede büyüdü fakat kabilevi karakterini en azından mekânsal kurguda korumaya devam ettiği görülmektedir.⁵

Sözü edilen zaman diliminde yerleşim sürecinin nasıl şekillendiğini görmek için Hz. Peygamberin mescidinin konumu ve Hz. Peygamber'in ikametgahı ile başlıyoruz. Hz. Peygamber'in Medine'ye girdiği zaman nerede ikamet edeceğine kendisinin karar vermek istemediği ve bu yüzden ensardan devesini herhangi bir yere çöktürmemelerini, kendi kendine durup çökünceye kadar onu kendi haline bırakmalarını isteyerek kararı devesine bıraktığı nakledilir. Deve çöktükten sonra Hz. Peygamber, evinin bu mevkide olmasına karar verdi.⁶ Hz. Peygamber'in evi ve mescidinin çevresinin bu sırada boş olduğu veya çok az kullanıldığı görülmektedir.⁷ O zamandan itibaren merkezi ana mescit olarak dizayn edilen bu alan şehrin merkezi oldu.

Belazuri (ö.279/892), bundan hareketle ensarın kendi bölgelerinde (hitat) sahip oldukları fazladan ne kadar alan varsa Hz. Peygamber'e bıraktıklarını nakleder.⁸ Yakut el-

² Yahudi mahalleleri için bkz. Semhudi, I, 156-166; Ensar kabilelerinin mahalleleri için bkz. Semhudi, I, 190-215.

³ "Ensar" Hz. Peygamber'i ve onunla birlikte Mekke'den hicret eden sahabeleri barındıran, Evs ve Hazreç kabilelerinden Medine'de ikamet edenleri tanımlayan bir terimdir.

⁴ Semhudi, II, 717-734, "Mescid-i Nebevi'nin Etrafındaki Evler".

⁵ Semhudi, "Ensar Mahalleleri", I, 190-215; "Muhacir Mahalleleri", II, 757-765.

⁶ Devenin diz çöktüğü özel mülkiyetin iki yetime ait olduğu ve Hz. Peygamber'in onlardan satın aldığı rivayet edilir. Semhudi, I, 254-270; 322-340.

⁷ Bu etkiye bir kanıt da, Hz. Peygamber'in devesine bindiği an ile ilgili anlatılanlardır. O, Benu Salim'in yurdundan sağa döndü sonra İbn Übey'in evine geldi, Sa'd b. Ubade'ye ulaşınca kadar o sırada boş olan yola devam etti. Semhudi, I, 259. Ayrıca muhacirlerin mescidin etrafındaki alanda yerleşmeleri bu bölgenin boş olduğunu gösterir.

⁸ Semhudi, I, 326. الحطة, الحطط kelimesinin çoğuludur. "Bir hat ile sınırları belirlenmiş şey" anlamını taşıdığı görülmektedir. Genel anlamı ise ilk kez işgal edilen yer, alan veya arazi parçasıdır, bu yüzden bir tür mahal anlamına gelir. Fustat ile ilgili olarak, Araplarca kurulan diğer şehirlerde olduğu gibi anlam, özellikle kuruluş ile çoğu kez ilgilidir... Kurucular arasındaki kişiler tarafından meskenleri olmak üzere ele geçirilen bölgeler, onların "hitat"ları olarak bilinirdi. Bu terim, müşterek arazi parçaları için de

Hamevi (ö. 626/1229) Hz. Peygamber tarafından verilen yurtluklar bahsinde Hz. Peygamber'in dağıtılan araziler ve halkın Medine'ye yerleşimi konusunda esas sorumluluğu üstlendiği izlenimini verir:

"... Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde insanlara ev ve mahalleleri dağıttı. Nitekim Zühreoğulları'na Mescidin arkasındaki yerin bir kısmında bir hisse gösterdi. Mes'ud el-Hüzeli'nin oğulları Abdullah ve Utbe'ye Mescid'in yanındaki meşhur parsellerini verdi. Zübeyr b. Avvam'a geniş bir arsa, Talha b. Ubeydullah'a evlerinin arsasını, Hz. Ebubekir'e mescidin yanındaki evinin yerini verdi. Osman b. Affan, Halid b. Velid, Mikdad ve diğerlerinin her birine evlerinin arsalarını verdi. Hz. Peygamber sahabelerine bu yurtlukları verdiğinde bu yerler ensar tarafından Hz. Peygamber'e bağışlanmış, ekilmeyen araziler ve meskûn olan parsellerdi. O da bu arazileri dilediği şekilde paylaştırdı."⁹

Yakut'un buradaki ifadelerinden Hz. Peygamber'in yurtlukları kabilelere ve bireylere verdiği sonucu çıkarılabilir. İbn Şebbe de "Muhacir Kabilelerin Yerleşim Yerleri (Menzil) bahsinde, bunların Hz. Peygamber tarafından dağıtıldığını açıkça zikreder. O "Ben-i Gifar'ın Hz. Peygamber tarafından kendilerine verilen arsada ikamet ettiklerini" ifade eder. İbn Şebbe daha sonra muhacir kabilelerine verilen yerleşim birimlerini tavsif etmeye devam ederek diğerlerinin arasında Benu Leys b. Bekr, Benu Damura b. Bekr, Benu Zeyl, Müzeyne, Cüheyne ve Beli, Kays b. Aylan, Benu Ceşm, Benu Kab b. Amr'dan bahseder.¹⁰ İbn Şebbe, "Muhacirler ve Ensarın Yerleşim Yerleri" bahsinde Hz. Peygamber zamanında Medine'nin mahallelere ayrıldığını ve her bir mahallenin bir kabile ve boyun üyeleri tarafından iskân edildiğini gösterir.

Kabile veya boylara verilen yurtluklar bahsi, her bir iktain tekrar nasıl parsellendiğine ilişkin hiçbir işarette bulunmaz. Bununla birlikte her bölgenin kendi içinde tekrar parsellenmesi meselesinin kabilelere bırakıldığı anlaşılmaktadır. Zübeyr'in kendi büyük hissesine (bakiu'z-zubeyr) yaptığı da buydu. İbn Şebbe bu hissede hepsi Zübeyr'in mirasçılarının olan altı ev sayar, İbn Zebale, Hişam b. Abdulmelik (105/724-125/743) dönemindeki Medine çarşısından bahsederken Bakiu'z-Zübeyr'deki bazı alanların hala boş olduğuna işaret eder.¹¹ Bu, her kabile, boy veya bireyin kendi hisselerini ihtiyaçlarına göre tekrar böldüklerini ve ilk dönemde Medine'deki tüm hisselerde mutlak surette yapılaşmaya gidilmediğini kanıtlar. Bir kabilenin hisse veya bölgesinin nelerden müteşekkil olduğuna gelince

kullanılır. Kabile veya alt kabileler gibi birliklerin ikamet ettikleri yerler ortak bir sınır içinde gruplanmıştır, dahili bölümler grubun "hitat"ı olarak adlandırılmıştır. Bu tür bir "hitat"ın diğerlerinin bir kısmı olabileceği fark edilebilir. Örneğin bir kabilenin "hitat"ı, alt bölümlerin "hitat"larını içerebilir ve bunlar sırayla ailelerin "hitat"larıdır. A.R. Guest, "The Foundation of Fustat and the Khittahs of that Town", *J. of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Ocak 1907, 49-85.

⁹ Yakut (ö. 626/1229), *Mucemu'l-Buldan*, Beyrut, 1955-57, V, 86.

¹⁰ Semhudi, II, 757-765.

¹¹ Semhudi, IV, 1153-1154; II, 752.

İbn Şebbe onların birkaçında bir mescidin varlığından bahseder.¹² Bukeyr (ö. 122/740) Hz. Peygamber döneminde Medine’de Hz. Peygamberin kendi mescidinin dışında dokuz mescit bulunduğunu ve dokuzunda da Bilal’in ezanına göre namaz kılındığını nakleder.¹³ Bukeyr’in açıklamasında bu mescitlerin şehirdeki farklı semt ve bölgelerin adıyla anıldıkları da yer alır. Esasen bu mescitlerdeki müslümanların Bilal’in ezanını işitmeleri, bu semtlerin Mescid-i Nebevi’ye yakın olduklarını ve Medine’yi bihakkın göz önüne getiren kişinin bakımında böyle olduğunu gösterir.

Her bir kabileye ait mezarlıklarına gelince bunların bu kabilenin iskân sınırları içinde olması bir kabile geleneği gibi görünmektedir. Medine’deki bu uygulamanın en azından bazı kabileler tarafından 10/631 yılına kadar devam ettirildiği görülmektedir. halihazırda da Medine’nin mezarlığı olan Baki, 631 yılında ortak defin alanı olarak kullanılmaktaydı. Fakat o tarihte bile her kabile Baki’de kendileri için küçük bir kısım seçmişti ve “her kabile bunun Baki’deki kendi defin alanları olduğunu biliyordu”.¹⁴

Medine çarşısına gelince, İbn Şebbe İslam öncesi dönemde Medine’de dört çarşının varlığından bahseder ve Hz. Peygamber’in o dönemde Ka’b b. Eşref’e (ö. 3/624-625) ait olan Bakiu’z-Zübeyr alanına bir çadır kurduğunu ve “burası sizin çarşınızdır” dediğini nakleder. Ka’b b. Eşref oraya geldiğinde çadıra girmiş ve iplerini kesmişti. Bu olaydan sonra Hz. Peygamber çarşığı mevcut yerine taşıdı ve “burası sizin çarşınızdır, buraya bina yapılmayacak, mülkiyete geçmeyecek ve gelir vergisi alınmayacak” diye emir verdi.¹⁵ Bu emir bundan sonra da yıllarca yerine getirilmiştir. Birkaç yıl sonra da çarşının hala yapılaşma olmaksızın kullanımda olduğuna dair bilgilere sahibiz. Ayrıca çarşı Ömer b. Hattab döneminde de faaliyette olup Halife, Hz. Peygamber dönemi boyunca olduğu gibi çarşığı faal tutmaktaki ısrarlı tutumunu birçok olayda ortaya koydu. Çarşıdaki ilk yapı Muaviye b. Ebi Süfyan (41/661-60/680) döneminde inşa edilmiştir. Bunu Hişam b. Abdilmelik dönemindeki büyük imar projesi takip etti. Semhudi’ye göre çarşı, güney tarafından musalla ile sınırdaştı ve kuzeyden neredeyse Seniyyetu’l-Veda’ya ulaşıyordu.¹⁶ Günümüz Medi-

¹² Semhudi, II, 757-765.

¹³ Bukeyr, bu mescitleri isimleriyle zikreder. Bunlar Benu Amr b. El-Neccar, Benu Saide, Benu Seleme, Abdu’l-eşhel oğullarından Benu Rebi, Benu Zureyk, Gifar, Eslem ve Cüheyne mescitleridir. Dokuzuncu mescidin adını hatırlayamaz. El-Kettani, *et-Teratibu’l-İdariyye*, Beyrut, 1971, 2. Baskı, II, 77-78.

¹⁴ Semhudi Medine’deki birkaç kabile mezarlığından bahseder. Benu Haram ve Benu Seleme’ninkiler bunlardandır. Semhudi, III, 888-892; I, 326.

¹⁵ Semhudi, II, 748-749.

¹⁶ Medine çarşısının Hz. Ömer döneminde hala faaliyette olduğuna ilişkin kanıt, İbn Şebbe ve İbn Zebale’nin rivayetlerinden çıkarılabilir. İbn Şebbe Hz. Ömer’in pazarda bir demircinin bağırdığını duydu ve adam yere yıkılıncaya kadar onu tekmeleyerek: “Sen Peygamber’in pazarında insanları küçük mü görüyorsun?” diye demirciye bağırdığını nakleder. İbn Zebale ise “Hz. Ömer pazarda Muammer’in kapısından geçiyordu. Muammer kapısının arkasına bir küp koymuştu. Ömer onun kaldırılmasını istedi, Muammer, o küpte yoldan geçenlerin içtiği suyun olduğunu söyledi. Ömer bunu kabul etti. Fakat

ne'sinde bu bölge "Menaha" diye bilinir ve bir kısmı hala çarşı olarak hizmet verir. İbn Şebbe'nin, Hz. Peygamber'in Bakiü'z-Zübeyr'i çarşı alanı olarak seçmesi fakat günümüzdeki yerine nakledilmeye mecbur kalışını aktarması Hz. Peygamber'in, çarşının Mescid'e yakın olmasını istediğini gösterir. Semhudi'nin tarifine göre güneyden çarşının başlangıcı olan Musalla, Mescid-i Nebevi'den yaklaşık beş yüz metre mesafede iken Bakiü'z-Zübeyr Mescid'e yüz elli metreden fazla uzakta değildi.¹⁷

Erken İslami dönemde Medine'nin mekânsal organizasyonu ve biçimi hakkında çok az şey daha söylenebilir. Şehrin caddelerinin yapısı –onların biçimi, büyüklüğü ve nasıl planlandığı- hakkındaki bilgiler yetersizdir. Sonraki döneme ait bilgileri kullanmak gerekirse Muaviye zamanında, Semhudi'nin tarifine göre, şehrin üç büyük caddesini kaplayan ve el-Balat diye bilinen bir yer vardı. İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) yaşadığı dönemde Balat'ın genişliği onun Musallanın yanında bulunan bitiş noktasındaki bir yerden itibaren on zir'a Mescid-i Nebevi'de Babu'r-Rahme'nin yakınında olan başlangıç noktasında ise altı zir'a idi. Ayrıca İbn Şebbe, Mescid'ten ayrılan, beş ve altı zir'a genişliğinde birkaç caddeyi daha sayar.

Mescid-i Nebevi ile eski pazar yeri arasındaki bölgede diğer özel pazarların bulunmasına rağmen asıl Medine pazarı eski alanında bulunmaya devam ediyordu. İbn Şebbe bu alanda kendi yaşamı süresince var olan birkaç pazardan daha bahseder. Hurma pazarı, meyve pazarı, fırıncılar, boyacılar, terziler, deri tüccarları, bakır kap kacak satıcıları ve demirciler¹⁸ bunlar arasındaydı.

bir süre sonra Ömer küp için bir gölgelik yapıldığını anladı ve her ikisinin de kaldırılmasını emretti. Semhudi, II, 748-753.

¹⁷ Semhudi Bakiü'z-Zübeyr'in bugün el-Ağvat muhiti olarak bildiğimiz yerde bulunduğunu ve Mescid-i Nebevi ile Baki arasında caddede yer alan Rahbatu'l-Hutam ve el-Ağvat olarak bilinen alanın Bakiü'z-Zübeyr'in bir parçası olduğunu söyler. Semhudi, IV, 1153; Mescid-i Nebevi ve Musalla arasındaki uzaklık için bkz. age. II, 739-740.

¹⁸ el-Balat için bkz. Semhudi, II, 734-747. Caddelerin genişliği İbn Şebbe tarafından nakledilmiştir. Semhudi, caddelerin bazılarının genişliğinin İbn Şebbe'nin dönemi ile hala aynı olduğunu belirtir. A.e. II, 725, 726, 727, 732, 733, 740. İbn Şebbe'nin yaşadığı dönemdeki özel pazarlar için bkz. İbn Şebbe, s. 139-140, 146, 148, 149, 151, 152, 173. Bu dönemde zira, 49,5 cm'e denkti.

Kaynakça

- A.R. Guest, "The Foundation of Fustat and the Khittahs of that Town", *J. of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Ocak 1907, 49-85.
- El-Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, Beyrut, 1971, 2. Baskı, II, 77-78.
- Encyclopedia of İslam*, "Medina", 1. Bskı, Leiden, 1936, III, 83-92.
- İbn Şebbe, Ömer, *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*, Medine el yazması, tahkik: F. Shaltut.
- S. El-Ali, Hitatu'l-Medine, el-Arab, I, no. 12 (1967), 1057-1122; "Hicri İlk Yüzyılda Hicaz'da Müslüman Mülkleri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, C. II, Kısım 3, Aralık 1959, 247-261.
- Semhudi, *Vefau'l-Vefa*, Beyrut (1971) 2. Baskı.
- Yakut, *Mucemu'l-Buldan*, Beyrut, 1955-57, V, 86.

Physical Development Process: Medina

Citation / ©- Al-Hathloul, S. A. (2014). Physical Development Process: Medina, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, translate: Feyza Betül Köse, 14 (2), 217-223.

Abstract- *This article addresses infrastructure development in Medina. While Medina was the group of independents settlements previously, there was a city after Prophet moved there. This process performed considering peoples needs by Prophet Muhammad when he was alive. During the ten years he was in Medina, this city grew up dramatically. On the other hand there had sustained tribal traditions at the same time.*

Keywords- *Medina, Prophet, Muhammad, city, development*

SEMPOZYUM – KİTAP TANITIMI

• SEMPOZYUM

12. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi

03-04 Eylül 2014, Kazan/Tataristan

Doç. Dr. Bekir TATLI*

§§§

Avrupa'nın doğusundan Uzak Asya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada hüküm süren başlıca jeopolitik unsur olarak tarif edilen "Türk Dünyası", üzerinde kapsamlı müzakereleri hak eden tarihî bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır. Artık geleneksel hale gelen ve son üçü, Türk dünyasının en önemli başkentleri arasında yer alan Bakü-Azerbaycan (2011), Kırım-Ukrayna (2012) ve Celalabat-Kırgızistan'da (2013) gerçekleştirilen sosyal bilimler kongrelerinin 12.si 03-04 Eylül 2014 tarihleri arasında "Türk Dünyası 2014 Kültür Başkenti" ve Türklerin kadim atayurdu Kazan'da icra edilmiştir. 12. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi'nde, Türk dünyasındaki kültürel ve ekonomik işbirliği potansiyelini etraflıca tartışma hedefi doğrultusunda, Antropoloji, Arkeoloji, Coğrafya, Tarih, Türk Dili ve Kültürü, Töre Bilim ve Ahlâkî Değerler, Din, Ekonomi, Maliye, Hukuk, İletişim, İstatistik, Kamu Yönetimi, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Sosyoloji, Psikoloji, Felsefe, Bilim Felsefesi ve Yöntem Bilim, Eğitim Bilimleri, Çevresel Sorunlar ve Sağlık, Spor, Turizm, Girişimcilik, Yönetim ve Organizasyon, Üretim ve Pazarlama, Muhasebe ve Finans vb. başlıklar altında hazırlanan ve önemli bir kısmı özgün bilimsel tebliğler sunulmuştur.

Kongrenin düzenleyici ortakları olarak Kazan Federal Üniversitesi (Tataristan), Sakarya Üniversitesi, İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi (Calalabat-Kırgızistan), İstanbul Üniversitesi, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, Korkutata Kızılorda Devlet Üniversitesi (Kızılorda-Kazakistan), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı (TDAV-

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: tatlibekir@yahoo.com

İstanbul) ve Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY-Ankara), iki gün süren başarılı bir organizasyona imza atmışlardır.

İlgi çekici pek çok tebliğ bulunmakla birlikte bu tür kapsamlı kongrelerin kaçınılmaz bir sonucu olarak aynı anda 6 salonda birden tebliğlerin sunulmuş olması, her bildiriye dinleme şansımızı maalesef elimizden almıştır. Yine de burada dikkat çekici bazı tebliğlere kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, "Türk din anlayışında ehl-i beyt algısının tarihî ve teolojik arkaplanı" isimli tebliğinde, Türklerin din anlayışında önemli bir yeri olan ehl-i beyt olgusunun oluşmasında etkili faktörler üzerinde durmuş, Türklerin İslâmiyet ile tanışmasının büyük ölçüde Mürcie ve Ali oğulları aracılığıyla gerçekleştiğine değinmiş; bununla birlikte Türk milletinin ehl-i beyt algısının Şîî fırkalardan oldukça farklı olduğunu, ehl-i beytin, kendilerine zorunlu itaat gereken dinî-siyasî liderlerden ziyade manevî önderler konusunda bulunduğunu vurgulamıştır.

Prof. Dr. Alaeddin Yalçinkaya, "Uluslararası hukuk açısından bir karşılaştırma: 1944 Kırım Türkleri sürgünü-1915 Ermeni tehciri" adlı dikkat çekici tebliğinde, Osmanlı devletinin Ermeni vatandaşları hakkında yürürlüğe koyduğu Tehcir Kararnamesi'nin 100. yıldönümünde çok önemli bir konuyu masaya yatırmış, Kırım Türklerinin sürgünü ile Ermeni tehcirinin birbiriyle kıyaslanmasının doğru bir yaklaşım olmayacağına işaret etmiş, uluslararası hukuk açısından bu ikisinin farklı olduğuna değinmiştir. Savaş halinde devletin kendi vatandaşlarına yer değişikliği uygulayabileceği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, Ermeni vatandaşların tehcirinin haklı sebeplere dayandığını; buna karşılık 1944 Türk sürgününün savaş bittikten sonra uygulandığı için hukuksuz olduğunu, bunun çok acılara ve trajedilere yol açtığını vurgulamıştır.

Prof. Dr. Recai Coşkun, "Sosyal bilimlerde yöntem sorunları: Bildiri öz(et)leri üzerinden bir tartışma" konulu güncel bildirisinde, Türkiye'de öz/özet yazmada, kullanılan zaman kipi, amaç, temel sorunsal, yöntem, çözümleme ve bulgulara ilişkin ifadelerde rastlanan yaygın hatalara değinmiştir. Neticede yazılan öz/özetlerde zaman kipi itibariyle hata edildiğini; amaç ve sorunsal belirtmede eksiklik bulunduğunu; yöntem, bulgu ve değerlendirmelerde yetersizlikler görüldüğünü ifade etmiştir. Bildiri sahibinin dikkat çektiği diğer hususlar şunlardır: Öz/özetler en son yazılmalı ve gereksiz ayrıntılara girilmemelidir; çalışılan konunun niçin önemli olduğunun cevabı iyi verilmelidir; makalenin amacı mutlaka belirtilmelidir; öz/özet ile içerik tutarlı olmalıdır; özetin giriş cümleleri ile makalenin giriş tamamen aynı olmamalıdır; öz/özet çalışma bittikten sonra yazılacağı için geçmiş zaman kipi kullanılmalıdır; cümleler oldukça kısa ve net ifadelerle yazılmış olmalı, herkes tarafından anlaşılmalıdır.

“Kırım Tatar masallarında vatan anlayışı” adlı bildiriye imza atan Doç. Dr. Nedim Bakırcı ve Öğr. Gör. Hüseyin Kürşat Türkan ise, Kırım Tatarları için vatanın sadece karınlarını doyurduğu bir toprak parçası olmadığını, atalarından kendilerine miras kalmış mukaddes bir yadigâr, ecdadının şehit kanı pahasına koruyabildiği kutlu bir varlık, toprak altındaki ve üstündeki tarihî zenginliklerini ve kültür ürünlerini sinesinde barındıran bir hazine olduğunu dile getirmiş; Kırım Tatar halkının bu ideolojilerini de edebî ürünlerine ve masallarına yansıtıklarını belirtmiştir.

Prof. Dr. Şahin Filiz, “Ziya Gökalp’in Küçük Mecmua’daki yazılarında Türk felsefesinin izleri” adlı çalışmasında, Gökalp’in bir taraftan hiçbir mefkûreyi diğeri için feda etmemek gerektiğini ileri sürerken, diğer taraftan kimi mezhepleri dinsiz, kimilerini dine uygun olarak niteleyebilmesini bir çelişki olarak görmüştür. Ayrıca Türk felsefesinin günümüzdeki karmaşa, çelişki ve dağınıklığının, Gökalp’in yazılarında da somut olarak belirginleştiği tespitinde bulunmuştur.

“Klâsik kaynaklar ve modern araştırmalar ışığında Farabi’nin etnik kökeni” isimli tebliğinde Prof. Dr. İsmail Yakıt da, Türk olduğu kesin olan büyük zatların bile Türklüğünü söylemekten geri durduğumuzdan ve onlara sahip çıkamadığımızdan yakınarak, bunun ülkemizdeki ırk ve milliyet konusundaki yanlış İslâm anlayışından kaynaklandığı; esasında her düşünürün bir milliyetinin ve etnik kökeninin olmasının doğal, hatta bunların bilinmesinin tarihî ve bilimsel çalışmalar için gerekli olduğu tespitinde bulunmuştur. Buradan hareketle son zamanlarda Farabi’nin de İranlı olarak gösterilmesinin hatalı olup, gerçekte etnik yönden Farabi’nin Türk milletine mensup olduğunun bilinmesi gerektiğine işaret etmiştir.

“Osmanlı Devleti ile Astarhan Hanlığı (1466-1556) münasebetlerini” ele aldığı tebliğinde Prof. Dr. Remzi Kılıç, Astarhan Türk hanlığının Osmanlı Devleti ile olan iyi ilişkilerine rağmen Rusya çarlığının Kazan’dan sonra Astarhan topraklarını da hâkimiyeti altına aldığını, buna karşılık Osmanlı’nın bu işgale engel olamadığını dile getirmiştir. Prof. Dr. Mustafa Keskin de, “Kazan Hanlığı ve Rusların Kazan’ı işgali” isimli tebliğinde benzer konulara değinmiş ve 16. yy. ortalarında Kazanlılar’ın Ruslara ve IV. İvan’a karşı verdikleri mücadelenin tarihî bakımdan son derece önemli olduğuna vurgu yapmıştır.

Azerbaycan Millî İlimler Akademisi’nden Doç. Dr. Faik Alekperov ise, “Türk Felsefesi: Tarih ve Çağdaşlık” adlı bildirisinde, Türklük bilincinin gelişmesinde yeni nesil aydınların ve bilim adamlarının etkin rolüne işaret etmiş; gerek Azerbaycan gerekse Türkiye’de millî bilincimize aykırı olarak dayatılan sahte tarih ve edebiyata karşı, tamamıyla millî olan tarih, kültür ve felsefi görüşün “Yeni Türkcülük” bilincinin esasını oluşturacağını dile getirmiştir.

Doç. Dr. Emin Atasoy, “Yeniden doğuş kışkacında Bulgaristan Türkleri” konulu bildirisinde, sosyalist yönetimler boyunca Türklere ve diğer müslüman azınlıklara daima

güvensizlik temelli bir yaklaşım sergileyen Bulgaristan hükümetlerinin, özellikle ülkede yaşayan Türklere yönelik yürüttüğü insanlık dışı uygulamalara eleştirel bir bakış getirmiş; yeniden doğuş sürecinde 3 ay gibi kısa bir sürede 1 milyona yakın Türkün, hatta mezardakilerin bile isimleri değiştirilmek suretiyle asimilasyon politikasına maruz bırakıldığını vurgulamıştır. Aynı şekilde baskıcı ve zorlamaya dayalı asimile politikalarının güvensizliği daha da artırdığını belirterek 1989'da 350 binden fazla Türk'ün anavatan Türkiye'ye göç etmek zorunda bırakılmalarının, Bulgaristan'ın insanlık karnesine kara bir leke olarak yazılmasına sebep olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

Prof. Dr. Ömer Faruk Teber, "Hacı Bektaş-ı Velî düşüncesinde evrensel barış: Sevgiyi ve kardeşliği egemen kılanın kodları" ismini taşıyan tebliğinde Bektaşiliğin yazılı kaynaklarından hareketle ve bir gönül eri Balım Sultan örneği üzerinden yetmiş iki milleti bir görebilme ahlakından söz etmiştir.

Yrd. Doç. Dr. Sabri Yılmaz, "XVI. asır Osmanlı düşünürü Aysî Mehmed Tirevî'nin bilinmeyen bir eseri: Netâicü'l-ezhân" isimli tebliğinde, müellifin kelâmıla ilgili bu eserinde Râzî ekolünün izleri bulunduğuna işaret etmiş, bu kitabın Osmanlı düşünce sisteminde kelâm ilminin konumunu belgelediği tespitinde bulunmuştur.

"Bosna'da mimarinin dili: Türkçe" başlıklı tebliğinde Dr. Mehmet Ekiz, Balkanlar da özellikle Boşnakça'daki Türkçe sözcüklerin çokluğunu dile getirmiş; Türk devletinin asırlarca yapmış olduğu mimarî eserlere yerleştirdiği kitabeler vasıtasıyla Türk dilinin öğrenilmesini kolaylaştırdığını belirtmiştir. Ekiz, ayrıca Osmanlı devletinin kitabeleri bir propaganda aracı olarak da kullandığını söyleyerek, bu amaçla Hünkâr (Fatih Sultan Mehmet) Camii, Ferhat Paşa Camii, Gümüşlüoğlu Medresesi ve Visegrad Köprüsü gibi mimarî yapılardan örnekler sunmuş; konuşmasını merhum Prof. Dr. Halûk Karamağralı'nın: "*Eğer milletlerin kartviziti olsaydı evlâdım, Türklerin kartvizitinde "mimar" yazardı!*" şeklindeki çarpıcı sözleriyle noktalamıştır.

Dr. Abdullah Kök de "Turan ülküsü: Türklerde alfabe ve dil birliği" isimli önemli tebliğinde, merhum Turhan Yazgan'ın Türk dünyasında ortak alfabe ve Türk dil birliği konulu yazılarından istifadeyle, tarih sahnesine çıkaldan beri çok farklı alfabeler kullanan Türk milletinin günümüzde Arap, Latin ve Kiril olmak üzere üç farklı alfabe kullandıklarına değinerek, bunun hayatî bir mesele olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca bütün Türk dünyasında ortak alfabaya geçilmesinin önemine işaret eden Kök, bu sağlandığı takdirde Kazan'dan Tebriz'e, Bakü'den İstanbul'a, Ankara'dan Aşğabat'a, Bişkek'ten Kırım'a, Astana'dan Kaşğar'a bütün Türklerin Turan ülküsü etrafında birleşeceğine vurgu yapmıştır.

Kazan Federal Üniversitesi'nden Dr. Leyla Almazova ise, modern Tatrıstan'da müslüman dinî otoritelerin tartışmalı bazı itikâdî ve fikhî konulardaki farklı bakışlarını incelediği bildirisinde, dinî liderlerin inanç/inançsızlık, cihat, cenaze törenlerindeki âdetler,

önemli türbelerin ziyareti gibi konularda görüş birliği içinde olmakla birlikte özellikle Selefi akımın da bölgedeki etkisiyle Allah'ın ilâhî sıfatları konusunda Maturîdî ekole ters bir düşünce sistemine sahip grupların da mevcut olduğunu dile getirmiş, bu yüzden kimi din adamlarının Allah'ın uzayda bulunduğu yönünde inançlar taşıyabildiğine dikkat çekmiştir.

Yine Kazan Federal Üniversitesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Güzel Güzelbayeva da kendisi tarafından 2008-2014 yılları arasında gerçekleştirilen sosyolojik araştırmaların sonuçlarına dayanarak "XXI. yüzyılda Tatarlarda dinîlik: Seküler sonrası eğilimler" isimli bildirisinde, son 20-30 yıl içinde Tatarlar arasında inananların sayısının gittikçe arttığı ve bu oranın halen yaklaşık %75 civarında olduğu tespitinde bulunmuş; buna paralel olarak camiye/namaza gidenlerin, oruç tutanların, müslüman bayramlarını kutlayanların İslâmî hususları ve dinî edebiyatı araştıranların sayısında da gözle görülür bir artış kaydedildiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte Tatarların dinî anlamda sosyalleşmelerindeki en önemli etkenin aile kurumu değil, diğer şahıslar, imamlar, enstitüler, internet ve dinî edebiyat gibi unsurlar olduğuna da vurgu yapmıştır.

Arş. Gör. Tuba Yıldız tarafından kaleme alınan "Türkçü sosyalist bir düşünür olarak Sultan Galiyev" isimli dikkat çekici tebliğde ise, Çarlık Rusyasında monarşiden sosyalizme geçiş sürecinde yaşayan ve müslüman Türklerin var olması için çözüm üreten Türk düşünce adamı Sultan Galiyev'in nevi şahsına mahsus sosyalizm anlayışı üzerinde durulmuştur. Galiyev'e göre, gerek coğrafi açıdan gerekse batı ile ilişkiler ve sahip oldukları doğal zenginlikler bakımından batı kapitalizminin kaynakları üzerinde bulunan Türkler olmadan dünya devrimini gerçekleştirmek mümkün değildir. Galiyev, Türkleri coğrafi ve siyasî olarak bir araya getirmekten ziyade "kültürel birlik" teması üzerinde durmuş; bütün Türk halklarının kültürel olarak birbirleri içinde erimek suretiyle tek bir ulusal Türk kimliği oluşturmaları gereğinden bahsetmiş; bunun yanısıra Türk birliğinin tüm ezilmiş milletler için de umut olduğu fikrini işlemiştir.

12. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi gibi büyük bir organizasyona ev sahipliği yapan Kazan Federal Üniversitesi'ni ve kongre koordinatörü Prof. Dr. A. Vecdi Can başta olmak üzere bütün yürütme kurulunu tebrik ediyor; Türk dünyasının maddî ve manevî birliğine vesile olacak nitelikli daha nice çalışmaların bir an önce yerine getirilmesini ve böylesi büyük birlikteliklerin sayısının artmasını diliyoruz.

• KİTAP TANITIMI

Doğu-Batı Tartışmaları (Hasan Hanefi-Muhammed Abid el-Cabiri)

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM*

Doğu-Batı Tartışmaları, Hasan Hanefi-Muhammed Abid el-Cabiri,
çev. Muhammed Coşkun,
Mana Yayınları, İstanbul 2011, s. 151.

§§§

Kitapta çağdaş iki Müslüman fikir insanı Hasan Hanefi ve merhum Muhammed Abid el-Cabiri'nin yazıları yer almaktadır. Bu yazılar 80'li yıllarda yazılmış ve *el-Yevm es-Sab'i* adlı dergide yayınlanmıştır. Makaleler mektup tarzında oluşturuldukları için okunmaları son derece kolay ve anlaşılır bir üsluba sahiptir. Makalelerin bazılarında el-Cabiri bazılarında da Hanefi konu hakkında daha derinlikli bilgiler vermektedir. Bu husus büyük ölçüde ilgili konulardaki kişisel ilgilerinden kaynaklanmaktadır.

Kitabın başlığında geçen Doğu ile Mısır, Batı ile Fas kastedilmektedir. Hanefi Mısır (Doğu'yu) el-Cabiri Fas (Batı'yı) temsil etmektedir. Fakat yazarlar bu tür bir ayrımı doğru bulmamaktadırlar. Çünkü bu anlayışın sömürgecilikten sonra özellikle oluşturulduğunu ve Arap dünyasının kendine ait bağımsız varlığını ortadan kaldırdığını düşünmektedirler (s. 10). Literatürde Doğu ve Batı ile kastedilen burada belirtilenden oldukça farklıdır ve kitap

* Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: tyildirim@sakarya.edu.tr

içinde Batı ile kastedilen genel kullanımdaki anlamıdır. Sadece kitabın adını verebilmek için bu tür bir zorlamaya gitmek çok da anlamlı gözükmemektedir.

Genel olarak kitap Müslümanların içinde buldukları siyasi, fikri ve içtimai sorunları ele almaktadır. Bu anlamda özede Arap genelde İslam dünyası düşünöldüğünde reel şartların insanların karşısına çıkardığı 7 tane önemli sorun bulunmaktadır, bunlar; 1. Vatanın Bağımsızlığı (özellikle Filistin). 2. Kamusal özgürlükler. 3. Toplumsal Adalet. 4. Birlik ve Beraberlik. 5. Batılılaşma Karşısında Özgün Kimlik. 6. Kalkınma. 7. Depolitizasyon ve Duyarsızlık. Bölümlerde bu temel sorunlar ele alınsa da merkezi nokta milli duyarlılık ve kültürel ufuk çerçevesinde oluşturulmuştur.

İlkin çağdaş Arap dünyasının ve düşünürlerinin bir panoraması sunulmuştur. Genel olarak, bazı Arap düşünürleri uygulamaya değil teoriye öncelik vermeyi tercih etmiş ve epistemolojik temellendirmenin esas olduğunu öne sürerek kendilerini tamamen teorik çalışmalara vermişlerdir. Bu tür çalışmalar insan ömrüne sığmayacak kadar geniştir. Arap düşünürleri de Batı'da ortaya konmuş olan teorik çalışmaların peşine düşmüş doğa bilimleri, Matematik, insan bilimleri alanında geliştirdikleri teorileri taklit eder olmuşlardır. Dolayısıyla İslam düşünürü ne kendine özgü bir bilgi felsefesi geliştirebilmiş ne de içerisinde yaşamakta olduğu realiteyi kavrayabilmiştir (s. 14). Örneğin Abdullah Laroui gibi batılı okullarda eğitim görenler için yaşadıkları ölkelerin gelişme ve kalkınmasının en iyi modeli, içerisinde yetiştikleri ve ideal toplum olarak gördükleri Batı modeliydi. Ali Abdurrazık ve Fuad Zekeriya ise İslam dünyasındaki Batı'da yetişen Hıristiyan düşünce insanlarını takip etmiştir (s. 53, 54).

İslam dünyasının son yüzyılında ortaya çıkan İslah hareketlerini ve devamında dönüştüğü İslami Hareketi de ele alan yazarların değerlendirmesine göre; İslah hareketi ilk olarak Cemaledin Afgani tarafından hem dış sömürgecilere hem de içindeki zillet ve baskıya karşı başlatılmıştır. Dönemin olaylarından dolayı Reşid Rıza ile başlayan selefi hareket devamında köktenci bir tutum almıştır. İslah hareketi böylece keskinliğini yitirmiştir. İlerleyen dönemlerde *Ihvan-ı Müslimin* hareketi, Afgani'nin rüyasını gerçekleştirmek ve ıslah projesini hayata geçirecek kitlesel bir devrim yapmak üzere kurulmuştur. Ardından Mısır'da 1952 yılında *Hür Subaylar* adı verilen grup tarafından milli devrim gerçekleştirilmiştir. Bunun üzerine devrimin oluşturduğu yeni elit tabakası ile *Ihvan-ı Müslimin*'in halkçı güçleri arasında egemenlik kavgası başlamıştır. Bunu Mart 1954 trajedisi takip etmiş ve *Ihvan-ı Müslimin* kaybetmiştir. Mensupları hapsilere atılmış, ağır işkencelere maruz kalmışlardı. Bu gelişmeler neticesinde, zamanında *İslam'da Sosyal Adalet, İslam ve Kapitalizm*

Savaşı, İslam ve Dünya Barışı gibi eserlerin müellifi olan Seyyid Kutub artık *Yoldaki İşaretler*'in yazarı olan Seyyid Kutub'a dönüşmüştü. *İhvan-ı Müslimin*'in başına gelen bu olayların ardından zindanlarda; laiklilik, liberalizm, sosyalizm, Marksizm, milliyetçilik ve diğer tüm ideolojileri kökten reddeden öfkeli ve intikamcı bir İslami hareket ortaya çıkmıştı. Artık bu hareket her şeyi yıkıp yeniden inşa etmek istiyordu; küfür toplumunu yıkıp iman toplumunu inşa etmek, cahiliyeye son verip İslam'ı getirmek istiyordu (s. 35-6).

İslami hareket, haklı olarak, Laikliği Batı'nın sömürge ve misyonerlik faaliyetlerinin bir parçası şeklinde algılayıp reddederek, din ve dünya arasında ilişki kuran İslam söylemine sarıldı. "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler" ayetine dayanarak bir hâkimiyet söylemi geliştirdi, imanın gereğini yerine getirmeyenleri kâfir, İslam'ı teorik olarak benimseyip uygulamalarını kabul etmeyenleri fâsık ve dünyevi maslahatlarını bilmedikleri için ilahi hükme karşı çıkanları da kaybedenler olarak niteledi (s. 54). İslami hareketler ortaya çıkınca Batılılaşma söylemi altında Batı kültürünü tümünden reddetmeye başladı ve artık yeni bir aydınlanma döneminin başlaması gerektiğini söylemek durumunda kaldı. İslami hareketler Batılı çevirileri reddedip herhangi bir aydınlanmaya gerek duymaksızın doğrudan klasik geleneğe dönmeye koyuldular (s. 124-5).

Yazarlara göre Arap Dünyasının en büyük sorunlardan biri devletler arasındaki yapay sınırlar, baştaki istikrarsız kukla yönetimler, hiçbir milli ve bütünleştirici ufka sahip olmayan uyduruk devletlerdir. Bir tarafta krallık diğer tarafta askeri ihtilal yönetimleri ki kimse bunlardan memnun değildir. Bunlar egemenliğin kaynağını ortaya koyacak toplumsal bir uzlaşmadan yoksundurlar. "Egemenlik Allah'ındır" sloganı ile hareket eden İslami hareketler mevcut siyasi sistemler karşısındaki en büyük tehdidi oluşturmaktadır (s. 17). Fakat yazarlar bu noktada İslami hareketi desteklediklerini veya karşı olduklarına dair açık ifadeler kullanmamışlardır.

Hanefi ve el-Cabiri'nin anlayamadıkları en önemli konu ise laikliktir. Zira Hanefi'ye göre "İslam özü itibarıyla laik bir dindir. Dolayısıyla Batı kültüründen ithal edilmiş bir laikliğe ihtiyaç yoktur. Bizi ötekinin gerisinde bırakan esas sebep İslam'ın zamanla dini bir otoriteye, salt biçimsel ibadet ve ritüellere, cezai uygulamalara ve teolojiye dönüştürülmesi ve bunun sonucunda insanların iyice bunalıp daha rasyonel, liberal, özgür, demokratik ve ilerlemeci idealleri temsil ettiğini düşündükleri Batı tarzı laikliğe yönelmeleridir" (s. 57). el-Cabiri'ye göre ise "İslam dünyasındaki laiklik sahte bir meseledir. Çünkü bu kavram aracılığıyla ifade edilmek istenen ihtiyaçlar bu ihtiyaçlarla örtüşmeyen bir içerik aracılığıyla dile getirilmektedir. İslam laik bir dindir ifadesi İslam sosyalist/kapitalist/liberal bir dindir gibi

ifadelerden pek de farklı değildir. Bu ifadeler ise sorunun çözümüne yahut anlaşma zemininin oluşturulmasına hiçbir katkı sağlamaz. İslam laik bir dindir sözü ile İslam laik bir din değildir sözü aynı kapıya çıkmaktadır. Çünkü İslam'da devletten ayrılması düşünülecek bir kilise bulunmadığı için din-devlet ayrımı anlamındaki bir laiklik İslam açısından söz konusu olamaz” (s. 58-64).

Sonuç olarak bir anlamda Müslümanların içinde yaşadıkları dünyayı anlamaları ve değerlendirmeleri gerektiğini, geçmişin hülyalarına dalmak yerine günün şartlarını görmelerini ve reel politik olanı farkına varmalarının zorunluluğunu ifade eden kitap, şu cümleyle son bulmaktadır: “Tarihi değiştiren geçmişin hatıraları ve anılar değil bugünün hesapları ve güç dengeleridir” (s. 148).

Kitap çeyrek yüzyıla yakın bir geçmişi olmasına rağmen hala devam eden bazı sorunların ele alınması, irdelenmesi ve çözüm bulma çabası açısından okunmaya değerdir. Fakat yazarlar bazı bölümlerde sadece sorun/sorunları tespit etmiş fakat çözüm için herhangi bir yol önermemiştir. Kitap içinde özellikle Hanefi'nin Batı dünyasını ele almaya ve değerlendirmeye çalışması kitabın genel içeriğiyle bağdaşmıyor gibidir. Ayrıca kitapta içi boş bazı kavramlarda vardır bunlardan en önemlisi ise “ilerici/ilerlemeci İslam” kavramıdır. Çeviri açısından ise çevirmeni Türkçe'ye çevirmedeki ustalığından dolayı kutlamak gerekir.

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar ilahiyatdergi@cu.edu.tr adresine e-posta yolu ile gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar **3 nüsha** olarak ve A4 boyutlarında, üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak, 1,5 satır aralıklı, sola dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Tablo, resim, şekil, grafik vb. ilaveler derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm sınırlarını aşmamalıdır.
16. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak verilmiş olmalıdır.
17. Dipnotlarda kitap isimleri italik olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi italik olarak yazılmalıdır.