

Cilt: 1 • Sayı: 1 • Yıl: 2014

ISSN: 2148-3264



Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi
Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Theological Sciences

ArtukluAkademi

Artuklu İlahiyat Bilimleri Dergisi
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 1 • Sayı: 1 • Yıl: 2014

ISSN: 2148-3264

Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Adına Sahibi

Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Theological Sciences

Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

Editör | Editor in Chief

Ahmet Ağırakça

Editör Yrd. | Co-Editors*

Mehmet Alıcı, Ömer Bozkurt, Veysi Ünverdi

Sekreteryaya | Secretary*

Ahmet Akbaş, Yusuf Baluken, Tuba Nur Saraçoğlu, Bilal Toprak

Yayın Kurulu | Editorial Board*

Ahmet Ağırakça, Eyüp Aktürk, Mehmet Alıcı, M. Ata Deniz,
Ömer Bozkurt, Abdurrahman Demirci, Taha Nas,
Hacer Şahinalp, Veysi Ünverdi

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Alparslan Açıkgöç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Ahmet Ağırakça (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Ali Akpınar (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Vecdi Akyüz (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Doç. Dr., Uludağ Ü.), Bilal Aybakan (Prof. Dr., Marmara Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Mehmet Bayraktar (Prof. Dr., Yeditepe Ü.), Vecdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Birgül Bozkurt (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), İhsan Çapçioğlu (Doç. Dr., Ankara Ü.), Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Yaşar Düzenli (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Ahmet Erkol (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Zekeriya Güler (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Hayati Hökelekli (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Hakan Olgun (Doç. Dr., İstanbul Ü.), Hanefi Özcan (Prof. Dr., Dokuz Eylül Ü.), Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.), Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra | In alphabetical order

Yönetim Yeri | Head Office

Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi

Mardin Artuklu Üniversitesi, Diyarbakır Yolu Artuklu/Mardin

Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21

e-mail: artukluakademi@artuklu.edu.tr • web: artukluakademi.artuklu.edu.tr

Baskı | Printing

Dizgi ve iç Düzen: Mustafa Akbaş

Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

13 Mart Mah. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No:3/B - Mardin

Tel&Fax: 0482 213 16 56 - 212 11 58 • www.mardinsesi.com.tr

Ağustos 2014

© Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia, which is published by Mardin Artuklu University, Faculty of Theological Sciences, is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İçindekiler / Contents

- 1-3 Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA
Editörden / From Editor
İlk Sayımızla Başlarken

Makaleler / Articles

- 5-31 Abdurrahman DEMİRCİ
Hz. Ebû Bekir'in Fetih Anlayışı
The Abu Bakr's Perception of Conquest
- 33-65 Zafer DUYGU
VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman
Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri
The Projections of Islamic Conquests and Muslim
Sovereignty in VIIth Century on the Christian Historiography
- 67-97 Ahmet AKBAŞ
Kullanıldığı Bağlamlar ve İfade Ettiği Anlamlar Açısından
Kur'ân-ı Kerim'de "Ferah" Kavramı
The Concept of "Farah" with the respect to terms Stated
and Used Contexts in Quran
- 99-129 Resul ÇATALBAŞ
Milaslı Dr. İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri ve
İslam ile İlgili Görüşleri
The Life and Works of Dr. Milasli Ismail Hakki and
the His Views on Islam
- 131-157 Maşallah TURAN
Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed'in
Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım
A Critical Approach to Muhammad Asad's Perception of
Symbolism in the Context of Belief in God and the Hereafter
- 159-182 Mahmut MEÇİN
Molla Sadrâ'da Meâd Problemi
The Problem of Resurrection/Ma'ad in Mulla Sadra
- 183-208 Taha NAS
İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı
Perspective of Imam Al-Shafi'i on the Companions' View

Kitap Tanıtımı / Review

209-212

Şengül ÇELİK
Felsefeden Çıkış
Avrupa Yakası Yayıncılık,

213-216

Yecder V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu
"Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Cami ve Din Görevlileri"
(9-11 Mayıs 2014 Mardin)

218-219

Yayın ve Yazım İlkeleri

Editörden

İlk Sayımızla Başlarken

İslam Medeniyeti Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonra ilk verilerini hadis tedvini ve hadislerin tasnifi ile vermeye başlamış ve ilk dönemlerde küçük teliflerle ilk ürünlerini verirken dünya medeniyetleri üzerinde harikulade bir üstünlük sağlayacak bir medeniyetin temellerini oluşturmuştu. Küçük adımlarla büyük hedeflere gidilir, küçük çakıl taşlarından bir müddet sonra büyük dağlar oluşturulur. Abdullah İbn Amr İbnü'l-Ass'ın (r.an) es-Sahifetu's-sadika adlı çalışması İslam ilimler tarihinde ilk telif olarak kabul edilirse, tabiun ve etbeu't-tabiin dönemlerinde ortaya çıkan çalışmalarla bu ilk ürün arasında büyük bir farkın ortaya çıktığını görüyoruz. Bu ilk telif ve ilk tedvinden sonra Hicri üçüncü yüzyıl çalışmalarına gelince bunlarla daha önceki dönemler arasında da büyük farklar ortaya çıkmış; dördüncü ve beşinci asırlarda İslam Medeniyetinin her alandaki ürünleri dünyayı değişime uğratmıştır. İslam medeniyetinin ilmi araştırmaları ve başarıları Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam gibi Kur'an ilimlerinin yanı sıra Tarih, Coğrafya ve Felsefe gibi beşeri bilimlerle, Kimya, Fizik, Astronomi, Matematik, Tıp ve Eczacılık gibi fen bilimlerinde de zirveye ulaşmıştır. Kanaatimizce hicri on beşinci yüzyıl İslam Medeniyetinin yeniden doğuşunu müjdeleyen bir asır olacaktır. Bu yüzyılın, çöküş ve gerilemeye karşı direnişin başladığı, yeniden uyanış ve doğuşun işaretlerini izlediğimiz bir dönem olacağını söylememiz mümkündür.

Moğol istilasıyla duraklayan İslam Medeniyetinin 600 yıl müddetle korunduğu Osmanlı döneminin son yıllarındaki siyasi badirelerle sarsılan İslam yönetiminin zayıflaması ile ilmi alanda da farklı bir gerileme dönemi yaşadığımız malumdur. Ancak bütün İslam dünyasında özellikle hicri on dördüncü yüzyılın ikinci yarısında başlayan bilinçli uyanış dönemindeki ilmi gelişmeler sonucunda neşredilen yazma eserlerin gün yüzüne çıkmaya başlaması ve İslam âlemindeki üniversitelerde yapılan başarılı akademik

çalışmalar alabildiğine bizi ümitlendirmektedir.

Yetmişli yıllarda Yüksek İslam Enstitülerinde ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde samanlı kâğıda basılan teksir ders notlarından bugüne baktığımızda Türkiye ilahiyat fakültelerinde büyük bir değişimin ve ilmi ilerlemenin ne kadar hızlı olduğunu görebiliyoruz. Yüzlerce doktora teziyle işlenen konulara baktığımızda Tefsir, Hadis, Fıkıh, İslam Tarihi, Kelam ve Felsefe alanlarından Tasavvuf Edebiyatı ve Eğitim alanlarında çıkarılan ilmi türünler kırk yıl öncesi ile bugünün farkını gözler önüne sermektedir.

Şu anda onlarca ilahiyat fakültesinde çıkarılan ilmi ve hakemli dergilerin, uluslar arası düzeydeki çalışmalarımızın meyvesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu alandaki akademik seviyenin kırk elli yıl öncesine göre yeni nesilde çok daha parlak ve verimli oluşu, yakın gelecekteki ilmi düzeyin ne kadar hızla ilerleyeceğinin de açık bir delilidir.

Kur'ân ve Sünnete bağlılığın, ilmi geçmişimize ve geleneğimize olan saygımızın bizleri daha sağlam ilmi araştırmalara ulaştıracağını da ifade etmeyi gerekli görüyoruz. Bu noktada Batı kaynaklı oryantalist anlayışın ve tarihselcilikle temellendirilen modernist yaklaşımların düşünce ve çalışma sistemimize müdahalesinin farkında olunması gerektiğini önemle vurgulamak isteriz. Kur'ân ve Sünnetten beslenen ilkelere bağlı olup açık bir zihin, samimi bir ilmi anlayış ve dürüst bir akademisyenlik refleksiyle hareket edecek geleceğin mimarı nesillerin inşa edeceği İslam Medeniyetinin bilimsel düzeyinin müjdecisi bir rol oynayacağı da muhakkaktır.

2012 yılında Bakanlar Kurulunun kararıyla kurulan ve 2014-2015 eğitim öğretim yılında faaliyetine yabancı dille (yüzde yüz Arapça) vereceği eğitimle başlayacak Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesinin ülkemizdeki ilahiyat bilimleri alanına farklı bir ses ve renk katacağını ümit ediyorum. Geleceğin akademisyenlerini yetiştirmeyi hedefleyen fakültemizin, bu ulvi gayesine uzun yıllar hizmet edeceğini ve hak ettiği konuma yükselmesini Cenâb-ı Allah'tan diliyorum. Arapça'nın ilahiyat bilimlerinin olmazsa olmazı olan bir alet ilmi olduğunu düşünmemiz hasebiyle derslerin tümünün vahyin dili Arapçayla vermeyi planlamaktayız. Fakültemizin bu programının Türkiye'de yeni bir uygulama olarak başarılı olacağına inandığımız için bu konuda ısrar ettik, bu ısrarımızın bizi başarıya ulaştıracağına da inanmaktayız. Arapça, İslam Medeniyetinde yazılan eserlerin Arap ve Arap olmayan bütün Müslüman ilim adamlarının

teliflerinde tercih ettikleri bir dil olmuştur. Bu telif geleneğinin, bu tedrisatla ileride yeniden ihya edileceğini söylememiz mübalağa olarak görülmemelidir. Zira tarihimiz bu alanda yapılmış çalışmaların örnekleriyle doludur.

İlk sayısını çıkarmaya çalıştığımız Artuklu Akademi dergimizin İlahiyat Bilimleri ve dolayısıyla Sosyal Bilimler alanındaki ilmi hayatımıza katkısının bereketli olacağını ümit ediyoruz. Bu sayımızda ele alınan konuların İlahiyat Bilimleri içindeki etki ve rolünün akademik alana yeni bir renk katacağını ve ilahiyat mozaïği içinde yeni bir nefes olacağını temenni ediyoruz. Dergimizin her sayısı yerli ve yabancı ilim adamlarının Türkçe, Arapça ve İngilizce telif edecekleri çalışmalarına açık olduğunu belirtmek isteriz.. Bu üç dilin dışında bize ulaştırılacak çalışmalar da mutlaka değerlendirilecektir.

Bu sayımızda; Abdurrahman Demirci'nin "Hz.Ebu Bekir'in Fetih anlayışı", Resul Çatalbaş'ın "Milaslı Dr. İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri ve İslam ile ilgili Görüşleri", Ahmet Akbaş'ın "Kullanıldığı Bağlamlar ve İfade Ettiği Anlamlar Açısından Kur'an da "Ferah" Kavramı", Zafer Duygu'nun "VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri", Mahmut Meçin'in "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi", Maşallah Turan'ın "Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım", Taha Nas'ın "İmam Şâfi'nin Sahâbe Kavline Bakışı" adlı makaleleri yer almaktadır. Genç akademisyenlerimizin bu çalışmalarının geleceğe yapılan ilmi katkıların en bariz işaretleri olduğuna dair inancımız tamdır. Ayrıca Ömer Bozkurt'un "Şengül Çelik, Felsefeden Çıkış, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul, 2013" unvanlı kitap tanıtımı ile Bilal Toprak'ın "Yecder V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu "Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Cami ve Din Görevlileri" (9-11 Mayıs 2014 Mardin) sempozyumu tanıtımları da dergimize önemli katkılar olarak değerlendirilmelidir.

Bu sayının hazırlanmasında, makalelerimizi incelerken emek veren bütün tahkim heyeti üyelerine, derginin hazır hale getirilmesinde gayret eden değerli öğretim üyelerimize ve araştırma görevlilerimize candan teşekkürlerimi sunarken dergimizin basımı noktasında her türlü kolaylığı sağlayan ve yardımlarını esirgemeyen sayın Rektörümüz Prof. Dr. Serdar Bedii Omay hocamıza minnet ve şükran borçluyuz.

Editör
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA



Hz. Ebû Bekir'in Fetih Anlayışı

Abdurrahman DEMİRCİ*

The Abu Bakr's Perception of Conquest

Citation/©: Demirci, Abdurrahman, The Abu Bakr's Perception of Conquest, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 5-31.

Abstract: Abu Bakr's management as the first caliph of Islamic state, is like a summary of his perception of Islam. His management consists of loyalty patience determination and success like his conversion to Islam. The notification to Islam and conquest activity launched by Prophet Muhammad had been pursued with determination by Hz. Abu Bakr. Through the struggle he had expanded and riveted sovereignty of Islam in both internal and external areas. His perception of conquest basically consists of obedience to the Prophet's perception of conquest promoting Muslims' self-confidence and strengthening awareness of service to Islam. His encouragement to the jihad had accelerated spread and rule of Islam. The first caliph Abu Bakr has made remarkable service to humanity by the Islamic conquests as well as Islam.

Keywords: Conquest, Notification, Obedience, Loyalty, Sovereignty



Atıf/©: Demirci, Abdurrahman, Hz. Ebû Bekir'in Fetih Anlayışı, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 5-31.

Öz: İslâm devletinin ilk halifesi seçilen Hz. Ebû Bekir'in yöneticiliği, Müslümanlığının bir özeti gibidir. Tıpkı İslâmiyet'i kabulündeki gibi yöneticiliği de sadakat, sabır, kararlılık ve başarıdan ibarettir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in başlattığı tebliğ ve fetih faaliyetlerini kararlılıkla sürdürmüştür. O, hem iç hem de dışta verdiği mücadele ile İslâm'ın hâkimiyetini genişletip, perçinlemiştir. Onun fetih anlayışı, temelde Hz. Peygamber'in fetih anlayışına itaat, Müslümanların özgüvenini artırmak ve İslâm'a hizmet bilincini güçlendirmekten ibarettir. Cihada teşviki, İslâm'ın hâkimiyeti ve yayılışını hızlandırmıştır. Hz. Ebû Bekir, fetih faaliyetleri ile hem İslâm'a hem de insanlığa kayda değer hizmetlerde bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: fetih, tebliğ, itaat, sadakat, hâkimiyet.

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, İslam Tarihi ABD, demirci4753@gmail.com.

Giriş¹

Kelime olarak açmak, zafer ve hüküm gibi anlamlara gelen fetih², Kuran-ı Kerim’de bir surenin de adıdır. Kuran’da karşılıklı bir mücadeleyi ifade etmeksizin, birçok anlamda kullanılmış olan fetih kavramı, açmak³ ve zafer⁴ gibi mücadeleye dönük anlamları ile ön plâna çıkar.

Hz. Peygamber ve ashâbı, İslâm adına mücadeleyi emreden ayetler doğrultusunda başta müşrik ve Yahudiler olmak üzere, İslâm’a karşı düşmanca tavır takınan ve faaliyet gösteren kesimlerle ciddi bir mücadele içine girmiştir. Bu mücadelelerde, İslâm’ı yaymak yanında, İslâm’ın yaşam alanını garanti altına almak hususu da önemli bir yer tutar. Hz. Peygamber’in risâlet görevini incelediğimizde fethi, tebliğ yollarından birisi, belki de en güçlüsü olarak kullandığını görebiliriz. Hz. Peygamber ilahî emirleri yerine getirirken, söz ve uygulamaları ile fethi bir yaşam biçimi olarak Müslümanlara öğretmekteydi. Bu öğretiye göre, tebliğ faaliyetini sürdürürken fetih, adeta İslâm’ın yayılması önündeki engelleri kaldırma çabası idi.⁵ Hz. Muhammed, Mekke’yi, fethettikten sonra ashâbına “*Fetihten sonra artık hicret yoktur. Ancak cihad ve niyet vardır. Öyleyse askere çağırıldığınız zaman hemen asker olun!*”⁶ diyerek bundan sonra takip edilecek süreci de ashâbına açıklamıştır.

Hz. Peygamber ve ashâbının yaptığı tüm çalışmalarda görüleceği üzere, fetih, bir belde, bölge ve ülkeyi İslâm’la tanıştırmak, İslâm egemenliği altına alma faaliyetinden ibaret olmuştur. Bu açıdan fetih, maddi ve manevi olarak hedeflenen yere, kişiye nüfuz/etki çabasıdır. Hz. Peygamber’in, “*Her şehir, kılıçla fethedilir, Medine Kuran’la fethedilmiştir*”⁷ hadisi, İslâm’da fethin başlangıç zamanını belirtmesinin yanında, fethin nedeni, dayanağı, amacı ve yöntemini özetler mahiyettedir. Dolayısıyla fetih faaliyeti, maddi ve manevi, her açıdan hâkimiyet anlamını içermesi yönüyle, mücadele anlamında kullanılan diğer kavramlara göre daha kapsamlıdır. İşte bu yönüyle

¹ Bu makale, Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi Gayr-i Müslim Politikaları başlıklı doktora tezimizin dört halife döneminin işlendiği ikinci bölümünün genişletilerek yayına hazırlanmış halidir.

² Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, thk. Emin Muhammed Abdul-Vehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, Beyrut, Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1999, c. IX, s. 171.

³ Arâf Suresi, 7/40.

⁴ Fetih Suresi, 48/ 17-18.

⁵ Mustafa Fayda, “Fetih”, *DİA*, XII, 467; İsrail Balcı, *İlk İslâm Fetihleri, Savaş-Bariş İlişkisi*, İstanbul, Pınar yay., 2011, 37.

⁶ *Sahih-i Buharî*, Cezau's-Sayd/ 9, Hacc/43; *Sahih-i Müslim*, Hacc/ 445.

⁷ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Kahire, el-Matbaatu'l-Misriyye,1932, s. 21.

İslâm'da fethin, İslâm devletinin kuruluşu ile birlikte başladığını söylemek mümkündür.

İslâm tarihinde fetih; amaç, yöntem ve örnekleriyle bizzat Hz. Peygamber tarafından uygulanmıştır. İslâm'ın başlıca yayılma yöntemlerinden birisi olan fetih, Hz. Peygamber'in Müslümanlara açtığı bir yoldur. İslâm'da fethin yapılışına ilişkin birçok yöntem vardır. Hz. Peygamber bunların hepsini uygulamış, ancak İslâm devletinin siyasi açıdan güçlenmesi ile birlikte askeri yöntem, genel geçer bir hal almış, dolayısıyla askeri yöntemler fetihle adeta özdeşleşmiştir.

Hz. Peygamber'in, hicretten sonra İslâm'a savaş açan müşriklere karşı başlattığı mücadele anından, mütecaviz Hristiyan Arap meliklerine yönelik hazırladığı Usame seferine kadar, her zaman yanında olan ashâbı, onun mücadelesini bıraktığı yerden devam ettirmişlerdir. Hz. Ebû Bekir ashâb içinde Hz. Peygamber'in fetih anlayışını en iyi kavrayan kişi idi. Bunun en önemli göstergesi, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'in vefatı ardından Müslümanların özgüvenlerine yaptığı vurgulardır. Egemenlik altındaki bölgelerden gelen aykırı sesler ve tutumlara karşı içe kapanmayı teklif eden ashâbı, fetih yolunda motive etmiştir. Hz. Ebû Bekir bir anlamda hem içte hem de dışta karşılaşılan tehlikelerin büyüklüğüne oranla cesaret göstermiş ve İslâm ordularına itaat, sabır, manevra kabiliyeti ve nihayetinde de İslâm'a hizmet hususlarında rehberlik etmiştir.

1. İslâm Devleti'nin Siyasi Durumu

Hz. Ebû Bekir yönetime geldiğinde onu bekleyen ilk görev, İslâm devletinin siyasi-sosyal birliği olmuştur. İslâm devleti, alan olarak yarımadanın önemli bir kısmını kapsamakla birlikte, Hz. Peygamber'in vefatı üzere İslâm egemenliği altına giren kitlelerden, siyasi ve dini açılardan muhalefet ve isyan dalgası yayılmaya başlamıştır.⁸ İslâm devletine siyasi-dini bağlılıklarını bildiren bir kısım Arap kabileleri, İslâm devletinin siyasi ve dini mantığını tam anlamıyla kavrayamadıklarından,⁹ her iki açıdan da

⁸ Thomas Walker Arnold, *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler, Ankara, Akçağ Yay., 1971, s. 89; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî; Tarihu'r-Rusûl ve'l- Mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l- Fazl İbrahim, Kahire, Daru'l-Mearif, t.y. c. II, s. 225; Ebû'l-Fida İmâduddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize, Dâru Hicr, 1997, c. IX, s. 422; Ebû Abdullah, Muhammed b. Ömer b. Vakîdî, *Kitâbu'r-Ridde*, thk. Mahmud Abdullah Ebû'l-Hayr, Amman, t.y., s. 55.

⁹ Hitti, bu durumu kalbi bütünlüğün gerçekleşmemesi olarak niteler. Bkz. Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi Yay., 1980, c. I, s. 176. Mustafa Ebû Dayf, yalancı peygamberlerin tabiiyeti meşru görmesini kabileciliğin gücünün açık bir göstergesi olarak değerlendirir. Mustafa Ebû Dayf Ahmed, *Dirâsât fî Târihi'l- Arab Munzu mâ Kable'l-İslâm ilâ Zuhûri'l-Emeviyyîn*, İskenderiye, Müessesetu Şebâbi'l-Câmia, 1983, s. 141.

merkeze muhalif tavırlar sergilemeye başlamışlardır.¹⁰ Bu hareketlere yönelik, halifenin müdahalesi oldukça sert olmuş, nihayetinde yarımada, zorlu bir mücadele sonrasında İslâm devleti egemenliği altına alınabilmiştir. Fakat bu esnada mürtedlere yönelik askeri müdahaleler, bir fetih faaliyeti olarak değerlendirilemez. Bunun nedenleri, muhatapların yönetimini kabul ettikleri idareye, zamanla eski yaşamlarına dönmek için kabilevî bakış ve çıkar nedenleriyle başkaldırmaları, genel olarak mürtedlerin yaşadığı toprakların daha öncesinde İslâm idaresi altında olması ve irtidad hareketlerinin gerçekleştiği yerleşim yeri sakinlerinin tümüyle bu hareketlere katılmamış olmasıdır. Dolayısıyla, mürtedlere yönelik yapılan müdahaleleri, hâkimiyetin yeniden tesisinden ibaret görmek mümkündür.¹¹ İçte gerekli müdahalelerin tamamlanıp, hâkimiyetin yeniden tesisinden sonra dış dünyaya yönelik girişilen faaliyetler ise birer fetihtir. Bunun başlıca nedenleri, Hz. Peygamber'in bu doğrultuda gösterdiği hedef ve uygulamalar, fetih emaneti, İslâm'ın dış dünyaya ulaştırılması için yarımada çevresinde huzur ortamını tesis etme ve İslâm'ı gerekli şekilde tanıtmaya gibi noktalardır.

2. Fethin Önündeki Engellerin Kaldırılması

Hz. Ebû Bekir döneminde, irtidad olarak adlandırılan hareketler; genel olarak devlete bağlı kalmakla beraber, zekât vermeme yönünde tavır koyanlar¹² ve peygamberliğini ilan etmek suretiyle¹³ dini ve siyasi muhalefet içinde olanlar olmak üzere iki kısımdır.¹⁴ Hz. Ebû Bekir, Hz. Muhammed'in, İslâm'ı yayma noktasında ilk etapta kendisine hedef olarak koyduğu kelime-

¹⁰ Resûlullah vefat edince, Gatafanlı Uyeyne b. Hısn'ın "Müttefiklerimizden olan bir nebîye tabî olmak, Kureyş'ten bir nebîye tabî olmaktan daha iyidir, Muhammed, öldü Tuleyha yaşıyor" demiştir. Bkz. Taberî, *Tarih*, c. III, s. 257; Tuleyha el-Esedî'nin, "Allah'a yemin olsun ki, Benî Esed'den bir nebî, Benî Haşim'den olan bir nebîden bana daha sevimli gelir" sözü için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, s. 453. Ayrıca, Talha en-Numeyrî'nin Müseylime'ye söylediği "Şehadet ederim ki sen yalancısın, Muhammed doğru sözlüdür, fakat Rebia'nın yalancısı Mudar'ın doğru sözlüsünden bana daha sevimlidir." bkz. Şihabuddin Ahmed b. Abdulvehhab en-Nuveyrî, *Nihayetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, thk. Abdulmecid Turhaynî, İmad Ali Hamza, Mufid Kumeyha, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004, c. IXX, s. 54 şeklindeki ifadeler, kabilecilik anlayışını özetler mahiyettedir.

¹¹ Hittî'nin, "kendi kendini fetheden Arabistan" ifadesi bunun açık bir izahıdır. Bkz. Hittî, *İslâm Tarihi*, c. I, s. 212.

¹² Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 103.

¹³ Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 97.

¹⁴ Ebû Amir eş-Şeybani Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyaeddin Umeri, Riyad, Dâru Taybe, 1985, s. 101; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, s. 421; Mecdelavî, irtidad hareketlerini; Peygamberlik iddiasında bulunanlar, İslâm'ı bırakıp cahiliyeye dönenler, zekât vermeyenler, Rum ve Farslar'a tabî olanlar olmak üzere dörde ayırır. Bkz. Faruk Said Mecdelavî, *el-İdaretu'l-İslâmiyye fi Ahd-i Ömer İbn Hattab*, Beyrut, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1991, s. 80. Ancak buradaki sınıflandırmaya baktığımızda hepsinin siyasi ve dini olmak üzere iki noktada toplandığını söyleyebiliriz. Salih Arı, bu hareketlerin, dini görünümlü siyasi hareketler olduğunu söyler. Bkz. Salih Arı, *Hz. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları*, İstanbul, Beyan Yay., 1996, s. 95.

i tevhit ruhunun¹⁵ kabullenileceği ana kadar mücadele ilkesini, mürtedlere yönelik uygulamıştır. İslâm devleti, zimmet ehli ile sadece cizye şartı üzere maddi anlamda ahitleşmiş olmasına karşın, asli unsur olmayı kabul eden Müslümanlarla da maddi ve manevi anlamda bağlar oluşturmuştur.¹⁶ Bu bağlar, sadece siyasi değil, hukuki açıdan da bir bağlayıcılık taşır. İşte Müslüman olmasıyla asli unsur haline gelen kitle tarafından, zekât konusunda sergilenen bu aykırı tavır, aynı zamanda devletin hukuki varlığını tanımamak anlamına da gelmekteydi.¹⁷ Çünkü dönem itibariyle devlet, kendisine bağlı olan kitlelere, dini mensubiyetine göre yaklaşmaktaydı.

Müslümanlara zekât, gayrimüslimlere ise cizye sorumluluğunun yüklendiği İslâm devletinde mürtedlere her iki uygulamaya da dâhil olmadıkları için, savaş açılmıştır. Söz konusu isyancılarla, İslâm dininin yayılışına ve siyasi yapılanmasına son vermeyi amaçladıkları için, mücadele kaçınılmazdı. Hatta bu kesimler içinde, siyasi-dini her açıdan muhalif duranlara göre, sadece zekât vermeyerek en ılımlı bulunanlar bile, İslâm devletinin devlet olma özelliğini yok sayıyorlardı.

Yalancı peygamberlerden Hanife oğullarının lideri Müseylime,¹⁸ Yemenli Mezhiç kabilesinden olan Esved el-Ansî'nin öldürülmesi yanında¹⁹ Âmir,²⁰ Hevâzin ve Süleymoğulları,²¹ Bahreynli Benî Bekir ve Benî Rebîa,²² Umanlı Ezd kabilesi,²³ Tuleyha b. Huveylid el-Esedî'nin etrafında toplanan Tayy, Esed ve Gatafan,^{24,25} peygamberlik iddiasında bulunan tek kadın olan Secâh

¹⁵ Kâsım b. Sellam Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-Emvâl*, (thk. Muhammed Hamid Fiki), (b.y.y.), 1353, s. 18. Bu durum, ilk etapta Hz. Ömer tarafından bir eleştiri olarak sunulsa da Hz. Ebû Bekir, namazla zekât arasını ayıranları da bu kategoriye sokmuştur. Bkz. Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, s. 103; Hz. Ebû Bekir, hadiste geçen "...bu dinin hakkını benden korumuş olurlar." ifadesini ise namaz ve zekât olarak açıklamıştır. Bkz. Mahmut Şakir, *Hz. Âdem'den Bugüne İslâm Tarihi*, çev. Ferit Aydın, İstanbul, Kahraman Yay., 1993, c. II, s. 268.

¹⁶ Mustafa Ebû Dayf, zekâti devlete vermeyi reddedenlerin aslında devletle olan mali bağı kesme amacı taşıdıklarını söyler. Bkz. Ahmed, *Dirâsât*, 142. Hatta o, bu durumu "... Dini, siyasi ve ekonomik açıdan eski toplumsal koşullarına dönmek istediklerinin bir işareti..." olarak açıklar. Ahmed, s. 143.

¹⁷ İsrâfil Balcı, "Hz. Ebû Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare", *OMÜİFD*, Samsun 1999, c. XI, s. 203.

¹⁸ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, ss. 98-100; Taberî, *Târîh*, c. III, ss. 288-290, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh* thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1987, c. II, ss. 219-224.

¹⁹ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, s. 13,115; İbnu'l-Esîr, II, 129-130; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, c. IXX, s. 35; Yemenliler Esvedu'l Ansî'den sonra iki kez daha irtidat etmişler ve bu isyanları da bastırılmıştır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, ss. 231-233; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, ss. 434-435.

²⁰ Taberî, *Tarih*, c. III, s. 263.

²¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, ss. 210-212; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, s. 453.

²² İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, ss. 225-228.

²³ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, ss. 229-230.

²⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, s. 206; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, c. IXX, ss. 44-45.

²⁵ Taberî, *Tarih*, c. III, 256; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, 206-210; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, 453-454, Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, IXX,44-45.

binti Haris'in etrafında toplanan Temîmoğulları ve Tağlib'in bazı kolları,²⁶ Hadramevt ve Kinde halkı²⁷ irtidad hareketleri halifenin emriyle, kararlılıkla ortadan kaldırılmıştır.

İçteki siyasi birliğin önünde en büyük engeli teşkil eden irtidad ehline karşı verilen mücadele, İslâm devletine mensubiyetin ahitler üzerinden gerçekleştiğini gösterir. Verilen mücadeledeki kararlılık, İslâm devletinde kimseye siyasi ve ekonomik açılardan imtiyazlı sınıf muamelesi yapılmadığının bir kanıtıdır. Hz. Ebû Bekir, buna yönelik tavırların önünü kendi döneminde kesmiştir.²⁸ İrtidadla mücadelenin en önemli kazanımları, asabiyetin yarımadadan sökülüp atılması ve yarımadada İslâm'ın siyasi ve dini egemenliğinin yeniden ve güçlü bir şekilde sağlanmış olmasıdır. İrtidad hareketleri yok edilmek suretiyle yarımada, siyasi ve akîdevî çatışma ortamından arınarak, tebliğ yolunda tek bir liderlik altında yeniden toplanmış oldu.²⁹

3. Hz. Ebû Bekir Dönemi Fetih Faaliyetlerinin Nedenleri

a. Hz. Peygamber'e İtaatte Kararlılık

Hz. Ebû Bekir, irtidad hareketleri ile mücadeleye girişmeden önce ilk askeri seferini dış dünyaya yönelik yaparken, aslında gerek iç gerekse dış güç odaklarına, aynı anda aynı mesajı vermek istiyordu. Bu da içte henüz zuhur eden çalkantıya rağmen, Hz. Peygamber'in hedeflerinden şaşmamak ve hem iç hem de dışta mukavemet gösteren ve bu niyette olanlara korku salmak ve caydırıcı güç olduğunu göstermekti.³⁰ Nitekim bu mesaj yerine ulaşmış ve kuzey bölgesindeki Arap kabileleri, Usâme b. Zeyd ordusunun sevkine şahit olunca "Eğer bunların güçleri olmasaydı, içlerinden böylesini – ordu- çıkaramazlardı"³¹ demiştir.

Usâme seferi, Hz. Peygamber'in Bizans'a ve kuzeydeki Hristiyan Araplara yönelik başlattığı askeri faaliyetleri kaldığı yerden devam ettirme anlamı taşımaktaydı.³² Halife, "O'nun bağladığı düğümü ben çözemem"³³ ya da

²⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil* II, 213-216; Mantran, Müseylime'nin Hristiyanlıktan etkilendiği kanaatindedir. Bkz. Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1981, s. 86; Secah, Müseylime ile birlikte hareket etmesine rağmen sonradan davasından vazgeçip İslâm'a girmiş ve Müslüman olarak ölmüştür. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, s. 136.

²⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, ss. 233-235.

²⁸ İsrail Balcı, "Hz. Ebû Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare", Samsun, *OMÜİFD*, 1999, c. XI, s. 203.

²⁹ Abdülâziz Durî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul, Endülüs Yay., 1991, s. 24

³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, s. 422; Mantran, *Tarih*, s. 97.

³¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, s. 424; Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mısır, Matbaatu's-Seâde, 1952, s. 74; Nuveyri, *Nihayetu'l-Ereb*, c. IX, s. 31.

³² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, s. 424.

"Köpekler ve kurtlar beni parçalayacak olsalar bile Resûlullah'ın verdiği karardan dönmeyeceğim"³⁴ sözleri ile Hz. Peygamber'in fetih ve tebliğ politikasına sadık kalacağını açıkça vurgulamıştır;³⁵ çünkü yarımada'daki siyasi bütünlüğün parçalanma riski yanında, bizzat Usâme ordusu içinde bile Usâme'nin konumu hakkında şüphe oluşmuştu.³⁶ İşte tüm bu şüpheleri, Hz. Ebû Bekir ortadan kaldırmıştır.³⁷ Halife, bu kararı ile Müslümanlara disiplin ve sadakat mesajı vermekteydi; çünkü halife, genç komutan Usâme b. Zeyd'e hedef olarak, sadece Hz. Peygamber'in emrini yerine getirmeyi tavsiye etmekteydi.³⁸

Bu sefer, büyük çatışmaların ya da başarıların gerçekleştiği bir sefer olmasa da, kısa ve uzun vadede önemli anlamlar yükliydi. Kısa vadede, kuzey bölgesine siyasi ve askeri varlığın devamlılığı mesajını verirken, uzun vadede ise kuzey bölgesinin fetih faaliyetleri için bir öncü faaliyet anlamı taşıyordu. Dolayısıyla, ciddi bir çatışmaya girilmemesi ve kayıp yaşanmaması noktalarından hareketle Usâme seferini sorgulamak, yetersiz bir değerlendirme olacaktır; fakat halifenin belirlenen hedef ve ordu komutanındaki kararlılığı itibariyle, bir politikayı nasıl sürdürdüğü noktasından değerlendirme yapmak, daha isabetli olacaktır.³⁹

Filhakika Hz. Ebû Bekir bu kararıyla zahirde tam bir güvenliğe kavuşmak için savaş imkânlarını seferber etmeyi,⁴⁰ manen de peygambere itaati hedeflemişti. Ashâbla yaptığı istişarelerde vurgulanan hususlar da Hz. Ebû Bekir'in fetih sürecini başlatmasında önemli bir etkidir. Hz. Ebû Bekir, Şam'a yönelik askeri hazırlıklara girişmeden önce yaptığı istişarelerde Hz. Ali'nin "*Resûlullah'ın şöyle dediğini duydum: Bu din, kıyamet gününe kadar kendisine düşmanlık edenler karşısında ayakta kalacak ve inananları -Müslümanlar-galip gelecektir*"⁴¹ sözü, cihad kararı vermesi hususunda kendisine hayli etki etmiştir.

33 Taberî, *Tarih*, III, 226; Suyuti, *Târîh*, s. 74.

34 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, s. 199; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, c. IX, s. 422.

35 Taberî, *Târîh*, c. III, s. 225; Hayyât, *Târîh*, s. 100; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of The Caliphate*, Malaysia, Pearson, 1986, s. 58.

36 Taberî, *Târîh*, c. III, s. 226; Nuveyrî, *Nihayetu'l-Ereb*, c. IXX, ss. 28-29.

37 Abbas Mahmud b. İbrahim Akkad, *Hazreti Ebû Bekir'in Şahsiyeti ve Dehası*, (çev. Ali Özek, İstanbul, Fatih Matbaası, 1968, s. 156.

38 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, s. 200.

39 Ahmed, *Dirâsât*, s. 143.

40 M. İzzet Derveze, *Allah Yolunda Cihad*, çev. Ali Aslan, İstanbul, İlkbahar Yay., 1998, s. 80.

41 Ebû'l-Abbas Ahmed b. Zeyni Mekki Şafii Dahlan, *el-Futuhâtü'l-İslâmiyye Ba'de Mudîyyi'l- Futuhâtü'n-Nebeviyye*, I-II, Beyrut, 1997, c. I, s. 35.



b. Misilleme

Hız. Peygamber'in başlattığı tebliğ hareketine olumsuz tavır takınan Sâsânîler'in ve Şam bölgesinin, öncelikli hedef seçilmesinde buralarda İslâm'a karşı takınulan tavrın önemli bir etkisi vardır.⁴²

Bölgenin süper güçlerine yönelik askeri faaliyetlere girişen Hız. Ebû Bekir'in bu tavrının kodlarını, aslında Hız. Peygamber'in çağrı mektuplarında açıkça görmek mümkündür.⁴³ Çünkü Hız. Peygamber bu mektuplarda özellikle Bizans ve İran yönetimlerine İslâm'ı kabul ya da buna engel olmama şeklinde, iki temel seçenek sunmuştu. Rum cephesinin müttefik prenslerinin elçi katli⁴⁴ ve tehditleri yanında,⁴⁵ Kısra'nın hem tehdit hem de Müslümanları küçümser eda ile Yemen valisi Bâzan'a verdiği müdahale görevi⁴⁶ ve sınır boylarındaki Araplara saldırıları, kendilerine yönelik mücadeleyi gerekli kılmaktaydı. Aslında Müslümanlara yönelik engelleme ve tacizler, hem Müslüman gücünü hiçe saymaları hem de kendi müstebit yapılarına aykırı anlayışları yok etme isteğine işaretir.

c. Zulmü Engelleme

Dönem itibariyle, İran ve Bizans topraklarında siyasi ve sosyal açıdan, ciddi boyutlara varan bir istibdat söz konusuydu.⁴⁷ Ekonomik açıdan ise gerek her iki imparatorluğun bitmek bilmeyen baskıları, gerekse özellikle kırsal kesim üzerinde baskı kuran aristokrat yapı, bölge insanının adil bir idare özlemine, her geçen gün artırmaktaydı.⁴⁸

Hız. Peygamber, Yesrib Yahudileriyle, tahrikleri ve antlaşmalara muhalefetleri; Kureyş müşrikleriyle ise saldırıları ve antlaşmaları bozmaları nedeniyle mücadeleye girişmişti. İlk iki etken, Hız. Peygamber döneminde bertaraf edilip, buralarda İslâm hâkimiyeti tesis edilmesiyle sırayı, artık topraklarındaki baskı ve zulmü⁴⁹ Müslümanlara yönelten Bizans⁵⁰ ve Sâsânî ülkeleri almıştır.⁵¹

⁴² Ahmed, *Dirâsât*, s. 121.

⁴³ Ahmed, *Dirâsât*, s. 152.

⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakîdî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, I-III, (thk. Marsden Jones) Beyrut, Âlemu'l-Kütüb, 1984, c. II, s. 755; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, c. XVII, s. 195.

⁴⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitâbu't-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 2001, c. I, ss. 224-225.

⁴⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. I, s. 223.

⁴⁷ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi (Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal)*, çev. İsmail Yiğit- Sadreddin Gümüş, İstanbul, Kayıhan Yay., 1991, c. I, s. 279.

⁴⁸ Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti-Doğuştan Günümüze*, çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Ankara, Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991, c. I, s. 88.

⁴⁹ Arnold, *İslâm Tarihi*, s. 96.

Dini açıdan ise Hristiyanlık ve Mecûsilik, bölgede kendisine siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik açılardan önemli bir yaşam alanı edinmiş olduğundan, yayılmakta olan İslâm devleti, her iki dinin varlığına tehdit oluşturacaktı. Ancak şurası da bir gerçektir ki özellikle Bizans özelinde düşündüğümüzde, kendi içinde yekvücut bir din anlayışı olmadığından ve bizzat dindaşlarına karşı istibdat politikası takip etmesinden de anlaşılacağı üzere Müslümanlar, Bizans'a karşı dini değil, siyasi mücadele içinde olmuşlardır. Çünkü savaşlar ardından ele geçirilen topraklarda Bizans siyasi hâkimiyeti biterken Hristiyanlık dinine dair bir yasaklama söz konusu olmamıştır.⁵²

İslâm fetihlerine hedef olarak seçilen topraklar, müstebit idari yönetim yanında, mezhep çeşitliliği itibariyle de mücadele ve zulmün hâkim olduğu alanlardı. Bizans topraklarında mezhep mücadeleleri ve Ortodoks baskıları yanında, Sâsâni topraklarında da gerek siyasi gerekse dini açıdan baskıcı bir politika mevcuttu. Zaten dini hürriyetin kısıtlılığı ve bu yöndeki baskılar, İslâm'da savaşı meşru kılan nedenlerdendi.⁵³

Zulüm, fesat ve ahlaki çöküntünün giderek yaygınlaşması⁵⁴ yanında, varlığını sırf askeri önceliklerle devam ettirmeye çalışan iki medeniyetin de artık tükenmeye başlaması, İslâm devletinin buralara hâkim olması için müsait şartlar oluşturmuştur.⁵⁵

d. Tebliğ

İslâm'ın hak din olduğunu belirtmek, mesajlarını yaymak ve anlatmak, halifenin görevi idi.⁵⁶ Fetihler, siyasi egemenliğin tebliğ açısından olmazsa olmaz olduğunun bir göstergesidir. Bunun en büyük kanıtı, Habeşistan'da az sayıda Müslüman olmasına rağmen, burada İslâm'ın kuzeyde ele geçen yerler gibi yayılamamış olmasıdır. Bu durum, Müslümanları ya İslâm'ı

⁵⁰ Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kufî, *Futûh*, I-VIII, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, c. I-II, s. 81.

⁵¹ Vehbe Zuhayli, *Âsâr'u-l Harb fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 1983, s. 104.

⁵² Muhammed Gazalî, *et-Taassub ve't-Tesâmuh Beyne'l-Mesîhiyye ve'l-İslâm*, Mısır, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye t.y., s. 101.

⁵³ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Toplum Düzeni*, çev. Nurettin Demir, Vesim Taylan, İstanbul, Kayhan Yay., 1993, s. 278.

⁵⁴ Müslümanların Bizans topraklarında durdurulamaz ilerleyişinin nedenleri hakkında görüş isteyen Herakl'e sunulan raporda neden olarak kendi ülkesindeki istibdat, ahlaki çöküntü, kötü alışkanlıklar ve bozgunculuk gösterilmiştir. Bkz. Muhammed b. Abdullah el- Ezdi, *Târîh'u Futûhu's-Şam*, thk. Abdulmünim Abdullah Amir, Kahire, 1970, s. 151.

⁵⁵ Muhammed Sallâbi, *Birinci Halîfe Hz. Ebû Bekir: Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Şerafettin Şenaslan, Faruk Aktaş, İstanbul, Ravza Yay., 2009, s. 463.

⁵⁶ Majid Ali Khan, *The Truthful Caliphs al-Khulafa al-Rashidin*, Delhi, İdare-i Edebiyat-ı Delhi, 1986, s. 36; Ahmed, *Dirâsât*, s. 151.

insanlara taşımak şeklinde bireysel tebliğe ya da insanları İslâm'a taşımak şeklinde kitlesel bir tebliğ olan fethe sürüklemişti.⁵⁷ Müsteşriklerin, İslâm fetihlerinin temel esası olan tebliği yok sayıp, dönemin iki süper gücünün içinde bulunduğu durumu belirleyici olarak kabul etmesi yanlıştır. Bizans ve İran açısından, siyasi ve sosyal alanlarda yaşanmakta olan tükenmişliği askeri alana teşmil etmek, yerinde bir tespit olmasa gerektir. Çünkü Müslüman Arap kabilelerin, Bizans'a yönelik giriştikleri fetih hareketleri, Bizans'ın doğudaki eski sınırlarına tekrar ulaşmak üzere olduğu Sâsâni mağlubiyeti esnasında olmuştur.⁵⁸ Bu durum, Bizans'ın hem askeri güç, hem de moral açısından çok iyi durumda olduğunu gösterir.

Bölgenin iki süper gücü amansız çatışmalar içindeyken, Arap yarımadasında varlık sahasına çıkan İslâm devleti, onlar için başlangıçta bir tehdit unsuru değildi. Rum ve İran devletleri, İslâm devletinin güçlenip büyümesini istemiyorlardı. Çünkü her iki devlet, yarımadayı tampon Arap devletler üzerinden değerlendirip kontrol ediyorlar ve burada siyasi bir güç ya da devlet oluşumuna ihtimal dahi vermiyorlardı.⁵⁹ Ancak bu durum bölge güçlerinin Hicaz'da giderek güçlenmeye başlayan İslâm devletinden bihaber oldukları anlamına gelmemelidir. Özellikle ticari faaliyetler aracılığı ile Bizans, başta Mekke olmak üzere bölge üzerinde ciddi bir istihbarat faaliyeti sürdürmekteydi.⁶⁰

Fetih hareketleri öncesinde, Sâsânilerin ordusu, Müslümanların askeri varlığı ile kıyaslanamayacak durumdaydı.⁶¹ Ancak yine de Müslümanların başarılarının nedenini, bölge güçlerinin karakteristiğinden çok, kendi manevi bağlılıklarında aramak gerekir. Çünkü Hz. Peygamber, bölge yöneticilerine gönderdiği mektuplarla yayılma döneminin zeminini şekillendirmişti. Onun öğretileri doğrultusunda tebliğ ve bu yolda şehadetin önemini kavrayan Ashâb, sanki davet mektupları doğrultusunda hicret misali, mücadeleye koyulmuştu. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir döneminde faaliyete geçirilen yarımada haricindeki fetih politikasının temelini Hz. Peygamber atmış bulunmaktaydı.⁶² Şimdi ise sıra, hem tebliğe hem de

⁵⁷ Ali, Tantavî, Naci Tantavî, *Ahbârü Umer ve Abdullah b. Umer*, Beyrut, el-Mektebû'l-İslâmî, 1983, s. 75.

⁵⁸ Walter E. Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, çev. Mehmet Özay, İstanbul, Kaknüs Yay., 2000, ss. 133-134.

⁵⁹ Mantran, *Tarih*, s. 89; Ahmed, *Dirâsât*, s. 122.

⁶⁰ Abdulhalik Bakır, *Hz. Ali ve Dönemi*, Ankara, Bizim Büro Basımevi, 2004, s. 510.

⁶¹ Muhammed Ahmed, Başmîl, *el-Kadisîyye ve Ma'ariku'l Irak*, Kahire, Dâru't-Tüuras, t.y., s. 29.

⁶² Muhammed Ziyauddîn Reyys, *el-Harac ve'n-Nizâmu'l- Maliye*, Kahire, Dâru'l-Ensâr, 1977, 100; Ahmet Ağrakça, *Hz. Ebû Bekir Devri İslâm Tarihi*, İstanbul, Buruc Yay., 1998, s. 208; Muhammed Hüseyin Heykel, *el-Faruk-u Ömer*, Mısır, Dârü'l-Maârif , 1964. c. I, s. 85.

zulüm altında ezilen insanlığa birlikte hizmet edecek olan halifede idi.⁶³ O halde, halifenin burada kendisine koyduğu hedef, tebliğ ve i'lâyı kelimetullah yolunda mücadeledir. Bunu Hz. Ebû Bekir, "...ölen şehit... kalan, dininin müdafii olur"⁶⁴ şeklinde özetlemekteydi. Her halükârda bu çağrı, İslâm'a hizmetin bir ifadesi idi.

4. Fetihlerin Temel Motivasyonu

Şüphesiz fetihlerin arka planında motivasyon ve itaat açısından dini bağlılık; kenetlenme, adalet ve nihayetinde de ekonomik sebepler önemli yer tutar.⁶⁵ Örneğin fetih hareketini başlatan Hz. Ebû Bekir'in Enes b. Malik eliyle Yemen Müslümanlarına gönderdiği mektupta, kendilerini Şam'daki Rumlar'a karşı cihada davet ederken, üç noktaya vurgu yapmaktadır ki bunlar sırasıyla cihad,⁶⁶ fetih ve son olarak da ganimettir.⁶⁷ Arapların kavmiyet, savaş ve ganimet gibi negatif taraflarını çok iyi bilen Hz. Ebû Bekir, hem bunları tamamıyla silmek; hem de Müslümanları tek hedef etrafında birleştirmek için fetih ve cihada esas olarak vurgu yapmaktaydı.⁶⁸

İrtidad hareketleri ardından halifenin uygulamaya koyduğu fetih politikası, ümmetin kısa sürede sıkıca kenetlenmesini sağlamıştır.⁶⁹ Öyle ki, hem içte kabilecilik özelinde ortaya çıkan sıkıntılar dışta yapılacak fetihlerle unutturulup bertaraf edilmiş; hem de İslâm'ın saygınlık alanı genişletilerek tebliğ için müsait ortam oluşturulmuştur.⁷⁰ Netice olarak, irtidad hareketlerine yönelik verilen samimi mücadeleler, İslâmî fetihlerin de özünü oluşturmuştur denebilir.

Halifenin ordu komutanlarına gönderdiği mektuplardan anlaşılacağı üzere fetihlerde ekonomik kazanım, ne halife ne de Ashâb açısından öncelikli hedef olarak ileri sürülebilir. Fetihlerde ekonomik kazanım hedefi, genel olarak bedevi kesim için söz konusu edilebilir. Zaten bu durum, bir anlamda, çatışmacı kabileci ruhun enerjisinin İslâm yolunda kullanılmak suretiyle dış dünyaya kanalize edilmesidir.⁷¹ Ekonomik sebebin temel

⁶³ Mohammad Habibur Rahman Khan Sherwani, *Hazrat Abu Bakr: The First Caliph Of Islam*, çev. Syed Moinul Haq, Delhi, Adam Publishers, 1987, s. 132.

⁶⁴ el-Ezdi, *Futûh*, s. 2; İbn A'sem, *Futûh*, c. I-II, s. 81.

⁶⁵ Murat Sarcık, *Bütün Yönleriyle Dört Halife Dönemi*, İstanbul, Nesil Yayınları, 2010, ss. 103-130.

⁶⁶ el-Ezdi, *Futûh*, s. 2; İbn A'sem, *Futûh*, c. I-II, s. 81.

⁶⁷ Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Âsâkir, *Târîh'u Medinet-i Dimeşk*, thk. Muhibüddin Ebû Said Amrevi, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1995, c. II, ss. 65-66; Ezdi, *Futûh*, s. 5, 8; Muhammed Hamidullah, *el-Mecmû'atu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye*, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1985, s. 399.

⁶⁸ Ahmed, *Dirâsât*, s.153.

⁶⁹ İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001, s. 55.

⁷⁰ Düri, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, s. 24.

⁷¹ Mecdelavî, *el-İdâre*, s. 83; Ahmed, *Dirâsât*, s. 154.

saiklerden gösterilmesi, dönemin Sâsâni ve Bizans elitlerinin değerlendirmelerinden⁷² ve günümüz bazı oryantalistlerinin iddialarından ibarettir. Çünkü fetih yolunu açan Hz. Peygamber, bizzat savaş ortamında bu hususa vurgu yapmıştır. Örneğin, Hz. Ali'yi savaştan önce Hayber Yahudilerini İslâm'a çağırma konusunda görevlendiren Hz. Peygamber'in kendisine; "Eğer sizin sayenizde Allah bir şahsa hidayet yolunu açarsa bu sizin açınızdan en değerli develerden daha değerlidir"⁷³ demiştir. İslâm'da savaşın temel amacı Allah'ın adını yaymak ve onun için çabalamaktır. Ebû Musa yoluyla gelen bir rivayette ise Hz. Peygamber "Ya Resûlullah, ganimet, şöhret, makam hedefleri için savaşanlardan hangisi Allah yolunda savaşmaktadır?" şeklindeki bir soruya, "Allah'ın adını yüceltmek için savaşan" diye cevap vermiştir.⁷⁴ İşte bu ifadeler, ashâbta tebliğin yegâne amaç oluşturmasının nedenleridir.

Bedir harbinden itibaren, Müslümanların yaptığı tüm askeri mücadeleler, bir zincirin halkaları gibidir. Bu, hem İslâm'ın önüne çıkan engeller hem de Müslümanların mücadele azmi açısından böyle değerlendirilmelidir. Onların önlerinde, dünyalığı mı yoksa Allah'ın rızasını mı kazanmaları gerektiği hususunda Bedir⁷⁵ ve Uhud,⁷⁶ hep hatırlanacak ders niteliğinde iki örnektir. Her iki harbin, vahye yansıyan yönü açısından, bundan sonraki mücadeleler bu doğrultuda yapılmıştır.

Hz. Ebû Bekir, Şam seferi için asker toplarken yaptığı çağrılarında, cihada teşvik etmekte ve savaşa katılacakları ganimetten ödüllendireceğini söylemekteydi. Esasen bu durum, İslâm toplumunda maddiyatı da hesaba katabilecek bir kesimin varlığının kanıtıdır. Neticede böyle olmuş ve sevap kazanma yanında, ganimet hedefleyen kimselerin de katılımı ile İslâm fetih orduları teşekkül etmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla, halifenin ordusunda esas hedefi ganimet olan asker mevcudiyeti yanında, çoğunluğun ya da lider kesiminin, Hz. Peygamber'in tebliğ öğretisini ilke edinmiş askerlerden oluştuğunu söylemek pekâlâ mümkündür.⁷⁸ Kaldı ki İslâm'da, hem ganimet hem de fetihler ardından gerçekleşecek bireysel vergi düzenlemesi hususu gelişigüzel değil, bilâkis bizzat vahiyle belirlenmiş ve Hz. Peygamber'in uygulamaları ile de sistemli bir hale getirilmiştir. Çünkü ganimet hicri 2.

⁷² Dahlan, *Futûhat*, s. 88.

⁷³ Akram Diya, Umari, *Madinan Society At The Time Of The Prophet,(I-II)* (çev. Hudâ Khattab), Herndon 1991, 106, 111, 145.

⁷⁴ Bkz. Abdülaziz Abdurrahman Kare, *el-İslâm ve'l-Unsûriyye*, Cidde, Dâru'l-Beşir, 1995, 123.

⁷⁵ Enfal, 8/7.

⁷⁶ Âl-i İmrân, 3/152.

⁷⁷ Belâzurî, *Futûh*, s. 115.

⁷⁸ Ağrakça, Hz. Ebû Bekir, s. 210; Ahmed, *Dirâsât*, s. 157.

yılda, şahıs vergisine taalluk eden cizye hususu ise hicri 9. yılda belirlenmişti.⁷⁹

Fetih hareketinin hızı ve başarı grafiği, birçok oryantalist tarafından sıra dışı olarak nitelenirken, hedef değerlendirmeleri genelde iktisadi noktada yoğunlaşmaktadır. Örneğin Philip Hitti, Müslümanları motive eden unsurun verimli topraklar ve ganimet olduğunu; ancak burada az da olsa manevi motivasyonun da söz konusu olduğunu söylemiştir. Dahası Hitti, ilk dönem İslâm tarihçileri içinde, ganimet hürsına vurgu yapması nedeniyle, Belâzurî'yi mantık ve muhakemesi en yerinde olan tarihçi diye nitelemiştir.⁸⁰ Dolayısıyla o, fetihlerin zahirde dinî, esasta ise siyasi ve iktisadî nedenlere dayandığını öne sürmektedir.⁸¹ Fakat Wellhausen, Müslümanların tek önceliğinin cihad olduğunu ve hatta bu durumun, diğer tüm ibadetleri ikinci plânda bırakacak derecede önemsendiği tespitinde bulunmuştur.⁸²

Mantran ise cihadın önemsenmekle birlikte, kesinlikle İslâm'ın beş şartının önüne geçmediği ve onlara dâhil edilmediğini, aksine cihadın, zamanla yöneticilerin istifade ettikleri bir vasıta olduğunu söylemiştir.⁸³ Hâlbuki fetihlerin, yoksulluğa deva olması amacıyla yapıldığını söylemek için, değerlendirmeye, Müslüman akınlarından önce bölgedeki mevcut dengeler üzerinden başlanmalıdır. İktisadi delillendirmeler, Bizans tarafından ödenekleri kesilen, iyi savaş tekniği ve olanaklarına sahip olmalarına karşın, iki imparatorluğun içinde bulunduğu durumu fırsata dönüştürmek için saldırıya geçmeyen Hristiyan Arap devletlerini akla getirmektedir.⁸⁴

Hz. Ebû Bekir'in yaptığı istişareler, tecrübe ve gözlemler üzerine aldığı kararlar sonucu hazırladığı ordular ve onlara verdiği talimatlar, fetihlerin amacını ortaya koymaktadır. Bu talimatları, fetihlerin hedeflerini tespit etmek açısından birkaç başlık altında ele almak mümkündür:

a. İslâm'a Sadakat

Hz. Ebû Bekir, fetih faaliyetine girişirken, düşmanı yok etmeyi hedeflememiştir. Aksine Halid b. Velid'e verdiği bir emirde, İslâm ordusunun gücüne katkı sağlayacak olsalar bile daha önce irtidad suçuna

⁷⁹ Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, İstanbul, Çağ Yayınları, 1990, s. 301.

⁸⁰ Hitti, *İslâm Tarihi*, c. I, s. 219.

⁸¹ Hitti, *İslâm Tarihi*, c. I, s. 241.

⁸² Julius Wellhasuen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963, s. 12.

⁸³ Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, s. 83.

⁸⁴ Fayda, *Halid b. Velid*, s. 305, 307.

karışmış olanlardan hiç kimseyi, orduya katmamasını özellikle vurgulamıştır.⁸⁵ Aslında halife, bu tutumuyla, askeri alandaki inanç birliğini sağlamayı ve bunun yanında İslâm'a ve İslâm devletine sadakati de önemsemediğini göstermiştir.⁸⁶

b. Düzen ve İtaat

İslâm devletinin kuruluş anından, Hz. Ömer döneminde oluşturulan divanlara kadar, düzenli bir ordudan bahsetmek pek mümkün değildir. Bunda en büyük neden, İslâm devletinin bir asker devlet olmaması yanında, gerektiğinde İslâm adına mücadele etmenin Müslümanlar için bir vecibe oluşudur. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir döneminde de bu faaliyet, gönüllülük esasına göre yürütülmekteydi.⁸⁷ Irak ve Suriye fethi hazırlıklarının Müslümanlar açısından en önemli yanı, Mûte savaşı ve Tebûk seferi hariç olmak üzere, ilk defa kurumsallaşmanın zirvesindeki devletlere ve onların düzenli ordularına karşı mücadeleye girilmiş olmasıdır.⁸⁸ Şimdiye kadar, Arap yarımadası içinde yapılan mücadeleler için bunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber döneminden itibaren yapılan tüm savaşlar, yarımada içinde gerçekleşmiş olup, ilk defa yarımadayı temsilen Müslüman askeri birlikler, adeta bölgenin hâkimi olan asker devlet niteliğindeki iki imparatorluğu hedef almıştır.

Hz. Ebû Bekir'in askerlerine tembihlediği savaş adabı; ordu yapısı, siyasi itaat ve muhataba saygı gibi hususlar, yapılan seferlerin, gelişi güzel bir faaliyet değil, bilâkis düzenli bir devlet yapısının icraatı olduğunun göstergesidir. Halife, komutan ve askerlerine verdiği emirlerde; Allah korkusuyla hareket etmeyi, muhatabına iyi muamelede bulunmayı, düşman liderlerinin onuruna saygılı olmayı, güvenilir ve inançlı insanlarla sırdaş olmayı emretmiştir. Halife bunların yanında aldatmayı, diğer dinlerin din adamlarına ve mabetlerine müdahale etmeyi; savaşta kadın, çocuk ve yaşlı gibi savaş gücü olmayanları ve savaş yaralılarını öldürmeyi,⁸⁹ ağaçları kesmeyi, ihtiyaç dışı hayvan telefı yapmayı, çiftçilere ve ekili araziye zarar

⁸⁵ Taberî, *Târîh*, c. IV, s. 25; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. II, s. 238; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, s. 511; Abdulaziz Seâlîbî, *Hilafetu's-Sıddîk ve'l-Fâruk*, (thk. Salih el-Herfi) , Dimeşk, Dâru İbn Kesîr, 1998, s. 130.

⁸⁶ Kenan Seyithanoğlu, ed., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, Çağ Yay., 1986, c. II, s. 47.

⁸⁷ Ağırakça, Hz. *Ebû Bekir*, s. 207.

⁸⁸ Mahmut Kelpetin, "Hz. Ebû Bekir Döneminde Irak Fetihleri", *EKEV Akademi Dergisi*, 2010, cilt. XIV / 43, s. 285.

⁸⁹ Yaralının öldürülmemesi emri, bu kişinin düşman askerlerinden olmama ihtimalinden ötürüdür. Bkz. Ahmed b. Muhammed İbn Abdırabbih el-Endelûsî, *el-Ikdu'l-Ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, Beyrut, Mektebetu'l-Meârif, 1983, c. I, s. 116.

vermeyi⁹⁰ kesinlikle yasaklamıştır.⁹¹ Halifenin bu ilkelere dikkat çekmesinin temel sebebi, Kur'an-ı Kerim'in emrettiği hayırlı toplum niteliği⁹² ve Hz. Peygamberin savaş adabına riayet sebebiyle olup, bu yolda hayırlı bir savaşçı olma, hayırlı bir ülke/vatan tesisi içindir.⁹³

Halife Hz. Ebû Bekir'in, sefere çıkan ordu komutanlarına verdiği emirler, mürtedlere müdahale emirleri ile kıyaslanmamalıdır. Birincisinde –dış dünyada- zaten kurulu olarak görülen bir düzende maddi-manevi bir zulüm içinde yaşayan kitleler varken, ikincisinde ise yarımada irtidad edenlerin sırf isyan ve inatlaşması vardır. Ayrıca fetih faaliyetlerinde, İslâm, cizye ve savaş ilkeleri varken,⁹⁴ mürtedlere müdahalede ise itaat ve savaş seçenekleri vardır.⁹⁵

Hz. Ebû Bekir, komutan olarak tayin ettiği Ebû Ubeyde b. Cerrah'a şöyle demiştir:

İnsanların şereflipleri, Arab'ın seçkinleri, Müslümanların sâlihleri, cahiliyenin kahraman/süvarileri ile savaşa çıkıyorsun. Bunlar eskiden ırkçılık için savaşırken bugün iyi bir niyet üzerine savaşıyorlar.⁹⁶

Bu tavsiye ve hatırlatmada vurgulanan temel esas çıkar değil, inanç olsa gerektir. Buna karşın, Müslümanların savaş meydanındaki rakiplerinin hangi anlayışta olduğu ise, İran meliki Şehriyâr'ın Müsenna b. Harise'ye gönderdiği mektuptan anlaşılmaktadır. Fars meliki Şehriyâr şöyle diyerek, hem gözdağı vermekte hem de rakibini aşağılamaktaydı:

Sana Fars halkının vahşilerinden müteşekkil bir ordu gönderdim. Onlar kümes hayvanlarının ve domuzların çobanlarıdır. Sana karşı onlarla savaşaçım⁹⁷

c. Zimmet Uygulaması

Fetih politikasını uygulamaya koyan Hz. Ebû Bekir'in faaliyetlerini çıkar amaçlı olarak veya o dönemde cari olan klasik tebaa-reâyâ mantığıyla değerlendirmek, olayların tarafsız ve bütüncül bakışla ele alınmadığını

⁹⁰ İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, c. I, s. 116; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, c. II, 200; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, s. 516; Khan, *The Truthful Caliphs al-Khulafa al-Rashidin*, s. 42-43.

⁹¹ Ezdî, *Futûh*, s. 12; İbn A'sem, *Futûh*, c. I-II, s. 83; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, c. IXX, s. 29; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, c. I, s. 169.

⁹² Âl-i İmran, 3/110.

⁹³ Surahman Hidâyât, *et-Teâyüşü's-Silmî Beyne'l-Müslimîn ve Gayrihim: Dâhile Devletin Vâhidetin*, Kahire, Dârü's-Selâm, 2001, s. 105.

⁹⁴ Taberi, *Târîh*, c. III, ss. 347-348.

⁹⁵ Taberi, *Târîh*, c. III, ss. 251-252.

⁹⁶ Ezdî, *Futûh*, s. 17.

⁹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, s. 571.

gösterir. Çünkü sadece askeri ilerleyiş açısından meseleleri ele alıp, sırf Müslümanların değil, yerli halkın kazanımlarının da dikkatle değerlendirilmesi gerekir.⁹⁸

Hız. Ebû Bekir, Hız. Peygamber'in zimmet uygulamasını devam ettirmiştir. Buna göre ordu komutanlarına verdiği emirlerde kesinlikle Allah ve Resulü adına değil de kendileri veya arkadaşları adına zimmet vermeyi emretmekteydi. Bunun temel sebebi, muhtemelen kişinin kendi zimmetini icra veya ihmalinin, Allah ve Resûlü'nün zimmetini bozmasından daha kolay olmasından kaynaklanmaktaydı. ⁹⁹ Akkad'a göre bu uygulama ile aslında, önceki dinlerde din adamlarının Allah ve peygamberleri adına söz verip uygulamamaları sebebiyle, düştükleri durumdan sakındırılması amaçlanmaktadır.¹⁰⁰

Müslümanlar ele geçirdikleri tüm şehir halklarıyla ahitlemişler ve bu noktadan itibaren taraflar arasında sürecek ikili ilişkilerde, dayanak oluşturacak esasları kayıt altına almışlardır. Ancak bu anlaşmalarda muhatap kitle ile anlaşma yapılırken, sırf genel geçer esaslara yer verilmemiş, istisnalar da dikkate alınmıştır. Şöyle ki büyük imparatorluklarla girişilen mücadelelerde savaş ya da sulh ardından maddi, manevi yükümlülükler tespit edilmekte, hatta vergi miktarları, muafiyet ihtimalleri, dahası devlet desteği alması gereken vatandaşlar bile ilk andan itibaren antlaşmalarda kayıt altına alınmaktaydı.¹⁰¹

5. Getirdiği Düzenlemeler Açısından Hız. Ebû Bekir Dönemi Fetihleri

a. Vergi Mükellefiyeti

Dönemin fetih faaliyetleri esnasında yapılan antlaşmalar ve verilen zimmet garantilerinde belirlenen şartlar üzerinden gayrimüslim kesime ne tür hakların tanındığını kaynaklarda açıkça görmek mümkündür. Müslümanlar bu ahitlerle, yeni karşılaşılan bölge ve halklarına yüklenen görev ve sorumluluklar ve bunlar karşısında da teminat altına alınan haklarını ya da vaat edilenleri tek tek kayıt altına almaktaydı. Her ne kadar bu antlaşmalar ordu komutanları tarafından imzalanmış olsa da, halife tarafından görevlendirilen bu kimseler aslında onun bir anlamda vekili

⁹⁸ Cafer Acar, *Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Plânı*, Ankara, AÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2000, s. 21.

⁹⁹ Akkad, *Hazreti Ebû Bekir*, s. 199.

¹⁰⁰ Akkad, *Hazreti Ebû Bekir*, ss.199-200.

¹⁰¹ Yakub b. İbrahim b. Habib el-Kûfi Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, neşr. Muhibbuddin el-Hatib, Kahire, Matbaatu's-Selefiyye, 1397, ss. 155-156

konumundaydı.¹⁰² Dolayısıyla bu ahitlerde tanınan haklar, bireysel bir uygulama değil, bizzat halifenin muhalefet göstermemesinden de anlaşılacağı üzere İslâm devletinin politikasını yansıtır.¹⁰³

Şam bölgesindeki Busra şehrinde savaş neticesinde yapılan antlaşmada, bölge halkından erkek olanların¹⁰⁴ hepsine vergi zorunluluğu getirilmiştir. Bu vergi, cizye olarak bir dinar ve bir cerib¹⁰⁵ buğdaydan ibaret olup, buna karşın tanınan haklar can, mal ve nesil güvenliğinden ibaretti.¹⁰⁶ Sulhen ele geçen Meâb'ın halkına da bu şartların uygulandığı bilinmektedir.¹⁰⁷ Ezriat idarecisi, Busra şartlarına rıza gösterirken, Beseniyye topraklarının haraç topağı¹⁰⁸ olması önerisi de kabul edilmiştir.¹⁰⁹

Ürdün'ün Taberiyye kentine yönelik uzun kuşatma neticesinde yapılan antlaşmada, yerli halka; can, mal, nesil ve mabet dokunulmazlığı hakkı tanınmıştır. Hatta kuşatmadan önce terk edilenler başta olmak üzere sahipsiz araziler ve cami imarı için tespit edilecek arazi hariç, diğer tüm arazi ve mallar kendilerine bırakılmıştır.¹¹⁰ Belâzürî'de yer alan bir başka rivayette ise “*Taberiyye halkı, evleri ve kiliselerinin yarısı karşılığında Şurahbil b. Hasene ile antlaştılar*” bilgisi vardır.¹¹¹ Taberî ise şehrin evlerinin yarı yarıya paylaşılması, kişi başına yıllık bir dinar yanında, her cerib topraktan bir cerib buğday ya da arpa üzerine anlaşma yapıldığını aktarmaktadır.¹¹²

Halid B. Velid'in fetih sonrasında Hama halkıyla yaptığı anlaşma, kendilerini sosyal güvence altına almaktaydı. Anlaşmaya göre herhangi bir nedenle fakir duruma düşen zimmî, cizyeden muaf olacak ve bakmakla yükümlü olduğu fertler ise devlet hazinesinden düzenli destek alacaktır.¹¹³

¹⁰² Yahya b. Adem el-Kureşî, *Kitabu'l-Harâc*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire 1347, 52; Fetihler öncesindeki durum tespitleri, fetihlerden sonra alınan sonuçlar ve yapılan ahitlere dair ordu komutanları ve halifeler arasındaki yazışmalar için Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, ss. 371-532;

¹⁰³ Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fi Dâril-İslâm*, Bağdat, Mektebetü'l-Kudüs, 1982, s.141.

¹⁰⁴ “ان اهل بصرى صالحوا على ان يؤدوا عن كل حالمة بنتا وجريب حنطة” Bkz. Belâzürî, *Futûh*, 120.

¹⁰⁵ Halife Hz. Ömer'den itibaren İslâm dünyasında hem alan hem de hacim için kullanılan bir ölçü birimidir. Çeşitli devirlere göre oranında değişmeler olmakla birlikte ilk dönemdeki oranı 1366, 0416 m²dir. Ağırılık ölçüsü olarak da 132 litreye tekabül etmektedir. Bkz. Mustafa Fayda, “Cerib”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 402.

¹⁰⁶ Belâzürî, *Futûh*, s. 120; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. IXX, s. 74.

¹⁰⁷ Ancak buranın fethinin Busra'dan önce meydana gelmiş olabileceği ya da Hz. Ömer döneminde fethedilmiş olabileceğine dair rivayetler de vardır. Bkz. Belâzürî, *Futûh*, s. 120.

¹⁰⁸ Burada dile getirilen haraç vergisi için, arazi ve ürün ölçümüne dair herhangi bir bilgi yoktur.

¹⁰⁹ Belâzürî, *Futûh*, s. 132; Nuveyrî, Beseniyye'ye yarı yarıya paylaşım ve şahıs başına 1 dinardan ibaret olan Dimesşk şartlarının uygulandığını aktarır. Bkz. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. IXX, s. 102.

¹¹⁰ Belâzürî, *Futûh*, s. 123.

¹¹¹ Bkz. Belâzürî, *Futûh*, s. 123; evlerin yarıncılık esasına göre bölüşülmesi için ayrıca bkz. Dahlan, *Futuhât*, s. I, 47.

¹¹² Taberî, *Târîh*, c. III, s. 444; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, c. IXX, s. 102.

¹¹³ Muhammad Sharif Chaudhry, *Taxation in Islâm and Modern Taxes*, Lahor, Impact Publications Internatio, 1992, s. 59.

Bunun yanında, Hîre halkıyla yapılan antlaşmada da cizye ödemeleri, Sâsâniler'e karşı istihbarat desteği vermeleri¹¹⁴ ve Müslümanlara karşı herhangi bir zararlı hareketten uzak durmaları¹¹⁵ karşılığında, kendilerine mesken ve mabet dokunulmazlığı verilmiştir.

Ulleys halkıyla ise Sâsâniler'e karşı istihbarat sağlama, kılavuzluk ve destekleme şartları üzerine anlaşılmuştur.¹¹⁶ Aslında burada tanınan teminatlar karşılığında istenen istihbarat, sadece Müslümanlar için değil, belde halkının himayesi için de gereklidir. Çünkü İslâm devletinin yeni ele geçirdiği yerlerin daha önceki sahiplerinin Sâsâniler olması, böyle bir güvenlik şartını gerekli kılmaktaydı. Ayrıca Banikya, Barusma ile can güvenliği karşılığında anlaşılmuş, Banikya ve Barusma halkına on bin dirhem,¹¹⁷ bir başka rivayette de bin dirhem¹¹⁸ ve Taylasan karşılığında zimmet verilmiştir.¹¹⁹ Buna karşın Belâzurî, Ulleys halkıyla Sâsâniler'den istihbarat temini, kılavuzluk ve destek vermeleri şartları ile anlaşıldığını aktarır.¹²⁰

Öte yandan Hîre'de, toplamda yüz bin dirhem cizye miktarı belirlenmiştir.¹²¹ Halid b. Velid, imkânsızlıkları sebebiyle başta din adamları olmak üzere, tüm erkek nüfusun yaklaşık 1/7 sini (7000 kişi içinden 1000 kişi) hasta veya ödemekten aciz olmaları sebebiyle, cizyeden muaf tutmuştur.¹²² Aslında toplu olarak tespit edilen miktar, cizye mükellefi olarak tespit edilen¹²³ her birey başına on dört dirhem olarak

¹¹⁴ Taberî, *Târîh*, III, 346; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, c. IX, s. 67. Aslında istihbarat gibi bir takım askeri destek hizmetleri ileride cizye muafiyeti için bir bedel sayılmıştır. Ancak Hîre uygulamasında istihbarat, cizye ödemesi yanında ek bir görev olarak mükellefe yüklenmiştir.

¹¹⁵ Ezdî, *Futûh*, s. 65.

¹¹⁶ Belâzurî, *Futûh*, s. 244; Hayyât, Ulleys ile 1000 dinar karşılığında anlaşma sağlandığını aktarmaktadır. Bkz. Hayyât, *Târîh*, 118.

¹¹⁷ Taberî, *Târîh*, c. III, s. 367; Hamidullah, *Vesâik*, s. 383; Hayyat, Barusma ile kişi başına 4 dirhem üzere sulh yapıldığını aktarır. Bkz. Hayyât, *Târîh*, s. 124.

¹¹⁸ Ebû Hatim Muhammed b. Ahmed Et-Temimi İbn Hibbânes-Siretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefa, thk. Seyyid Aziz Beg, Beyrut 1987, c. I, s. 445.

¹¹⁹ Ezdî, 67; Hamidullah, *Vesâik*, ss. 381-382.

¹²⁰ Belâzurî, *Futûh*, s. 244; Nuveyrî'de bu miktar, toplamda 10 bin dirhem kişi başına da 4 dirhem cizye olarak geçmektedir. Bkz. Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, c. IX, s. 67.

¹²¹ Belâzurî, *Futûh*, s. 244; Ezdî, *Futûh*, s. 64; İbnu'l-Esîr'de bu miktarın 90 bin dirhem cizye olduğu rivayeti vardır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 150; İbn Kesîr'de ise bu rakam '90 bin veya 200 bin dirhem' şeklinde geçmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. IX, s. 513; Taberî 90 bin ve 190 bin miktarını ayrı ayrı rivayetlerde aktarır. Bkz. Taberî, *Târîh*, c. III, ss.344-345, 362; Nuveyrî'de bu miktar 190 bin olarak aktarılmaktadır. Bkz. Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, c. IX, s. 67; Yahya b. Âdem, Esved b. Kays yoluyla gelen bir rivayette Hîre antlaşmasında bin (1000) dirhem ve bir binit alındığını nakleder. Bkz. Kureşi, *Harâc*, s. 52; Hitti ise bu rakamı kaynak belirtmeden 60 bin olarak aktarır. Bkz. Hitti, *İslâm Tarihi*, c. I, s. 226.

¹²² Ebû Yûsuf, *Harâc*, s. 155; Hamidullah, *Vesâik*, s. 380; Taberî, *Târîh*, c. III, s. 364.

¹²³ Belâzurî'de yer alan bir rivayette Hîre'de altı bin erkek bulunduğu bilgisi geçmektedir. Bkz. Belâzurî, *Futûh*, s. 245.

düşmekteydi.¹²⁴ Halid b. Velid, bunun yanında, cizye mükellefi iken, çalışamayacak derecede yaşlanan, başına bir afet gelen, fakirleşip dindaşlarının sadakalarına muhtaç hale gelenlerden, cizye sorumluluğunun düşürülmesi ve İslâm devleti vatandaşı oldukları sürece bu gibilerin, beytûlmalden desteklenmesi şartını zimmet anlaşmalarına eklemiştir.¹²⁵

Fihl halkı ile yapılan savaşta da Herakl'in organize ettiği ordu bozguna uğratılınca, Fihl halkı antlaşma talebinde bulunmuştur. Ardından buradaki Hristiyan Arap kabileleri, İslâm ordusuna destek vermişlerdir. Bunun sebebi ise dindaşları olan Rumların, yerli halkın tüm varlıklarına el koyup, müstebit bir yönetim sergilemiş olmalarıdır.¹²⁶ Neticede, yapılan antlaşma ile yöre halkının gerek iç gerekse dış tehlikelere karşı can ve mal güvenliği teminat altına alınmıştır. Buna karşın, kendilerinden talep edilen ise adam başı cizye ve topraktan alınacak haraçtan ibaret olmuştur.¹²⁷ Bu bölgelerde meskûn olan Hristiyan Arapların, İslâm devletini hoşnutlukla karşılamalarında ya da zamanla İslâmlaşmalarında, Arap ırkçılığının etken olduğunu söylemek¹²⁸ yerinde bir tespit olmasa gerektir. Başlangıçta da belirtildiği üzere, bölgedeki Hristiyan Arapların, Bizans tarafından gördükleri destek yanında, lider Arap misyonunu ellerinde bulundurmamak amacıyla İslâm devleti elçisini şehit etmeleri, ırkçı yaklaşıma aykırı bir durumdur.¹²⁹

İslâm hâkimiyetinin yarımada dışına taşmaya başladığı ilk andan itibaren, karşılaşılan bireyler tek tip muameleye tabi tutulmamış, bilâkis genel hükümlerden hareketle değil de koşullar üzerinden değerlendirmeye alınmıştır. Halife Hz. Ebû Bekir'in, Hîre halkıyla yapılan ahit esnasında, Halid b. Velid'e verilen hediyelerin yıllık cizye miktarından düşülmesini emretmesi de¹³⁰ Müslümanların, muhataplarına savaş ganimeti haricinde, antlaşma şartları üzerinden yaklaştığını ve hâkimiyeti fırsata dönüştürmediklerini gösterir. Ayrıca bu davranış, İslâm ordularının dilediği gibi hareket etmediğinin, bilâkis devlet adına mücadele verdiğinin açık bir kanıtıdır. Hz. Peygamber'in, bir örnek olaya verdiği cevap, bu konuda

¹²⁴ Belâzurî, *Futûh*, s. 245; Yahya b. Âdem'de de "Hîre halkı ile aralarında paylaşmak üzere anlaşma yapıldı, adam başına herhangi bir vergi yoktu." şeklinde bir rivayet vardır. Bkz. Yahya b. Âdem, *Harâc*, s. 53.

¹²⁵ Ebû Yûsuf, *Harâc*, ss. 155-156; Zeydan, buradaki muafiyet sınıfları içinde âmâ olanların zikredilmemiş olmasını, muhatap toplumunda âmâ vatandaş bulunmamasına bağlar. Bkz. Zeydan, *Ahkâm*, s. 140.

¹²⁶ Ezdî, *Futûh*, s. 111.

¹²⁷ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldan*, s. 122. Ancak buradaki haraç vergisinin miktarı hakkında her hangi bir bilgi yoktur.

¹²⁸ Arnold, *İslâm Tarihi*, s. 88.

¹²⁹ Sadık Eraslan, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibariyle Hz. Ömer Dönemi Fetih Hareketleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1997, s. 14.

¹³⁰ Taberî, *Târîh*, c. III, s. 362; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, c. II, s. 244.

yönlendirici olmuş olabilir. Şöyle ki; Resûlullah, Ezd kabilesinden İbnu'l-Utebiyye adlı bir şahsı, sadaka toplamakla görevlendirmiştir. İbnu'l-Utebiyye döndüğünde "...bu pay size, bu da bana hediye edilen" diye bir taksimata gidince, Hz. Peygamber kendisini "Babası ya da anasının evinde otursa, bakalım bu hediye kendisine verilir miydi?" sözüyle eleştirmiştir.¹³¹

Yeni fethedilen yerleşim yeri halklarının himaye sorumluluğunu, ordu eliyle, devlet üstlenmekteydi.¹³² İç ve dış güvenlik sorumluluğunu üstlenen devlet, egemen olduğu topraklarda kendinden başka silahlı güç varlığını kabul etmemekteydi. Zaten, cizye ayeti ile kastedilen şey, İslâm'a itaati ve silah bırakılmasını sağlamaktı.¹³³ Bu nedenle Halid b. Velid¹³⁴ Hîre, Aynuttemr ve Ulleys halklarına, giyim kuşam açısından Müslümanlara benzemeyi ve askeri giyim kuşam ya da teçhizatlı olmayı yasaklamıştır.¹³⁵ Çünkü Müslümanlar, bölgede asker olarak bulunmakta olup, buralarda henüz Müslüman halkların iskânından bahsetmek mümkün değildi. Dolayısıyla, Müslümanları temsilen bölgede bulunanlar, İslâm devleti askerlerinden ibaret olduğundan, bu düzenleme, bir özgürlük kısıtlaması olarak değil, bilâkis bir tedbir olarak kabul edilmelidir.¹³⁶ Mazeretsiz olarak buna aykırı her hareketin de cezalandırılacağı uyarısında bulunulmuştur.¹³⁷ Günümüzde bile askeri giyimin ve teçhizatın sıradan vatandaşın kullanımına yasaklandığı düşünülürse, Halid b. Velid'in böyle bir düzenleme getirmesi, bir özgürlük kısıtlaması değil, bir iç güvenlik tedbiri olarak kabul edilebilir.

b. İstihdam

Hz. Ebû Bekir döneminde fethedilen bölgelerde, gayrimüslim kesimden de vergi memurları istihdam edilmeye başlanmış, toplanan vergilerin hazineye ulaştırılmasında, kendilerinden görevlendirilme yoluna gidilmiştir. Halid b. Velid, vergi tahsilinde iş yoğunluğu yaşayan gayrimüslim

¹³¹ *Sahîhi Buhâri*, Hibe/ 17, Hiye/ 15, Cum'a/ 29, Zekât /67, Eymân 3;, *Sahîhi Müslim*, İmare/ 26; Ebû Davud İmare/ 11.

¹³² Halid b. Velid'in Banikyalılar'la yaptığı ahitte "Sizin için zimmet ve himaye vardır. Himaye ettiğimiz takdirde cizye bizim hakkımızdır, himaye edemediğimizde de -şartı sağlayana dek- cizye alma hakkımız yoktur." ifadesi yer almaktadır. Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, s. 383.

¹³³ Ali Savvâ, "Mevkûf'l-İslâm min Gayri'l Müslimîn fi'l-Muctemai'l-İslâmî", *Muameletu Gayri'l -Müslimîn fi'l-İslâm*, Amman, Müessesetu Al-i'l-Beyt, 1989, c. I, s. 179.

¹³⁴ Hz. Ebû Bekir, Halid b. Velid'e, Irak'tan Şam'a doğru gitmesini emretmiş ve kendisine başkomutanlık payesi vermiştir. Bkz. İbn A'sem, *Futûh*, c. I-II, s. 107.

¹³⁵ Ebû Yûsuf, *Harâc*, s. 156-157.

¹³⁶ Ahmed, *Dirâsât*, s. 63.

¹³⁷ Ebû Yûsuf, *Harâc*, s. 156.

memurlara yardımcı olması için yeni memur alımlarını da üstlenmiş ve bunların maaşlarının da hazineye ait olduğunu belirtmiştir.¹³⁸

c. İnanç Hürriyeti

Hz. Ebû Bekir, ilk hazırladığı orduya verdiği talimatlarda, savaş halinde bile dokunulmazlığı olanları tek tek sayarak, İslâm dininin olağan üstü durumlarda dahi, inanca ve değere gösterdiği saygıyı açıkça dile getirmiştir. Halife, Yezîd b. Ebî Süfyan'a verdiği talimatlarda; kadın, çocuk ve yaşlıların öldürülmesini ve kendilerini manastırlara hapsedmiş kimselere dokunulmasını yasaklamıştır.¹³⁹ Esasen, manastırlarda uzlet halinde bulunan insanlara dokunmama emri ile¹⁴⁰ din ve din adamının dokunulmazlığı garanti altına alınmıştır. Ayrıca, din adamlarına ya da uzlet hayatını seçenlere dokunmama emri, manevi açıdan değil çatışma ortamından el etek çekmiş olmaları sebebiyle, toplumsal açıdan da bir örneklik oluşturmaktaydı.¹⁴¹ Dolayısıyla halifenin, irtidad edenlerle savaşma ve ülke dışına ordu gönderme uygulamalarının, inanç tercihi ve hürriyetine müdahale olmadığı, buradaki tavırla daha net anlaşılmaktadır. Çünkü aynı halife, sefere çıkan ordu komutanına, mabet ve din adamlarına yönelik zarar vermemeyi öğütlemiştir. Hâlbuki bahis konusu olan din adamları Hristiyan olup, İslâm'ın ilkelerine inanmayan ve kendi dininin doğruluğunu savunma konumunda olan lider insanlardır. Bu doğrultuda Hz. Ebû Bekir, kendi inancını savunmakla, İslâm'a saldırma hususlarını birbirinden ayırmıştır. Buna karşın halife, içte ve dışta saldırgan politikalar takip eden kabile ve toplulukları cezalandırma yoluna gitmiştir.

Öte yandan Halid b. Velid, Nukayb ve Kevasil yanında Anad ve Karkisya halkları ile yaptığı antlaşmada, kendilerine ibadethane güvencesi, namaz vakitleri haricinde çan çalma hürriyeti ve bayram günlerinde hac çıkarma hakları tanımıştır.¹⁴²

6. Tanınan Temel Hakların Değerlendirilmesi

Egemenlik altına alınarak zimmet ehlinde kabul edilen topluluklara genel olarak; can, mal, din ve vicdan hürriyeti, Müslüman olanlara ise her

¹³⁸ Ebû Yûsuf, *Harâc*, s. 156.

¹³⁹ Şemseddin Ebû Abdillâh İbn Kayyım el-Cevziyye, *Ahkâmü Ehlî'z-Zimme*, thk. Subhî es-Salih, Beyrut, Dâru'l-İlmi lil-Melâ'în, 1994, c. I, s. 50.

¹⁴⁰ Taberî, *Târîh*, c. III, s. 227.

¹⁴¹ Mehâmi Hamed Muhammed Samed, *Nizamü'l-Hükûm fî Ahdi'l-Hulefâi'r-Raşidîn*, Beyrut, Müessesetü'l-Câmiyye, 1994, s. 177.

¹⁴² Ebû Yûsuf, *Harâc*, s. 158; Hamidullah, *Vesâik*, ss. 387-388.

Müslüman'ın leh ve aleyhte sahip oldukları şartlar sunulmakta idi. Gayrimüslim kitleye temel haklar temin eden ahitlerin çoğu, benzer nitelikteydi.¹⁴³ Belirtilen koşullara uyulduğu takdirde gayrimüslimlere verilen haklar, geçerliliğini devam ettirmekteydi. Bu koşullar ise itaat, vergi ve düşman adına hareket etmemekten ibaretti.¹⁴⁴ Yapılmış olan her siyasi ve askeri mücadelenin, neticede bir ahitle kayıt altına alınmış olması, hem devlet düzenini hem de muhatabın önemsendiğini açıkça ifade etmektedir. İslâm devletinde, zamanla göreve gelen yöneticiler ve yaşanan tecrübelerle, bu yöndeki kurumsallaşma daha da güçlenmiştir. Bunun en açık örneği, Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren yenilenen ahitlerdir.

İslâm devleti, yapılan tüm bu mücadelelerle bölgesine, siyasi açıdan üstünlük kurmuş ve belirlediği hedeflere ulaşmaya başlamıştır. Müslümanların bölgede sürdürdüğü mücadelelerin öncelikli amaçlarından olan zulüm ve fesadın yok edilmesi gerçekleşince, İslâm davetinin korunma ve yayılması da güvence altına alınmıştır.¹⁴⁵

Yaklaşık olarak 2 yıl 3 ay¹⁴⁶ devlet başkanlığı yapan Hz. Ebû Bekir, döneminde takip ettiği fetih politikası ile iç ve dış siyasette güçlü bir yönetim ortaya koymuş ve adeta geçiş dönemi niteliğinde olan kısa süreli yöneticiliğine birçok başarı sığdırmıştır.¹⁴⁷

Hilafeti döneminde gerek egemenlik altına aldığı topraklar gerekse mevcut topraklarda düzenli bir yönetim oluşturan halife, kurumsallaşma yolunda çalışmaları artırmış, oluşturduğu yedi ayrı idari bölge ile de¹⁴⁸ yönetimin işleyişini daha kolay hale getirmiştir.

Sonuç

Hz. Ebû Bekir, İslâm'ı kabulünde gösterdiği kararlık ve samimiyet sebebiyle Hz. Peygamber tarafından siddik olarak nitelendirilmişti. O, bu duruşunu İslâm devletinin yönetiminde ve özellikle fetih faaliyetlerinde bihakkın sürdürmüştür. Müslümanlığında başta şirk olmak üzere hiçbir tehdiye boyun eğmeme kararlılığını, hilafetinde mürtedlere ve İslâm'a engel

¹⁴³ İbrahim, Sarıçam, *Hz. Ebû Bekir*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s. 53; Levent Öztürk, ahitlerde bazı maddelerin zikredilmiş olmasını, tarihçilerin kayıtlarını kısa tutmuş olmasına bağlar. O'na göre, sadece önemli kentlere dair ahitlerde detaylara girilmiş olması, bu hakların herkese verilmediği anlamına gelmez. Bkz. Öztürk, s. 112.

¹⁴⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. IX, s. 511.

¹⁴⁵ Vehbe Zuhayli, "Mevkifu'l İslâm min Gayri'l-Müslimin Harici'l-Muctemai'l-İslâmi", *Muameletu Gayri'l-Müslimin fi'l-İslâm*, Amman, Müessesetu Âl-i'l-Beyt, 1989, c. I, s. 257.

¹⁴⁶ Taberî, *Târîh*, c. III, s. 420.

¹⁴⁷ Kennedy, *The Prophet and the Age of The Caliphate*, s. 57.

¹⁴⁸ Ekrem Ziya el-Umeri, *Asru'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Medine, 1414. s. 111.

olan imparatorluklara karşı sürdürmüştür. Onun, İslâm'ın önündeki engellerle mücadele kararlılığı, sadece düşmanını değil, ashâbı ve hatta en yakın arkadaşlarını bile şaşırtmıştır. Çünkü iki büyük imparatorluğa yönelik fetih faaliyeti hususunda istişareye davet ettiği Ashâb, henüz bir yıl kadar önce Benî Saîde gölgeğinde yönetici seçmek için çırpınan bir topluluktan ibaretti. Bu esnada halife seçilmesi üzerine, Müslümanları şaşırtan onun kişiliği değil, bilakis karşılaşılan tehlike ve tehditlerin büyüklüğü idi. O, imkânsızlıkları, çatışmaları, ümitsizlikleri ve tehditleri, tebliğ görevine olan bağlılığı sonucunda gerçekleştirdiği fetihlerle adeta fırsata dönüştürmüştür. Hz. Peygamber'den aldığı tebliğ ve fetih emanetini, aynı hassasiyetle halefine bırakmak için her türlü fedakârlığı yapmıştır. Ayrıca yaptığı görevlendirmeler ve aldığı kritik kararlar ile sadece başarılı bir yöneticilik sergilememiş, kendinden sonraki dönemler için de büyük komutan ve idareciler yetişmesinin ortamını oluşturmuştur. Sonuçta, Hz. Ebû Bekir İslâm dinin kuşatıcılığı ve evrenselliği yolunda sıra dışı adımlar atarken, fetih yolunda gösterdiği kararlılık ve başarılar ile kendisinden sonraki büyük fetihlerin zeminini de hazırlamıştır.

Kaynakça

- Acar, Cafer, *Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planı*, Ankara, AÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2000.
- Ağırakça, Ahmed, *Hz. Ebû Bekir Devri İslâm Tarihi*, İstanbul, Buruc Yay., 1998.
- Ahmed, Mustafa Ebû Dayf, *Dirâsât fî Târîhi'l- Arab Munzu mâ Kable'l-İslâm ilâ Zuhûri'l Emeviyyîn*, İskenderiye, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, 1983.
- Akkad, Abbas Mahmud b. İbrahim, *Hazreti Ebû Bekir'in Şahsiyeti ve Dehası*, (çev. Ali Özek), İstanbul, Fatih Matbaası, 1968.
- Arı, Salih, *Hz. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları*, İstanbul, Beyan Yay., 1996.
- Arnold, Thomas Walker, *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, (çev. Hasan Gündüzler), Ankara, Akçağ Yay., 1971.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001.
- Bakır, Abdulhalik, *Hz. Ali ve Dönemi*, Ankara, Bizim Büro Basımevi, 2004.
- Balcı, İsrafil, "Hz. Ebû Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare", *OMÜİFD*, Samsun 1999. ss. 339-362.



- Başmil, Muhammed Ahmed, *el-Kadisiyye ve Ma'ariku'l Irak*, Kahire, Dâru't-Türas, (t.y.).
- Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Fütûhu'l-Buldân*, (thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan), Kahire, el-Matbaatu'l-Mısriyye,1932.
- el- Buhâri, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buharî*, (I-VI), İstanbul, Çağrı Yay., 1992.
- Chaudhry, Muhammad Sharif, *Taxation in Islâm and Modern Taxes*, Lahor, Impact Publications Internatio, 1992.
- Dahlan, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Zeyni Mekki Şafii, *el-Futûhâtü'l-İslâmiyye Ba'de Mudiyyi'l- Futûhâti'n-Nebeviyye*, I-II, Beyrut, 1997.
- Derveze, M. İzzet, *Allah Yolunda Cihad*, (çev. Ali Aslan), İstanbul, İlkbahar Yay., 1998.
- Dûrî, Abdülaziz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, (çev. Sabri Orman), İstanbul, Endülüs Yayınları, 1991.
- Ebû Ubeyd, el-Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, (thk. Muhammed Hamid Fiki), (b.y.y.),1353.
- 28 Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Toplum Düzeni*, (çev. Nurettin Demir, Vesim Taylan), İstanbul, Kayıhan Yay., 1993.
- Eraslan, Sadık, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibariyle Hz. Ömer Dönemi Fetih Hareketleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1997.
- el- Ezdî, Muhammed b. Abdullah, *Târîhu Futûhu's-Şâm*, (thk. Abdülmünim Abdullah Amir), Kahire, 1970.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Kûfi, *Kitâbu'l Harâc*, (neşr. Muhibbuddin el-Hatib), Kahire, Matbaatu's-Selefiyye, 1397.
- Fayda, Mustafa, "Fetih", *DİA*, c. XII, İstanbul, 1995. ss. 467-470.
- _____, "Cerîb", *DİA*, c. VII, İstanbul, 1993. ss. 402.
- _____, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, İstanbul, Çağ Yay., 1990.
- Gazali, Muhammed, *et-Taassub ve't-Tesâmuh Beyne'l-Mesîhiyye ve'l-İslâm*, Mısır, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye [t.y.].
- Halife b. Hayyât, Ebû Amir eş-Şeybani, *Târîhu Halife b. Hayyât*, (thk. Ekrem Ziyaeddin Umeri), Rıyad, Dâru Taybe, 1985.
- Hamidullah, Muhammed, *el-Mecmûatu'l-Vesâiku's-Siyâsiyye*, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1985.

- Hasan, Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi (Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal)*, (I-VII), (çev. İsmail Yiğit- Sadreddin Gümüş), İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1991.
- Heykel, Muhammed Hüseyin, *el-Farûk-u Ömer*, (I-II), Mısır, Dâru'l-Maârif, 1964.
- Hidâyât, Surahman, *et-Teâyüşü's-Silmî Beyne'l-Müslimîn ve Gayrihim: Dâhile Devletin Vâhidetin*, Kahire, Dârü's-Selâm, 2001.
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, Boğaziçi Yay., 1980.
- İbn Abdırabbih, Ahmed b. Muhammed, el-Endelûsî, *el-Ikdu'l-Ferîd*, (I-IX), (thk. Müfid Muhammed Kumeyha), Beyrut, Mektebetu'l-Meârif, 1983.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kufi, *Futûh*, I-VIII, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Âsâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîh'u Medînet-i Dımeşk*, (I-LXXX), (thk. Muhibüddîn Ebû Saîd Amrevî), Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-Târîh* (I-XI), thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Hibban, Ebû Hatim Muhammed b. Ahmed Et-Temimi (ö. 354/965), *es-Siretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefa*, (thk. Seyyid Aziz Beg), I-II, Beyrut 1987.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdillâh, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, (I-II), (thk. Subhî es-Salih), Beyrut, Dâru'l-İlmi lil-Melâyîn, 1994.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (I-XXI), (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Cize, Dâru Hicr, 1997.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, (I-XVIII), thk. Emin Muhammed Abdul-Vehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kübrâ*, (I-XI), (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire , Mektebetu'l-Hancı, 2001.
- İsrafil Balcı, *İlk İslâm Fetihleri, Savaş-Barış İlişkisi*, İstanbul, Pınar Yay., 2011.



- Kare, Abdülazîz Abdurrahman *el-İslâm ve'l-Unsûriyye*, Cidde, Dâru'l-Beşir, 1995.
- Khan, Majid Ali, *The Truthful Caliphs al-Khulafa al-Rashidin*, Delhi, İdare-i Edebiyat-ı Delhi, 1986.
- Kelpetin, Mahmut, Hz. Ebû Bekir Döneminde Irak Fetihleri, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2010.
- Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of The Caliphate*, Malaysia, Pearson Education Limited, 1986.
- Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (I-XIV), (ed. Kenan Seyithanoğlu), İstanbul, Çağ Yay., 1986.
- el-Kureşî, Yahya b. Adem, *Kitâbu'l-Harâc*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1347.
- Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1981.
- Mecdelavî, Faruk Said, *el-İdaretu'l-İslâmiyye fî Ahd-i Ömer İbn Hattab*, Beyrut, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1991.
- Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti-Doğuştan Günümüze-* (çev. Ahmet Fidan-Hasan Mentesh), Ankara, Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, İstanbul, Çağrı Yay., 1992.
- en-Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvehhab, *Nihayetu'l Ereb fî Funûni'l-Edeb*, (I-XXXIV), (thk. Abdulmecid Turhaynî, İmad Ali Hamza, Mufid Kumeyha), Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Reyyis, Muhammed Ziyauddîn, *el-Harac ve'n-Nizâmu'l- Maliye*, Kahire, Dâru'l-Ensâr, 1977, 100.
- Sallâbi, Muhammed, *Birinci Halife Hz. Ebû Bekir: Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi* (çev. Şerafettin Şenaslan, Faruk Aktaş), İstanbul, Ravza Yay., 2009.
- Samed, Mehami Hamed Muhammed, *Nizamü'l-Hükûm fî Ahdi'l-Hulefai'r-Raşidîn*, Beyrut, Müessesetü'l-Câmiyye, 1994.
- Sarıcık, Murat, *Bütün Yönleriyle Dört Halife Dönemi*, İstanbul, Nesil Yay., 2010.
- Savvâ, Ali, "Mevkıfu'l-İslâm min Gayri'l-Müslimîn fi'l-Muctemai'l-İslâmî", *Muâmeletu Gayri'l-Müslimin f'il-İslâm*, Amman, Müessesetu Âl-i'l-Beyt, 1989.
- Seâlibî, Abdulaziz, *Hilâfetu's-Siddîk ve'l-Fâruk*, (thk. Salih el-Herfi), Dimeşk, Dâru İbn Kesîr, 1998.

- Sherwani, Mohammad Habibur Rahman Khan, (çev. Syed Moinul Haq), *Hazrat Abu Bakr : The First Caliph Of Islam*, Delhi, Adam Publishers, 1987.
- es-Suyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Târîhu'l-Hulefâ*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Mısır, Matbaatu's-Seâde, 1952.
- Şakir, Mahmut, *Hz. Adem'den Bugüne İslâm Tarihi*, (çev. Ferit Aydın), İstanbul, Kahraman Yay., 1993.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî; Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, (I-XI), (thk. Muhammed Ebû'l- Fazl İbrahim), Kahire, Daru'l-Mearif, (t.y).
- Tantavî, Ali, Naci Tantavî, *Ahbaru Umer ve Abdullah b. Umer*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- el-Umerî, Ekrem Ziya, *Asru'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Medine, 1414.
- _____, *Madinan Society At The Time Of The Prophet*, (I-II) (çev. Hudâ Khattab), Herndon, ISTAC [International Institute of Islamic Thought and Civilization], 1991.
- Walter, E. Kaegi, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, çev. Mehmet Özey, İstanbul, Kaknüs Yay., 2000.
- Wellhasuen, Julius, *Arap Devleti ve Sukûtu*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963.
- Vakîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer , *Kitâbu'l-Meğâzi*, I-III, (thk. Marsden Jones) Beyrut, Âlemu'l-Kütüb, 1984.
- _____, *Kitabu'r-Ridde*, (thk. Mahmud Abdullah Ebû'l Hayr), Amman, [t.y.].
- Zeydan, Abdülkerim, *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fî Dâril-İslâm*, Bağdat, Mektebetü'l-Kudüs, 1982.
- Zuhayli, Vehbe, "Mevkifu'l İslâm min Gayri'l-Müslimin Harici'l-Muctemai'l-İslâmî", *Muameletu Gayri'l-Müslimin fi'l-İslâm*, Amman, Müessesetu Al-i'l-Beyt, 1989.
- _____, *Asâr'u-l Harb fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dimaşk, Dâru'l-Fikr, 1983.



VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri

Zafer DUYGU*

The Projections of Islamic Conquests and Muslim Sovereignty in VIIth Century on the Christian Historiography

Citation/©: Duygu, Zafer, The Projections of Islamic Conquests And Muslim Sovereignty In VIIth Century on The Christian Historiography, 2014/1 (1), 33-65.

Abstract: Christianity and Islam encountered after the short time of the born of Islam and continued to interaction with each other during to history. This confrontation which took place in seventh century was generally investigated by the Muslim scholars only by means of through Islamic sources. But also Eastern Christian authors said important things about the topic at the same time. The evaluations of these Christian authors still an important discussion for the modern scholars. In this context we have investigated in this article that how to Christian groups and sects encountered the Muslim armies and how to they evaluated the Muslims and their sovereignty; also we mentioned about the modern discussions on this issue.

Key Words: Christianity, Islam, Syrians, Copts, Nestorians, Chalcedonies.



Atıf/©: Duygu, Zafer, VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hıristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri , 2014/1 (1), 33-65.

Öz: Hıristiyanlık ve İslam, İslam'ın ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra karşılaşmışlar ve sonraki bütün tarih boyunca karşılıklı etkileşimi sürdürmüşlerdir. Bu tarihi karşılaşmanın cereyan ettiği VII. yüzyıl, Müslüman bilim çevrelerince genellikle İslam kaynaklarından takip edilmiştir. Hâlbuki aynı dönemde Doğu Hıristiyan yazarlar da bu sürece ilişkin önemli değerlendirmeler yapmışlardı. Onların bu değerlendirmeleri, modern bilim dünyasında hala canlı bir tartışma konusudur. Nitekim bu makalede, Doğu Hıristiyan kaynaklarından hareketle, Hıristiyan toplulukların erken dönemde Müslüman ordularını karşılayış biçimleri üzerinde durulmuş, onların Müslüman idaresini nasıl yorumladıkları ele alınmış ve konuya ilişkin modern tartışmalara temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, İslam, Süryaniler, Kıptiler, Nesturiler, Kadıköy Konsili Yanlıları.

* Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Süryani Dili ve Kültürü Bölümü, zaferduygu@artuklu.edu.tr.

Giriş

İslam ordularının VII. yüzyıl ortalarında elde ettikleri askeri başarılar ile birçok bölgedeki kazanımları, o dönemin Hıristiyanları¹ için muhtemelen hiç beklenmeyen gelişmelerdi. Doğu Hıristiyanları diye tabir edilen ve çeşitli ilahiyat görüşlerini benimsemiş olan topluluklar, bu gelişmenin sonucunda yeni kurulan İslam Devleti'nin mensupları olmuşlardı. Bu Hıristiyan grupların sözcüleri, Müslümanların askeri faaliyetleri ile kendileri üzerinde yönetim kurmalarını ve Hıristiyan bir imparatorluk olan Bizans ile İran Uygarlığı'nı temsil eden Sasani Devleti'ni mağlup etmelerini, Hıristiyan tarih yazıcılığının geleneksel yapısı içinde ele almışlar ve kendi teolojik görüşlerine göre değerlendirmişlerdir. Bu yüzden Hıristiyan tarih yazıcılığının Müslümanlara karşı erken dönemde göstermiş olduğu tepkileri yorumlamak, ancak onun karakterini oluşturan bazı değerleri anlamakla mümkündür.

Roma imparatorluk ideolojisinin arka planında yer alan teolojik paradigma, Roma toplumu tarafından 'iyi' diye nitelendirilen imparatorların ilahi lütuf olarak görülen askeri ve politik başarılar ve kazanımlar için bir nevi vasıta teşkil ettiklerini, 'kötü' olduğu düşünülenlerin ise ilahi öfkeye ve cezaya yorulan bela ve sıkıntıları getirdikleri anlayışına dayanıyordu. Diğer bir deyişle, imparatorluğun kaderini ilahi iradenin izdüşümü olarak kabul eden bir anlayış, Roma toplumunda paganist dönemlerden itibaren belirgin bir role sahiptir.²

Miladi II. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanların, paganist Roma'dan yadigar bu anlayışı büyük oranda benimsedikleri

¹ Bu makalede kullanılacak 'Ortodoks, Ortodokslar ve Ortodoks Hıristiyanlar' tabirleri, İsa-Masih'te ilahi ve beşeri tabiatların birleşmesinden sonra ilahi doğanın beşeri olanı ihata ettiğini düşünen, Kadıköy Konsili (451) kararlarını reddeden, batıda yapılan çalışmalarda 'Monofizit' (*Monophysite*) ya da 'Miyafizit' (*Miaphysite*) gibi isimler altında tanımlanan ve Antakya Süryani, Mısır-İskenderiye Kibtî ve Gregoryan Ermeni kiliseleri gibi kurumlarca temsil edilen Hıristiyanlık mezhebini; 'Doğu Kilisesi mensupları' tabiri, I. Efes (431) ve II. Efes (449) konsilleri sürecindeki ilahiyat tartışmaları çerçevesinde İsa-Masih'teki ve Meryem Ana'daki tabiat(lar)ı dair tartışmalar yüzünden İmparator Zeno döneminde İran'a göç eden ve Ktesifon/Selevkiya (Medain) Kilisesi etrafında kurumsallaşan, modern literatürde bazen 'Nesturi(ler)' (*Nestorians*) diye anılan Hıristiyanlık mezhebini; 'Kadıköy Konsili yanlıları' (*Chalcedonians*) tabiri ise Bizans Devleti'nin doğu eyaletlerinde yaşamış olan, Ortodokslardan ve Doğu Kilisesi mensuplarından farklı olarak Kadıköy Konsili kararlarını benimseyen ve 'Melkit' tabir edilen Hıristiyan topluluğunu ifade etmektedir. Makale içindeki konsil yanlısı/konsil taraftarı gibi kullanımlar Kadıköy Konsili (451)'ne ve bu konsil taraftarlarına işaret etmektedir. Söz konusu bu üç büyük Hıristiyan topluluk, genel olarak Doğu Hıristiyanları diye tanımlanırlar. Bununla birlikte Doğu Hıristiyanlığı tabiri, Maruniler kabilinden başka bazı dini grupları da içermektedir.

² Roma'nın paganist dönemine dair bu bağlamdaki değerlendirmeler için bkz. David Olster, 'Ideological Transformation and The Evolution of Imperial Presentation in the Wake of Islam's Victory', *The Encounters of Eastern Christianity with Early Islam*, C. 5, ed. E. Grypeou-M. N. Swanson, D. Thomas, Brill: Leiden-Boston, 2006, s. 45-71.

anlaşılmaktadır. Gerçekten Hıristiyanlar tek bir Tanrı'ya inanıyor ve O'nun çok daha Kadir-i Mutlak olduğunu düşünüyorlardı. Bu yüzden Tanrı'nın yeryüzüne olan müdahil konumuna dair söz konusu algı, Hıristiyanlıkla birlikte hem çok daha baskın bir karaktere büründü, hem de daha geniş bir yelpazede vücut buldu. Buna karşın gizemine sadece özel olarak yetkilendirilmiş bazı kimselerin vakıf olabileceği düşünülen muamma bazı durumlar ortaya çıktı: Kadir-i Mutlak Tanrı, yeryüzüne için müdahale ediyordu? O, dünyada süregitmekte olan çeşitli hadiseleri hangi amaçla(rla) irade ediyordu? Onca insanı kıran salgın bir hastalık ya da örneğin binlerce cana mal olan büyük bir savaş, anlaşılması güç olan hangi ilahi mesajlara işaret etmişti? İşte muhtemelen böylesi bir gizemin neticesi olarak ve sıradan insanların da bu gibi sırları anlayabilmesi amacıyla, 'Tanrısal İrade'nin yorumlanması meselesi gündeme geldi. Bu yorumu yapacak olanlar ise Hıristiyan din adamlarıydı; bu yetki ve yeterlilik, inanışa göre bizzat Mesih tarafından onlara miras bırakılmıştı.³

Böyle bir arka plan hatırlandığında, Hıristiyan tarih yazıcılığının henüz başlangıcından itibaren muhafazakâr din adamlarının ellerinde şekil bulması, garip bir durum olmaktan çıkmaktadır. Çünkü Hıristiyan geleneğinde tarih yazmak, aslında Tanrı İradesi'ni yorumlama yöntemlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Gerçekten Hıristiyan tarihçiliğinde insanoğlunun yeryüzünde yaşadığı acı-tatlı deneyimler, karşılaştığı çeşitli problemler, elde ettiği başarılar ya da kaybettikleri, bazen ilahi bir işaret, kimi zaman ilahi bir mükâfat, bazı durumlarda ya yukarıdan aşağıya dökülen gazap dolu bir ceza olarak kabul edilmiştir. Bu takdirde Tanrı, Hıristiyan tarih yazımına göre, beşeri standartlarda yaşanmakta olan her türlü hadiseye hikmetli ve öğretici mesajlar kodlamıştır. O'nun amacı, bu hadiseler aracılığıyla ilahi prensiplerden saptığı varsayılan kişileri, toplulukları ya da genel olarak insanlığı uyarmaktır.⁴ Bununla birlikte genel olarak Hıristiyanlık dininin, özellikle de herhangi bir Hıristiyanlık mezhebinin 'asıl inancı' temsil ettiğine dair iddialar da, 'Tanrı İrade'sinin

³ Bu hususa dair erken dönem kilise babalarının iddiaları için bkz. Clement of Alexandria, 'The First Epistle of Clement to the Corinthians', *A(nte) N(icene) F(athers)*, C. I, ed. A. Roberts-J. Donaldson, Handrickson Publishing 1995, 40, 42: 1-5; İgnatius of Antioch, 'The Epistle of Ignatius to the Magnesians', *ANF*, 6: 1-2.

⁴ Şu Süryani kronikleri ile krş. *The Chronicle of Joshua the Stylite*, tr. W. Wright, Cambridge 1882, s. 3, 17, 19 vd; Pseudo-Dionysius of Tel Mahre *Chronicle*, III, tr. Witold Witakowski, Liverpool University Press 1996, s. 74 vd. (Bu tarih çalışması bundan sonra *Chr. Zuq.* biçiminde kısaltılacaktır); Ayrıca bkz. *Chronicon Paschale* (284-628 A.D.), tr. M. Whitby-M. Whitby, Liverpool 1989, s. 42 (İmparator Julian'ın öldürülmesi bahsi) (Bu kronik bundan sonra *Chr. Pasch.* biçiminde kısaltılacaktır); *The Chronicle of Marcellinus (Comes)*, tr. Brian Croke, Sydney 1995, s. 13 [1 Sept. 422-31 Aug. 423] (İmparator Honorius'un ölümü bahsi) (Bu kronik bundan sonra *Chr. Marc. Com.* şeklinde kısaltılacaktır).

yorumlanması ile pekâlâ kanıtlanabilirdi. Hıristiyan tarih metinlerine de işte bu sebeple aşırı kaderci bir anlayış yansımıştır.

Hıristiyan tarihçiler politik ve askeri meseleleri de Tanrı'nın müdahalesi perspektifinden ele almışlardı. Çünkü Hıristiyanlık, henüz ilk asır sonunda çeşitli teolojik kollara bölünmüştü. Bu kolların hem birbirleriyle ve hem de Yahudilik ya da paganizm gibi dönemin diğer yaygın dinleriyle olan rekabeti, özellikle Hıristiyan din adamlarını en fazla meşgul eden konu olmuştu. İşte bu yüzden Hıristiyan yazarlar, henüz patristik dönemden⁵ itibaren, herhangi bir dinin ya da teolojik bir kanaatin Tanrı katında 'hak' bir inanç olup olmadığı sorununu, o din müntesiplerinin ya da teolojik görüş taraftarlarının dünyevi standartlardaki politik ve askeri başarılarına ya da başarısızlıklarına göre açıklama yöntemini benimsemişlerdi. Örneğin birçok Hıristiyan yazar, Kudüs'ün ve Mabet'in tahribi kabilinden Yahudiler için trajediye dönüşen tarihsel bazı tecrübeleri, günahları sebebiyle Tanrı'nın onlara gönderdiği ceza olarak yorumlamıştır.⁶

V. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık dünyasının ayrı bir kolunu teşkil eden Doğu Hıristiyan toplulukların tarih yazarları da genel olarak bu çerçevede değerlendirilebilir. Gerçekten henüz IV. yüzyıl başlarında Eusebius tarafından başlatılmış olan teolojik-tarih yazımı geleneği, hem usul ve hem de içerik yönünden, sonraki dönemlerde başta Süryaniler olmak üzere Doğu Hıristiyanlığına mensup birçok unsur tarafından sürdürülmüştür.⁷ Doğu Hıristiyan unsurlar, aynı zamanda İslam ve Müslümanlar ile ilk defa olarak yüz yüze gelen Hıristiyan topluluklar olmuşlardır. Bu bağlamda İslam inancının VII. yüzyılda askeri ve siyasi açıdan elde ettiği başarılar ile bir iktidar dini olmaya başlaması, doğal olarak Doğu Hıristiyan tarih yazımı geleneğinde önemli izdüşümler bırakmıştır. Nitekim bu makalenin temel konusu, Doğu Hıristiyan tarihçiliğinde mevcut söz konusu izleri takip etmek olacaktır.

⁵ Patristik sürecin hangi dönemi kapsadığı konusunda çeşitli görüşler varsa da genel olarak Yeni Ahit yazarlarından, yani ilk asrın sonundan Kadıköy Konsili'ne kadarki süreç, patristik dönem olarak kabul edilmektedir. Bkz. Alister E. McGrath, *Historical Theology, An Introduction to the History of Christian Thought*, Wiley-Blackwell 2013, s. 17.

⁶ Bu hususta örneğin bkz. Eusebius, *Ecclesiastical History I*, tr. K. Lake, The Loeb Classical Library, London-New York 1926, ii. 6; Krş. John C. Lamoreaux, 'Early Eastern Christian Responses to Islam', *Medieval Christian Perception of Islam*, ed. J. V. Tolan, New York 1996, s. 3; Büyük Konstantin'in askeri başarıları açısından başka bir örnek için bkz. *Chr. Pasch.*, s. 13.

⁷ Bkz. Witold Witakowski, 'The Chronicle of Eusebius: Its Type and Continuation in Syriac Historiography', *ARAM* 11-12, 1999-2000, s. 419-437; Tara L. Andrew, 'Historiography of the Christian East', *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, ed. R. G. Dunphy, Brill: Leiden-Boston 2010, s. 807-811.

I. Hıristiyan Kaynaklarındaki 'İslam Fetihleri Algısı'

Ağırlıklı olarak Doğu Hıristiyan topluluklarca iskân edilmiş durumdaki bölgelerin VII. yüzyılın ikinci çeyreğinde Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte, Bizans Devleti önemli toprak kayıplarına uğramış, Sasani Devleti ise tarih sahnesinden çekilmiştir. İslam ordularının büyük başarıları ve bunun neticesinde Doğu Hıristiyan toplulukları hâkimiyetleri altına almaları, Hıristiyan unsurlarca muhtemelen hiç beklenmeyen gelişmelerdi. Buna karşın Hıristiyan tarihçiliği bu yaşananları bir şekilde izah etmek durumundaydı. Başka bir söyleyişle Müslümanların politik ve askeri başarıları, Hıristiyan Bizans'ın görünürdeki mağlubiyetleri ve iktidarın Hıristiyanlardan Müslümanlara geçişi gibi durumlar, Hıristiyan tarihçiliği tarafından makul gerekçelerle açıklanmak zorundaydı.⁸

Doğu Hıristiyan tarih yazarları, VII. yüzyılda karşılaştıkları böylesine büyük bir paradoksu, geleneksel anlayışları çerçevesinde tahlil etmeye çalışmışlardır. Çünkü Müslümanların askeri ve politik başarıları, Hıristiyan yazarlar tarafından, Tanrı'nın Hıristiyanlık inancına ya da heretik (dini sapkınlık) olduğu iddia edilen çeşitli Hıristiyanlık mezheplerine ne gibi mesajlar vermek istediği meselesi için bir izah zemini olarak ele alınmış, yani Tanrı İrade'sinin yorumlanmasına bir vesile olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte ve çeşitli sebeplerle, bu izaha dair farklı yaklaşımların mevcudiyeti de dikkat çekicidir.

1. Müslümanların İlahi Bir Hikmet Oldukları İddiası

Hıristiyan tarihçilere göre, Müslümanların VII. yüzyıldaki başarıları her şeyden önce 'İlahi bir Hikmet'ti. Bu nedenle İslam ordularının arkasında ilahi bir irade vardı ve Hıristiyanların bundan ders almaları gerekiyordu. Kimi Hıristiyan yazarlar, Tanrı'nın İbrahim peygambere oğlu İsmail'in zürriyeti ile ilgili olarak vaktiyle vermiş olduğu bir sözün⁹, şimdi yerine getirildiğine inanmaktaydı. Dolayısıyla İslam ordularının önünde durabilmek bu yüzden imkânsızdı; hatta böyle bir teşebbüs, İlahi Kudret'in iradesine karşı direnmek manasına gelebilirdi.¹⁰ Öyle ki Bizans imparatoru

⁸ J. C. Lamoreaux, 'Christian Responses to Islam', s. 3.

⁹ Yaratılış, 17: 20: 'İsmail'e gelince, seni işittim. Onu kutsayacağım; onu verimli kılacak, soyunu alabilirdiğine çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım.' Bilindiği gibi Arap toplumunun İsmail'in neslinden geldiği görüşü yaygın bir kanaattir.

¹⁰ Krş. Agapius (of Manbij/Hierapolis), *Universal History*, English version by R. Pearse of Vasiliev's French tr., Ipswich 2008, II, s. 214.

Heraclius'un (610-641) bile bu durumu kabul ettiği nakledilmiştir.¹¹ Perslileri dize getiren Heraclius'un Yermük Savaşı'nı (636) kaybettikten sonra direnişi bırakması ve aceleyle İstanbul'a dönüşü, Hıristiyan yazarlarca bununla ilişkilendirilmiştir. Nitekim Doğu Kilisesi mensubu bir yazar olan Yuhanna Bar Penkaye, henüz VII. yüzyılın sonlarında, İlahi İrade meselesi ile ilişkili olarak Müslümanların gelişinin sıradan bir şey olarak değil, ilahi bir iş kabul edilmesi gerektiğini belirtmişti.¹²

2. Müslümanların İlahi Bir Cezalandırma Vesilesi Oldukları İddiası

Müslümanların İlahi İrade'nin bir tecellisi oldukları kabulü, Hıristiyanlar açısından başka soruları da gündeme getirmiştir: Acaba İlahi Kudret, Müslümanların Hıristiyanlar karşısında başarılar kazanmasını ve onların üzerinde yönetim kurmalarını hangi sebeple irade etmişti? Tanrı'nın geçmişte İbrahim peygambere vermiş olduğu bir söz, niçin O'nun takipçileri varsayılan Hıristiyan kullarının aleyhine bir surette gerçekleşiyordu? Hıristiyan yazarlar, bu gibi soruları da Hıristiyan tarihçiliğinin karakterine uygun bir biçimde yanıtlamışlar ve 'Tanrı İrade'sine dair başka bazı açıklamalar getirmişlerdir.

Onların bu hususta üzerinde durdukları en önemli argüman, cezalandırma olgusuydu. Bu bağlamda, İslam ordularının büyük zaferleri, Hıristiyan Bizans'ın uğradığı bozgunlar ya da çeşitli Hıristiyan unsurların Müslüman bir yönetime tabi olmaları, Tanrı katından gelen ilahi bir cezalandırmaydı. Ancak ne var ki, bu minval üzere farklı bazı yaklaşımlar da söz konusuydu. Çünkü Daru'l-İslam'a ilhak edilen topraklarda, farklı ilahiyat görüşlerine mensup çeşitli Hıristiyan topluluklar yaşamaktaydı.¹³ Onlara göre, yegâne hak mezhep ya da Tanrı katında kabul gören biricik teolojik kanaat, kendilerince kabul edilmiş olandı; diğer tüm mezhepler ve

¹¹ Dionysius (Reconstituted), 'Secular History of Dionysius of Tel Mahre', *The Seventh Century in the West Syrian Chronicle*, (Text No: 13), ed. A. Palmer-S. Brock-R. Hoyland, Liverpool 1993, 68, s. 158 (Dionysius'un tarih metni bundan sonra Diony. (Rec.) biçiminde, bu ve benzeri birçok Süryani tarih metnini ihtiva eden ikinci çalışma ise SC.WSC biçiminde kısaltılacaktır); Addai Scher (ed.), *Histoire Nestorienne (Chronique de Seert)*, Seconde partie, 2, tr. A. Scher-R. Griveau, *Patrologia Orientalis* 13, s. 626-7.

¹² 'John Bar Penkaye's *Ris Melle'*, XIV, s. 57, 'North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye's *Ris Melle'*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam IX.*, ed. Sebastian P. Brock, Jerusalem 1987, s. 51-75, yeniden basım: Sebastian P. Brock, 'North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye's *Ris Melle'*, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, Theology*, London 1992 (II. Kısım) (bu çalışma bundan sonra -ed. S. P. Brock biçiminde kısaltılacaktır).

¹³ Hıristiyan toplulukların, Müslüman yayılmasına konu teşkil eden coğrafyalardaki demografik yapılanmaları için bkz. Igor Dorfmann Lazarev, 'Beyond Empire I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish Conquest, 604-1059', *Cambridge History of Christianity, C. III, Early Medieval Christianities c. 600-c. 1100*, ed. T. Noble - J. Smith, Cambridge University Press, 2008, s. 65.

görüşler, asıl Hıristiyanlıktan bir sapmaydı. Kısacası hangi Hıristiyan toplulukların niçin cezalandırıldıkları meselesi müşterek bir tanıma sahip değildi. Her bir Hıristiyan unsur, VII. yüzyılın önemli gelişmelerini öncelikle kendi penceresinden değerlendirme yöntemini benimsemişti.

‘Kelam’ın, Tanrı’nın bedenleşmiş bir tecellisi olduğuna inanan, İsa’nın tanrısal bir öze sahip olduğunu kabul eden, Kadıköy Konsili’nin (451) kararlarını ısrarla reddeden ve bu sebeple İslam fetihlerinden önceki iki yüzyıl boyunca Bizans’ın otoriter tutumu nedeniyle şiddet ve baskıya maruz kalan Hıristiyanların tarihçileri, Bizans’ın kilise siyasetinin İlahi Kudret tarafından cezalandırıldığı tezini savunmuşlardı. Ağırlıklı olarak İran sahasında¹⁴ yaşayan, İsa’da bir karışma mevzubahis olmaksızın iki tabiatın da kendi özelliklerini korumaya devam ettiğini söyledikleri varsayılan Doğu Kilisesi’ne mensup Hıristiyanların bazı yazarları, hem Bizans’ın kilise siyasetinin, yani bu düşüncenin tabii bir neticesi olarak Kadıköy Konsili yanlısı Hıristiyanların, hem dinsiz saydıkları ve büyük oranda vatandaşı oldukları Sasani Devleti’nin ve hem de aslî Hıristiyanlık itikadından saptıkları düşünülen Süryani, Kıbtî, Ermeni vs. dindaşlarının cezalandırıldığı argümanlarını işlemişlerdi. Doğu Kilisesi’ne mensup tarih yazarlarının ayrıca ve daha az belirgin olmak üzere, topyekûn bir cezalandırma olgusuna işaret ettikleri de olmuştu. Kadıköy Konsili’ni dinsel-mezhepsel algılarının merkezine yerleştirmiş olan Doğu Hıristiyan topluluklara gelince, onlar, umumî bir cezalandırma olgusunu söz konusu etmişlerdi. Bu bağlamdaki rivayetlere göre İlahi Kudret, bütün Hıristiyanlık âlemine öfkesini ve gazabını göndermişti.

Kısacası VII. yüzyılın ikinci çeyreğindeki önemli politik hadiseler farklı Hıristiyan gruplar tarafından bir yönüyle esas olarak aynı başlık altında (ilahi cezalandırma) ele alınmıştır. Ancak ne var ki zaman zaman içerik itibariyle farklı yorumlar yapılmak suretiyle ilahi cezalandırma savının Hıristiyanlar lehine yumuşatıldığı söylenebilir.

a. Kadıköy Konsili Taraftarlarının Cezalandırma Algısı

Melkitler tabir edilen Kadıköy Konsili yanlısı Doğu Hıristiyanları, anlaşıldığı kadarıyla (Monofizit ya da Miyafizit tabir edilen Kadıköy Konsili karşıtlarından ve Nesturi ismiyle anılan Doğu Kilisesi mensuplarından

¹⁴ Ortaçağ’da İran, bugünkü İran coğrafyasından farklıydı. Sasaniler zamanında İran, Dicle nehrinin batısından doğusuna uzanan bir ülkeydi ve şimdiki Irak ve Azerbaycan ile kısmen Afganistan topraklarını da içeriyordu. Bu hususta bkz. Christopher Buck, ‘The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity’, *The Journal of the Assyrian Society*, 10: 1, 1996, s. 56.

oluşan) diğer iki büyük Doğu Hıristiyan topluluğa kıyasen İslam fetihleri sürecini ve Müslümanların hâkimiyet kurmaları meselesini daha anlaşılır ve daha tartışmasız izahlara bağlamışlardı. Gerçekten Sophronius ya da Maksimus gibi Melkit yazarlara göre Hıristiyanlık dünyası eski dindarlığından uzaklaşmıştı; sayısız günahlar ve ciddi hatalar yapılmış, Tanrı'nın hoşlanmadığı nice işler Hıristiyanlarca tercih edilir olmuştu. Bu yüzden Tanrı, bütün Hıristiyanları geçici olarak cezalandırıyordu. Nitekim İslam orduları Arabistan yarımadasının kuzeyine yöneldikleri bir sırada, 634 yılındaki bir vaazında Kadıköy Konsili yanlısı Kudüs patriği Sophronius'un (ö. 638) tüm bu olanları Hıristiyanların sayısız günahlarına, ciddi hatalarına attığı ve Tanrı'nın hoşlanmadığı işlerden uzak durulmasını ve müşterek bir tövbeyle yeni bir başlangıç yapılmasını öğütlediği rivayet edilir¹⁵. VII yüzyılın meşhur teologu Maksimus (ö. 662) da Sophronius ile aynı görüşteydi. Tüm bu yaşananlar, olsa olsa Hıristiyanlara yeniden 'doğru yol'u göstermek isteyen Tanrı'nın bir cezalandırmasıydı. Maksimus, şöyle demişti:

'Doğa bizlere Tanrı'ya sığınmayı öğretir. Fakat uygarlaşmış dünyayı şu anda kuşatan kötülükten daha dehşetlisi ne olabilir? Bak ki çölün barbar bir ulusu, sanki kendilerininmiş gibi, başka bir ülkeyi istila ediyorlar. Uygarlığımızın vahşi ve yabani hayvanlar tarafından harabeye çevrilmesine bak... .. Bizler, Mesih'in Müjde'sine layık davranışlarda bulunmadık. Yekdiğerimize vahşi hayvanlar gibi davrandık, Tanrı'nın insanlara olan sevgisinden bihaber olduk ve bizim için bedenlenmiş Tanrı'nın acısına dair gizemden bihaber kaldık¹⁶'

Kadıköy Konsili yanlısı başka bir yazar ise 685-692 yılları arasında kaleme aldığı düşünülen apokaliptik bir Doğu Hıristiyan metninde, Hıristiyanların içine düştükleri bu durumu şöyle yorumlamıştı:

¹⁵ Robert Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It, A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, The Darwin Press, Princeton, New Jersey 1997, s. 69-73; John C. Lamoreaux, 'Christianity's Earliest Encounters with Islam', *Touchstone* 5. 3, Summer 1992, s. 28; Sebastian P. Brock, 'Syriac Sources for Seventh-Century History', *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, Oxford 1976, yeniden basım: Sebastian P. Brock, 'Syriac Sources for Seventh-Century History', *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984 (VIII. kısım), s. 9.

¹⁶ Lamoreaux, 'Christianity's Encounters with Islam', s. 28; Hoyland, *Seeing Islam.*, s. 77-8.

'Tanrı, Arapları sevdiği için onlara istila izni vermiş değildi. Fakat Hıristiyanların elinde cereyan eden günahlar ve şeytanlıklar/kötülükler yüzünden böyle bir durum ortaya çıktı.¹⁷

Bu iktibaslardan hareketle, Kadıköy Konsili yanlısı Melkit yazarların, VII. yüzyıldaki İslam fetihlerini ve Müslüman hâkimiyetini ilahi bir cezalandırma olarak gördükleri ve bu cezalandırma olgusunun Hıristiyanlık dünyasının bütününe kapsayan bir mahiyette ve genel bir niteliğe sahip olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır.

b. Doğu Kilisesi Mensuplarının Cezalandırma Algısı

Nesturiler tabir edilen Doğu Kilisesi mensupları ağırlıklı olarak İran sahasında Sasani Devleti'nin yönetimi altında yaşıyorlardı. Bu yüzden onlar, VII. yüzyıl itibariyle büyük oranda Hıristiyan bir devlet olan Bizans sınırları içinde bulunan dindaşlarıyla tam olarak ortak bir maziye sahip değillerdi. Nitekim onlar, Nesturi teolojii benimsemiş olmaları sebebiyle İran'a sürülmüşlerdi ve Bizans arazisinde yaşama şansı bulamayan ayrı bir ilahiyat görüşünün temsilcileri olmuşlardı.

Doğu Kilisesi'ne mensup Hıristiyanlar, VII. yüzyıldaki İslam fetihleri ve Müslüman hâkimiyeti ile ilgili olarak, bir taraftan Kadıköy konsili yanlısı Melkit topluluklara kıyasla daha çeşitli yaklaşımlarda bulunmuşlar, diğer taraftan farklı boyutları olan bir cezalandırma anlayışı yansıtmışlardı. Doğu Kilisesi mensubu bir tarihçi olan Yuhanna Bar Penkaye, VII. yüzyıl sonlarına doğru bu konuda kimi değerlendirmeler yapmıştı.¹⁸ Yuhanna'ya göre Müslümanlar, öncelikle, Tanrı tarafından günahkâr bir krallık olan Perslileri ve onların kibirli ruhlarını yok etmek için çağrılmışlardı.¹⁹ İkinci olarak o, İznik Konsil'i'nin (325) ekümenik yapısına değinmek ve Hıristiyan hükümdarların Bizans yönetimini ele geçirmeleriyle birlikte kilisenin skandallara bulaşmaya başladığını söylemek suretiyle Roma Hıristiyanlığını

¹⁷ An Extract From the Apocalypse of Pseudo-Methodius, XI. 5, s. 231, SC. WSC / ed. Palmer (Text No: 14). (Bu tarih metni bundan sonra Ap. Ps.-Meth. biçiminde kısaltılacaktır).

¹⁸ S. P. Brock, 'Syriac Sources.', (yeniden basım: VII. kısım); Aynı yazar, 'A Brief Outline of Syriac Literature', *Moran Etho Series 9*, Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997, s. 56-7; Aynı yazar, 'Syriac Historical Writings: a Survey of the Main Sources', *Journal of the Iraqi Academy (Syriac Corporation) V*, Baghdad 1979-80, yeniden basım: Sebastian P. Brock, 'Syriac Historical Writings: a Survey of the Main Sources', *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, London 1992 (I. Kısım), s. 26-7; Yuhanna'nın tarih çalışmasının bir değerlendirmesi için bkz. Gerit J. Reinink, 'Paideia: God's Design in World History according to the East Syrian Monk John Bar Penkaye, ed. Erik Kooper, *The Medieval Chronicle II: Proceedings of the 2nd International Conference on the Medieval Chronicle, Driebergen / Utrecht, July 16-21, 1999*, Amsterdam: Rodopi 2002, s. 190; Ayrıca bkz. Hoyland, *Seeing Islam.*, s. 194-200.

¹⁹ 'John Bar Penkaye's *Ris Melle*', XIV, ed. S. P. Brock, s. 58.



eleştirmişti. Ona göre İznik Konsili sonrasında çeşitli konsiller vasıtasıyla yeni inançlar ve mezhepler türetilmiş, farklı kişiler durmaksızın çeşitli kredolar icat etmişlerdi. Roma'nın Hıristiyan kralları, dini meselelere burunlarını sokarak kötülükleri arttırmışlardı. Kendilerinden, şeytanın bile söylemeye cüret edemeyeceği şeyleri kabul etmeleri istenmişti. Bu yüzden Hıristiyanlık dünyasındaki bölünmeler ortaya çıkmıştı. Yuhanna, söz konusu ettiği bazı depremlerin, yer sarsıntılarının ve gökte beliren işaretlerin, sapkın ve zındık diye tanımladığı Hıristiyan topluluklar için birer işaret oldukları düşüncesindeydi. Ancak ne var ki Mesih, Hıristiyanlık dünyasında herhangi bir düzelme olmadığını görmüştü. İslam ordularını işte bu sebeple, sapkın Hıristiyanlara bir cezalandırma vesilesi olmak üzere göndermişti.

Yuhanna, bundan sonra yeniden Hıristiyanlık dünyasına odaklanmıştı. Öyle ki, hali hazırdaki cezalandırmayı öncelikli olarak bir kez daha Roma topraklarında yaşanan Hıristiyanlığa ilişkin gelişmelere atfetmişti. 'Melun'lar diye andığı ve 'heretik' gördüğü Hıristiyanların, kilise yasalarını hiçe saydıklarından, sapkınlıklarını Roma'daki kiliselere kadar yaydıklarından dem vurmüştü. Geçmişte büyük münakaşalara sebep olan ve Ortodoks Hıristiyanların litürjisinde kullanılan, '*...bizim için haç'a gerilen...*' ibaresini de bu bağlamda eleştirmişti. Yuhanna bundan sonra Hıristiyanlık âlemini yeniden bir bütün olarak ele almıştı; sükûnet dönemlerinin Hıristiyanlar açısından iman zayıflığına sebebiyet verdiğinden yakınmıştı. İsrailoğulları, yazara göre, geçmişte zenginlik ve refah içindeyken Tanrı'yı terk etmiş ve bu yüzden ceza görmüştü. İşte şimdi kendilerine olan da aynen buydu. Yazar, kendi muhitine, yani Doğu Kilisesi'ne mensup dindaşlarına da benzer eleştiriler yöneltmişti. Ona göre Hıristiyanlık tanınmaz bir haldeydi. Eski zamanlardan bir Hıristiyan dirilip gelse şaşırarak ve arkasında bıraktığı Hıristiyanlığın bu olmadığını söyleyecekti. Piskoposlar, Yuhanna'ya göre emirleri unutmışlardı; güçleri Mesih'e değil dünyevi saraylara dayanmıştı. Rahipler, diyakozlar, Mesih'e değil, fakat kendi midelerine hizmet etmişlerdi, Sezar'ın uşakları olmuşlardı, inançtan çok kendi çıkarlarını düşünmüşlerdi. Hıristiyan mabetleri ihmal edilmişti, sunaklar âtil bırakılmıştı. Dolayısıyla Yuhanna'ya göre Arap hâkimiyeti, haklı bir cezalandırmaydı; Hıristiyanların yaptıkları 'uygunsuz' işlerle orantılı biçimde ve layık oldukları ölçüde cezalandırıldıkları gün kadar açıktı.²⁰

²⁰ 'John Bar Penkaye's *Ris Melle*', XV, ed. S. P. Brock, s. 59 vd.

Görüldüğü gibi Yuhanna Bar Penkaye'nin şahsiyetinde Doğu Kilisesi'nin İslam fetihlerine ve Müslüman hâkimiyetine bakışı, genel olarak diğer Doğu Hıristiyan unsurlar gibi cezalandırma algısını yansıtmaktadır. Denilebilir ki Doğu Kilisesi mensupları, Kadıköy Konsili yanlısı dindaşlarının genel bir cezalandırma yaşandığı şeklindeki düşüncelerine sadece kısmen iştirak etmişlerdir. Çünkü onlar, Roma/Bizans Devleti'ndeki Hıristiyanların, Kadıköy Konsili'ni (451) kabul etmek ya da sonradan icat edildiği düşünülen başka bazı sapkın ilahiyat görüşlerine meyletmek kabilinden bir takım davranışlarda bulduklarını ve bu yüzden de Mesih'in inancına geçmişte fazlasıyla leke sürdüklerini kabul ediyorlardı. Dolayısıyla Nesturi yazarlar İslam fetihlerinin sorumluluğunu genel olarak Roma Hıristiyanlarının geçmişteki kötü tecrübelerine, konsil karşıtı Ortodoks dindaşlarının 'Hıristiyanlıktan sapma' başlığı altında mütalaa ettikleri tasavvur ve uygulamalarına ve ayrıca Perslilerin 'dinsizlik' diye tanımladıkları inanç ve ritüellerine atmışlardı. Ancak ne var ki, Doğu Kilisesi mensuplarınca genel olarak Hıristiyanlık inancının antik öğretisi ve uygulamalarından uzaklaşıldığı belirtilmiş, dünyevileşen bir tutumun hâkim olduğu düşüncesi vurgulanmış ve Mesih'in bu sebeple yeryüzüne müdahale ettiği görüşü savunulmuştur.

c. Konsil Karşıtı Hıristiyanların Cezalandırma Algısı

Kendilerini Ortodoks kabul eden ve büyük oranda Bizans İmparatorluğu'nun doğu bölgelerinde yerleşmiş bulunan Kadıköy Konsili karşıtı (Monofizit/Miyafizit) Hıristiyanlar ise İslam fetihleri ve Müslüman idaresi hakkında kendi teoloji pencerelerinden hareketle değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu konudaki değerlendirmeyi sonraya bırakarak, konsil karşıtı bazı Hıristiyan yazarlardan iktibaslar vermek yerinde olacaktır. Örneğin VII. yüzyılın Mısırlı (Nikiu) piskoposu Yuhanna, şöyle bir yorum yapmıştı:

'Roma imparatorları kraliyet taçlarını kaybettiler ve İsmailoğulları (Araplar), onlar üzerinde efendi oldular. Çünkü onlar (Romalılar), Rabbimiz İsa-Mesih'in Ortodoks inancında yürümemişlerdi ve bölünmez (olanı) bölmüşlerdi²¹. ... 'Herkes şöyle söylüyordu: 'Romalıların kovulması ve Müslümanların zaferi, (Roma/Bizans imparatoru) Heraclius'un kötülükleri

²¹ *The Chronicle of John, (c. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu, Being A History of Egypt Before and During Arab Conquest*, tr. R. H. Charles, Philo Press: London 1916, CXXIII. 5 (Bu tarih metni bundan sonra *Chr. John Nik. biçiminde kısaltılacaktır*).

ve Patrik Cyrus²² yüzünden Ortodokslar'ın (maruz kaldıkları) zulüm dolayısıyladır. Romalılar'ın harap olmasının ve Müslümanlar tarafından Mısır'a boyun eğdirilmesinin sebebi budur.²³

Mısır merkezli diğer bir Kibtî Hıristiyan metni olan *İskenderiye Patrikleri Tarihi* de İslam fetihlerinin sorumluluğunu Kadıköy Konsili yanlısı Hıristiyanlara yüklemiş ve şöyle bir rivayette bulunmuştı:

'Ve Rab, Romalıların ordusunu, yozlaşmış inançlarına ceza olarak ve antik babaların kendilerine karşı Kadıköy Konsili sebebiyle okudukları lanet yüzünden yüz üstü bırakmıştı (terk etmişti).²⁴

Cezalandırmaya dair algının Kadıköy Konsili karşıtı Süryani yazarlardaki karşılıklarından birisi, Hıristiyanlık dininin prensiplerinden uzaklaşıldığı ve bu sebeple umumi bir gazabın indiğiydi.²⁵ Fakat bu düşüncenin Ortodoks Hıristiyan kaynaklarınca çok da vurgulu bir biçimde dile getirildiği söylenemez. Ortodoks Süryanilerin yazarları her fırsatta, Kadıköy Konsili yanlısı Roma Hıristiyanlığından farklı bir inanç geleneğine mensup olduklarını belirtmişlerdi.²⁶ Ortodoks Süryani tarihçiler, özellikle, Bizans tarafından takip edildiği söylenen kilise siyasetini eleştirmek amacıyla birçok örnekler aktarmışlardı. Örneğin Dionysius, Mihoyel ya da Bar Ebroyo gibi Ortodoks Süryani tarihçilere göre Müslümanlar ile Bizans arasında ve henüz erken dönemde yapıldığı anlaşılan bir muharebenin öncesinde, Kadıköy Konsili yanlısı bir münzevi, Bizans ordusunun komutanı Theodoric'e, Severus'un²⁷ takipçilerini savaştan sonra yok etmesi tavsiyesinde bulunmuştu. Theodoric ise yanıtında kendisinin de zaten bu düşüncede olduğunu söylemişti. Münzevi ile Theodoric'in bu minvaldeki

²² Müslümanlar tarafından Mukavkis adıyla tanınan, 640'ların başında öldüğü tahmin edilen, bazı Hıristiyan kaynaklarınca Ortodokslara karşı kovuşturmalar yapmakla suçlanan ve Ortodoks Kibtîler tarafından hiç sevilmediği anlaşılan İskenderiye'nin Kadıköy Konsili yanlısı (sonradan Monotelitist) patriği ve Bizans'ın son Mısır prefektü.

²³ *Chr. John Nik.*, CXXI. 2.

²⁴ Severus of Al'Ashmunein, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Part II: Peter I-Benjamin I (661 AD)*, tr. B. Evetts, *Patrologia Orientalis I* (1904), s. 592-3.

²⁵ *Chr. Mich. Syr.*, II. xi. vi. s. 422; *The Armenian History Attributed to Sebeos*, tr. R. W. Thomson-J. Howard-Johnston-T. Greenwood, Liverpool University Press, 1999, s. 132.

²⁶ Örneğin bkz. *SC. WSC* / ed. A. Palmer, s. 94: 'Kilisemizde yazarlık yapmakta olan kutsal babalar, onların (konsil yanlılarının) sadece iki tabiat doktrini tarafından değil, aynı zamanda iki irade ve enerji, yapı ve nitelik tarafından da yozlaştırılmış olduklarını ve Mesih'i bir yerine iki şekilde tanımladıklarını gördüklerinde, bu sebeple onlardan yüz çevirdiler ve eski zamanlarda olduğu gibi onların (Romalıların) literatürlerini ve dillerini bile kullanmayı bıraktılar; onların topraklarında (bu yüzden) Ortodoks bir âlim kalmadı.'

²⁷ Severus, Antakya Kadim Süryani Ortodoks Kilisesi tarihinin meşhur patriği, Kadıköy Konsili'nin şiddetli muhalifi, Ortodoks (Miyafizit) teolojinin büyük müdafiidir (ö. 538). Dolayısıyla münzevi, Severus ismini kullanarak Theodoric'ten, Kadıköy Konsili karşıtlarının yok edilmesini istemiştir.

konuşmaları, yanlarında bulunan konsil karşıtı bir Hıristiyan asker tarafından duyulmuştu. Muharebe de ise İslam orduları galip gelmiş, Theodoric hezimete uğramıştı. Nitekim Bizans ordusunda bulunan ve Theodoric'in muharebe öncesinde münzevi ile yaptığı konuşmalara tanık olan konsil karşıtı Hıristiyan asker, Bizans'ın mağlubiyetini, Theodoric'in konsil karşıtlarına yapmayı planladığı zulme yormuş, Takdir-i İlahi'nin Bizans'ı bu sebeple terk ettiğini düşünmüş ve bunu da Theodoric'in yüzüne karşı dile getirmişti.²⁸

Yukarıda geçen 'Severus'un takipçileri' ibaresi dikkat çekicidir. Çünkü bu ifade vesilesiyle vurgulanmak istenen şey, Kadıköy Konsili karşıtı Hıristiyanlara karşı Bizans tarafından baskı ve şiddet siyaseti izlendiğidir. Ayrıca bu gerçeklik, Ortodoks Süryani tarihçilere göre VII. yüzyıldaki askeri hadiselerle de yakından ilişkilidir. Çünkü konsil karşıtı tarihçiler, özellikle Bizans Devleti'ni ve onun Kadıköy Konsili yanlısı dini siyasetini, Tanrı gazabının, yani İslam fetihlerinin başlıca sorumlusu olarak görmüşlerdir.

3. Müslümanların 'Kurtarıcılar-Özgürleştiriciler' Oldukları İddiası

Süryani kaynakları, İslam fütuhatını ve Müslüman idaresini değerlendirirken, Tanrı'nın Bizans Devleti'nin Kadıköy Konsili yanlısı dini siyasetini cezalandırdığı iddiasıyla yetinmemişler, İlahi İrade'nin Müslümanlar eliyle Bizans'tan intikam aldığını da öne sürmüşlerdir. Öyle ki Ortodoks tarihçilerin bu anlayışı, onları konsil yanlısı Hıristiyan yazarların cezalandırmaya ilişkin algılarından kesin olarak ayırmıştır. Hatta Ortodoks yazarlarca ve özellikle Süryani olanlar tarafından, Müslümanlara 'kurtarıcılık/özgürleştiricilik' rolü verilmiş olması ilginç ve dikkat çekici bir argümandır.

Yukarıda Kadıköy Konsili karşıtı Hıristiyan tarihçilerden yapılmış olan iktibaslara bir kez daha bakıldığında, Dionysius, Mihoyel ve Bar Ebroyo gibi Süryani Ortodoks üç önemli tarihçinin Mısırlı piskopos Yuhanna ile birlikte bir zulmün tasvirini yaptıkları görülür. Buna göre zulmeden Bizans, zulme uğrayanlar ise konsil karşıtı Hıristiyanlardı. İşte bu bağlamda, VII. yüzyıldan sonraki dönemlerin önemli bazı konsil karşıtı Hıristiyan yazarları

²⁸ *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, ed.&tr. J.-B. Chabot, Paris: Ernest Leroux, 1899-1924, II. xi. v, s. 418 (bundan sonra *Chr. Mich. Syr.* olarak kısaltılacaktır); Diony. (Rec.), 53, s. 148, SC. WSC/ed. Palmer, Text No: 13; *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, tr. Robert G. Hoyland, Liverpool University Press, Liverpool 2011, s. 107 (bundan sonra Theophilus/ed. R. G. Hoyland biçiminde kısaltılacaktır); Gregory Abū'l-Farac (Bar Hebraeus), *Abū'l-Farac Tarihi I*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1999, s. 175-6 (bundan sonra Bar Ebroyo olarak gösterilecektir).

farklı ve oldukça baskın bir argümanı öne sürmüşlerdi. Rivayete göre Müslümanlar tarafından elde edilen askeri zaferler ile onların Hıristiyanları hâkimiyet altına almaları, cezalandırma bir yana Tanrı'nın bahsettiği bir lütuftu. Konsil karşıtı Hıristiyan yazarlar, aşağıda örneklendirileceği gibi, tüm bu gelişmeleri İlahi Kudret'in 'gerçek' Hıristiyanları zalim sayılan Bizans'ın elinden kurtarmak amacıyla organize ettiğini düşünmüşlerdi ve kozmik bir tasarım olarak görmüşlerdi.

Konsil karşıtı yazarlardaki bu düşüncenin temel hareket noktası, Bizans'a atfedilen kilise siyasetine, yani konsile muhalif Hıristiyanlara reva görülen zulme, ayrıca Kadıköy Konsili yanlısı itikadın sapıklığı iddiasına dayanıyordu. Buna karşın konsil karşıtı Hıristiyan yazarlarca, Kadıköy'de sapıtıldığı düşünülen antik babalara ait inancın kendileri tarafından hâlâ muhafaza edilmekte olduğu öne sürülmüştü. Öyle ki Hıristiyan toplulukların Bizans'tan zulüm gördükleri vurgusu, aktarılan örneklerle birlikte tekrar tekrar işlenmişti. Ne var ki onlara göre İlahi Kudret mümin kullarını görüp gözetmişti; onların maruz kaldıkları tüm çileleri kaydetmişti. Konsile muhalif yazarlara göre, Tanrı, bir vesile ile bu gidişe müdahale etmişti. Nitekim onlar tarafından İslam fetihlerinin bu müdahalenin tezahürü olduğu kabul edilmişti. Bu takdirde, hiç değilse VII. yüzyılın iki asır sonrasında itibaren ve önemli bir tarihçi olan Dionysius (ö. 845) ile birlikte, konsil yanlısı Hıristiyan yazarlar, en azından Süryani Ortodokslar için Müslümanların askeri başarıları ve hâkimiyeti ele geçirmeleri, Tanrı'nın inançlı kullarına, yani konsil karşıtı Hıristiyanlara bir teveccühüydü; bu, Bizans'ın zalim idaresinden gerçek bir kurtuluştur. Örneğin Süryani Patrik Dionysius, sonradan diğer önemli Ortodoks Süryani tarihçilerce de iktibas edilen şu kaydı tutmuştu:

'Hakkını zorla tahsil eden ve yeryüzündeki insanlar arasında hükümdarlık belirleyen Tanrı, onun tarafından seçilmiş olanlara güç verecekti. O, insanoğullarının süprüntülerini bile onlara yönetici olarak atayabilirdi. O, Romalıların günahlarının fazlasıyla arttığını, insanlarımızı ve kiliselerimize karşı her türlü suç ve kötü davranışları işlediklerini, inancımızı tüketme noktasına getirdiklerini görünce, İsmailoğullarını harekete geçirdi ve güneydeki topraklardan buraya gelmeleri için onların akıllarına girdi. Bunlar, yeryüzündeki halkların en küçümsenmiş ve ihmal edilmiş olanıydı. Yine de onlarla anlaşma yaparak kurtuluşumuzu güvence altına almıştık. Roma İmparatorluğu'nun eziyet ve zulmünden kurtulmak hiç de az bir kazanç değildi. Ancak kayba da uğradık. Haksız olarak insanlarımızdan alınarak Heraclius tarafından el konulan ve kendi dindaşları olan

Kadıköycülere verilen katedral ve kiliselerimiz, şimdiye kadar onların elinde kalmaya devam etmiştir...^{29'}

İslam orduları Arabistan yarımadasının kuzeyine doğru askeri seferlere ilk halife Ebu Bekir'in (ö. 634) son zamanlarında başlamışlardı. Süryani tarihçi Dionysius'a göre Ebu Bekir, İslam ordularına şu emri vermişti:

'Hücum edeceğiniz ülkede ne ihtiyarları, ne küçük çocukları ne de kadınları öldürün. Sütunlarında bulunan çilecileri zora koşmayın, tek başına (münzevi) olanları rahatsız etmeyin. Onlar, kendilerini Tanrı'nın hizmetine adanmışlardır. Ne bir meyve ağacını kesin, ne mahsule karşı zarar ziyan yapın, ne de büyük ya da küçük herhangi bir evcil hayvanı sakatlayın. Her nerede bir şehir ya da insanlar tarafından güzel karşılanırsanız onlarla ağırbaşlı ve ciddi bir anlaşma yapın, kendi yasalarına ve biz hâkim olmazdan evvel kendi aralarında geçerli olan kurallara göre yönetileceklerine dair güvenilir garantiler verin. Onlar, sizinle, aranızda her ne miktarda anlaşırınsanız o kadar vergi ödemek için mukavele yapacaklar, sonra inançlarıyla ve ülkeleriyle baş başa bırakılacaklar. Fakat sizi hoş karşılamayanlarla savaşın. Kurallara ve Tanrı'nın Peygamberimiz vasıtasıyla bize vermiş olduğu komutlara göre hareket etmeye dikkat edin ki Tanrı'nın gazabını tahrik etmeyesiniz.^{30'}

Birçok emsalleri arasından seçilen bu iki örnek, IX. yüzyılın ilk yarısında Süryani Kilisesi patrikliği yapmış olan ve aynı zamanda bir tarihçi olan Dionysius Tel Mahre'nin Müslümanların askeri başarılarını kendi inanç topluluğu için tamamen olumlu bir hadise ve Tanrı'nın bir ihsanı olarak yorumladığını göstermesi bakımından yeterlidir. Onun Müslümanlara karşı bu olumlu tutumu, sonraki dönemin diğer bir patriği ve aynı zamanda Süryani tarihçiliğinin en seçkin ismi olan Mihoyel Rabo (ö. 1199) tarafından da, XII. yüzyılın değişen şartlarına ve hedeflerine göre revize edildiği şerhi

²⁹ Diony. (Rec.), SC. WSC / ed. A. Palmer, Text No: 13, 42, s. 141; *Chr. Mich. Syr.*, II, xi. iv, s. 412-3; Bizans'ın zorba kilise siyaseti için ayrıca bkz. Procopius, *The Secret History*, tr. Richard Atwater, yeniden basım; E. R. Boak, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961, s. 58; *The Chronicle of John Malalas*, tr. E. Jeffreys-M. Jeffreys-R. Scott, Melbourne 1986, 18. 42, s. 263 (Bundan sonra *Chr. John Mal.*); Bu iki tarihçinin karşılaştırmalı bir analiz için Roger D. Scott, 'Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda', *Dumbarton Oaks Papers*, C. 39, 1985, s. 99-109; Ayrıca krş. *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, tr. H. J. Magoulias, Wayne State University Press, Detroit 1984, s. 119; Addai Scher (ed.), *Histoire Nestorienne, (Chronique De Seert)*, Seconde Partie (I), ed.&tr. Addai Scher, *Patrologia Orientalis* 7, Paris 1911, s. 142-45; Yahudi ve Samiri unsurlara yapılan dini baskılar açısından krş. *Chr. Pasch.*, s. 111; *Chr. John Mal.*, 18. 35, s. 260-62; *Chr. Zuq.* III, s. 114; *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, tr. C. Mango, R. Scott, G. Greatrex, Clarendon Press: Oxford 1997, s. 271 [AM 6021 = AD 528/9] (Bundan sonra *Chr. Theoph. Con.* olarak gösterilmistir); Krş. Alan D. Crown, 'The Byzantine and Moslem Period', *The Samaritans*, ed. Alan C. Crown, Tübingen 1989.

³⁰ Diony. (Rec.), SC. WSC / ed. A. Palmer, Text No: 13, 47, s. 144.

de düşölmek kaydıyla, büyük oranda kabul edilmiş ve yansıtılmıştır.³¹ Süryani Ortodoks tarihçilerin VII. yüzyıldaki dönüşömlere dair aktarımlarının kademeli olarak daha büyük bir Hıristiyan kimliğinden daha özel bir Süryani kimliğine doğru dönüşümü temsil ettiğı yönünde modern bazı değerlendirmeler yapılmıştır.³² Bu takdirde, Ortodoks Süryani tarihçilerde Ortaçağ'ın erken dönemleri ile geç dönemleri arasında görölen bazı yorum farklılıkları belki nispeten buradan kaynaklanmaktadır. Ancak ne var ki en kötü ihtimalle IX. yüzyılın ilk yarısından ileriye doğru, Ortodoks Süryani tarihçiliğinde Müslömanların mazideki askeri başarılarına ve hatta bir taraftan da sürmekte olan iktidarlarına karşı olumlu bir bakış popüler olmuştur. Bu Süryani tarih yazımına göre Müslömanların erken dönemde Hıristiyan Bizans ile olan savaşları, aslında İlahi Kudret ile Kadıköy Konsili yanlıları arasındaki bir mücadeledir. Öyle ki, Ortodoks Süryani tarihçiliğinde Hıristiyan Bizans için artık hiçbir iyi dilek kayıt edilmemiştir.³³ Bu bağlamda, IX. yüzyıldan itibaren Ortodoks Süryani yazarlarda baskın bir karakter haline gelen bu anlayış, bu yazarların ataları tarafından, yani VII. yüzyılın askeri mücadelelerine tanık olan birkaç nesil önceki dindaşları ve soydaşları tarafından paylaşılmış mıydı? Diğer bir deyişle Müslömanların VII. yüzyıldaki askeri faaliyetleri sırasında Bizans topraklarında yaşamakta olan konsil karşıtı Hıristiyanlar, sonraki dönemlerin konsil karşıtlarınca zalim olduğı varsayılan Kadıköy Konsili yanlısı Bizans'a karşı Müslömanların müttefikleri olmuşlar mıydı? Onları, 'kurtarıcılar/özgürleştiriciler' olarak karşılamışlar mıydı?

Bu soruların yanıtları, modern bilim dünyasında çok zamandır canlı bir tartışma konusudur ve çeşitli araştırmacılar, farklı argümanlara dayanarak değişik görüşler öne sürmüşlerdir. Gerçekten Kadıköy Konsili karşıtı Hıristiyanların VII. yüzyılda Müslömanlara karşı nasıl bir tavır takındıkları meselesine dair modern tartışmalar, ana hatlarıyla üç farklı görüş etrafında devam etmektedir. Birinci görüş, Gibbon'dan beri, konsil karşıtlarının

³¹ Süryani Patrik Mihoyel (ö. 1199), VII. yüzyılın büyük dönüşömlerini Dionysius'a benzer bir tavırla Ortodoks Hıristiyanlar için Bizans zulmünden bir kurtuluş olarak görmüştür. Fakat Dionysius'tan sonraki dönemde, Bizans Devleti Suriye üzerinde geçici bir dönem için yeniden kısmi bir egemenlik kurduğı ve Ortodoks Hıristiyanlara karşı yeniden otoriter ve kovuşturmaya yönelik bir siyaset izlediğı için, Mihoyel bu yeni dönemde 'kurtarıcılık/özgürleştiricilik' görevini bu kez Türker'e vermiştir. Bu hususta bkz. Mark Dickens, 'The Sons of Magog: The Turks in Michael's Chronicle, *Parole de l'Orient*: 31, 2006, s. 433-450.

³² Jan J. Van Ginkel, 'The Perception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography: How Did the Changing Social Position of the Syrian Orthodox Community Influence the Account of Their Historiographers', *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, C. 5, ed. by E. Grypeou, M. N. Swanson, D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006, s. 183.

³³ J. J. Van Ginkel, 'Arab Conquest in Syriac Historiography', s. 183.

Bizans merkezinden durmaksızın zulüm görmüş olduklarını, bu yüzden Bizans merkezine karşı büyük bir husumetleri bulunduğunu vurgulamıştır. Ayrıca konsil karşıtlarının mezhepsel gelişimleriyle birlikte bir taraftan da milliyetçi bir uyanış süreci geçirdikleri öne sürülmüştür. Dolayısıyla bu görüşteki bilim insanları, Kadıköy düşmanı Doğu Hıristiyanlarının Müslümanların askeri faaliyetlerine kucak açtıklarını, onların tabii müttefikleri olduklarını ve Bizans'a sırt çevirdiklerini kabul etmiştir.³⁴ Diğer bir deyişle, bu kanaatteki bilim adamlarına göre, Bizans ile konsil karşıtı Doğu Hıristiyan topluluklar arasında var olduğu düşünülen ve zamanla bir husumete dönüştüğü öne sürülen dini tabanlı anlaşmazlık İslam ordularına yaramıştır ve onların birçok bölgeyi ele geçirmelerinde yardımcı yahut başlıca faktör olmuştur.

Konsil karşıtı Hıristiyan tarih metinlerinin kronoloji açısından, birbirleriyle etkileşimleri bakımından ve ayrıca değişen sosyal ve kültürel şartları da göz önünde bulundurmak kaydıyla daha analitik bir yaklaşımla ele alınmaları gerektiğini savunan ikinci bir görüş mevcuttur. Bu görüş mensupları, Müslümanların askeri faaliyetlerine karşı olumlu bir yaklaşıma sahip olan Hıristiyan ve özellikle de Süryani tarih metinlerinin, sonraki dönemlerde yazılması olgusuna özellikle dikkat çekmişlerdir. Bu minval üzere, sonraki dönem metinlerinin adeta karakteri olan şiddetli Bizans karşıtlığının, değişen şartlar çerçevesinde, bilhassa Süryani tarihçi Dionysius (ö. 845) tarafından bilinçli olarak abartıldığı öngörülmüştür. Buna göre Dionysius, Kadıköy Konsili düşmanlığından yeni bir cemaat kimliği ve yeni bir tarih anlayışı inşa etmek amacındadır. Nihayet onun açtığı bu yol, Mihoyel Rabo (ö. 1199) tarafından da sadıkça takip edilmiştir.³⁵ Ortaçağ'ın Süryani metinleri kronoloji itibarıyla ele alındığında, Bizans düşmanlığı olgusu da bu kronoloji üzerinden incelendiğinde, bu görüşün peşinen reddi pek mümkün görünmemektedir. Öyle ki tarih metinlerinin sonraki okuyucular ya da müstensihler tarafından bazı değişikliklere tabi tutulabildikleri, örneğin erken İslam dönemine ait Süryani fragmanlarındaki bazı kelime ve ifadelerin sonradan silinmiş olduğu hususunun ortaya

³⁴ Bu görüşe sahip birçok araştırmacı arasından örneğin bkz. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Falls of the Roman Empire*, C. V, ed. J. B. Bury, London 1911, s. 477; A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, C. I, (2. basım), The University of Wisconsin Press, 1958, s. 208; Mehmet Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi I*, İstanbul 1987; J. B. Bury, *A History of the Later Roman Empire, From Arcadius to Irene (395 AD to 800 AD)*, C. II, London-New York 1886, s. 267; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral), İstanbul 2005, s. 30-34.

³⁵ Krş. J. J. Van Ginkel, 'Arab Conquest in Syriac Historiography', s. 177 vd.

konulması suretiyle kanıtlanmıştır.³⁶ Dolayısıyla Süryani toplumunda zamanla şekillenen ya da değişen bazı anlayışların, metinleri de süreç içerisinde değişikliklere uğratabildiği kabul edilmelidir. Ancak ne var ki sonraki Süryani tarihçilerin geçmişte hiç olmamış bir takım hadiseler icat ettiklerine dair bir kanıt da yoktur. Nitekim bu gerçeklik, özellikle Ortodoks Süryani kroniklerinin değerlendirilmesi noktasında dikkate alınmalıdır.

J. Moorhead, W. Kaegi ve H. Suermann gibi son dönem bazı Bizans uzmanlarınca desteklenen üçüncü bir görüş ise konsil karşıtı Doğu Hıristiyan unsurların Müslüman orduları ile işbirliği yaptıkları, onlara destek verdikleri veya askeri saldırılara karşı yeterli direnişi göstermedikleri şeklindeki kabule tamamen muhalif bir duruş sergilemiştir. Buna göre Müslümanlar, konsil karşıtlarınca, kurtarıcılık bir yana 'zalimler' diye tanımlanmışlardır³⁷.

Bütün bu modern tartışmaların neticesi olarak, VII. yüzyıl ortalarında Müslümanlar ile Bizans arasındaki savaşlar sırasında, konsil karşıtı Hıristiyan unsurların topyekûn Müslümanları destekledikleri ya da böyle bir gerçekliğin milliyetçi bir bilinçten kaynaklandığı iddiaları belki aşırı söylemlerdir. Buna karşın, konsil karşıtlarının Hıristiyan bir imparatorluk idealine sadık oldukları ve bu yüzden de Bizans'ı destekledikleri iddiası, çok daha aşırı bir söylemdir. VII. yüzyılın askeri mücadelelerinin özellikle Ortodoks Süryani ve Kıbtî Hıristiyanlar tarafından, kendilerinin dâhil olmadıkları ve iki ülke arasında sürüp giden bir savaş olarak algılandığı yönünde görüşler vardır. Nitekim durum böyleyse, bu bile konsil karşıtlarının Bizans Devleti'nden zihinsel bir ayrılığına işaret etmektedir.³⁸ Çünkü konsil karşıtı Hıristiyan unsurların asırlardır bağlı buldukları bir devlet (Bizans) ile yabancı bir devlet (Müslümanlar) arasında izleyici ve tarafsız bir durumda bulunmalarını başka türlü yorumlamak pek mümkün değildir. Nitekim askeri hareketliliğin sonrasına, Müslümanların yönetim

³⁶ Michael Philip Penn, 'Monks, Manuscripts and Muslims: Syriac Textual Changes in Reaction to the Rise of Islam', *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, C. 12.2, s. 235-257; Ayrıca bkz. Hoyland, *Seeing Islam...*, s. 395 (d.n. 28).

³⁷ John Moorhead, 'The Monophysite Response to the Arab Invasion', *Byzantion* 51, 1981, s. 579-88; Walter Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge University Press, 1992; Mısır açısından bkz. Harald Suermann, 'Copts and Islam of the Seventh Century', *The Encounters of Eastern Christianity with Early Islam*, C. 5, ed. by E. Grypeou, M. N. Swanson, D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006, s. 96-109; Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford: Clarendon Press 1902; Mısır açısından karşıt görüş için Christopher James Wright, *Ibn Abd al-Hakam's Futuh Misr: An Analysis of the Text and New Insights into the Islamic Conquest of Egypt*, A Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in History, University of California, June 2006, s. 87; Pauline B. Lewicka, *Food and Foodways of Medieval Cairenes: Aspects of Life in an Islamic Metropolis of the Eastern Mediterranean*, Brill: Leiden, 2011, s. 9.

³⁸ J. Van Ginkel, 'Arab Conquest in Syriac Historiography', s. 182.

kurdukları erken döneme bakıldığında, konsil karşıtlarının savaşlar sırasında Bizans yanlısı bir tutum izlemediklerine dair bazı çıkarımlarda bulunmak mümkün olabilir. Gerçekten özellikle Ortodoks Süryani ve Kıbtî Hıristiyanların, Müslüman yönetimi altında Bizans'ın dönüşünü beklediklerine ya da böyle bir özlem hissettiklerine dair neredeyse hiçbir kanıt yoktur. Modern bazı araştırmacılar tarafından Bizans düşmanlığı olgusunu bilinçli olarak dayattıkları öne sürülen ve Müslüman yönetimlere de bu sebeple sıcak baktıkları kabul edilen Dionysius (ö. 845) ya da Mihoyel (ö. 1199) kadar, Müslüman yönetimlere karşı pek bir sempati beslemediği anlaşılan diğer Ortodoks Süryani tarihçilerden de Bizans'ın geri dönmesi yönünde bir beklenti ve özlem yansımamıştır. Bu bağlamda *Zuqnin Kroniği'* nin Süryani tarih yazarı (y. 775), dikkat çekici bir örnektir.³⁹

VII. yüzyılın askeri mücadeleleri, konsil karşıtlarının Müslümanları nasıl karşıladıkları meselesine ışık tutabilmek açısından ayrıca değerlendirilmesi gereken bir süreçtir. Çünkü araştırmacılar, tarih metinlerinden olduğu kadar bazen de askeri sürecin yansıttığı karakterden hareketle bir takım değerlendirmeler yapmışlardır.

VII. yüzyıl ortalarında Suriye, Mezopotamya, Filistin ve Mısır bölgelerini olağandışı bir süratle ele geçiren İslam ordularının aynı başarıyı Anadolu'da pek gösteremedikleri görülür. Yani Sasani savaşlarında fazlasıyla yıprandığı ve Ortadoğu ve Mısır'da bu sebeple kısa bir sürede çözüldüğü söylenen Bizans ordusu, Anadolu'nun ilhakına pekâlâ mani olmayı başarmıştı. Kısacası ve anlaşıldığı kadarıyla Bizans direnişi, Kadıköy Konsili karşıtı Hıristiyan unsurların ağırlıkta olduğu bölgelerde süratle ve açıkça çökmüştü.

Bu gerçeklik ortaya ilginç bir paradoks çıkarmıştı. Çünkü Müslüman ordularının geniş çaplı saldırılar için hiç bir tecrübesi yoktu. Gerçekten, Müslümanların şehir kuşatması konusunda en küçük bir deneyime bile sahip olmadıkları, hatta bu tarz saldırılar için askeri malzemelerden tamamen yoksun buldukları, örneğin Amr İbnü'l-As'ın, yaptığı bir muhasara esnasında, surlara tırmanmak için kullanacağı merdivenleri bile yakınlardaki bir manastırdan ödünç almasından⁴⁰ anlaşılıyordu. Buna karşın Bizans ordusunun saldırı ve savunma savaşlarının her türlü için çok büyük bir deneyimi vardı. Ayrıca yüzyıllardır süren Sasani savaşlarının tecrübesiyle, Bizans'ın doğu eyaletlerindeki tüm şehirlerin yabancı bir

³⁹ Krs. J. Van Ginkel, 'Arab Conquest on Syriac Historiography', s. 176.

⁴⁰ el-Belazuri, *Fütuhu'l-Buldan: Ülkelerin Fetihleri*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, 1955, Yayına Hazırlayan Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 195.

ordunun kuşatmasına karşı nasıl direnç gösterecekleri konusunda gayet bilgili olmaları beklenirdi. Bu yüzden, bazı araştırmacılar tarafından belirtildiği gibi, Bizans'ın doğu eyaletlerindeki şehirlerin sakinlerinin açlık yüzünden boyun eğene ya da Bizans yardımı ulaşana kadar şehirlerini tecrübesiz Müslümanlara karşı rahatlıkla savunmaları gerekirdi.⁴¹ Hâlbuki Şam ile Filistin Kayseriya'sı istisna, hiçbir Bizans şehrinin önemli bir direnişi kaydedilmemişti. Bu durum, bir taraftan Müslümanlara karşı hiçbir yerde toptan ve şiddetli bir mukavemet gösterilmediği olasılığını güçlendirmekte, diğer taraftan da Bizans'a sadakat konusunda hiç de büyük bir şevk bulunmadığı ihtimaline işaret etmektedir.⁴² Bu bağlamda Anadolu'nun Kadıköy Konsili yanlısı ahalsinin aksine, konsil karşıtı Ortodoks Hıristiyanların yoğunlukta buldukları doğu eyaletlerinde Bizans Devleti'nin halk desteğinden yoksun olduğu anlaşılmaktadır.

Gerçekten konsil karşıtı Hıristiyan unsurların, hiç değilse bunların bazısının, henüz savaşlar sırasında Bizans'a oranla Müslümanları tercih ettiklerine dair bir takım kayıtlar mevcuttur. Örneğin Yermük Savaşı (636)'nın neticesi, Doğu Hıristiyan bazı unsurlarca büyük bir memnuniyetle karşılanmıştı ve Bizans'ın mağlubiyeti, bizzat yerli Hıristiyanlar tarafından müzikler ve çalgılar eşliğinde kutlanmıştı.⁴³ Bazı modern Bizans tarihçileri, İmparator Heraclius'un, yerli tebaasının yabancılara karşı kendilerini bizzat savunmaları gerektiği biçiminde bir beklenti içinde olduğunu düşünürler.⁴⁴ Belki de Heraclius, Suriye'den çekilirken, yerli ahali onun bu beklentisine yanıt vermediği için sinirlenmiş⁴⁵ ve şehirlerin Müslümanlar ile yaptıkları anlaşma haberleri üzerine ordusuna yağma emri vermişti.⁴⁶

⁴¹ Hugh Kennedy, 'The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretation', *Byzantinische Forschungen* x, s. s. 145.

⁴² Kennedy, 'Byzantine Syria', s. 147; Aynı yazar, *The Prophet and The Age of the Caliphates*, (2'nd ed.), Longman: London, 2004, s. 4-5: 'Kıbtîlerin ve Suriye Monofizitleri'nin İslam fatihleriyle işbirliğine dair kanıt yoktur. Fakat Bizans ideali için coşkuları çok azdı. Suriye'nin bazı bölümlerinde fatihler hoş karşılandılar; yerel popülasyonun hiçbir yerde önemli ve uzun bir direnişi olmadı'; Matti Moosa, 'Origins of the Christian Minorities in the Middle East', *Bibliophilos*, C. 1, No 2, 1982, s. 93: 'Bizans'ın Suriye'yi Yermük Savaşı'nda değil, Kadıköy Konsili'nde kaybetmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz.'; Lazarev, 'Beyond Empire', s. 74: '(yerel popülasyon) Araplara karşı direnmeye hiç de meyyal değildi.'

⁴³ Diony. (Rec.), SC. WSC / ed. A. Palmer, Text No: 13, 65, s. 156-57; el-Belazuri, *Fütuh*, s. 195; Chr. 1234, Theophilus / ed. R. G. Hoyland, s. 119; Krş. J. C. Lamoreaux, 'Christian Responses to Islam', s. 5.

⁴⁴ Walter Kaegi, 'The Early Muslim Raids into Anatolia and Byzantine Reactions Under Emperor Constans II', *The Encounters of Eastern Christianity with Early Islam*, C. 5, ed. by E. Grypeou, M. N. Swanson, D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006, s. 78.

⁴⁵ Robert Hoyland, 'Jacob and Early Islamic Edessa', *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. Bas ter Haar Romany, Brill: Leiden-Boston 2008, s. 11-2.

⁴⁶ Diony. (Rec.), SC. WSC / ed. A. Palmer, Text No: 13, 68, s. 158; Chr.. 1234, Theophilus / ed. R. G. Hoyland, s. 107; Chr. Mich. Syr., II. xi. vii, s. 424; Bar Ebroyo I, s. 177.

Bu noktada belki de milliyetçi bir bilinçten ziyade inanç özgürlüğü teminatı merkezli bir anlayışın söz konusu edilmesi ve yerli Hıristiyan ahalinin bu açıdan bir tercihte bulunmuş olması pek muhtemeldir. Gerçekten Müslümanlar ile Hıristiyan sakinleri arasında şehirlerin teslimi sırasında yapılan anlaşmalar, yerli Hıristiyan ve Yahudi unsurların varlıklarını ve haklarını garanti altına almıştı.⁴⁷ Bizans Devleti'nin kilise siyaseti neticesinde, Ortodoks Süryaniler, Justinian döneminde tarihten silinme noktasına getirilmişlerdi. Doğu Kilisesi mensupları ise Zeno döneminde İran'a sürülmüş ve orada ayrı bir kaderi yaşamak zorunda bırakılmışlardı. Bu açıdan bakıldığında İslam fetihlerinin arifesinde Heraclius'un zulümleri sürmekteyken Doğu Hıristiyanlarının, Müslümanlar tarafından kendilerine verilen yaşam özgürlüğüne ve inanç garantisine sıcak bakmaları pekâlâ güçlü ve makul bir olasılıktır. Nitekim bu noktada konsil karşıtlarının, kanaat önderleri olan din adamları tarafından yönlendirilmiş olmaları da pek muhtemeldir. Bu bağlamda Doğu Hıristiyanlığında manastır kurumunun ihtiva ettiği büyük önem ve bu manastırlardaki eğitim müfredatının Kadıköy Konsili düşmanlığı olgusunu kronikleştirdiği hatırlanmalıdır.

Bütün bu önermelerin bütün Doğu Hıristiyan unsurlara teşmil edilmesi de belki yanıltıcı olabilir. Bazı araştırmacılar tarafından dile getirildiği gibi, kanlı bir savaşın ortasında, süregiden Müslüman akınları tarafından tehdit edilen ve öncelikle kendi can ve mal güvenliklerini düşünen bazı Hıristiyan yerleşim birimlerinin, içinde buldukları bu zaruri şartlar yüzünden Müslümanlar ile anlaşma yapmaya mecbur kaldıkları⁴⁸ önermesi de doğruluk payı içeriyor olmalıdır.

II. Hıristiyan Kaynaklarında Müslümanların Yönetim Kurmaları

Doğu Hıristiyan yazarlar, İslam fetihlerini olduğu gibi Müslüman hâkimiyetini de çeşitli yönlerden ele almış ve bazı değerlendirmeler yapmışlardır. Tarihsel süreç içerisinde Hıristiyan yazarların tutumlarında ve Müslümanların kalıcı hâkimiyetlerine karşı farklı bakış açıları gelişmiştir.

⁴⁷ J. C. Lamoreaux, 'Christianity's Encounters with Islam', s. 27.

⁴⁸ Victoria L. Erhart, 'The Church of the East During the Period of the Four Rightly-Guided Caliphs', *Bulletin John Rylands Library of Manchester* 78, 1996, s. 63-9.



1. Doğu Hıristiyanlarının İslam İdaresine Karşı Farklılık Yansıtan Yaklaşımları

Askeri mücadelelerin ardından, Müslüman yönetimine karşı bazı Doğu Hıristiyan metinlerinden yükselen ve Ortodoks Süryaniler açısından değerlendirildiğinde belki de Dionysius ile birlikte kristalize olan sempatiyi, öncelikli olarak Müslüman yönetimin kurulmasından sonra ortaya çıkan özgür inanç ortamına atfetmek gerekir. Yani Dionysius ya da Mihoyel Rabo gibi Süryani tarihçilerin, VII. yüzyıldan daha sonraki dönemlerde yaşamış olmaları sebebiyle, maziyi daha geniş bir perspektiften değerlendirmiş olmaları ve Bizans ile Müslüman yönetimini mukayese etme şansına sahip buldukları kabul edilmelidir. Bununla birlikte Süryani tarihçiliği, Müslümanların idaresine sıcak bakan yegâne unsur değildir. Doğu Kilisesi mensupları da buna paralel bir bakış yansıtmışlardır. Bu noktada Doğu Hıristiyan tarih metinlerinden takip edilebilen diğer bir hususa temas etmek gerekir. İranlı Hıristiyan yazarlar, Müslümanların hem askeri faaliyetlerini ve hem de kurdukları yeni yönetimi, yine İlahi Kudret'in kozmik olduğunu düşündükleri tasarısı dâhilinde değerlendirmişlerdir. Fakat bu kez cezalandırma olgusunun tamamen dışında, bir lütuf olduğu var sayımı üzerinde durmuşlardır. Buna göre, Müslümanların henüz bir devlet yönetimi kurmadan önce Hıristiyanlara karşı yumuşak ve hoşgörülü bir davranış biçimi izlemeleri gerektiğine dair Tanrı tarafından uyarıldıkları söylemi bahis konusu edilmiştir. Rivayete göre İlahi Kudret, Hıristiyanları korumaları, onları onurlandırmaları ve özellikle de manastır yaşamlarına saygı göstermeleri konusunda Müslümanların dikkatini çekmişti. Yuhanna Bar Penkaye, bu konuda şöyle düşünmektedir:

'Tanrı, onları çağırmadan önce, Hıristiyanları onurlandırmaları hususunda onları (zaten) hazırlamıştı. Ayrıca Araplar, manastır(lardaki münzevi) durumumuz üzerine Tanrı'nın özel bir emrine sahiptiler. Yoksa Tanrı'nın yardımı dışında çıplak ve sefil insan, kalkan ve zırhı olmaksızın, nasıl olur da (zafer) kazanabilir?⁴⁹

Doğu Kilisesi Katolikosu III. Yeşuyab ise 650 yılı civarlarında şöyle bir kayıt düşmüştü:

'Tanrı'nın dünya üzerinde hükümdarlık verdiği Araplar, bildiğiniz gibi bize doğru eğilimlidirler. Onlar Hıristiyanlığa muhalif değillerdir. Gerçekten de

⁴⁹ 'John Bar Penkaye's *Ris Melle*', XIV, ed. S. P. Brock, s. 58.

dinimize saygı gösterirler, din adamlarını ve Rabbimizin azizlerini onurlandırır, kilise ve manastırlara yardım ederler.^{50'}

Konsil karşıtı Bizans Hıristiyanları ile Doğu Kilisesi mensuplarının bu kanaatlerini paylaşmayan, yani Müslüman bir yönetime karşı pek bir sempati beslemeyip Bizans Devleti'nin geri dönüşünü büyük bir özlem içinde bekleyen bir takım Doğu Hıristiyan topluluklar da olmuştur. Nitekim Kadıköy konsili yanlılarını işte bu bağlamda ele almak gerekir. Gerçekten Müslüman bir idarenin kurulmasından önce Bizans'ın doğu eyaletlerinde konsil yanlıları, konsil karşıtlarına ve Doğu Kilisesi mensuplarına oranla daha küçük bir demografik ağırlığa sahiptiler. Buna karşın, Bizans Devleti'nin kilise siyaseti ile müşterek bir teolojik kanaatten beslenmeleri sebebiyle konsil yanlılarının ayrıcalıklı bir konuma sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bunların, Bizans'ın doğusunda, diğer Hıristiyan topluluklarca yabancılar olarak görüldükleri ve özellikle dini liderlerinin hiç sevilmediği söylenmelidir⁵¹. Bu bağlamda konsil yanlısı bu Hıristiyanların kaderi, doğal olarak konsil yanlısı bir dini siyaset izleyen Bizans ile büyük oranda paraleldi; Bizans iktidarının yok olması, konsil yanlılarınca istenmezdi.

Gerçekten, İslam iktidarının ortaya çıkmasıyla birlikte konsil taraftarları, diğer Hıristiyanlar üzerindeki ayrıcalıklı konumlarını kaybettiler. Çünkü diğer Hıristiyan ve hatta Yahudi topluluklar, *zummi hukuku* çerçevesinde artık konsil yanlıları ile aynı oranda serbestliğe kavuşmuş ya da aynı kısıtlamalar ve yükümlülükler ile karşılaşmışlardı. Nitekim inanç özgürlüğü kavramına dair ve Bizans yönetimi altında gerçekleşmesi olanaksız bazı gelişmelerle, İslam idaresi altında karşılaşmak tabiidir. Örneğin Filistin bölgesinde ilk Doğu Kilisesi manastırları Müslüman yönetimi altında, VIII. yüzyılın birinci yarısında ortaya çıkmıştı. Aynı şekilde Yahudiler, Tiberias'ta bulunan Sanhedrin'i, İslam idaresi altında Kudüs'e taşımaya muktedir olmuşlardı.⁵² Ortaçağ'ın sonraki dönemlerine bakıldığında, konsil yanlısı Hıristiyan unsurların, konsil karşıtlarının ve Doğu Kilisesi mensuplarının aksine, Bizans imparatorlarını dini ve dünyevi liderleri olarak görmeye devam ettikleri Müslümanlar ile Bizans arasındaki sonraki dönem

⁵⁰ Hoyland, *Seeing Islam*, s. 181; J. C. Lamoreaux, 'Christian Responses to Islam', s. 13.

⁵¹ P. B. Lewicka, *Aspects of Life in an Islamic Metropolis of the Eastern Mediterranean*, s. 9.

⁵² J. C. Lamoreaux, 'Christian Responses to Islam', s. 7; S. P. Brock, 'Syriac Sources.', yeniden basım, VIII. kısım, s. 15.



savaşlarında Bizans'tan yana bir tutum sergiledikleri ve Bizans yönetiminin geri gelmesi için büyük bir özlem duydukları anlaşılmaktadır.

2. Doğu Hıristiyan Kaynaklarında 'İslam İdaresinin Kalıcılığı' Meselesi

VII. yüzyılın önemli hadiselerini değerlendiren Hıristiyan yazarlar, erken dönem İslam fetihleri sırasında yeni bir din olgusundan çok yeni bir yönetim olgusu üzerinde durmuşlardı. Onlar, bu bağlamda Müslümanları, öncelikle etnik bir temelde ve yeni bir iktidarın doğuşu biçiminde yorumlamışlardı.⁵³ Diğer bir deyişle, askeri faaliyetler ile çağdaş Hıristiyan yazarlar ve onların yakın halefleri, Müslümanları en basit şekliyle Bizans ve Sasani hanedanlarının mirasçıları olduklarını ve geçici bir yönetim kurduklarını düşünmüşlerdi.⁵⁴

Fakat bu tarz değerlendirmelerin gerçeği yansıtmadığı kısa bir süre sonra anlaşıldı. Hıristiyan yazarlar 'geçici bir cezalandırma' olgusu üzerinde durmuşlardı, fakat Müslümanların yakın bir gelecekte gideceklerine dair hiç bir belirti yoktu; cezalandırmanın geçici olduğu öngörüsü gerçek dışı bir kehanet olarak kalmıştı. Aslında konsil karşıtlarının ve Doğu Kilisesi mensuplarının Bizans ve Sasani iktidarlarının geri gelmesi yönünde bir özlemleri yoktu. Fakat az önce de söz konusu edildiği gibi, konsil yanlıları böyle bir özlemi daima muhafaza etmişlerdi. İkinci olarak Doğu Hıristiyan unsurlar, Müslümanları öncelikle siyasi bir bağlamda değerlendirmişlerdi. Buna karşın aslında, bir taraftan da yeni ve rakip bir dinin ortaya çıkmış olduğu onlar tarafından zamanla daha iyi idrak edilmeye başlandı. Bu noktada bazı Doğu Hıristiyan yazarlar, özellikle de konsil taraftarları, erken dönemde Müslümanlara dair yaptıkları bazı değerlendirmeleri gözden geçirmek ve değişen şartlara göre güncellemek zarureti hissettiler.

Bu gerçekliğin bir neticesi olarak bazı Doğu Hıristiyan yazarların VII. yüzyıl sonlarında yeni bir edebi tür olarak apokaliptik metinlere tutundukları görülür. Apokaliptik literatür, anlaşıldığı kadarıyla Hıristiyan kiliseleri için o dönemlerde büyük bir problem olan İslam'a geçme hareketlerini bir ölçüde yavaşlatmak ve tedricen erimekte olan Hıristiyan unsurları bir arada tutabilmek hedefiyle geliştirilmişti. Diğer taraftan bu

⁵³ 'A List of Caliphs Composed After AD 705', s. 43; 'Extract from an Account of the Generations, Races, And Years, From Adam Down to the Present Day, Written in AD 775', s. 51 [= Text No: 6 & Text No: 9, SC. WSC / ed. A. Palmer]; Krş. S. P. Brock, 'Syriac Sources.', yeniden basım, VIII. kısım, s. 10, 14.

⁵⁴ Birçok örnek arasından bkz. *Chr. Theoph. Con.*, s. 464 [= AM 6122 = AD 629-30]; Agapius, II, s. 197; Diony. (Rec.), 45, SC. WSC / ed. Palmer, Text No: 13; Krş. Robert G. Hoyland, 'The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal', *Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. by Herald Motzki, Brill: Leiden-Boston-Köln 2000, s. 278-80; aynı yazar, *Seeing Islam*, s. 535.

literatür, artık Hıristiyanlığın mağlubiyeti olgusu kesinleşmiş olduğu için Müslüman yönetimi hem Hıristiyan cemaatleri moral açısından toparlayarak tatmin edici bir zeminde yeniden yorumlamak ve hem de Müslüman yönetimin kalıcılığı problemini yine Tanrı'ya atfedilecek kozmik bir tasarı çerçevesinde açıklamak düşüncesiyle ortaya çıkmıştı. Gerçekten apokaliptik metinlerin İslam idaresine dair izahları, Tanrı iradesinin bir kez daha yorumlanmış olması sebebiyle Hıristiyan tarih yazıcılığı geleneğinin karakterine paraleldir. Müslümanların askeri ve politik başarıları bu literatürde de Hıristiyanların günahlarına atfedilmiştir. Temel argüman olarak Hıristiyanların hâlâ bir sınava tabi tutuldukları öngörülmüştür. Mesih'in gerçek ve sahte inançlıları ve sabır gösterenler ile göstermeyenlerin arasını bu sınav vasıtasıyla ayıracağı olgusu işlenmiştir.

Apokaliptik literatüre dâhil edilen ilk eser, IV. yüzyılın önemli Süryani entelektüel Efrem'in ağzından VII. yüzyılda yazılmış bir metindir. Bu bağlamdaki en önemli eser ise 690'lı yılların başında, Süryanice olarak ve 312'de ölmüş olan Olympus piskoposu Methodius'a atfen yazılmış diğer bir metindir. Bu eser, Tanrı'nın Müslümanlara istila izni vermesinin onlara olan sevgisinden değil, Hıristiyanların günahları ile kötülüklerinden kaynaklandığı iddiasındadır.⁵⁵ Buna karşın Müslümanların kalıcı olmaları gerçekliği, hem bu metin ve hem de genel olarak apokaliptik literatür tarafından özellikle konsil yanlısı Hıristiyanların umutlarını bu gerçekliğe göre yeniden şekillendirmeye yönelikti. Bu bağlamda Müslümanlara boyun eğmiş olan Hıristiyanların, yaklaşmakta olan büyük son (kıyamet) için sınanmakta oldukları öne sürülmüştür. Dolayısıyla cezalandırmanın geçici olduğuna dair önceki algı, bu literatür ile birlikte artık apokaliptik bir konsepte dönüştürülmüştür. Nitekim bu literatürden Grek kralının dönüşü umudu ve Müslümanları eski kötü hallerine dönüştürmesi özlemi açıkça yansımıştır. Sonuç olarak böyle bir izah, bir yandan Müslümanların kalıcı olmaları gerçekliğine karşı Hıristiyan unsurların umutlarını yeniden yeşertmeye çalışmış, diğer yandan da Tanrı'nın Hıristiyanlardan çok niçin Müslümanlara yardım ettiği yönündeki çağdaş tartışmalara yeni bir perspektiften açıklamalar getirmiştir.

İslam idaresi altında yaşamaya ve Müslümanlar ile ortak bir sosyal alanı paylaşmaya başlayan Doğu Hıristiyanları için, Dört Halife, Emeviler ve

⁵⁵ Ap. Ps.-Meth., Text No: 14, SC. WSC / ed. A. Palmer, XI. 5, s. 231; Ayrıca bkz. Sidney H. Griffith, 'Christians Under Muslim Rule', *Cambridge History of Christianity, C. III, Early Medieval Christianities c. 600-c. 1100*, (ed. T. Noble - J. Smith), Cambridge University Press, 2008, s. 201; Hoyland, *Seeing Islam...*, s. 264-7.

erken Abbasiler dönemlerinde Hıristiyanlıktan İslam inancına geçme hareketleri büyük bir problem olmuştur.⁵⁶ Nitekim Doğu Hıristiyan tarih metinlerinin münferit ve toplu olarak İslamlaşma gerçekliğine dair birçok kayda yer verdikleri görülür. Ayrıca Müslümanlar ile Hıristiyanlar, oldukça yakın ilişkilerin kurulduğu böylesi bir süreçte birbirlerinin inançları hakkında daha fazla bilgi sahibi olmuşlardır.

İşte bu durumlar, teolojik alanda Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında sürecek olan entelektüel bir rekabeti beraberinde getirmiştir. Çünkü İslam'ın hâkimiyeti ve üstün gelişi, Hıristiyanlar açısından entelektüel bağlamda daha şiddetli bir mücadeleyi ve reaksiyonu gerekli kılmıştır. Bu yüzden Müslümanların idaresi altındaki Doğu Hıristiyanlığında karşılaşılan kilise kanonlarının bir kısmını, hagiyografi literatürünü ve apoloji ve reddiye geleneğini bu arka plan ışığında değerlendirmek gerekir.

Hıristiyan din adamlarınca neşredilen bazı kilise kanonları⁵⁷, öncelikle Hıristiyanların Müslümanlarla ilişkilerini disiplin altına alabilme endişesinin bir sonucuydu. VIII. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Suriye ve Filistin'de ortaya çıkan şehit hikâyelerine dair hagiyografi literatürünün⁵⁸ ise İslam idaresi altında bulunan Doğu Hıristiyanlığına yeni ve taze bir güç kazandırması beklenmişti. Bununla birlikte Hıristiyanlık teolojisini savunmaya ve İslam'ın öğretilerini entelektüel bağlamda reddetmeye yönelik en şiddetli reaksiyon, Abbasi hanedanının erken dönemlerinde Hıristiyanlarınca geliştirilen apoloji ve reddiye geleneğinde⁵⁹ karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu olgular, Hıristiyanlık ile İslam'ın karşılaştıkları bir dönemin değil, artık birbirlerini daha iyi tanımaya başlayan iki farklı din mensuplarının sonraki dönemlere ait ilişkileri olarak ele alınmalı ve yorumlanmalıdır.

⁵⁶ Zafer Duygu, 'Zuknin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslam İdaresi Altındaki Hıristiyanlarda 'Din Değiştirme' Meselesi', *Milî ve Nihal*, 10 (2), 2013, s. 173-201; Uriel Simonsohn, 'Halting Between Two Opinions: Conversation and Apostasy in Early Islam', *Medieval Encounters* 19, 2003, s. 342-370; Aynı yazar, 'Conversion to Islam: A Case Study for the Use of Legal Sources', *History Compass* 11/8, 2013, s. 467-662; Hoyland, *Seeing Islam*, s. 338 vd.

⁵⁷ David M. Freidenreich, 'Muslims in Canon Law: 650-1000', *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas, Tarih Khalidi, Gerit Jan Reinink, Mark Swanson, C. 11, Brill: Leiden-Boston 2009, s. 83-98; Herman Teule, 'Jacob of Edessa and Canon Law', *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. Bas ter Haar Romany, Brill: Leiden-Boston 2008 s. 96 vd.

⁵⁸ Arietta Papaconstantinou, 'Between Umma and Dhimma: The Christians of the Middle East Under the Umayyads', *Annales Islamologiques* 42, 2008, s.127-56; J. Lamoreaux, 'Christian Responses to Islam', s. 22-4; Griffith, 'Christians Under Islamic Rule', s. 210-1; Hoyland, *Seeing Islam*, s. 336 vd.

⁵⁹ Alan Guenther, 'Christian-Muslim Apologetics in the Abbasid Period', *McGill Journal of Middle East Studies*, C. 3, 1995, s. 1-16; Griffith, 'Christians Under Islamic Rule', s. 202 vd.; Hoyland, *Seeing Islam*, s. 454-519.

Değerlendirme

Bu makalede İslam ile Hıristiyanlık dinlerinin VII. yüzyıldaki karşılaşmalarını Doğu Hıristiyan kaynaklarından hareketle takip edebilmek hedeflenmiştir. Bu kaynaklar İslam fetihlerini ve Müslüman hâkimiyetini, Bizans ve Sasani hâkimiyeti altında yaşadıkları dönemlere dayanan beşeri tecrübelerinden ve ayrıca kendi teoloji kanaatlerinin doğru olduğu anlayışından hareketle yorumlamışlardı. Konsil karşıtları ile Doğu Kilisesi mensupları Müslümanların hem askeri seferlerini, hem de kendileri üzerinde yönetim kurmalarını büyük oranda olumlu bir gelişme olarak görmüşlerdi. Konsil yanlıları ise bu durumdan pek memnun olmamışlardı; sonraki süreçte de Bizans'ın geri dönmesi umudunu muhafaza etmişlerdi.

Kadıköy Konsili karşıtı Ortodoks Hıristiyanların, Doğu Kilisesi mensuplarının ve konsil yanlısı Melkitlerin ortak yönü, Müslümanları Tanrı'nın ilahi bir işareti olarak görmeleriydi. Bu bağlamda Hıristiyanlar tarafından Müslümanlar, kimi zaman cezalandırma başlığı altında ele alınmışlardı. Fakat çeşitli Hıristiyan topluluklar, kimlerin niçin cezalandırıldığı sorusunu farklı biçimlerde yanıtlamışlardı. Yine bazı Hıristiyan unsurlar, Müslümanların 'kurtarıcılar' olduklarını düşünmüşlerdi. Tanrı, Kadıköy Konsili karşıtı Hıristiyanları ve Doğu Kilisesi mensuplarını Bizans ve Sasani zulmünden Müslümanlar eliyle kurtarmıştı. Buna mukabil Hıristiyan topluluklar, Hıristiyanlığın yegâne hak inanç olduğu konusunda fikir birliğine sahiptiler. İslam'ın hem reel zaferi ve hem de kalıcılığı meselesi, temelde bu perspektiften ele alınmış ve yapılan değerlendirmelerde Hıristiyanlık vurgusu ön planda tutulmuştu.

Kaynakça

- 'A List of Caliphs Composed After AD 705', (Metin No: 6), tr. A. Palmer, *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, tr.&ed. A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, Liverpool University Press, Liverpool 1993.
- Abû'l-Farac, Gregory (Bar Ebroyo/Bar Hebraeus), *Abû'l-Farac Tarihi I*, tr. Ömer Rıza Doğrul, TTK Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1999.
- Agapius (of Manbij/Hierapolis), *Universal History*, Vasiliev'in Fransızca metninden İngilizce tr. Roger Pearse, Ipswich 2008.
- 'An Extract From the Apocalypse of Pseudo-Methodius' (Metin No: 14) *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, tr.&ed. A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, Liverpool University Press, Liverpool 1993.

- Andrew, Tara L., 'Historiography of the Christian East', *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, ed. R. G. Dunphy, Brill: Leiden-Boston 2010, s. 807-811.
- Belazuri, *Fütuhu'l-Buldan: Ülkelerin Fetihleri*, tr. Zakir Kadiri Ugan, 1955, Yayına Haz. Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- Brock, Sebastian P., *A Brief Outline of Syriac Literature, Moran Etho Series 9*, Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997.
- 'North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye's *Ris Melle'*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam IX*. Jerusalem 1987, s. 51-75, yeniden basım: 'North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye's *Ris Melle'*, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, Theology*, London 1992 (II. Kısım).
- 'Syriac Historical Writings: a Survey of the Main Sources', *Journal of the Iraqi Academy (Syriac Corporation) V*, Bağdat 1979-80, yeniden basım: 'Syriac Historical Writings: a Survey of the Main Sources', *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, London 1992 (I. Kısım).
- 'Syriac Sources for Seventh-Century History', *Byzantine and Modern Greek Studies 2*, Oxford 1976, yeniden basım: 'Syriac Sources for Seventh-Century History', *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984 (VIII. kısım).
- Buck, Christopher, 'The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity', *The Journal of the Assyrian Society*, 10: 1, 1996.
- Bury, J. B., *A History of the Later Roman Empire, From Arcadius to Irene (395 AD to 800 AD)*, C. 2, London-New York 1886.
- Butler, Alfred J., *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford: Clarendon Press 1902.
- Choniates, Niketas, *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, tr. H. J. Magoulias, Byzantine Text in Translation, Wayne State University Press, Detroit 1984.
- Chr. 1234* (Bkz. *The Anonymous*.)
- Chronicle of Zuqnin* (Bkz. Pseudo-Dionysius.)
- Chronicon Paschale* (284-628 A.D.), tr. M. Whitby-M. Whitby, Liverpool University Press, Liverpool 1989.
- Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, ed.&tr. Jean-Baptiste Chabot, Paris 1899-1924.

- Clement (of Alexandria), 'The First Epistle of Clement to the Corinthians', *Ante Nicene Fathers* C. I, ed. A. Roberts and J. Donaldson, 1995.
- Crown, Alan D., 'The Byzantine and Moslem Period', *The Samaritans*, ed. Alan C. Crown, Tübingen 1989.
- Çelik, Mehmet, *Süryani Kilisesi Tarihi I*, İstanbul 1987.
- Dickens, Mark, 'The Sons of Magog: The Turks in Michael's Chronicle', *Parole de l'Orient*: 31, 2006.
- Dionysius (1234 *Kroniği* ve Mihoyel'den hareketle yeniden oluşturulmuş olan tahmini metin), (*Secular History of Dionysius Tel Mahre* = Metin No: 13), tr. A. Palmer, *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, ed. A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, Liverpool University Press, Liverpool 1993.
- Duygu, Zafer, 'Zuknin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslam İdaresi Altındaki Hıristiyanlarda 'Din Değiştirme' Meselesi', *Milel ve Nihal*, 10 (2), 2013, s. 173-201.
- Erhart, Victoria L., 'The Church of the East During the Period of the Four Rightly-Guided Caliphs', *Bulletin John Rylands Library of Manchester* 78, 1996.
- Eusebius (of Caesarea), *The Ecclesiastical History* (2 Cilt), tr. K. Lake, (The Loeb Classical Library), London - New York 1926.
- 'Exact from an Account of the Generations, Races, And Years, From Adam Down to the Present Day', Written in AD 775', (Metin No: 9), tr. A. Palmer, *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, tr.&ed. A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, Liverpool University Press, Liverpool 1993.
- Freidenreich, David M., 'Muslims in Canon Law: 650-1000', *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. D. Thomas, T. Khalidi, G.J. Reinink, M. Swanson, C. 11, Brill: Leiden-Boston 2009.
- Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Falls of the Roman Empire*, C. V, ed. J. B. Bury, London 1911.
- Ginkel, Jan J. Van, 'The Perception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography: How Did the Changing Social Position of the Syrian Orthodox Community Influence the Account of Their Historiographers', *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, C. 5, ed. E. Grypeou, M. N. Swanson, D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006.



- Griffith, Sidney H., 'Christians Under Muslim Rule', *Cambridge History of Christianity: C. III*, ed. Thomas F. X. Noble – J. M. H. Smith, Cambridge University Press, 2008, s. 197-212.
- Guenther, Alan, 'Christian-Muslim Apologetics in the Abbasid Period', *McGill Journal of Middle East Studies*, C. 3, 1995, s. 1-16.
- Hoyland, Robert 'Jacob and Early Islamic Edessa', *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. Bas ter Haar Romany, Brill: Leiden-Boston 2008.
- _____'The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal', *Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. H. Motzki, Brill: Leiden-Boston-Köln 2000.
- _____*Seeing Islam As Others Saw It, A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, The Darwin Press, Princeton, New Jersey 1997.
- Ignatius (of Antioch), 'The Epistle of Ignatius to the Magnesians', *Ante Nicene Fathers*, C. I, ed. A. Roberts and J. Donaldson, 1995.
- Kaegi, Walter 'The Early Muslim Raids into Anatolia and Byzantine Reactions Under Emperor Constans II', *The Encounters of Eastern Christianity with Early Islam*, C. 5, ed. E. Grypeou, M. N. Swanson, D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006.
- _____*Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge University Press, 1992.
- Kennedy, Hugh, 'The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretation', *Byzantinische Forschungen* x.
- _____*The Prophet and The Age of the Caliphates*, (2. basım), Longman: London, 2004.
- Lamoreaux, John C., 'Christianity's Earliest Encounters with Islam', *Touchstone* 5. 3, Summer 1992.
- _____'Early Eastern Christian Responses to Islam', *Medieval Christian Perception of Islam*, ed. John Victor Tolon, New York 1996.
- Lazarev, Igor Dorfmann, 'Beyond Empire I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish Conquest, 604-1059', *Cambridge History of Christianity*, C. III, ed. T. F. X. Noble-J. M. H. Smith, Cambridge University Press, 2008, s. 65-85.
- Lewicka, Pauline B., *Food and Foodways of Medieval Cairenes: Aspects of Life in an Islamic Metropolis of the Eastern Mediterranean*, Brill: Leiden, 2011.

- Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, tr. A. Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- McGrath, Alister E., *Historical Theology, An Introduction to the History of Christian Thought*, Second Edition, Wiley-Blackwell 2013.
- Moorhead, John, 'The Monophysite Response to the Arab Invasion', *Byzantion* 51, 1981, s. 579-88.
- Moosa, Matti, 'Origins of the Christian Minorities in the Middle East', *Bibliophilos*, C. 1, No 2, 1982, s. 83-97.
- Olster, David, 'Ideological Transformation and The Evolution of Imperial Presentation in the Wake of Islam's Victory', *The Encounters of Eastern Christianity with Early Islam*, C. 5, ed. by E. Grypeou, M. N. Swanson, D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006.
- Papaconstantinou, Arietta, 'Between Umma and Dhimma: The Christians of the Middle East Under the Umayyads', *Annales Islamogiques* 42, 2008, s.127-56.
- Penn, Michael Philip, 'Monks, Manuscripts and Muslims: Syriac Textual Changes in Reaction to the Rise of Islam', *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, C. 12.2, s. 235-257.
- Procopius, *The Secret History*, tr. Richard Atwater, University of Michigan Press, 1961.
- Ps.-Zachariah (Bk. *The Syriac Chronicle*).
- Pseudo-Dionysius of Tel Mahre *Chronicle*, (*Chronicle of Zuqnin*) III. Bölüm, tr. Witold Witakowski, Liverpool University Press, Liverpool 1996.
- Reinink, Gerit J. 'Paideia: God's Design in World History according to the East Syrian Monk John Bar Penkaye', ed. Erik Kooper, *The Medieval Chronicle II: Proceedings of the 2nd International Conference on the Medieval Chronicle*, Driebergen / Utrecht, July 16-21, 1999 (Amsterdam: Ropodi 2002).
- Scher, Addai (ed.), *Histoire Nestorienne (Chronique de Seert)*, Seconde partie, fasc. 2, tr. Addai Scher-Robert Griveau, *Patrologia Orientalis* 13, Paris 1919, s. 437-639.
- _____*Histoire Nestorienne, (Chronique De Seert)*, Seconde Partie (I), ed.&tr. Addai Scher, *Patrologia Orientalis* 7, Paris 1911, s. 97-203.
- Scott, Roger D., 'Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda', *Dumbarton Oaks Papers*, C. 39, 1985, s. 99-109.



- Severus (of Al'Ashmunein), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Part II: Peter I-Benjamin I (661 AD)*, ed.&tr. B. Evetts, *Patrologia Orientalis* I (1904).
- Simonsohn, Uriel, 'Conversion to Islam: A Case Study for the Use of Legal Sources', *History Compass* 11/8, 2013.
- _____ 'Halting Between Two Opinions: Conversation and Apostasy in Early Islam', *Medieval Encounters* 19, 2003, s. 342-370.
- Suermann, Harald, 'Copts and Islam of the Seventh Century', *The Encounters of Eastern Christianity with Early Islam*, C. 5, ed. by E. Grypeou, M. N. Swanson, D. Thomas, Brill: Leiden-Boston 2006, s. 96-109.
- Teule, Herman, 'Jacob of Edessa and Canon Law', *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. Bas ter Haar Romany, Brill: Leiden-Boston 2008.
- The Anonymous Syriac Chronicle to the year 1234 = şu eserde verilen tercümelere: Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, tr. Robert G. Hoyland, Liverpool University Press, Liverpool 2011.
- The Armenian History Attributed to Sebeos*, tr. R. W. Thomson, J. H.-Johnston, T. Greenwood, Liverpool University Press, 1999.
- 'The Chronicle of Edessa', tr. B. H. Cowper, *Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, 1865.
- The Chronicle of John Malalas*, tr. E. Jeffreys, M. Jeffreys, R. Scott, Melbourne 1986.
- The Chronicle of John, (c. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu, Being A History of Egypt Before and During Arab Conquest*, tr. R. H. Charles, Philo Press: Amsterdam (London 1916 baskısının yeniden basımı).
- The Chronicle of Joshua the Stylite, Composed in Syriac: AD 507*, tr. W. Wright, Cambridge, 1882.
- The Chronicle of Marcellinus (Comes)*, tr. Brian Croke, Sydney 1995
- The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, tr. C. Mango, R. Scott, G. Greatrex, Clarendon Press: Oxford 1997.
- The Syriac Chronicle: Known as that of Zachariah of Mitylene*, tr. F. J. Hamilton, E. W. Brooks, London 1899.
- Vasiliev, A. A., *History of the Byzantine Empire*, C. I, (2. Basım), The University of Wisconsin Press, 1958.

Witakowski, Witold 'The Chronicle of Eusebius: Its Type and Continuation in Syriac Historiography', *ARAM* 11-12 (1999-2000), s. 419-437

Wright, Christopher James, *Ibn Abd al-Hakam's Futuh Misr: An Analysis of the Text and New Insights into the Islamic Conquest of Egypt*, Tez çalışması, University of California, June 2006.



Kullanıldığı Bağlamlar ve İfade Ettiği Anlamlar Açısından Kur'ân-ı Kerim'de "Ferah" Kavramı

Ahmet AKBAŞ*

The Concept of "Ferah" with the respect to terms Stated and Used Contexts in Quran

Citation/©: Akbaş, Ahmet, The Concept of "Ferah" With with the respect to terms Stated and Used Contexts in Quran, 2014/1 (1), 67-97.

Abstract: The Quran mentions on several occasions of joy and happiness of man, and takes the happiness of mankind in this world and afterworld as one of the fundamental objectives. Therefore, to reach a perfect moral system and understanding of happiness, theoretic and practical principles are declared by Quran. The word "Ferah", mentioned in twenty-one Quran verses, is one of the main concepts of Quran regarding "joy and happiness". By linguists and exegetes three different meanings of "Ferah" are mentioned; "jubilation, acquiescence and exultant." The concept of "Ferah" is seen in different contexts in Quran; seemingly contradictory situations. But all the contexts we have and the three meanings mainly tell us some of the essential facts about "the joy and the happiness of mankind."

Keywords: Quran, human, ferah, jubilation, exultant.



Atıf/©: Akbaş, Ahmet, Kullanıldığı Bağlamlar ve İfade Ettiği Anlamlar Açısından Kur'ân-ı Kerim'de "Ferah" Kavramı, 2014/1 (1), 67-97.

Öz: Kur'ân, çeşitli vesilelerle insanın sevinç ve mutluluğundan bahsetmekte, onun dünya ve ahiret mutluluğunu, en temel hedeflerden biri saydığı için eksiksiz bir ahlak sistemi ve mutluluk anlayışı ortaya koyacak nitelikte teorik ve pratik prensipler vazetmektedir. Yirmi bir ayette geçen "Ferah" kavramı da Kur'ân'ın, sevinç ve mutluluğa dair ifadelerinde çok önemli bir yere sahip temel kavramlardandır. Dilciler ve müfessirler tarafından "sevinme, razı olma ve şımarma" şeklinde üç farklı anlamı olduğu ifade edilen bu kavram, Kur'ân'da birbirinden çok farklı hatta çelişkili gibi görünen bağlamlarda kullanılmaktadır. Ancak kullanıldığı bağlamlar ve ifade ettiği anlamlar, temelde insanın sevinç ve mutluluk duygularına dair bazı hakikatleri anlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, insan, ferah, sevinme, şımarma.

* Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Tefsir ABD, ahmetakbas101@gmail.com.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, 'insan'a hitap eden bir kelim¹ olması hasebiyle onun hem maddi hem de manevi özelliklerini konu edinir. Yine Kur'ân, bedensel özellikleri itibariyle insanın bazı ihtiyaçlarının olduğunu, Allah'ın yeryüzündeki birçok nimeti insanın bu ihtiyaçları için var ettiğini, bu dünyadaki nice varlığı onun hizmetine sunduğunu belirtir.²Bununla birlikte insanın bir de manevi yönünün olduğunu ve onun bu yönünü geliştirip iyileştirmesi,³ sadece bedensel ihtiyaçlarını giderme peşinde yaşayan diğer canlılar gibi olmaması,⁴manevi hayatını Yaratanın rızası istikametine sevk etmesi gerektiğini ortaya koyar.⁵

İnsanın manevi yönünün en temel öğelerinden birisi de duygularıdır. Kur'ân, insanın korku, cesaret, güven, öfke, merhamet, umut, hüznün, sevgi, nefret vb. birçok duygusuna yer verir. İşte Kur'ân'ın, insan hayatının en temel gerçeklerinden biri olarak yer verdiği duygulardan biri de neşe, sevinç, huzur vb. kelimelerle de ifade ettiğimiz "mutluluk" duygusudur. Kur'ân'da insanın bu duygusunu ifade eden birden çok kavram mevcuttur. Buna örnek olarak "saadet, sürûr, sekîne, itminan, kurratu'ayn ve ferah" gibi kavramlar verilebilir. Bu çalışmada, Kur'ân'ın sevinç ve mutluluğa dair kavramlarından "ferah" (فَرَحٌ) kavramı üzerinde durulacaktır. Bu kavramın Kur'ân'da geçtiği bağlamlar ve "el-Vüçûhve' n-nezâir" ⁶ türü eserlerde belirtilen çeşitli manaları tahlil edildikten sonra bu manaların mutluluk duygusuyla bağlantısı ortaya konacaktır.

Arapça sözlüklerde genelde "ferah" kelimesinin "sürûr" gibi sevinmeyi, neşe ve sevinç duymayı ifade ettiği, hüznün zıttı olduğu, ayrıca "şımarmak" manasına da geldiği belirtilmektedir.⁷ Râğîb el-İsfehânî, "ferah" kavramını, "Geçici bir lezzetle gönlün huzur duyması, sevinmesi" olarak tarif eder ve bu

¹ Bakara, 2/185; En'âm, 6/92; İbrahim, 14/52; Zümer, 39/41.

² Hac, 22/65; Lokman, 31/20.

³ Şems, 91/9-10.

⁴ A'râf, 7/179; Furkan, 25/44; Muhammed, 47/12.

⁵ Hûd, 11/112; Fussilet, 41/30; Ahkaf, 46/13.

⁶ "el-Vüçûh ve' n-nezâir" hakkında geniş bilgi için bakınız: Bedruddin Muhammed b. 'Abdillah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi 'Ulûmi' l-Kur'ân*, Kahire, Dâru't-Turâs, ts., 1/102-111; Celaluddin 'Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkan fi 'Ulûmi' l-Kur'ân*, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1988, 1/185-190; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara, TDV Yayınları, 2007, s. 184-186; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1998, s. 178-180; Mehmet Suat Mertoglu, *Vüçûh ve Nezâir*, DİA, 43/141-143.

⁷ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu' l-Luğa ve Sihâhu' l-' Arabiyye*, Beyrut, Dârul-İlmi li'l-Melâyîn, 1990, 1/390; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu' cemu Mekayîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, 1979, 4/499; Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed b. Manzûr el-İfrîkî el-Misrî, *Lisânu'l-'Arab*, ts., Dâru'l-Me'ârif, 37/3371-3372; Muhibbuddin Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza el-Huseynî el-Vâsîti ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri' l-Kamûs*, Kuveyt, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965, 7/12.

kelimenin daha çok bedensel hazlarla ilgili olarak kullanıldığını söyler.⁸ Kurtubî ve Cürçânî'ye göre ise "ferah", "Sevilen, arzu edilen bir şeye ulaşıldığında kalbin duyduğu lezzettir."⁹

"Ferah" kavramının müspet olarak "sevinme-razı olma"; menfi olarak ise "şımarma-kibirlenme" anlamında kullanıldığına dair ifadeler birçok eserde rastlanmaktadır.¹⁰ Örneğin Kur'ân'da geçen kelimelerin farklı anlamlarına dair ilk müstakil eser yazan kişi olarak kabul edilen¹¹ Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinde "ferah" kavramının Kur'ân'da "Şımarma-kibirlenme, razı olma ve sevinme" şeklinde üç farklı anlamda kullanıldığını ayetlerden örnekler vererek açıklamıştır.¹² Dâmeğânî de Mukatil ile hemen hemen aynı ifadeleri kullanarak kavramın bu üç farklı manasına dikkat çekmiştir.¹³ Semîn el-Halebî ise "ferah"ı "انشرح الصدر" yani "gönül huzuru" ifadesiyle tarif etmiş ve kavramın daha çok geçici-dünyevi zevkleri anlattığını, bu nedenle birçok ayette menfi durumları ifade ederken kullanıldığını ancak uhrevî ve dinî hususlardan bahseden bazı ayetlerde ise müspet manada kullanıldığını örnekleriyle açıklamıştır.¹⁴ "el-Vücûh ve'n-nezâir" ilmine dair eserleri karşılaştırmalı olarak ele alıp muasır bir çalışma ortaya koyan Kar'avî de, "ferah" kavramı için konuyla ilgili dört farklı kaynağa müracaat etmiş ve hepsinde de bu kavramın üç manasının vurgulandığını belirtmiştir.¹⁵

"Ferah" kavramı hakkındaki bu kısa girişten sonra şimdi de kavramın Kur'ân'daki kullanımları ele alınıp ilgili bağlamlar çerçevesinde tahlil edilecektir.

"Ferah" kökünden türemiş olan kelimeler Kur'ân'da yirmi bir ayette geçmektedir. Bu ayetlerin bir tanesi şehitlerin cennetteki haliyle, yirmi tanesi ise dünya hayatıyla ilgilidir. Kavramın şehitler hakkındaki kullanımı tahlil

⁸ Ebû'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *Mu' cemu Müfredâtı Elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997, s. 420.

⁹ Şemsuddin Ebu 'Abdillah Muhammed b. Ahmed b. EbiBekr el-Kurtubî, *el-Câmi' u li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut, Muessesetu'r-Risale, 2006, 11/11; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Mu' cemu' l-Ta'rîfât*, Kahire, Dâru'l-Fadîle, ts., s. 139.

¹⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 1/390; Râğıb, *Müfredât*, 420; Mecduddin Muhammed b. Ya'kub el-Feyrûzâbâdi,, *el-Kamûsu'l-Muhît*, Beyrut, Muessesetu'r-Risale, 2005, s. 233.

¹¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 186; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 180.

¹² Ebu'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-Nezâirfi' l-Kur'âni' l-Azim*, Dubai, MerkezuCum'a el-Mâcid, 2006, s.157-158.

¹³ Ebu 'Abdillah el-Huseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li-ElfâziKitabillahi' l-Aziz ve Me' ânihâ*, Dimaşk, Mektebetu'l-Fârâbî, 1998, s. 583-584.

¹⁴ Ahmed b. Yusuf b. 'Abiddâim es-Semîn el-Halebî, *'Umdetu'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1996, 3/210-211.

¹⁵ Süleyman b. Salih el-Kar'avî, *el-Vücûh ve'n-Nezâirfi' l-Kur'âni' l-Kerim*, Riyad, Mektebetu'r-Ruşd, 1990, s. 499.

edildikten sonra dünya hayatı hakkındaki kullanımları ayrı bir başlık halinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1. Ferah Kavramının Ahiret Hayatı Hakkında Kullanımı

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ
فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile **sevinçli bir halde** Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olanlara da onlar için hiçbir korku ve keder bulunmadığı müjdesini vermenin sevincini duymaktadırlar.¹⁶

Bu ayetlerin geçtiği Âl-i İmran Sûresi'ndeki pasajda, Uhud Savaşı ile ilgili bazı hususlar üzerinde durulmaktadır. Bu bölümdeki ayetler, Uhud'daki mağlubiyet ve yetmiş sahâbînin şehit düşmesi nedeniyle, bazı Müslümanların zihinlerinde oluşan yanlış algıları düzeltmeyi amaçlıyordu. Zira onlardan bazılarında göre aralarında Allah'ın Elçisi'nin bulunması, her halükarda onları zafere ulaştırmalıydı. Bazı bahaneler öne sürerek ordudan ayrılan ve savaşa katılmayan münafıklar, savaşta ölen Müslümanlar hakkında "Bizim gibi doğru tercihte bulunup evlerinde otursalardı, şimdi hayatta olurlardı"¹⁷ şeklinde sözler sarf etmişlerdi. Bu sözlerin de etkisiyle, Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında şüphe duyan ve zihin karışıklığı yaşayan Müslümanlar olmuştu. Bu bölümdeki ayetlerde, Müslümanların savaşta hatalarını görmeleri istenmiştir. Hz. Peygamber'in emrini dinlememenin acı sonuçlarını tattıkları, ancak her şeyin Allah'ın izniyle olduğu, yaşatanın da öldürenin de O olduğu vurgulanmıştır. Allah yolunda ölmenin ise bir kayıp değil en büyük kazanç ve başarı olduğu, zira şehitlerin en büyük nimetlere kavuştukları ifade edilmiştir.¹⁸ İlk ayetin "وَلَا تَحْسَبَنَّ" yani "kesinlikle öyle zannetme, asla öyle düşünme" şeklinde başlaması bu ayetlerde bir algı düzeltmesi olduğunu, yanlış bir tasavvurun tashih edilmeye çalışıldığını göstermektedir.¹⁹ Bu ayette şehitlerin ölü olmadıkları, Allah katında nimetlere mazhar oldukları belirtildikten sonra devamındaki ayette, Allah'ın lütuf olarak kendilerine verdiği nimetlerden dolayı sevinç duydukları ifade

¹⁶ Âl-i İmrân, 3/169-170.

¹⁷ Âl-i İmrân, 3/168.

¹⁸ Said Havva, *el-Esâfi' t-Tefsîr*, Dâru's-Selam, Kahire, 1985, 2/936-938; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996, 1/307.

¹⁹ Havva, *el-Esâs*, 2/933.

edilmektedir. Burada şehitlerin cennetteki sevinç ve mutluluk halini ifade etmek için "فَرِحِينَ" kelimesi kullanılmıştır.

Kelimenin merfu şekli "فَرِحُونَ" dir. Ancak burada hâl olarak geldiği için "فَرِحِينَ" şeklinde mansub olmuştur.²⁰ "فَرِحُونَ" nin kökeni ise "سُرور" anlamına gelen "فَرَح" kelimesidir.²¹ Âlûsî, buradaki "فَرِحِينَ" kelimesinin "مَسْرُورِينَ" manasında olduğunu belirtir.²² Ayetin son kısmı da, Allah'ın dini uğruna en değerli dünyevi varlıkları olan canlarını ortaya koyan yiğitlerin cennetteki sevinç ve mutluluk dolu hallerinin mahiyeti hakkında bizlere fikir vermektedir: Onlar, öyle derin bir sevinç ve mutluluk içerisindeki ki bu sevinç ve mutluluğu, kendileriyle aynı yolda olan dünyadaki kardeşlerine de müjdelemek isterler. Allah'ın kendilerine verdiği nimetlerden istifade ettikleri ve hiçbir korku ve hüznün olmadığı mutluluk dolu bir hayatın onları da beklediğini duyurmayı arzularlar.²³

Şehitlerin üstün konumlarının ve kavuştukları sevinç ve mutluluk dolu hayatlarının anlatıldığı bu ayetlerde, "ferah" kavramı olumlu bir bağlamda kullanılmakta, teşvik edilen bir durumu ortaya koymaktadır. Ancak kavramın dünya hayatı hakkındaki kullanımlarının sadece birkaç tanesi olumlu, çoğunluğu ise olumsuz bağlamlarda geçmektedir.

2. Ferah Kavramının Dünya Hayatı Hakkında Kullanımı

Daha önce ifade edildiği gibi "Ferah" kökünden türemiş olan kelimeler, Kur'ân'da 20 ayette dünya hayatı hakkında kullanılmıştır. Kavramın dünya hayatı hakkındaki bu kullanımlarından bazıları olumlu vurgulara sahipken, bazıları ise tam tersine olumsuz vurgular içermektedir. Bazı kullanımlarda ise ferah kavramı, konu edilen fert veya toplumların, sahip oldukları inanç ve tasavvurların doğal sonucu olarak bazı olaylara gösterdikleri psikolojik tepkiyi ifade etme bağlamında zikredilmektedir. Bu nedenle ferah kavramının dünya hayatı hakkındaki kullanımlarını şu üç başlık altında incelemek mümkündür:

²⁰ Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, *el-Beyan fi Ğaribî'l-Kur'ân*, Mısır, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmeli'l-Kitab, 1980, 1/231.

²¹ Ebu Muhammed 'Abdülhakk b. Ğalib b. 'Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîzfi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, 4/54; Şemsuddin Ebu 'Abdillah Muhammed b. Ahmed b. EbiBekr el-Kurtubi, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Muessesetu'r-Risale, 2006, 5/416.

²² Şihâbuddin es-SeyyidMahmud el-Bağdadî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb' i'l-Mesâni*, Beyrut, Dâru'l-Hayâti'l-Turâsi'l-'Arabî, ts., 4/123.

²³ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî, *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts., 1/437.

a. Övülen ve Teşvik Edilen Hususlarda Ferah

Dünya hayatı hakkında “ferah” kavramının kullanıldığı ayetlerin üç tanesinde müspet anlamda bir vurgu olduğu, Kur’ân’ın bakış açısıyla övülen ve teşvik edilen bir sevinç ve mutluluğa işaret edildiği görülmektedir. Bu ayetler şöyledir:

1. Ayet

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ
لِلْمُؤْمِنِينَ
قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ

Ey insanlar! İşte Rabbinizden size bir öğüt, kalplerde olabilecek her türlü (darlık ve hastalık) için bir şifa ve (O’na) iman eden herkes için hidayet ve rahmet gelmiş bulunuyor. De ki, Allah’ın bu lütuf ve rahmetine, işte asıl bunlara **sevinsinler!** Bu, onların toplayıp biriktirdiği her şeyden daha üstün, daha iyidir!²⁴

Bu ayetlerde “ey insanlar” hitabıyla başlanarak Allah nazarında insanların asıl neye sevinmeleri gerektiği, emir formunda gelen “فَلْيَفْرَحُوا” ifadesiyle dile getirilmektedir. İlk ayette Allah’tan gelen vahyin öğüt dolu içeriği, kalplere-gönüllere şifa oluşu, kendisine uyanlara bir kılavuz ve rahmet oluşu vurgulanmakta, ikinci ayette ise “De ki, Allah’ın bu lütuf ve rahmetine, işte asıl bunlara sevinsinler!” denmektedir. Bu ifadelerde, “فَلْيَفْرَحُوا” yani “sevinsinler!” denilerek bahsi geçen “Allah’ın fazlı ve rahmeti”nin hakiki birer sevinç ve mutluluk vesilesi olduğuna dair bir övgü ve teşvik söz konusu edilmektedir.

Klasik tefsirlerde, ayette geçen “Allah’ın fazlı” ifadesinden kastın “İslam”; “rahmet”ten kastın ise “Kur’ân” olduğuna dair rivayetler olduğu gibi tam tersini söyleyen rivayetler de mevcuttur.²⁵ İlgili rivayetleri aktaran müfessir İbn Atiyye, “Allah’ın fazlı”ndan kastın Hz. Muhammed (s.a.s.), “rahmet”ten kastın ise Kur’ân olduğuna dair bir görüşe de yer vermektedir. Ancak kendisi, ayetin ifadesinin Hz. Peygamber’den gelen sahih bir hadis olmadan bu şekilde dar çerçevede anlaşılmasını ve bir manaya tahsis edilmesini uygun görmez. Ona göre burada dikkat edilmesi gereken şey ayetlerde geçen lafızlardır. Ayetlerde geçen lafızlara göre ise buradaki “fazl”dan kasıt, Allah’ın insanı dinin yoluna iletmesi ve dinin prensiplerine uymada onu muvaffak kılmasıdır. “Rahmet”ten kasıt ise Allah’ın affına

²⁴ Yûnus, 10/57-58.

²⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi’ u’l-Beyân ‘an Te’ vili’Âyi’ l-Kur’ân*, Kahire, Dâru’l-Hicr, 2001, 12/194-198; İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’ l-Vecîz*, 3/126; Kurtubî, *el-Câmi’*, 11/10-11.

mazhar olmak ve İslam'a tabi olanlar için mükâfat olarak hazırladığı cennetine kavuşmaktır. İbn Atiyye'ye göre ayetin manası şudur: "Ey Muhammed, bütünü insanlara de ki, sevinecekseniz Allah'ın bu lütuf ve keremine sevinin, dünyaya işlerinize veya çer-çöp mesabesindeki dünyaya malına değil."²⁶

İbn Kesir de ayetteki "fazl" ve "rahmet"i, önceki ayetle ilişkilendirir ve "Allah'tan kendilerine gelen hidayet ve hak din için sevininler. Çünkü asıl sevinilmeye layık olan şeyler bunlardır"²⁷ diyerek tefsir eder. "Eğer bir şeye sevineceklerse sevinci bu ikisine hasretsinler. Çünkü bu ikisinden daha büyük bir sevinç vesilesi yoktur"²⁸ diyerek ayetin lafzını tefsir eden Zemahşerî ise ayetteki bu iki şeyden neyin kastedildiğine dair görüşünü belirtmez. Ancak Ubey b. Ka'b'dan bir nakilde bulunur. Buna göre Ubey b. Ka'b, şöyle demiştir: "Hz. Peygamber bu ayeti okudu ve "Yani Allah'ın kitabıyla ve İslam ile sevininler" dedi."²⁹

2. Ayet

وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَخْرَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ

Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler sana indirdiklerimizden ötürü **sevinirler**; Fakat o gruplardan onun bir kısmını inkâr edenler de vardır...³⁰

Bu ayette, Hz. Peygamber'e indirilen vahiyden dolayı sevinen, mutlu olan bazı kimselerden bahsedilmekte ve mutluluk duyan bu kişiler hakkında "kendilerine kitap verdiğimiz kimseler" ifadesi kullanılmaktadır. Bu kimselerin Hz. Peygamber'e Kur'ân ayetlerinin indirilmesi sebebiyle hissettikleri bu sevinçleri olumlu bir tavır olarak zikredilmektedir. Öte yandan diğer bazı kimselerin ise inen ayetlerin bir kısmını inkâr ettikleri belirtilmektedir.

Burada Hz. Peygamber'e indirilen vahiyden Kur'ân'ın kastedildiği hususu açıktır. Ancak "يَفْرَحُونَ" fiilinin faili olan ve "kendilerine kitap verdiğimiz kimseler" şeklinde tanımlananların kim olduğu hususunda müfessirler arasında bariz görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu görüş ayrılığı da ayetteki "el-kitab"ın, Kur'ân'a mı yoksa Tevrat ve İncil'e mi işaret ettiği hususuna dayanmaktadır. Tefsirinde her iki görüşe de yer veren Taberî, bu

²⁶ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru' l-Veçiz*, 3/126.

²⁷ İmaduddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesir, *Tefsiru' l-Kur'âni' l-Azim*, Kahire, Muessesetu Kurtuba, 2000, 7/371.

²⁸ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsiru' l-Keşşaf'an Hakaiki' t-Tenzil ve 'Ulyüni' l-Ekavil fi Vücûhi' t-Te' vil*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2002, s. 466.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 467.

³⁰ Ra'd, 13/36.

görüşler hakkında birçok sahâbî ve tabiinden nakillerde bulunur.³¹ Ancak kendisi buradaki kitaptan maksadın Kur'ân, bahsedilen kişilerin de vahyin inmesine sevinen sahabeler olduğu görüşünü tercih eder.³² İbn Ebi Zemenin'e ve Beğavî'ye göre de ayetteki "el-kitab" Kur'ân'a işaret etmektedir, kastedilen kimseler ise Hz. Peygamber'in ashâbıdır.³³

Müfessir Maverdî ise açık bir tercihte bulunmaksızın "Bu konuda üç görüş vardır" diyerek bu görüşleri şöyle sıralar: 1. Bunlar, Hz. Peygamber'in ashâbıdır. O'na Kur'ân'ın vahyedilmesine sevinirler. 2. Bunlar, Hz. Peygamber'e iman eden Yahudi ve Hıristiyanlardır. 3. Bunlar, genel anlamda Yahudi ve Hıristiyanlardır. Kur'ân'ın kendi kitaplarını tasdik eden ifadeler içermesine sevinirler.³⁴

İbn Atiyye de tüm görüşleri zikreder ama ona göre burada kastedilenler sahâbilerdir. Bu ayet Hz. Peygamber'e tabi olan ve imanlarındaki samimiyetten dolayı O'na vahyedilen her ayeti sevinçle karşılayan ashâbı övmektedir.³⁵ İbn Atiyye, burada kastedilenlerin, İslam'ı kabul etmedikleri halde Kur'ân'ın kendi kitaplarını tasdik etmesine sevinen Yahudi ve Hıristiyanlar olduğu fikrini ise açıkça reddetmektedir.³⁶

Zemahşerî ise kastedilenlerin Hz. Peygamber'e iman edip tabi olan Ehl-i Kitap mensupları olduğunu açıkça belirtmekte ve bu tür kimselere örnek vermekte, başka hiçbir görüş zikretmemektedir.³⁷ Neseî ve Âlûsîde Zemahşerî ile aynı görüşte olup başka hiçbir görüş zikretmemişlerdir.³⁸

Kurtubî ise her ne kadar diğer görüşleri verse de tercihini açık bir şekilde Ehl-i Kitap'tan Müslüman olanlar yönünde kullanmaktadır.³⁹ Ebu Hayyan da ayetin tefsirinde Kurtubî ile aynı yolu izlemiştir.⁴⁰ Beydâvî de burada kastedilenlerin İslam'ı kabul eden Ehl-i Kitap mensupları, kitaptan maksadın ise Tevrat ve İncil olduğunu belirtmekte ancak genel anlamda,

31 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 13/556-557.

32 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 13/555.

33 Muhammed b. 'Abdillâh b. Ebi Zemenin, *Tefsiru' l-Kur'âni' l-' Aziz*, Kahire, el-Fârûku'l-Hadise, 2002, 2/358; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me' âlimu't-Tenzil*, Riyad, DâruTaybe, H. 1411, 4/322.

34 Maverdî, *en-Nüketu ve'l-'Uyûn*, 3/116.

35 İbn 'Atiyye, *el-Muharraru' l-Vecîz*, 3/315.

36 İbn 'Atiyye, *el-Muharraru' l-Vecîz*, 3/316.

37 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 542.

38 Ebu'l-Berekât' Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medâriku' t-Tenzil ve Hakaiku' t-Te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, 2/157; Âlûsî, *Rûhu'l-Me' âni*, 13/165.

39 Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/82.

40 Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *Tefsiru' l-Bahri'l-Muhîd*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993, 5/386.

Kur'ân'ın kendi kitaplarını tasdik etmesine sevinen Yahudi ve Hıristiyanların da kastedilmiş olabileceğini dile getirmektedir.⁴¹

Konuyla ilgili bütün görüşleri teferruatlı bir şekilde ele alan Razi ise tercihini, kastedilen kişilerin İslam'ı tercih eden Ehl-i Kitap mensupları olduğu yönünde kullanmaktadır.⁴² Ebu's-Suûd da sadece bu görüşü zikretmektedir.⁴³ Muasır müfessirlerden İbn Âşûr, Elmalılı Hamdi Yazır ve Sâbûnî de bu görüştedirler.⁴⁴

Kanaatimizce de ayette "kendilerine kitap verdiğimiz kimseler" ifadesi ile kastedilen kişilerin, İslam'ı tercih eden Ehl-i Kitap mensupları olduğu görüşü daha isabetli görünmektedir. Zira Kur'ân'da birçok ayette geçen "الَّذِينَ" 45 yani "kendilerine kitap verilenler" ifadesinin Ehl-i Kitap mensuplarına işaret ettiği herkes tarafından kabul edilmektedir. Ayrıca üzerinde durduğumuz ayetteki "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ" ifadesi de birçok ayette geçmekte⁴⁶ ve geçtiği yerlerde Ehl-i Kitap mensuplarının kastedildiği açıkça görülmektedir. Ayetin bu ifadesini, Kur'ân'ın diğer ayetlerindeki anlamından farklı anlamayı gerektirecek geçerli bir neden olmadığı için aynı mananın kastedildiğini düşünüyoruz.

3. Ayet

غَلَبَتِ الرُّومُ مِى أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِى بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

"Rumlar çok yakın bir yerde mağlup oldular. Ancak onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Eninde sonunda karar Allah'ındır. O gün müminler de Allah'ın yardımından ötürü **sevineceklerdir**. Allah, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok esirgeyicidir."⁴⁷

Rûm Sûresi'nin başındaki bu ayetlerde, Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde yaşanan tarihi bir olaydan bahsedilmekte ve gelecekte haber verilmektedir. Bu habere göre birkaç yıl sonra Rumların bir savaşta galip gelecekleri

⁴¹ Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullah b. Amr b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, Hâşiyetu'l-Konevî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2001, 10/520.

⁴² Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, 19/61-62.

⁴³ Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Beyrut, Dârulhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts., 5/25.

⁴⁴ Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984, 13/156; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, Hikmet Yayınları, 2007, 5/172; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetu't-Tefâsîr*, Beyrut, Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1981, 2/86.

⁴⁵ Bakara, 2/101; Âl-i İmrân, 3/19, 20, 100, 186; Nisâ, 4/47.

⁴⁶ Bakara, 2/121, 146; En'âm, 6/20, 114; Kasas, 28/52.

⁴⁷ Rûm, 30/2-5.



belirtilmekte, bu olay yaşandığında Müminlerin de Allah'ın yardımından ötürü sevinecekleri ifade edilmektedir.

Tefsirlerde, bu tarihî olayların ayrıntıları verilmekte ve tıpkı Kur'an'ın haber verdiği gibi birkaç yıl sonra Rumların, ateşe, güneşe ve putlara tapan İranlılara karşı zafer kazandıkları, Müslümanların hem Ehl-i Kitap'tan olan Rumların bu zaferine hem de sûrenin altıncı ayetinde⁴⁸ vurgulandığı gibi Allah'ın vadinin gerçekleşmesine sevindikleri belirtilmektedir.⁴⁹ Bazı rivayetlere göre Rumların bu galibiyeti, Bedir savaşı akabindeki günlere denk geldiği için Müslümanlar çifte sevinç yaşamışlardır.⁵⁰ Her halükarda bu ayetlerden, Müminlerin "iman ehli"nin zaferi ve Allah'ın vadinin yerine gelmesi sebebiyle sevinç ve mutluluk duydukları anlaşılmaktadır.

b. Somut veya Soyut Dünyevi Menfaatler Hakkında Ferah

"Ferah" kavramı bazı ayetlerde, gelip-geçici dünya nimetleri, dünyevi çıkar, makam, şöhret, rahatlık ve bolluk, arzu ettiği hedefe ulaşma gibi sebeplerden dolayı sevinmek, keyiflenmek, hoşnut olmak gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kavramın bu anlamlarda kullanıldığı ayetler şöyledir:

1. Ayet

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ

Allah'ın Resülüne muhalefet ederek (cihattan) geri kalanlar (sefere çıkmayıp) oturmaları ile **sevindiler**; mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda cihad etmeyi çirkin gördüler; «Bu sıcakta sefere çıkmayın!» dediler. Onlara, 'Cehennem ateşi çok daha sıcaktır!' de! Ah keşke anlasalardı!"⁵¹

Ayette, Tebük Gazvesi'ne katılmayan bazı münafıklardan bahsedilmektedir. Kalplerinde iman olmadığından ve bu nedenle cihada çıkma arzu ve iştihakına sahip olmadıklarından, bazı münafıklar türlü bahanelerle bu gazveye katılmamışlardı. Zira Tebük çıkarması, yılın en sıcak günlerine ve Medine halkı için çok büyük önemi olan meyvelerin hasat zamanına denk gelmişti.⁵² Münafıklar ise hakikatte inanmadıkları fakat inanmış gibi gördükleri bir dava için mallarını ve canlarını ortaya

⁴⁸ "Bu Allah'ın vaadidir. Allah vaadinden asla caymaz. Fakat insanların çoğu bilmezler." (Rûm, 30/6)

⁴⁹ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 18/448-457; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/392-397; Nesefî, *Medâriku' t-Tenzîl*, 2/689-690.

⁵⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 825; Râzi, *Mefâtihu' l-Çayb*, 25/97; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/398.

⁵¹ Tevbe, 9/81.

⁵² Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 11/603; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru' l-Vecîz*, 2/65.

koymayı, Allah yolunda cihada çıkmayı asla istemiyorlardı. Çünkü onların kalplerinde Müminlerdeki iman coşkusu ve inanç dinamikleri yoktu.⁵³ Ne bir sevap beklentileri ne de azap korkuları vardı.⁵⁴ Onlar evlerinde ve bahçelerinde rahat rahat oturup diledikleri gibi yiyip içerek keyif çatmayı seviyorlardı. Zorlu ve zahmetli bir yolculuğun derdinden kurtulup arzularına da kavuşunca buna çok sevindiler.⁵⁵

2. Ayet

وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً مِنَّا فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ

"... Biz insana rahmetimizi tattırdığımız zaman onunla *sevinir*. Ama kendi elleriyle yaptıklarının sonucu olarak başlarına bir bela gelse, (gör bak) o zaman insan ne kadar da nankördür!"⁵⁶

Ayetteki "rahmetimiz" ifadesinden kasıt, Allah'ın insana lütfettiği rahatlık, bol rızık, sağlık ve emniyettir. İnsan, Allah'ın kendisine verdiği bu dünyevî nimetler sebebiyle sevinir, mutlu olur.⁵⁷ Râzî'nin de dikkat çektiği gibi ayette bahsedilen durum, daha çok hayatını bu dünya ile sınırlı görüp hesabını dünyaya göre yapan, ebedi hayatı göz ardı eden insan tipiyle ilgilidir. Çünkü bu insanlar, ahiret hayatına kıyasla deryada bir katre misali olan şu hayatta kendilerine tattırılan bazı dünya nimetleri ile sevinir hatta çok büyük başarılar imza attıklarına, mutluluğun zirvesine ulaştıklarına inanır, gurura kapılır, havalara girerler. İşte bu durum ahirete imanı zayıf olanların halidir. Mümin ise her türlü dünya nimetini ahiret mutluluğu için bir vesile sayar.⁵⁸ Mevdûdî'nin bu ayetle ilgili yorumunda, azıcık bir nimete kavuştuğunda hemen şımaran ve büyülenerek hak davete kulak vermeyen kimselere dikkat çekmektedir. Ona göre bu tür insanlar biraz zorlukla karşılaşsalar, kısmetlerinin kötülüğünden dem vurup, Allah'ın verdiği diğer nimetleri unuturlar. Zaten onlar tefekkür de etmezler. Ne zenginlik, ne de fakirlik onların hidayeti bulmalarına vesile olmadığı gibi, ıslah olmaları da mümkün değildir."⁵⁹

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 444.

⁵⁴ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 5/81.

⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 10/151.

⁵⁶ Şûrâ, 42/48.

⁵⁷ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 20/536; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 982.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtilihü'l-Cayb*, 27/185.

⁵⁹ Mevdûdî, *Tefhîm*, 5/251.

3. Ayet

وَإِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتَّ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ
“İnsanlara rahmetimizi tattırdığımız zaman buna **sevinirler**; fakat kendi yapıp ettikleri sonucunda başlarına bir bela gelince de bütün ümitlerini yitirirler!”⁶⁰

Bu ayet de bir önceki ayetle hemen hemen aynı ifadelere sahip olup insanın, kendisine verilen bazı dünyevî nimetler sebebiyle sevinmesini konu edinmektedir. ⁶¹ Bu ifadelerle Kur’ân, insan psikolojisinin rahatlık durumunda basitliğe kayan ve yanlıya düşen, zorlukla karşılaştığında ise umutsuzluğa kapılan yönüne ışık tutmaktadır.⁶²

4. Ayet

هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرْتُمْ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

“O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır. Öyle ki gemilerle denize açıldığınız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgârla seyrettiği, yolcuların da bununla **sevindikleri** bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarını (batıp boğulacaklarını) anlayınca dini Allah’a has kılarak “Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız” diye Allah’a yalvarırlar.”⁶³

Burada, bir misal üzerinden Allah’ın verdiği bazı dünyevî nimetler sebebiyle insanların duydukları sevinç ve memnuniyetten bahsedilmektedir. Ayetteki misalde, gemiyle yolculuk yapan insanların, bu yolculuklarını rahat bir şekilde sürdürmelerini sağlayan “uygun-hoş bir rüzgâr” dan sevinç ve mutluluk duydukları ifade edilmekte, onların bu sevinçli halleri “ferah” kavramıyla anlatılmaktadır. ⁶⁴ Seyyid Kutub buradaki misal hakkındaki değerlendirmesinde bizlere adeta canlı bir tablo resmetmektedir:

“İşte önümüzde gemi... Ortalık rahat içinde... Hoş bir meltem yolcuları götürüyor. İşte gemidekilerin duyguları! Biz onları anlıyoruz. Ve herkesin bunun hazzını yaşadığını düşünün. İşte tam bu güven ve rahat ortamında, bu sevincin her tarafı kuşattığı bir sırada fırtına kopuyor. Refah, güven ve sevinç içinde yolculuk yapanları kısıvrak

⁶⁰ Rûm, 30/36.

⁶¹ Zemaşeri, *el-Keşşâf*, 830.

⁶² Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur’ân*, Çev. Salih Uçan vd, İstanbul, Dünya Yayıncılık, ts., 8/203.

⁶³ Yûnus, 10/22.

⁶⁴ Taberî, *Câmi’ u'l-Beyân*, 12/146; Râzî, *Mefâtilihu’ l-Çayb*, 17/70.

yakalayiveriyor... Bu gerçekten mükemmel bir sahnedir. Hiçbir hareketini, hiçbir duygusunu kaçırmış değildir... Bu bir olayın manzarasıdır... Fakat bütün nesiller boyunca insanların çoğunluğunu oluşturan bir insan tipinin, bir karakterin ve bir ruh halinin manzarasıdır... Bu nedenle arkasından gelen değerlendirmede, bütün insanlara uyarıda bulunuluyor: Ey insanlar yapacağınız taşkınlıklar aslında kendi aleyhinizdir!"⁶⁵

5. Ayet

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ

"Rızık dilediğine bolca, dilediğine kısıtlı ölçüde veren Allah'tır. Hal böyleyken dünya hayatıyla **sevinirler**; oysa ahiret hayatı yanında dünya hayatı yalnızca geçici bir doyumdan, bir avuntudan ibarettir."⁶⁶

Burada dar çerçevede ayetin ilk muhatabı olan Mekke müşriklerinde, geniş çerçevede ise tüm insanlarda görülebilen yanlış bir tasavvur tashih edilmektedir. Ahiret hayatını dikkate almayan ve bütün hesabını bu dünyaya göre yapan insanlara göre başarı ve mutluluk bu hayattaki zenginlikle doğru orantılı görülmektedir. Kur'ân ise zenginliğin de fakirliğin de Allah'ın müdahalesine bağlı bir imtihan olduğunu, kişinin değerinin zenginliğine veya fakirliğine değil, düşünce ve amellerine bağlı olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁷ Ayetteki "فَرِحُوا" kelimesi "رَضُوا" yani "memnun ve hoşnut olmak, sevinmek" anlamında kullanılmıştır.⁶⁸ Ayet, kendilerine verilen dünya nimetleriyle sevinen, bunlarla avunan ancak ahiretin sonsuz ve eşsiz nimetlerini göz ardı edenlerin halini gözler önüne sermekte,⁶⁹ dünyadaki bolluk ve rahatlığın ahiretle kıyas edildiğinde, aslında sevinç duyulacak büyük bir değerinin olmadığını beyan etmektedir.⁷⁰

⁶⁵ Kutub, *Fî Zilâl*, 5/494-495.

⁶⁶ Ra'd, 13/26.

⁶⁷ Mevdüdi, *Tefhîm*, 2/523.

⁶⁸ İbn Ebî Zemenin, *Tefsîr*, 2/354; Dâmeğâni, *el-Vücûh*, 584. Ayetin açıklamasındaki dipnotlardan da görülebileceği gibi müfessirlerin ekseriyetine göre bu ayetteki "ferah" kavramı, "sevinmek, memnun olmak" anlamındadır. Fakat Beğavî, Zemahşerî, ve Beydâvî gibi bazı müfessirler buradaki "ferah"ın "sevinmek, memnun olmak" değil "şımarmak-kibirleşmek" manasına geldiğini iddia etmişlerdir (Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, 4/315; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 539; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 10/500). Bazı müfessirler de Zemahşerî'nin bu ayetle ilgili ifadelerini isim belirtmeden aynen almışlardır (Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 2/153; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 5/379; Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, 5/19; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 13/147). Ancak biz İbn Kesîr'in (*Tefsîr*, 8/140) ayet ve hadislerden örnekler vererek burada kastedilenin, dünya hayatının geçici nimetlerine kapılmak, ahireti göz ardı etmek, dünyaya bel bağlamak olduğuna dair açıklamalarını da dikkate alarak ve müfessirlerin ekseriyetine ittibâ ederek bu ayeti bu başlık altında zikrettik.

⁶⁹ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 13/516; Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi'l-İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, el-Mektebu'l-İslâmî, 1984, 4/326; Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/63.

⁷⁰ İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 3/311; Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, 19/49.

6. Ayet

فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمُونَنِي بِمَا لِي مِنَ اللَّهِ خَيْرٌ مِمَّا آتَيْتُكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيِكُمْ
تَفْرَحُونَ

(Sebe Melikesi'nin elçileri) Süleyman'a geldiklerinde o, "Benim servetime servet mi katmak istiyorsunuz? Oysa Allah'ın bana bahsettiği şey size bahsettiği her şeyden çok daha hayırlıdır! Öyleyse, sizin bu hediyeniz (ancak) sizi **sevindirir**" dedi.⁷¹

Bu ayette Hz. Süleyman ile Sebe melikesinin elçileri arasında geçen bir diyalogdan bahsedilmektedir. Hz. Süleyman, getirdikleri hediyelerle kendisini sevindireceklerini düşünen elçilere, onlar gibi dünya malı ile sevinecek biri olmadığını, Allah'ın kendisine çok daha üstün nimetler vermiş olduğunu, sadece onlar gibi hayatı, dünya ile sınırlı gören insanların bu tür dünyalıklarla sevineceğini söylemiştir.⁷²

7. Ayet

إِنْ تَمَسَسْتُمْ حَسَنَةً تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا

"Size bir iyilik dokunsa, bu onları tasalandırır; başınıza bir musibet gelse, buna da **sevinirler**..."⁷³

Bu ayet, yukarıda geçen ayetlerden farklı olarak kin ve düşmanlığın insanı getirdiği noktaya işaret etmekte, bu süflî duyguların, insanı başkalarının sıkıntı çekmesinden sevinir hale getirebileceğine dikkat çekmektedir. Ayette, Müslümanların başına gelen her türlü sıkıntı, kayıp, acı ve ıstıraptan zevk alan, buna sevinen, düşmanlıkta bu derece ileri giden gayr-ı müslimlerin halet-i ruhiyesi gözler önüne serilmektedir.⁷⁴

8. Ayet

إِنْ تُصِيبْكَ حَسَنَةٌ تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِنْ قَبْلٍ وَيَتَوَلَّوْا
وَهُمْ فَرِحُونَ

Senin başına iyi bir hal gelse, (Ey Peygamber), bu onları üzer; ama başına bir musibet gelse, (kendi kendilerine): "Biz önceden bizim (için gerekli) tedbirleri almıştık!" derler ve **sevinç içinde** dönüp giderler.⁷⁵

⁷¹ Neml, 27/36.

⁷² Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 18/58; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 783; Râzi, *Mefâtilü l-Çayb*, 24/196.

⁷³ Âl-i İmrân, 3/120.

⁷⁴ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 5/722; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 192; Kurtubi, *el-Câmi'*, 5/281.

⁷⁵ Tevbe, 9/50.

Bu ayet de bir önceki ayet gibi bazı münafıkların, Hz. Peygamber'e ve ashâbına karşı içlerinde taşıdıkları kin ve nefretin mahiyetine işaret etmektedir.⁷⁶ Ayetin sonundaki "فِرْحُونَ" kelimesi onların, Müslümanların başına gelen sıkıntılara sevindiklerini ve onlarla birlikte cihada çıkmadıkları için duydukları memnuniyeti anlatmaktadır.⁷⁷ Sürenin bir sonraki ayetinde Hz. Peygamber'e, kalpleri kin ve nefret dolu olan ve olayları hep dünya rahatı ve menfaati penceresinden değerlendiren bu cahillere hitaben "Allah'ın bizim hakkımızda yazdığı dışında asla başımıza bir şey gelmez! Bizim mevlamızdır O! Gerçek müminler yalnızca Allah'a güvenip tevekkül etsinler"⁷⁸ demesi emredilmiştir.⁷⁹

9. Ayet

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرُحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ
مِّنَ الْعَذَابِ

Sanma ki ettiklerine **sevinen**, yapmadıkları ile övülmek isteyenler, evet, sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır...⁸⁰

Taberî'nin belirttiğine göre, bu ayette bahsedilenlerin kimler olduğu konusunda birçok farklı görüş mevcuttur. O, burada bahsedilenlerin, türlü bahanelerle cihattan kaçan münafıklar, insanları aldatan, yanlış bilgilendiren Yahudi din adamları veya Allah'ın kitaplarını tahrif edenler, Allah'ın Hz. İbrahim'e verdiği lütuflara sevinenler, Rasûlullah'ın kendilerine sorduğu soru karşısında gerçeği gizleyen ya da Rasûlullah'a karşı ikiyüzlülük yapıp yaltaklanan bazı Yahudiler olduğuna dair görüşleri zikretmektedir. Ancak kendisi, önceki ayetlerden hareketle burada kastedilenlerin, son peygamber geldiğinde O'na tabi olacaklarına dair daha önce Allah'a söz vermiş oldukları ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) beklenen son peygamber olduğunu bildikleri halde, bu bilgiyi gizleyen ve bu yaptıklarıyla da sevinen Yahudi ve Hıristiyanlar olduğunu belirtmektedir.⁸¹ Diğer bazı tefsirlerdeki rivayetler de bu görüşünü desteklemektedir.⁸² Zemahşeride burada, yaptıkları sahtekârlığa sevinen bazı Yahudilerden bahsedildiğini ifade etmektedir.⁸³

⁷⁶ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 11/494.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 436; Râzî, *Mefâtilu' l-Çayb*, 16/87; Beydâvî, *Envâru' t-Tenzil*, 9/248.

⁷⁸ Tevbe, 9/51.

⁷⁹ Kutub, *Fî Zilâl*, 5/319.

⁸⁰ Âl-i İmrân, 3/188.

⁸¹ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 6/307.

⁸² Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru' l-Kur'âni' l-Azim*, Mekke, Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 1997, 3/838; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/460.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 211.

10. Ayet

كُلُّ حَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

Her grup kendisinde bulunan ile **sevinmektedir**.⁸⁴

Kur'ân'da iki ayrı yerde geçen bu ifade, genel bir insanî zaafa dikkat çekmekte, her din ve inancın müntesibinin kendi inanç ve görüşünü beğenip onunla avunduğunu, başka inançların hakikat olabileceğini düşünmediğini vurgulamaktadır.⁸⁵ Zemahşeri'nin de çok güzel bir şekilde ifade ettiği gibi, batıl da olsa insanlar kendi inançlarını hakikat olarak görmekte ve onunla avunmaktadır.⁸⁶ Kurtubî de bunun, hakikati araştırmayan insanların hali olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ Ayetlerin geçtikleri bağlamlarda, insanların Allah'ın kendileri için uygun gördüğü yaşam biçimi olan ve peygamberler aracılığı ile öğretilen dini öğretileri zamanla kendi arzu ve heveslerince değiştirip çok farklı yollara saptıkları ve bölük bölük oldukları, her bir grubun da körü körüne bir bağlılığa gömülüp onunla mutlu olmaya çalıştıkları anlatılmaktadır.

c. Şımarma ve Kibirlenme Anlamında Ferah

Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi kimi ayetlerde “ferah” kelimesine “şımarma-kibirlenme” manası verilmiştir. Şimdi bu ayetleri inceleyelim:

1. Ayet

فَلَمَّا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ

Kendilerine yapılan uyarıları unuttuklarında, (vermiş olduğumuz sıkıntı ve musibetleri kaldırıp) üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Nihayet kendilerine verilenler yüzünden **şımarıdıkları** zaman onları ansızın yakaladık, birdenbire onlar bütün ümitlerini yitirdiler.”⁸⁸

Burada, kendilerine verilen maddi-manevi imkânların, çeşitli dünya nimetlerinin zevkine dalan, o nimetleri verene şükretmek yerine onları kendi doğal hakları olarak gören, şımarıp azan, böbürlenen ve haddi aşan, ellerindeki nimetlerin hiç bitmeyeceğini zanneden toplumlara işaret

⁸⁴ Mü'minûn, 23/53; Rûm, 30/32.

⁸⁵ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 17/64; Beğavî, *Me' âlimu't-Tenzil*, 5/420.

⁸⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 709, 830.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/432.

⁸⁸ En'âm, 6/44.

edilmektedir.⁸⁹ Bazı müfessirler ayette geçen "ferah" kavramının "şımarmak, kibirlenmek" anlamında olduğunu özellikle belirtmişlerdir.⁹⁰

2. Ayet

وَلَمَّا أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّنَتْهُ لِيُقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ
لَفَرِحٌ فَخُورٌ

Eğer kendisine dokunan bir zarardan sonra ona bir nimet tattırırsak, elbette «Dertler yakamı bıraktı» der. Çünkü o, şımarıktır, kibirlidir.⁹¹

Bu ayette de sahip olduğu nimetleri verene şükretmek yerine, o nimetler sebebiyle kibre kapılan ve şımaran insan tipinden bahsedilmektedir.⁹² Buradaki "فَرِحٌ" kelimesi "şımarık ve kibirli" şeklinde tefsir edilmiştir.⁹³

3. Ayet

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ
بِالْعَصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ

Karun, Musa'nın kavminden idi de, onlara karşı azgınlık etmişti. Biz ona öyle hazineler vermiştik ki, anahtarlarını güçlü kuvvetli bir topluluk zor taşırdı. Kavmi ona şöyle demişti: Şımarma! Bil ki Allah şımarıkları sevmez.⁹⁴

Burada -ayetin başında açıkça zikredildiği gibi- Hz. Musa devrinde yaşamış olan, hatta onun yakın akrabası olduğu söylenen,⁹⁵ çok büyük servete sahip biri olan Karun'dan bahsedilmektedir. Sahip olduğu servet onu yoldan çıkarmış, bu nedenle kavmi onu bu ifadelerle uyarmıştır. Buradaki "ferah" kavramı birçok eserde belirtildiği üzere "şımarmak, kibirlenmek, haddi aşmak" anlamlarına gelmektedir.⁹⁶

4. Ayet

لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَيْكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

⁸⁹ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 9/246; Râzî, *Mefâtîhu' l-Çayb*, 12/237.

⁹⁰ Beğavî, *Me' âlimu't-Tenzil*, 3/143; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 327; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru' l-Vecîz*, 2/292.

⁹¹ Hûd, 11/10.

⁹² Kutub, *Fî Zilâl*, 6/45.

⁹³ Beğavî, *Me' âlimu't-Tenzil*, 4/164; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 478; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru' l-Vecîz*, 3/154; Dâmeğânî, *el-Vücûh*, 583; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/80.

⁹⁴ Kasas, 28/76.

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 809.

⁹⁶ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 18/320; Beğavî, *Me' âlimu't-Tenzil*, 6/221; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/318; Dâmeğânî, *el-Vücûh*, 583.

(Allah bunu,) elinizden çıkana üzülmeyesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle **şımarmayasınız** diye (açıklamaktadır). Çünkü Allah, kendini beğenip böbürlenlen kimseleri sevmez.⁹⁷

Burada, sûrenin bir önceki ayetinde belirtilen, insanın başına gelen her türlü musibetin önceden bir kitapta yazılı olduğuna dair ifadenin gerekçesi belirtilmektedir. Taberî bu ayeti, "Ey insanlar, başınıza gelen her şeyi Allah, henüz hiçbir canı yaratmadan önce yazdı ki kaybettiğiniz dünyalıklara üzülmeyesiniz, O'nun size verdiklerine de çok sevinmeyesiniz" sözleriyle tefsir etmektedir.⁹⁸ İbn Abbas da ayet hakkında "Her insan mutlaka üzüdür veya sevinir. Ancak mümin, musibeti sabra, nimeti ise şükre dönüştürür" demiştir.⁹⁹

Ayet, çetrefilli bir mesele olarak görülen ve hakkında çok farklı tasavvurlar bulunan "kader" konusu hakkındadır. Konunun teferruatına girmeden sadece Zemahşerî'nin ayet hakkındaki şu açıklamalarıyla yetiniyoruz:

Şayet siz her şeyin Allah katında mukadder ve yazılı olduğunu bilerseniz, kaybettiğiniz şeyler için duyduğunuz üzüntü ve elde ettiklerinize duyduğunuz sevinç hafif olur. Çünkü elindeki şeyi zaten kaybedeceğini bilen kişi onu kaybettiğinde fazla inleyip sızlamaz. Zira kendisini buna hazırlamıştır. Bazı hayır ve güzelliklere kavuşan kişi de onlara her halükarda kavuşacağını biliyorsa, kavuştuğunda aşırı sevinç duymaz. Buradaki hüzünden maksat, insana sabrı, sabrının karşılığında kazanacağı mükâfata ve Allah'ın emrine teslimiyeti unutturan aşırı hüzündür. Ferahtan kasıt da insanı azıtan ve şükürü unutturan şımarma seviyesindeki sevinçtir. Yoksa her insanın hissettiği hüüzün ve sevinçte bir beis yoktur.¹⁰⁰

5. Ayet:

ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ
أَدْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ

Bu durum, sizin yeryüzünde hakkınız olmadığı halde **şımarmanızın** ve küstahça böbürlenmenizin sonucudur! Ebedî kalmak üzere girin cehennemin kapılarından! Büyüklük taslayanların yeri ne kadar da kötüdür!¹⁰¹

⁹⁷ Hadid, 57/23.

⁹⁸ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 22/420-421.

⁹⁹ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 22/421; Maverdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, 5/482.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1084.

¹⁰¹ Mû'min, 40/75-76.

Bu ayetler, dünya hayatında hiçbir haklı yanı olmadığı halde şımarma ve kendini beğenme duygularına kapılmanın insanları getirdiği acı sona işaret etmektedir. Ferah kavramının kullanıldığı 75. ayet, kendisinden önceki ve sonraki ayetlerle birlikte düşünüldüğünde iki ihtimal söz konusu olmaktadır. Birinci ihtimale göre 75. ayetteki "Bu durum, sizin yeryüzünde hakkınız olmadığı halde şımarmanız ve küstahça böbürlenmenizden dolayıdır" ifadesi, peşinden gelen 76. ayetteki cehenneme girme olayının sebeplerine işaret etmektedir. İkinci ihtimale göre ise 75. Ayetteki ifade, 74. ayetin sonunda geçen, "İşte Allah, kâfirleri böyle saptırır" şeklindeki ifadeye binaen, Allah'ın kâfirleri haktan saptırmasının nedeninin şımarmak ve kibirlenmek olduğunu ortaya koymaktadır. Müfessirler de ayetin kastını bu iki manadan birine hamletmişlerdir. Kimi müfessirlere göre ayetin açıklaması şöyledir: "Ey cehennem ehli, bugün burada gördüğünüz bu azap, dünyadayken Allah'ın izin vermediği batıl işler ve günahlarla istigal edip yaptıklarınızdan da gurur duymanız, kibre kapılmanız ve şımarmanızdan dolayıdır."¹⁰²

Kimi müfessirlere göre ise bir önceki ayette geçen "İşte Allah kâfirleri böyle saptırır" cümlesinden dolayı burada, inkârcıların dünyadayken haktan sapmalarının ardında yatan gerçek neden vurgulanmakta olup ayetin manası şöyledir: "Allah tarafından saptırılmanız, dünyadayken haksız yere yani Allah'a şirk koşarak ve putlara ibadet ederek sevinip şımarmanız sebebiyledir."¹⁰³

Müfessirlerin çoğunluğuna göre bu ayette geçen ferah, şımarma anlamı içermektedir.¹⁰⁴ Ayetin sonundaki "تَمْرَحُونَ" kelimesi de bu görüşü desteklemektedir.

6. Ayet

فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

Peygamberleri onlara apaçık deliller getirince, sahip oldukları bilgi ile şımarıldılar. Sonunda alaya almakta oldukları şey kendilerini sarıverdi.¹⁰⁵

¹⁰² Ebu'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhî, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, 3/156; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 20/365; Ebu'l-LeysNasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Bahru' l-Ulûm*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1993, 3/173; İbn Ebi Zemenin, *Tefsir*, 4/142; Beğavi, *Me' âlimu't-Tenzil*, 7/159; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru' l-Vecîz*, 4/570; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesir*, 7/237; Kurtubi, *el-Câmi'*, 18/383; Neseî, *Medâriku' t-Tenzil*, 3/221.

¹⁰³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 962; Râzî, *Mefâtihu' l-Çayb*, 27/89; Beydâvî, *Envâru' t-Tenzil*, 17/100; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/455; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu' l-Kadir*, Beyrut, Dâru'l-Marife, 2007, 1307.

¹⁰⁴ Dâmeğâni, *el-Vücûh*, 583; Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, 7/285; Âlûsî, *Rûhu't-Me' âni*, 24/86.

¹⁰⁵ Mû'min, 40/83.

“Ferah” kavramının geçtiği bu son ayet, hakkında neredeyse bütün tefsirlerde birden fazla görüşün dile getirildiği, çok farklı yorumlara mevzubahis olan ayetlerden biridir. Ayetin tefsiri hususunda ihtilafa sebep olan mesele, ayette geçen “فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ” ifadesiyle kimlerden bahsedildiği ve buradaki “العلم” ile neyin kastedildiği meselesidir. Ayette geçen “ferah” kelimesinin “sevinmek, hoşnut olmak”¹⁰⁶ anlamına mı, yoksa “şımarmak, böbürlenmek” anlamına mı geldiği hususu da bu meseleye bağlıdır. Yapmış olduğumuz araştırma neticesinde kelimenin bu ayette - günümüzde birçok Türkçe mealde de tercih edildiği gibi- “şımarma, kibirlenme” anlamı taşıdığına kanaat getirdiğimizden ayeti bu başlık altında sunmaya karar verdik.

Ayetin dile getirdiği konuların doğru anlaşılması, buradaki “ferah” kavramının hangi anlama geldiği ve kullanıldığı bağlamda hangi hakikatlerin bu kavramla ilişkilendirildiği hususu önem arz etmektedir. Bu nedenle tefsirlerde ayet hakkında yapılan açıklamalar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durarak, ayetin doğru manasını tespit etmeye çalışacağız.

Mukatil b. Süleyman bu ayeti şu şekilde tefsir etmiştir:

Peygamberleri onlara apaçık delillerle yani başlarına gelecek olan azap haberiyle geldiğinde onlar, dünyada yanlarında olan bilgiyle sevindiler yani hoşnut oldular ve ‘Biz asla azap görmeyeceğiz’ dediler ancak alay edip durdukları o azap onları kuşatıverdi.¹⁰⁷

Anlaşılan o ki, Mukatil, bu ifadeyle, ayette bahsedilen önceki toplumların, iman etmedikleri takdirde başlarına gelecek olan helak haberine dair peygamberlerinin uyarılarına inanmayıp bu haberle alay ettiklerini, kendi bildikleri inançlarla yetinip onlardan memnuniyet duyduklarını kastetmektedir. İmam Taberî ise tafsilata girmemiş, Mukatil’inkiyle benzer ifadeler kullanmıştır.¹⁰⁸

İlk dönem müfessirlerinden Semerkandî, İbn Ebî Zemenîn ve Beğavî de Taberî ile aynı görüştedirler.¹⁰⁹ Ancak Semerkandî diğerlerinden farklı olarak, ikinci bir görüş zikretmekte ve “Ya da o inkârcular, ticaretle ilgili bilgileriyle sevindiler” diyerek bu açıklamaya şu ayeti delil göstermektedir:

¹⁰⁶ Bazı müfessirler buradaki “فَرَحُوا” kelimesini “hoşnut-razı olmak” anlamında “رَضُوا” kelimesiyle karşılamışlardır. (Dâmeğânî, *el-Vüçûh*, 584; Semerkandî, *Bahru’ l-Ullûm*, 3/175; Beğavî, *Me’ âlimu’t-Tenzil*, 7/160.)

¹⁰⁷ Mukatil, *Tefsir*, 3/158.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi’ u’l-Beyân*, 20/372.

¹⁰⁹ Semerkandî, *Bahru’ l-Ullûm*, 3/175; İbnEbîZemenîn, *Tefsir*, 4/144; Beğavî, *Me’ âlimu’t-Tenzil*, 7/160.

"Onlar, dünya hayatının görünen yüzünü bilirler. Ahiretten ise, onlar tamamen gafildirler."¹¹⁰

Maverdî, ayette hakkında şu dört muhtemel manayı dile getirmiştir: a) Onlar "Biz peygamberlerden daha iyi biliyoruz, biz asla diriltilmeyecek ve asla azap görmeyeceğiz" dediler. b) Onlar bilgileri ile sevindiler. Hâlbuki onlarınki bilgi değil, cehalet idi. c) Ayette sevindiği söylenenler peygamberlerdir. Kendileri bildirildiği gibi müminlerin kurtuluşa erip düşmanlarının helak olmasına sevinmişlerdir. d) O inkârcılar kendi bildikleri ile yetinmiş, peygamberleriyle de alay etmişlerdir.¹¹¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ayetin tefsiri hakkındaki bu farklı görüşleri ilk olarak ayrıntılı bir şekilde toplayan ve kendisinden sonraki birçok müfessirin de bu bilgileri kendisinden aldığı kişi Zemahşerî'dir. Ona göre "*sahip oldukları bilgi ile sevindiler/şımardılar*" ifadesinin altı muhtemel anlamı olup bunlar şöyledir:

- a) Bununla inkârcıların ölüm ötesi bir hayatın olmadığına dair bilgileri kastedilmiş olabilir. Onlar "*Biz asla diriltilmeyeceğiz ve asla azap görmeyeceğiz*" demişlerdir. Zemahşerî bu konuda, kıyametin ve dirilişin olmayacağına dair müşriklerin ifadelerine değinen ayetleri¹¹² vermiştir. Ona göre onların bu konudaki inançlarına "*العلم*" denmesi ise istihza maksatlıdır.
- b) Buradaki "*العلم*" ile Yunan kültüründen gelen filozofların ve tanrı tanımazların bilgileri de kastedilmiş olabilir. Onlar Allah'ın vahyini duydukları zaman onu reddediyorlar ve kendi bilgileri karşısında peygamberlerin bilgisini hafife alıyorlardı. Örneğin Sokrates'a, Hz. Musa'dan bahsedilmiş ve onun yanına hicret etmesi tavsiye edilmiş, o ise "*Biz zaten aydın bir toplumuz, bizi aydınlatacak kimseye ihtiyacımız yok*" demiştir.
- c) Bu ifadeyle, o inkârcıların, peygamberlerin getirdiği vahiy kaynaklı bilgiye hiç sevinmedikleri alaylı bir üslupla dile getirilmiştir. Hâlbuki vahye dayalı bilgi, en büyük sevinç kaynağıdır. Ancak onlar cehaletleri ve içlerinde ilim ehli insanların

¹¹⁰ Rûm, 30/7.

¹¹¹ Maverdî, en-Nuketü ve'l-'Uyûn, 5/165-166.

¹¹² Kehf, 18/36; Neml, 27/66; Fussilet, 41/50.

olmamasından dolayı peygamberlerin sözlerine hiçbir değer vermemişlerdir. Bu nedenle alaylı bir ifadeyle “Onlar peygamberlerin getirdikleri bilgiye çok sevindiler” denmiştir.

- d) Bu ifadeyle onların, peygamberlerin getirdikleri bilgilerle alay ettikleri, kibir içinde onlara güldükleri de kastedilmiş olabilir.
- e) Burada “فُرحوا” fiilinin faili olan “sevinenler” peygamberler de olabilir. Peygamberler, inkârcıların cehaletteki ısrarını, hak ile alay ettiklerini görüp bu tavırları yüzünden karşılaşacakları kötü akıbeti ve cezayı düşününce kendilerinde olan hakikate dair bilgiye sevinmiş, bu bilgiden dolayı Allah’a şükretmişlerdir.
- f) Bu ifadeyle inkârcıların, dünya hayatına ve işleyişine dair bilgileriyle sevinmeleri de kastedilmiş olabilir. Nitekim şu ayetler buna delildir:

Onlar, dünya hayatının görünen yüzünü bilirler. Ahiretten ise, onlar tamamen gafildirler.”¹¹³ “O halde, Bizi anmaktan uzak duran ve bu dünya hayatından başka bir şeyi istemeyenlerden yüz çevir. Zira bu, onlar için bilinmeye değer tek şeydir.”¹¹⁴

Dünyevi bilgilerle yetinen, sadece ona önem veren bu inkârcılara, peygamberler dirilişten, hesaptan bahseden, dünyevi zevk ve lezzetlerden uzak durmayı öğütleyen dinî bilgilerle gelince, onlar bu bilgilerden yüz çevirip onları hakir gördüler, alaya aldılar. Kendi sahip oldukları dünyevi bilgilerden daha faydalı ve daha üstün bir bilgi olmadığına inandıkları için o bilgilerle övündüler.¹¹⁵

Görüldüğü gibi Zemahşerî ayet hakkındaki muhtemel manaları altı maddede sıralamıştır. Zemahşerî’den sonra gelen müfessirlerin, çoğunlukla isim belirtmeden bu görüşlerin birkaçını veya tamamını zikrettikleri, bazılarını olduğu gibi bazılarını da biraz daha basit ve anlaşılır bir üslupla ifade ettikleri görülmektedir.¹¹⁶ Ancak yukarıda, ilk dönem müfessirlerinden

¹¹³ Rûm, 30/7.

¹¹⁴ Necm, 53/29-30.

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 963.

¹¹⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’ l-Vecîz*, 4/571; İbnu’l-Cevzi, *Zâdu’l-Mesîr*; 7/238; Râzî, *Mefâtihu’ l-Ğayb*, 27/92; Beydâvî, *Envâru’ t-Tenzîl*, 17/109-110; Kurtubî, *el-Câmi’*, 18/386; Neseî, *Medâriku’ t-Tenzîl*,

Semerkindî ile başlayan ve Zemahşerî'nin de altıncı sırada verip teferruatlı bir şekilde açıkladığı görüş, Râzî, Beydâvî, Kurtubî, Ebu Hayyân, Ebu's-Suûd ve Âlûsî gibi meşhur müfessirler tarafından zikredilmiştir. Nesefî ise özellikle bu görüşü tercih etmiş, Zemahşerî'nin son olarak verdiği yukarıda geçen ifadelerin aynısını en başta vermiştir.¹¹⁷ Buna göre ayetteki ifadeyle inkârcıların, dünya hayatına ve işleyişine dair bilgileriyle böbürlenip peygamberlerle alay etmeleri kastedilmiştir.

Son dönemlerde yazılan tefsirlerde de bu görüş öne çıkmış ve tercih edilmiştir. Örneğin Seyyid Kutub, ayetin tefsirinde, dünyevi bilgileriyle şımarıp haktan sapanlara işaret ederek imandan yoksun bilginin insanı kör eden ve azdıran bir bela olabileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre, yüzeysel bilgi insanı gurura iter. Kişi, bilgisiyle büyük güçlere hükmettiğini, büyük işler yapmaya gücünün yettiğini zanneder. Kendi konumunu ve değerini takdir etmede yanılır. Kutub'a göre burada bahsedilen inkârcılar, kendi ilimlerine güvenip bunun ötesindekileri kendilerine hatırlatanları alaya almışlardır.¹¹⁸

Said Havva'ya göre ise "sahip oldukları bilgi ile şımarıldılar" ifadesi, dünyevi bilginin peygamberlere tabi olmayı engelleyen aldanma sebeplerinden biri olduğuna işarettir. Bu ifade Kur'ân'ın öyle mucizevî ifadelerinden biridir ki insan bu ifadenin derinliğini, yaşadığımız çağdakinden daha iyi anlayamaz. Çünkü günümüzde insanın bu konudaki aldanması zirveye çıkmış, yaşadığımız kâinata ait tabiat kanunlarını bilen insanlar, -çok az sayıdaki insafılı bazı kişiler hariç- dinî ilimleri hakir görür olmuşlardır.¹¹⁹

Sâbüni de aynı minvalde sözler söylemektedir.¹²⁰ "Kur'ân Yolu" tefsirinde de "Elçileri onlara açık seçik kanıtlar getirdiklerinde, sahip oldukları bilgileriyle böbürlendiler" ifadesi geçmektedir. Bu tefsire göre, alay ettikleri şey onları kuşatıverince o inkârcılar, sahip oldukları dünyevi imkânların kendilerini kurtaramadığını görmüşler; peygamberlerinin ortaya koyduğu tevhit inancını benimsediklerini açıklamışlarsa da inanmaları kendilerine fayda vermemiştir.¹²¹

3/223-224; Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 7/458; Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, 7/287; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 24/91-92.

¹¹⁷ Nesefî, *Medâriku' t-Tenzil*, 3/223-224.

¹¹⁸ Kutub, *Fî Zilâl*, 8/656.

¹¹⁹ Havva, *el-Esâs*, 9/4989.

¹²⁰ Sâbüni, *Safoet*, 3/112.

¹²¹ *Kur'ân Yolu*, Ankara, DİB Yayınları, 2007, 4/681-682.

Bizim de kanaatimiz, klasik müfessirlerimizden Neseî'nin ve yukarıda açıklamalarını vermiş olduğumuz muasır müfessirlerin tercih ettiği yödedir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, bu ayetten bir önceki ayette, bahsedilen inkârcı toplumların, Kur'ân'ın muhatabı olan Kureyş halkından sayıca daha çok, daha kuvvetli ve yeryüzündeki eserleri/izleri bakımından daha güçlü oldukları vurgulanmıştır.¹²² Bu, o toplumların dünyevi bilgi seviyelerinin yüksek olduğuna dair açık bir ifadedir. Bu ayette ise o inkârcı toplumların, dünyaya, maddi hayata dair bu ileri seviyedeki bilgilerine güvenip şımarıdıkları, dünyevi imkânlarının ve medeniyetlerinin ilelebet payidar kalacağını iddia ederek peygamberlerin ahirete ve manevi hayata dair getirmiş oldukları bilgileri küçümsedikleri, helake dair uyarılarla alay ettikleri kastedilmiştir. Alay ettikleri şey ise onları kuşatmış ve bir sonraki ayette belirtildiği üzere¹²³ Allah'ın helak işaretlerini görüp kurdukları maddi dünyanın yıkılmakta olduğunu anlayınca da imana gelmişler fakat iş işten geçmiştir. Bizce, bazı müfessirlerin ifade ettiği gibi Allah'ın onların bildikleri şeylere "ilim" demesi, tehekküm yani istihza amaçlı değildir. Onların ilimleri, tabiata, yani dünya hayatına dair ve dünyayı imar edip rahat bir hayat yaşamada kullandıkları bilgileridir. Yani akla ve bilime dayalı ancak vahyin rehberliğinden yoksun bilgilerdir. İlk olarak Semerkandî'nin işaret ettiği, Zemahşerî, Râzî, Beydâvî, Kurtubî, Ebu Hayyân, Ebu's-Suûd ve Âlûsî gibi müfessirlerin yer verdiği, Neseî'nin ve muasır bazı müfessirlerin tercih ettiği bu görüş, bizce ayetin siyak ve sibakına en uygun tefsirdir. Ayet hakkındaki araştırmamızı, Muhammed Esed'in, ayeti açıklarken dile getirdiği şu ifadelerle bitirmek istiyoruz:

Yani onlar, tecrübeye ve gözleme veya tahmine ve çıkarıma dayanarak elde ettikleri veya devraldıkları bilgiden hoşnuttular ve insanın "kendi kendine yeterli" olduğu ve bu nedenle beşerî kavrayışın ötesindeki bir "Güç"ün rehberliğine muhtaç olmadığı şeklindeki küstahça inançları sonucu, peygamberlerin sunduğu her türlü etik ve manevî hakikati inkâr ettiler.¹²⁴

¹²² "Onlar yeryüzünde dolaşıp kendilerinden önce gelenlerin akıbetlerinin nasıl olduğuna bakmadılar mı? Onlar kendilerinden daha çok, daha güçlü idi ve onların yeryüzündeki eserleri daha üstündü. Fakat kazanmakta oldukları şeyler onlara bir fayda vermemiştir." (Mü'min, 40/82)

¹²³ "Azabımızı gördüklerinde ise 'Yalnızca Allah'a inandık ve O'na ortak koştuğumuz şeyleri inkâr ettik' dediler." (Mü'min, 40/84.)

¹²⁴ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1999, 3/969.

3. Ferah Kavramına Farklı Manalar Verilmesinin Nedenleri

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerden anlaşıldığı üzere "Ferah" kavramına, ayetlerdeki bağlamlarına göre "sevinme, razı olma, şımarma ve kibirlenme" gibi farklı manalar verilmektedir. Aynı kavrama böyle farklı hatta bazıları birbiri ile alakasız gibi görünen farklı manaların verilmesi zihinde bazı soru işaretleri uyandırmaktadır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bunun en büyük sebebi ferah kavramın geçtiği bazı ayetler arasında çelişkili gibi görünen ifadelerin bulunmasıdır.

Konuyla ilgili en güzel örnek, ilk olarak üzerinde durduğumuz Âl-i İmran Sûresi 170. ayetle Kasas Sûresi 76. Ayette geçen ferah kavramlarının neden olduğu ifade çelişkisidir. Hatta ayetler arasındaki bu durum bazı müfessirlerin de dikkatini çekmiş ve konuyla ilgili açıklama yapma ihtiyacı duymuşlardır.

Âl-i İmran Sûresi 170. ayette şehitlerin cennetteki rahat ve mutlu hayatları tasvir edilirken "Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile mutludurlar" anlamında "فَرِحْنَا بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ" ifadesi kullanılmıştır. Buradaki "فَرِحِينَ" kelimesi onların sevinç ve mutluluk dolu hallerini resmetmekte ve olumlu bir tablo çizmektedir. Kasas Sûresi 76. ayette ise hazinelerinin anahtarlarını bile ancak güçlü kuvvetli bir topluluğun taşıyabildiği miktarda büyük bir serveti bulunan bir şahsiyet olduğu açıkça belirtilen Karun hakkında şu ifade geçmektedir: "إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ" "فَرِحِينَ" yani "Kavmi ona demişti ki, şımarma, çünkü Allah şımarıkları sevmez." Âl-i İmran Sûresi'ndeki ayette cennetteki şehitler "فَرِحِينَ" kelimesi ile gıpta edilecek bir halde tasvir edilirken burada ise aynı kelime Allah'ın sevmediği kimseler için kullanılmıştır. Bu iki ayet arasında ilk etapta göze çarpan bu çelişki, müfessirlere göre "ferah" kelimesinin farklı anlamlar ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu meyanda şehitlerle ilgili ayeti tefsir ederken müfessir Ebu Hayyan, Karun kıssasındaki (Kasas, 28/76) "فَرِحِينَ" kelimesi ile bu ayetteki "فَرِحِينَ" arasında çelişki olmadığını, çünkü Karun kıssasında dünyevi, burada ise uhrevi lezzetlerden bahsedildiğini belirtmiştir.¹²⁵

Ferah kavramının geçtiği bazı ayetler arasında akla gelen bu tearuzu, İbn Atiyye de Yunus Sûresi 58. ayetin tefsirinde ele almakta ve bazı ayetleri örnek verdikten sonra "ferah" kavramının hayırlı bir şey için mukayyet olarak kullanıldığı zaman kınanan bir şey olmadığını belirtmektedir. Ona

¹²⁵ Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 3/119.

göre “ferah”, bir şer hakkında veya mutlak olarak kullanıldığında kınama anlamı taşır. Çünkü ahiretle bağlantısı olmaz. Zira insanın her an günahlarından dolayı üzülmeye ve rabbinden korkma duygularının etkisi altında olması gereklidir.¹²⁶

Kurtubî de “ferah” kavramının bazı ayetlerde kınama anlamında kullanıldığını belirtir. Ancak kınama bağlamında kullanıldığı ayetlerde kavramın mutlak olarak yani herhangi bir kayıt getirilmeksizin kullanılmış olduğuna dikkat çeker. Ona göre “ferah”, -Âl-i İmran 170. ve Yunus 58. ayetlerde olduğu gibi- belli bir kayıt ile kullanıldığında kınama manası kastedilmemektedir.¹²⁷

Mekkî b. EbîTalib, Kasas 76. ayetteki -Karun’a hitaben söylenen- “لَا تَفْرَحْ” ifadesinin “Şımarma! Kibirleşme!” manasına geldiğini, yoksa sevinmenin kötü bir şey olmadığını belirtmiştir.¹²⁸ Bu ifade ile buradaki “ferah”ın sevinme anlamında olamayacağını kastetmiştir. Mekkî b. EbîTalib’i bu açıklamaya zorlayan sebep, ayetteki ifadenin “Sevinme! Mutlu olma!” şeklinde sevinci ve mutluluğu yasaklama anlamında kabul edildiği takdirde akla gelen çelişki olsa gerektir.

Hem burada verdiğimiz örneklerden hem de önceki sayfalarda farklı başlıklar halinde ele aldığımız ayetlerden anlaşılacağı üzere “ferah” kavramı kimi ayetlerde övülen bir üslupla verilirken, kimi ayetlerde ise yerilen bir üslupla kullanılmıştır. Aynı kavramın farklı hatta zıt bağlamlarda kullanılmış olması da kavrama, geçtiği bağlama göre farklı manalar verilmesine neden olmuştur.

4. Ferah Kavramına Verilen Manaların Birbiriyle Bağlantısı

Ferah kavramına, kullanıldığı bağlama göre farklı manalar verilmiş ve bu gayret bir zaruret gibi algılanmıştır. Bazı müfessirler tarafından yukarıda görüldüğü gibi gerekçelendirilmeye çalışılan bu manalar aslında birbiri ile bağlantılı manalardır. Zira hem övülen hem yerilen bağlamlarda aynı kavramın kullanılmış olmasının arkasında bazı gerçekler yatmaktadır.

Yukarıda da geçtiği gibi “ferah” kavramı temelde “sevinme, mutlu olma” anlamı taşıdığı halde bazı kamusalarda, tefsirlerde ve özellikle “*el-Vüçûhve’ n-nezâir*” eserlerinde bu kavramın “sevinme, razı olma ve şımarma” şeklinde üç manasının olduğu belirtilmektedir. Bu üç manadan

¹²⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’ l-Vecîz*, 3/126-127.

¹²⁷ Kurtubî, *el-Câmi’*, 11/11.

¹²⁸ Mekkî b. Ebî Talib, *Tefsiru’ l-MuşekkelminÇarîbi’ l-Kur’ân*, Riyad, Mektebetu’l-Me’ârif, 1985, s. 183.

sevinme ve razı olma arasındaki ilişki zaten aşikârdır. Kişi sevdiği şeyden "razı" yani "hoşnut" olur ve memnuniyet duyar; razı ve hoşnut olduğu ve memnuniyet duyduğu şeyi de sever. Peki, "ferah"ın temel manası olan sevinmenin, şımarma ile ilgisi nedir?

Aslında insan psikolojisini bilen ve onun olaylar karşısındaki tepkilerini gözlemleyen birinin çözebileceği bu sorunun veciz bir cevabını İbn Kuteybe'nin "*Te' vîlüMüşkili' l-Kur'ân*" adlı eserinde görmekteyiz. İbn Kuteybe, "ferah"ın birinci manasının "sevinç", ikinci manasının ise "rıza" olduğunu; "rıza"nın da "sevinç"ten kaynaklandığını, üçüncü manasının ise "البَطْرُ و الأَشْرُ" yani "şımarıklık ve kibirlilik" olduğunu, bu olumsuz duyguların da "sevinçte ifrattan" yani aşırı gitmekten kaynaklandığını belirtmektedir.¹²⁹ Bazı kamusalarda da şımarıklığın, sevincin aşırı hali olduğu,¹³⁰ nimeti kötüye kullanmak, hakkını vermemek ve uygun olmayan tarzda sarf etmekle ilişkilendirildiği görülmektedir.¹³¹

"Sevinç ve mutluluk", insana verilmiş olan en değerli nimetlerdendir. İnsana düşen bu nimetleri yerli yerinde ve dengeli bir şekilde kullanmaktır. Zira servet, şöhret, nüfuz, başarı vb. bazı dünyevi nimetler elde eden insanın, bunlar sebebiyle duyduğu sevinç ve mutlulukta aşırı gitmesi, onu kibre ve şımarıklığa sevk edebilmektedir.¹³²Hatta -narsisistik veya histrionik kişilik bozukluklarında olduğu gibi-kimi insanlar, elde ettikleri dünyevi imkânlar nedeniyle "kendine hayran" bir anlayışa bürünmekte, "çok önemli ve vazgeçilmez" olduklarını düşünerek şıarmaktadırlar. "Küçük dağları ben yarattım" tavrıyla yaşayan bu tipler, sürekli ilgi odağı olmak, övülmek, şımartılmak isterler.¹³³Hâlbuki Kur'ân'ın tarif ettiği olgun insan, olumlu veya olumsuz, karşılaştığı her durumun Allah'ın ilmi dâhilinde olduğunu unutmadan yaşayan, nimetlerle şıarmayan, sıkıntı ve zorluklar karşısında da ümidini yitirmeyen üstün bir anlayışa sahiptir.

Yukarıda geçen açıklamalardan da anlaşılacağı üzere "ferah"ın asıl manası "sevinmek, mutlu olmak"tır. Ancak bu sevinç ve mutluluğun tonları yani teşvik edilen ve övüleni, gayet insanî ve sıradan olanı ve bir de haddi aşan ve haksız olanı vardır. Ferah kavramı da, geçtiği bağlam ile

¹²⁹ Ebu Muhammed 'Abdullah b. Muslim b. Kuteybe, *Te' vîlüMüşkili' l-Kur'ân*, Kahire, MektebetuDâri't-Turâs, 1973, 1/491.

¹³⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/592; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *Esâsu' l-Belâğa*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1998, 1/ 65; İbnManzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/300.

¹³¹ Râğıb, *Müfredât*, 61.

¹³² Muhammed Osman Necâti, *el-Kur'ân ve ' İlmü ' n-Nefs*, Kahire, Dâru's-Şurûk, 2001, s. 120-121.

¹³³ Kemal Sayar, *Ruh Hali*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2013, 217-220.

etkileşiminden dolayı farklı tonlara bürünmekte, adeta anlam değişimine uğramaktadır.

Sonuç

Görüldüğü gibi Kur'ân'da yirmi bir ayette ve muhtelif bağlamlarda kullanılan "ferah" kavramına verilen farklı manalar, birbirinden kopuk ve ilgisiz manalar olmayıp aslında aynı gerçeğin farklı yansımalarını ve tonlarını ifade eden anlamlardır. Sevinç ve mutluluk duygusu, o duyguyu yaşayan insanların inanç ve algılarına, hayata ve olaylara dair bakış açılarına göre değişmektedir.

Ayetlerde de geçtiği gibi kimisi kavuştuğu cennet nimetleriyle, kimisi peygambere indirilen vahiyle, kimisi Allah'a iman edenlerin putperestlere karşı zafer kazanmasıyla sevinir. Kimisi ise elde ettiği dünyalıklarla, kimisi Müslümanlarla birlikte cihat yolculuğuna çıkmaktan kaytarmakla, kimisi düşman addettiği Müslümanların başına gelen sıkıntı ve musibetlerle, kimisi de bildiği bazı hakikatleri saklamadaki veya çarpıtmadaki hüneriyle (!) sevinir, onunla mutlu olur. Kimileri ise sahip oldukları servetin çokluğu veya ileri seviyedeki bilgileriyle orantılı olarak daha çok sevinirler hatta bu sevinçleri, şırmarmaya, kendilerini büyük görmeye ve kibirlenmeye dönüşür.

Kur'ân'ın, "ferah" kavramını hem müspet hem de menfi anlamlarda kullanmış olması, insanlardaki bu farklı tepkileri değerlendirme ve kategorize etme amaçlıdır. Örneğin şehitlerin cennetteki halleri, Hz. Peygamber'e vahyin indirilmesi ve Allah'a iman edenlerin putperestlere karşı zafer kazanmasıyla ilgili olarak "ferah" kavramının kullanılması, bahsedilen bu hususların Kur'ân'ın bakış açısıyla gerçek sevinç ve mutluluk vesileleri olduğuna örnek kabilinden işaret etmektedir.

Kavramın olumsuz bir bakış açısıyla verildiği ve sevinç ve mutluluğun adeta yerildiği ayetlerde ise insanların hayata dair yanlış bakış açılarına bir eleştiri getirilmekte, varlıklara ve olaylara dair algı bozuklukları tenkit edilmektedir.

Kur'ân, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamayı en temel hedeflerden biri sayan, hatta izahı gerektirmeyecek kadar açık bir şekilde insanın mutluluğu ile ilgili bir kitaptır. Kur'ân-ı Kerim, "ferah" kavramı çerçevesindeki bu ifade üslubuyla insana, sevinç ve mutluluk duygusunu en doğru şekilde "yönetmeyi" öğretmekte; diğer duygularda olduğu gibi bu duyguyu da insanın fitratına ve Yaratan'ın iradesine uygun mecralara sevk

edilebilmenin yollarını göstermektedir. Zira bu Kitab'a göre, üzülmeye değmeyecek şeylere üzülme yanlı bir davranış olduğu gibi sevinmeye değmeyecek şeylere sevinme de o derece yanlı bir davranıştır ve duygu israfıdır.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbuddin es-SeyyidMahmud el-Bağdadî, *Rûhu'l-Me' ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîmive's-Seb' i'l-Mesânî*, Beyrut, Dâru'lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Me' âlimu't-Tenzîl*, Riyad, DâruTaybe, H. 1411.
- Beydâvî, Nâsıruddin Ebu Sa'id'Abdullah b. 'Amr b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Hâşiyetu'l-Konevî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye 2001.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul, İz Yayınları, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, TDV Yayınları, 2007.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-SihâhTâcu' l-Luğa ve Sihâhu' l-' Arabiyye*, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Mu' cemu' t-Ta' rîfât*, Kahire, Dâru'l-Fadîle, ts.
- Dâmeğânî, Ebu 'Abdillah el-Huseyn b. Muhammed, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li-ElfâziKitabillahi' l-'Aziz ve Me' ânîhâ*, Dimaşk, Mektebetu'l-Fârâbî, 1998.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1998.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelusî, *Tefsiru' l-Bahri'l-Muhît*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye 1993.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-uİmâdî, *İrşâdu' l-uAkli' s-Selîm ilâ Mezâya' l-Kur'ânî' l-Kerim*, Beyrut, Dâru'lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1999.
- Havva, Said, *el-Esâsfi' t-Tefsir*, Kahire, Dâru's-Selam, 1985.
- Heyet (Hayrettin Karaman vd.), *Kur'ân Yolu*, Ankara, DİB Yayınları, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsiru't-Tahrir ve' t-Tenvîr*, Tunus, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.



- İbn Atiyye, Ebu Muhammed ‘Abdulhakk b. Ğalib el-Endelusî, *el-Muharraru’ l-Vecîzfi Tefsiri’l-Kitabi’l-‘Azîz*, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye 2001.
- İbn Ebi Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsiru’ l-Kur’âni’ l-‘Azim*, Mekke, MektebetuNizar Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Ebî Zemenîn, Muhammed b. ‘Abdillah, *Tefsiru’ l-Kur’âni’ l-‘Aziz*, Kahire, el-Fârûku’l-Hadîse, 2002.
- İbn Fâris, Ebu’l-HuseynAhmed, *Mu’ cemuMekayîsi’l-Luġa*, Dâru’l-Fikr, 1979.
- İbn Kesir, ‘İmaduddinEbu’l-Fidâ İsmail, *Tefsiru’ l-Kur’âni’ l-‘Azim*, Kahire, MuessesetuKurtuba, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ‘Abdullah b. Muslim, *Te’ vîlü Müşkili’ l-Kur’ân*, Kahire, MektebetuDâri’t-Turâs, 1973.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mûkerrem b. Ali b. Ahmed, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru’l-Me‘ârif, ts.
- İbnü’l-Cevzi, Ebu’l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu’l-Mesîr fi ‘İlmi’ t-Tefsir*, Beyrut, el-Mektebu’l-İslamî, 1984.
- İbnü’l-Enbârî, Ebu’l-Berekât, *el-Beyan fi Ğaribi’ rabi’ l-Kur’ân*, Mısır, el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-Amme li’l-Kitab, 1980.
- Kar‘avî, Süleyman b. Salih, *el-Vücûh ve’n-Nezâirfi’ l-Kur’âni’ l-Kerim*, Mektebetu’r-Ruşd, Riyad, 1990.
- Kurtubî, Şemsuddin Ebu ‘Abdillah Muhammed b. Ahmed b. EbiBekr,*el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, Beyrut, Muessesetu’r-Risale, 2006.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, (Çev.: Salih Uçan vdğ.) İstanbul, Dünya Yayıncılık, ts.
- Maverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nuketu ve’l-‘Uyûn*, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye ts.
- Mekkî b. EbîTalib, *Tefsiru’ l-Muşekkelmin Ğaribi’ l-Kur’ân*, Riyad, Mektebetu’l-Me‘ârif, 1985.
- Mevdûdî, Ebu’l-A‘lâ, *Tefhîmu’ l-Kur’ân*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996.
- Mukatil, Ebu’l-Hasan b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *el-Vücûh ve’n-Nezâirfi’ l-Kur’âni’ l-‘Azim*, Dubai, Merkezu Cum‘a el-Mâcid, 2006.
- _____, *TefsiruMukatil b. Süleyman*, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003.
- Necâtî, Muhammed Osman, *el-Kur’ân ve ‘İlmü’ n-Nefs*, Kahire, Dâru’ş-Şurûk, 2001.

- Nesefî, Ebu'l-Berekât' Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku' t-Tenzîl ve Hakaiku' t-Te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râğîb, Ebû'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî, *Mu' cem-u Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed, *Mefâtîhu' l-Ğayb*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safoetu' t-Tefâsîr*, Beyrut, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1981.
- Sayar, Kemal, *Ruh Hali*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2013.
- Saygılı, Sefa, *Mutluluk Elimizde*, İstanbul, Türdav Yayınları, 2001.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Bahru' l-'Ulûm*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Abdiddaim, *Umdetu'l-Huffaz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkan fi 'Ulûmi' l-Kur'ân*, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1988.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu' l-Kadîr*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân'an Te'vili'Âyi' l-Kur'ân*, Kahire, DâruHicr, 2001.
- Tarhan, Nevzat, *Mutluluk Psikolojisi*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2013.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, Hikmet Yayınları, 2007.
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza el-Huseynî el-Vâstî, *Tâcu'l-'Arûsmin Cevâhiri' l-Kamûs*, Kuveyt, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Esâsu' l-Belağa*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- _____, *Tefsiru' l-Keşşâf'an Hakaiki' t-Tenzîl ve 'Uyûni' l-Ekavîl fi Vücûhi' t-Te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2002.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. 'Abdillah, *el-Burhan fi 'Ulûmi' l-Kur'ân*, Kahire, Dâru't-Turas, ts.



Milaslı Dr. İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri ve İslam ile İlgili Görüşleri

Resul ÇATALBAŞ*

The Life and Works of Dr. Milasli Ismail Hakki and the His Views on Islam

Citation/©: Çatalbaş, Resul, The Life and Works of Dr. Milasli Ismail Hakki and The His Views On Islam, 2014/1 (1), 99-129.

Abstract: Dr. İsmail Hakkı (1870-1938) was born in the town of Milas, Muğla. After graduating from the primary school in Milas, he trained in medicine in İstanbul and he has served in various official tasks. Although he was a doctor of medicine, he participated in many religious discussions and wrote down many books in his period. He stresses on the fairness of the Islamic rules and the wisdom of the Islamic prohibitions, and tries to explain them in a scientific way. He has several works in the fields of religion, medicine and language. In the article, life, works and views of Milaslı about Islam are examined. In this way, it will be possible to set forth the religious discussions that have been made in the recent history and his contributions to them.

KeyWords: Milaslı, Dr. İsmail Hakkı, Protection of Wellbeing, Islam, History of Religions.



Atıf/©: Çatalbaş, Resul, Hz Milaslı Dr. İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri ve İslam İle İlgili Görüşleri, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 99-129.

Öz: Dr. İsmail Hakkı (1870-1938), Muğla'nın Milas ilçesinde dünyaya gelmiştir. İlköğrenimini burada tamamladıktan sonra İstanbul'da tıp eğitimi almış ve değişik resmi görevlerde bulunmuştur. Tıp Doktoru olmasına rağmen yaşadığı dönemde yapılan dini birçok tartışmaya katılmış ve eserler kaleme almıştır. Genel olarak İslam'ın emirlerinin güzellikleri, yasaklarının ise hikmetleri üzerinde durmuş ve bunları bilimsel olarak açıklamaya çalışmıştır. Milaslı'nın din, tıp ve dil alanlarında muhtelif konularda eserleri bulunmaktadır. Makalede Milaslı'nın hayatı, eserleri ve İslam ile ilgili görüşleri incelenmektedir. Böylelikle yakın tarihimizde yaşanan dini tartışmalar ve Milaslı'nın bu tartışmalara katkıları ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Milaslı, Dr. İsmail Hakkı, hıfzıssıhha, İslam, Dinler Tarihi.

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD., irresul@gmail.com.

Giriş

Osmanlı devletinin son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında düşünce hayatımızda birçok tartışma yaşanmıştır. Özellikle "Neden Müslümanlar Avrupalılardan geri kaldı?" sorusuna cevap aranmıştır. Bunun sebebini Kur'an'ın gerekli şekilde anlaşılıp yaşanmamasına bağlayanlar olduğu gibi geri kalışın sebebini bizatihi dinin kendisi olarak görenler de olmuştur. Dine, dolayısıyla İslam'a ve Kur'an'a dair ileri sürülen iddialar, dini alanda hararetli tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Dini alandaki tartışmalarla beraber Tanzimat'tan itibaren gerek dil ve gerekse imla konusunda da tartışmalar yapılmıştır. Yazı ile ilgili tartışmaların temel noktasını Arap harflerinin Türkçeyi ifade etmedeki yetersizliği oluşturmuş ve alfabe üzerinde yoğunlaşmıştır.

Dr. İsmail Hakkı, bu dönemde yaşamış bir bilim adamıdır. Onun tıp alanının yanı sıra din ve dil alanında yazdığı önemli eserleri bulunmaktadır. Bu eserler, söz konusu dönemde yapılan tartışmalar hakkında bize bilgiler vermektedir. Onun kendi içerisinde çelişkilere düşmekle beraber orijinallik arz eden görüşleri olmuştur.

1. Milaslı'nın Hayatı

Dr. İsmail Hakkı'nın hayatıyla ilgili elimizdeki bilgiler sınırlıdır. Buna göre 1870 yılında Muğla'nın Milas İlçesinde dünyaya gelmiştir. Hacı Mehmet Bey'in oğludur. İlköğrenimini Milas'ta, ortaöğrenimini Aydın ve İzmir'de, Mektebi Tıbbiye-i Mülkiyesi'ni (Tıp Fakültesi) 1888'de İstanbul'da bitirmiştir. İlk resmi görevi belediye hekimliği olan İsmail Hakkı, bir ara sıhhiye ve iskân müdürlüğü de yapmıştır. Şam tıbbiyesinde, emraz-ı umumiye (genel patoloji) ve Fransızca muallimi olarak görev yapmış, sonrasında buranın müdürü olmuştur. İnebolu Frengi Hastanesi hekimliği, Beyrut sıhhiye müfettişliği, Batı Anadolu Sıhhiye Müfettişliği ve Çanakkale sıhhiye müdürlüğü yapmıştır. Daha sonra "milaslı" soyadını almıştır. Bitlis sıhhiye müdürlüğünden 1929 yılında emekli olmuştur. Bundan sonra eser yazmakla ilgilenmiştir. 1938 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.¹

¹ *Türk Ansiklopedisi*, "Milaslı İsmail Hakkı", C. 24, Baş redaktör: Yılmaz Öztuna, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1976, s. 163; *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, "Milaslı İsmail Hakkı", C. 13, İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986, ss. 8173-8174; Milaslı'nın ölüm tarihi 1952 olarak da zikredilmektedir (bkz. <http://www.milasbilgi.com/milasli-unluler> (13.11.2013)). Onun, *Dinimizi Bilelim ve Bildirelim* adlı eserinin 1946'da yayımlanması ve bu eserde Diyanet İşleri Reisi olarak zikredilen Şerafettin

Milaslı, kurtuluş mücadelesinde aktif görev üstlenmiştir. İzmir'in Yunanlılar tarafından işgalinden sonra 30 Mayıs 1919 Cuma günü Sultanahmet Meydanı'nda yüz binlerce kişinin katıldığı bir miting düzenlenmiştir. Halk işgale tepki göstermek, dua etmek ve İzmir'de şehit olanlar için mevlit okutmak maksadıyla Sultanahmet Cami'ne toplanmıştır. Burada Şüküfe Nihal Hanım, Hoca Rasim Efendi, Hamdullah Suphi Bey'in yanı sıra Milaslı da bir konuşma yaparak, "*Vahşiler İzmir gibi bir memlekette zulüm yaptılar ve Avrupa sustu*" ve -Avrupa'ya güven kalmadığını ifade ederek- "*esir olmayacağız*" demiştir.²

Hilal-i Ahdar Cemiyeti'nin (Yeşilay Derneği) kurucularından birisi olan Milaslı, dernekte görev aldığı sürede içkinin zararları konusuna eğilmiştir. Derneğin kuruluşu vesilesiyle yaptığı konuşmada, "*İçki bütün kötülüklerin anasıdır, hadisi içkinin zararını ispat etmektedir. İçki insanlığın en büyük düşmanıdır*" dedikten sonra içkinin yayılmasına; "*Ülkemizdeki bazı doktorların ve bilhassa Yunan doktorların içkinin sıhhaten faydalı olduğunu söylemeleri ve iştahı, hazmı ve kuvveti artırır diyerek içkiyi teşvik etmelerini*" sebep göstermiştir. Konuşmasında ayrıca Milaslı, içkinin zararının sadece içene olmadığını, Avrupalıların dahi içkinin zararlarına bakarak satılmasına bazı yasaklar getirdiğini söylemiş, içkinin vücuda, dimağa, ahlaka, aileye, nesle, iktisada ve bütün insaniyete zararlarını anlatmıştır.³ Milaslı, içkiye karşı mücadelenin birincisi talim, terbiye ve nasihatle, ikincisi insanları içki aramaktan müstağni ederek faydalı ve meşru araçların çoğaltılması ve bunlara ulaşmanın kolaylaştırılmasıyla, üçüncüsü içki üretiminin ve kullanımının bazı şartlara bağlanmasıyla ve dördüncüsü resmi surette içkilerin yasaklanmasıyla olacağını söylemiştir.⁴ Milaslı, gittiği her yerde içkinin zararlarını anlatmıştır. Örneğin iki ay kadar kaldığı Antalya'da şehrin mutasarrıfı ile görüşmüş ve Liva dâhilindeki bütün meyhanelerin kapatılmasını sağlamıştır.⁵

Milaslı, muhafazakâr kesimin o dönem yayın hayatındaki yegâne sesi olan Sebilürreşad'ın yazar kadrosu içerisinde yer almıştır. Burada 26 makalesi yayımlanmıştır.

Yaltkaya'nın 1942'de göreve başlaması göz önünde bulundurulursa Milaslı'nın söz konusu ansiklopedilerde belirtilen 1938'den daha sonra vefat etmiş olması muhtemeldir. (R.Ç.)

² *Milliyet*, İstiklal Savaşı Gazetesi, 31.05.1919.

³ İsmail Hakkı Milaslı, "İçkilerin Menine Çalışmak Lüzumu", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 412-413, 8 Mayıs 1335, ss. 205-208.

⁴ İsmail Hakkı Milaslı, "Hilal-i Ahdar Cemiyeti Doktor Milaslı İsmail Hakkı Bey'in Nutku", *Sebilürreşad*, C.18, S. 462, 1 Nisan 1336, ss. 236-237.

⁵ *Sebilürreşad*, C. 14, S. 339, 7 Mayıs 1331, s. 5.



2. Milaslı'nın Yayımlanmış Eserleri

Milaslı'nın dini alanda 10, tıp alanında 3 ve dil alanında 3 olmak üzere yayımlanmış toplam 16 kitabı bulunmaktadır.

a. Dinî Alandaki Eserleri

1. *Namazın Tıbben Faydası*: Milaslı'nın dini alandaki ilk eseri 1898 yılında yayımlanmıştır. Namazın sağlık için önemini anlattığı 24 sayfalık Osmanlıca bu eseri yazdığı Milaslı, İnebolu Hastanesi doktorudur. Eserinde Kur'ân'ın her ayetinin mucize olduğunu vurgulayan Milaslı, aklı-selim sahibi her insanın bundan dolayı secde etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶ Ayrıca eserde abdestin ve namazın faydalarından bahsedilmekte, abdestin insan sağlığına olan olumlu etkisinden bahsedilerek mikropların keşfinden sonra abdestin öneminin anlaşıldığına dikkat çekilmektedir. İlk önce mikroplara en fazla maruz kalan ellerin yıkanması, ağız yıkanırken dişlerin temizlenmesi, burna su verilirken buradaki mikropların temizlenmesi ve diğer uzuvları yıkamanın insan için faydaları anlatılmaktadır.⁷

2. *Din-i İslam ve Ulum ve Fünun*: Milaslı, özellikle din ve bilimin birbirine ters düşmeyeceği görüşünü çalışmalarının merkezine oturtmuştur. Bu çerçevede Şam Tıbbiye Mülkiyesi müdürlüğünü yaptığı dönemde bu konuya değindiği eserini hazırladığı görülmektedir. Eser, 334 sayfa olarak Osmanlıca basılmıştır. Bu eserin başında "*İslam dininin gerektirdiği şey ilim, fen, umran ve intizamdır. Aksini gösteren ahval dinimizden değil bizden ve cehlimizdendir*"⁸ diyerek bunu ispata çalışmıştır. Eserin başında Milaslı, *arz-ı maksadını* açıkladıktan sonra ilk önce sıhhati korumanın önemi üzerinde durmakta, hadislerden örnekler vererek İslam'ın bu konu üzerinde fazlaca durduğuna dikkati çekmektedir. Ayrıca kitabın içeriğinde; İslam'ın şartları, yasakları, emrettiği temizlik, çok eşlilik ve batıların İslam ile ilgili bilgilerine yer verilmektedir.

3. *Kur'ân Tercüme Edilebilir Mi? Ve Yeni Vadide Fatıha Tercüme ve Tefsiri*: Milaslı üçüncü eserini Kur'ân'ın tercüme edilip edilmemesi konusunda yaşanan tartışmalara karşılık yazmıştır. Osmanlıca olan eserde

⁶ İsmail Hakkı Milaslı, *Namazın Tıbben Faydası*, İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1898, s. 3.

⁷ Milaslı, *Namazın Tıbben Faydası*, s. 11.

⁸ İsmail Hakkı Milaslı, *Din-i İslam ve Ulum ve Fünun*, Dersaadet: Numune-yi Tıbaat, 1909.

tefsir usulleri üzerine değişik görüşler ileri sürülmüştür. Eser, ilk olarak “Kur’ân Tercüme edilebilir mi?” adıyla Hukuk Matbaası tarafından, daha sonradan ise genişletilerek Hilal Matbaası tarafından basımı yapılmıştır. Milaslı eserinde Kur’ân’ın tercümesi ve bunun nasıl yapılması gerektiği üzerinde durmuştur.⁹

4. Hakikat-i İslam: Milaslı bu eserini Anglikan (İngiliz) Kilisesi’nin Şeyhülislamlık makamına gönderdiği 1-Hz. Peygamberin dini nedir? 2-Bu din fikir ve hayata neler bahşediyor? 3-Zamanımızın çeşitli sıkıntılarını nasıl tedavi ediyor? 4-Dünyayı gerek daha iyi, gerek daha fena bir suretle değiştiren siyasi ve manevi güçlere ne diyor? sorularını cevaplandırmak için yazmıştır. İngilizler, İstanbul’u işgal ettikten sonra İngiltere’deki Dinler Külliyyatı Cemiyeti’nin Yazı İşleri Müdürü Arthur Bouthwood’un Anglikan Kilisesi adına ilettiği mektupta; söz konusu sorular yer almakta ve bu sorulara asıl dini geleneklere riayet etmek koşuluyla ilk önce 30 bin kelimeyle cevap istenmiş daha sonra bu cevabın 50 bin kelimeye kadar çıkarılabileceği belirtilmiştir. Dönemin Şeyhülislamı Haydarizade İbrahim Efendi de en önemli ilmi kurul olan Dar’ul-Hikmeti’l-İslamiyye heyetine, soruları cevaplaması için havale etmiştir.¹⁰ Kurulda yer almayan Milaslı, sorulara herhangi bir resmi görevlendirme olmaksızın, çevresindekilerin telkiniyle cevap yazmıştır.¹¹ Osmanlıca olan bu eser, İstanbul’da Hilal Matbaası tarafından 1925 yılında 221 sayfa olarak basılmıştır. Milaslı, eserinde Anglikan Kilisesi’nin sorularına ayet-i kerimeler, hadis-i şerifler ve İslam âlimlerinin görüşlerinden örnekler vererek cevaplandırmıştır.

5. İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi: Milaslı’nın bu eseri İslam’da etlerin temizlenmesi ile ilgilidir. O, 1925’de Arapça olarak yazdığı “*Tezkiyetü’l-luhûm fi’l-islam*” adlı 22 sayfalık risalesini, genişleterek 1933 yılında Türkçe olarak yayımlatmıştır. Milaslı 31 sayfalık bu eserinde, ilk önce Maide Suresi 3. ayeti tefsir etmekte ve özellikle “tezkiye” kelimesinin anlamı üzerinde durmaktadır.¹² Ayette geçen ifadelerden hangi etlerin yenilip, hangilerinin yenilemeyeceğine değinilmektedir. Milaslı, domuz etinin haramlığı ve tıbbi açıdan zararları üzerinde durmaktadır. Ancak teknolojinin gelişmesi ile

⁹ İsmail Hakkı Milaslı, *Kur’an Tercüme Edilebilir Mi? Ve Yeni Vadide Fatıha Tercüme ve Tefsiri*, 2. Baskı, İstanbul: Hilal Matbaası, 1924, ss. 1-16.

¹⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Anglikan Kilisesine Cevap*, Sad. Fahri Unan, Ankara: TDV Yayınları, 1995, ss. XLV-XLVI.

¹¹ İsmail Hakkı Milaslı, *Hakikat-i İslam*, İstanbul: Hilal Matbaası, 1925-1927, s. 2.

¹² İsmail Hakkı Milaslı, *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1933, ss. 4-8.



ölmüş hayvanın, kanın ve domuz etinin tezkiye edilerek kullanılabileceğini iddia etmektedir.¹³

6. Kur'an'a Göre Hazreti İsa'nın Babası: Milaşlı, İslam ulemasından duyduğu Hz. İsa'nın Cebrail'in üflemesi ile mucizevî olarak babasız dünyaya gelmiş olduğuna inanmamıştır. O, Hz. İsa'nın herkes gibi insan bir anadan ve babadan doğmuş ve herkes gibi ölmüş olduğu fikrine sahiptir.¹⁴ Bunu değişik sohbetlerinde söylemiş ancak herhangi bir şey yazmamıştır. Tevhid-i Efkâr gazetesinde "Miladı İsa" yazısı gözüne çarpmış ve daha fazla bilgi almak için gazetenin idarehanesine gitmiştir. Gazetede Ömer Rıza ve Mehmet Ali Ayni Bey arasında konu ile ilgili "Milad-ı İsa" bahsi cereyan ettiğini öğrenmiştir. Bundan sonra Milaşlı konuyla ilgili bir makale yazmaya karar vermiştir.¹⁵ "Haml-i Meryem" adlı makale, Tevhid-i Efkâr gazetesinin 7 Şubat 1922 tarihli 29 numaralı nüshasında yayımlanmıştır. Bu makale Türk, Arap, Acem ve muhtelif milletlerinden birçok ilim erbabının beğenisini kazanmış, bununla beraber birçok tenkide de maruz kalmıştır.¹⁶ Bunun üzerine Milaşlı, uzun çalışmalar yapmış ve tenkitlere cevap verdiği 88 sayfalık bu eserini, Türkçe olarak 1934 yılında yayımlatmıştır.

7. Hıristiyanlık ve Müslimanlık: Milaşlı bu eserinde Hıristiyanlık ile İslam'ı karşılaştırmakta ve Hıristiyanlığın akla uygun olmayan öğretilerini reddetmektedir.¹⁷ Milaşlı, 133 sayfadan oluşan bu eserinin baş kısmına Hz. Ali'nin "Akıl dindir ve din akıldır. Eğer akıl dini idrak edemezse, akıl değildir; ve eğer din, akıl çevresinden uzak kalırsa din değildir" sözünü zikrederek başlamaktadır. Eser, 1935 yılında Türkiye Matbaası tarafından basılmıştır.

8. Kur'anın Mucizeleri ve Müteşâbih Ayetlerin Tefsirleri: Milaşlı'nın Kur'an'ın mucize oluşu ve müteşâbih ayetlerin tabiat kanunlarına aykırı olmadığını açıkladığı eser, ona sorulan birtakım sorulara verdiği cevapları da içermektedir. Milaşlı, eserinin baş kısmında "İslam'ın temeli akl-ı selim ve Kur'an-ı Kerimdir" demektedir. Eserde dinin insanlar için tabii bir ihtiyaç olduğu, önde gelen âlim ve filozofların dinsiz milletlerin yaşayamayacağı

¹³ Milaşlı, *İslam Dininde Etlere Tezkiyesi*, ss. 16-20.

¹⁴ İsmail Hakkı Milaşlı, *Kur'an'a Göre Hazreti İsa'nın Babası*, İstanbul: Ankara Matbaası, 1934, s. 4; İsmail Hakkı Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslimanlık*, İstanbul: Türkiye Matbaası, 1935, s. 37.

¹⁵ Milaşlı, *Hazreti İsa'nın Babası*, ss. 5-7.

¹⁶ Milaşlı, *Hazreti İsa'nın Babası*, s. 3.

¹⁷ Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslimanlık*, ss. 14-47.

neticesine varmış oldukları ifade edilmektedir. Eserin ikinci bölümünde Milaslı, müteşabih ayetler olarak gördüğü bazı sûrelerde geçen olayları ele almakta ve bunların akla uygun olmayan yanlarını tevîl etmektedir.¹⁸ Felak ve Nas sûrelerinin mealleri ile eser tamamlanmaktadır. Milaslı'nın bu eseri 1935 yılında 165 sayfa olarak Türkçe basılmıştır.

9. Kadir Gecenin Doğru Manası Nedir ve Asıl Sevabı Nereden Geliyor: Milaslı'nın bu eseri 1936 yılında basılmıştır. Kadir gecesi ve manası hakkındaki kitap 15 sayfadır. Eserin kapağında “İslam'ın ruhu bilgi ve sevgi, binası adalet ve şefkattir” diyen Milaslı, Türkiye’de Ramazan ayının 27. gecesinin kadir gecesi olarak kutlandığını ancak bunun doğru olmadığını ve kadir gecesinin gerçek manasının da anlaşılmadığını iddia etmektedir. Kur’ân, kadir gecesi değil 23 senede inmiştir. Ona göre bir kadir gecesi vardır. Ancak bu gece alışlageldiği anlamının dışında “kadr gecesi” anlamına gelmektedir. Kadr gecesi demek “karanlık takdir” demektir. Hz. Ali’nin şehit edildiği geceye ve ehl-i beyte yapılan zulümlerin başlangıcına işaret etmektedir.¹⁹

10. Dinimizi Bilelim ve Bildirelim: Eserde Hıristiyanların ilimle ilerledikleri, buna karşılık Müslümanların da akl-ı selim, tabiat kanunlarına riayet (sünnetullah) ve faziletlerin hepsini toplamış olan Kur’ân’ın gereklerine göre ilimle ilerleme kaydetmelerinin mümkün olduğu anlatılmaktadır.²⁰ Milaslı'nın bu eseri vefatından sonra yayımlanmıştır. Türkçe olan 47 sayfalık eserin daha önce bir baskısı olup olmadığına dair herhangi bir bilgi elimizde bulunmamaktadır.

b. Tıp Alanındaki Eserleri

Milaslı, doktor olarak görev yaptığı dönemde milletimiz için en büyük tehlikenin sıhatsızlık olduğunu savunmuş ve günümüzdeki aile hekimi uygulamasına benzeyen “teşkilat-ı sıhhiye” kurumunu gündeme getirmiştir. Bununla beraber içkinin kötülükleri, frengi ve malarya (sıtma) hastalıkları hakkında eserler yazmıştır. Ona göre teşkilat-ı sıhhiye; “Herkes kendi sıhhatini muhafaza etmeyi öğretmek, sıhate engel şeyleri kaldırmak ve iyi tesir

¹⁸ İsmail Hakkı Milaslı, *Kur’anın Mucizeleri ve Müteşabih Ayetlerin Tefsirleri*, İstanbul: Türkiye Matbaası, 1935, ss. 133-161.

¹⁹ İsmail Hakkı Milaslı, *Kadir Gecenin Doğru Manası Nedir ve Asıl Sevabı Nereden Geliyor?*, İstanbul: Reklam Basımevi, 1936, s. 8.

²⁰ İsmail Hakkı Milaslı, *Dinimizi Bilelim ve Bildirelim*, Ankara: Yeni Cezaevi Basımevi, 1946, s. 4.



edecekleri oluşturmak, hastaları tedavi etmek ve adliye işlerine taalluk eden umur-u tbbiyyeyi halletmek” için yapılır.²¹ Peygamberimizin (sav):“İnsanların çoğunun aldandığı iki nimet vardır ki bunlar sıhhat ve boş vakittir” hadisi üzerinde duran Milaşlı, insanın sağlığının yerinde olmaması ibadetlerini tam manasıyla yerine getirmemesine yol açacağını, dolayısıyla sıhhati koruyamamanın büyük günahlardan olduğunu savunmaktadır.²² Tıp alanında yayımlanmış eserleri şunlardır:

1. Frengi İleti Hakkında Herkese Elzem Olan Malumat: Milaşlı, eseri Kastamonu İli İnebolu Frengi Hastanesi hekimiyken resmi görevlendirme ile yazmıştır. Osmanlıca olan eser 40 sayfadır. Eser hastalık konusunda halkı bilinçlendirmek için çoğaltılarak birçok yere gönderilmiştir. Eserde hastalığın tarifi, başlıca belirtileri, hastalıktan korunmanın tedbirleri, bu hastalığa tutulmuş kişilerin evlenmesi, hastalıklı doğan çocukların durumu ve hastalığın tedavisi anlatılmaktadır.²³

2. İçki Beliyyesi ve Kurtulmanın Çareleri: Osmanlıca olan bu eserinde Milaşlı, içkinin tarifini yaparak her sarhoşluk verenin haram olduğunu kabul etmekte, içkinin nelerden yapıldığından bahsederek çeşitlerini ele alıp incelemektedir. Ardından içkinin fizyolojik tesirlerini izah edip, içkiden kurtulma çareleri ve içkiden sakınmanın öneminden bahsetmekte ve son olarak da içki sefaletinin görünümelerini resimlerle vererek kitabını bitirmektedir.²⁴

3. Malarya Yani Sıtma Hakkında Kimler Neler Bilmeli: Milaşlı'nın dönemin halk sağlığını tehdit eden önemli sorunlarından olan sıtma ve bu hastalıkla mücadele yöntemlerini ele aldığı Osmanlıca 32 sayfalık eseridir. Milaşlı, 1325 senesi Kanun-i evvel ayında ve Hıfzıssıhha Umumi Müfettişliğine tayininden birkaç ay sonra veba hastalığı ile ilgili olarak Antalya'ya gönderilmiştir. Burada hastalıktan haberdar olmuştur. İstanbul'a döndüğünde de hastalıkla ilgili önemli eserleri temin ederek okumuştur. Malarya hastalığı ile mücadele konusundaki fikirlerini devlet erkânı ile paylaşmış ancak endişeleri dikkate alınmamıştır. Milaşlı konuyu ilk olarak

²¹ İsmail Hakkı Milaşlı, “Milletimiz İçin En Müthiş Tehlike Sıhatsizliktir. Teşkilat-ı Sıhhiyemiz Nasıl Olmalı?”, *Sebilürreşad*, C. 17, S. 437-438, 21 Ağustos 1335, ss. 167-171.

²² Milaşlı, *Din-i İslam ve Ullum*, s. 18.

²³ İsmail Hakkı Milaşlı, *Frengi İleti Hakkında Herkese Elzem Olan Malumat*, İstanbul: Asır Matbaası, 1899, ss. 1-40.

²⁴ İsmail Hakkı Milaşlı, *İçki Beliyyesi ve Kurtulmanın Çareleri*, Dersaadet: Hilal Matbaası, 1915, ss. 1-80.

1326 senesinde İkdam gazetesinde “Sıtma ve Sıtmalı Yerlerde Çare” risalesi olarak makaleler halinde halka duyurmuştur. Fakat burada da çok az insan konuya dikkat kesilmiştir. Milaslı eserinde sıtmanın tarifini, türlerini, hastalığın olduğu yerleri, hastalığa sebep olan nedenleri, sıtma mikrobu türlerini ve hastalığın kaç gün sonra ortaya çıkacağı gibi önemli bilgileri vermektedir.²⁵

c. Dil Alanındaki Eserleri

Milaslı'nın dil konusundaki tartışmalara katılmasının sebebi; Müslümanların geri kalmasını yazı meselesine bağlamasındandır. O, büyük bir filozofun: “Bana mükemmel bir elifba verin, ben de size mükemmel bir medeniyet vereyim” sözünü düşüncesine delil getirerek milletimizin terakkisinin alfabeyle mümkün olduğunu savunmuştur.²⁶Bu çerçevede o, Hurûf-u Munfasıla yani “Arap harflerinin ıslah edildikten sonra ve harflerin birbirinden ayrı olarak yazılarak kullanılması” fikrini ortaya atmış ve onun öncülüğünde “İslah-ı Hurûf Cemiyeti” kurulmuştur.²⁷ Milaslı, alfabe ve yeni yazı konusundaki görüşlerini, çıkardığı “Yeni Yazı” adlı dergide ve eserlerinde açıklayarak geniş kitlelere duyurmuştur. O, yeni yazının, köydeki halkın bile kolayca yazıp anlayabileceği tarzda ve el yazısında da bitişmemesi gerektiğini savunmuştur.²⁸Böylelikle yeni yazı, Latin harflerinden daha fenni suretle yazılacak ve İslam milletlerini başka harflere muhtaç bırakmayacaktır.²⁹ Milaslı'nın yayımlanmış dil konusundaki eserleri şunlardır:

1. Tamim-i Maarif ve İslah-ı Hurûf: İstanbul'da A.Asaduryan Matbaası tarafından 24 sayfa olarak 1908'de basımı yapılmıştır.

2. Yeni Yazı ve Elifbası: İstanbul'da A. Asaduryan Matbaası tarafından 20 sayfa olarak 1909'da yayımlanmıştır.

²⁵ Milaslı, *Malaria Yani Sıtma Hakkında Kimler Neler Bilmeli*, İstanbul: Hilal Matbaası, 1925, ss. 1-32.

²⁶ İsmail Hakkı Milaslı, “Milletlerin Terakkisinde Elifbanın Hissesi”, *Sebilürreşad*, C. 17, S. 431-432, 24 Temmuz 1335, ss. 119-122.

²⁷ Yusuf Akçay, Osmanlı Dönemi Alfabe Tartışmaları Bağlamında Dr. İsmail Hakkı Bey ve İslah-ı Huruf Cemiyeti, Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi, Erzurum, 25-27 Nisan 2007, ss. 2-4.

²⁸ İsmail Hakkı Milaslı, “Lisaniyyat/Yeni Yazının El Yazısında da Bitişmemesi Büyük Meziyettir”, *Sebilürreşad*, C. 12, S. 290, 20 Mart 1330, ss. 70-71.

²⁹ İsmail Hakkı Milaslı, “İslah-ı Huruf Meselesi”, *Sebilürreşad*, C. 10, S. 250, 13 Haziran 1329, ss. 262-263; İsmail Hakkı Milaslı, “Huruf-i Munfasıla Numunesi ve Menafî'i Hakkında Birkaç Söz”, *Sebilürreşad*, C. 17, S. 435-436, 14 Ağustos 1335, ss. 154-155.

3. *Yeni Harflerle Elifba*: İstanbul'da Matbaa-yı Hayriye ve Şürekâsı tarafından 47 sayfa olarak 1917'de basımı yapılmıştır.

d. Milaşlı'nın İslam İle İlgili Görüşleri

Milashlı, insanlığı yaşanan buhranlardan kurtaracak yegâne şeyin Hz. Muhammed'in dini olduğunu söylemiştir. Bunun için Müslümanlar, İslam dininin insanın hakiki fıtratına uygun olduğunu ve Kur'an'ın akl-ı selime ve tabiat kanunlarına asla aykırı olmadığını bütün âleme bildirmelidir.³⁰

Milashlı, Anglikan (İngiliz) Kilisesi'nin "Hz. Peygamberin dini nedir?" sorusuna karşılık, Peygamberimizin (sav) getirmiş olduğu dinin, her yerde ve her zamanda, her sınıf ve tabakadan bütün insanlara şamil, insanın fıtratına uygun inanç ve ibadetleri içeren, insanlar arası ilişkileri en güzel şekilde düzenleyen ilahi bir din olduğunu söylemiştir.³¹ İnsanlığın selametini esas maksat yapan bu din, hem dünya hem de ahiret saadetini temin etmek gayesindedir. İslam'ın esaslarını öğrenmek için Peygamberimizin sünnetine müracaat etmek gerekir. İslam, Allah'a ve ahiret gününe iman üzerine kurulmuş bir ahlak dinidir.³² Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahirete ve kadere iman farzdır. Milashlı, insanın peygamber olmasa da Allah'ın varlığını bilebileceğini savunur. Melekler, Allah'ın emirlerini icra ile mükellef olan ve gerçek mahiyetlerini bize bildirilenler dışında bilemeyeceğimiz varlıklardır. Bütün indirilen kitaplara iman farzdır ancak diğer kitaplar tahrif edildiğinden hüküm olarak sadece Kur'an'a müracaat edilebilir. Peygamberlerin Allah'ın ayetlerini beyanla mükelleftir. Kıyamet gününde insan dünyada yaptıklarından hesaba çekilecek, iman edenler kurtulurken günahkârlar azap çekeceklerdir. Kaza ve kadere de iman farzdır. İman ve amel birbirinden ayrılmaz parçalardır.³³ Kaza ve kader inancı konusunda Milashlı, ehl-i sünnet âlimlerinin görüşünü benimsemiştir. İnsana gelen musibetleri yaratan Allah'tır. Ancak Kur'an'da da belirtildiği üzere Allah kullarına zulüm etmemektedir. Burada musibetlerin sebebi insanın kendisidir. Bazı insanlar tevekkül inancını kader ile eşdeğer görmekteyse de bu tedbirden başka bir şey değildir.³⁴ Milashlı, niyet konusunda ise insanı bir fiil işlemeye iten

³⁰ Milashlı, *Dinimizi Bilelim*, s. 4.

³¹ Milashlı, *Hakikat-i İslam*, s. 3.

³² Milashlı, *Dinimizi Bilelim*, ss. 13-14.

³³ Milashlı, *Hakikat-i İslam*, ss. 8-76.

³⁴ Milashlı, *Din-i İslam ve Ulum*, ss. 24-27.

niyetinden mesul olduğunu, fiil işlemediği niyetlerinde sorumlu olmayacağını söylemektedir. O, şefaatin hak olduğunu ve Allah'ın izniyle gerçekleşeceğini kabul etmektedir. Milaşlı, ilk inen ayetleri bir tohuma benzetmekte ve nasıl ki küçük bir tohum büyük bir ağaç oluyorsa, onun gibi İslam'da ilk ayetler üzerine bina edildiğini vurgulamaktadır. Ona göre nefsin dereceleri; nefs-i emmare, nefs-i levvame, nefs-i mülhame ve nefs-i mutmainne'dir. Milaşlı, ibadetlerin en önemlisinin namaz olduğunu söylemiş ve eserlerinde çeşitlerinden bahsetmiştir. Oruç, ibadet olmasının yanında insan sağlığı için faydalıdır. Hac ibadetinin maddi ve manevi yönü bulunmakta ve birliğe vesile olmaktadır. Zekât ile de toplumun ekonomik dengesi sağlanmaktadır.³⁵ Ona göre namaz, kulluğun ifasını sağlayan ve bütün insanlık için emredilmiş bir ibadettir. Namaz vakitleri de insanın faydası için belirlenmiş önemli zaman dilimleridir. Namaz, sağlık için de önemlidir. Namazdaki hareketler jimnastiğe benzemekte ve bu suretle vücuttaki yorgunluk atılmaktadır.³⁶ İslam'ın şartlarından kelime-i şehâdet kalbe ve dile aitken namaz, oruç, zekât ve hac amele aittir.³⁷ Havf ve recâ konusunda Milaşlı, "*Hikmetin başı Allah korkusudur*" hadisi çerçevesinde insanın bu sayede Allah'a yaklaştığını belirtmektedir.³⁸

Milaşlı, dünya ve ahiret işlerinin yolunda gitmesi ve âlemin nizamının muhafazası için gerekli beş esas (zarurât-ı hamse) bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar nefsin, aklın, neslin, malın ve dinin korunmasıdır. İslam dini nefsin muhafazası konusunda insan hayatına önem vermekte ve bir insanı öldürmeyi tüm insanları öldürmek gibi görmektedir. Milaşlı, aklın korunması ile ilgili olarak "*din akıldır, akıl dindir*" sözünü örnek vermekte ve aklı, insanın temeli olarak görmektedir. Nesebi muhafaza konusunda İslam, nikâh, aile hayatı ve çocukların yetiştirilmesine önem vermektedir. Malın korunması konusunda, Kur'ân'da mal ve servetin "*hayr*" kelimesi ile ifade edildiğini söyleyen Milaşlı, "*sâlih mal, sâlih adam için ne iyidir*" hadisini örnek vermekte ve zenginliğin Müslüman için daha hayırlı olduğunu belirtmektedir. Dinin korunması, imanın, vicdanın ve ruhun korunması anlamlarına gelmektedir. Vazifelerin ehline verilmesi ve adaletli gerçekleştirmek İslam'ın emridir.³⁹ Ona göre bunu yapmayan milletlerin yaşaması mümkün değildir.

³⁵ Milaşlı, *Hakikat-i İslam*, ss. 77-98.

³⁶ Milaşlı, *Namazın Tıbben Faydası*, s. 18.

³⁷ Milaşlı, *Din-i İslam ve Ulum*, s. 23.

³⁸ Milaşlı, *Din-i İslam ve Ulum*, ss. 28-30.

³⁹ Milaşlı, *Hakikat-i İslam*, ss. 98-162.



Allah'a karşı emanete riayet; emr-i ilahiye itaat ve yasaklarından kaçınmaktır. Allah'ın verdiği her uzuv emanet olduğundan onları hayırda kullanmak gerekmektedir. Nefse karşı emanete riayet; nefsin her şekilde hayrını temin etmeye çalışmaktır. Herkese karşı emanete riayet; ölçü ve tartıda adaletli olmak, hiç kimsenin ayıbını ifşa etmemektir.⁴⁰

Milashlı dinimizin verilen sözü tutmayı emrettiğini söylemekte ve şöyle diyerek sözün önemine vurgu yapmaktadır.

İnsanın mümtaz sıfatı genellikle kabul edildiği üzere akıl ve kelimadır. Kelamın yüceliğini anlamak için Kur'an'ın kelam-ı kadim olduğunu düşünmek yeter. Hak denilen özündür, özündeki sözüdür.⁴¹

Milashlı, "İslam dini, fikir ve hayata ne bahşetmiştir?" şeklindeki soruya cevap olarak İslam'ın fikir hayatına kazandırdıklarını anlamak için, ilk ortaya çıktığı zamanlardaki dünyanın durumuna bakmak gerekir demiştir. Ona göre cahiliye toplumunda kız çocuklarını diri diri toprağa gömen ve puta tapan insanların İslam ile birlikte sâlih birer insan haline gelmesi, bu dinin sosyal hayata neler bahşettiğinin en güzel örneğidir.⁴² Milashlı, daha sonra bu soruya şöyle cevap vermektedir.

İslam, fikre istiklal ve özgürlük, sıhhat ve selamet, ulviyet ve metanet, hayata nur ve marifet, tesanüd ve müşareket, nizam ve emniyet, müsavat ve hürriyet, adalet ve hâkimiyet, hâsılı, madde ve manayı birleştiren nezih ve salim, tatlı ve mutmain medeni bir hayat tarzı sunmaktadır.⁴³

"İslam dini zamanımızın çeşitli sıkıntlarına nasıl çare oluyor?" şeklindeki soruya Milashlı, dünyada sıkıntının her zaman var olduğunu ve olacağını ancak bugünkü sıkıntıların fazla ihtişam arzusundan geldiğini belirtmiştir. İslam'ın iktisada dair prensiplerini öne çıkartarak; dinimizin herkese istediği gibi yemek, içmek, giyinmek ve süslenmek hakkını verdiğini ancak israfı yasakladığını ifade etmiştir. Milashlı, İslam'ın faizi yasakladığını, buna karşılık yardımlaşma, zekât ve sadaka gibi mali yükümlülüklerin toplumda anlaşmazlıkları önleyerek barış ve kardeşliği sağladığını söylemiştir. İslam'ın ibadetlerinin ve emirlerinin toplumda meydana getirdiği güzel sonuçları örnek vermektedir.⁴⁴

⁴⁰ Milashlı, "İşlerini Naehil Ellere Tevdi Eden Milletler Yaşayamazlar", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 419-420, 5 Haziran 1335, ss. 22-24.

⁴¹ Milashlı, "Verilen Sözü Tutmak, Sıdk-i Ahd ve Sıdk-i Va'd", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 421-422, 12 Haziran 1335, ss. 40-43.

⁴² Milashlı, *Hakikat-i İslam*, s. 163.

⁴³ Milashlı, *Hakikat-i İslam*, ss. 163-178.

⁴⁴ Milashlı, *Hakikat-i İslam*, ss. 179-183.

“İslam dini dünyayı daha iyi veya daha kötü bir surette değiştiren manevi ve siyasi güçlere ne diyor?” şeklindeki soruya Milaşlı, insanların değişik ırklardan olmasının İslam’a zarar vermediğini, Arap, Türk, İngiliz ve diğer milletlerden hiçbirisinin ırklarından dolayı büyütülemeyeceğini, esas büyüklüğün takvada olduğunu vurgulamıştır. Milaşlı, bu noktada şöyle demektedir.

İslam dini, insanları en güzel şekilde idare etme esaslarını tespit ederek ortaya koymuş, meydana gelebilecek aksaklıkları da göz önünde bulundurarak, onlara karşı en adil çareleri düşünmüş ve bunları uygulamaya koymuştur.⁴⁵

Milaşlı, Peygamberimizin (sav) Medine’deki Evs ve Hazreç kabileleri arasında var olan düşmanlığı, Ensar-Muhacir kardeşliği ile ortadan kaldırmasını bu konudaki en önemli örnek olarak zikretmektedir. Milaşlı, İslam’ın, Müslüman ve gayrimüslim herkesin vicdan ve ibadet hürriyetini savunduğunu, bu yönüyle dinin, adalet, şefkat ve güzel muameleyi esas aldığını vurgulamıştır.

Milaşlı, “İslam’a göre ehl-i kitap hatta onlardan olmadığı halde Allah’ı ve ahreti bilenlerin mükâfata nail olacakları belirtilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber’in dinine imana ne gerek var?” şeklindeki soruya bir temsille cevap vermektedir: Fırtınalı karanlık bir gecede, uçurumlardan yürümek zorunda kalan bir insana hafif ışık veren bir fenerin fayda vermeyeceği açıktır. Burada ancak İslam’ın nuru ve ilahi yardım ile uçurumları geçmek mümkün olacaktır. “En cahil kavimlere karşı vaaz ve nasihatle, irşat ve ikna ile davranılacağını belirten İslam, neden cihada izin veriyor?” şeklindeki başka bir soruya karşılık Milaşlı, cihadın savaş olarak anlaşılması gerektiğini, haksız yere kimseye savaş açılmayacağını, sadece savunma ve fitne çıkaran toplumlara karşı cihat yapılabileceğini söylemektedir.⁴⁶

Milaşlı, eserlerinde İslam’ı anlatmanın yanı sıra Hristiyanların İslam ile ilgili iddialarına da cevaplar vermiştir.

4. Hristiyanların İslam’la İlgili İddialarına Cevapları

Milaşlı, İslam’ın Müslümanlara muhabbetçe en yakın olanların Hristiyanlar olduğunu belirttiğini, bu sebeple de Müslümanların Yahudilere ve Hristiyanlara karşı insanîyetli, şefkatli ve hamiyetperver

⁴⁵ Milaşlı, *Hakikat-i İslam*, ss. 184-208.

⁴⁶ Milaşlı, *Hakikat-i İslam*, ss. 208-217.

davrandıklarını söylemektedir. Hatta Müslümanlar, onları kendilerinden daha müreffeh yaşıtmıştır. Ancak onlar, Müslümanlara karşı zalimce davranmışlardır. Bunu İzmir'in işgalinde Yunanlıların yaptıklarına bakarak görmek mümkündür. Milaslı bu yapılara rağmen şöyle diyerek gelecekte İslam'ın kuvvet bulacağını belirtmiştir.

Müslümanlar şunu iyi bilmelidir ki Allah din-i mübini ve müslimini kıyamete kadar muhafaza edecektir. Onlar ne kadar öldürürse öldürsünler Müslümanlar çoğalacak ve kuvvet bulacaktır⁴⁷

Milaslı görev yaptığı yerlerde birçok Hıristiyan ile tanışmış ve onların iddialarından haberdar olmuştur. Bundan sonra Ankebut Sûresi 46. ayetteki "*Ehl-i kitap ile en güzel şekilde mücadele ediniz...*" emri gereğince onlarla mücadeleye girişmiştir. Bu bağlamda Hıristiyan inançlarını eleştirmiş, onların inanç esaslarını şartsız kabul ettiklerini, akıl, fen ve tabiat kanunlarına uyup uymadıklarını önemsemediklerini, buna karşılık Müslümanların İsra Sûresi 36. ve Kaf Sûresi 37. ayetlerde belirtildiği üzere kalp ve ruhla beraber aklı ve muhakemeyi kullanarak hareket ettiklerini belirtmiştir.⁴⁸

Milaslı, sekizinci asırda yaşamış Hıristiyan azizi Jean Damascane'nin (Yuhanna Ed-Dımeşki) Müslümanların Hz. İsa'yı gayrı mahlûk kabul ettikleri söylemine karşılık, Müslümanların Hz. İsa'yı bir peygamber kabul ettiğini, Allah'ın ruhu ve kelimesi demekle onlar gibi şirk ifade etmediklerini belirtmektedir. Hıristiyan inanç ve öğretileri İslam'ın ruhuna terstir. Ahlaki öğretiler konusunda benzerlikler olsa da Allah ve vahiy inançları konularında da farklılıklar mevcuttur. Milaslı, onların inandığı Hz. İsa'nın ölüp-dirilmesi, Tanrı kabul edilmesi, teslis ve ilk günah gibi yanlış inançların doğru hallerinin Kur'ân'da zikredildiğini belirtmektedir.⁴⁹ Ona göre bozulmayan Hıristiyanlık, İslam'dan başka bir şey değildir.⁵⁰ Milaslı, Al-i İmran Sûresi 64. ayetteki "*Ey ehli kitap, sizinle aramızda müsavî olan kelimeye geliniz; yalnız Allah'a kulluk edelim ve ona hiç bir şeyi ortak tutmayalım. Ve bazımız, bazımızı Allah'tan başka Rabler ittihaz etmesin de. Eğer dinlemezlerse, bizim Müslümanlar olduğumuza şahitler olunuz deyiniz*" ifadesi gereğince İslam'ın Hz. İsa'nın getirdiği dini, bütün peygamberlerin dinleri gibi hak

⁴⁷ Milaslı, "Hukukumuzu Muhafaza İçin Nasıl Çalışmalıyız", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 417-418, 29 Mayıs 1335, ss. 20-22.

⁴⁸ Milaslı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, s. 22.

⁴⁹ Bkz. Milaslı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 19-90.

⁵⁰ Milaslı, *Dinimizi Bilelim*, s. 7.

bildiğini, Eski Ahit ve Yeni Ahit kitaplarının asılları üzerine olmadığını, bu kitaplara sonradan eksiklik ve fazlalık yapılmış olduğunu bildirdiğini ve sonradan yapılan eklemelerin düzeltilmesi icap edenleri düzelttiğini söylemektedir.⁵¹

Milaşlı, zamanımız akıl, muhakeme, ilim ve fen zamanı olduğu için Hıristiyan ve diğer milletlerden insanların İslam'ı ve Kur'an'ı daha iyi anlayarak Müslüman olacaklarını düşünmektedir. Peygamberimiz döneminde bu hakikati anlamayan büyük bir Hıristiyan zümre olmasına rağmen, geçmişte Necasî'nin Müslüman olması, Kudüs ve Mısır'ın fethinde bazı Rum hükümeti erkânının Müslümanlara yardımları gibi örnekler İslam'ın hakikatinin anlaşıldığının göstergesidir. Ona göre bu hakikat daha da anlaşılacak ve Hıristiyanlardan Müslüman olanlar artacaktır.⁵² Örneğin günümüzde Emile Dermenghem (1892-1971) buna başka bir örnektir. Zira söz konusu Fransız oryantalist "Hz. Muhammed'in hayatı" adlı 1929'da basılmış kitabında Hz. Muhammed'in kendine peygamberlik gelmezden önce Hıristiyanlık ve Musevilik hakkında bilgi sahibi kişilerle görüştüğünü, ancak bu kadarcık görüşmeyle Kur'an'ın meydana getirilemeyeceğini ve Hz. Muhammed'in vahye mazhar olduğunu itiraf ettiğini aktarmaktadır.⁵³ Milaşlı, bu konuda Amerikalı Protestan misyonerlerin yazdığı ve Bible House tarafından 1931'de neşredilen "Garpta Dua" adlı eserde Fatihâ'nın Türkçesinin dua olarak kabul etmelerini bir başka örnek olarak zikretmektedir.⁵⁴

Milaşlı'ya göre söz konusu kitap, Müslümanları Hıristiyanlaştırmak için yazılmıştır. Kitaptan alıntılar yapan Milaşlı, misyonerlerin hareket noktalarını oluşturan iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Örneğin kitabının üçüncü sayfasında: "Yirminci asırda yedinci asrın dinini muhafaza etmek istersek, neticenin şayan-ı kabul olmayacağı tabiidir" denilerek Türkleri Hıristiyanlaştırmak maksadını açıklayan kişilere karşı Milaşlı: "Onlar kendi dinlerinin Hz. Muhammed'in dininden altı, yedi asır daha eski bir din olduğunu unutuyorlar mı?" diyerek cevaplandırmaktadır. Ayrıca yine kitabın dördüncü sayfasında: "Garp medeniyeti ile alakadar olan her Türk İsa'ya yabancı kalamaz" ifadesine karşılık Milaşlı şöyle demektedir:

⁵¹ Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, s. 3.

⁵² Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, s. 4; 74.

⁵³ Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 101-102.

⁵⁴ Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, s. 8; Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, ss. 30-31.



Bu iddia hiçbir vakit İsa'nın öğretileri ile örtüşmemektedir. Çünkü İsa'nın, fakirlik, dünyaya rağbet etmeme, hiçbir şey için yarını düşünmeme, yüzünün bir tarafına vurana öbür tarafını çevirme ve çamaşırını almak isteyene abanı da verme gibi sözleri Garp Medeniyeti'nin temellerine tamamen zıttır.⁵⁵

Milashı, Müslümanların misyonerlerin bu türden iddialarına ve çalışmalarına karşı dikkatli olmalarını tavsiye etmektedir. Zira ona göre misyonerler başka milletlerin içlerine okullar ve hastaneler ile girmeyi başarmışlardır. Onların okullarına ve hastanelerine gidenlerde sempati oluşması normaldir. Ancak bundan korkulmamalıdır. Şarl Mismer'in "Hristiyanların ilimsizleri, Müslümanların ilimlileri dindar olur" sözünü referans alan Milashı, Hristiyan mekteplerine gidip ilim öğrenenlerin, eğer ailelerinin yanlış yönlendirmeleri olmazsa daha dindar olacaklarını iddia etmektedir.⁵⁶ Milashı, misyonerlerin bugün "Hristiyanlıkta "çağdaş din fikirleri" adı altında yapmak istedikleri yenilikleri, duaları ve ibadetleri İslam'da bulabileceklerini söylemektedir. Ona göre Türkler, akl-ı selim insanlardır, kendi hak dinlerini bırakıp da tahrif edilmiş bir dine inanmayacaklardır.⁵⁷

Milashı, Dermenghem'in, "Müslümanlar "İsa'nın kurban olduğu" inancını anlamıyorlar" iddiasına karşılık "kurban" inancının gerçek haliyle İslam'da mevcut olduğunu söylemiştir. Buna delil olarak Kadir Sûresi'ni, "kadr günü" olarak tefsir etmiş ve ehl-i beyte yapılan zulümleri örnek göstermiştir.⁵⁸ Hz. Ali'nin şehit edilmesi ile ehl-i beyte zulümler yapılmaya başlanmıştır. Ancak onların çektikleri, Ümeyyeoğulları'nın (Emevilerin) bin aylık saltanatından daha hayırlıdır.⁵⁹ Yine Dermenghem'in eserinde: "İslam dini Allah'ın birliği üzerinde, Hristiyanlık ise aşkı üzerinde durur" iddiasına karşılık Milashı, İslam'ın bir manasının da sevgi ve peygamberimizin bir isminin de "habibullah" olduğunu ve hadislerde geçen ifadelerden ve Mevlana, Yunus Emre gibi tasavvufçulardan örnekler vererek ispatlamaktadır.⁶⁰ Hristiyanlık hakkında yazılmış "Din nedir?" kitabında İslam dininin Allah inancını yanlış anlatmalarına karşılık Milashı, İslam'ın korkunç bir Allah tasavvuruna sahip olmadığını; Kur'ân'ın besmele ile

⁵⁵ Milashı, *Hristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 5-10.

⁵⁶ Milashı, *Hristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 5-13.

⁵⁷ Milashı, *Hristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 65-69.

⁵⁸ Milashı, *Hristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 91-102.

⁵⁹ Milashı, *Kadir Gecesinde Doğru Manası*, ss. 8-9.

⁶⁰ Milashı, *Hristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 103-116.

başlaması ve Allah'ın 99 isminden 93'ünün lütuf ve ihsana ait olmasını delil göstererek cevap vermektedir.⁶¹

İslam dininde şeriata, kanunlara kutsiyet verilmiş ve onlar, dinden sayılmış olduklarından değişmez itikat edilmişlerdir. Hâlbuki kanunlar dünyanın hallerine göre değişmelidir. Öyle bir itikat, terakkiye manidir. Nitekim Müslümanların terakki edememelerinin sebebi budur. Hz. İsa ise şeriat bırakmaktan kaçınmış, yalnız din ve fazilet öğretmekle iktifa etmiştir. Bu suretle din ile hükümet ve dünya işlerini ayırmış olduğundan Hıristiyanlar, kanun yapma konusunda serbest kalmış ve terakkilerine başlıca bu hizmet etmiştir.⁶²

Milaşlı, Hıristiyanların bu iddiasına karşılık Ebu Hanife'nin "*din değişmez, şeriat değişir*" sözü gereğince zamanın ve mekânın değişmesiyle ahkâmın da değişeceğini söylemiştir. Buna Müellefe-i kulüb, kısas ve hırsızın elinin kesilmesini örnek vermiştir.⁶³

Milaşlı, Müslümanların Hz. İsa'dan, onun da Müslümanlardan hoşnut olacağını, Hıristiyanların Hz. İsa'nın hoşlanmayacağı inançlarından vazgeçmeleri gerektiğini belirtmektedir.⁶⁴ Ona göre "Biz Hıristiyan'ız" diyenlerin azap çekmesine sebep olacak şey, Hz. İsa, Hz. Muhammed'in geleceğini ve ona iman etmelerini söylemiş olmasına rağmen onların bunu saklamaları ve İslam dininin hak olduğunu kabule yanaşmamalarıdır.⁶⁵ Milaşlı, Yuhanna 14:26 ve 15:26'da Allah tarafından ileride gönderilecek olan tesellici (consolateur) diye tavsif olunan insan hakkında Hıristiyanlarca "Ruhu'l-Kudüs" tabirinin kullanıldığını, fakat bu kelimenin Rumca "Parakletos" olup kendisinden manevi imdat istenen zat anlamında Hz. Muhammed'e işaret ettiğini belirtmiştir.⁶⁶ Ayrıca Hz. İsa'nın hayatı hakkında bilgilerin çok az olduğunu gerekçe göstererek onun örnek alınmasının doğru olmayacağını savunan Milaşlı, buna karşılık peygamberimizin hayatının tamamıyla kayıt altına alınması ve güzel ahlaki tamamlaması için gönderilmesi hasebiyle Müslümanların peygamberimizin ahlaki ile ahlaklanması gerektiğini söylemiştir.⁶⁷

⁶¹ Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 119-120.

⁶² Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 121-127; Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, s. 14

⁶³ Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 121-127; Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, s. 14.

⁶⁴ Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 127-133.

⁶⁵ Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, s. 9.

⁶⁶ Milaşlı, *Hazreti İsa'nın Babası*, s. 61.

⁶⁷ Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 53-59.



5. İslam'ın Emirlerinin ve Yasaklarının Hikmetlerine Dair Görüşleri

Milashlı, İslam'ın emirlerinin mutlaka bir hikmete dayandığını düşünmektedir. Eserlerinde özellikle namaz ve abdestin beden için faydalarına dikkati çekmiştir. Peygamberimizin "Temizlik imandandır" buyurarak İslam'ın temizliğe verdiği önem üzerinde durduğunu belirten Milashlı, sıhhati koruma üzerinde durmuştur. Onun eserlerinde İslam'ın emirlerinin sıhhat için faydalarına çokça örnek bulmak mümkündür. Mesela İslam'a göre köpek necistir ve salyasından uzak durulması gerekir. Ancak Avrupalılar köpekleri evlerinde besleyerek insan sağlığına zararlı bir iş yapmakta ve birçok hastalığa sebep olmaktadır. Milashlı "Ey Enes! Temizliğe riayet et ki ömrün uzun olsun" hadisini ömrün uzayabileceğini, ayet-i kerimelerde geçen ecel vaktinin değişmeyeceği ile ilgili olarak da ömrün uzaması ile kastın ecel saati olduğu ifade etmektedir.⁶⁸ Milashlı, İslam'ın bedeni temizlik, gusül abdestinin suyla yapılması ve hitan (sünnet) olmayı emretmesinin de hikmetleri ve tıbbi faydaları olduğunu belirtmektedir. Avrupalılar, bedenî temizlik konusunda Müslümanlardan çok şey öğrenmiştir. İslam'ın yeme-içme ile ilgili emirleri hakkında; "Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin güzellerinden yiyeğin (Bakara, 168)" ayeti üzerinde duran Milashlı, ayetin metninde geçen "tayyibat" kelimesinden maksadın rızık kazanma yönüyle helal, hiçbir surette zararlı olmaması ve temiz olması manaları olduğunu ifade etmektedir. Milashlı, elbiselerin İslam'a uygun şekilleri üzerinde de durmakta ve İslami giyim tarzı ile Avrupalıların giyimini karşılaştırmaktadır. Ayrıca Milashlı, meskenlerin temiz tutulması ve tozlardan korunması ile birçok hastalığın önlenebileceğini belirtmektedir.⁶⁹ Sonuçta İslam'ın emrettiği temizliği yapmak hastalıklardan korunmak için son derece önemlidir. Milashlı eserlerinde İslami ahlakla yaşamının hastalıklardan korunmayı sağladığını ilmi gerçeklerle anlatmaktadır. Bunun yanında Peygamberimizin çeşitli hastalıklara uyguladığı tedavi usullerinin günümüz tıp ilminin verileriyle uyduğunu izah etmektedir. İslam'ın karantina hususunda uyguladığı metotlar bu konuda güzel bir örnektir. Batılılar bu yöntemleri ve medeniyeti bilmezken Müslümanlar, bunları uygulamış ve daha sonra onlara öğretmişlerdir.⁷⁰

⁶⁸ Milashlı, *Din-i İslam ve Ulum*, ss. 81-94.

⁶⁹ Milashlı, *Din-i İslam ve Ulum*, ss.106-204.

⁷⁰ Milashlı, *Din-i İslam ve Ulum*, ss. 205-247.

Milaslı, İslam'ın yasakladığı şeylerin de bir hikmeti olduğunu söylemekte⁷¹ ve gerçekte insan sağlığı üzerinde büyük zararlara sebep olduğunu belirtmektedir. Örneğin dinen yasak olan rakı, şarap, bira ve şüpheli meşrubatın insanlara büyük zararları vardır. Bunun gibi domuz eti de Bakara Sûresi'nin 173. ayetinde dinen yasaklanmıştır. Milaslı'ya göre bu yasağın sebebi; onda bulunan mikrop ve mikropların insan bağırsağında kurtların oluşmasına neden olmasıdır.⁷² Zamanın ilerlemesi ile yeni teknolojik gelişmeler olacak ve bu mikroplar temizlenebilecektir. Milaslı, bu çerçevede "tezkiye" yapılarak domuz etinin ve ölmüş hayvan etinin helal olacağı sonucuna varmaktadır. Milaslı'nın bu görüşü çok tartışmaya sebep olmuş ve ona karşı reddiyeler yazılmıştır. Buna karşı çıkanlardan birisi de Elmalılı Hamdi Yazır'dır.⁷³ Buna ek olarak Milaslı'nın görüş beyan ettiği bir başka konu da ehl-i kitap sayılan Hıristiyan ve Yahudilerin kestiğinin yenmesi ile ilgilidir. Milaslı, Levililer 11. ve 17. bölümlerini delil göstererek, etlerin yenilip yenilemeyeceği hususunda Tevrat ve Kur'an'ın emirlerinin aynı olmadığını söylemektedir. Bu çerçevede dinin bu konudaki emrinin helallik kriterleri ile ilgili değil "tezkiye" ile ilgili olduğu sonucuna varmaktadır.⁷⁴ Milaslı, Japonların ilmin ve fennin emirlerine göre hareket ederek etlerin ve sair yiyeceklerin sıhhi şartlarına riayet etmekte olduklarından Kur'an'ın emrettiği tezkiyeyi yaptıklarını savunmaktadır. Buradan da İslam'ın emrettiği hususlara dikkat etmeyen ehl-i kitabın kestiği yeniyorsa, ilim ve fennin kıstaslarına riayet eden Japonlar gibi milletlerin kestikleri de yenebilir sonucuna varmaktadır.⁷⁵

Milaslı İslam'ın yasakladığı fuşsun bir kanun ile yasaklanmasını olumlu karşılamış ve şöyle diyerek bu yasağa destek vermiştir.

Bir milletin beka ve devamı, ahlakın salahu ile olduğunda herkes müttefiktir. Beden, akıl ve ahlakın salahu konularından en önemlisi ahlakın salahıdır. Aile bağlarının korunması milletin saadetinin şirazesidir. Dinimiz ve milletimiz fuşsu sevmez. Bunların artması hastalıkların artmasına ve ailelerin yıkılmasına sebep olur.⁷⁶

⁷¹ Milaslı, *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, s. 8.

⁷² Milaslı daha önceden yazdığı eserinde domuz etinin haram olduğunu hiçbir surette kullanılmaması gerektiğini söylemiştir. (Milaslı, *Din-i İslam ve Ulum*, s. 78). Ancak sonradan kaleme aldığı eserinde domuz etinin tezkiye edildikten sonra kullanılabileceğini savunmuştur. (Milaslı, *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, s. 18).

⁷³ Milaslı'nın Elmalılı'nın görüşlerine yazdığı cevap için bkz. Milaslı, *Dinimizi Bilelim*, ss. 21-28.

⁷⁴ Milaslı, *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, ss. 23-24.

⁷⁵ Milaslı, *İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi*, s. 25.

⁷⁶ Milaslı, "Ahlak Bahsi (Büyük Millet Meclisinde Fuşsun Men'i Hakkında Musib Tedbirler Düşünülmesi Münasebetiyle)", *Sebilürreşad*, C. 23, S. 583, 10 Ocak 1340, ss. 163-166.



Milaslı, bir Müslüman'ın sebepsiz yere öldürülmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda namus meselesi de olsa düellonun âlem-i İslam'da bir örneği yoktur. Peygamberimiz, "İki mümin kılıç kılıca gelirse ikisi de cehennemliktir" buyurmuştur. Bu bağlamda Milaslı, dinimizin düelloyu haram kılarak yasakladığını, ancak Hz. Ali'nin Muaviye'yi mübarezeye davet etmesi meselesinin bundan farklı olduğunu söylemektedir. Milaslı, Mürted'in öldürülmesi konusunda da Bakara Sûresi 256. ayette "Dinde zorlama yoktur" hükmü gereğince kanuni bir karar almanın mümkün olmadığını belirtmektedir.⁷⁷

6. İslam'ın Hayattan Çıkarılmasına ve Müslümanların Geri Kalmasına Dair Görüşleri

Milaslı, çağdaşlığın hayattan din ve ahlaki çıkarmak demek olmadığını, asıl çağdaşlığın dinini, ahlakını, gelenek ve göreneklerini muhafaza etmek ve İslam'ı tam yaşamak ve çağın ilerlemiş milletlerinin tekniğini almakla mümkün olacağını söylemiştir.

Çağdaşlık gibi manası müphem bir takım tabirlerle halkı yanıltmak ve herkese güya bu zamanda adam yerine konmamız için biz Müslümanların mutlaka dini devletten ayırmamız, dini hiçbir işe karıştırmamamız, daha doğrusu bütün bütün atmamız lazım geleceği fikri vermek için kurulmuş bir hiledir. Gerek bu milletin öz evlatlarından olsun gerek öz olmayıp da bu millete mensup olanlardan bulunsun her kim bu dediğimiz tarzda sa'y ve gayrette bulunursa onun doğruluna ve samimiyetine inanırız.⁷⁸

⁷⁷ Milaslı, "Düello Şer-i Şerife Muvaffak Olabilir Mi?", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 393, 27 Şubat 1335, ss. 39-40; Milaslı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 124-126.

⁷⁸ Büyük Mecmua'nın 4 numaralı nüshasında "Asri (çağdaş) cemiyetlerde dinin yeri" başlıklı bir makale yayımlanmıştır. Milaslı, söz konusu mecmuanın yazılarını ilmi bulmamakla beraber burada geçen iddialara cevap vermiştir. Makalede "Büyük dinlerin geçirmiş olduğu devirler üç safhadan ibarettir. İktisadi devir, hukuki devir, bedii devir. İktisadi devir; İlkel dinlerin bulunduğu safhadır. İlkel toplumlardaki ilahlar iktisadi bir İlah'tır. Vazifesi ekilenlere bereket veya kıtlık vermek, yağmur yağdırmak, kuraklık, semavi afetler meydana getirmektir" iddiasına karşılık Milaslı: "Bunların aslı yoktur. Çünkü dinler başlangıçlarından itibaren kutsi sıfatlara haizdir. Büyük dinlerin iktisadi devirden başlayıp, hukuki devre geçmesi doğru değildir. Büyük din, esasen büyük olarak doğmuş, büyük olarak yaşamıştır. Makalenin yazarı dinin ne olduğuna vakıf değildir" diyerek cevap vermektedir. Milaslı, yine makalede geçen "Hukuki devir; Hıristiyanlıktan sonra başlayan devirdir. Hıristiyanlık ve onu takip eden büyük dinler insanlar arasında adalet ve hukuk fikirlerini doğurmuştur. İlahın vazifesi insanlar arasında adaleti temin etmektir. Hıristiyanlık mensuplarını her işte serbest bıraktığından dolaydır ki terakkilerini temin etmiştir. İslam dininin her şeye müdahalesi mensuplarının terakkilerine mani olmuştur. Bedii devir; dinin son zamanlarda almaya başladığı zamandır. Bu devirde din, yalnız fertlerin manevi hayatına hitap eden ve onlara bedii doğrular teminine çalışan bir müessesedir. Asri cemiyetlerde din, bu üçüncü şekilde tecelli etmeye başlamış, din yalnız uhrevi şeylere karışan, insanların yalnız ahretine müteallik hareketlerini tanzim eden bir müessese halini almıştır. Asri devletlerde din ile hukuk, din ile devlet, din ile bilim birbirinden ayrılmıştır" ifadelerine katılmadığını belirtmektedir. Bkz. Milaslı, "Din ve Asrılık", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 408-409, 17 Nisan 1335, ss. 168-171.



Buna ek olarak Milaşlı, milletlerin ilerlemesini kadın ve erkeğin karışmasına ve içkilerin serbestçe kullanılmasına bağlayanlarına karşı çıkmaktadır. Ona göre çağdaş milletler dini hayattan çıkarmamış, aksine resmi ve gayr-i resmi hayatı dine bağlamışlardır. İngiltere ve ülkemizdeki Avrupalı, Amerikalı, Katolik ve Protestan gruplar buna en güzel örnektir.⁷⁹

Milaşlı, batıda başlayan dinsizlik cereyanının memleketimize sirayet ettiğini, sonuçta dinin itikat ve esaslarına karşı şüpheler uyandırdığını belirtmiştir. Hatta bu sebeple Müslümanlar arasında intihar artmıştır.⁸⁰ Yeni bir bakış açısıyla İslam'ı anlatacak eserler yazılma ihtiyacı doğmuştur. Asrın mekteplerinin ihtiyacına uygun bir tarz ve üslupla dini bir eser kaleme alan Aksekili'yi, Milaşlı, "Asrın yanlış yollarına insanımızın gitmesini engelleyecek nurani bir meşale yakmıştır" diyerek kutlamıştır.⁸¹ Ayrıca bu konuda yazarlara da görevler düştüğünü belirtmiş ve "İlmimiz yok, hele amelden büsbütün mahrumuz, ahlakımız bozuldu" diyenlere de cevap vermiştir.⁸²

Milaşlı döneminin önde gelen tartışma konuları arasında yer alan Müslümanların geri kalması konusunda şöyle demektedir.

Kur'an'ın ilk emri "oku" ve birçok ayetleri ilim tahsilini âmir olduğundan okuyup yazmak uğrunda büyük himmetlerde bulunan ilk Müslümanlar o vakit cehalet içinde bulunan Hristiyanları mağlup etmişler⁸³



Milaşlı, başka milletlerin ileri gitmediğini, bilakis Müslümanlar geri kaldığını belirtmiştir.⁸⁴ Ona göre İslam âleminin günümüzde fakr-u zaruret içerisinde olmasının ve Müslümanların geri kalmasının sebebi dinimiz değil, Müslümanların kendisidir.⁸⁵

Milaşlı, Hristiyanların haclı seferleri ve Endülüs mektebinde gördükleri dersleri okuyarak eğitime önem verir hale geldiklerini, böylece ilerlediklerini iddia etmektedir. Fakat dinleri İslam gibi ilim tahsilini emretmediğinden alfabelerinin kolaylığına rağmen uzun zaman Müslümanları geçemediklerini ancak matbaanın icadı ile bunun mümkün

⁷⁹ Milaşlı, "İçkilerin Amerika'da Resmi Memnuiyeti Acaba Hangisi Asrılık", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 410-411, 1 Mayıs 1335, ss. 191-193.

⁸⁰ Milaşlı, "İntihar (İlm-i Ahlak ve Din Nazarında)- I", *Sebilürreşad*, C. 23, S. 585, 24 Ocak 1340, ss. 199-201; Milaşlı, "İntihar (İlm-i Ahlak ve Din Nazarında)- II", *Sebilürreşad*, C. 23, S. 586, 31 Ocak 1340, ss. 210-212.

⁸¹ Milaşlı, "Aksekili Ahmet Hamdi Efendi'nin 'Dini Dersler' Kitabı Mühim Bir Eksikliğimizin İtmasına Doğru Büyük Bir Hatve", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 442, 25 Eylül 1335, ss. 219-221.

⁸² Milaşlı, "Ne, Nasıl, Niçin Yazmalıyız", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 435-436, 14 Ağustos 1335, ss. 102-105.

⁸³ Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, s. 3.

⁸⁴ Milaşlı, "Başka Milletler Ne İçin Terakki Ediyorlar, Biz Ne İçin Edemiyoruz", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 427-428, 10 Temmuz 1335, ss. 86-87.

⁸⁵ Milaşlı, *Hakikat-i İslam*, ss. 217-221; Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, s. 4.

olduğunu belirtmektedir.⁸⁶ Milaşlı, şöyle diyerek Avrupalıların bugünkü ilerlemesinin Müslümanlar sayesinde olduğunu iddia etmektedir.

Avrupalıların devre intibahları Müslümanların Endülüs'e geçmelerinden sonra olmuştur. Haçlı seferleri ile de bu uyanış kuvvet bulmuştur. Endülüs mekteplerine Avrupa'dan gelen Hıristiyan talebeler, İslam medreselerinde ilim öğrenmişlerdir. Avrupalıların 15. ve 16. yüzyıllarda ilerlemesi, Müslümanların Avrupa'ya geçmesine ve matbaanın icadına bağlıdır.⁸⁷

Yeniden ilerlemek için Müslümanlar öncelikle yeise düşmemeli ve hakiki ehl-i imana layık bir şekilde çalışmalıdır. Ona göre medeniyet ve dinin üç esası vardır; aklın salahı, bedenın salahı ve ruhun salahı. Bunları gerçekleştirmek ile büyük terakkiler tekrardan gerçekleşecektir. Aklın salahı, ilim ve marifetle; bedenın salahı, bedenen sıhhatle ve ruhun salahı, ahlâkla mümkün olacaktır.⁸⁸ İslam'ın muktezası ilmü irfan, adlı ihsan, intizam ve ümrandır. Her türlü terakkinin mebdei budur. Dinlerindeki akla ve mantığa uymayan sözler sebebiyle batılı düşünürlerin dinlerine inanamaz olmaları ülkemizde münevver geçinen taklitçilere sirayet etmiş ve "Bu sırada dinle ileri gidilmiyor" demelerine sebep olmuştur. Ancak Milaşlı'ya göre bu iddiada bulunanlar İslam dininin hakikatini anlayamamış, gafil insanlardır.⁸⁹

Milaşlı, geri kalmamızın sebebi olarak; ahlak, içtihat kapısının kapalı olması, ulemanın dini yanlış anlaması, kadınların tesettürlü olması ve kadere iman gibi sebeplerin gösterilmesine karşı çıkmıştır.⁹⁰ Ona göre İslam dünyasının geri kalmasını sadece Türklere yüklemek de yanlıştır. O, geri kalmanın sebebini, halkın ve buna paralel olarak başa gelen hükümetlerin de bozulmasına bağlamaktadır.⁹¹ Milaşlı, Rıza Tevfik'in Darü'l-Fünun'daki konuşmasına cevap olarak yazdığı makalesinde şöyle demektedir:

Gerı kalmış bir milletin terakkisini temin vazifesiyle mükellef olanlar, bu işin sırf akıl ve içtihat veya emir ve nehiy kuvvetleriyle olmayacağını bilmelidirler. Öncelikle milletin ahval-i ruhaniyesine vakıf olunmalı, ondan sonra eğitim kurallarının güzel bir şekilde tatbik edilmesi

⁸⁶ Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, s. 3.

⁸⁷ Milaşlı, "Müslümanlar Neden Geri Kaldılar ve Niçin İlerleyemiyorlar", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 423-424,

⁸⁸ Milaşlı, "Müslümanlar Neden Geri Kaldılar ve Niçin İlerleyemiyorlar", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 423-424, 19 Haziran 1335, ss. 56-59; Milaşlı, "Akl-i Salah (Bizde İlm-i Terbiye-i Etfal Ne İçin Olamıyor)", *Sebilürreşad*, C. 23, S. 588, 14 Şubat 1340, ss. 249-252; Milaşlı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, s. 10.

⁸⁹ Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, s. 4.

⁹⁰ Milaşlı, "Geri Kalmaklığımızın Sebebi Dinimiz midir? Usulsüzlük müdür? Daha Başka Bir Şey midir?", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 429-430, 17 Temmuz 1335, ss. 101-104.

⁹¹ Milaşlı, "Başka Milletler Ne İçin Terakki Ediyorlar", ss. 87-88.

gerekir. Tanzimatçılar bunlara riayet etmemiş, aksine milletin zıttına hareket etmişler ve onların tasvip etmediği balolar ve tiyatrolar düzenlemişlerdir. Fena halimizin sebebi, avamı avam bırakmak, sadece yüksek tahsil erbabı yetiştirmek sevdamızdır. Asıl yapılması gereken medreselere yeni ilimleri ilave etmek, yetişecek milletin ruhuna uygun talebeyi birçok seneler Avrupa'ya göndererek ilim ve fen branşlarında yetiştirmektir. Milletin hepsini kolayca okur-yazar yaparak, anne olacak bütün kadınların birkaç sene zarfında çocuk yetiştirmek ile ilgili kitapları okumalarını sağlamak gereklidir. Bu konuda Japonya örnek alınabilir.⁹²

Milaslı, Rıza Tevfik gibi erkeklerle kadınların birlikte tahsil etmesini isteyen ve eğitimde kayıtsız şartsız Avrupa'yı taklit etmek fikrinde olanlara da karşı çıkmaktadır. Ona göre önce ilköğretim genelleştirilmeli ve eğitim usulleri, milletin ruhunu okşayarak temin edilmelidir. Milaslı, bir takım gençlerimizin devlet ve milletimizin terakkisini ancak batının ilerlemesini taklit ederek, Arapça ve dini eserlere hiç ehemmiyet vermeyerek olacağını savunmalarına karşı çıkmaktadır. Yapılması gereken şey, Japonlar gibi Avrupalıların iyi hallerini almak, kötü hallerini ise almamaktır. Milaslı, *“Din-i mübinde her şey vardır demek her şeyin esası, mizanı vardır anlamına gelir ki batının işlerini tetkik ettikten sonra iyi olanları alınmalıdır”* demektedir, Avrupa'ya eğitim almak için gönderilecek gençlerimizin de terbiye-i diniye ve milliyeye aldıktan sonra gönderilmelerinin gerekli olduğunu savunmaktadır.⁹³

7. Kur'an İle İlgili Görüşleri

Milaslı'nın yaşadığı dönemdeki tartışma konularından birisi, Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi meselesidir. Ona göre *“tercüme edilsin”* diyenlerin bazıları halis bir niyetle bunu istemişler ve Kur'an'ı anlayarak okumayı düşünmüşlerdir. Bazı kimseler ise bu konuda kötü niyetli olmuş ve tercümeyle namazda Kur'an'ın yerine okumayı yani *“Türkçe ibadet yapmayı”* istemişlerdir. Milaslı, Kur'an'ın İngilizce, Almanca ve Fransızca tercümelerinin hakikaten tercüme değil, sadece aslının taklidi olduğunu ve tercümenin hiçbir zaman Kur'an'ın yerini tutamayacağını savunmaktadır. Fakat bugün insanların eskiye nazaran daha az Arapça bildiklerinden ve daha çok dünyevi ilimlerle meşgul olduklarından dolayı Kur'an'ı anlamadıklarını söyleyen Milaslı, Kur'an'ın hükümlerinin ve manasının

⁹² Milaslı, *“Hala Eski Yanlış Yollara Gidiyoruz”*, *Sebilürreşad*, C. 16, S. 416, 22 Mayıs 1335, ss.232-234.

⁹³ Milaslı, *“Din-i İslam ve Ulumu Fünun”*, *Sırat-i Müstakim*, C. 4, S. 97, 1 Temmuz 326, ss. 329-330.



doğrudan doğruya anlayabilmek için Kur'ân'ın Türkçeye tercümesinin elzem olduğunu söylemektedir. Beyrut Sıhhiye Müfettişi olduğu dönemde Milaslı, konuyu birçok kişi ile tartışmıştır. Sonuç olarak "Kur'ân tercüme edilsin fakat aslının aynısı olduğu iddia edilmesin" demiştir.⁹⁴ Milaslı, Kur'ân'ın temel maksadını içinde barındıran Fatıha Sûresi'ni tercüme ederek bu işin yapılabileceğini ispata çalışmıştır.⁹⁵ Milaslı, Kur'ân'ı hakkıyla tefsirinin, bir kişi tarafından değil bir heyet (akademi) tarafından yapılması gerektiğini savunmuştur.⁹⁶ Ona göre böyle yapılırsa, murad-ı ilahiyi anlamak açısından daha iyi olacaktır.

Milaslı, Müslümanların Tevrat ve İncilleri okuyarak Kur'ân ile kıyas etmelerinin önemli olduğunu belirtmektedir. Bu sayede tefsirlere girmiş olan hurafeler ortaya çıkacaktır. Milaslı, "Kur'ân'ı muhakkak biz indirdik ve onu muhakkak biz muhafaza ederiz (Hicr 9)" ayet-i kerimesinden hareketle Kur'ân'ın tümüyle mucize olduğunu, insanların ona herhangi bir müdahalesinin olmadığını ve tahriften uzak olduğunu beyan etmektedir. Milaslı, Kur'ân'ın belağat olarak, dini esaslarına ait metanetiyle, emrettiği ibadetlerin hikmetleriyle, İslam dininin ahlak ve hukuk ilmindeki mükemmelliğiyle, yaratılışa, geçmiş zamanlara, geleceğe, ilmî ve fennî hususlara ait verdiği bilgilerle, toplumsal ve siyasi emirleriyle ve O'nun emirlerine uyanların ruhani feyizlere nail olması yönüyle mucize olduğunu belirtmektedir. Milaslı, dini ilimler metafizik olarak nitelendirilmesine rağmen, gerçekte bu meseleler tabiattan hariç tutulamaz, görüşünü benimsemiştir. Fatır Sûresi 43. ayette "Allah'ın kanununda ise asla bir değişme bulamazsın! Ve Allah'ın kanununda asla bir sapma bulamazsın" şeklinde geçen bu ifadelerden hareketle görüşünü desteklemeye çalışan Milaslı, Allah'ın tüm yaptıklarını değişmez tabiat kanunları dâhilinde yarattığı ve tabiata aykırı hallerin olamayacağı görüşünü savunmaktadır. Mucizeyi akla, mantığa ve müsbet ilimlere muhalif olmayan harikulade olaylar olarak tanımlamaktadır.⁹⁷ Milaslı, tabiat kanununu bozarak gerçekleştiği söylenen mucize ve keramet rivayetlerini kabul etmez, bunu tasdik etmemenin de mucize ve kerametleri reddetmek anlamına gelmediğini söyler.⁹⁸ Milaslı, miraç mucizesinin ruhi olarak ele alınması gerektiğini, aksi takdirde tabiat

⁹⁴ Milaslı, Kur'an Tercüme Edilebilir Mi?, ss. 1-7; Milaslı, "Kur'ân-ı Kerim Tercüme Olunabilir mi?", *Sebilürreşad*, C. 15, S. 390, 5 Şubat 1335, ss. 447-449.

⁹⁵ Milaslı, *Kur'an Tercüme Edilebilir Mi?*, ss.8-16; Milaslı, "Fatıha Tefsiri", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 391, 13 Şubat 1335, ss. 1-3.

⁹⁶ Milaslı, *Dinimizi Bilelim*, s. 28; Milaslı, *Kadir Gecesinin Doğru Manası*, s. 14.

⁹⁷ Milaslı, *Kur'anın Mucizeleri*, ss. 12-20; Milaslı, *Hristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 69-70.

⁹⁸ Milaslı, *Dinimizi Bilelim*, s. 13.

kanunlarına aykırı olması sebebiyle bunun imkânsız olduğunu düşünmektedir.⁹⁹

Milaşlı, Peygamberimizin Miraç'ta Allah'ı görme hadisesi ile Müslümanların âhirette Allah'ı görecekleri (Ru'yetullah) inancını kabul etmemektedir.¹⁰⁰ Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Şerafettin Yaltkaya, onun Mutezile gibi ru'yetullah'ı inkâr ettiğini söylemiş, buna karşılık Milaşlı, A'raf Sûresi 143. ayeti delil göstererek insan için Allah'ı görmenin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Ayrıca Milaşlı, Cebrail'in gözle görülür bir mahlûk değil kalbe inen bir hal olduğunu belirtmektedir. O, Kur'ân'da İsrail'in ve Azrail'in geçmediğini, insanların canlarını almakla görevli yalnızca bir melek değil türlü melekler olduğunu savunmuştur.¹⁰¹

Milaşlı Kadir Sûresi'ni tefsir ederken günümüzde bilinenin aksine yeni bir yorum yapmaktadır. Kadir Gecesi'ni "kadr gecesi" olarak tercüme eden Milaşlı, sûrenin ehl-i beyte yapılan zulümlere işaret ettiğini belirtmektedir. Sûredeki "*bin geceden hayırlıdır*" ifadesinin ise Emevilerin hakiki saltanatlarının bin ay süreceğine işaret olduğunu söylemektedir. Ayrıca dinimizde zaman ve mekân için mukaddeslik olmayacağını, kadir gecesi'nden maksadın senenin muayyen bir zamanına mübareklik atfı değil, bu gecenin bin aydan hayırlı olması, o bin aydaki yapılmış hayırlı işlerin unutulmamasına bağlamaktadır.¹⁰² Kadir gecesini değerlendirmek için insanlar dua ve ibadet yapmalı, camilerde Kur'ân ve mersiyeler okunmalı, vaizler ise ehl-i beytin Allah ve peygamber yanındaki sevgi ve makamlarını anlatmalıdır. Bu surette de ehl-i beyte sevgi, düşmanlarına da nefret uyandırılmalıdır.¹⁰³ Milaşlı'nın bu konuda kimden etkilendiği ile ilgili elimizde bilgi bulunmamaktadır.

Milaşlı, Âl-i İmran 7. ayette geçen muhkem ve müteşâbih kavramlarını açıklarken, müteşâbih ayetlerin gelecekte gerçekleşecek fenni keşifler olduğunu söylemiştir. Bu ayetlerin manalarını tam manasıyla bilmek Allah'a aittir. Ancak ilimde ilerlemiş insanlar bu konuda çalışmalar yapmalıdır.¹⁰⁴ Milaşlı, muhkem ayetlerin manaları açık olduğundan onları tevile lüzum olmadığını, müteşâbih ayetlerin ise mecazî manaları olduğundan birden fazla anlam vermeye müsait olduğunu söylemiştir. Müteşâbih ayetlerdeki maksat, dinin temellerini kuvvetlendirmektir. Bu ayetler aynı zamanda

⁹⁹ Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, s. 10.

¹⁰⁰ Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, ss. 34-38.

¹⁰¹ Milaşlı, *Dinimizi Bilelim*, ss. 34-47.

¹⁰² Milaşlı, *Kadir Gecesi'nin Doğru Manası*, ss. 9-11; Milaşlı, *Hristiyanlık ve Müslümanlık*, ss. 96-99.

¹⁰³ Milaşlı, *Kadir Gecesi'nin Doğru Manası*, s. 15.

¹⁰⁴ Milaşlı, *Hazreti İsa'nın Babası*, ss. 54-56.



başka hakikatlere de işaret etmektedir.¹⁰⁵ Milaslı, ilk tevili Peygamberimizin, İsrâ Sûresi 72. ayette geçen körlüğü, kalp körlüğü olarak açıklamasıyla yaptığını ifade ettikten sonra müteşâbih olarak gördüğü ayetler hakkındaki yorumlar yapmıştır. Bakara Sûresi 30. ayette şöyle geçmektedir:

Hani, Rabbin meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökcek birini mi yaratacağın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” demişler. Allah da, “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” demişti.

Milaslı bu ayette geçen “melek” kelimesine Allah’ın emirlerini icra eden bütün kuva, melekler ve başka mahlûkların dâhil olduğu, ayette geçen “halife” kelimesinin ise kendisinden öncekilerin yerine gelmek anlamına geldiği, bundan dolayı Hz. Âdem’den evvel başka insanların yeryüzünde var olduğu şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁶ Bakara Sûresi 35-37. ayetlerde bahsedilen Hz. Âdem’in yasak ağaçtan yemesi ve cennetten çıkarılması olayını Milaslı, buradaki cenneti, insanların fena temayüllerine aldanmadan meşru nimetlerle sıkıntısız yaşadığı hayat olarak, şeytana uyup yasak meyveden yemelerini ise nefislerindeki şeytani vehimlere mağlup olmaları şeklinde yorumlamıştır. Bu olaydan sonra insanlar yüksek bir makamdan yere yani günahkârlık derecesine inmişlerdir. Allah’ın inayetiyle akli başına gelen insan bundan sonra Hakka yönelmiştir.¹⁰⁷ Milaslı, Bakara Sûresi 60. ayette geçen Hz. Musa’nın esasını mecazî olarak ele almış ve bunun tedbir ve tevessül anlamlarına geldiğini söylemiştir. Buna göre Allah (cc) Hz. Musa’ya su bulacağı yeri ve yapılacak tedbiri vahiy etmiş, o da bu vahiy gereğince hareket ederek suyu bulmuştur.¹⁰⁸ Milaslı, Bakara Sûresi 260. ayette anlatılan Hz. İbrahim’in dört kuşu parçalaması ve bunların tekrar bir araya gelmesi olayını, tabiat kurallarına aykırı olması sebebiyle kabul etmeyerek rüyada gerçekleştiğini iddia etmiştir. Âl-i İmran Sûresi 49. ayette anlatılan Hz. İsa’nın mucizelerini yorumlayan Milaslı, çamura üflemesi ve kuş olmasını insanı terbiye etmek, eğitmek, yüksek makama iletmek ve sâlih

¹⁰⁵ Milaslı, müteşâbih ayetlerin tefsirlerini Safranbolu Kâtibi Ali Murtaza Bey’in soruları üzerine yazmıştır. Murtaza bey: “Kur’ân’ın birçok yerinde Hz. Muhammed, insanların hepsine gönderildiği bildirildiği halde neden bazı yerlerde Mekke civarına ve Arap lisanı konuşanlara mahsus gibi gösterilmektedir?, Kur’ân’da Cenab-ı Hakkın Mekke’nin Allah’ı diye zikredilmesinin hikmeti nedir?, Kur’ân, Araplardan başka bir kavme gelseydi, ona iman etmezlerdi denmiş o halde mesela Türklerin iman etmemeleri icap etmez mi?” sorularını sormuş ve Milaslı bunlara cevap vermiştir. Bkz. Milaslı, *Kur’annın Mucizeleri*, ss. 68-72.

¹⁰⁶ Milaslı, *Kur’annın Mucizeleri*, ss. 103-105.

¹⁰⁷ Milaslı, *Kur’annın Mucizeleri*, ss. 107-108.

¹⁰⁸ Milaslı, *Kur’annın Mucizeleri*, ss. 108-116.

kimseler yetiştirmek, körü ve alacayı iyileştirmesini kalp gözleri kör olan gafilleri ve içi-dışı bir olmayanları iman ile nurlandırmak ve ölüyü diriltmesini ise kâfiri Müslüman yapmak şeklinde yorumlamıştır. Milaslı Kehf Sûresi 74. ayette Hızır'ın (a.s.) çocuk öldürmesi olayını doğru bulmayarak bunun rüyada gerçekleştiğini iddia etmiştir. O, Tâhâ Sûresi 18-22. ayetlerde geçen Hz. Musa'nın esasından maksadın risâlet olduğunu, esasını yere atmasını "dini tebliğ etmek", "elini yanına sok, kusursuz bembeyaz ışık olarak çıksın" ifadesini de "tefekür etmek, mülâhazalı davranmak" ve el sürdüğü işlerde muvaffak olmak" olarak yorumlamıştır. Milaslı, Enbiya Sûresi 69. ayette geçen ateşin Hz. İbrahim'i yakmamasının, soğutulup selamet bir hale getirildikten sonra olduğunu belirtmiştir. O, Şuara Sûresi 63-66. ayetlerde Hz. Musa'nın esasını vurarak denizi ikiye ayırması olayını kabul etmemiş, bunun denizin şiddetli dalgalarının durması olarak anlamıştır. Tâhâ Sûresi 77. ayetinde geçen "kuru bir yol yaptık" ifadesini gemilerle taşıma olarak yorumlayan Milaslı, Neml Sûresi 15-45. ayetlerinde geçen olaylar hakkında; kuşların dillerinin anlaşılmasını, bu hususlarda maharetli kişilerin varlığına bağlarken Hz. Süleyman'ın ordusunda cinlerin bulunmasını onun aleyhinde olanlardan mağlup olup hizmetine girmiş kötü fikir taşıyan insanlar olduğunu iddia etmiştir. O, Sebe Sûresi 14. ayette Hz. Süleyman'ın ölmesini, saltanatının ve hükümünün çürümesi; dabbetü'l-arzı ise onun saltanatını yıkmak için fesat çıkarıcılar olarak tevil etmektedir. Milaslı, Hud Sûresi 40. ayette geçen Nuh Tufanı'nın umumi değil sadece Nuh'un kavmine münhasır olduğunu kabul etmektedir. O, Ankebut Sûresi 14. ayette geçen Nuh'un (a.s.) kavmi arasında 950 sene yaşamasının mümkün olmadığını, bunun o dönemde yaşayan insanların zaman kavramına yükledikleri anlamla ilgili olduğunu iddia etmektedir. Aynı şekilde Ashâb-ı Kehf'in 309 sene yaşamasını ilk gerçek Hıristiyanların düşmanlarının baskıları sebebiyle 309 sene saklı yaşamaları olarak yorumlamaktadır. Milaslı, Saffat 142. ayette Hz. Yunus'u balığın yutmadığını, bir lokma gibi ağzına alması şeklinde olduğunu söylemektedir. Balığın karnında kalmasını ise akla ve mantığa uygun bulmadığı için kabul etmektedir. Milaslı, Fetih Sûresi 1-3. ayetlerde "Peygamberin günahı" kavramını, Hıristiyanların kullanarak Peygamberimize günah isnat etmeleri, buna karşılık Hz. İsa'nın günahsız olduğunu ve günahkâr bir peygamberin nasıl olur da şefaate edeceği gibi iddialarına karşılık yorumlamış ve Hudeybiye anlaşmasının Peygamberimizin hatası olarak anlaşılıp daha sonra Müslümanların lehine dönüşmesi, Peygamberimizin günahı



zannedilen şeyin tamamıyla sevap ve hayır olduğunu belirtmiştir. Ayette günahının affolunmasını ise günahkâr olduğu bilincinin giderilmesi şeklinde anlamıştır. Milaşlı, Kamer Sûresi 1. ayette geçen ayın yarılması hadisesini ise geçmişte ayda canlıların bulunduğu ve bir zaman sonra orada kıyametin koptuğu şeklinde yorumlamıştır. O, Fil Sûresi'nde bahsedilen Ebrehe ordularının dağılmasına sebep olan şeyin, kuşlardan onlara gelen bir hastalık olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹

Sonuç

Milaşlı'nın hayatına ve eserlerine bakıldığında, onun din-bilim ilişkisi konusuna önemle eğildiği ve din ile bilimin hiçbir suretle birbiriyle çatışmayacağını ispata çalıştığı ortaya çıkmaktadır. O, pozitivistten etkilenmiş, bu çerçevede Kur'ân'da geçen birçok ayet ve mucizenin, aklın ve bilimin kıstasları dışında olmadığını savunmuştur. O, Müslümanların Kur'ân'ı gerektiği şekilde okuyarak, ilim ve fenle ileri gideceğini belirtmiştir. Bu sebeple Kur'ân'ın tercüme edilmesini istemiş ancak Türkçe ibadet yapılmasına karşı çıkmıştır.

Milaşlı, eserlerinde Hıristiyanların inançlarının akıl ve fenle uyumadığını örneklerle açıklamıştır. Buna karşılık İslam'ın inanç ve öğretilerinin akla uygunluğunu anlatarak İslam'ın hak din olduğunu ispata çalışmıştır. Ayrıca o, İslam'ın namaz, abdest, sünnet ve temizlik gibi emirlerinin vücut için faydalarını ve içki gibi yasaklarının zararlarını belirterek İslam'ın fitrat dini olduğunu vurgulamıştır.

Milaşlı, Türkiye'deki literatüre tıp ve dil alanlarının yanı sıra İslam dini ve düşüncesiyle ilgili önemli eserler kazandırmıştır. Onun İslam'ı savunmak için ortaya koyduğu fikirler, kendi döneminde tartışmalara sebep olmuş hatta Müslümanlığının sorgulanmasına yol açmıştır. Bunlardan biri domuz ve ölmüş hayvan etinin bilimin ilerlemesiyle tezkiye edildikten sonra yenilebilmesinin mümkün olduğu görüşüdür. Bunun yanı sıra o, Hz. İsa'nın insan bir anne babadan, normal yollarla dünyaya geldiğini iddia etmiştir. Kadir gecesini "kadr gecesi" olarak tefsir eden Milaşlı, bunu ehl-i beyte yapılan zulümlerle ilişkilendirmiştir. Buradan da hadiseyi, Hıristiyanlıktaki, Hz. İsa'nın insanlığın günahı için "kurban" olmasının İslam'daki gerçek hali olarak zikretmiştir. Ayrıca o, İsrail ve Azrail'den Kur'ân'da bahsedilmediğini söyleyerek onların varlığına karşı çıkmıştır. Burada aynı anda dünyanın birçok yerinde ölümlerin gerçekleşmesini bir meleğe

¹⁰⁹ Bkz. Milaşlı, *Kur'anın Mucizeleri*, ss. 108-161.

yüklemenin akıl ile bağdaştırılamamış olsa gerektir. Milaslı'nın mucize olarak kabul edilen olayları farklı yorumlamasının sebebi, bu tür olayların ilim sahiplerine ispatını mümkün görmemesi ve Kur'an'da şüpheye yol açabileceğini düşünmesidir. İslam'a zarar gelmesinden endişe etmesi onu bu tür yorumlar yapmaya sevk etmiştir.

Kaynakça

- Akçay, Yusuf, "Osmanlı Dönemi Alfabe Tartışmaları Bağlamında Dr. İsmail Hakkı Bey ve İslah-ı Huruf Cemiyeti", Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi, Erzurum, 25-27 Nisan 2007.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, C. 13, İstanbul: Gelişim Yayınları, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Anglikan Kilisesine Cevap*, Sad. Fahri Unan, Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Milaslı, İsmail Hakkı, "Ahlak Bahsi (Büyük Millet Meclisinde Fuhşun Men'i Hakkında Musib Tedbirler Düşünülmesi Münasebetiyle)", *Sebilürreşad*, C. 23, S. 583, 10 Ocak 1340.
- _____, "Akl-i Salah (Bizde İlm-i Terbiye-i Etfal Ne İçin Olamıyor)", *Sebilürreşad*, C. 23, S. 588, 14 Şubat 1340.
- _____, "Aksekili Ahmet Hamdi Efendi'nin 'Dini Dersler' Kitabı Mühim Bir Eksikimizin İtmamına Doğru Büyük Bir Hatve", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 442, 25 Eylül 1335.
- _____, "Başka Milletler Ne İçin Terakki Ediyorlar, Biz Ne İçin Edemiyoruz", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 427-428, 10 Temmuz 1335.
- _____, *Dinimizi Bilelim ve Bildirelim*, Ankara: Yeni Cezaevi Basımevi, 1946.
- _____, *Din-i İslam ve Ulum ve Fünun*, Dersaadet: Numune-yi Tıbaat, 1909.
- _____, "Din-i İslam ve Ulumu Fünun", *Sırat-i Müstakim*, C. 4, S. 97, 1 Temmuz 326.
- _____, "Din ve Asrılık", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 408-409, 17 Nisan 1335.
- _____, "Düello Şer-i Şerife Muvaffak Olabilir Mi?", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 393, 27 Şubat 1335.
- _____, "Fatıha Tefsiri", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 391, 13 Şubat 1335.
- _____, *Frenji İleti Hakkında Elzem Olan Malumat*, İstanbul: Asır Matbaası, 1901.



- _____, "Geri Kalmaklığımızın Sebebi Dinimiz midir? Usulsüzlük müdür? Daha Başka Bir Şey Midir?", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 429-430, 17 Temmuz 1335.
- _____, *Hakikat-i İslam*, İstanbul: Hilal Matbaası, 1925-1927.
- _____, "Hala Eski Yanlış Yollara Gidiyoruz", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 416, 22 Mayıs 1335.
- _____, *Hıristiyanlık ve Müslimanlık*, İstanbul: Türkiye Matbaası, 1935.
- _____, "Hilal-i Ahdar Cemiyeti Doktor Milaslı İsmail Hakkı Bey'in Nutku (İçki İle Mücadele Etmek İçin Yapılan Toplantı Sonrasındaki Konuşmalardır)", *Sebilürreşad*, C. 18, S. 462, 1 Nisan 1336.
- _____, "Hukukumuzu Muhafaza İçin Nasıl Çalışmalıyız", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 417-418, 29 Mayıs 1335.
- _____, "Huruf-i Munfasıla Numunesi ve Menafi'i Hakkında Birkaç Söz", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 435-436, 14 Ağustos 1335.
- _____, "İslah-ı Huruf Meselesi", *Sebilürreşad*, C. 10, S. 250, 13 Haziran 1329.
- _____, *İçki Beliyyesi ve Kurtulmanın Çareleri*, Dersaadet: Hilal Matbaası, 1915.
- _____, "İçkilerin Amerika'da Resmi Memnuiyeti Acaba Hangisi Asrilik", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 410-411, 1 Mayıs 1335.
- _____, "İçkilerin Menine Çalışmak Lüzumu", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 412-413, 8 Mayıs 1335.
- _____, "İntihar (İlm-i Ahlak ve Din Nazarında)-I", *Sebilürreşad*, C. 23, S. 585, 24 Ocak 1340.
- _____, "İntihar (İlm-i Ahlak ve Din Nazarında)-II", *Sebilürreşad*, C. 23, S. 586, 31 Ocak 1340.
- _____, *İslam Dininde Etlere Tezkiyesi*, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1933.
- _____, "İşlerini Naehil Ellere Tevdi Eden Milletler Yaşayamazlar", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 419-420, 5 Haziran 1335.
- _____, *Kadir Gecesinde Doğru Manası Nedir ve Asıl Sevabı Nereden Geliyor?*, İstanbul: Reklam Basımevi, 1936.
- _____, *Kur'an Tercüme Edilebilir mi? Ve Yeni Vadide Fatıha Tercüme ve Tefsiri*, 2. Baskı, İstanbul: Hilal Matbaası, 1924.
- _____, "Kur'ân-ı Kerim Tercüme Olunabilir mi?", *Sebilürreşad*, C. 15, S. 390, 5 Şubat 1335.
- _____, *Kur'ana Göre Hazreti İsanın Babası*, İstanbul: Ankara Matbaası, 1934.

- _____, *Kur'anın Mucizeleri ve Mütaşabih Ayetlerin Tefsirleri*, İstanbul: Türkiye Matbaası, 1935.
- _____, "Lisaniyyat/Yeni Yazının El Yazısında da Bitişmemesi Büyük Meziyettir", *Sebilürreşad*, C. 12, S. 290, 20 Mart 1330.
- _____, *Malarya Yani Sıtma Hakkında Kimler Neler Bilmeli*, İstanbul: Hilal Matbaası, 1925.
- _____, "Milletimiz İçin En Müthiş Tehlike Sıhhsizliktir. Teşkilat-ı Sıhhiyemiz Nasıl Olmalı?", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 437-438, 21 Ağustos 1335.
- _____, "Milletlerin Terakkisinde Elifbanın Hissesi", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 431-432, 24 Temmuz 1335.
- _____, "Müslümanlar Neden Geri Kaldılar ve Niçin İlerleyemediler", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 423-424, 19 Haziran 1335.
- _____, *Namazın Tıbben Faydası*, İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1898.
- _____, "Ne, Nasıl, Niçin Yazmalıyız", *Sebilürreşad*, C. 17, S. 435-436, 14 Ağustos 1335.
- _____, *Tamim-i Maarif ve Islah-ı Huruf*, İstanbul: A. Asaduryan Matbaası, 1908.
- _____, "Verilen Sözü Tutmak, Sıdk-i Ahd ve Sıdk-i Va'd", *Sebilürreşad*, C. 16, S. 421-422, 12 Haziran 1335.
- _____, *Yeni Harflerle Elifba*, İstanbul: Matbaa-yı Hayriye ve Şürekâsı, 1917.
- _____, *Yeni Yazı ve Elifbası*, İstanbul: A. Asaduryan Matbaası, 1909.
- Milliyet Gazetesi*, İstiklal Savaşı Gazetesi, Ömer Sami Coşar, 31.05.1919.
- Sebilürreşad*, C. 14, S. 339, 7 Mayıs 1331.
- Türk Ansiklopedisi, C. 24, Başredaktör: Yılmaz Öztuna, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- <http://www.milasbilgi.com/milasli-unluler> (13.11.2013).



Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım

Maşallah TURAN*

A Critical Approach to Muhammad Asad's Perception of Symbolism in the Context of Belief in God and the Hereafter

Citation/©: Turan, Maşallah, A Critical Approach to Muhammad Asad's Perception of Symbolism in The Context of Belief in God and The Hereafter, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 131-157.

Abstract: When interpreting symbolic and metaphorical expressions used in religious texts random act, leads to big troubles. Especially, while the mediation efforts to reconcile the beliefs of Islam with some intellectual speculations of modern philosophy complimented too much, these troubles come to further increase. Although the main target is supposed to be the removal of the difficult text to understand sometimes risk the loss of the real purpose or the main aim of the message is faced with. Then the acting deliberately is unavoidable obligation to protection of origination and essence of divine message.

Key Words: The Qur'an, God, Hereafter, Extremism, Symbolic Expression.



Atıf/©: Turan, Maşallah, Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 131-157.

Öz: Dinî metinlerde kullanılan sembolik ve mecazî ifadeler yorumlanırken, gelişigüzel hareket etmek, büyük sıkıntılara yol açmaktadır. Özellikle İslam inancı ile modern felsefedeki düşünsel spekülasyonları uzlaştırma çabaları gereğinden fazla önemsendiğinde, söz konusu sıkıntılar daha da artmaktadır. Asıl hedef, ilahî bir metnin anlaşılmasını zorlaştıran kapalılığın giderilmesi olması gerekirken, kimi zaman mesajın gerçek gayesinin kaybedilmesi riski ile karşı karşıya kalınmaktadır. Öyleyse ölçülü hareket etmek, ilahî mesajın asıl ve özünün korunabilmesinin vazgeçilmez şartıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Allah, Ahiret, Aşırılık, Sembolik Anlatım.

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Tefsir ABD., masallahturan25@gmail.com.



Giriş

İslam düşüncesinin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in mesajının anlaşılmasına yönelik takdire layık çalışmalar, kimi zaman akıl-nakil dengesi korunmadığından, dinî söylem ve ifadelerin mantıkî statüsü ve geçerliliği konusunda birtakım önemli problemlere yol açmaktadır.¹

Yakın tarihimiz açısından bakıldığında ise, işin enteresan olan tarafı, öncelikle Batıda görülen bu tür çabaların Kur'an ve Sünnete uygulanması önerisine öncülük edenlerin, yine Batılı akademisyenler olmasıdır. Örneğin, Alfred Guillame şöyle der:

Her Müslüman biliyor ki, Kur'an'ın çoğu, Muhammed'in hayatında belirli olaylar ve problemler üzerine inmiştir. Ama İslam'ın getirdiği ve milâdî VII. Asrın şartlarına göre inen emirler, yasaklar ve mekruhlarla, sonra gelecek milyonların hayatını idare etmenin amaçlandığını kim kabul eder?²

Rudi Paret ise şu iddiada bulunur:

Kur'an'ın lafız olarak vahyedildiği ve vahyin mutlak değişmezliği ilkesinden vazgeçip, Kur'an'ın önerdiği yaşama düzeninin Muhammed'in kendi çağına hitap ettiği, yani zamana bağlı olduğu ve sonraki gelişmeler tarafından aşıldığı kabul edilmelidir.³

Paret, ifadesine şöyle devam eder:

Esasen Kur'an, Müslümanların çağdaşlıkla kucaklaşmalarını onaylamamaktadır. Zira Kur'an'ın dünyası bambaşka ve tarihin çok gerilerinde bir yerdedir. Müslümanların onun evrenselliğine olan inançları gereği, çağdaş yaşam ile olan sorunlarını çözmede de yine ona başvurmaları ise, esasen ona üstesinden gelemeyeceği bir yük yüklemekten başka bir şey değildir.⁴

Batıda ortaya çıktığı şekliyle yine Batılı akademisyenler tarafından Kur'an ve Sünnete uyarlanan bu yöntemler, çok geçmeden Müslüman araştırmacılar tarafından da benimsenerek uygulama sahasına konmuştur.

¹ Bu makale, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları* adlı Doktora tezimizden bazı değişiklikler yapılarak yayına hazırlanmıştır.

² Metin Yiğit, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, Erzurum, Bakanlar Matbaası, Mayıs 2001, s. 136-138. "Batılı yazarların İslam dünyası için bir kusur olarak gördüğü tarihselci bakış-hermeneutik eksikliği kısa bir süre sonra İslam dünyasında yankı buldu. Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Muhammed Arkoun gibi yazarlar, bu eleştirilerde gerçeklik payının olduğunu kabul ederek, bu doğrultuda fikrî faaliyetlerde bulundular." Yiğit, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği", s. 136-138.

³ Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, Derleme ve Çev.: Ömer Özsoy, Ankara, Bilgi Vakfı Yayınları, 1995, s. 18, 114.

⁴ Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, s. 17.

Örneğin, Rudi Paret'in değerlendirmelerinden övgüyle bahseden ve istifadeye elverişli bir çalışma olarak tavsiye eden Fazlur Rahman, şöyle der:

Değişme ilkesine gelişigüzel bir sınır çizilmeyeceğine göre, bu ilke Kur'an'ın özel hükümlerine göre genişletilebilir. Maksat, manevî ve ahlâkî hayatımızın temelini, Kur'an ilkelerine göre oluşturmak ise, özel bir sosyal hadise ile özel bir çözümün şekli, ezeli ve ebedi olamaz.⁵

Bu türden dinî metinleri bağlamından koparıp, olağan ve tabii dünyadan tamamen tecrit etmek suretiyle soyut bir dünya takdim etme çabalarını, yakın bir tarihte Türkçe'ye kazandırılan "Kur'an Mesajı (The Message of The Qur'an)" isimli değerli meal-tefsir çalışmasının müellifi Muhammed Esed'de de gözlemlemekteyiz. Bu sebeple, günümüzde mevcut olan tercüme ve tefsirlerin eksik yönlerini tamamlayacak, hatalarını giderecek, yanlışlarını tashih edecek tamamlayıcı çalışmalar son derece önem kazanmaktadır. Bu noktadan hareketle biz de Muhammed Esed'in söz konusu edilen eserini temel almak suretiyle, Allah'ın sıfatları ve Ahiretin mahiyeti konusundaki görüşlerini eleştirel bir bakış açısıyla ele alıp değerlendirmelerimizi somutlaştıracamız.

1. Allah'ın Sıfatlarıyla İlgili Konular

Bilindiği üzere, İslam ümmetinin ilk önderleri olan sahabe, sıfatlar ve müteşâbihler karşısında, iman ve teslimiyeti önceleyen bir bakış açısına sahiptiler.⁶ Onlar Allah'ı, O'nun kendisini nitelendirdiği sıfatlarla nitelendirip, söylemediği şeylerde de susmayı yeğlemişler. Bu nitelendirmeyi yaparken keyfiyetini yani nasıl olduğunu söylememişler ve Allah'ı yaratılanlara benzetmekten de sakınmışlar.

Örneğin, İbn Abdilber der ki: "Ehl-i Sünnet, Allah hakkında Kitap ve Sünnet'te geçen sıfatları sözbirliğiyle kabul ederler, bunlardan hiçbirine

⁵ Mehmet Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara, Fecr Yayınları, 2001 s. 164; Ayrıntılı bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara, Fecr Yayınları, 1993 s. 24, 104-106. Kur'an'ın ihtiva ettiği hükümleri, küllî ve cüz'î olmak üzere iki kategoriye ayıran Fazlur Rahman, küllî diye isimlendirdiği ve sayılarının oldukça sınırlı olduğunu söylediği genel hükümleri, zaman üstü bir duruşla tahlil eder. Buna mukabil siyaset, hukuk, ekonomi gibi cüz'î/tikel kabul ettiği hükümleri ise tarihsel olarak görür. Ona göre, tikel hükümler ancak gayelerinden genel hükümler çıkarılarak işlevsellik kazanabilirler. *İktisat, hukuk ve siyasetle ilgili hükümleri yöresel ve dolayısıyla tarihsel kabul eden Fazlur Rahman, onlara modern zaman içinde uygulama alanları bulamaz.* Ona göre, hukukla ilgili ayetler, indikleri cemiyetin özelliklerini taşımaktadırlar. Örneğin; savaş ve barışla ilgili bütün ayetlerde, yedinci asır Hicaz Yarımadasının etkileri görülmektedir. Bu tür yöresel ayetler, ancak dolaylı hukuk referansı olabilirler. Evrensel olan ayetler ise, oldukça sınırlıdır. Onlarla (yöresel ayetlerle) itkifa etmek hayatın önünü tıkar. Müslümanların modern zamanla birlikteliklerini tesis etmeleri, birçok hükme kaynaklık edebilecek ilkeler tespit etmelerine bağlıdır. Ayrıntılı bilgi için bk., Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, s. 164-165.

⁶ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1996, s. 212; Nureddin es-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, DİB Yayınları, 2000, s. 71.



keyfiyet nispet etmezler. Fakat Cehmiye, Mutezile ve Hariciler: ‘Kim bu isimleri kabul ederse, Allah’ı insanlara benzetmiş olur’ demişlerdir.”⁷ İshak b. Raheveyh de Allah’ın yed (el) sıfatı hakkında Cehmîler’e cevap verirken şöyle demektedir: “Bu teşbih değildir. Eğer ‘Allah’ın bizimki gibi bir eli vardır’ dersek, işte o zaman teşbih olur.”⁸

Selefin bakış açısını hatırlatan bu kısa bilgilerden sonra belirtmek gerekir ki, özellikle Yunan felsefesinin entelektüel çevrelerde yaygınlık kazanmasıyla birlikte, müteahhirûn dönemi âlimleri, müteşâbihler karşısında farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.⁹ İmanı zayıflamış ve teslimiyeti azalmış insanları tatmin ve ikna etmek maksadıyla müteşâbih ayetleri bir kısım açıklamalara, teknik ifadeyle *te’vile* tabi tutmuşlardır. Onlara göre, ayet ve hadislerde Allah’la ilgili olarak teşbih ifade eden, şekil ve madde hatıra getiren kelimeler sözlük manasında kullanılmış değildir, müsteardır. O kelimelerin dilde kullanılan mecazî manaları anlaşılmalıdır.¹⁰

Konu hakkında, Muhammed Esed’in görüşlerini tahlil ettiğimizde o da te’vili tercih etmekte, teşbihi dile getiren ifadelerin tamamen alegorik (mecazî) ve sembolik olduğunu söylemektedir. Onun bakış açısını ele veren şu sözlerine bakalım:

“Allah’ın zatına ilişkin Kur’ânî atıflar üzerinde düşünelim. Tanımlanamayan, zaman ve mekânda sınırsız ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir Varlık. O’nu tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında biz O’nun ancak ne olmadığını anlayabiliriz. Yani zaman ve mekânla sınırlı olmayan, benzetmelerle tanımlanamayan ve beşer düşüncesinin hiçbir kategorisi içine oturtulamayan bir Varlık. O halde, ancak çok genelleştirilmiş mecazlar -ne kadar yetersiz de kalsalar- O’nun varlığını ve aktivitesini bize aktarabilirler. Demek ki Kur’an, Allah’tan, semalarda veya tahtı (arşı) üstüne kurulmuş şeklinde söz ederken biz bu ibareleri lafzî anlamlarıyla alamayız. Aksi halde bu ibareler, müphem şekilde de olsa, Allah’ın mekânda sınırlı olduğu anlamına gelirler ve böyle bir sınırlama Sonsuz Varlık kavramı ile çelişeceğinden derhal, en küçük bir kuşku duymadan anlarız ki, semalar, taht ve Allah’ın onun üstüne kurulması, sadece her türlü insan tecrübesinin dışındaki bir fikrin yani Allah’ın kudreti ve bütün varlıklar üzerindeki mutlak hâkimiyeti fikrinin aktarılmasına yarayan dilbilimsel araçlardır. Aynı şekilde O, “her şeyi gören”, “her şeyi işiten” yahut “her şeyden haberdar” olarak

⁷ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1993, c. X, s. 293.

⁸ Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. X, s. 293.

⁹ Abdulaziz b. Abdisselam es-Sülemî İbn Abdisselam, *Tefsiru'l-İzz b. Abdisselam*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971, c. II, s. 154; Kadı Nasıruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirazi el-Beydavi, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011, c. II, s. 317; Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 212-216.

¹⁰ Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. X, s. 293-294.

tanımlandığında biliriz ki bu tanımlamaların fiziksel görme veya işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, ama sadece var olan veya meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedi mevcudiyeti gerçeğini insanın anlayabileceği terimlerle anlatmayı amaçlamaktadırlar.¹¹

Muhammed Esed'in bu söylediklerinden ve meal-tefsir çalışmasının değişik yerlerinde serpiştirdiği yorumlarından, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili şu hususlar ortaya çıkmaktadır:

- a) Allah'ı tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında biz O'nun, ancak *ne olmadığı*ni anlayabiliriz.¹²
- b) Arş (taht) ve Allah'ın onun üzerine istivası (kurulması), lâfzî anlamıyla alınamaz. Bu tabirler, Allah'ın bütün varlık evreni üzerindeki mutlak otoritesini, mutlak hüküm ve iktidarını gösteren birer mecazdır.¹³
- c) Allah'ın 'görme' ve 'işitme' gibi sıfatlarının fiziksel görme ve işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, bu sıfatlar, var olan veya meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedi mevcudiyeti gerçeği anlamına gelirler.¹⁴
- d) Allah'ın *kürsüsü*, O'nun kudret ve egemenliği demektir.¹⁵
- e) Allah'ın *hakkı söylemesi*, O'nun yaratıcılık eylemini ifade eden bir mecazdır.¹⁶
- f) Yed (el), bütün kullanımlarıyla beraber Allah için mecazdır.¹⁷

Şimdi bu görüşleri sırayla tahlil edelim:

a. Allah'ın Ancak Ne Olmadığını Anlayabiliriz İddiası

Yaratıcının, ancak olumsuz nitelemelerle anlaşılıp anlatılabileceğini savunan bu aşırı tenzih fikrinin köklerini, milât yıllarında yaşamış olan Yahudi filozof Philon'a kadar, geriye götürmek mümkündür. Ancak bu görüşün en derli toplu savunucuları Plotinus ile ondan önemli bir oranda

¹¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*, (I-III C.), Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yayınları, 1999, c. III, s. 1330.

¹² Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1330.

¹³ Ayrıca bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I, s. 282 dph. 43; c. II, s. 568 dph. 50; c. III, s. 953 dph. 77, c. III, s. 955 dph. 4.

¹⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1330.

¹⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I, s. 77 dph. 248.

¹⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 850 dph. 5.

¹⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 933 dph. 58, c. III, s. 950 dph. 66, c. III, s. 1046 dph. 8.



etkilenmiş olan İbn Sina ve Musa b. Meymûn olmuştur. Bu düşünörlere göre, Tanrı'nın ne olduğu değil, olsa olsa ne olmadığı söylenebilir. Tanrı, 'bambaşka' (muhafeftun li'l havâdis) olduğundan, tabii ve günlük dilden aldığımız kelimelerle, O'nun hakkında olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir. Ancak olumsuzlayıcı nitelemeler, Tanrı'da çokluk meydana getirmez. Tanrı'nın (subûti) sıfatları bulunduğuna inanmak, bir yerde 'tecsîm' (antropomorfizm)e inanmakla aynı kapıya çıkar. Vahye dayalı kitaplar, Allah'ı birtakım olumlu sıfatlarla nitelediğinden, O'nun sıfatları olduğu sanılmıştır. Dolayısıyla Allah'ı cisim olmaktan arındırmakta yetersiz kalınmıştır.¹⁸

Allah hakkında ancak olumsuzlayıcı bir dille konuşabileceğimiz tarzındaki bu görüş, değişik açılardan itiraza açıktır. Her şeyden önce, Allah hakkında, O'nun sadece ne olmadığını söyleyerek belli bir anlayışa ulaşacağımız iddiası, mâkul bir iddia değildir. Çünkü bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek, o şeyin gerçekte ne olduğu konusunda açık ve net hiçbir bildirimde bulunmamak anlamına gelmektedir.

Örneğin, Cûdî dağının ardında bulunan bir şeyin ne olabileceği konusunda, öne sürölen her şeye 'hayır, değil' dendiğini varsayalım. Bu şekildeki bir olumsuzlama ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın, bunların toplamından o şeyin tanımını elde etmek mümkün değildir. Öte yandan sözgelimi, elde veya cepte gizlenen bir şeyin para, silgi, düğme vb. olmaması onun anahtar olma ihtimalini arttırır; ama aynı zamanda bu durum onun örneğin yüzük olma ihtimalini de arttırır. Bu bakımdan, olumsuz nitelemelerin çoğaltılmasıyla belli bir Allah tasavvuruna yaklaşacağımız iddiası, o tasavvuru tamamen yitirebileceğimiz ihtimaline de aynı ölçüde açıktır.

Yeni Platonculuk ve ondan etkilenen düşünörlerin ileri sürdüğu gibi, Yaratıcı'nın sadece ve sadece ne olmadığını bilebileceğimizi savunmak suretiyle,¹⁹ kavranılmazlığa fazla ağırlık verilecek olursa, sonunda kaçınılmaz olarak agnostisizmden pek de farklı olmayan bir noktaya gelinir.²⁰ Şüphesiz, olumsuz nitelemelere Kur'an-ı Kerim'de ve Hz.

¹⁸ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998. s.59-65.

¹⁹ Koç, *Din Dili*, s. 60.

²⁰ Agnostisizm=Bilinemezcilik: Yunanca 'bilinmez' anlamına gelen 'agonostos' kelimesinden alınmış bir tabirdir. Sonsuz, ilk sebepler, cevher, eşya ve olayların son gayesi gibi metafizik hakikatleri insan zihninin asla bilemeyeceğini ileri süren ve böylece metafiziğe 'bilinemez' diyen sistemlerin adıdır. Buna göre insan zihninin veya aklın reel değeri yoktur. Bu anlayış, görünüşler âleminin ilk ve son sebeplerinin akıl için daima meçhul kalacağını iddia eder. Böyle olunca da agnostisizm, objektif bir bilginin ve fizikötesinin imkânsızlığını kabul etmiş olur. Agnostisizm, metafiziğin sahasıyla sınırlanmış bir şüphecilik (septisizm) oluyor. Agnostik çoğu halde bir ilimcidir. Metafizik tezleri açıkça reddetmez,

Peygamberin sözlerinde de rastlıyoruz. Ancak bu nitelermelerde, Allah hakkında kullanılan olumsuz yüklemeler, olumlu yüklemelerden daha azdır. Öte yandan bu olumsuz nitelermeler, Allah'ı herhangi bir eksiklikten uzak tutma ve yüceltme amacını taşımaktadır. "(De ki, O Allah) doğurmadı ve doğurulmadı."²¹, "...O'nu uyuklama ve uyku tutmaz..."²², "Şüphesiz Allah, insanlara zerrece zulmetmez..."²³ gibi ayetlerde bu husus açıkça görülebilmektedir. Kur'an-ı Kerim söz konusu durumu "...O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur ve de O işitendir, görendir."²⁴ ayetiyle özlü bir biçimde ifade etmektedir. Ancak bu ayet, konumuz açısından can alıcı bir noktayı daha içermektedir. O da aynı ayetin son cümlesinde Allah'ın 'işiten' ve 'gören' olarak nitelendirilmesidir ki, bu 'iki özellik' olumlu yüklemelerdir. Şûra suresinin bu ayetinden hemen sonraki ayette de, vurgulu bir ifadeyle Allah, 'bilen' olarak vasıflandırılmaktadır.²⁵ Öte yandan Allah hakkında, 'esirgeyen', 'bağışlayan'²⁶, 'konuşan'²⁷, 'dileyen'²⁸ gibi nitelermeler de bulunmaktadır. Bu gerçeklikten ilham alarak İslam âlimleri 'subûti' ve 'selbî' sıfatlar öğretisini geliştirmişlerdir. Allah hakkında hem olumlu sıfatların, hem de olumsuzlayıcı nitelermelerin varlığını öngören bu Kur'an kaynaklı öğreti ile O'na olumlu hiçbir niteliğin kesinlikle atfedilemeyeceği görüşünü savunan bazı filozofların olumsuzlayıcı dili arasında büyük bir fark olduğu görülmektedir. Filozofların savunduğu ve ancak gerçeğin bir kısmını ifade eden olumsuz dil, hakikatin tamamı gibi takdim edildiğinde, Allah'ı bir yerde bilinmezlik alanına itmekte ve adeta dini dilsiz bırakmaktadır. Antropomorfizme (teşbih ve tecişime) yol açacağı endişesiyle dışlanan ve Allah hakkında 'bilen', 'işiten', 'konuşan' tarzındaki nitelermeleriyle belirginleşip, gerçeğin diğer önemli kısmını teşkil eden *olumlu dil* ise, Yaratacının sonradan olanlara benzediğini söylememekle birlikte, bu tarz sıfatları tamamen bağlamından koparıp inkâr etmeye de geçit vermeyecek bir yoğunluktadır.



fakat tespit etmenin imkânsız olduğunu, mutlak bilginin elde edilemeyeceğini ve bizimizin problemi çözmeye yetmeyeceğini söyler. Sözün özü, bu sisteme göre, ontolojik meseleler bilinemez. Bk., Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1997, s.54-55.

²¹ İhlâs, 112/3.

²² Bakara, 2/255.

²³ Yunus, 10/44.

²⁴ Şûra, 42/11.

²⁵ "...Şüphesiz O, her şeyi bilendir." Şûra, 42/12.

²⁶ Fâtîha, 1/3; Neml, 27/30; Kasas, 28/16; Sad, 38/25.

²⁷ "...Allah, Musa ile gerçekten konuştu." Nisâ, 4/164.

²⁸ "Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri yalnızca ona 'ol' demesidir, o da olur." Yâsin, 36/82.

b. 'Arş' ve 'İstivâ'ya Mecazcı Yaklaşımı

Hatırlanacağı üzere, Muhammed Esed'in bu konudaki iddiası özetle şu şekildeydi:

Arş (taht) ve Allah'ın onun üzerine istivâ'sı (kurulması), Allah'ın kudreti ve mutlak hâkimiyeti fikrinin aktarılmasına yarayan dilbilimsel araçlardan başka bir şey değildir.²⁹

Bu iddiaya göre, *arş* kavramının herhangi bir gerçekliği yoktur. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, *arş* diye bir şey yoktur, bu sadece bir tabirdir ki bununla da Allah'ın gücü ve hâkimiyeti ifade edilmek istenmektedir.

Şayet, Esed'in ifadesine göre ayeti ele alırsak, o zaman şu ayetleri nasıl anlamak gerekir?

Melekleri de arşın etrafını çevirmiş bir vaziyette Rablerini hamd ile tesbih ederlerken görürsün...³⁰, Arşı yüklenmekte olan (melek)ler ve çevresinde bulunanlar, Rablerini hamd ile tesbih ederler...³¹, ...O gün, Rabbinin arşını onların da üstünde sekiz (melek) taşır.³²

Eleştiriye tabi tuttuğumuz yorum ışığında bakıldığında, ayetlerin anlamı şu şekilde olur: "Melekleri de arşın etrafını çevirmiş" cümlesi "Melekleri de güç ve hâkimiyetinin etrafını çevirmiş" anlamındadır. "Arşı yüklenmekte olanlar" cümlesi "Allah'ın güç ve hâkimiyetini yüklenmekte olanlar", yine "O gün Rabbinin arşını sekiz melek taşır" ayeti "O gün Rabbinin güç ve hâkimiyetini sekiz melek taşır" anlamında olur. Hâlbuki Allah'ın güç ve hâkimiyetinin etrafını çevirme, O'nun güç ve hâkimiyetini taşıma ve yüklenme tarzındaki ifadeler, bilinen anlamlar değildir, Kur'an'ın metniyle bağdaşmamaktadır, ayetler ve rivayetler bağlamında da tutarlı değildir. Görüldüğü üzere "Allah'ın mekânda sınırlı olduğu anlamına gelir" endişesiyle başvuru ve çıkar yol olarak sunulan '*arş ve istivâ*'yı sadece "güç ve hâkimiyet" olarak tevili edip onların gerçekliğini inkâr etme girişimi, beraberinde birtakım ciddi çıkmazları da getirmektedir.

Hem Allah'a, "*arş ve istivâ*" yerine "*güç ve hâkimiyet*" isnad etmek de meseleyi çözmemiş. Çünkü bu sonraki tabirler de bir öncekiler kadar kapalıdır. Zira Allah'a, insanların gücü ve hâkimiyeti tarzında bir güç ve hâkimiyetin de isnad edilemeyeceği açıktır. O halde neden "güç ve hâkimiyet" söz konusu olduğunda, Allah'ın zatına yakışır bir güç ve

²⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1330.

³⁰ Zümer, 39/75

³¹ Mü'min, 40/7

³² Hâkka, 69/17

hâkimiyet ön kabulüyle meseleye yaklaşıyor da, 'arş ve istivâ' gündeme geldiğinde O'nun zatına uygun bir arş ve istivâ düşünülüyor ve bunlar te'vil yoluna gidiliyor. Hâlbuki insanlarınki gibi bir 'taht ve kurulma' O'na yakışmayacağı gibi insanlarınki benzer bir 'güç ve hâkimiyet' de Allah'a yakışmaz.

O halde *arşı ve daha önemlisi istivâyı* nasıl anlamak gerekir? Şimdi ona bakalım. İbn Kesir'in tefsirinde yer verdiği şu özlü ifadeler, konumuzun anlaşılması açısından bir anahtar hükmündedir:

Kim Allah'ı, yarattıklarına benzetirse küfre girer, her kim de Allah'ın kendisini onunla nitelendirdiği herhangi bir vasfını inkâr ederse o da küfre girer. Allah'ın ve Resulünün bildirdikleri herhangi bir sıfatta, Allah'ı insanlara benzetme olduğu düşünülemez. Her kim ki, açık Kur'an ayetlerinin ve sahih hadislerin bildirdikleri sıfatları Allah'ın zatına yakışır bir şekilde kabul eder ve Allah'tan noksanlıkları-eksiklikleri reddederse, o gerçekten doğru yolu bulmuş olur.³³

Demek ki, Allah'ı yarattıklarına benzetmek ne kadar yanlışsa, Kur'an-ı Kerim'in ve sahih hadislerin bildirdikleri Allah'a ait herhangi bir sıfatı inkâr etmek de aynı oranda yanlıştır. Vurgulanan bir diğer husus ise, Allah ve Resulünün bildirdiği sıfatlarda "*Allah'ın yarattıklarına benzetilmesi*"nin düşünülmemeyeceğidir. *Yaratıcı'yı yarattıklarına benzetenlerin zihinlerine ilk anda yansıyan anlamlar, elbette ki Allah hakkında düşünülemez.*³⁴ Çünkü Allah yarattıklarından hiçbirine benzemez. "*...O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur ve de O iştendir, görendir.*"³⁵ Öyleyse, Allah'ın bildirilen birtakım sıfatlarını, insanlara benzetilebilir endişesiyle inkâra kalkışmak doğru değildir.

Bu önemli bilgiler ışığında şu hususları dikkat nazarından uzak tutmamak gerekir:³⁶

³³ Ebu'l Fida İsmail ed-Dımeşki İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Muhammed Ali Sabuni, Beyrut, Daru'l-Fikir, 1419/1999, c. II, s. 22.

³⁴ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 22 Mevzu hakkında Hattabi'nin görüşü ise şu şekildedir: "Ben derim ki bu, zahirine iman etmekle ve içyüzünü araştırmamakla emredildiğimiz bir ilimdir. O, Allah azze ve celle'nin kitabında anlattığı müteşâbih cümlesindedir. 'Sana kitabı indiren odur, onda muhkem olan ayetler vardır ki onlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihattır.' (Âli İmran,3/7) Ondaki muhkeme gelince, onunla hakiki ilim ve amel meydana gelir. Müteşâbih ise onunla iman ve zahiri ilim meydana gelir, içyüzünü ise Yüce Allah'a havale ederiz. Bu şu ayetin manasıdır: 'Onun tevilini yani içyüzünü Allah'tan başkası bilemez.' (Âli İmran, 3/7) İlimde derinlik sahibi olanların ondaki hissesi ise şöyle demeleridir: 'Biz ona iman ettik, hepsi Rabbimizin katındandır.' (Âli İmran, 3/7) Bu türden gelen bütün açıklamalar bu minval üzere anlaşılmalıdır... Selef âlimleri yanında bütün bu hususlarda söylenecek söz, bizim söylediklerimiz üzeredir. Sahabeden bir cemaattan da bu şekilde rivayette bulunulmuştur. Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattabi el-Büsti, *Mealimu's-sünen Şerhu sünen-i Ebi Davud*, thrc. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996, c. IV, s. 304.

³⁵ Şûra, 42/11.

³⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Azim Dağıtım, t.y., c. IV, s. 51-54.

- a) Bütün göklerin üstünde ve bütün âlemi çevreleyen Arş'in,³⁷ bilinen sınırlı 'taht' manasına,³⁸ tamamen hakiki lügat manası olarak uyuşmuş olamayacağı açıktır. Bundan dolayı arş ve taht cins ismi iken "el-Arş"ın şer'î konumla bir özel isim gibi düşünülmesi gerekir.
- b) Arş, bütün âlemi çevreleyen küllî bir şey olduğundan, yön ve cisimliliğin hepsi burada son bulacağından, bunun üstünde cisim, mekân ve yön tasavvuru çelişkili olur. Öyleyse, Arş'in Allah'a isnad edilmesinde, 'Allah'ın mekânda sınırlı olduğu anlamına gelir' tarzındaki birtakım endişelere kapılmak ve böyle bir mülâhazayla "istivâ" sıfatını yok sayacak şekilde te'vile yönelmek yersizdir. Zira mekânın bittiği bir yerde mekândan bahsetmek ne kadar tutarlıdır?
- c) Cisimliliğin hepsi Arş'ta son bulduğundan Allah'ın arşa istivasını, Allah ile Arş'in gerisindeki yaratıklar arasında bir uzaklık, mekâna dayalı bir aralığı gerektiren dünyadaki gibi cismanî bir mana ile düşünmeye imkân yoktur. Zira "Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz göremezsiniz."³⁹ Öyleyse O'nun istivâsı şanına yakışır bir şekildedir. Bu noktada şu da sezilmelidir ki, varlığın gerçeği yalnız cisim ve cismâniyete mahsus değildir.
- d) 'Allah, arş üzerine istiva etti' önermesinde, Allah Teâla'nın Arş seviyesi ile eşitlik veya birliğine değil, tersine Arş'tan üstün yükseklik ve mutlak büyüklüğüne delalet vardır. Gerçi yükseklik, yücelik, üstte olmak bir yön hatıra getirir. Fakat sık sık vurguladığımız gibi 'el-Arş' anlayışı, bütün mekân ve yönleri kapladığından, bu yücelik ve yükseklikte yön de düşünülmüş olamaz. Bundan dolayı "arş üzerine" tabiri, mekân üstü ve yön üstü, çok yüksek Allah'ın şanına yakışır bir yüceliği ifade eder. Bu ise, Allah'ı, âlemin kendisi ile birleştiren *hulûl* veya *ittihad*

³⁷ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 181.

³⁸ "Bilinen manasıyla 'taht', bir hükümdarın, hükümeti icrâ ederken üzerine kurulduğu özel, mahdûd bir cisimdir." Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 52.

³⁹ Vâkıa, 56/85.

görüşlerini iptal eder. Şu halde Kur'an'ın bu ifadesinde teşbih (benzetme) bir yana, pek yüksek bir tenzih sezilebilmektedir.⁴⁰

Arş ile ilgili hadisler de *arşın* hakikatini inkâr etmeye imkân ve ihtimal vermemektedir. İbn Kesir'in tefsirinde yer verdiği,⁴¹ Ebu Davud'un *Sünen*'inde yer alan şu hadis rivayetlerden sadece bir tanesidir. "Hz. Cabir b. Abdullah (r.a.) anlatıyor: Resûlullah (s.a.v.) bana: *Allah'ın meleklerinden olan arşın taşıyıcılarından bir melek hakkında haber vermem için bana izin verildi*, dedi ve ilave etti: *Onun kulak yumuşağı ile ensesi arasındaki uzaklık yedi yüz senelik mesafedir.*"⁴²

Arş ve istivanın varlığını bize haber veren delillere rağmen, mahiyetlerini bilememe noktasından hareketle hakikatini inkâr etmeye kalkışmanın bir anlamı yoktur. Ayet ve hadisler, arşın ve istivânın varlığını haber veriyorlar, bilhassa istivânın mahiyetini, keyfiyetini, nasıllığını bildirmiyorlar. Bir şeyin varlığını bilmekle mahiyetini bilmek farklı şeylerdir, biz aklımızın, ruhumuzun varlığını biliyoruz ancak keyfiyetini yani mahiyetini bilemiyoruz. O halde bir şeyin mahiyetini bilmemek, onun varlığını inkâr etmeyi gerektirmez. Mahiyeti bize bildirilmeyen şeylerin nasıllığını, keyfiyetini Allah'a havale ederek O'nun irade ettiği şekilde iman etmek, tafsilatıyla teviline dalmayıp hakikatini Allah'ın ilmine bırakmak daha sağlam ve daha tutarlı olan bir tutumdur. Asıl tercih ve itimat edilecek olan yol, selefin bu sağlam yoludur.⁴³

c. "Görme" ve "İşitme" Gibi Sıfatların Mecaz Olduğu İddiası

İlk dönem İslam âlimleri, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a nispet edilen vech (yüz),⁴⁴ yed (el),⁴⁵ ayn (göz)⁴⁶ gibi vasıflar dâhil olmak üzere, bütün sıfatlara, gerçek muradını Allah'a bırakmak suretiyle, teville başvurmaksızın inanıyorlardı. Müteahhirûn dediğimiz sonraki dönem Eş'arî, Maturîdî ve Gazzâlî gibi İslam âlimleri, yukarıda geçen *vech*, *yed ve ayn* gibi sıfatları tevil etme yolunu tutmakla beraber, *hayat*, *ilim*, *irade*, *kudret*, *semi*, *basar ve kelim* gibi sıfatları tevil etme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Kelam ilminde *subûâtî sıfatlar* da denilen *görme* ve *işitme* gibi sıfatlar karşısında takındıkları tavır

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 51-54.

⁴¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. III, s. 540.

⁴² Ebu Davud, *Sünen*, Sünnet 19 (4727).

⁴³ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 22.

⁴⁴ "Celâl ve ikrâm sahibi olan Rabbinin *yüzü* bâki kalacaktır." Rahmân, 55/27.

⁴⁵ "(Allah) dedi ki: Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan neydi?..." Sâd, 38/75.

⁴⁶ "... (Ey Musa) Gözümün önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım." Tâhâ, 20/39.



açısından ilk dönem âlimlerimizle, sonraki dönem âlimlerimiz arasında bir fark olmadığı görülebilmektedir.⁴⁷

Hâlbuki Muhammed Esed, *vech*, *yed* gibi sıfatlar konusunda Halefle yani Müteahhirün ile hareket ederken, *görme* ve *işitme* gibi sıfatlar konusunda hem Selefe, hem de Halefe muhalefet etmiştir. Bu türden olan sıfatları da mecaza yormak suretiyle te'vili bir adım daha ileri götürmüştür. Yazarın bu tavrını, "...O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur ve de O işitendir, görendir."⁴⁸ Ayeti bağlamında, kabul etmek mümkün görünmemektedir. Zira ayet, Allah'ın misli gibi hiçbir şeyin olmadığını açıkça belirttiikten sonra, yine O'nun işiten ve gören olduğunu vurgulamaktadır. *İşiten* ve *gören* sıfatlarının aynı ayette söz konusu edilmesinin önemine daha önce de dikkat çekmiştik. Şimdi aynı konuyu açıklayıcı, önemli bir hadis üzerinde durmak istiyoruz.

Hz. Ebu Hureyre (r.a.) anlatıyor: Resûlullah'ı (s.a.v.), şu ayeti okurken işittim: 'Hiç şüphesiz, Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Bununla, Allah size ne güzel öğüt veriyor. Gerçekten Allah işitendir, görendir.'⁴⁹ Bu sırada Resûlullah'ın, başparmağını kulağına, onu takip eden (şehadet) parmağını da gözünün üzerine koyduğunu gördüm.⁵⁰

Bu hadis, Ebu Davud'un *Süneni*'nde *Cehmiye* fırkasına reddiye olarak kaydedilmiştir. *Cehmiye* başlığını taşıyan bir bapta yer alır.⁵¹ Söz konusu ettiğimiz hadiste Hz. Peygamber, ayette geçen "Gerçekten Allah işitendir, görendir." ibaresini okuyunca, kulak ve gözüne işaret etmek suretiyle Allah'ın işitme ve görme sıfatlarına sahip olduğunu ikrar etmiş olmaktadır. Bu davranışta, insanlarda cüz'i olarak mevcuttur diye, Allah'ın sıfatlarını nefyeden *Cehmiye* fırkasına bir nevi reddiye olacağı açıktır.

Hadis-i şerif dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Allah'ın 'kendisinde bulunan bazı sıfatlarla, yarattığı insanlar arasında, sıfatlar bakımından "şibih" manasında bir benzerlik olabileceği ve bu benzerliğin tevhide aykırı olmadığı ifade edilmektedir. Yalnız dikkat çektiğimiz gibi bu, "şibih"

⁴⁷ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 212; Nureddin es-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, s. 71 Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. X, s. 293-294; İzz b. Abdisselam, *Tefsiru'l-İzz b. Abdisselam*, c. II, s. 154; Beyzavi, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, c. II, s. 317.

⁴⁸ Şûra, 42/11.

⁴⁹ Nisâ, 4/58.

⁵⁰ Ebu Davud, *Sünen*, Sünnet 19 (4728).

⁵¹ *Cehmiye*: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin dışında kalan fırkalardan biridir. Fırka mensupları derler ki: Allah'a işitmek, görmek gibi mahlûkata ait sıfatlar zıfaze etmek, Allah'ı insana benzetmektir, öyleyse Allah'a hayy (diri), âlim (bilen), mütekelim (konuşan) gibi sıfatlar nispet edilemez. Çünkü bu sıfatlar insanlarda da vardır. Bkz. Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. X, s. 291.

manasında bir benzerliktir, “*misil*” manasında bir benzerlik ve denklik değildir.⁵² Çünkü insanın örneğin görmesi, işitmesi ve bilmesi sınırlıdır. Allah'ın görme, işitme ve bilmesi ise bütün evreni kuşatır. O her şeyi, her şeyiyle görür, işitir ve bilir, hiçbir şey O'nun görmesinin, işitmesinin ve bilmesinin dışında değildir. Kur'an-ı Kerim “*O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur.*”⁵³, “*Ve hiçbir şey O'nun dengi değildir.*”⁵⁴ demekle, hiçbir şeyin O'nun denginde olamayacağını, bu manada O'nun benzersiz olduğunu açık ifadelerle dile getirmiştir. İşte Kur'an ve Sünnetin ifade yöntemleri hem tutarlı, hem de dengelidir. Ne cüz'î olarak insanda benzeri vardır diye sıfatları Allah'tan nefyediliyor, ne de ilahi vasıflar beşeri sıfatlarla birebir özdeşleştiriliyor. Ne sıfatları inkâr var, ne de teşbih...⁵⁵

d. Allah'ın Kürsüsünün, O'nun Kudret ve Egemenliği Anlamına Geldiği İddiası

Muhammed Esed'in iddiasına göre, “*Allah'ın kürsüsü, O'nun kudret ve egemenliği anlamına gelmektedir. Bunun ötesinde bir gerçekliği yoktur.*”⁵⁶ “*Kürsü*” kelimesi, gerçek sözlük manasıyla, ancak bir kişinin oturabildiği en yüksek bir çeşit sandalyedir. Yerleri ve gökleri kaplamış bir ‘Kürsü’ düşüncesinin, bu bilinen mananın birebir aynı olamayacağı açıktır. Yine kürsü kelimesinin, bize bir hâkimiyet, egemenlik, kudret, saltanat, şeref ve büyüklük anlamı ifade ettiğinde de şüphe yoktur.⁵⁷ Ancak bu mülahazalardan hiçbirisi bizi,



⁵² “Bu, taraflar arasında mahiyet ve türde mümasalet kurma çabası değildir, arızı ve mahiyet dışı seviyede bir müşabehettir.” Yiğit, *Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkıhın Kat'i-Zamni Diyalektiği*, s. 134.

⁵³ Şûra, 42/11.

⁵⁴ İhlâs, 112/4.

⁵⁵ Hattabi der ki: Resûlullah'ın ‘*Allah işitendir ve görendir*’ ibaresini okuyunca parmaklarını kulak ve göz üzerine koymasının manası, Yüce Allah için *görme* ve *işitme* fiillerini ispattır, *göz* ve *kulağı* değil. Çünkü bunlar organdır. Allah organ sahibi olmamakla mevsuftur. Çünkü O, insanlara mahsus sıfat ve vasıflardan münezzehtir. Allah organ sahibi, cüz sahibi, kısımlar sahibi değildir. “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, O işitendir, görendir.*” (Şûra, 42/11) Bkz. Hattabi, *Mealimu's-sünen Şerh-u sünen-i Ebi Davud*, c. IV, s. 303-304 Bazı Ehl-i Sünnet âlimleri, bu sözü sebebiyle Hattabi'ye karşı çıkmış ve demişler ki: Hattabi'nin ‘Yüce Allah için göz ve kulağı ispat değildir’ sözü, tahkik ehlinin sözü değildir. Ehl-i Tahkik, Yüce Allah'ı, Kendisi ve uydurma bir sözdür. Bunu Seleften hiç kimse, ne nefiy ne de ispat maksadıyla söylememiştir. Bilakis onlar Allah'ı, O'nun kendisini nitelediği sıfatlarla nitelendirmişler, sükût ettiği şeylerde de sükût etmişlerdir. Bu tavsifi yaparken nasıl olduğunu söylememişler, temsil getirmemişler, Allah'ı bir mahlûka da benzetmemişlerdir. Kim O'nu mahlûka benzetirse kâfir olur. Ne Allah'ın kendisini tavsifi, ne de Resulünün O'nu tavsifi teşbih değildir. Bkz. Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. X, s. 291-292.

⁵⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I, s. 77 dñn. 248.

⁵⁷ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 158.

Kürsü'nün kendine ait hiçbir gerçekliği yoktur iddiasında haklı kılacak güce sahip değildir.

“...O'nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır...”⁵⁸ “Ayetü'l-kürsü” diye meşhur olan bu ayet gösteriyor ki, Allah'ın mülkü göklerle yerdir. Fakat Allah'ın kürsüsü, bunlarla kuşatılmış değil, onları kuşatmaktadır.⁵⁹ Şu kadarı var ki, ayette geçen ‘gökler ve yer’ ifadesi, bilinen bütün cisim âlemlerinin ifadesi olduğuna göre yön, mekân ve cisim tasavvurları göklerin ötesine taşınamayacağından, kürsünün gerçek mahiyetini tayin edebilmemize imkân yoktur.

Kürsü, iç içe olan yedi semanın dışındadır, yani yedinci semadan sonra gelmektedir. Onu da Arş kuşatmıştır.⁶⁰ Dahhak, İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet nakletmektedir:

Eğer yedi sema ve yedi arz genişleyip birbirine degecek hale gelseler, Kürsü'nün genişliği yanında bunlar, ancak çöle atılmış bir halka gibi kalır.⁶¹

Aynı mana, Ebu Zerr Ğıfari kanalıyla Hz. Peygamber'den şu şekilde nakledilmiştir:

Nefsimi elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, yedi sema ve yedi arz, kürsünün yanında, ancak çöl bir araziye atılmış bir halka mesabesindedir. Arşın kürsüye olan üstünlüğü de, tıpkı bu çölün o halkaya olan üstünlüğü gibidir.⁶²

Hz. Peygamber'den nakledilen şu iki hadis de konumuz açısından oldukça önemlidir:

Kürsü içinde yedi gök, ancak bir kalkan içine atılmış yedi para gibidir.⁶³, Arş içinde kürsü, büyük bir çöle atılmış demir bir halka gibi bir şeyden ibarettir.⁶⁴

Şimdi, Kur'an'ın açık ifadesine ve onu açıklayan yukarıda naklettiğimiz hadislere rağmen, kürsüden maksat, sadece ve sadece Allah'ın yüceliğini, büyüklüğünü, egemenliğini anlatmaktır demek acaba gerçeği ne derece ifade edecektir? Zemahşeri gibi müfessirlerin ilk planda tercih

⁵⁸ Bakara, 2/255.

⁵⁹ “Allah'ı düşünürken, hep kuşatılmış olanlardan kuşatıcıya doğru geçmelidir. Kürsü, göklerle yer memleketini kuşatmış, Arş, kürsüyü kuşatmış, Rahman olan Allah arşın içinde değil, üzerinde ve Allah hiç kuşatılmış değil, hep kuşatıcı, yönetici ve hükümandır.” Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 158-159.

⁶⁰ Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 231.

⁶¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 231.

⁶² İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 232.

⁶³ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 231.

⁶⁴ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 232.

ettikleri bu tarz yorumları,⁶⁵ hatta Mevdûdî gibi düşünürlerin konuyu bu şekilde algılamaya sevk eden açıklamaları,⁶⁶ acaba hakikati ne oranda karşılayabilecektir?

Şunu açıkça söylemek gerekir ki, Allah'ın Kürsüsü'nün, gerçekte delalet ettiği bir şeyin bulunmadığını yani *kürsünün* reel bir gerçekliğinin bulunmadığını kabul etmek, bu konudaki açık ifadelere aykırıdır. Nasıl ki Kâbe'nin '*beytullah (Allah'ın evi)*' olmasını,⁶⁷ '*Allah'ın geceyi orada geçirmesi gibi bir benzetme ve cisim manası zihne gelebilir*' tarzındaki mücerret bir endişeyle inkâr etmek doğru değilse, aynı şekilde vehmi birtakım gerekçelerle *kürsünün* varlığını inkâr etmek de doğru değildir. Meselenin ruhu, *kürsünün* Allah'a olan nispetini, O'nun şanına layık bir şekilde düşünmektir. Ayetü'l-Kürsü'den de anlaşıldığına göre *Allah'ın kürsüsü*, maddi cisimler toplamı olan göklerin ve yerin hepsini kaplayıp tutan, cisimlerin tümünü kuşatan bir şeydir. Biz bunun '*Kürsü*' ismiyle varlığına iman eder ve gerçek mahiyetini idrak edip tam olarak bilemeyeceğimizi anlarız. Olsa olsa "*O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur*"⁶⁸ ayetinin anlamı gereğince, kürsüyü mutlak bir ilim ve saltanatın tecelli ettiği ancak mahiyetini bilemediğimiz bir şey olmak üzere ele alıp düşünebiliriz. Bütün cisimler, yüksek ve alçak kütleler, *kürsünün* içinde kaldığından, onun üzerinde hüküm yürüten ilim ve saltanat sahibinin, cisim olmanın üzerinde çok yüce bir varlık olduğunu da kesin olarak anlarız. Sözüün özü, en sağlam iman, *Allah'ın Kürsüsüne*, O'nun ve Resulünün açıkladığı şekilde iman etmektir. Ayrıca kürsünün, kudret ve egemenlik manalarını hatıra getirmesini de onun gerçekliğini inkâra vesile kılmak tutarlı olmaktan uzaktır. Evet, gökler ve yer ne kadar açık ise, Allah'ın varlığı ondan daha açıktır. Gökler ve yeri kuşatmış olan Kürsü ve onun ötesi ne kadar gizli ise, Allah'ın ve sıfatlarının mahiyeti ondan daha gizlidir.⁶⁹



⁶⁵ Bkz. Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer *ez-Zemahşeri, el-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. I, s. 296-297.

⁶⁶ Mevdudî, konu hakkında şöyle demektedir: "*Arapça kürsü (sandalye) kelimesi, burada iktidar ve otorite olarak çevrilmiştir, çünkü kürsü burada iktidarın sembolü olarak kullanılmıştır. Dilimizdeki koltuk kelimesi bile iktidar yerine kullanılmaktadır.*" Mevdudî, *Tefhîmu'l Kur'an*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, c. I, s. 200.

⁶⁷ "*Rabbimiz, gerçekten ben, çocuklarımdan bir kısmını senin mukaddes evinin yanında ekini olmayan bir vadiye yerleştirdim...*" İbrâhîm, 14/37; "*...İbrâhîm ve İsmâil'e de, 'Evimi, tavaf edenler, itikâfa çekilenler, rükû ve secde edenler için temizleyin' diye emrettik.*" Bakara, 2/125.

⁶⁸ Şûra, 42/11.

⁶⁹ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 163.

e. Allah'ın "Hakkı Söylemesinin", O'nun Yaratıcılığını İfade Eden Bir Mecaz Olduğu İddiası

Muhammed Esed'in, sadedinde bu yoruma başvurduğu ayetin meali şöyledir:

Allah bir adam için, kendi göğüs boşluğu içinde iki kalp yapmamıştır ve zihârda bulunduğunuz eşlerinizi analarınız kılmamıştır,⁷⁰ evlatlıklarınızı da oğullarınız kılmamıştır, o sizin yalnızca ağzınızla söylemenizdir. Allah ise hakkı söylüyor ve doğru yola yöneltiyor.⁷¹

Ayetin muhtevasına ve cümleleri arasındaki uyuma bakıldığında, burada 'yaratıcılık' eylemini, 'söyleme' eyleminin yerine ikame etmenin bir zorlama eseri olduğu ilk bakışta görülür. 'Allah hakkı söylüyor' ifadesinin yerine, 'Allah hakkı yaratıyor' demenin edebi zevki bozmasının yanı sıra tutarsız olduğu, siyak-sibaktan da anlaşılıyor. Yukarıda mealini verdiğimiz ayetin öncesinde yer alan bir ayette *Allah'ın vahyinden* söz edilmesi,⁷² yine aynı sayfada, sonrasında gelen bir ayette de *Allah'ın Kitabından* bahsedilmesi,⁷³ burada yaratıcılık eyleminin değil, Allah'ın kelim (konuşma) sıfatıyla gerçeği söylemesinin ve bildirmesinin söz konusu edildiği anlaşılmaktadır.⁷⁴

Tefsir geleneğinde rastlayamadığımız,⁷⁵ hatta Keşşaf tefsirinde bile başvurulmayan böyle bir yoruma Esed'i iten sebep,⁷⁶ onun sıfatlar konusundaki önyargısıdır. Burada önceden benimsenen bir fikrin, bir yargının Kur'an'a söyletilme çabası görülmektedir. Hâlbuki Kur'an'ı anlamak ve anlatmak isteyen bir kimsenin önyargılarını, peşin kabullerini Kur'an'a söyletme çabası içine girmesi, tefsirde yanılmanın en önemli faktörlerinden biridir. Yapılması gereken şey, Kur'an ayetlerini bütün açıklığına rağmen görüşlerimize uyacak şekilde yorumlamaya teşebbüs etmek değil, görüşlerimizi ayetler ışığında değerlendirmek ve analiz etmektir.

⁷⁰ Zihâr: Eskiden bir Arap, aile kavgaları sırasında sinirlenip hanımına 'sen bana anamın sırtı (zahri) gibisin' dediğinde, artık o kadının adama bir daha helal olmayacağına inanılırdı. Yani adam, 'anam bana nasıl haramsa, sen de bana öyle haramsın' demeye getirirdi. Bu konuda Allah şöyle buyuruyor: 'Bir adam, hanımına anne dediği veya onu annesine benzettiği için hanımı onun annesi olmaz. Onun annesi onu doğurandır. Hanımını annesine benzetmesi gerçeği değiştirmez.' Bkz. Mevdudi, *Tefsîmu'l Kur'an*, c. IV, s. 388-389.

⁷¹ Ahzâb, 33/4; Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 850 dpn. 5.

⁷² "Ve sana Rabbinden vahy edilene uy..." Ahzâb, 33/2.

⁷³ "...Akrabalar da, Allah'ın Kitabında birbirlerine öteki mü'minlerden ve muhacirlerden daha yakındır..." Ahzâb, 33/6.

⁷⁴ "Kelam" sıfatı hakkında ayrıntılı bilgi bk., Süleyman Uludağ, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid Taftazani)*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1999, s. 166-168.

⁷⁵ Bkz. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. III, s. 79; Muhammed Kenan, *Kurretu'l-Ayneyn ala Tefsîri'l-Celaleyn*, İstanbul, Dersaadet Kitabevi, tsz., s.549, Mevdudi, *Tefsîmu'l Kur'an*, c. IV, s. 387; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 294.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 517.

f. Yed (El)'in, Bütün Kullanımlarıyla Birlikte Allah İçin Mecaz Olduğu İddiası

Muhammed Esed'e göre, Kur'an'da ve sahih hadislerde kullanılan yed (el) terimi, mecazî olarak kullanılmakta olup Allah'ın kudretini ifade eden özel bir teşbihtir, bunun dışında yed teriminin kendine ait herhangi bir gerçekliği yoktur.⁷⁷

Kur'an-ı Kerim'i kendi bütünlüğü içerisinde incelediğimizde, yed teriminin bazen "Allah'ın eli"⁷⁸ gibi tekil olarak, bazen "Ellerimiz"⁷⁹ gibi çoğul olarak, bazen de "iki elim"⁸⁰ gibi tesniye (ikil) olarak Allah'a nispet edildiğini görürüz. Bunlardan ise, bir akaid meselesi ortaya çıkmıştır. Selef âlimleri demişlerdir ki, Kur'an'da Allah'a yed (el) isnad edilmiş olduğu ve "O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur"⁸¹ ayeti gereğince, Allah'ın elinin bizim bildiğimiz manadaki özel cisim olamayacağı da akıl ve nakil gereğince bilindiği için, biz Allah'ın eli vardır diye iman eder ve hakikatini Allah'ın ilmine bırakırız, te'viline kalkışmayız.⁸² Bir hadis-i şerifte "Allah'ın her iki eli de sağdır"⁸³ buyurulduğundan, Kur'an literatüründeki 'yed' teriminin Allah için kullanıldığı bütün yerlerde, O'nun zatına ve şanına layık bir mana kastedildiğinde şüphe yoktur.

Ebu Hasan el-Eş'arî de bazı sözlerinde şöyle demektedir: "Yedullah (Allah'ın eli), Allah'ın zatı ile kaim bir sıfattır ki kudretten başkadır ve seçerek yaratmak bunun şanıdır."⁸⁴ Nitekim şu mealde bir rivayet nakledilmektedir: "İbn Ömer'den (r.a.) nakledilir ki, Allah Teâla dört şeyi eliyle yaratmıştır: (1)- Arş, (2)- Adn Cenneti, (3)- Kalem, (4)- Âdem. Sonra her şeye 'ol' demiştir, olmuştur."⁸⁵

Burada şu hususa açıklık getirmekte fayda vardır. Biz zatına yakışır bir mana ile Allah'ın yedi (eli)nin bulunduğunu söylemekle birlikte, 'yed' kelimesinin geçtiği ayetlerin anlaşılamayacağını söylemeye de karşıyız. Bu ayetlerin anlamları, siyak-sibak bağlamı içerisinde kolaylıkla anlaşılabilir. Örneğin, Âl-i İmrân suresindeki şu ayetlere bakalım:

Ehl-i Kitap'tan bir grup şöyle dedi: 'Gidin, o müminlere indirilene güpegündüz iman edin, gündüzün bitiminde ise onu inkâr edin, belki

⁷⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 906 dph. 41; c. III, s. 933 dph. 58; c. III, s. 950 dph. 66; c. III, s. 1046 dph. 8.

⁷⁸ "...Allah'ın eli, onların ellerinin üstündedir..." Fetih, 48/10.

⁷⁹ "Ellerimizin yaptıklarından kendileri için nice hayvanları yarattığımızı görmüyorlar mı?..." Yâsin, 36/71.

⁸⁰ "(Allah) dedi ki: Ey İblis, seni, iki elimle yarattığıma secde etmekten alıkoyan neydi?..." Sâd, 38/75.

⁸¹ Şûra, 42/11.

⁸² Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 279-281.

⁸³ Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, İmâre, 18.

⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 281.

⁸⁵ Hakim, *el-Müstedrek*, c. II, s. 316.



onlar da dönerler ve kendi dininize tâbi olanlardan başkasına inanıp güvenmeyin.' De ki: 'Şüphesiz doğru yol, Allah'ın dosdoğru yoludur. Size verilenin bir benzeri birine (son peygambere) veriliyor veya Rabbinizin huzurunda size üstün gelecekler diye mi bu?' De ki: *Doğrusu fazl (lütuf/ihsan) Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir* ve Allah vâsidir, âlimdir, rahmetiyle imtiyazı dilediğine bahşeder, Allah çok büyük lütuf sahibidir.⁸⁶

Verdiğimiz ayet grubu içinde geçen "*Doğrusu lütuf Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir*" ifadesi rahatlıkla anlaşılabilir. Yani, bütün her şey Allah'ın tasarrufu ve yetkisi altındadır. Veren de O'dur, engelleyen de. Dilediğine lütufta bulunur, bunu engellemeye kimsenin gücü yetmez.⁸⁷ Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken husus şudur: "Yed" tabirinden tasarruf ve yetki anlamının anlaşılması, bu sıfatın bize meçhul olan keyfiyetini ve hakikatini inkâr etmemizi gerektirmez. Aksine "yed" sıfatı Allah'ın zatına yakışır bir mahiyette vardır, burada tasarruf ve yetki anlamlarıyla ön plana çıkmaktadır.

Şüphesiz sana biat edenler, ancak Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli, onların ellerinin üstündedir. Onun için kim cayarsa, ancak kendi aleyhine cayar, her kim de Allah'a verdiği sözde durursa, Allah ona büyük bir ecir verecektir.⁸⁸

Yukarıdaki ayette geçen "*Allah'ın eli, onların ellerinin üstündedir*" ifadesi kolaylıkla anlaşılabilir. Yani, Allah onlarla beraberdir, onların söylediklerini tamamen duymakta, durdukları yeri tamamen görmektedir. Onların gizli-açık her şeylerini bilmektedir ve şanı yüce olan Allah, peygamberi vasıtasıyla müminlerden biat almaktadır. Evet, "*kim Resul'e itaat ederse, gerçekte Allah'a itaat etmiş olur.*"⁸⁹ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Görülen o ki, yed (el) teriminin geçtiği ayetler rahatlıkla anlaşılabilir, ancak bu durum yed (el)in, Allah'ın zatına yakışır bir manada kendine ait bir gerçekliğinin bulunması hakikatine de aykırı değildir.

2. Esed'in Âhret Hayatı Hakkındaki Yorumu

Âhret, bu geçici dünyadan sonraki sonsuz âlemdir. Yüce Allah, içinde yaşadığımız bu dünyayı ve üzerinde bulunan varlıkları geçici bir zaman için yaratmıştır. Bir gün gelecek, bu dünyadan ve üzerinde bulunanlardan

⁸⁶ Âl-i İmran, 3/72-74.

⁸⁷ Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 291.

⁸⁸ Fetih, 48/10.

⁸⁹ Nisâ, 4/80; Bilgi için bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. III, s. 338.

herhangi bir eser kalmayacaktır. İşte bu yok oluştan sonra yeni bir hayat başlayacaktır.⁹⁰

İnsanlar, dünyaya imtihan için gönderildiklerinden, bu âlemde yapmış oldukları iyi ve kötü amellerinin sonuçlarıyla başka bir âlemde yüzleşmek üzere yaratılmışlardır. Bu dünyada herkes yaptıklarının karşılığını yeter derecede göremediğine göre, Yüce Allah'ın adaletinin tam manasıyla gerçekleşeceği bir âlem lazımdır ki, herkes yaptığı işlerin karşılığını orada bulsun. İşte o âlem, âhîret âlemidir. Karşılık da iyiler için cennet, kötüler için cehennemdir.

Kur'an'da önemle üzerinde durulan ve imanın temel rükünlerinden birini oluşturan "âhîrete iman" ve "cennet-cehennem" konusundaki bu kısa bilgilerden sonra Muhammed Esed'in bu konulardaki tefsir ve yorumlarını tahlil edelim. Yazar, ahîret hayatı için şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

"(1) Allah'ın varlığına inancımız, O'nun zatının erişilmez derinlikteki 'mahiyeti'ni kavramamıza bağlı bulunmadığı ve bulunamayacağı halde, aynı durum özellikle öteki dünya hayatı fikri ile bağlantılı problemler için geçerli değildir. Çünkü insan tabiatı, kendisiyle ilgili hiçbir önermeyi, anlamı ve amacı açıkça ortaya konmadan kabul etmeyecek bir tarzda yaratılmıştır.

(2) Kur'an bize, insanın yeryüzündeki hayatının, 'ölüm' denen kesintinin ötesine uzanan bir hayatın ilk ve çok kısa bir safhasından başka bir şey olmadığını söyler ve aynı şekilde Kur'an, insanın bütün iradî fillerinden ve davranışlarından dolayı ahlakî bir sorumluluk altında olduğunu ve bu sorumluluğun kişinin ahîrettaki hayatında, iyi ya da kötü kaçınılmaz sonuçlar şeklinde devam edeceği prensibini tekrar vurgular. Ama insana bu sonuçların mahiyeti ve dolayısıyla onu bekleyen hayatın niteliği nasıl anlatılabilir? İnsanın yeniden dirilmesi, Kur'an'ın 'yeni bir yaratma fiilî' olarak tanımladığı şeyin sonucu olacağından, ondan sonra gelecek hayat, insanın bu dünyada yaşadığı ve yaşayabileceği her şeyden tamamen farklı olmalıdır.

(3) Böyle olunca, insana, 'bu dünyada doğru ve yararlı eylemlerde bulunursan öteki dünyada mutluluğa erişeceksin', yahut alternatif olarak 'bu dünyada kötülük yaparsan öteki dünyada ondan dolayı azap çekeceksin' denmesi kâfi değildir. Bu tür beyanlar, insanın muhayyilesine hitap etmeyecek ve onun davranışlarını etkilemeyecek genel ve soyut ifadelerdir. Bunun için gerekli olan, kişinin kendi iradî eylemlerinin veya ihmallerinin sonuçlarını bir şekilde tahayyül etmesine yol açacak olan, akla daha doğrudan bir hitaptır ve böyle bir hitap, ancak mecazlar,

⁹⁰ Kudreti sınırsız olan Yüce Allah için, gelecekte âhîret hayatını meydana getirmek pek kolay bir şeydir. Âlemleri yoktan var eden, hele insanları pek çok üstün özelliklerle yaratıp kendilerine hayat veren büyük Yaratıcı için, bütün bu âlemleri yok ettikten sonra tekrar yaratmak zor bir şey midir? Bir şeyi önce yoktan var eden, sonra tekrar onu var edemez mi?

teşbihler ve temsiller yoluyla etkin bir şekilde gerçekleştirilebilir. Bu araçlar, bir taraftan insanın yeniden dirilmesinden sonra yaşayacağı her şeyin, bu dünyada yaşadığı veya yaşayabileceği şeylerden mutlak farklılığını vurgularken diğer taraftan bu iki tecrübe kategorisi arasında mukayese yollarına başvurmuştur.

(4) Böylece Hz. Peygamber, 32:17'de⁹¹ cennetin nimetlerine yapılan atıfları açıklarken insanın bu dünyadaki hayatı ile âhiret hayatı arasındaki temel farklılığı şu sözlerle dile getirmiştir: 'Allah buyuruyor ki, sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan kalbinin içinden geçirmediği şeyler hazırladım.' (Buhari, Müslim, Tirmizi). Diğer taraftan, 2:25'te Kur'an, cennette nimet verilenler hakkında şöyle buyurur: 'Onlara ne zaman rızık olarak oradan bazı ürünler bahşedilse, bunlar bize daha önce bahşedilenlerin aynısıymış, diyecekler. Çünkü onlara o (geçmişte tadılanları) hatırlatacak şeyler verilecek.' Bu çerçevede, içinden ırmaklar akan has bahçeler, mutluluk ve esenlik verici gölgeler, tarifsiz güzellikte eşler, sınırsız çeşitlilikte, hiç bitmeyen ve bu dünyadaki en hoşnutluk verici görünen şey ile çeşitli şekillerde mukayese edilebilecek olan başka birçok nimet ve güzellikler imajı önümüze konulmaktadır.

(5) Bununla beraber, insan varoluşunun iki safhası arasında bu zihinsel mukayeseyi yapma imkanı, büyük ölçüde, bütün düşünce ve tasavvurlarımızın sınırlı zaman ve sınırlı mekan kavramlarına kopmaz şekilde bağımlı olduğu gerçeğiyle kayıtlı bulunmaktadır, başka bir deyişle, zaman ve mekanda sonsuzluğu -ve dolayısıyla- zamandan ve mekandan bağımsız bir varoluş durumunu yahut Kur'an'ın öteki dünyadaki mutluluğu tanımlarken kullandığı ibarelerdeki gibi, 'gökler ile yeryüzü kadar geniş bir cennet'i; (3:133)⁹² tasavvur edemeyiz ki bu ifade, yaratılmış tüm evrenin Kur'an dilindeki eş anlamlısıdır. Diğer taraftan, biliyoruz ki her Kur'anî ifade, insan aklına hitap etmektedir ve bu nedenle, ya lafzî anlamıyla (muhkem ayetlerde olduğu gibi), yahut temsili olarak (müteşâbih ayetlerde olduğu gibi) anlaşılabilir kılınmıştır ve insan zihninin yaratılışı itibarıyla ne sonsuzluk, ne de sınırsızlık bizim için anlaşılır olduğundan, cennetin sınırsız 'genişliği'ne yapılan atf, ancak nimete nail olanlara sunacağı duygu yoğunluğu ile ilgili olabilir.

(6) Basit bir kıyas ile diyebiliriz ki, Kur'an'da cennete -yani, âhiretteki tasavvur edilemez mutluluk durumuna- yapılan bütün atıflar için geçerli olan 'teşbih yoluyla benzetme/mukayese' prensibi, âhiretteki azabın -yani, cehennem- bütün dünyevi tecrübelerden kesin farklılığı ve ölçülemez yoğunluğu ile ilgili her türlü tasvirine de teşmil edilebilir. Her iki durumda da Kur'an'ın tasvir metodu aynıdır. Bize (adeta) şöyle denilmektedir: İnsanın tadabileceği en keyif verici bedensel ve ruhsal heyecanları tahayyül edin, tarif edilemez bir güzellik, fiziksel ve ruhsal sevgi, (sorumluluğu) ifa bilinci, mükemmel bir barış ve uyum ve bu

⁹¹ "Hiçbir kimse, yaptıklarına karşılık olmak üzere kendileri için gözler aydınlığı olarak nelerin saklandığını bilmez." bk., Secde, 32/17.

⁹² "Rabbinizden olan mağfiret ve eni göklerle yer olan cennet için yarışın; o, muttakiler için hazırlanmıştır." Âl-i İmran, 3/133.

heyecanların bu dünyada tahayyül edilebilecek herhangi bir şeyden daha yoğun ve her şeyden tamamen farklı olduğunu tahayyül edin, böylece 'cennet' ile neyin kastedildiğinin müphem de olsa bir ipucunu yakalamış olacaksınız. Diğer taraftan yine bize denmektedir ki, insanın başına gelebilecek bedensel ve ruhsal en şiddetli azabı tahayyül edin, ateşte yanmak, dehşetli bir yalnızlık ve acı bir perişanlık, devamlı hüsrân, ne tam yaşama ne de tam ölme durumu ve bu dünyada tahayyül edilebilecek herhangi bir şeyden daha yoğun -ve tahayyül edilebilir her şeyden tamamen farklı- olan bu acıları, bu karanlığı ve bu çaresizliği tahayyül edin, böylece 'cehennem' ile neyin kastedildiğini, müphem de olsa anlayacaksınız."⁹³

Şimdi yazarın, ahiret hayatı ve cennet-cehennem ile ilgili naklettiğimiz görüşlerini tahlil edelim.

İlk paragrafta zikrettikleri değerlendirildiğinde; bir kere, Allah'ın varlığına olan inancın O'nun mahiyetini kavramaya bağlı bulunamayacağı prensibi ahiret için geçerli değilse, o takdirde, ahiretin varlığına olan inancın onun mahiyetini kavramaya bağlı bulunduğu neticesini verir. Hâlbuki yazar, hemen sonraki paragraflarda ahiret hayatının, bu dünyada yaşanan veya yaşanabilecek her şeyden mutlak manada farklı olduğunu ısrarla vurgular. Böyle bir farklılık iddiası ise, ahiret hayatının mahiyetinin bilinemeyeceği fikrini beraberinde getirir. Dolayısıyla, yazarın bir taraftan ahiretin mahiyetinin bilinebilmesinin gereğinden bahsederken, diğer taraftan naklettiği hadis-i şerife de dayanarak ahiretin bilinemeyeceğini, tamamen farklı olduğunu iddia etmesi, bir paradoksa düştüğünün açık bir göstergesidir. Aynı paragrafta dikkatimizi çeken bir diğer husus, ahiret hayatıyla ilgili problemlerin insan tabiatı ile ilgili önermeler cümlesinden kabul edilmesi, Allah inancıyla ilgili problemlerin ise böyle olmadığı iddiasıdır. Hâlbuki insan tabiatı, ahiret hayatı fikri ile ne oranda ilgili ise aynı oranda Allah inancı fikri ile de ilgilidir. Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde Allah'a iman ile ahirete imanun birlikte zikredilmesi, bu durumun açık delilleridir:

...İşte, sizden Allah'a ve ahiret gününe iman edenlere bununla böyle öğüt verilir...⁹⁴, Onlar, Allah'a ve ahiret gününe iman ederler...⁹⁵, ...Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe de imanınız varsa, artık o şeyi Allah'a ve elçisine döndürün...⁹⁶.

⁹³ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1330-1332.

⁹⁴ Bakara, 2/232.

⁹⁵ Âl-i İmran, 3/114.

⁹⁶ Nisâ, 4/59.



İkinci paragrafta şöyle denilmektedir: “İnsanın yeniden dirilmesi, Kur’an’ın *yeni bir yaratma fiili* olarak tanımladığı şeyin sonucu olacağından, ondan sonra gelecek hayat, insanın bu dünyada yaşadığı ve yaşayabileceği her şeyden tamamen farklı olmalıdır.” Yeniden dirilmenin, yeni bir yaratma fiilinin sonucu olması, neden zorunlu olarak öteki hayatın, insanın bu dünyada yaşadığı her şeyden tamamen farklı olmasını gerektirsin ki? Böyle bir mantıkî zorunluluk olmadığı gibi, Kur’an’ın ifadeleri bu iddianın tersini ima etmektedir.

O gün, göğü, kitaplar için defter dürer gibi düreceğiz, ilkin başladığımız gibi yaratışı iade edeceğiz...⁹⁷, Yaratmayı başlatan, sonra onu iade edecek olan O’dur, bu O’na göre pek kolaydır...⁹⁸

Bu gibi ayetlerde, birinci ve ikinci yaratmanın tamamen farklılığının değil, aksine birbirine benzerliğinin söz konusu edildiği hissedilmektedir. Kur’an-ı Kerim’in şu ifadesi ise âhiret hayatı ile dünya hayatının benzerliği konusunda son derece açıktır:

(Ey Peygamber) İman edip sâlih amellerde bulunanları müjdele. Gerçekten onlar için altlarından ırmaklar akan cennetler vardır. Kendilerine rızık olarak cennet meyvelerinden her yedirildiğinde: **‘Bu daha önce de rızıklandığımızdır’** derler. Bu, onlara, benzer olarak sunulmuştur. Orada, onlar için tertemiz eşler vardır ve onlar orada süresiz kalacaklardır.⁹⁹

Cennet ehlinin *‘bu daha önce de rızıklandığımızdır’* demeleri, cennetin bütün nimetlerinin mutlak manada her yönüyle, her şeyiyle tamamen farklı olmadığını, dünyada tadılan nimetlerle benzerlik arz ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, yazarın da kullandığı *“Allah, sâlih kulları için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan kalbinin içinden geçirmedeği şeyler hazırlamıştır”* hadis-i şerifini nasıl anlamak gerekir? Elbette hadisi, ayetin açık anlamına aykırı olmayacak şekilde anlamak mümkündür. Buna göre hadis, ahiretteki nimetlerin dünyadakilere benzer olmakla beraber kalite açısından son derece yüksek ve yüce olduğunu ifade eder. Yukarıda naklettiğimiz ayette geçen *‘tertemiz eşler’* ifadesi de bu manayı doğrular. Zira bu ifadeye göre, nasıl ki dünyada eşler var, ahirette de olacaklar. Ancak ahiretteki eşler, dünyadaki bir eşte bulunan kusurlardan ve eksikliklerden azade kılınmış derecede yüksek ve kıymetli olacaklar. Ayrıca hadisin şöyle bir anlamı da mevcuttur: Kur’an’da anlatılan ve

⁹⁷ Enbiyâ, 21/104.

⁹⁸ Rûm, 30/27.

⁹⁹ Bakara, 2/25.

dünyadakine benzer olan nimetlerden başka, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan kalbinin içinden geçirmediği güzellikleri ve nimetleri, Cenab-ı Allah mümin kullarına ilave olarak bahşedecektir.¹⁰⁰ Şu ayet-i kerime bu hususta hatırlanmalıdır:

Hiçbir kimse, yaptıklarına karşılık olmak üzere kendileri için gözler aydınlığı olarak nelerin saklandığını bilmez.¹⁰¹

Yazar, Kur'an'ın öteki dünyadaki mutluluğu tanımlarken kullandığı ibarelerinin mecaz, teşbih veya temsil olduğunu, beşinci paragrafta ele aldığı şu ayetle örneklendirmektedir: “*Rabbinizden olan mağfirete ve eni göklerle yer genişliğinde olan cennete koşuşun, o sakınanlar için hazırlanmıştır.*”¹⁰² Örnek olarak verdiği bu ayeti şu şekilde değerlendirmektedir:

Gökler ile yeryüzü kadar geniş bir cenneti tasavvur edemeyiz ki bu ifade, yaratılmış tüm evrenin Kur'an dilindeki eş anlamlısıdır. İnsan zihninin yaratılışı itibarıyla ne sonsuzluk ne de sınırsızlık bizim için anlaşılır olduğundan, cennetin sınırsız 'genişliğine' yapılan atf, ancak nimete nail olanlara sunulacak duygu yoğunluğu ile ilgili olabilir.¹⁰³

Bu değerlendirmeyi tahlil etmek gerekirse, 'gökler ile yer' ifadesinin, yaratılmış tüm evrenin karşılığı olduğu doğrudur. Ancak içinde yaşamakta olduğumuz bu evrenin genişliğini tasavvur edemiyorsak ve bu *tasavvur edememe* bir problem teşkil etmiyorsa, neden cennetin genişliğini tasavvur edemeyişimiz bir problem olsun. Dahası, evren ne kadar geniş olursa olsun kesinlikle sınırsız ve sonsuz değildir. Hem cennetin genişliğine yönelik olan bu atfı, kendi somut bağlamıyla hiçbir ilgisi kalmayacak derecede, tamamen duygusal yoğunluk ile yorumlamaya bizi sevk edecek hangi Kur'anî karînelere, ipuçları mevcuttur? Bilinmektedir ki bir şeyde asıl olan mana, ancak deliller ve karînelere terk edilebilir. Oysa bu örnekte böyle bir durum söz konusu değildir.

Yazardan aktardığımız son paragraf, onun görüşlerini özetler mahiyettedir. Kur'an'da cennete yapılan bütün atflar için mecazın geçerli olduğunu ve aynı prensibin ahiretteki azap yani cehennem için de düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu iddiasını ayetleri tefsir ederken uygulamakta, münasebet geldikçe bu tür fikirlerini serpiştirmektedir.

¹⁰⁰ Yüce Allah'ı dünyada iken göremediğimiz halde ahirette görebileceğimiz hususu, belki böyle bir nimet olarak mülâhaza edilebilir.

¹⁰¹ Secde, 32/17.

¹⁰² Âl-i İmran, 3/133.

¹⁰³ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1330-1332.

Bunlara tefsirinden örnek vermek gerekirse, cennete yapılan atflar için şu yorumlarını görmekteyiz:

İçlerinde ırmakların çağıldadığı ebedi mutluluk bahçeleri işte böylelerinin olacaktır, orada onlara altın bilezikler takılacak, yeşil ipekli ve işlemeli giysiler giyinecekler ve orada yumuşak divanlarda yaslanıp oturacaklar. Bu ne güzel bir karşılık, bu ne güzel bir dinlenme yeri!¹⁰⁴

Bu ayeti şöyle yorumlamaktadır:

Ahiretteki mutluluk-esenlik durumuna ilişkin diğer bütün Kur'anî tasvirler gibi, insanların altın bilezik takıp ipekli giysiler giyeceklerini, yumuşak divanlarda oturacaklarını ifade eden yukarıdaki atfın da, inananların dünya hayatında inançlarının gereği olarak ortaya koydukları fedakârca davranışların bir sonucu olarak, kendilerine bahşedilecek olan ebedi hayatın görkemini, canlılığını ve rahatlığını betimleyen bir temsil olduğu aşikârdır.¹⁰⁵

Yani bu yoruma göre, altın takılar, yeşil ipekli-işlemeli giysiler ve yumuşak divanlar tamamen semboldürler, bunların ahiret hayatı yönüyle bildiğimiz manada bir gerçeklikleri yoktur. “Onlar, atlastan dokunmuş halılara uzanırlar...”¹⁰⁶ ayetinin yorumunu aynı paralelde yapar ve şöyle der: “Halılara uzanmak, mutlak bir istirahatın ve zihin dinginliğinin bir sembolüdür.”¹⁰⁷

Yine cennetliklerle cehennemliklerin birbirlerine sorular sormalarını,¹⁰⁸ mecaza yormak suretiyle şöyle demektedir:

Hem günahkârların karşılıklı serzenişleri, hem de ardından gelen kurtuluşa ermiş olanların ‘sohbetleri’ elbette ki mecazidir ve bireysel bilincin öteki dünyadaki devamını vurgulamayı amaçlamaktadır.¹⁰⁹

Yazar, Kur'an'ın cehenneme yönelik atfları konusunda da aynı tavrı sergilemektedir. Örneğin *hamim* (kaynar su) ve *ğassâk* (buz gibi su)¹¹⁰ kelimelerini ‘yakıcı ümitsizlik’ ve ‘ruhun buz gibi karanlığı şeklinde’ şeklinde te’vil edip, öteki bütün yorumların temelsiz ve spekülâtif olduğunu söyler.¹¹¹ *Main sadîdin* (irin sıvısı)¹¹² terkibi için, “mecazî bir anlam taşımakta

¹⁰⁴ Kehf, 18/31.

¹⁰⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 592 dpn. 41.

¹⁰⁶ Rahmân, 55/54.

¹⁰⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1100 dpn. 26.

¹⁰⁸ “Bazısı bazısına dönüp birbirlerine sorular soracaklar.” bk., Sâffât, 37/50.

¹⁰⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 912 dpn. 21.

¹¹⁰ Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. III, s. 206; Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 97.

¹¹¹ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 931 dpn. 47; c. I, s. 240 dpn. 62.

¹¹² Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 289; Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, c. II, s. 525.

olup irin kadar tiksinti veren su" anlamına geldiğini iddia etmektedir.¹¹³ Yine *cehennem kavramının* mecazî olduğunu ve cehennem *yedi kapısının* son tahlilde "günah işlemenin muhtelif yolları" anlamında olduğunu söylemektedir.¹¹⁴ Yazarın bu tür yorumlarının örneklerini daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak verilen örnekler konuyu yeterince somutlaştırdığı için, sözü daha fazla uzatmaya ihtiyaç yoktur.

Söz konusu ettiğimiz bu örneklerde, kelimenin hakiki ve ilk akla gelen manasıyla anlaşılmasına engel teşkil edecek, onu konulduğu birinci anlamın dışında kullanmaya sevk edecek, Kur'an metninde yer alan lâfzî bir delil/karîne mevcut değildir. Delilden yoksun olarak bu tür yorumlara başvurmanın anlamı, sanki Batı aydınlanmasında ifadesini bulan *zihinsel çerçevenin* temel alınıp, vahyin buna göre eleştiriye tabi tutulması gibidir. Belki de farkında olmadan, Kur'an'ın sefeye ait yorum ve tefsirlerden arındırılarak ve Batı akılcılığının süzgecinden geçirilerek, bir tür revizyona uğratılmasının zihinsel araçlarını hazırlamaktır. Böylesi gelişigüzel yorumlardan veya birincil anlamları gölgede bırakacak tefsirlerden kaçınmak, İslami duyarlılığın bir gereğidir.

Sonuç

Somut örnekler üzerinden gözlemlediğimiz gibi, aşırı mecazcı/sembolist bir görüşle dinî metinleri bağlamından koparıp, olağan ve tabii dünyadan tamamen tecrit etmek suretiyle soyut bir dünya takdim etmeye çalışmak, sembolizm algısının abartılı bir şekilde kullanılmasına yol açmaktadır. Bu durumda, mevcut dinî metinlerin doğru bir şekilde anlaşılma imkânı gittikçe zorlaşmakta, dine ilişkin pek çok kabul ve bilgi verici iddiaların buharlaşması riskiyle karşı karşıya kalınabilmektedir. Çünkü metne yüklenen anlam ile metin arasındaki ilgi ve münasebet göz ardı edilmektedir.

Öyleyse ısrarla üzerinde durulması gereken husus şudur: Bir kelime için asıl olan mâna, onun kendi hakiki anlamıdır. Eğer sahih rivayetler ve kelimenin kendisi için konulduğu gaye bu hakiki anlamı destekliyorsa, ayrıca kelimenin gerçek anlamını ve ilgili rivayetleri devre dışı bırakacak derecede güçlü bir delil mevcut değilse, o zaman mecaza gitmek, tekellüf ve zorlamadan öte bir şey olmayacaktır. Buna binaen, gerçek anlamı inkâr etmeksizin onunla çelişmeyen, kaynakla irtibatı koparılmadan ona genişlik

¹¹³ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 504 dph. 22.

¹¹⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 520 dph. 33.



sağlayacak olan destekleyici ve tamamlayıcı yorumlar elbette faydalar sağlayacaktır. Ancak bunu yetersiz görüp kaynakla irtibatı tamamen koparılmış sembolik ve havada asılı batınî görüşlere kapıyı aralamak, gerçek anlamın tamamen buharlaşması gibi bir çıkmazı kaçınılmaz kılacaktır. O halde bu tarz çerçeve dışı, keyfî ve gelişigüzel tefsir ve yorumlardan kaçınmak, hem İslam'ın kendi çağrısının, hem de dinî duyarlılığın bir gereğidir.

Kaynakça

- Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî (v. 685), *Envaru't-tenzîl ve esraru't-te'vîl*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, (v. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1995.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistanî, (v. 275/888), *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, (v. 1361/1942), *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul, Azim Dağıtım, tsz.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara, Fecr Yayınları, 1993.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî el-Büstî (v. 388/998), *Meâlimu's-sünen Şerh-u sünen-i Ebî Dâvûd*, thrc. Abdusselâm Abduşşafi Muhammed, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmail ed-Dimeşkî, (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Muhammed Ali Sâbûnî, Beyrut, Daru'l-Fikir, 1999.
- İzz b. Abdisselâm, Abdulazîz b. Abdisselâm es-Sülemî (v. 660), *Tefsiru'l-İzz b. Abdisselam*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1996.
- Mevdûdî Ebû'l-Ala, *Tefhimu'l Kur'an*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yayınları, 1999.
- Muhammed Kenan, *Kurretu'l-Ayneyn alâ Tefsiri'l-Celaleyn*, İstanbul, Dersaadet Kitabevi, tsz.

- Müslim, Ebu Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, (v. 261/874), *el-Camiu's-Sahîh*, thk. Abdalbâkî, Muhammed Fuad, Kahire, y.y. 1955.
- Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, DİB Yayınları, 2000.
- Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, der. ve çev. Ömer Özsoy, Ankara, Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Soysaldı, Mehmet, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara, Fecr Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid Taftazanî)*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1999.
- Yiğit, Metin, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhun Kat'i-Zanni Diyalektiği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu*, Erzurum, Bakanlar Matbaası, Mayıs 2001.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l Kâsım Mahmûd b. Ömer, (467-538 h.), *el-Keşşâf*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.



Molla Sadrâ'da Meâd Problemi

Mahmut MEÇİN*

The Problem of Resurrection/Ma'ad in Mulla Sadra

Citation/©: Meçin, Mahmut, The Problem of Resurrection/Ma'ad In Mulla Sadra, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 159-182.

Abstract: This article covers the views of Mulla Sadra who had significantly improved the Islamic philosophy at seventeenth century on the resurrection. Sadra sets forth a corporal and immaterial resurrection between spiritual and corporeal resurrection on his original theory the trans-substantial motion. When the historical progress of the problem is considered, he explains his approach which can be seen as a new solution, by relying on some antecedent principles. The aim of this study which was prepared by grounding on the first-hand sources is to find answers to these questions from the perspective of Mulla Sadra who combines logic and the recounted: Will resurrection be through this organic body or be a pure spiritual? Can corporeal resurrection be proven by logical evidences? What kind of differences are there between earthly existence and ethereal existence?

Keywords: Mulla Sadra, Resurrection, Eschatology, the Trans-substantial Motion.



Atıf/©: Meçin, Mahmut, Molla Sadrâ'da Meâd Problemi, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 159-182.

Öz: Bu makale, on yedinci yüzyılda İslam felsefesine yeni bir ivme kazandıran Molla Sadrâ'nın meâda/yeniden dirilişe dair düşüncelerini konu almaktadır. Sadrâ, özgün teorisi hareket-i cevherî'ye dayanarak ruhanî ve salt cismanî meâd arasında maddî olmayan cismanî bir meâdî öngörür. Problemin tarihi seyri dikkate alındığında yeni bir çözüm sayılabilecek bu yaklaşımını bazı öncül ilkelere dayanarak izah eder. Birinci elden kaynaklar esas alınarak hazırlanan bu çalışmanın amacı Molla Sadrâ'nın akıl ile naklî birleştiren perspektifinden şu sorulara cevap bulmaktır: Yeniden diriliş bu organik bedenle mi olacak yoksa salt ruhanî bir diriliş mi olacaktır? Cismanî meâd akli delillerle ispatlanabilir mi? Dünyevî varoluş ile uhrevî varoluş arasında ne gibi farklar vardır?

Anahtar Sözcükler: Molla Sadrâ, Meâd, Ahiret, Hareket-i Cevherî



* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Doktora Öğrencisi, mahmutmecin@gmail.com.

Giriş

Ölüm sonrası hayat, tarih boyunca gizemli yönleriyle her insanı cezbeden bir problem olarak önemini korumuştur. İnsanı bekleyen kaçınılmaz hakikatin ötesinde olası bir hayatın varlığı ve bu hayatın nasıllığı dinî inançlardan felsefî öğretilere, mitolojik hikâyelerden bilimsel araştırmalara kadar uzanan geniş bir yelpazede bahse konu olmuştur¹. Yunan felsefesinin iki önemli düşünürü Platon ile öğrencisi Aristoteles arasında görüş ayrılığına neden olan bu konu,² İslam felsefesi tarihinde de düşünürlerin birbirini tekfir etmesine varan ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Bu çalışmamızda önemini her devirde koruyan ölüm sonrası hayat meselesinde kilit nokta olan meâd problemine, İslam düşüncesinin Meşşâî, İshrâkî ve tasavvufî okullarını mezceden Molla Sadrâ'nın perspektifini vermeyi amaçladık. Sadrâ'nın kendisinden önceki birikimden olabildiğince istifade ederek akıl ile nakli, madde ile manayı, yer ile göğü, dünya ile ahireti birleştirme girişimine dayalı güçlü ve cesur bakış açısı ile problemin merak edilen ve tartışılmalı bir çok yönünün açıklığa kavuşacağını umuyoruz.

Felsefî öğretilerde meâd hakkında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Meâdî inkâr eden materyalistlerin/natüralistlerin yanı sıra meâdın varlığını kabul etmekle beraber cismanî veya ruhanî olacağını savunanlar da bulunmaktadır. İslam düşüncesinde meâdın varlığı konusunda herhangi bir tereddüt yaşanmazken niteliği konusunda ise çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin tek tek izahı elbette çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle meâdın sözlük ve terminolojik anlamını verdikten sonra konunun İslam düşüncesinde tartışılan boyutuna kısaca değinmekle yetineceğiz. Ardından filozofumuz Molla Sadrâ'nın kendinden önceki İslam düşüncesi geleneğiyle kurduğu sağlam ilişkiler neticesinde akli, nakli ve irfanî bir sentezle bu girift meseleyi ne şekilde tahlil ettiğine bakacağız.

I. Problemin Çerçevesi

Arapçada a-v-d (عد) kökünden türeyen meâd, mekân ismi olarak dönüş yeri veya zımnen önceden ait olunan yere dönmek anlamına gelmektedir.³ Dinî ve felsefî terminolojide ise ahiret, öbür dünya, yeniden diriliş, kıyamet

¹ Bu makale, *Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat* adlı Yüksek Lisans tezimizde yapılan bazı değişikliklerle yayına hazırlanmıştır.

² Platon, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Rağıp Atademir, Ankara, MEB, 1945, s. 18-24; Aristoteles *De Anima/Ruh Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, İstanbul, Ara Yay., 1990, s.73; ayrıca Platon ile Aristoteles'in konu ile ilgili görüşlerini krş. Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 32-38.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Daru'l-Lisani'l-Arab, 1970, c.2. s. 919.

ve haşr gibi durumlar için kullanılır.⁴ İslam düşüncesinde imanın asli ilkelerinden olan ölüm sonrası dirilişi ifade eden meâd; kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi disiplinlerde tartışmaların etrafında şekillendiği merkezi konulardan biridir. Özellikle kalamcı ve filozoflar arasında meâdın niteliği konusunda yapılan tartışmalarda kalamcılar, naklî delilleri referans alarak meâdın cismanî olduğunu; Meşşâî filozoflar ise cismanî meâdın aklî delillerle ispatlanamayacağını öne sürerek ruhanî olduğunu savunmaktadırlar. Bir diğer ifade ile kalamcılar insanın öldükten sonra dirilecek olan bedeninin tıpkı bu dünyadaki bedeni gibi etten kemikten bir beden olacağına inanırken, Meşşâî filozoflar, ruhun bekası ve bedeninin yok olucu özelliğine dikkat çekerek yok olanın (*ma'dumun*) iadesinin aklî olarak imkânsız olduğunu, dolayısıyla meâdın ruhanî olacağını savunurlar.

İslam düşüncesinde meâda ilişkin tartışmaların ana eksenini İbn Sina ile Gazalî'nin görüşleri etrafında şekillenmiştir. Eserlerinde iki farklı görüş ortaya koyan İbn Sînâ, felsefe ile uğraşan avama yönelik yazdığını belirttiği⁵ *eş-Şifâ* adlı eserinde diriliş konusunun naklî bir mesele olduğunu, bu konuda nebiler ve kutsal kitap ne demişse ona inanılması gerektiğini dolayısıyla aklın çok fazla bir şey söyleyemeyeceğini belirtir.⁶ Meâd konusunu detaylı bir biçimde ele aldığı *el-Adhaviyye* risalesinde ise "bu gibi konular dinin zahiri naslarıyla kanıtlanamaz" diyerek yok olan bedeninin tekrar dirilmesinin aklî olarak mümkün olmadığını ve Kur'an ifadelerinin daha çok avama hitap ettiğini ve teşbihi bir dil kullandığını söyler. Sözkonusu eserinde cismanî meâdın felsefî açıdan ispat edilmezliğini çeşitli açılardan tartışan İbn Sînâ, nefsin yok olan bedene dönmesinin mümkün olmadığını, benzer bir bedene iadesinde ise bu durumun ruh göçüne kapı aralayacağını savunur.⁷ Bu iki farklı yaklaşım arasında İbn Sînâ'nın ilke olarak dinin naklî delillerini kabul etmekle beraber meâdın ancak ruhanî olabileceği düşüncesinde karar kıldığını söyleyebiliriz. Başka bir ifade ile İbn Sînâ'ya göre, meâd zahiren cismanî olarak anlatılmış olsa da bu, teşbihi bir anlatım olup algıya yaklaştırmak içindir ve asıl olan meâdın ruhanî olduğudur. Nitekim ruhanî dirilişe ilişkin görüşlerini havas için yazdığını ifade eden İbn Sînâ'ya göre bazı gaybî hakikatleri halk tabakasının anlaması o kadar kolay değildir.

⁴ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşaf İstilahât-ı el-Fünûn ve'l-Ullûm*, Beyrut, Mektebet-i Lübnan Naşirun, 1997, c. 2, s. 1570.

⁵ İbn Sînâ, *Mantku'l-Meşrikiyyîn*, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Mer'âşi, 1405, s. 2; ayrıca bkz. S. Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, s. 216; a.mlf., *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yay., 2009, s. 61.

⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlahiyât*, thk. Said Zayed, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Mer'âşi, 1404, s. 423.

⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l Meâd*, thk.:Hasan Asî, Beyrut, el-Müessesetu'l-Câmia, 1987, s. 103-109



Oysa felsefe havasa özgüdür. Bu nedenle cismanî meâdla ilgili ayetlerin zahiri, filozoflar için delil olamaz.

Gazzâlî'ye gelince tıpkı İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki görüşlerini aktarırcasına felsefenin bedenlerin dirilişi ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda söyleyebileceği bir şeyin olmadığını savunur. Ona göre bu konulara ancak naklin meâd ile ilgili ifadeleri sayesinde vâkıf olunabilir. Nefsin bekasının vahiy ile de mutabık olduğunu söyleyen Gazzâlî, ahiretteki lezzet ve elemelerin de kahir ekserinin hissî olduğunu ancak hayalî ve aklî türden de olabileceğini kabul eder. Bedenin tekrar dirileceğini inkâr eden ve Kur'ân'da zikredilen lezzet ve elemelerin anlatımında ise sembolik bir dil kullanıldığını iddia eden felasifeyi sert bir dille eleştirir.⁸ Gazzâlî'ye göre, ilgili ayetlerin apaçık lafızları asla te'vil edilemez. Aksi halde hilaf-ı hakikat bir durumun peygamber tarafından haber verilmesi anlamına gelir ki bu Müslümanların inancına aykırıdır.⁹ Ona göre filozofların Kur'ân'da anlatıldığı şekilde bedenlerin haşrini, cennetteki duyuşal tatlar ve cehennemdeki duyuşal acıları inkâr etmeleri dine aykırıdır. Filozofların bu anlatımları teşbihi olarak yorumlamasına ise teşbihte kullanılan lafızların Arap dilindeki istiareye göre yorumlanmasının mümkün olduğunu, ancak cennet ve cehennem hakkındaki lafızların ise yoruma ihtimal vermeyecek derecede açık olduğunu belirtir.¹⁰ Gazzâlî; diriliş anında nefislerin ister bu dünyadaki bedenlerinin aynısıyla, ister yeni veya benzer bir bedenle dirilsin, bu konunun tali derecede bir önem arz ettiğini belirtse de İbn Sînâ yeni veya benzer bir bedenle dirilişi bariz bir ruh göçü olarak yorumlar. Gazzâlî ise bunu ruh göçü olarak yorumlamanın çok anlamsız olduğunu, zira ruh göçünün ahirette değil ancak dünya hayatı için geçerli olabileceğini söyler.¹¹ Görülen o ki Gazzâlî bedenlerin dirilişi konusunda nassın zahiri ile hareket ederek bu konudaki felsefî yaklaşımlara şiddetle karşı çıkmış ve nassa kayıtlı kalmayı ilke olarak benimsemiştir.

II. Molla Sadrâ'da Meâd

İslam düşüncesi geleneğinin bütün disiplinlerinden beslenip öğretilerini özümseyerek ortaya koyduğu görüşleriyle İslam felsefesine yeni bir soluk

⁸ Gazzâlî, *Tehafutu'l Felasife*, nşr. Şems Tebrizî, Tahran, 1382/2004, ss. 273, 285; Ayrıca bkz.; Mehmet S., Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2010, s. 240; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yay., 1992, s. 208; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2011, s. 215.

⁹ Gazzâlî, *Tehafüt*, s. 277- 278.

¹⁰ Gazzâlî, *Tehafüt*, s. 292.

¹¹ Gazzâlî, *Tehafüt*, s. 284-286 krş; İbn Sina, *el-Adhaviyye*, s. 109.

getiren Molla Sadrâ, kendi geliştirdiği hareket-i cevherî teorisi çerçevesinde meâd problemini ele alır. Ölümsüzlüğü savunan felsefî argümanlarla, dirilişe inanan teistik öğretileri İslam'ın öngördüğü meâd öğretisi içinde harmanlayarak özgün bir bakış açısı yakalayan Sadrâ, problemin çözümü hususunda oldukça iddialı bir söylemle kendinden önceki kelâmcı ve filozofların erişemediği bu girift konunun sınırlarına ilahi ilham ile erişen tek kişi olduğunu iddia eder.¹² Ahireti dünyanın devamı bilerek, ahiret bilgisinin dünyayı bilmeye bağlı olduğunu savunur. “*Andolsun, ilk yaratmayı bildiniz, (bunu) düşünüp ibret almanız gerekmez mi*”¹³ ayetinden hareketle ilk yaratılış olan dünyayı bilmekle ahiretin bilinebileceğini söyler.¹⁴

Felsefe ve kelâm ehli, meâdın varlığı konusunda hemfikirdir diyen Sadrâ, görüş ayrılıklarının meâdın nasıllığı konusunda olduğunu söyler. Nitekim mütekellim ve fukahânın çoğu ruhun bedende akan latif bir cisim olduğuna dayanarak meâdın salt cismanî olduğunu savunurken, felâsifenin geneli ise meâdın salt ruhânî olduğunu savunur.¹⁵ Salt cismanî meâda inananlar -buna Müslümanların çoğu dâhildir- insanın salt etten, kemikten, kandan mürekkep bir varlık olduğunu ve ahirette dirilecek olan bedenın tıpkı bu dünyadaki bedenın aynı olacağına inanırlar. Genel halk kitlesinin görüşü olan bu görüşe göre ahiret âlemi bu dünyadaki hissi algılarla idrak edilebilir. Salt ruhanî meâda inananlara gelince cennet ve nimetlerinin, huri ve köşklere ile nehirlerinin gözle görülür maddi suretler olmadıklarını ancak mutluluk ve neşe veren soyut aklî idrakler olduklarını savunurlar. Cehennem ve onun alevli ateşinin de aynı şekilde kötü ahlak ve çirkin sıfatların hayalî formları olduğunu iddia ederler. Tıpkı rüyada acı veya haz veren durumların görülmesi gibi uhrevî hayatta görülen acı ve lezzetlerin de misali ve hayali olduklarını ileri sürerler.¹⁶

Molla Sadrâ, ilim ve irfanda derinliğe sahip olan ve akıl ile nakli birleştirenlerin bakış açısı olarak sunduğu meâd hakkındaki kendi görüşünü şöyle açıklar: Varoluş bakımından ahiret bu dünyadan farklı bir inşâ ve ibdâ' olduğundan insanın ahirette bürüneceği suret de bu dünyadaki gibi tabii/fizyolojik bir suret olmayacaktır. Uhrevî varoluş düzeyinde insanlar

¹² Molla Sadrâ, “Şevâhidü'r-Rubûbiyye”, *Mecmuâ-ı Risale-i Felsefî Sadru'l Muteellihîn*, ed. Hamid Naci İsfahânî, Tahran, İntişarât-ı Hikmet, 1375/1997, s. 290; a.mlf, *Esrârü'l-Ayât*, thk. Muhammed Hacevi, Tahran, Encümen-i Hikmet ve Felsefe, 1360/1982, s. 143.

¹³ *Kur'ân*, Vâkıa, 56/62.

¹⁴ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l Muteâliyye fî'l-Esfâri'l-Aklîyyeti'l-Erbaâ*, Beyrut, Dar-ı Ehya-ut-Turas, 1981, c.1, s. 6-7 (Bu eser bundan sonra Esfâr adıyla anılacaktır.)

¹⁵ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 269-270; a.mlf, *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye fî Esrâri'l-Ulûmi'l-Kemâliyye*, Tahran, Bünyâd-ı Hikmet-ı Sadrâ, 1387/2009, s. 85.

¹⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*. c.9, s. 180-181.



her ne kadar aralarında bir derecelenme olsa bile var olma ve gerçekleşme bakımından bu dünyadaki maddi suretlerle karşılaştırılmayacak derecede daha güçlü, daha kâmil ve kalıcı duyusal suretlere sahip olacaklardır. Ancak salt cismanî meâda inanan zahirci Müslümanların sandıkları gibi uhrevî durumların şu fani, bozulan ve çürüyen duyularla idrak edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan salt ruhanî meâda inananların da sandığı gibi bir gerçekliğe sahip olmayan hayalî/sanal varlıklar da değildir. Aynı şekilde kimi Meşşâî filozofların da anladığı gibi aklî durumlar ve manevî haller de değildir. Sadrâ'ya göre uhrevî fenomenler aynı cevherî suretlerdir. Başka bir ifade ile maddi olmadıkları için her ne kadar bu dünyanın duyularıyla algılanmasalar da aynada veya ekranda gördüğümüz görüntülere benzeyen ancak fiilen onlardan daha güçlü bir varoluşa sahip suretlerdir. Bir gerçekliği olan ve duyulur varlıklardır.¹⁷

Sadrâ'ya göre; kelâmcıların hatası ahiret için dünyadaki maddi nesnelere öncül olarak kabul etmeleridir. Rüya âlemi gibi bir varoluş tarzını tasavvur edenlerin hatası ise, ahireti somut gerçekliklerle değil, hayalî ve tamamen soyut nesnelere doldurmuş olmalarıdır. Misal âlemi ve içindekilerin gerçek olduğunu söyleyen Sadrâ'ya göre gerçek bir beden, nimetleriyle beraber gerçek bir cennet ve ateşi ile birlikte gerçek bir cehennem olacaktır. Ancak bunların hiç biri maddi olmayacaktır.¹⁸ Elbette uhrevî hislerin dünyevî göz, kulak vb. hisler gibi yok olan ve sınırlı hisler olmadıkları unutulmamalıdır diyen Sadrâ, ahiret âleminin dünyaya göre daha üstün ve daha yüce bir âlem olduğu gibi ahiret âleminde insanın hisleri de o âleme uygun olup maddi dünyadaki gibi oluş ve bozuluşa tabi olmayan türden olduğunu söyler.¹⁹ Bu anlamda Kur'ân'dan şu ayeti delil olarak getirir: "*Elbette ahiret, paye olarak daha yüksek, erdem ve (manevi) zenginlik bakımından daha yücedir.*"²⁰

Molla Sadrâ, ulemanın aklî delillerle kanıtlayamadıkları cismanî meâdın kolay kavranan bir durum olmadığını belirtir. Bu nedenle tahkiki bir imanla ona inanmaktan zihinleri yorulan faziletli kişilerin bile ancak vahyin verilerine dayanarak taklidi bir imanla yetindiklerini ifade eden Sadrâ, meâd ile ilgili bilgilerin maddi ve cüzî varlıklara dair bilgiler gibi olmadığından idrak edilmesinin de güç olduğunu ifade eder.²¹ Bu önemli konunun ispatını birçok eserinde getirdiği bazı öncül ilkelere dayandırarak bu önemli

¹⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr* c.9, s. 181; Turan Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara, 2000, c.3, sayı: 1 s. 97.

¹⁸ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 112.

¹⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 183-184.

²⁰ *Kur'ân*, İsrâ, 17/21.

²¹ Molla Sadrâ, *Zâdu'l-Musafîr*, Kum, Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 1381/2003, s. 15.

problemi kendine özgü bir bakış açısıyla izah eder. Felsefesinin şekillenmesinde de önemli bir paya sahip olan bu ilkelerin sıralaması ve sayısı farklılık gösterse de biz *Esfâr* adlı eserinde verilen ilkeleri temel alarak izah etmeye çalışacağız.²²

1. İlke: Asaletü'l-Vucûd

Her şeyin asaleti ve gerçekliği özel varlığı iledir mahiyeti ile değil. Dış dünyada bulunan her şey zihni bir durum değil bizzat o şeyin varlığıdır. Kimilerinin sandığı gibi varlık, ne ikincil derecedeki akledilirlerden (ma'kulat) ne de somut bir varlık içermeyen spekülâtif durumlardan değil, aksine o zihni bir varlığı barındırmayan aynı bir durumdur.²³ 'Asalet'i gerçeklik ve asıl oluş anlamında, 'mahiyet'i ise asaletin karşıt anlamı olarak zihni ve itibari anlamında kullanan Sadrâ'ya göre, varlık ile mahiyet arasında zamansal bir öncelik ve sonralıktan ziyade birbirini gerektirme (mülâzemet) durumundan söz edilebilir. Yani varlığın önceliği gerçekleşme bakımından mahiyetten önce olup üstünlüğü ve asıllığı bundan kaynaklanmaktadır. Nitekim mahiyet varlığın geçirdiği özsel dönüşümün sonucu meydana gelmektedir. İkisinin münasebeti bir mevcudun diğerine tâbîliği değil, gölgenin bir şahsı takip etmesi veya bir siluetin sahibini onu etkilemeksizin izlemesi gibidir. Nitekim varlığın varoluşu başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın kendi başına kaîm iken mahiyet ancak varlıkla var olabilmektedir.²⁴ O halde ahirette diriltilecek olan, her insanın varlığının bizzat kendisidir.

2. İlke: Varlığın Teşahhusu

Her şeyin belirginliği ve onun diğer varlıklardan ayırıcı özelliği özel varlığının ta kendisidir. Bu ilke aslında birinci ilkenin sonucudur. Çünkü asaletin vücutla olduğu ve mahiyetin itibariliği kabul edildiğinde her varlığın şahsiyetinin onun sahip olduğu özel varlıkla olduğu da kabul edilmiş olur. Bu nedenle varlık ve şahsiyet aynı şeydir. O halde her insan bireyinin hüviyeti ona ait olan varlığı iledir. Zaman, mekân, biçim gibi dışsal formları değişse bile ona ait olan bu özel varlığı şahsiyetinin özünü korur ve baki kalır.²⁵ Örneğin, bireyin bebeklik, çocukluk, gençlik veya yaşlılık

²² En önemli eseri sayılan *Esfâr*'da bu ilkelerin sayısı on bir, *Zâdu'l-Musâfir* risalesi ve *Mefâtihu'l Gayb* adlı eserlerinde on iki iken *el-Mebde'* ve *'l-Meâd* ile *Şevâhidu'r-Rubûbiyye*'de ise bu sayı yedidir.

²³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 185-186; S. Celaleddin Aştîyânî, *Şerh ber Zâdu'l-Musâfir*, Kum, Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 1381/2003, s. 212.

²⁴ Molla Sadrâ, *Şevâhidu'r-Rubûbiyye*, s. 8.

²⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 185.



dönemlerindeki dışsal özellikleri farklı olsa da birey, şahsiyetini ve onu kendi yapan özel varlığını her daim muhafaza eder.

3. İlke: Varlığın Teşkiki

Varlığın hakikati dışsal ve zihni herhangi bir bileşim içermeyen basit bir yapıdadır. Bu yapısı ile yoğunluk ve zaafı kabul edici olan varlık, çeşitli derecelere sahiptir. Her varlığın, yoğunluk veya zaafını, öncelik veya sonralığını, eksiklik veya kemal derecesini belirleyen Küllî Varlık'tan aldığı nasip oranıdır.²⁶ "Varlık, her şeyde vardır. Ancak bu varoluş o varlığın ilim, kudret ve varlıktaki kemal derecesi hasebincedir"²⁷ diyen Sadrâ'ya göre varlık her şeyde o şeye göre bulunur. Akılda akıl, nefiste nefis, tabiatta tabiat, taşta taş, cevherde cevher, yerde yerdir. Varlığın Allah'a nisbeti, yer ve gök cisimleri üzerinde hissedilen ışık ve aydınlığın güneşe nisbeti gibidir.²⁸ Nasıl ki yer ve gök cisimleri güneşten aldıkları ışığın farklılığıyla belirginlikleri ve ışımaları çeşitli ise aynı şekilde bir taştan tutun da bir bitkiye, bir hayvandan bir insana kadar tüm varlıklar Küllî Varlık'tan kendi kapasitelerine göre aldıkları varlık kıvamınca mertebe mertebelerdir. "En iyi kıvamda yaratılan insan"²⁹ bu varlık oranından en fazla nasibini alan ve varlık mertebelerini en altından en zirvesine kadar kat etme potansiyeli taşıyandır. Bu haliyle onun ahiretteki varlığı, dünyadaki varlığının devamı ve uzantısıdır.

Tekâmüle dayalı bir varlık sistemi kuran Sadrâ'nın bu sisteminde zincirleme bir süreç işlemektedir. Bu düzende birçok açıdan yok hükmünde olan ilk madde bi'l-kuvve var olma özelliğiyle bir suret bulur ve en düşük seviyeden başlamak suretiyle bu harekete katılır ve yükseğe doğru ilerler. Örneğin önce toprak olarak cansız bir varlık halinde tezahür eder, ardından hareket-i cevherî etkisiyle bitkiye, sonra hayvana ve insana dönüşür. Hiyerarşik bir düzende devam eden süreç nihayet melekûfî âlemde son bulur. Bu düzeye ulaşabilen tek varlık insandır. Tekâmüle dayalı bu varoluşsal hareket aşağıdaki tablo üzerinde daha iyi anlaşılabilir.³⁰

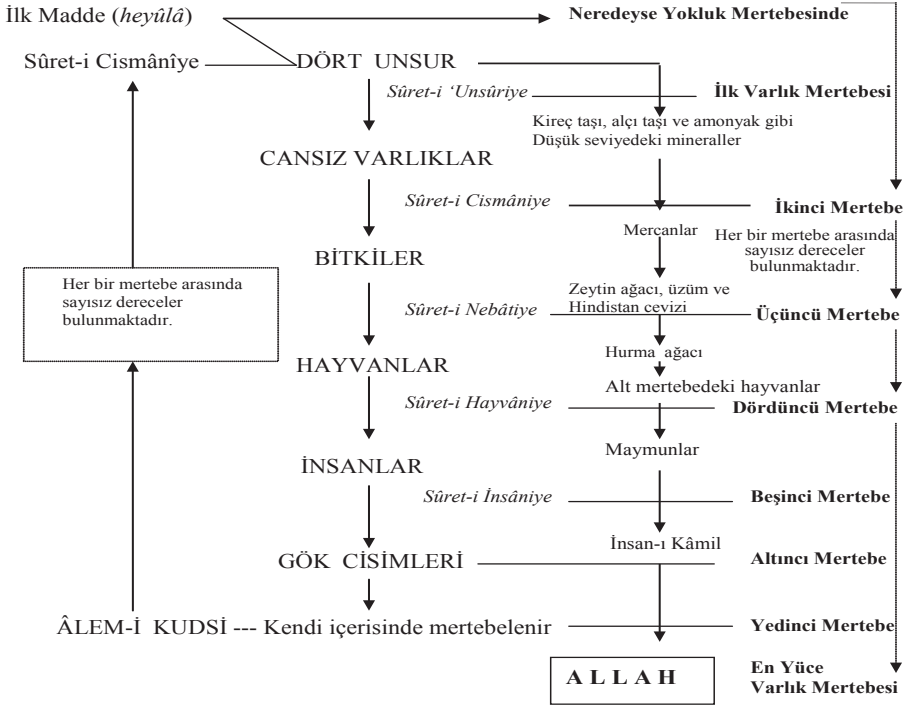
²⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 186.

²⁷ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 7.

²⁸ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, Tahran, Kitaphane-i Tuhûrî, 1363/1985, s. 41.

²⁹ *Kur'ân*, Tin, 95/4.

³⁰ Bu tablo için bkz. Alparslan Açıkgenç "Molla Sadra" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, c.30, s. 261; a. mlf., Sadrâ'nın Aşkın Hikmet Sistemi ve Özellikleri", *Molla Sadrâ ve Aşkın Hikmet Paneli*, İSAM, 2006, s. 3.



Bütün varlıkların “bir” olduğu bu nihaî mertebede, insan maddi varlığın temsilcisidir. İnş ve çıkış yarıçapından meydana gelen Molla Sadrâ'nın şekillendirdiği bu dairenin başı, sonu ile sonu da başı ile birleşerek varlık dairesini oluşturmaktadır.³¹

Burada önemli bir konuya dikkat çekmekte yarar vardır: Sadrâ'nın âlemin tekâmülüne dayanan bu önemli görüşünü evrim teorisi ile karıştırmamak gerekir. Zira öncelikle evrimde bir amaç ve hedef yoktur; sadece varlıklar mevcudiyetlerini devam ettirmek için doğrusal bir süreçle gelişim gösterirken Sadrâ'nın âlem anlayışı ise bunun tam tersidir. İkinci bir fark ise pek açık olmasa da Sadrâ'nın varlık anlayışında bir türün biyolojik yönden diğer bir türe dönüşümü, ortaya yeni bir türün çıkması ve alttaki türlerin yok olması anlamına gelmemektedir. Sadrâ'ya göre varlıklar mükemmellik ve şerefte mertebe mertebelerdir. En düşük mertebe olan ilk maddeden âlem-i kudsiye kadar bir yükseliş mevcuttur. Böylece Sadrâ, âlemin varlık olarak en yüksekte en alt mertebesine kadar ve en alt

³¹ Alparslan Açıkgeçen, “Sadreddin Şirâzî'de Hareket Nazariyesi”, *İslami Araştırmalar*, 1986, c.2 sayı: 2, s. 69; a.mlf., *Molla Sadrâ ve Aşkın Hikmet Paneli*, s. 2.

mertebesinden en üst mertebesine kadar bir bütünlük arz ettiğini söylemektedir.³²

4. İlke: Hareket-i Cevherî

Varlık yoğunlaşmaya elverişli bir yapıdadır. Cevher kendi özünde yani varlığının zatında özsel dönüşümü kabul edicidir.³³ Molla Sadrâ, Aristo'dan beri tüm felsefe tarihinde egemen olan 'muharrikin dışarıda aranması' teorisine karşı, muharrikin bizzat varlığın özünde yer aldığını savunduğu *hareket-i cevherî*³⁴ teorisine yeni bir çığır açar. Bu teoriye göre varlığın özü olan cevher zatında bitişik ve sürekli bir değişim dönüşüm halindedir. Varlığın dışında değil bizzat özünde yani cevherinde meydana gelen bu hareket aslında hareketin de nedeni yani muharriktir. Dolayısıyla fenomenal değişim ve dönüşümler de cevherdeki hareketten kaynaklanmaktadır. Nefsin yetkinleşme ve potansiyelden bi'l-fiil duruma çıkma süreci olan bu özsel dönüşüm sayesinde insan nefsi varlığın en alt mertebesinden en yücesine çıkabilmektedir.³⁵ Daha açık bir ifade ile insan nefsi cevherindeki hareket sayesinde bir damla su olarak başladığı varoluş serüveninde her an sayısız dönüşümler geçirerek ete kemiğe bürünmekte, anne rahminde bitkisel bir hayat yaşadktan sonra doğmaktadır. An be an geçirdiği değişim ve dönüşümlerle hayvanî nefis aşamasını da geride bırakarak aklını kullanmaya başlar ki bu insanî nefis düzeyinin başlangıcıdır. Bu aşamadan sonra gittikçe maddeden uzaklaşarak mücerred bir varlığa doğru tekâmül sürecini devam ettiren insanın, bi'l-kuvveden bi'l-fiil düzeyine ulaşana dek bu durmak bilmez hareketi ve içsel dönüşümü devam eder. İnsan nefsi

³² Açıkgeç, "Molla Sadrâ" s. 261; Molla Sadrâ ve Aşkın Hikmet Paneli, s. 1.

³³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 186.

³⁴ Molla Sadrâ öncesi İslam filozoflarının neredeyse tamamı Aristo'nun hareket teorisini benimser. Aristo, hareketin nesnenin temelinde, esas hüviyetinde yani cevherinde değil nitelik, nicelik, mekân ve durum gibi sıfat ve arazlarında olduğuna inanır ve nesnenin cevherinde hareketi imkân dışı kabul eder. Aristo her şeyde değişmeyen yegâne mahiyetin cevher olduğunu, bunun ise hareketi ve değişimi yüklediğini yani hareket ettirdiğini, ancak kendisinin sabit kaldığını savunur. Eğer her nesnede sabit kalan bir öz olmazsa o nesne değişim neticesinde bütünüyle başka bir nesneye dönüşeceğinden kimliğini (identity) koruyamaz. Sabit nesne görüşüne karşı çıkan Sadrâ'ya göre nesnenin mahiyeti değişmez olabilir ancak nesne dış dünyada değil zihnimizdedir. Değişmeyen kavram zihnimizde olandır. Dış dünyada olan bir nesne için ise hareket ve değişim kaçınılmazdır. Cevher de dış dünyada olduğuna göre o da değişir. Hatta en esaslı değişim cevherdedir. Çünkü ilintilerinde gerçekleşen diğer değişimler cevherdeki değişime tabidir. Böylece Molla Sadrâ, Meşşâi filozofların Aristo'dan mülhem cevherin dışına hasrettikleri hareketi, cevher ve araz dâhil tüm varlığa şamil kılar. Hareket edenin cevherin bizzat kendisi olduğundan bir muharrike ihtiyaç da duymadığını söyleyen Sadrâ, Aristo metafiziğinde iddia edilen hareketin yüklenmesi gereken bir dayanak fikrini de boşa çıkarmış olmaktadır. Hareket-i cevherî hakkında detaylı bilgi için bkz: Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul, İnsan Yay., 2008.

³⁵ Aştîyânî, *Şerh ber Zâdu'l-Musafir*, ss. 38, 65, 111-112, 216-217; Muhammed Hüseyin Dehkânî, "Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akılani-yi Meâd-ı Cismanî", *Faslname-i Endişe-i Dinî Danışgâh-ı Şîrâz*, 2010, sayı: 36, s. 107-108.

tamamen maddi olduğu ilk yaratılışından bütünüyle maddeden sıyrıldığı son varlık aşamasına kadar şahsiyetini ve kişisel kimliğini korumaktadır. Nitekim ahiretteki insan, potansiyel bir varlıktan bi'l-fiil durumuna gelen ve maddeden tamamen mücerred olan bu dünyadaki insanın bizzat kendisi olacaktır. Şu farkla bu dünyada nasıl ki ruh maddi bir ortamda varlık kazanıp beden tarafından içselleştiriliyorsa ahirette bu kez beden ruh tarafından içselleştirilerek maddi olmayan bir varoluşla dirilecektir.³⁶

5. İlke: Her Mürekkep Varlık Maddi Boyutu ile Değil Kâmil Sureti ile O Şeydir.

Taht ahşap olması ile değil, taht olma sureti ile tahttır. Kılıç da demir olması ile değil, keskinliği ile kılıçtır. Aynı şekilde canlı, nefsi/nefesi ile canlıdır, cesedi ile değil. Her şeyin son yetkinliği o şeyin hakikatidir. Madde bir şeyin hakikati değil ancak bir şeyin potansiyel ve imkânının taşıyıcısı ve o şeyin etkileşim ve hareketlerinin konusudur.³⁷ Maddeyi organik beden, sureti ise nefsin kemal derecesi olarak kabul eden Sadrâ'ya göre maddenin surete oranı, nakısın tamama oranı gibidir. Madde eksik, suret ise tamdır. Tam olan, nakıs olana ihtiyaç duymaz. Tam olanın nakıs olana gereksinimi sadece varlık bulma aşamasıyla sınırlıdır.³⁸ Tıpkı yürüteç yardımı ile yürümeye başlayan bir bebek nasıl ki yürümeye başladıktan sonra artık o yürütece ihtiyaç duymuyorsa aynı şekilde suret de madde yardımı ile bir kere varlık buldu mu artık ona ihtiyacı kalmaz. Madde ve maddesel olan her şey madde ile var oldukları sürece onların bir geçerliliği yoktur. Ancak soyut ve zihinsel düşünüldüklerinde bir gerçeklikleri olur. Çünkü insanın organları ve bedeni her daim başkalaşım ve dönüşüm halindedir. Nitekim bir şahıs ömrünün başından sonuna kadar suretinin son kâmil şekli olan nefsi ile bakidir. O halde beden her ne kadar değişip dönüşüyorsa da hüviyeti ve şahsiyeti, baki kalan nefsi iledir.

Hâsılı, bu ilkeye göre, insanın kimlik ve şahsiyeti bebekliğinden ölümüne kadar değişip başkalaşan bedeniyle değil nefsi iledir. İnsanın maddeye ihtiyacı zafiyet bakımından olup varlık bulması için maddeye mutlak anlamda muhtaçtır. Madde her varlıkta olduğu gibi insanda da hakikatinin bizzat kendisi değil suretinin taşıyıcısıdır. O halde insanın doğal ve maddi sureti, misali ve uhrevî surete dönüştüğünde bu değişim dönüşüm onun

³⁶ Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, State University of New York, 1975, s. 255.

³⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 185-186.

³⁸ Dehkâni, "Molla Sadrâ ve Tahli-i Akilanî-yi Meâd-ı Cismanî", s. 108.



varlığını özel kılan gerçekliğine, yani nefesine halel getirmemekte, kimlik ve şahsiyetini ortadan kaldırmamaktadır.

6. İlke: Şahsiyetin Birliği

Her mevcudu özel kılan “varlık”, şahsiyetin birliğini sağlamakla beraber aynı hız ve derecede değil, her varlıkta ona uygun kıvamdadır. Bir varlığı diğer varlık türlerinden ayıran sebat ve istikrar gibi özelliklerin yanı sıra diğer bir özellik de değişim ve dönüşümdür. Yani varlık bütünsel özü ile tedricen değişen ve dönüşen tek bir şahsiyettir. Tedricî bir varoluşa sahip olan varlık her bir aşamasında tek bir varlıktır ki onun teklîğinin türü varlığının bizzat kendisidir. Çünkü varlığın sevk edicisi şahsiyetinin birliği ve bütünlüğüdür. Bu ilkeye göre insan bütün durum ve eylemlerinde dönüşümler geçirmekle beraber kişisel bütünlüğü saklı kalmaktadır. Kat ettiği bütün aşamalarda yetkinleşen ve gittikçe belirginleşen nefis, şahsiyet ve hüviyet bakımından aynı nefistir. Daha açık bir ifade ile en hızlı geliştiği dönem olan anne rahmindeki insan nefsi, çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinin her birinde koruduğu şahsi kimliği ile aynı nefistir.³⁹ Dolayısıyla bedenın sabit olmayan itibarı durumuna karşın şahsiyetin birliği nefis ile korunduğundan beden olmaksızın da bu birlik sağlanabilir. O halde yeniden dirilişte dünyanın sürekli bir oluş ve bozuluş halinde olan maddi bedeni olmasa da bir kimlik karmaşası yaşanmayacaktır.

7. İlke: Kimlik ve Belirginlik Nefis İledir.

İnsan bedeninin hüviyeti ve belirginliği (taşahhusu) cesedi ile değil nefsi ileler. Örneğin Zeyd nefsi ile Zeyd'dir, cesedi ile değil. Bu nedenle insanın her ne kadar hücreleri ve vücut azaları değişim dönüşüme uğrasa hatta ortadan kalksa da bu nefesine bir zarar vermez ve nefsi baki kaldıkça varlığı ve kimliği korunur. Bu dünyadaki doğal yaşamında da sürekli bir değişim dönüşüm içerisinde olan insanın çocuklukta, gençlikte ve yaşlılıkta yeknesak bir bedene sahip olmamasına rağmen bütün bu yaşam evrelerinde baki kalan nefsi ile aynı insandır. Aynı şekilde insanın bu dünyadaki sureti -uykuda veya kabir âleminde gerçekleştiği gibi- misali surete veya ahirette uhrevî bir surete dönüşse bile insan baki kalan nefsi ile aynı insandır.⁴⁰ Bu ilke aslında bir önceki ilkenin devamı mahiyetindedir. Yani beden her ne

³⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 189.

⁴⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 190-191.

kadar değişse ve ölümle birlikte yok olsa bile şahsiyetin birliğini ve bütünlüğünü sağlayan nefis, bir nevi kara kutu görevi görerek kimliğin korunmasını başka bir ifade ile kişisel özdeşliği (*identity*) sağlamaktadır. Tedrici ve bitişik (ittisali) bir hareketle peyderpey yetkinleşen nefis; çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinde başkalaşan bedenlerde kişinin kimliğini nasıl koruyorsa, ahirette de maddi olmayan bir surette bu görevi hayal gücü sayesinde yerine getirecektir.

Meâd probleminin çözümünde hayati bir rol oynayan kişisel özdeşlik kavramı, çağdaş felsefî tartışmalara da konu olmuş ve kişisel özdeşliğin nihai referansının ne olduğu konusunda çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Kişisel özdeşliği fiziksel bileşenlere dayandıran materyalist yaklaşımın yanı sıra, ruhun bu özdeşlik için yeterli olduğunu savunan düalist yaklaşım ve kişisel özdeşliğin devamlılığını hafızaya/bilince atfeden hafızacı kuram bu tartışmanın ana eksenini belirlemektedir. Bu yaklaşımlarda öne çıkan görüş, farklı zaman dilimlerinde ve ölüm sonrası hayatta kişilerin “aynı kişi” olmalarını temin eden temel referansın ruh olduğu, ancak eksiksiz bir özdeşlik için ruhun tek başına yeterli olmadığı yönündedir.⁴¹ Molla Sadrâ da kişisel kimliğin referansını ruh anlamında kullandığı nefse dayandırırken nefsin bunu hayal gücü ile gerçekleştirebileceğini ileri sürer. Mükemmel bir özdeşlik için nefsin yanında hayal gücünün işlevine de işaret eden Sadrâ'nın müteakip öncülü hayal gücünün mahiyetine dairdir.

8. İlke: Hayal Gücünün Bağımsızlığı

Hayal gücü kendi başına kaim bir cevher olup beden mahallinde veya tabii âlemin herhangi bir yerinde yer almaz. O bu tabii âlem ile salt aklî âlem arasında yer alan ve bu iki âlem arasında vasıta görevi gören bir yerdedir.⁴² Molla Sadrâ'ya göre cismanî meâdın sırrı hayal gücünün maddi bedenden ayrılığıdır. Nitekim daha önce de değindiğimiz gibi ölüm sonrası nefisle beraber kalan ve kişisel kimliğin koruyucusu olan şey, Molla Sadrâ'ya göre hayal gücüdür. Hayal gücü, üç boyutlu maddi özelliklere haiz olan fakat maddi olmayan suretleri yaratabilir. Nitekim bizzat bu dünyada hayal gücü gerek uykuda gerekse uyanırken maddi olmayan ancak etki gücü maddi suretlerden daha fazla olan bu tür suretleri meydana getirebilmektedir.⁴³

⁴¹ Eyüp Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2014, ss. 37-38, 185, 203.

⁴² Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 19; a.mlf., *Zâdu'l-Musafir*, s. 20

⁴³ Dehkânî, “*Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akilanî-yi Meâd-ı Cismanî*”, s. 109-110.



İngiliz filozof John Locke'un kişisel özdeşliği bilincin devamlılığına dayandırdığı hafıza kuramı ile Molla Sadrâ'nın kişisel özdeşliğe referans gösterdiği hayal gücü arasında ciddi benzerlikler vardır. Şu farkla ki Locke, hafızayı özdeşliğin devamlılığı için tek başına yeterli görürken Sadrâ, hayal gücünü nefsin bir yetisi olarak kabul edip nefis-hayal gücü ortaklığı ile kişisel özdeşliğin ahirete taşınacağına inanmaktadır.⁴⁴

Sadrâ'ya göre nefsin bu dünyada maddi ve hissi durumlarla iştigali onun bütün güçleriyle hayal yetisine odaklanmasına engel olmaktadır. Nefsin yetkinleşmesi ile beraber ahirette bütün bu dünyevî dağılımlık ve meşguliyetlerden sıyrılan hayal gücü ile yaratılan suretler bu dünyanın hissi suretlerinden çok daha güçlüdür.⁴⁵ Hareket-i cevherîye göre meydana gelişinde maddi olan nefis, tekâmül seyrinde peyderpey aşama kat ederek ulaştığı boyutlardan biri de hayal gücü düzeyidir ki bu düzey, maddeden uzaklaşmanın ilk adımıdır. Tedricen maddeden soyutlaşan ve sonunda bütünüyle bedenden ayrılan nefis ve zaten maddi bedende yer almayan bağımız hayal gücü insanın kişisel bütünlüğünü koruyarak onu uhrevî varoluşa taşımaktadırlar. Böylece nefis ölümden sonra da hayal gücü sayesinde maddi olmayan ancak etki bakımından bu dünyadaki maddi suretlerden daha güçlü suretler yaratabilir. O halde, bu dünyada maddi bir nesneyi bir kere gördükten sonra onu hayal ederek canlandırabilen veya uykuda rüya halindeyken maddi olmayan ancak etkisi daha fazla olan suretler yaratabilen hayal yetisi, dünyadaki meşguliyetlerden ayrıldığı ahirette, güçlenerek maddi olmayan ancak maddi suretlerden daha gerçekçi ve etkileyici suretler yaratabilir.

9. İlke: Hayalî ve İdrakî Suretler Her Varoluş Evresinde Nefis ile Kaimdirler.

Fiilin faille meydana gelmesi gibi idrakî ve hayalî suretler de ancak nefisle gerçekleşirler. Bu dünyada fizikî bedende nefis tarafından yaratılan hayaller ve duyulan hisler birbirlerinden farklıdır. Ancak nefis bedenden ayrıldığında tahayyül ve duyum arasındaki fark ortadan kalkar. Yani hayal edilen şey tıpkı rüyada olduğu gibi -belki rüyadan çok daha yoğun bir biçimde- bizzat hissedilir. Hislerin mahzeni olan hayal gücü maddi bedenden uzaklaşarak güçlenir ve nefis, hayal gücü sayesinde duyumsama

⁴⁴ John Lock'un konu ile görüşleri için bkz: John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Delikara Topçu, İstanbul, Öteki Yay, 2007, s. 447-455; Aktürk, *Eskatolojik Açından Kişisel Özdeşlik Sorunu*, ss. 33, 95-99,182-183.

⁴⁵ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 263.

görevini de üstlenir. Böylece nefsin, kudret, bilgi ve arzusu aynı şey olur ve arzuladıklarını tahayyül ederek onları meydana getirme gücüne erişir. Bu ilkeye göre cennette nefsin arzu ve isteklerinden başka bir şey yoktur diyen Sadrâ şu ayetleri de delil olarak getirir:⁴⁶ “Orada nefsinizin arzuladığı her şeye sahip olacak ve istediğiniz her şeye kavuşacaksınız”⁴⁷ “Orada nefislerin istediği, gözlerin hoşlandığı her şey var!”⁴⁸ Yani, ahirette duyumsama ve tahayyül arasındaki fark kalktığından nefsin bu dünyada organik vasıtalarla duyduğu hisler, herhangi bir maddi vasıtaya gerek kalmadan gerçekleşir. Mezkûr ayetlerde de işaret edildiği gibi tahayyül ile eylem arasındaki ayrım ortadan kalktığı için herhangi bir şeyin arzulanması ile gerçekleşmesi bir olacaktır.

10. İlke: Nefsin Bu Dünyada ve Ölüm Sonrasında Suretleri Yaratması

Nefis bu dünyada kendi yetilerine uygun organların ortaklığı ile nicel ve cismanî suretleri yarattığı gibi ölümden sonra bu maddi organların ortaklığı olmaksızın da etkin olması yönünden ve idrakî özelliğinden dolayı suretler yaratabilir. Nitekim som ışık ile saf nur olan ve maddeden bütünüyle arınık gökteki yıldızların ve özellikle güneşin, madde ile var olan cismanî varlıklardan daha faal bir varoluşa sahip oldukları gözlenmektedir. Hayalî suretler sadece nefsin tasavvur etmesi ile herhangi bir maddenin ortaklığı olmaksızın ortaya çıkabilir. Bu suretler ne beyinde ne hayalî yetilerde ne de küllî misal âleminde dirler. Olsa olsa nefsin öz vatanındadırlar.⁴⁹ Nefis bedenle beraber iken etkisi dağınık ve idaresi sınırlı olmasına rağmen maddi âlemlerle iştigalini azaltıp bütün çabasını hayal gücü üzerinde yoğunlaştırdığında tıpkı keramet ehlinin mükâşefelerinde ve doğaüstü anlatılarda olduğu gibi harikulade olan suret ve durumları yaratabilir. Nefis bu dünyada bu suretleri yaratabildiğine göre bütünüyle maddeden ve dünyadan uzaklaştığında ve herhangi bir meşgalesi olmadığında elbette ki öyle bir duruma yükselir ki her ne isterse onu yaratabilir. Kuşkusuz ahiret ehlinin tümü bu dünyada nefislerinin kazanım haline getirerek içselleştirdiği sıfat ve yetilerine uygun suretler yaratmaya kadirler.⁵⁰ Hayal gücünün meâd-ı cismanî için önemini ortaya koyan sekizinci, dokuzuncu ve onuncu ilkeler aslında birbirlerini tamamlamaktadırlar. Bu

⁴⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 191-192.

⁴⁷ *Kur’ân*, Fussilet, 41/31.

⁴⁸ *Kur’ân*, Zuhûf, 43/71

⁴⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 192-194.

⁵⁰ Dehkânî, “Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akilanî-yi Meâd-ı Cismanî”, s. 110-111.



üç ilkedden yola çıkarak denilebilir ki nefsin ölümsüzlüğü ve kişisel kimliğin sürekliliğini sağlayan hayal gücü, popüler manada gerçeklerden kaçınanların sığındığı polyannacılık diye tabir edilen yanlış anlamdaki kullanımından ve işlevinden çok daha mühim bir anlam ve işleve sahiptir. Öyle ki, hayal gücü sanıldığı gibi bu dünyada gerçeklerden kaçmak için değil, gerçekleri yaratmak için kullanılan ve dünya ile ukbayı adeta bir köprü misali birbirine bağlayarak ahirette yetkinliğine göre suretler yaratmasını sağlayan nefsin en önemli yetilerinden biridir.

11. İlke: İnsan Nefsi Üç Boyutlu Bir Âleme Sahiptir.

Tek olan varlık dairesinde üç âlemle sınırlandırılmayacak kadar yaratılış ve âlem mevcuttur. Yekdiğerine bağlı olan bu âlemlerden tabiat yani oluş ve bozuluş âlemi en alt, maddeden izole edilmiş duyuşal idrakî suretler âlemi veya misal âlemi orta, aklı suretler veya Müsül-i İlahî⁵¹ âlemi ise en üstte yer almaktadır. Aşağıda bulunan her bir âlem daha yüksekte bulunan âlemin yansıması ve gölgesidir. Tabiat âlemi hayal âleminin, hayalî suretler âlemi ise aklı suretler veya Müsül-i İlahî âleminin yansıması ve gölgesidir. Varlık dairesinde yer alan tüm mevcudat içerisinde şahsi kimliğini koruyarak her üç âlemde bulunabilen ve her bir âlemde ona uygun bir varoluşa sahip olan yegâne varlık insandır. Tabiat âleminde çocukluğunun başında tabî bir varlık olan insan kendi cevherî hareketi ile adım adım yetkinleşerek nefsanî ve uhrevî bir insan olmaktadır. Bu ikinci varoluşta nefsanî organlara sahip olan insan dirilişe hazır hale gelmektedir. Bilahare devam eden cevherî hareketi ile tekâmüle ererek üçüncü aşama olan aklı bir varoluş elde etmekte ve aklı organlara sahip aklı bir insan olmaktadır. Tek bir şahsın yüce gayeye doğru hak yolunda katettiği bu dönüşüm ve geçişler insan türüne özgüdür. Kuşkusuz eşyanın tümü Yüce Allah'a yöneliş halindedir, ancak İlahî yönelişin nihayetine erebilen tek varlık sırat-ı müstakimde yürüyen insandır.⁵²

Dikkat edilmesi gereken husus, bütün insanların -ister Mümin ister kâfir olsun- bir tekâmül sürecinde buldukları ve varlık bakımından gittikçe belirginleştikleridir. Bir varlığın bu yetkinliği ve organik bedene ihtiyaç

⁵¹ Eflâtunî idealarn varlığını kabul eden Molla Sadrá'nın, burada geçen "Müsül-i İlahî'den kastı, tüm varlıkların ilk ve en mükemmel örneklerinin yer aldığı aklı suretler âlemidir. Eflâtunî müsülleri, soyut aklı suretler olarak kabul ederek bunları İlahî sıfatlarla özdeşleştiren Sadrá, Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinde "türlerin rabbi" olarak kabul ettiği müsül görüşüne yakın bir yaklaşım sergiler. Eserlerinde müsül-i ilâhiyi çoğunlukla aklı veya mufarık suretler ile aynı anlamda zikreden Sadrá'nın müsül görüşü için bkz. Esfâr, c.2, s. 46-52; c.5, s. 200-209; ayrıca bkz, Seyyid Cafer Seccadî, *Ferheng-i Istilâhât-ı Felsefi-yi Molla Sadrá*, Tahrân, Vezâret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1379/2001, s. 440-441.

⁵² Molla Sadrá, *Esfâr*, c.9, s. 194-195.

duymadığı bir seviyeye gelmesi, gerek kötülük/şekavet gerekse mutluluk/saadet ile uyumludur. Çünkü maddi engel ve perdelerin kalkması ile insanın birliği belirginleşmekte ve belirginleşen bu varlıkla insan için lezzet veya acı veren idrakler yoğunluk kazanmaktadır. Bu nedenle mümin, öteki âlemden kendi varlığına uygun lezzetlerden yararlanırken, inkârcı ise kendi varlığına münasip gelen azaplarla yüzleşmektedir.⁵³ “Ölüm, ahiret menzillerinin ilki, dünyanın ise son durağıdır” diyen Sadrâ'ya göre insan dünyadan ayrıldıktan sonra berzahlarda -dünya ile ûkba arasındaki mesafelerde- kısa veya uzun bir müddet mahpus kalabilir. Çünkü nefis bütün tabii sınırları kat etmeden ve farklı nefsanî aşamaları geride bırakmadan Yüce Allah'a yakın yaşama hakkını elde edemez.⁵⁴ Yani, bu üç boyutlu âlemi birbirinin devamı kabul eden Sadrâ'ya göre, oluş ve bozuluş dünyasında tabii bir surete sahip olan insan nefsi potansiyel olarak nefsanî ve aklî suretler almaya da kabildir. Başka bir ifade ile nefsanî ve aklî suret maddi suretin içinde saklıdır. Hareket-i cevherî ile günden güne yetkinleşen maddi nefis önce nefsanî ardından aklî bir suret kazanırken aslında güçlenerek tekâmüle eren aynı nefistir. Nitekim “kuşku yok ki sa'ât (kıyamet) mutlaka gelecektir. Ve Allah, kabirdekileri diriltecektir”⁵⁵ ayetinde geçen kabrin, cesedin defnedildiği topraktan kabirler değil, içinde nefsanî ve aklî suret potansiyelini barındıran maddi beden olduğunu söyler.⁵⁶ O halde insan nefsi, ilk varoluşundan itibaren geçirdiği dönüşümlerle her ne kadar kabuk değiştirse de özü itibariyle aynı nefistir. Hareket-i cevherî ile günden güne yetkinleşerek her varoluş evresinde uygun bir suretle varlığını devam ettirir.

Molla Sadrâ, İslam düşünce geleneğinde çok tartışılan ve aklî argümanlarla ispatlanamayacağına hükmedilen cismanî meâd, yukarıdaki öncül ilkelere göre açıklığa kavuşturulmaya çalışır. Sadrâ, muhkem temeller üzerine inşa edilen bu ilkeler üzerinde yeterince tefekkür eden herkesin -fitratının salim, iç âleminin de taassup, önyargı ve sair hastalıklardan uzak olması şartı ile- meâd meselesi ile nefis ve bedenlerin haşri konusunda en ufak bir şüphe duymaksızın yakinî bir imana ereceğini ifade eder. Filozofumuza göre kıyamette dirilecek olan beden başka bir beden değil bizzat bu beden olacaktır ancak bu aynılık çoğu Müslüman'ın düşündüğü

⁵³ Dehkânî, “Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akalanî-yi Meâd-ı Cismanî”, s. 111.

⁵⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 196.

⁵⁵ *Kur'ân*, 22/7.

⁵⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 159; Sadrâ'nın kabir hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz: Mahmut Meçin, “Sadrâ'ya Göre Ölümler Sonrası Hayat”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 123-124.



gibi etten kemikten organik ibaret bir beden şeklinde değildir. Keza İshrakîlerin düşündüğü gibi misali veya gölge bir beden de değildir. Ahiret, dünyanın devamı ve daha üstünde bir âlem olduğu⁵⁷ gibi uhrevî beden de insanın dünyada sahip olduğu bedenin aynısı olmakla beraber onun devamı olan fakat maddi özelliklerden arınık olan dolayısıyla bozulup çözülmeyen daha yetkin bir beden olacaktır. Bu görüş hem Şeriat'e hem de akla ve hikmete uygundur diyen Sadrâ'ya göre, bu görüşün aksini savunmak birçok potansiyel ve yeteneğin amacına ermesini ve özlemlerine kavuşmasını görmezden gelmektir.⁵⁸

Sadrâ'ya göre tüm mümkün varlıklar, zatlarında taşıdıkları cevherî/özel bir hareketle potansiyelden fiile çıkarlar. Bu özel dönüşüm sayesinde nefis, maddi olarak başladığı varlık vetiresinde yetkinleşip maddeden peyderpey uzaklaşmak suretiyle tekâmüle ermekte ve ölümsüz olmaktadır. Bütün evrenle birlikte insan nefsinin de katıldığı bu durmak bilmez hareketin nedeni daha üstün ve daha mükemmel bir varoluş aşamasına erişmek olup nihai hedefi ise meâddır. Bu hareketin gereği olarak insan nefsi sürekli bir biçimde yok olup yeniden varlık bularak hedefine doğru ilerlerken geçirdiği dönüşümlerle beraber sonsuza dek kimliğini korur. Bu nedenle ahiretteki varoluş tarzı her ne kadar maddi olmasa da kişisel özdeşliğin korunduğu bir tarzda olacaktır.⁵⁹ Uhrevî bedenle dünyevî beden arasında öyle bir özdeşlik olacak ki herhangi bir insan ahirette görüldüğünde “işte şu, dünyadaki filancadır” denilebilecektir. Nasıl ki Zeyd'in dünyada hücreleri her an değişim halinde olmasına rağmen Zeyd'i Zeyd kılan sureti baki kalmaktaysa aynı şekilde ahirette de uhrevî beden dünyevî bedenin özelliklerinden farklı olmakla beraber özdeşliğini koruduğu bir tarzda ahiret âleminde var olacaktır.⁶⁰ Uhrevî bedenin dünyevî bedenle özdeşliği Sadrâ'ya göre kelâmcıların iddia ettiği gibi organik-maddi bedenin iadesi değildir. Uhrevî beden madde ve ceset bakımından değil, cismanî suret bakımından dünyevî bedenle aynıdır. Çünkü dünyevî beden insan için bir kabuk olup zatının cevherinden bir parça değildir. Bu nedenle ahirette de insanın oluş ve bozuluşa tabi dünyevî bir bedene ihtiyacı olmayacaktır.⁶¹ Kişinin kendisi olarak varlığını sürdüreceği ölüm sonrası bir hayat için kişisel özdeşlik şarttır. Ancak bu özdeşlik değişip dönüşen maddi bir bedene ve istikrardan

57 “Elbette ahiret, paye olarak daha yüksektir.” Kur'an, Vakâ, 56/61.

58 Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 196-198.

59 Molla Sadrâ, *Esfâr* c.9, s. 96-97.

60 Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 200.

61 Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 98.

uzak fiziksel özelliklere dayanamaz. Dinî ve hukukî açıdan hayati önem arz eden kişisel kimliğin bütün boyutlarıyla güvence altına alınacağı bir referansa ihtiyacı vardır. Bu referans değişen zaman düzleminde kırılmaya uğramayan ve hep kendi olarak kalabilen özsel bir benlik olmalıdır.⁶² Sadrâ'ya göre bu benlik kişiyi kendisi kılan nefsidir.

Filozofumuza göre insanın belirginliği ve hüviyeti bedeni ile değil cevherî bir harekete sahip olan nefsi iledir. Nefis ilk varoluşunda her ne kadar cismanî ise de cevherî hareketi sayesinde geçirdiği dönüşümlerle gittikçe belirginleşerek gayr-i maddi bir varlık derecesine ulaşmaktadır. Beden denilen olgu, değişken ve belirsiz bir şeydir. Kaldı ki insanın çocukluk, gençlik veya yaşlılıkta sahip olduğu beden birbirinden bütünüyle farklıdır. Bu nedenle insanın bu dünyadaki organik bedeninin aynısı ile dirileceğini iddia ederken bu bedenin insanın hangi dönemindeki bedeni olacağını öngörmek mümkün değildir. Doğru olan, uhrevî varoluşu dünyevî varoluşun devamı bilerek yok olan bedenin değil, hareket-i cevherî sayesinde yetkinleşen ve potansiyelden bil-fiil hale gelen nefsin bu dünyada elde ettiği yetilerle ahirette nefsanî bir beden yaratmasıdır. Molla Sadrâ'nın bu çabası, Fazlurrahman'ın da işaret ettiği gibi ruhun ölümsüzlüğü ile Kur'an'ın öngördüğü diriliş inancını, başka bir ifade ile akıl ile nakli uzlaştırma çabasıdır.⁶³ Kanaatimizce Sadrâ'nın *Hikmetü'l-Müteâlîye* (Aşkın Hikmet) ekolünün en sağlam esaslarından birini teşkil eden hareket-i cevherî görüşü hakkıyla anlaşıldığı takdirde bu çabası da sonuçsuz kalmayacak ve çözüme kavuşacak problemlerin başında meâd gelecektir.

Sonuç ve Değerlendirme

İslam düşüncesinde ciddi tartışmalara sebep olan meâdın nasıllığı meselesine Molla Sadrâ, güçlü felsefesinin ilkeleri üzerinden farklı bir boyut kazandırmıştır. Sadrâ'ya göre varoluş bakımından ahiret bu dünyadan farklı bir inşâ ve ibdâ' olduğundan insanın ahirette bürüneceği suret de bu dünyadaki gibi tabîi bir suret olmayacaktır. Uhrevî varoluş düzeyinde insanlar her ne kadar cismanî bir surete sahip olsalar da bu suretler dünyadaki maddi suretlerle karşılaştırılmayacak derecede daha güçlü, daha mükemmel ve daha devamlı suretlerdir. Salt cismanî meâda inanan zahirci Müslümanların sandıkları gibi uhrevî durumların şu fani, bozulan ve

⁶² Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, s. 202-203.

⁶³ Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, s. 255; Nitekim Sadrâ da öne sürdüğü bu görüşün hem nakle hem de burhan ve hikmete uygun olan görüş olduğunu savunur. Bkz.: Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 197-198.

çürüyen duyuyla idrak edilmesi mümkün değildir. Sadrâ'ya göre yeniden diriliş ne kelâmcıların anladığı biçimiyle etten, kemikten meydana gelen bir beden; ne Meşşâî filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın anladığı aklî durumlar, manevî haller veya soyut nitelikler; ne de salt ruhânî meâda inanan İshrâkîlerin sandığı gibi bir gerçekliğe sahip olmayan gölge varlıklar türündendir. Sadrâ, akıl ile nakli birleştirenlerin bakış açısı olarak takdim ettiği görüşte ise cismanî hislerin, zevk ve elemelerin daha yoğun bir şekilde yaşandığı, oluş ve bozuluşa tabi olmayan farklı bir cismanî haşri benimser. Birçok eserinde getirdiği bazı öncül ilkelerle maddi olmayan bu cismanî meâda aklî bir dayanak oluşturur. Bu ilkeler; hareket-i cevherî, varlığın asaleti, varlığın teşkiki, hayal gücünün bağımsızlığı, kişisel kimliğin nefis ile olduğu gibi Sadrâ'nın Hikmetü'l-Müteâliye okulunun da temelini teşkil eden ilkelerdir.

Ahiret hayatının daha üstün oluşundan hareketle Sadrâ, devamlı oluş ve bozuluş (kevn u fesat) halinde olan maddi varoluştan farklı bir yaratılışa işaret etmektedir. Ona göre bu dünyadaki et ve kemikten müteşekkil som maddi bir bedenle diriliş mümkün değildir, çünkü böyle bir yaratılış bozulmaya ve çürümeye mahkûm olduğundan daha üstün bir yaratılış olamaz. Ama salt ruhanî ve mutlak soyut bir diriliş de değildir, çünkü bireyleri orada yekdiğerinden ayırt etmek ve her bir bireyin sahip olduğu insani sureti yakalamak zor olacağından böyle bir diriliş de mükemmel değildir. Ancak belki bu diriliş yaralanan, kanayan, çürüyen ve bozulan bu dünyadaki maddi ve cismanî bedenle olmadığı halde cismanî özellikleri taşıyan nefsanî/suretsel bir diriliştir. Tıpkı, fotoğraftaki resim, beyaz perdedeki oyuncu, kameradaki karakter gibi, aslında cismanî özelliklere sahip olduğu halde asla kılıcın kesemediği, merminin işlemediği, ateşin yakamadığı tarzda tüm bedensel ağırlık, bağlılık ve esaretten uzaktır. Böyle bir dirilişe sahip beden, tıpkı düşünce ve hayal mekanizması gibi zaman ve mekân üstü bir cevherde, bedensel ayakbağlarının tamamından arınık ve yalıtık bir özgürlük alanı içerisinde dilediği yere dilediği sürede ulaşır, dilediği işi dilemesiyle beraber hatta aynı anda gerçekleştirebilir. Bu, tıpkı Belkıs'ın tahtının naklinde olduğu gibi, zaman ve mekânla sınırlı olan ve her türlü maddi engelin üstesinden gelen ahirete yaraşır üstün bir diriliştir.

Sadrâ bu yaklaşımıyla, eleştiriler yönelttiği kendinden önceki düşünürlerden birçok yönden ayrılarak probleme yeni ve özgün sayılabilecek bir çözüm getirmiştir. Öncelikle getirdiği öncül ilkelerle akıl ile vahyi bütünleştiren Sadrâ, cismanî meâdın aklî olarak ispatlanamayacağını

savunan İbn Sînâ ve diğer Meşşâî düşünürlerden ayrılarak problemi felsefesinin temel doktrinleri olan ilkeler üzerinden açıklar. Aynı zamanda çözümlenip bozulan dünyevî bedeninin aynısı veya benzerinin iade edileceğini savunan kelamcıları ve Gazzâlî'yi de eleştirerek insanın hüviyetinin sabit olmayan bedenle değil nefis ile olduğunu söyler. Kaldı ki bu dünyadaki maddi bedeninin duyularının cennet ve cehennemdeki lezzet ve acıları idrak edemeyeceğini de ekleyerek aslında bu görüşün naklî delillerle de ters düştüğünü söyler. Benzer bir bedenle diriliş görüşünü ise tıpkı İbn Sînâ gibi tenasühe yorumlayarak bu görüşte olanların en büyük hatasını ahiret için dünyadaki maddi nesnelere öncül olarak kabul etmeleri olarak görür. Sadrâ'nın teorisini özgün ve önemli kılan dikkate değer hususlardan biri de hareket-i cevherî öğretisine bağlı olarak kişisel özdeşliğin kaynağını nefse dayandırarak hayal gücüne kilit bir rol vermesi ve bu konuda hukuki ve ahlaki boyuta vurgu yapmasıdır. Bir şahsın bu dünyada sahip olduğu hüviyet ile uhrevî varoluşunda tanınması ve onunla yargılanması, gerek akli gerekse naklî bir gerekliliktir. Nitekim aynı bedeninin iadesinde ısrar edenlerin en önemli argümanı ahiretteki kişisel kimliğin tespiti yönüyledir. Sadrâ ayrıca, Yeni Platoncu ve İshrâkîlerin ruh-beden düalizmine de itibar etmeyerek gölge veya misali bir dirilişi de kabul etmez. Uhrevî beden, dünyevî bedeninin kabrinden çıkıp onun devamıdır diyen Sadrâ'nın bu yorumu Kur'ân'ın öngördüğü ruh-beden bütünlüğüyle de çelişmemektedir.

Sadrâ'nın ortaya koyduğu 'maddi özelliklerden arınık cismanî meâd' öğretisi, her ne kadar probleme yeni bir çözüm önerisi olarak kabul edilse ve önceki teorilerden farklı noktalara dikkat çekse de bir takım çelişkilerden uzak değildir. Öncelikle cismi meydana getiren bileşenlerden biri olan 'madde'den yoksun bir cismaniyet, bu teorinin kavranması önündeki engellerin başında gelir. Zira cisim için maddenin gerekli olduğunu savunanlara göre cismanî varlık; nicelik, nitelik, mekân ve durum gibi maddi özelliklerden ayrı düşünülemez. Bu nedenle Sadrâ'nın savunduğu gibi bu maddi özellikleri taşımayan bir beden, cismanî bir bedenden çok, misali veya Meşşâîlerin savunduğu hayali dirilişe yorumlanabilir. Sadrâ ortaya koyduğu görüşte isabet etmiş olsa bile "maddeden arınık bir cismaniyet" tabiri ile bunu ifade etmesi, bu teorinin bihakkın anlaşılmasını güçleştirmekte ve eleştiriler getirdiği görüşlerden gerçekte ne kadar farklı bir yaklaşım sergilediği tartışılmaktadır. Getirilebilecek diğer bir eleştiri ise nefsin hareket-i cevherî yoluyla yetkinleşerek soyut bir cevher haline geldikten sonra cismanî bir beden -her ne kadar maddi özellikler taşımasa



da- suretinde zuhur etmesinin tekâmüle dayalı hareket-i cevherî ile çelişmesidir. Nefsin, hudûsunun cismanî, bekasının ruhanî olduğunu kabul eden Sadrâ, uhrevî beden ile nefis ilişkisini ise gölge ile gölgenin sahibi arasındaki ilişki ile açıklayarak nefis var oldukça bu gölgenin nuranî veya som karanlık (zulmanî) biçimde varolacağını söyler. Bu durumda soyut bir varlığın gölgesinin cismaniyetini tartışmak şöyle dursun, maddeden soyutlanarak yetkinleşen bir nefsin tekrar cismanî bir bedene ihtiyaç duyması, hareket-i cevherî ile mükemmele doğru yol alan nefsin gelişim seyrine uygun görünmemektedir. Şayet maddeden tamamen soyutlanan nefsin suret yaratması, bir kemal derecesi olarak kabul edilse bile yaratılan bu suret, kaynağı olan nefis gibi cismanî değil nefsanî bir suret olmalıdır. Sadrâ'nın öncül ilkelerinde de öne çıkan en önemli hususun hüviyet ve kişisel özdeşliğin nefis ile olduğu, başka bir ifade ile insanın bedeniyle değil nefsiyle insan olduğu hatırlandığında, her ne kadar adına cismanî demişse bile Sadrâ'nın aslında nefsanî bir beden tasarımı yaptığını söyleyebiliriz.

Ayrıca Sadrâ'nın riyazetle geçirdiği uzun yılların ardından yeniden başladığı fikir hayatında, tıpkı İsrâk şeyhi Sühreverdi gibi son derece iddialı yargılarda bulunduğu görülmektedir. Gözlem ve deneyle tecrübe edilmesi mümkün olmayan metafiziğin en çetin problemlerinden biri olan meâd konusunda adeta suyun kaldırma kuvvetini banyo yaparken tespit eden Arşimet'in sokağa fırlayıp "buldum!" demesi gibi bir kesinlikte düşüncelerini ifade etmesine çekince konulabilir. Kendisinden önceki İslam düşüncesi geleneğinin bütün disiplinlerinden beslenip öğretilerinden istifade eden Molla Sadrâ'nın diriliş için yaptığı en önemli katkı, belki geliştirdiği hareket-i cevherî teorisinin de etkisiyle bu öğretilerden vardığı sentezle aralarını uzlaştırmasıdır. Nitekim filozofların ısrarla "gerçek" ve "hakikat" olarak takdim ettiği misali ve hayali dirilişi biraz daha vücuda yani cismaniyete yaklaştırmış, diğer bir ifadeyle zahir İslam ulamasını daha iyi tatmin eden bedenli diriliş fikrine fazla vurgu yapmıştır. Ancak ne var ki bedenli dirilişe yaptığı tüm vurgulara rağmen Molla Sadrâ'nın diriliş öğretisi maddi formun ve suretin özelliklerini içerse de dünyevî anlamda cismanî bir beden değil, aksine maddi sınırlılıklardan sıyrılarak soyutlanan nefsin yarattığı aşkın bir bedendir.

Bu çekincelere rağmen Sadrâ, hareket-i cevherî gibi özgün ve ayakları yere basan bir teorinin ışığında problemi ele alarak kişisel kimliğin tespiti ve hayal gücünün işlevi gibi önemli hususları işe koşturmakla meâd problemine yeni bir çözüm denemesi sunduğunu ifade etmeliyiz. Molla

Sadrâ'da ele aldığımız bu problemin geçmişte olduğu gibi gelecekte de insanın zihnini en çok meşgul eden konulardan biri olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Günden güne gelişen bilimsel imkânlarla beraber insan, ilk varoluşu üzerine düşündükçe ikinci varoluşunun mahiyetine dair daha fazla bilgi sahibi olacak ve bu konu yeni boyutlar kazanarak araştırılmaya devam edilecektir. Nitekim Yüce Yaratıcı da ikinci varoluşu anlayabilmek için insanı ilk varoluş üzerinde düşünmeye teşvik etmektedir.

Kaynakça

Açıkgenç, Alparlan, "Sadrâ'nın Aşkın Hikmet Sistemi ve Özellikleri", *Molla Sadrâ ve Aşkın Hikmet Paneli*, İSAM, 2006.

_____, "Sadreddin Şirazî'de Hareket Nazariyesi", *İslami Araştırmalar*, 1986, sayı: 2, s.63-70.

_____, Alparlan, "Molla Sadra" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, c.30, s. 259-265.

Aristoteles *De Anima/Ruh Üzerine*, çev, Celal Gürbüz, İstanbul, Ara Yay., 1990.

Aştîyânî, S. Celaleddin, *Şerh ber Zâdu'l-Musafir*, Kum, Defter-i Tebliğat-ı İslamî, 1381.^{HS}

Aktürk, Eyüp, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, Ankara, Araştırma Yay., 2014.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2010.

Dehkânî, Muhammed Hüseyin, "Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akılanî-yi Meâd-ı Cismanî", *Fasılname-i Endişe-i Dinî Danışgâh-ı Şirâz*, 2010, sayı: 36, s. 101-124.

Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İstanbul, İklim Yay., 1992.

Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, State University of New York, 1975.

Gazzâlî, *Tehafutu'l Felasife*, Kahire, nşr. Şems Tebrizî, Tahran, 1382/2004

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Daru'l-Lisani'l-Arab, 1970.

İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l Meâd*, (tahk.: Hasan Asî), Beyrut, el-Müessesetu'l-Câmia, 1987.

_____, *eş-Şifa, el-İlahiyât*, (tahk.: Said Zayed), Kum, Mektebetü Ayetullah el-Mer'aşî, 1404^{HK}.

_____, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Mer'aşî, 1405^{HK}.



- Koç, Turan, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara, 2000, c.3, sayı: 1, s. 95-105.
- _____, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.
- Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, (çev.: Delikara Topçu), İstanbul, Öteki Yayınları, 2007.
- Meçin, Mahmut, "*Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat*", Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniv. Sosyol Bilimler Ens., 2013.
- Molla Sadrâ, "*Şevâhidü'r-Rubûbiyye*", *Mecmuâ-ı Risale-i Felsefî Sadru'l Muteellihîn*, (ed.: Hamid Naci İsfahanî), Tahran, İntişarat-ı Hikmet, 1375/1997.
- _____, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi'l-Esfâri'l-Aklîyyeti'l-Erbaâ*, Dar-ı Ehya-ut-Turas, Beyrut, 1981.
- _____, *el-Meşâir*, Tahran, Kitaphane-i Tuhûrî, 1363/1985.
- _____, *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye fi Esrâri'l-Ulûmi'l-Kemâliyye*, Tahran, Bünyâd-ı Hikmet- i Sadrâ, 1387/2009.
- _____, *Esrâru'l-Ayât*, (tahk.: Muhammed Hacevî), Encümen-i hikmet ve Felsefe, Tahran, 1360/1982.
- _____, *Zâdu'l-Musafır*, Kum, Defter-i Tebliğat-ı İslamî, 1381/2003.
- Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, (çev.: Ali Ünal), İstanbul, İnsan Yay., 2009.
- _____, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (çev.: Nazife Şişman), İstanbul, İnsan Yayınları, 1985.
- Platon, *Phaidon*, (çev.: Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, MEB, 1945.
- Seccadî, Seyyid Cafer *Ferheng-i İstilâhât-ı Felsefî-yi Molla Sadrâ*, Tahran, Vezâret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1379/2001
- Surûş, Abdülkerim, *Eörenin Yatışmaz Yapısı*, (çev.: Hüseyin Hatemî), İstanbul, İnsan Yay., 2008.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşaf İstilahât-ı el-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut, Mektebet-i Lübnan Naşirun, 1997.
- Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2011.

İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı

Taha NAS*

Perspective of Imam Al-Shafi'i on the Companions' View

Citation/©: Nas, Taha, Perspective of Imam Al-Shafi'i on The Companions' View, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 183-208.

Abstract: Imam Shafi'i has prioritised sources of jurisprudence as Quran, Sunnah, Consensus (Ijma'), Companions' View (Qawl Al-Sahabah) and Analogy (Qiyas). He stated that judgment can be deduced from these sources respectively. He has also taken views of the companions as is evident in his new and old school/opinion. Types of the opinions of the companions dealt by the subsequent jurists are available in the evaluations of Imam Shafi'i. He did not ignore the disagreement of the companions but according to the some criteria he applied his own method of choice upon different opinions on a matter. He argued that the consensus of the companions and/or a companion's view that famed with no adversary opinion both as evidence that preceded Analogy/Qiyas. According to him Companions' view can be applied as evidence both in the fields where Analogy/Qiyas is used and naturally where it is not used.

Keywords: Al-Shafi'i, Companions, Companions' View, Source Authoritativity



Atıf/©: Nas, Taha, İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 183-208.

Öz: İmam Şâfiî, hukukun kaynaklarını genelde kitap, sünnet, icmâ, sahâbe kavli ve kıyas olarak sıralamış ve bu sıralamanın takip edilerek hükmün çıkarılması gerektiğini ifade etmiştir. Şâfiî, kadim mezhebinde olduğu gibi, yeni mezhebinde de sahâbe kavlini delil olarak almıştır. Sonraki usulcüler tarafından ele alınan sahâbe kavli türleri, Şâfiî'nin değerlendirmelerinde mevcuttur. Sahâbenin ihtilafını göz ardı etmemiş, bir konudaki farklı görüşler arasında bazı kriterlere göre tercih yöntemini uygulamıştır. O, Sahâbe icmâi ile meşhur olan ve muhalifi de bulunmayan sahâbe kavlini, kıyastan önce gelen bir delil olarak görmüştür. Ona göre sahâbe kavli, kıyasın girdiği alanlarda olduğu gibi, girmediği alanlarda da delildir.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî, sahâbe, sahâbe kavli, kaynak değeri.

* Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, İslam Hukuku ABD., tahanas41@hotmail.com.



Giriş

Şâfiî, ilk fıkıh usulü eserinin sahibi ve birçok usul konusunu ilk olarak ele alan kişi olarak kabul edilmektedir. Sahâbe kavli de, temel usul eseri “*er-Risâle*” ve diğer eserlerinde ele aldığı konulardan biridir. Ancak Şâfiî’nin bu konudaki görüşlerine dair sonraki dönem usul eserlerinde çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çalışma, usulcülerin değerlendirmelerini de göz önünde bulundurarak Şâfiî’nin kendi eserlerinden onun bu konudaki görüşlerini ve uygulamalarını tespit etmeyi amaçlamaktadır.¹

Şâfiî İslam hukukunun kaynaklarını, uyulmasının zaruri olup olmaması açısından iki kategoride ele almıştır. Bunlardan biri herkesin uymasının zaruri olduğu kaynaklardır. Buna “ittibâ’î ilim” adını vermiş, diğeri ise bunlardan çıkarılan bilgilerdir ki bunlara da “istinbâtî ilim” adını vermiştir.²

Şâfiî ittibâ olunacak kaynakları şöyle açıklamıştır:

İttibâ’ya gelince bu, Allah’ın kitabına (uyup hükmü onda aramak); eğer bulamazsak sünnette aramak, eğer yoksa selefimizin ekserisinden nakledilen ve muhalifi bulunmayan görüşe uymak, eğer yoksa Allah’ın kitabına kıyas, eğer bu mümkün olmazsa sünnete kıyas, bu da mümkün olmazsa âmmenin görüşüne kıyastr. Kıyas dışında bir şeyle hükmetmek caiz değildir. Kıyas yapması caiz olanlar kıyas yaparlar, ancak farklı sonuçlara varılırsa her biri içtihadının kendini ilettiği şeye uymalıdır. Bu kimsenin, kendi içtihadıyla ulaştığı şeyi bırakıp da bir başkasının içtihadına uyması caiz değildir.³

Diğer bir açıdan ise Şâfiî, dayandığı delilleri şöyle tasnif etmiştir:

Ancak kitap, sünnet, bir sahâbiden gelen eser, Müslümanların genelinin ihtilaf etmeden kabul ettiği şey (icmâ) ve bunlardan bazısına yapılan kıyas hüccet olur.⁴

Burada Şâfiî’nin kitap, sünnet, sahâbe kavli, icmâ ve kıyas şeklinde delilleri sıraladığını görmekteyiz.

Şâfiî, bir başka tasnifinde ise ilmi şu şekilde tabakalara ayırmıştır: 1- Kitap ve sabit olmuş sünnet. 2- Kitap ve sünnetten delilin bulunmadığı hususlarda icmâ. 3- Sahâbenin yine sahâbeden muhalifi bulunmayan görüşü. 4-Bir hususta sahâbenin ihtilafli görüşleri. 5- Bu tabakalardan

¹ Bu makale, *İmam Şâfiî’ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri* adlı Yüksek Lisans tezimizden bazı değişiklikler yapılarak hazırlanmıştır.

² Ebu Abdillâh Muhammd b. İdris eş-Şâfiî, (ö.204/819), *el-Ümm*, Beyrut, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993, I, 276.

³ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 276; Ebu Abdillâh Muhammd b. İdris eş-Şâfiî, *İhtilafu’l-Hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1986, s. 91.

⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 39.

bazılarına yapılacak kıyas. Kitap ve sünnet varsa bunların dışında bir şeye iltifat edilmez. Çünkü ilim, kuvvet bakımından en üstün olandan alınır.⁵

Şâfiî, “*er-Risâle*” adlı eserinde ise şer’i delilleri şu şekilde tasnif etmiştir:

Kitap, sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak bir bir kıyas bulamazsam sahabe kavline uyarım ya da yanında kıyas varsa sahâbe kavline uyarım.⁶

Yukarıdaki alıntılarda görüldüğü gibi Şâfiî; kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve sahabe kavlini hukukun birer kaynağı olarak saymaktadır. Ancak sahabe kavlinin deliller sıralamasındaki mevkii konusunda farklı ifadeleri bulunmaktadır ki, bu husus ileride incelenecektir.

I. Sahâbe Kavli

Âlimler, bir sahâbînin hukuki sonuç doğuran bir konudaki uygulaması, fetvası veya yargı kararı için genellikle “kavlü’s-sahâbî” ifadesini kullanmışlardır. Ancak bu anlamda “mezhebu’s-sahâbî” veya “re’yu’s-sahâbî” ifadelerini de kullandıkları görülmektedir. Hâkim konumunda olan sahâbînin bir dava hususunda vermiş olduğu yargı kararı anlamına gelen “hükmü’s-sahâbî” ve müçtehid bir sahâbînin görüşü anlamına gelen “fetve’s-sahâbî” genelde yukarıdaki ifadelerle eşanamlı kullanılmakla birlikte, zaman zaman onlardan ayrı tutuldukları da olmuştur.⁷

Usulcüler sahâbe kavlini genelde şu şekilde tanımlamışlardır:
“Kitap; sünnet veya icmâdan bir delil bulunmayan şer’î bir konuda Rasulullah (s.a.v.)’in bir sahâbisinden bize nakledilen ve yanımızda sabit olan bir fetva veya yargı kararıdır.”⁸

Sahâbe kavli, genel olarak dört şekilde karşımıza çıkmaktadır.

1. Sahâbe icmâ: Sahâbe içinde, görüş sahibi olan kişilerin tamamının bir konuda ittifak etmeleridir. Bu, usulcülerin hüccet olup olmadığını tartıştıkları “sahâbe kavli” kapsamına girmeyen bir türdür.

2. Sahâbe ihtilâfı: Aralarında ihtilaf olması durumunda, sahâbî kavlinin tek tek hüccet olmadığı dolayısıyla sahâbenin taklid edilmesinin

⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.

⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Beyrut, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, t.y., s. 596-598.

⁷ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, Beyrut, Daru’l-Erkam, 1994, I, 625.

⁸ Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *İthâfu zevi’l-ebâr bi şerhi ravdati’n-nâzir*, Riyad, Daru’l-’âsime, 1996, IV, 259; Mustafa Dibu’l-Buğâ, *Eseru’l-edilleti’l-muhtelefi fihâ fi’l-fikhi’l-İslamî*, Dimeşk, Daru’l-İmami’l-Buhârî, s. 339.

vacip olmadığı belirtilmiştir.⁹ Ancak onlardan birinin görüşünün tercihi cihetine gidileceği de ifade edilmiştir.¹⁰

3. Meşhur olmuş ve itiraz edilmemiş sahâbe kavli: Bir sahâbî kavli, âlim sahâbîler arasında ortaya çıkıp meşhur olursa ve ona aykırı başka bir görüş ortaya çıkmazsa, böyle bir kavil genelde hüccet kabul edilmekle birlikte, değeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹¹

4. Meşhur olmamış ve muhalifi de bilinmeyen sahâbe kavli: "Bir sahâbî, umumü'l-belvâ olmayan, yani herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmeye gerek duyabileceği türden olmayan bir mesele hakkında bir görüş açıklar ve bu görüş âlim sahâbîler arasında yayılmaz. Fakat daha sonra bu görüş, tâbiin devrinde, başka bir sahâbînin muhalefeti söz konusu olmaksızın meşhur olur. İşte, usulcülerin hüccet olup olmadığını tartıştıkları sahâbe kavli, genelde bu türden olan sahâbe kavlidir."¹²

II. Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavli

A. Şâfiî'nin 'Sahâbe Kavli' Anlamında Kullandığı İfadeler

İmam Şâfiî'nin usûlünü işlediği "*er-Risâle*" ve "*Cimâ'u'l-ilm*" ile fûrû' fıkhnı işlediği "*el-Ümm*", "*İhtilafuhu ma'a Malik*", "*İhtilafu'l-İrakiyeyn*" ve "*İhtilafu Ali ve Abdullah İbni Mes'ud*" adlı eserlerinde yaptığımız inceleme neticesinde sahâbe kavli anlamında çeşitli ifadeler kullandığı sonucuna ulaştık.

Şâfiî, sahâbî sözünü ifade etmek üzere en çok "*kavlu's-sahâbî*" ve aynı kökten gelen terkipleri kullanmıştır.¹³ Sahâbî sözü anlamında ikinci derecede en çok kullandığı ifade ise "*eser*" kavramıdır. Bunu daha çok hukukî delilleri sayarken sünnet ve eseri ayrı ayrı zikrederek¹⁴, bazen de esere değil sünnete dayanarak hüküm verdiğini söyleyerek ikisinin ayrı şeyler olduğunu belirtecek şekilde kullanmıştır.¹⁵ Ancak bazen sahâbî

⁹ Halil b. Heykeldi Salahuddin Alâî, *İcmalu'l-İsâbe fi Akvali's-Sahâbe*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşker, Kuveyt, Merkezi'l-Mahtutât ve't-Turâs, 1987, s. 70.

¹⁰ Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsi, *Usulu's-Serahsi*, İstanbul, Daru Kahraman, 1984, I, 310, 318-319; Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzabadi eş-Şirazî, *Şerhu'l-Lüme'*, thk. Abülmeccid Türki, Beyrut, Daru'l-ğarbi'l-İslamî, 1988, II, 738; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 567-568.

¹¹ Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'anî, *Kavati'u'l-Edille fi'l-Usûl*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, II, 4-9; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 556; Alâî, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 20-21.

¹² Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözü'nün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, Kayseri, 1994, s. 328.

¹³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596; a.mlf., *el-Ümm*, II, 452, 251, 305; III, 95.

¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 38, 126, 300; III, 137, 159, 148; IV, 43; VI, 179; VII, 54.

¹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 15.

sözünü mü yoksa sünneti mi kastettiği belirsizdir. Çok nadir olarak da "eseri", "hadis" anlamında kullanmıştır.¹⁶ Bu kavramı çoğunlukla genel olarak sahâbî sözü, bazen de belirli bir sahâbînin sözü anlamında kullanmıştır.¹⁷ İmam Şâfiî'nin, sahâbî sözü anlamında kullandığı kavramlardan biri de "haber"dir. Bunu, bazen Peygamber (s.a.v.)'in sünneti¹⁸ bazen de sahâbî sözü anlamında kullanmıştır.¹⁹

Şâfiî, yukarıda aktardığımız bu üç kavram dışında; hâkim makamında olan bir sahâbînin bir davada verdiği yargı kararı anlamında "hüküm"²⁰ veya "kaza"²¹, halifelerden birinin devlet başkanı sıfatıyla verdiği karar anlamında "hüküm"²², müçtehid bir sahâbînin görüşü anlamında "fetva"²³ veya "mezheb"²⁴ ifadelerini de kullanmıştır. Ayrıca genellikle Peygamber (s.a.v.)'in sünneti anlamında kullandığı "hadis" ifadesini, nadir de olsa sahâbe uygulaması için kullanmıştır.²⁵

Buna göre Şâfiî; sahâbî sözü anlamında genellikle kavlu's-sahâbî, eser ve haber kavramlarını kullanırken; bazen de hüküm, kazâ, fetva, mezheb ve hadis kavramlarını kullanmıştır.

B. Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri

Usulcüler, Şâfiî'nin sahâbe kavline bakışını, eski mezhebi ve yeni mezhebi olmak üzere ikiye ayırırlar.

1. Eski Mezhebi (Mezheb-i Kadîm)

Mısır'da yeni görüşlerini ortaya koyduktan sonra eski görüşlerinin nakledilmesini nehyetmiş/yasaklamış ve eski görüşlerinin ürünü olan "el-Hücce" adlı eseri de, bunun bir sonucu olarak günümüze ulaşmamıştır. Bundan dolayı, onun eski görüşlerinden konumuzla ilgili olan ifade ve yaklaşımlarını fıkıh usulü eserlerinden aktaracağız.

Şâfiî eski mezhebinde sahâbeden bahsederken şunları söyler:

Onlar her türlü ilim, içtihad, takva ve akılda, hüküm elde edilen ve istinbâtta bulunulan her konuda bizden üstündürler. Onların görüşleri bizim için kendi görüşlerimizden daha güzel ve daha önceliklidir.

¹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 354.

¹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 261-262; IV, 349.

¹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 355, 371; III, 136-137; IV, 37.

¹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 143, 303, 356; IV, 13, 37; VI, 189; VII, 74.

²⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 81.

²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 346; VII, 458.

²² Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 81.

²³ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452-458.

²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 302.

²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 346; VII, 262, 307.



Kendileriyle bulduğumuz saygın kimseler veya memleketimizde bulunup görüşleri bize aktarılan kimseler, Peygamber (s.a.v.)'in bir sünnetinin bilinmediği konularda sahâbe icmâ etmişse onların görüşlerini almışlardır, sahâbe ihtilaf etmişse onlardan birisinin görüşünü almışlardır. Biz de aynen böyle düşünüyoruz. Onların görüşlerinin dışına çıkmayız.²⁶

Yine eski mezhebenden olmak üzere başka bir yerde de şu ifadeleri kullanır:

Şayet onlardan birisinin kavline dair kitaptan veya sünnetten destekleyici bir delil yoksa Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kavlini almak benim için başkasının kavlini alıp onlara muhalefet etmekten daha sevimsizdir, zira onlar ilim ve rivayet ehlidir.²⁷ İmam olan sahâbiler sonra müftüler ihtilaf ederse ve ihtilaf ettikleri konuda doğru görüşü gösteren delil de yoksa çoğunluğun görüşünü alırız. Şayet görüşlerde eşitlik varsa bize göre kaynağı en sağlam olan kavli alırız.²⁸

Yaptığımız bu alıntılar, usulcüler arasında Şâfiî'nin eski mezhebi olarak yaygınlaşmıştır. Buna dayanarak istisnasız bütün usulcüler, sahâbe kavlinin Şâfiî'nin eski mezhebinde hüccet olduğunu ifade etmişlerdir.²⁹ Nitekim Cüveynî (ö. 478), "*Şâfiî'nin eski mezhebinde müçtehid sahâbînin kavli, bütün müçtehidlerin tutunması gereken bir delildir.*" ifadesini kullanmıştır.³⁰ Râzî (ö. 606) ise, sahâbeyi taklid konusunda Şâfiî'nin eski mezhebinde iki görüşü bulunduğunu, bunlardan birine göre "*sahâbe bir görüş beyan etmişse ve bu görüş muhalefet edilmeksizin yaygınlaşmışsa bu konuda onun taklid edilebileceğini*", diğer görüşe göre ise "*yaygınlaşmamış olsa bile taklid edilebileceğini*" belirtmiştir.³¹

Maverdî (ö. 450) ise, Şâfiî'nin eski mezhebinde delil olarak aldığı sahâbe kavlini, muhalifi ortaya çıkmamış sahâbe kavliyle sınırlandırmıştır. Başka bir sahâbîden aykırı görüş ortaya çıkması durumunda, eski mezhebine göre

²⁶ Şamsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkî'in an Rabbi'l-'alemin*, Beyrut, Daru'l-cil, t.y., IV, 122; Alâi, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 40; Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillah ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, neşr. Abdülkadir Abdullah el-Âni, Kuveyt, Vezetü'l-Evkâf ve'sŞuûni'l-İslâmiyye, 1992, VI, 54.

²⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkî'in*, IV, 122; Alâi, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 40; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 54.

²⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkî'in*, IV, 122; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 55.

²⁹ İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulazim Mahmudü'd-dîb, Daru'l-Vefâ, 1997, II, 891; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 624-626; Fahrüddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi usûli'l-fikh*, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1992, VI, 132; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkî'in*, IV, 120-122.

³⁰ İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *Kitabu't-Talhis fi Usuli'l-fikh*, Beyrut, Daru Başairü'l-İslâmiyye, 1996, III, 450-451.

³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 132.

delil sayılmayacağını belirtmiştir.³² Ancak Maverdî'nin söylediğinin aksine yukarıda, Şâfiî'nin eski mezhebinden yaptığımız alıntılar, ona göre sahâbenin ihtilafı durumunda da sözlerinin hüccet olduğunu ve delillere dayanarak bunlardan birinin tercih edileceğini göstermektedir.

2. Yeni Mezhebi (Mezheb-i Cedîd)

Şâfiî'nin, yeni mezhebine dair görüşlerini bizzat onun eserlerinden aktarma imkânına sahibiz. Bu yüzden gerek bizzat onun eserlerinden bu konudaki görüşlerini, gerekse usulcülerin onun yeni mezhebine dair görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

Usulcüler, genelde onun eski mezhebine dair görüşlerini aktardıktan sonra yeni mezhebinde bundan vazgeçtiğini ve artık sahâbî sözünü delil olarak almadığını ileri sürmüşlerdir.³³ Bu görüşte olanların başında Gazzâlî (ö. 505) gelir. O, İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlini aldığına dair bazı sözlerini aktardıktan sonra bunların hepsini eski görüşleri sayar ve yeni mezhebinde bunlardan vazgeçtiğini söyler.³⁴ Ancak Gazzâlî'nin bu söyledikleri, Şâfiî'nin "el-Ümm"ün birçok yerinde ve "er-Risâle"de söyledikleriyle çelişmektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751), Şâfiî'nin yeni mezhebinde sahâbe kavli delil değildir diyenlere şu şekilde cevabı vermiştir:

Onun yeni mezhebinde sahâbe kavlinin delil olmadığına dair bir harf bile bilinmemektedir. Usulcülerin böyle bir iddiada bulunmalarının dayanağı, Şâfiî'nin yeni mezhebinde sahâbe sözlerinden bazılarını aktarıp ona muhalefet etmesi olabilir. Buna dayanarak, onun yanında sahâbe kavli hüccet olsaydı ona muhalefet etmezdi şeklinde yorumlamış olabilirler. Ancak bu zayıf bir dayanaktır. Zira bir müctehidin nazarında daha güçlü bir delilden dolayı bir delile muhalefet etmesi, onu tamamen hüccet olarak görmediğine delalet etmez. Tercih edilmesi gereken bir delilden dolayı diğer delile muhalefet etmiştir. Sahâbe kavlinin Şâfiî'nin yeni mezhebinde delil olmadığını söyleyenlerden bazıları da şuna dayanmıştır: 'O, yeni mezhebinde sahâbe sözlerini aktardığında delil olarak sadece onu almaz, çeşitli kıyaslarla destekler. Bazen sahâbe kavlini belirtir ve ona açıkça muhalefet eder, bazen de ona uygun görüş belirtir, fakat ona dayanmaz başka bir delille destekler'. Ancak onların bu iddiası da öncekinden daha zayıf bir iddiadır. Zira değişik delilleri zikretme, onları birbirleriyle destekleme, eskiden de şimdi de bilginlerin âdetidir. Onların

³² Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 60-61.

³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 621; Razi, *el-Mahsûl*, VI, 132; Abdullah b. Ömer Beyzavî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995, III, 192; Cemaluddin Abdurrahim b. Hasan İsnevî, *Nihayetu's-Sûl fi Şerhi Minhaci'l-Usûl*, y.y., Âlemu'l-Kutub, t.y., IV, 409.

³⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 621-626.

ikinci ve üçüncü bir delil zikretmeleri daha önce zikrettiklerinin delil olmadığını göstermez.³⁵

İbn Kayyim, usulcülerin bu iddialarına cevap verdikten sonra Şâfiî'nin, sahâbe kavlini delil olarak benimsediğine dair yeni mezhebenden bazı nakillerde bulunur:

Sonradan ortaya konulan davranışlar iki kısımda mütalaa edilir. Bunlardan birisi kitab, sünnet, icmâ ve esere aykırı davranışlardır ki; bunların tümü saptırıcı bidatlardır.³⁶

İbn Kayyim, Şâfiî'nin bu ifadesi ile ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmuştur:

Rebî' bunu ondan Mısır'da almıştır. Burada kitab, sünnet ve icmâ dışında kalan "eser"e muhalefeti sapıklık (dalâlet) saymıştır. Bu da ona göre "eser" in delil olmasından öte bir anlam taşımaktadır.³⁷

Yine İbn Kayyim, Şâfiî'nin eski mezhebine dair nakillerde bulunup şunu söylemiştir:

Bu, Şâfiî'nin bizzat kendi ifadesidir ve Allah'a yemin olsun ki, o, görüşünden vazgeçmemiştir. Aksine mezheb-i cediddeki ifadeleri de buna uygundur.³⁸

İmam Şâfiî'nin yeni mezhebini içeren eserlerinin hemen hemen tamamında sahâbe kavlini hüccet kabul ettiğine dair ifadelerini veya uygulamasını bulmak mümkündür. Onun bu ifadelerinden birkaç örnek pasaj aktaracağız:

İhtilaf halinde olan sahâbenin sözlerinden kitab ve sünnet'e veya icmâya uygun düşeni ya da kıyas açısından doğru olanı kabul ederiz. Onlardan birisi bir görüş ileri sürse ve ona uygun veya aykırı bir şey nakledilmezse ve kitab, sünnet, icmâ veya bu anlamda hükme medar olacak bir şey (kıyas) bulamazsam ya da yanında kıyas bulunsa onun görüşüne uyarım.³⁹

"İhtilafuhu ma'a Malik (Malik ile İhtilafı)" adlı eserinde ise Şâfiî şunları söylemiştir:

Kitab ve sünnet bulunduğu sürece, onları duyanın onlara uymaktan başka imkânı yoktur. Eğer kitab ve sünnetten delil bulunmazsa, Hz.

³⁵ İbn Kayyim, *İ'lamu'l-muvekki'in*, IV, 120-121.

³⁶ İbn Kayyim, *İ'lamu'l-muvekki'in*, IV, 120-121.

³⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekki'in*, IV, 121.

³⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekki'in*, IV, 122.

³⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596-598.

Peygamber (s.a.v.)'in ashabının sözlerini veya birisinin sözünü alırız. Taklid edeceğimiz zaman Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın sözüne uymak bizim için daha sevimlidir... Halifelerden bir söz bulunmazsa, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in diğer sahâbileri de emindir, onların kavlini alırız. Onlara uymak bizim için onlardan sonra gelenlere uymaktan evladır.⁴⁰

Yine Şâfiî; “*el-Ümm*”ün değişik yerlerinde bir hükmün, Ancak Allah'ın kitabından, Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinden, icmâdan, bazı sahâbilerden gelen eserden veya bunlardan bazısına yapılan kıyastan alınabileceğini ifade etmiştir.⁴¹

İmam Şâfiî'nin, fıkında, hüküm verirken delil olarak aldığı sahâbe söz ve uygulamaları da onun yeni mezhebinde sahâbe kavlini delil kabul ettiğini açıkça gösterir. Zira o, fıkında sayısız sahâbe kavlini delil olarak almıştır.⁴²

Yukarıda gerek usulcülerin ifadelerinden gerekse Şâfiî'nin eserlerinden yaptığımız alıntılar, açıkça göstermektedir ki İmam Şâfiî; eski mezhebinde olduğu gibi yeni mezhebinde de sahâbe kavlini delil olarak almaktadır ve bu konudaki görüşü değişmemiştir. Dolayısıyla, onun görüşünün değiştiğini iddia edenlerin bu iddialarının isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

C. Sahâbe Kavlinin Hukukun Kaynakları Arasındaki Yeri ve Bunlarla İlişkisi

İmam Şâfiî eserlerinde hukukun kaynaklarını farklı şekillerde tasnif etmiştir. Bu tasniflerinde kitap ve sünnet devamlı ilk sırada veya ilk iki sırada yer alırken, icmâ' ise genellikle üçüncü sırada, bazen de sahâbe kavlinden sonra olmak üzere dördüncü sırada yer almıştır.⁴³ Ancak icmâ'dan önce sahâbe kavlini zikrettiği tasniflerde, onların hukukun kaynakları arasındaki yerlerini belirtmeyi amaçlamamış olsa gerektir. Zira gerek ilmi tabakalara ayırırken gerekse hukukun kaynaklarını sayarken icmâi üçüncü sırada zikretmiştir.⁴⁴

İmam Nevevî (ö. 676) de, Şâfiî'nin bir konudaki farklı iki görüşünden hangisinin tercih edilmesi gerektiğini açıklarken, görüşlerinden birini ilgili bölümde diğerini ise başka bir konuyu açıklarken örnek kabilinden belirtmişse, ilgili bölümde belirtilenin diğerine tercih edileceğini, zira bu görüşünü iyi düşündükten sonra maksatlı bir şekilde yerine yerleştirdiğini

⁴⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.

⁴¹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 38; IV, 37; V, 217; VII, 452.

⁴² Şâfiî, *el-Ümm*, II, 7, 39, 291, 297; III, 254; IV, 340; V, 148, 165-166; VI, 129, 145; VII, 299.

⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 38-39; IV, 37.

⁴⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596-598; a.mlf., *el-Ümm*, VI, 282; VII, 452.



ve buna verdiği önemi diğerine vermediğini söyler.⁴⁵ Nevevî'nin bu açıklamasını da göz önünde bulundurduğumuzda, Şâfiî'ye göre icmâin üçüncü sırada yer aldığı daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira usulünü işlediği *er-Risâle'*de sünnetten sonra zikretmiştir.⁴⁶

Hukukun kaynaklarından olan sahâbe kavli ve kıyastan hangisinin diğerinin önünde yer alacağı konusunda da Şâfiî'nin tasnifi farklılık arz etmektedir. O, "*İhtilafıhu ma'a Malik*" adlı eserinde ilmi tabakalara ayırarak şu şekilde sıralamıştır:

1-Kitap ve sıhhati sabit olan sünnet. 2-Kitap ve sünnette bulunmayan bir hususta icmâ. 3-Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ashâbının muhalifi bulunmayan sözleri. 4-Sahâbe arasında ihtilafı olan konular. 5-Bu tabakalardan birisine yapılan kıyas. Kitap ve sünnet varken onlardan başkasına asla gidilmez, hüküm ancak bu sıralama takip edilerek elde edilir.⁴⁷

*Er-Risâle'*nin ilgili bölümünde ise sahâbe kavlini kıyastan sonra şöyle zikretmiştir:

Kitap, sünnet, icmâ' ve bu anlamda hükme medar olacak bir kıyas bulamazsam sahâbe kavlini delil olarak alırım. Ya da sahâbe kavli doğrultusunda bir kıyas varsa sahâbe kavline uyarım.⁴⁸

Görüldüğü gibi, Şâfiî'nin "*er-Risâle*"deki ifadesine göre, sahâbe kavli kıyastan sonra gelen bir delildir. İlmî tabakalara ayırırken ise kıyastan önce gelen bir delildir. Burada İmam Nevevî'nin belirttiği kıstası da dikkate aldığımız takdirde, "*er-Risâle*" isimli kitabı usulünü işlediği eseri olduğundan sahâbe kavlinin kıyastan sonra gelen bir delil olması gerekir. Ancak burada Şâfiî, muarızının; "*sahâbîlerden birisi bir görüş ileri sürse ve ona uygun veya aykırı bir şey nakledilmezse ne dersin?*" şeklindeki sorusuna cevap vermektedir. Dolayısıyla Şâfiî'nin burada, sahâbe kavlini kıyastan sonra bir delil olarak alacağını söylemesi, sahâbe kavlinin bütün çeşitleriyle ilgili olmayıp, başka bir sahâbîden uygun veya aykırı bir söz bulunmayan sahâbe kavliyle ilgilidir. Yaygınlaşan ve muhalifi bulunmayan sahâbe kavlini⁴⁹ ve kıyasla algılanamayan konulardaki sahâbe kavlini ise kıyasa takdim ettiği görülmektedir.⁵⁰

⁴⁵ Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *Kitabu'l-Mecmu'*, thk. Muhammed Necib Mutîi, Cidde, Mektebetü'l-İrşâd, t.y., I, 112.

⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 596-598.

⁴⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.

⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 598.

⁴⁹ Buğâ, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelefi filhâ*, s. 348.

⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 302; VII, 227.

D. Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Çeşitleri ve Kaynak Değerleri

Uslucülerin ifade ettiğine göre sahâbe kavli, genel olarak dört şekilde karşımıza çıkar. Bazı farklılıklar olsa da, Şâfiî'nin ifadelerinde bu taksimi görmek mümkündür. Bu yüzden usulcülerin taksimini takip edip Şâfiî'nin farklı ifadelerine de dikkat çekeceğiz.

1. Sahâbe İcmâ'ı

Şâfiî, icmâî, bütün Müslümanların Kur'an ve sünnette belirtildiği üzere namaz kılma, zekât verme, adam öldürmeme gibi herkesin mükellef olduğu şeylerin (*cümeli'l-ferâiz*) farzietini bilme konusundaki fikir birliği ile sınırlandırmıştır.⁵¹ Bu alanlar dışında icmâ' iddiasının zor olduğunu, ne sahâbe ne tabiin ne de sonraki dönem bilginlerinin böyle bir iddiada bulunduğunu belirtir.⁵² Buna göre Şâfiî, genel icmâdan söz eder, usulünde özel olarak sahâbe icmâından bahsetmez. Dolayısıyla belirtilen alanlarda sahâbe icmâ' etse delil olarak alır. Çünkü Şâfiî, genel olarak sahâbe kavlini delil aldığından, onların icmâmını öncelikli olarak delil alır. İcmâmın gerçekleşmeyeceğine inandığı alanlarda sahâbe icmâından da bahsedilemez.

Ancak görebildiğimiz kadarıyla Şâfiî, fıkhnı işlerken bir yerde sahâbenin fikir birliğinden söz eder. Şâfiî, ihramlı kişinin kuşlar dışındaki bir hayvanı veya kuşlardan çekirge ve güvercin dışındaki kuşları öldürmesi durumunda vermesi gereken fidyeyi açıklarken; sahâbenin uygulamasının (mezhebinin) kuşlar dışındaki bir hayvanın öldürülmesi durumunda koyun, keçi, sığır ve deve türünden öldürülenin dengi bir hayvanın fidye verilmesi, çekirge ve güvercin dışındaki kuşlarda ise değerinin fidye verilmesi şeklinde olduğunu söyledikten sonra şu ifadeyi kullanır:

Kuşlar dışındaki hayvanların fidyesinin dengi, bir koyun, keçi, sığır veya deve olduğu, kuşlardan çekirge ve güvercin dışındaki kuşların fidyesinin ise, onların değeri olduğu konusunda sahâbeyi fikir birliği içinde buldum.⁵³

Şâfiî'nin bu ifadesi, sahâbenin bu ittifakının kıyastan önce gelen bir delil olacağını gösterir. Zira bir nevi icmâdır.

⁵¹ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 276; VII, 471-473; a.mlf., *İhtilafu'l-Hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, s. 91.

⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, I, 276; a.mlf., *İhtilafu'l-Hadis*, s. 91.

⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 302.

2. Meşhur ve Muhalifi Bulunmayan Sahâbe Kavli

Bir sahâbinin kavli meşhur olmuşsa, diğer sahâbilerden de ona aykırı bir görüş bilinmiyorsa, bunun delil olacağı fakat icmâ sayılmayacağı usulcüler tarafından Şâfiî'ye nispet edilmiştir.⁵⁴ Gazzâlî ise, Şâfiî'nin yeni mezhebinde bu görüşten ayrıldığını söylemiştir.⁵⁵ Fakat gerek Şâfiî'nin yeni mezhebini içeren eserlerindeki ifadeleri gerekse diğer bazı usulcülerin ifadeleri, Gazzâlî'nin bu iddiasıyla çelişmektedir.

Şâfiî, ilmin tabakalarını sayarken, muhalifi bulunmayan sahâbe kavlini icmâdan sonra üçüncü tabakaya yerleştirmiştir.⁵⁶ "El-Ümm"de de, muhalifi bulunmayan sahâbe kavlini kaynak kabul ettiğini vurgulayan çok sayıda ifadesi bulunmaktadır. Bir keresinde muhatabına şunu söyler:

İkimizin de temel ilkelerinden biri, başka bir sahâbinin muhalefet etmediği sahâbiye muhalefet etmemektir.⁵⁷

Yine Şâfiî, köprücük kemiği ve kaburganın diyetinde Hz. Ömer'in birer deveye hükmettiğini ve bu konuda Hz. Ömer'in kavlini delil olarak aldığını söyledikten sonra şöyle devam eder:

Zira bildiğim kadarıyla sahâbeden kimse ona muhalefet etmemiştir. Bu yüzden kendi görüşümü alıp ona muhalefet etmeyi uygun görmedim.⁵⁸

Yolunu şaşırarak hac ibadetini eda edemeyen kişinin durumuyla ilgili olarak Şâfiî; Hz. Ömer, İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit'ten eser (rivayet) aktarır ve İbn Mes'ûd'dan aktardıkları esere dayandığını söyleyenlere karşı şu ifadeyi kullanır:

Eğer belirttiklerimizden kimse ona muhalefet etmeseydi onun kavline uyardık.⁵⁹

Şâfiî, bunlara benzer ifadeleri daha birçok yerde kullanmaktadır.⁶⁰ Şâfiî'nin bu ifadelerinden, sahâbe kavlinin yaygınlık kazanmış olmasının şart olmadığı, başka bir delile ihtiyaç duymaksızın onun delil olarak alınması için muhalifinin bulunmamasının yeterli olduğu ortaya çıkmaktadır.

⁵⁴ Sem'anî, *Kavati'u'l-Edille fi'l-Uşûl*, II, 4; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 61.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 621.

⁵⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.

⁵⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 39.

⁵⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 400.

⁵⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 249-250.

⁶⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 196; VII, 19, 397.

Şâfiî'nin kullandığı diğer bir ifade de “yaygınlaşan sahâbe kavli” dir.⁶¹ Onun bu ifadesi, “yaygınlaşan ve muhalifi bulunmayan” ile “yaygınlaşan ve muhalifi bulunan” sahâbe kavli şeklinde ikiye ayrılabilir. Şâfiî bu ifadeyi, Halifelerin kavli için kullanmıştır. Onların bu tür sözlerinin muhalifinin bulunmaması durumunda başka bir delile ihtiyaç olmaksızın Şâfiî'ye göre hüccet olur. Muhalifinin bulunması durumunda ise yaygınlaşmış olması, yani halifelerin sözü olması tercih sebebidir. Nitekim Şâfiî, kitab ve sünnette delil bulamadığı zaman Peygamber (s.a.v.)'in ashabının sözlerini veya birisinin sözünü delil olarak alacağını, fakat devlet başkanları Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın kavline uymanın kendisi için daha sevimli olduğunu söyler. Bunun sebebi olarak da; devlet başkanının sözünün yaygın olması özelliğini gösterir. Yaygınlığın sebebi olarak da; devlet başkanının kavlinin insanları bağladığını, sözü bağlayıcı olan kişinin kavlinin, bir kişiye veya bir gruba fetva veren kişinin sözünden daha yaygın olacağını belirtir.⁶² Yine Şâfiî, bir olayda diyetin yarısına hükmeden Hz. Ömer'in bu hükmü ile ilgili olarak usul açısından muarızını eleştirirken şunu söyler:

Hz. Ömer'in hükmünü alman, hiçbir konuda buradakinden daha gerekli değildir. Zira burada hüküm yaygındır (meşhurdur).⁶³

Dolayısıyla Şâfiî, yaygınlaşan sahâbe kavlini, özellikle Halifelerin uygulamalarını ve bu uygulamalar içinde de - daha meşhur olacağından - onların devlet başkanlığı yetkileri ile bağlantılı olan tasarruflarını daha güçlü bir delil olarak görmektedir.

3. Meşhur Olmayan ve Muhalifi de Bilinmeyen Sahâbe Kavli

Sahâbeden muhalifi ortaya çıkmamış sahâbî sözü, usulcüler arasında çok tartışılmıştır. Bundan dolayı onların konuyla ilgili bazı ifadelerini aktarmakta yarar mülhaza ediyoruz.

Cüveynî, sahâbe kavlinin Şâfiî'nin eski mezhebinde delil olabilmesini sahâbenin ihtilaf etmemiş olmasına bağlar ve sahâbeden muhalifi ortaya çıkmamış bir sahâbî sözünün yaygınlaşmamış olsa bile Şâfiî'ye göre delil olacağını söyler.⁶⁴ Sem'ânî (ö.489), yaygınlaşmayan ve başka bir sahâbîden ona aykırı görüş de bilinmeyen sahâbe kavli konusunda Şâfiî'nin iki görüşü bulunduğunu, eski mezhebinde delil olduğunu, yeni mezhebinde ise kıyasın

⁶¹ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 399, 452.

⁶² Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.

⁶³ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 399.

⁶⁴ Cüveynî, *Kitabu't-Talhis*, III, 450-451.



ondan evlâ olduğunu belirtir.⁶⁵ Gazzâlî ve Râzî de, yaygınlaşmamış olsa bile muhalifi bulunmayan sahâbe kavlinin Şâfiî'nin eski mezhebine göre taklid edileceğini, yeni mezhebinde ise onun bu görüşten döndüğünü söylemişlerdir.⁶⁶

İbnu'l-Kayyim ise, sahâbe kavlinin bu çeşidinin, Şâfiî'nin eski ve yeni mezhebinde hüccet olduğunu, eski mezhebinde delil olduğuna dair onun mezhebine mensup usulcülerin ikrarının bulunduğunu, yeni mezhebinde delil olmadığına dair usulcülerin yaptıkları nakillerin ise doğru olmadığını söyledikten sonra şu ifadeyi kullanmıştır:

Sahâbe kavlinin delil olmadığına dair onun yeni mezhebinde bir harf bile bilinmemektedir.

Daha sonra onları bu kanaate götüren sebeplere dair iddialarına cevap verir.⁶⁷

Zerkeşî'nin aktardığına göre İbnü's-Sabbâğ (ö.477), Şâfiî'nin yeni mezhebinde, yaygınlaşmayan ve muhalifinin de bulunmadığı sahâbe kavlinin hüccet olduğunu, bu yüzden "hayvanın kusursuz olması şartıyla satımı" konusunda Hz. Osman'ın kavlini delil aldığını belirtmiştir.⁶⁸ Bununla beraber Maverdi, Şâfiî'nin bu konuda Hz. Osman'ın kavlini delil almasını, kıyasu't-takribin bulunmasına bağlamıştır.⁶⁹ Fakat kıyasu't-takrib ile desteklenerek delil alınması onun delil olmadığını göstermez. Bu tür bir sahâbe kavli güçlü bir kıyasa aykırı olduğu zaman, kıyastan sonra gelen bir delildir, ancak başka bir kıyasla desteklendiği zaman tercih edileceğini gösterir. Şâfiî'nin "er-Risele"deki ifadesi de bu tür sahâbe kavlinin kıyastan sonra gelen bir delil olduğunu belirtmektedir. Zira o, "sahâbilerden birisi bir görüş ileri sürse ve ona uygun veya aykırı bir şey nakledilmezse ne dersin?" sorusuna şu cevabı vermiştir:

Kitab, sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak bir şey (kıyas) bulamazsam ya da yanında kıyas varsa delil olarak alırım.⁷⁰

Daha önce açıkladığımız üzere Şâfiî, birçok yerde yaygınlaşıp yaygınlaşmadığını vurgulamadan muhalifi bulunmayan sahâbe kavlini delil

⁶⁵ Sem'anî, *Kavati' u'l-Edille*, II, 9.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 621; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 132

⁶⁷ İbn Kayyim, *l'Îlâmü'l-muvekki'in*, IV, 120-121.

⁶⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 56.

⁶⁹ Ali b. Muhammed b. Habib Maverdî, *el-Havi'l-Kebir*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996, V, 273.

⁷⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 598.

alacağını ifade etmiştir.⁷¹ Dolayısıyla Şâfiî, bu tür bir sahâbe kavlini de delil alır. Ancak “*er-Risâle*”deki ifadesine göre kıyastan sonra gelen bir delildir.

4. Sahâbe İhtilafı

Maverdî, bir sahâbînin görüşüne başka bir sahâbîden aykırı görüş ortaya çıksa, Şâfiî'nin eski mezhebine göre bu sahâbîlerin görüşlerinin delil olmayacağını söylemiştir. Ancak Şâfiî'nin eski mezhebenden nakledilen ifadesi bunun aksidir ve ihtilafları durumunda da Şâfiî'nin onların sözlerini delil olarak aldığını göstermektedir. Zira o, eski mezhebende “*sahâbe ihtilaf etmişse birisinin kaolini alırlar ve hepsinin kaolinden çıkmayız*” der.⁷²

Sahâbenin bir konuda ihtilaf etmiş olması, Şâfiî'nin yeni mezhebende de onların sözünü delil olmaktan çıkarmaz. Cüveyni, Şâfiî'nin “*sahâbe ihtilaf ettiğinde Hulefa-i Raşidin'in kaolini almak daha uygundur*” ifadesini, sahâbenin ihtilafı halinde onların sözlerinin delil olma özelliğinin düşmediğinin bir delili olarak göstermiştir.⁷³ Şâfiî'nin gerek “*er-Risâle*”deki gerekse “*el-Ümm*”deki ifadeleri de bu yöndedir. “*Er-Risâle*”de, ihtilaf halinde olan sahâbîlerin sözlerinden kitab, sünnet, icmâ veya kıyasa uygun olanı tercih edeceğini ifade etmiş, delil olarak almayacağını söylememiştir.⁷⁴ “*İhtilafuhu ma'a Malik*” adlı eserinde ilmi derecelendirirken sahâbenin ihtilafını dördüncü sıraya yerleştirmiştir. Bu da hüccet kabul ettiğini göstermektedir.⁷⁵ “*El-Ümm*”de de, “ölen kişinin dedesi ile kardeşlerinin mirasçı olması” konusunda kıyasa uymamasını şöyle açıklamıştır:

Sahâbenin ihtilafı durumunda bir kısmının kavlini bırakıp diğer bir kısmınıkini alma dışında bir genişlik tanımamız. Böylece onların tamamının kavlinden çıkmamız oluruz.⁷⁶

Şâfiî, ilmi derecelendirirken “*sahâbenin ihtilafını*” kıyastan önce gelen bir delil saymasının yanında, yukarıda *el-Ümm*'den yaptığımız alıntıda da kıyasa uymayıp sahâbenin ihtilafının dışına çıkmayacağını söylemektedir. Dolayısıyla Şâfiî, sahâbenin ihtilafını kıyastan önce gelen bir delil olarak görür ve sahâbenin bir konudaki bu farklı görüşlerinden birini değişik delillere dayanarak tercih eder. Şimdi Şâfiî'nin sahâbe arasında ihtilaf durumunda hangi kıstaslara göre tercih yaptığını aktarmaya çalışacağız.

⁷¹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 39; III, 215; VII, 19, 397, 400.

⁷² İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkî'în*, IV, 122; Alâî, *İcmalü'l-İsâbe*, s. 40.

⁷³ Cüveyni, *Kitabu't-Talhis*, III, 451.

⁷⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596.

⁷⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.

⁷⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 110.

a. Kur'an veya Sünnete Uygun Olan Sahâbe Kavli

Şâfiî eski mezhebinde, sahâbe bir konuda farklı görüş beyan ettiğinde, Kitab'a veya Resûlullah'ın sünnetlerinden birine daha çok uygun olan görüşü delil alacağını söylemiştir. Zira bu görüşün yanında, diğerinde bulunmayan güçlü bir delil vardır.⁷⁷ Eski mezhebenden yapılan bir başka rivayete göre de, hâkim makamındaki sahâbiler ihtilaf ettiğinde, buna kitab ve sünnetten delil getireceğini ve bu delile uygun olan sahâbî görüşünü kaynak alacağını söyledikten sonra, onların ihtilafına kitab ve sünnetten nadiren delil bulunmayacağını belirtmiştir.⁷⁸

Şâfiî yeni mezhebinde de aynı görüştedir. Zira "*er-Risâle*"de, ihtilaf halinde olan sahâbilerin sözlerinden kitab ve sünnete veya icmâa uygun düşeni veya kıyas açısından daha doğru olanı delil olarak alacağını söylemiştir.⁷⁹ "*İhtilâfuhu ma'a Mâlik* " adlı eserinde de, ihtilaf edilen bir meselede kitab ve sünnete en yakın olan görüşü delil olarak alacağını ifade etmiştir.⁸⁰ Şâfiî, "*el-Ümm*"de de, "*sahâbenin bir kısmının ihtilaf ettiği bir konuda Kur'an'ın zahirine en çok benzeyenini delil alırız*" demiştir.⁸¹ Buna göre Şâfiî; bir konuda sahâbe ihtilaf ettiğinde, ilk olarak bu görüşlerden kitab ve sünnete uygun olanı tespit etmeye çalışır ve bunu delil olarak alır. Fıkıhtaki birçok örnekten ikisini vermekle yetineceğiz.⁸²

1. Bir kimsenin evlenip karısıyla içeri girmesinden sonra, kapıyı kapatması veya görünmeyi engelleyici bir örtü asması, fakat cinsel ilişkiye girmediklerine dair birbirlerini tasdik etmeleri meselesinde sahâbeden iki görüş aktarılmıştır. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin kavline dayanarak boşanmaları durumunda "mehr in tamamının kadına ödeneceği ve kadının da iddet bekleyeceği" hükmünü veren kişinin aksine Şâfiî, İbn Abbas ve (tabiinden) Kadı Şureyh'in kavline dayanarak "kadına mehr in yarısının verileceği ve kadının da iddet beklemeyeceği" hükmünü vermiş, sonra da "*Kur'an'ın zahiri de budur*" demiştir.⁸³

2. Dede, ölen kişinin kardeşleriyle beraber mirasçı olsa ve bölüşüm onun için malın üçte birinden hayırlı ise onlarla malı bölüşür, üçte biri onun için daha yararlı ise üçte birini alır. Bu; Zeyd b. Sabit, Hz. Ömer, Hz. Osman ve

⁷⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekki'în*, IV, 122; Alâî, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 40.

⁷⁸ Alâî, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 40.

⁷⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 596.

⁸⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.

⁸¹ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 44.

⁸² Şâfiî, *el-Ümm*, II, 249-250;; V, 311; VII, 38, 306.

⁸³ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 38; V, 311.

başka sahâbilerin de görüşüdür. Şâfiî bu görüşü savunmaktadır. Sahâbeden gelen diğer bir görüş ise dedenin baba hükmünde olduğu ve mirasın tamamının ona verileceği şeklindedir. Hz. Ebu Bekir, Hz. Aişe, İbn Abbas, Abdullah b. Utbe, Abdullah b. Zubeyr bu görüştedir. Şâfiî bu görüşleri aktardıktan sonra şunu söylemiştir:

Sahâbe ihtilaf ettiğinde birisinin sözünü bırakıp diğerinin sözünü alma, ancak onu destekleyen açık bir delille ve sünnete uygunluğunun ortaya konulmasıyla olacağı kanaatindeyiz. Zeyd b. Sabit ve onun görüşünde olanların sözünü alarak hüccete uymuş olduk.⁸⁴

b. İcmâ'a Uygun Olan Sahâbe Kavli

Bu konuda Şâfiî'nin uygulamalarından herhangi bir örnekle karşılaşmadık. Ancak onun "*er-Risâle*"deki ifadesi, bir konudaki farklı sahâbî görüşlerinden kitab ve sünnete uygun olanından sonra icmâ'a uygun olanı tercih ettiğini göstermektedir. Zira "*ihtilaflı olan sahâbî sözlerinden kitab ve sünnete veya icmâ'a uygun olanı delil alırız*" demiştir.⁸⁵

c. Kıyasa Uygun Olan Sahâbe Kavli

Şâfiî'nin "*er-Risâle*"deki ifadesi, sahâbenin bir konuda ihtilaf etmesi durumunda; kitab, sünnet veya icmâdan bu görüşlerden birini destekleyen delil bulunmazsa, kıyasa uygun olan görüşü tercih edeceğini göstermektedir.⁸⁶

Hatîb el-Bağdadî (ö.463), Şâfiî'nin şöyle söylediğini nakleder: "Sahâbe bir konuda ihtilaf ettiğinde, eğer aykırı başka bir delil yoksa kıyasa en uygun olan görüş alınır." Daha sonra, Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e üç meselede muhalefet ettiğini ve kıyasın Hz. Ali'nin görüşünü desteklediğini söyler.⁸⁷ Şâfiî de, bir konuda birbirine muhalif iki munkatî' eserden, kıyasa daha uygun olanının tercih edileceğini ifade etmiştir.⁸⁸ Fıkhdan iki örnek vermekle yetineceğiz.

1. Bir kadın Zeyd b. Erkam'a istediği zaman ücretini vermek üzere bir mal satar, sonra daha düşük bir fiyata ondan peşin olarak alır. Bunu duyan Hz. Aişe, yanlış yapıldığını söyler. Şâfiî, "eğer Hz. Aişe'den bu sabitse, o, satışın

⁸⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 108-109.

⁸⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596.

⁸⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596.

⁸⁷ Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, thk. Adil b. Yusuf el-Çarâzi, Riyad, Daru İbnî'l-Cevzi, 1996, II, 440.

⁸⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 348.

belirsiz bir tarihe dayandırılarak yapılmış olmasını tenkit etmiştir, peşin paraya satışı tenkit etmemiştir” der. Sonra da şunları söyler:

Sahâbe bir konuda ihtilaf etse, bir kısmı bir şey söylese, diğer bir kısmı ise başka bir şey söylese, yanında kıyas bulunan kavli delil olarak alırız. Burada da yanında kıyas bulunan kişi Zeyd b. Erkam’dır.⁸⁹

2. Şâfiî, denizdeki canlılardan ölüp de su yüzeyine çıkanlarının yenilip – yenilmeyeceğini tartışırken muarızlı, Hz. Cabir ve diğer bazı sahâbilerden gelen esere dayanarak yenilmemesi gerektiğini söyler. Şâfiî ise, Peygamber (s.a.v.)’in ashabından Ebu Eyyûb’un bu tür bir balığı yediğini, onun bu uygulamasının yanında kıyas ve sünnetin bulunduğunu belirtir. Ardından şu açıklamayı yapar: Biliyorsun ki bir konuda sünnet yoksa ve Peygamber’in ashabından biri kıyasın desteklediği bir söz söylemişse, bir grup sahâbî de bu söze aykırı görüş beyan etmişse, ikimizin de kıyasa uygun olan bu söze ittibâ etmesi gerekir.⁹⁰

d. Halifelerin Kavli

Şâfiî, gerek eski mezhebinde gerekse yeni mezhebinde halifelerin sözünü diğer sahâbenin sözüne tercih edeceğini ifade etmiştir. O, eski mezhebinde, sahâbenin ihtilaf ettiği bir konuya dair şöyle der:

Şayet onlardan birisinin sözüne dair kitab ve sünnetten bir delil yoksa Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin kavlini almak benim için başkasının kavlini alıp onlara muhalefet etmekten daha sevimlidir. Zira onlar ilim ve rivayet ehlidir.⁹¹

Şâfiî yeni mezhebinde de, sahâbenin ihtilaf ettiği bir meselede kitab ve sünnete en yakın olan görüşü gösteren bir delil bulamadığında, devlet başkanının görüşünü delil olarak alacağını söylemiştir. Sebebini de şu şekilde açıklamıştır: Devlet başkanının sözünün yanında delil vardır. Zira onun sözü yaygındır (meşhurdur), insanları bağlar. Böyle bir kişinin sözü, bir kişiye veya bir gruba fetva veren kimsenin sözünden daha yaygın olur. Nitekim devlet başkanları dışındaki kimselerin fetvası bazen alınır bazen de terk edilir. Fetva verenlerin çoğu da evlerinde ve meclislerinde belirli kişilere fetva verirler. Toplum devlet başkanının söylediğine verdiği önemi onların söylediğine vermez. Görüyoruz ki, halifeler görüş belirtmek istedikleri bir konuda kitab ve sünnette buna dair bir ilim bulunup bulunmadığını sorarlar ve ondan sonra görüş belirtirler. Bu görüşlerine

⁸⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 95.

⁹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 359-361.

⁹¹ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkî'in*, IV, 122; Alâi, *İcmalü'l-İsâbe*, s. 40; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîit*, VI, 54.

aykırı bir haber nakledildiğinde de bunu kabul ederler. Allah'tan korktuklarından ve hallerinde fazilet sahibi olduklarından dolayı hakikate dönmekten çekinmezler.⁹²

Zerkeşi'nin Rûyânî (ö. 502)'den aktardığına göre, sahâbe bir konuda ihtilaf ettiğinde aralarında halife varsa ve sayısal eşitlik de varsa, Şâfiî'nin eski mezhebine göre halifelerin içinde bulunduğu taraf tercih edilmeye daha layıktır, yeni mezhebine göre ise böyle bir tercih gerekmemektedir. Sayısal eşitlik yoksa ve halife azınlığın tarafında ise Şâfiî'nin iki kavline göre de değer bakımından eşit sayılırlar. Eğer sayısal eşitlik varsa ve bir tarafta Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer bulunuyorsa eski mezhebindeki bir görüşünde iki halifenin kavlini tercih eder. Râfi'î de, Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in ayrı taraflarda olması durumunda yukarıdaki sistemin uygulanması, Hz. Ebu Bekir'in bulunduğu tarafın görüşünün tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹³ Zerkeşi İbni Kattan'dan da şunu aktarmış: Sahâbe ihtilaf ettiğinde Şâfiî'nin bununla ilgili görüşü farklılık arz eder. Yeni mezhebindeki bir görüşünde, bir konuyla ilgili çeşitli sahâbe sözlerinin değerinin eşit olduğunu,⁹⁴ bir başka görüşünde ise Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kavlini alacağını söyler. Zira "benim sünnetime ve Hulefa-i Raşidin'in sünnetine uyun" şeklindeki nass, halifelerle ilgili vârid olmuş ve bu rivayet, halifelerin görüşünün fetva veren sahâbilerin görüşünden daha nitelikli olduğuna delalet eder.⁹⁵

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki; bir konuda sahâbe ihtilaf etse, Kur'an ve Sünnet'ten de bir görüşü tercih ettirici delil yoksa Şâfiî, yeni mezhebinde yaygın olması açısından halifelerin görüşünü tercih eder. Burada halifelerin ittifak etmiş olması veya sadece bir halifenin görüşü olması arasında da fark yoktur. Fıkhtan, halifelerin görüşünü tercih ettiğine dair iki örnek aktarmakla yetineceğiz.

1. Şâfiî, Arap Hristiyanların kestiklerinin helal olduğuna dair İbn Abbas'tan gelen esere karşılık, helal olmadığına dair Hz. Ömer ve Hz. Ali'den gelen eserin uyulmaya daha layık olduğunu söylemiştir.⁹⁶

2. Yine Şâfiî, ihramda bulunan kişinin eti yenen bir hayvanı öldürmesi durumunda fidye vereceğini, bunun dışında bir hayvanı öldürmesi durumunda ise fidye gerekmediğini söyledikten sonra Hz. Ömer'in

⁹² Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.

⁹³ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 66.

⁹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, IV:108-109

⁹⁵ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 66.

⁹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 364.

uygulamasını delil olarak sunmuştur. Buna karşılık İbn Ömer'in uygulamasını ileri süren muarızına da şunu söylemiştir:

Taklitte bulunacaksınız; İslam'daki yerinden, ilminden, İbni Abbas'ın onunla aynı görüşte olmasından ve bu görüşün sünnete uygun olmasından dolayı Hz. Ömer'i taklid etmeniz daha önceliklidir.⁹⁷

Burada Hz. Ömer'in İslam'daki yeri ve ilmi onun görüşünün tercih edilmesinde sebep olarak ileri sürülmüştür.

e. Bir Konudaki İhtisası ile Tanınan Sahâbenin Kavli

Bir konuda sahâbe ihtilaf ettiğinde, Kur'an ve sünnette de birisini tercih ettirici bir delil bulunmadığında Şâfiî, Hz. Peygamber'in belirli bir alandaki ilmine şahitlikte bulunduğu sahâbînin görüşüne daha fazla önem vermiştir.

Cüveynî'nin aktardığına göre Şâfiî şunu söylemiştir: Resûlullah (s.a.v.), "helal ve haramı en iyi bileniniz Muaz'dır" buyurmuş olsa bile Hz. Zeyd'in miras konusundaki sözü Hz. Muaz'ın sözüne tercih edilir. Zira Resûlullah'ın miras konusunda Hz. Zeyd lehine şahitliği daha hastır ve bu şahitliği Hz. Zeyd'in mirası anlama konusunda ayırıcı bir özelliğe sahip olduğuna delalet eder.⁹⁸ Yine Şâfiî, şunu söylemiştir:

Yargı alanında Hz. Ali'nin sözü, Hz. Zeyd'in mirastaki sözü gibidir.
Miras dışındaki helal ve haram konularında Hz. Muaz'ın sözü, Hz. Zeyd'in mirastaki sözü gibidir.⁹⁹

Zira miras konusunda Hz. Zeyd'in, yargı konusunda Hz. Ali'nin, helal ve haramı bilme konusunda Hz. Muaz'ın daha ehliyetli olduğunu bildiren Peygamber (s.a.v.)'in hadisleri mevcuttur.

Şâfiî'nin miras konusunda Hz. Zeyd'in görüşünü delil aldığını gösteren şu iki örneği vermek mümkündür.

1. Şâfiî, ölen kişinin kardeşleri ile beraber mirasçı olan dedenin alacağı pay ile ilgili olarak şunu söyler: Paylaşım onun için malın üçte birinden hayırlı ise onlarla malı bölüşür. Şayet malın üçte biri onun için daha hayırlı ise üçte birini alır. Bu Zeyd b. Sabit'in kavlidir ve miras meselelerinin çoğunu ondan aldık. Sahâbe ihtilaf ettiğinde birisinin sözünü alıp diğerinin sözünü bırakmanın ancak açık bir delil ve sünnete uygunluğunun ortaya

⁹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 306.

⁹⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 835.

⁹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 836.

konulmasıyla olur. Zeyd b. Sabit ve onun görüşünde olanların kavlini alarak hüccete uyduk.¹⁰⁰

2. Redd-i miras konusunda Hz. Ali ve İbni Mes'ûd'un kavline uyanlara Şâfiî, "bildiğim kadarıyla böyle bir uygulama ikisinden de sabit değildir. Sabit olsa da onların miras konusunda azımsanmayacak kadar sözlerini Zeyd b. Sabit'in sözünden dolayı terk etmişim" dedikten sonra, sahâbeden iki farklı görüş bulunduğu Allah'ın Kitabına en uygun olana uyacağını, burada da Zeyd b. Sabit'in kavlinin Allah'ın Kitabına daha uygun olduğunu söyler ve Nisa süresi 176. ayeti aktarır.¹⁰¹

Bu iki örnekte de görüldüğü üzere sahâbe ihtilaf ettiğinde, bir tarafta mirası en iyi bilen Hz. Zeyd bulursa da Şâfiî, Kur'an ve sünnete en uygun olan görüşü tercih edeceğini ve bu iki yerde de Kur'an ve sünnete en uygun olan görüşün Zeyd b. Sabit'in görüşü olduğunu söyler. Ancak bu iki örnekte onun, Zeyd b. Sabit'in sözüyle ilgili ifadesi, mirasta onun sözüne daha fazla önem verdiğini göstermektedir.

f. Sayıca Çok Olan Tarafın Görüşü

Şâfiî'nin eski mezhebinde şöyle söylediği nakledilmiştir:

"İmam olan sahâbiler (halifeler) ve müftüler ihtilaf etse, ihtilaf ettikleri konuda delil de yoksa çoğunluğun görüşüne bakarız..."¹⁰²

Zerkeşî'nin İbn Fûrek (ö. 406)'ten aktardığına göre eski mezhebinde Şâfiî, ihtilaf durumunda halifelerin görüşünü tercih etmiş, içinde halife bulunmadığı zaman da çoğunluğun görüşünü almıştır.¹⁰³ Yine Zerkeşî'nin Rûyânî'den aktardığına göre ise, sahâbe bir konuda ikiye ayrıldığında aralarında halife yoksa ve sayısal eşitlik de yoksa çoğunluğun görüşünün tercih edilip edilmeyeceği konusunda Şâfiî'nin görüşü farklı olmuştur. Eski mezhebinde, hadislerde çoğunluğa göre tercih yapıldığı gibi burada da tercih edileceğini, yeni mezhebinde ise çoğunluğa göre tercih yapılamayacağını, delil hangisini gösteriyorsa onun tercih edileceğini söyler.¹⁰⁴

Ancak Rûyânî'nin söylediğinin aksine Şâfiî, yeni mezhebinde de çoğunluğun görüşünü delil almanın daha öncelikli olduğunu belirtmiştir.

¹⁰⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 108-109.

¹⁰¹ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 100.

¹⁰² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 55.

¹⁰³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 66.

¹⁰⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 66.



“İlâ” konusunda İbni Abbâs ve İbni Mes’ûd’a uyduğunu söyleyen muarızına, “*On küsûr sahâbenin kavlini almak, bir veya iki sahâbînin kavlini almaktan evlâdır*” demiş ve ardından, Süleyman b. Yesar’ın şöyle söylediğini aktarmıştır:

Resûlullah’ın on küsur ashabına yetiştim hepsi de, ilâ yapanın talak hakkını, ilâ süresi bitiminde durdururdu.

Şâfiî, on küsurun en azının on üç olduğunu söyler. (Şâfiî’nin bu ifadelerini aktaran ravi) bu sahâbîlerin Ensâr’dan bazı kimseler ile Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Aişe, İbn Ömer, Zeyd b. Sabit ve başkaları olduğunu söyler.¹⁰⁵

Şâfiî, yolunu şaşırarak hac ibadetini eda edemeyen kişinin durumu ile ilgili olarak sahâbenin ihtilafını aktardıktan sonra, İbni Mes’ûd’dan naklettikleri esere dayandığını söyleyenlere karşı; Hz. Ömer, İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit’in İbni Mes’ûd’a muhalif olduğunu ve üç kişinin bir kişiden fazla olduğunu delil olarak ileri sürmüştür.¹⁰⁶

g. Senedi Muttasıl Olan ile Munkatı’ Olan Sahâbe Kavli

Şâfiî, muttasıl sünneti munkatı’ olana tercih ettiği gibi muttasıl eseri de munkatı’ olana tercih etmiştir. Onun şu uygulaması buna örnektir.

İki kişinin bir çocukta babalık iddiasında bulunması ile ilgili olarak Hz. Ömer’den iki uygulama nakledilmiştir: 1- Hz. Ömer kiyâfet ilmini bilenleri çağırır ve bunların, “*iki kişi de çocukta ortaktır*” demesi üzerine Hz. Ömer çocuğa, “*dilediğini veli edin*” demiştir. 2- Hz. Ömer, “*o, ikinizin de oğludur, size mirasçı olur, siz de ona mirasçı olursunuz ve hanginiz geriye kalırsa çocuk onun olur*” demiştir. Şâfiî, Hz. Ömer’den aktarılan bu iki eserden birincisinin muttasıl, ikincisinin ise munkatı’ olduğunu, muttasıl olanın senedinin daha sağlam olduğunu, dolayısıyla onun delil alınacağını ifade etmiştir.¹⁰⁷

E. Sahâbe Kavlinin Hüccet Olduğu Alanlar: Kıyasın Cari Olduğu veya Olmadığı Alanlarda Sahâbe Kavli

Bazı usulcüler sahâbe kavlini, kıyasın girdiği alanlar ve girmediği alanlar olmak üzere ikiye ayırırlar. Kıyasın geçerli olduğu alanlarda değil, kıyasla algılanamayan konularda Şâfiî’nin sahâbe kavlini delil olarak gördüğünü iddia etmişlerdir.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 47-48.

¹⁰⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 249-250.

¹⁰⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 346-348.

¹⁰⁸ Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 62.

Cüveynî, Şâfiî'nin yeni mezhebinde sahâbe kavlini delil olarak almaktan vazgeçtiğinin nakledildiğini, ancak bunun kıyasın geçerli olduğu alanlarla ilgili olduğunu, geçerli olmadığı konularda ise onların sözlerini delil almaya devam ettiğini belirtir. Zira Harem'de ve haram aylarda diyetin ağırlaştırılması şeklindeki kavlinin hiç değişmediğini ve bunun sahâbe kavlinden başka dayanağının bulunmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁹

Gazzâlî de Şâfiî'nin "İhtilafu'l-Hadis" adlı eserindeki şu ifadelerini onun eski mezhebinde bu kanaatte olduğuna delil olarak sunar. Şâfiî, şunu söylemiştir:

"Hz. Ali'nin bir gecede altı rekât namaz kıldığını ve her rekâta altı secde yaptığını" Hz. Ali'den nakletmiş, sonra da "Hz. Ali'nin bunu yaptığı sabit olsa, delil olduğunu söylerim. Zira bu konuda kıyas yapma imkânı yoktur. Görünen şu ki, bunu tevkiî olarak yapmıştır."¹¹⁰

Gazzâlî, Şâfiî'nin yeni mezhebinde bu görüşünden döndüğünü ileri sürmüştür.¹¹¹ Ancak Gazzâlî'nin bunu Şâfiî'nin eski mezhebi sayması isabetli görünmemektedir. Zira kesin olarak bilinmektedir ki, "İhtilafu'l-Hadis" Şâfiî'nin yeni mezhebini konu alan bir kitaptır ve Rebi b. Süleyman bu eseri ondan Mısır'da rivayet etmiştir.¹¹²

Uslucülerin bu ifadelerini aktardıktan sonra şunu belirtmek isteriz ki; Şâfiî kıyasın geçerli olmadığı alanlarda sahâbe kavline daha fazla önem vermekle birlikte kıyasın geçerli olduğu alanlarda da sahâbe kavlini delil almaktadır. Bu konuda onun eserlerinde sayısız örnekler vardır: Bunlardan birkaç tanesini aktarmakla yetineceğiz.

1. Hazır bulunan kişiyi vekil tayin etmesi konusunda Hz. Ali'nin uygulamasını delil göstermiştir.¹¹³

2. Mefkûdun karısının durumu ile ilgili olarak Hz. Ali'nin kavlini delil almıştır.¹¹⁴

3. Kusursuz olması şartıyla hayvanın satımında Hz. Osman'ı taklid etmiştir.¹¹⁵

4. Bir kimse buluğa ermemiş oğluna bir cariye hibe etse, oğlu onu teslim almadan hibe tamamlanmaz diyen Şâfiî; Hz. Ebu Bekir, Hz. Aişe, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan yaptığı rivayetlere dayanmıştır.¹¹⁶

¹⁰⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 891.

¹¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 624; İsnævî, *Nihayetu's-Sûl*, IV, 489-410.

¹¹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 624; İsnævî, *Nihayetu's-Sûl*, IV, 489-410.

¹¹² Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, VI, 63.

¹¹³ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 266.

¹¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 348.

¹¹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 165.



Kıyasın geçerli olmadığı alanlarda da Şâfiî'nin sahâbe kavline dayanarak verdiği hükümlerden birkaç tanesini aktarmak istiyoruz.

1. Şâfiî, İhramda olan bir kimse Mekke güvercinlerinden birini öldürse; Hz. Ömer, Hz. Osman, İbni Abbas; İbni Ömer ve daha başka sahâbîlere ittibâ ederek, bir koyun kurban etmesi gerektiğini söylemiş ve Mekke güvercininin bir koyuna denk olmadığını ilim tespit ettiği halde, ona karşılık bir koyun kurban edileceğini söylediklerine göre, bu konuda onlara ancak ittibâ edileceğini ifade etmiştir.¹¹⁷

2. Sahâbenin verdiği hükümlere dayanarak üç sebeple diyeti ağırlaştırmıştır. Bunlar; haram aylarda, haram beldede ve zevi'l-erhâmdan birini öldürmedir.¹¹⁸

3. Öldürülen bir Mecûsî'nin diyetini Hz. Ömer'in kavline dayanarak sekiz yüz dirhem olarak takdir etmiştir.¹¹⁹

4. İhramlı kişinin aktavşan veya sırtlan öldürmesi durumunda Hz. Ömer'in kavline dayanarak cezanın bir deve kurban etmek olduğunu söylemiştir.¹²⁰ Bu konuda Şâfiî'nin fıkından daha birçok örnek vermek mümkündür.¹²¹

206 Sonuç

Şâfiî, hukukun kaynaklarını farklı şekillerde tasnif etmiştir. Fakat daha çok kitap, sünnet, icmâ, sahâbe kavli ve kıyas şeklinde bir tasnif yapmış ve bu tabakaların birincisinden sonuncusuna doğru bir sıra takip edilerek hükmün çıkarılması gerektiğini beyan etmiştir. Kadîm mezhebinde, sahâbe kavlini delil olarak gördüğü gibi, kavli-i cedidde de delil olarak görmüştür. Şâfiî usulcülerin genelinin iddia ettiğinin aksine Şâfiî, kadimde savunmuş olduğu sahâbî kavlinin delil oluşu görüşünden dönmemiştir. Eski görüşünden döndüğüne dair her hangi bir ifadesi veya uygulaması da bilinmemektedir. Aksine delil aldığına dair yeni mezhebindeki ifadeleri çok açıktır ve uygulaması da bu yöndedir. Sahâbe kavlini bazen delil almamış olması, o konuda daha güçlü bir delile dayanmış olmasından veya onun yanında bu sahâbe kavlinin sabit olmamasından kaynaklanmaktadır. Şâfiî, kıyasın cari olmadığı alanlarla ilgili olan sahâbe kavlini daha fazla

¹¹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 182.

¹¹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 302; VII, 227.

¹¹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 137-138, 147-148.

¹¹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 136.

¹²⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 228.

¹²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, II 124, 261-262; VI, 145; VII, 265.

önemsemekle birlikte, kıyasın cari olduğu alanlarla ilgili olan sahâbe kavlini de delil olarak görmüştür.

Kendisinden sonraki dönemlerde oluşan usul eserlerinde ele alınan sahâbe kavli türleri, Şâfiî'nin ifadelerinde de mevcuttur. Şâfiî, sahâbe kavlini; sahâbe icmâi, meşhur olan ve muhalifi bulunmayan sahâbe kavli, meşhur olmayan ve muhalifi de bilinmeyen sahâbe kavli ve sahâbenin ihtilaf ettiği konular şeklinde kısımlara ayırmıştır. Bunlardan sadece meşhur olmayan ve muhalifi de bilinmeyen sahâbe kavlini kıyastan sonra gelen bir delil olarak saymıştır. Sahâbe icmâi ile meşhur olan ve muhalifi de bulunmayan sahâbe kavlini hüccet kabul edip kıyastan önce gelen bir delil olarak gördüğü konusunda ifadeleri açıktır. Şâfiî, ilmi derecelendirirken ve fûrû fıkhındaki birçok uygulamasında da sahâbenin ihtilafını kıyastan önce gelen bir delil saymıştır.

Sahâbenin farklı görüş beyan ettiği konularda Şâfiî, bu görüşlerden birini tercih ettirici delilleri araştırmış ve buna göre, kitap, sünnet, icmâ veya kıyasa uygun olan sözü, halifelerin sözünü, özel alan bilgisine sahip olan sahâbinin sözünü, çoğunluğun görüşünü, senedi muttasıl olan sahâbe kavlini tercih etmiş ve bu görüşlerin tamamının dışına çıkmamıştır.

Kaynakça

- Alâî, Halil b. Heykeldi Salahuddin (ö.761/1360), "*İcmalu'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*", thk. Muhammed Süleyman el-Eşker, Kuveyt, Merkezu'l-Mahtutât ve't-Turâs, 1987.
- Apaydın, Yunus, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, Kayseri, 1994.
- Beyzavî, Abdullah b. Ömer (ö.685/1286), "*el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*", Beyrut, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995.
- Buğa, Mustafa Dia, "*Eseru'l-edilleti'l-muhtelefi fihâ fi'l-fıkhü'l-İslamî*", Dimeşk, Daru'l-İmami'l-Buhari.
- Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf (ö.487/1094), "*el-Burhân fi usûli'l-fıkh*", thk. Abdulazim Mahmud ed-dîb, Daru'l-Vefâ, 1997.
- _____, "*Kitabu't-talhîs fi usûli'l-fıkh*", 3 cilt, Beyrut, Daru Başairi'l-İslamiyye, 1996.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), "*el-Mustasfâ min İlmî'l-usûl*", Beyrut, Daru'l-Erkam, 1994.



Hatib Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit (ö.463/1071), "*el-Fakîh ve'l-mutefakkîh*", thk. Adil b. Yusuf el-Ğarâzi, Riyad, Daru İbni'l-Cevzi, 1996.

İbn Kayyim, Şamsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr (ö.751/1350), "*İ'lâmü'l-muvekkî'in an Rabbi'l-'alemîn*", Beyrut, Daru'l-cîl, t.y.

İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim b. Hasan (ö.772/1370), "*Nihâyetu's-sûl fi şerhi minhâci'l-usûl*", y.y., Âlemu'l-Kutub, t.y.

Mâverdi, Ali b. Muhammed b. Habib(ö.450/1058), "*el-Havi'l-kebîr*", Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, "*İthâfu zevi'l-ebâr bi şerhi ravdati'n-nâzir*", Riyad, Daru'l-'âsime, 1996.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref (ö.677/1278), "*Kitabu'l-mecmu*", thk. Muhammed Necib Mutîi, Cidde, Mektebetu'l-İrşâd, t.y.

Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn (ö. 606/1210), "*El-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*", 6 cilt, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1992.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed (ö.489/1096), "*Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*", Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (ö.490/1097), "*Usûlu's-Serahsî*", İstanbul, Daru Kahraman, 1984.

Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris (ö.204/819), "*el-Ümm*", 9 cilt, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

_____, "*er-Risâle*", Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

_____, "*İhtilafu'l-Hadîs*", thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzabadi (476/1083), "*Şerhu'l-lüme*", thk. Abûlmeccid Türki, Beyrut, Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (ö. 794), "*el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*", neşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, Kuveyt, Vezaretü'l-Evkâf ve's Şuûni'l- İslâmiyye, 1992.

Şengül Çelik, **Felsefeden Çıkış**,
Avrupa Yakası Yayıncılık,
İstanbul, 2013, 93 sayfa

"Felsefeden Çıkış" adını taşıyan bu kitap aslında "Felsefeye Giriş" yapmayı sağlamak amacıyla yazılmıştır. Zira yazar, felsefenin okunmadığını, yapılmadığını, yapanlar tarafından bile okunamayacak durumda olduğunu, felsefenin birtakım kurallar yığınınına mahkûm bırakıldığını, yapılamaması gerekenler çizelgesiyle dolu olduğunu ve böylece felsefenin sıkıcı ve az sayıda insanın uğraşı haline geldiğini belirtmiş ve kitabı yazma amacını şöyle ifade etmiştir: "Sadece olaylar karşısında felsefe eğitimi almış ama felsefeye yazılanın okunmamasından muzdarip bir kalemin duygularını felsefe penceresinden felsefe dışı paylaşmasıdır." bu kitap. (s.9)

Yazar, kitaba değer konusuyla başlayarak var-yok zıtlığı üzerine hayatı bina etmenin sıkıntılarına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte felsefe tanımlarıyla ilgili bazı sorgulamalar, öneriler, din-felsefe arasındaki ilişkileri/farklılıkları vurgulamış, din-bilim ilişkisini irdelemiş, dinlerin, bilimin ve felsefenin evren kurgularına işaret etmiştir. Thomas Kuhn'un bakış açısıyla felsefi paradigma kaymalarını irdeleyen yazar bu süreci Batı felsefesi ekseninde dile getirmiştir. İlkçağ, Ortaçağ, Yeniçağ ve günümüze kadarki süreci anlatan yazar, bu sürecin insanın hayata bakış açısını değiştirdiğini, Tanrı otoritesi perspektifinden insan merkezli bakış açısına geçildiğini ve bunların da birtakım yeni akımların ortaya çıkmasına yol açtığını vurgulamıştır (s.23-24). Yazar bu çerçevede son dönem düşünürlerin/filozofların görüşlerinin en can alıcı yönlerini özetleyerek, bu noktada felsefenin eğitime ilgisi nedeniyle eğitim ve öğretim konusundaki akımlara işaret etmiştir.

Giriş mahiyetindeki bu değerlendirmelerden sonra, kitapta "ders" adı altındaki bölümlerde hikâye ve anlatılarla birtakım mesajlara yer verilmiş ve bu mesajların ana fikri dersin başlığında belirtilmiştir. Birinci derste "Varlık Mesajdır, Okumak İnsanlık" üst başlığı "Bir Var'mış' Bir 'Yok'muş" alt başlığıyla ifade edilerek insanın kendi varlığının fark edilmesi, keşfedilmesi veya bilinmesi isteği bir sokak kedisinin başına gelenlerle ilintilendirilerek anlatılmıştır. Ayrıca bu husus, bazı hikâyelerle rüya ve gerçek, varlık ve yokluk arasındaki farka dikkat çekilerek boşluk, manasızlık ve hiçlik hislerine ve böylece de insanın "kendini yaşama" ile "başkasını



yaşama" arasında yaşadığı gitgellerine dikkat çekilerek anlatılmıştır. Şu var ki, son tahlilde insanın cesurca bir tavırla kendini yaşamasının yeğlendiği vurgulanmıştır. İkinci derste varlık ve yokluk "âdem" diliyle ya da "âdem" diliyle ve İbn Arabî dayanağıyla anlatılmıştır. Ne kadar başarılı ve ne kadar edilmıştır denecek olursa bundan mistisizmin derin "anlaşılmazlığı"nın tekrar karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Üçüncü ders, Âdem'in az konuşmasının mı bizim çok konuşmamızın mı âdem oluşumuzun temel ayırt edici yönü olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Sanırım yazar, az konuşmanın daha iyi olduğunu öne çıkarmış gözükmektedir. Dördüncü derste varlığın neliği ele alınmış, klasik tartışmalarla güncel sorunların bu felsefi soruyla nasıl irdelenebileceği vurgulanmıştır. Beşinci ders, "Kuantum illiyeti" başlığını taşımaktadır. Burada kuantumun göreceliğiyle günümüzde yaşanan kimlik sorunu esprili bir dille anlatılmış ve kuantumsal bakışın bir illiyet mi yoksa bir illet mi olduğuna ilgiler çekilmiştir. Altıncı derste "ortaya karışık" ifadesinin "orta"sından hareketle coğrafyadan, medeniyetten, müzikten, çiçekten ve yemekten verilen örneklerle bir barışıklık duygusuna vurgu yapılmış ve buradan kalbe bir yol açılarak "kalp için de aynı şekilde bileşimler yapmak mümkündür. Bu bileşimleri oluşturan ise yaşamsal tecrübelerden hüküm çıkarmaya çalışan akıldır." yargısına dikkat çekilmiştir. Bu noktada -her ne kadar ara öğünleri olmasa da- bir felsefeci menüsü de ortaya konmuştur. Huzur nerede sorusunun cevabının aranmaya çalışıldığı yedinci derste, huzur arayışı, huzurun güven ve emniyetle ilişkisi ve "gerek şartı" bağlamında ele alınmış ve bu çerçevede İslam dininin huzur ve güven bağlamında değerlendirilmesi yapılarak huzuru sağlayabilirliği irdelenmiştir. Bu bağlam içerisinde ortaya çıkan birtakım çelişkiler de vurgulanmıştır. Ancak bir din için belirlenen bu huzur unsurunun diğer dinlerin tam olarak uygulanabilirliği neticesinde aynı sonucu ortaya çıkarıp çıkarmayacağı gözden kaçırılan bir husus olarak dikkat çekilmektedir. Sekizinci derste çürük elma oyunundan çıkarsanan takım olma, güven ve sağlam lider unsurlarının hayat oyununa örnekliği üzerinde durulmuştur. Hayat oyununun başarılı geçmesi ise iyi bir takım ve iyi bir lidere bağlanmıştır. Ancak bu, insanın takım kurma ve lider olma yönünü bir kenarda bırakması açısından eleştiriye açıktır. "Kadın dünyasında erkekçe sözler" adlı dokuzuncu ders, sözün farklı anlam ve biçimleriyle başlamakta, dinlemenin kıymetine vurgu yapılmakta, sözle rahim arasındaki ilişkiye dikkat çekilmekte ve ağlamanın da bir söz olduğu dile getirilmektedir. Ancak dikkat çekici bir biçimde "ağlama"dan kadına

geçiş yapılan bu bölümde, kadının ağlama biçimindeki sözünün sanayi devrimiyle ortadan kalktığı ve erkekçe konuşması gerektiğinin öne çıktığı belirtilmiştir. Kadından böylece merhametini ve rahmiyle birlikte erkeğin en nefret ettiği silah olan gözyaşını da terk etmesi beklenmiş, ancak sonuç şu olmuştur: "Kadına da çocuğa da savaşmadan, çalışmadan doymak yok..." Çünkü artık ağlayan çocuğa meme verilmeyecek...! Onuncu ve son derste ise toplumsal disleksi (bir takım alanlarda yaşanan güçlüklerin arkasında yatan bir öğrenme bozukluğu) tespitinde bulunulmuştur. Psikolojik bir meselenin toplumsal bir alana uygulandığı bu bölümde bazı sosyal örneklerle konu açıklanmış ve toplumsal disleksinin bizim toplumda "gelenekten getirdiklerimiz" ve "toplumsal travmalarla kazandıklarımız" şeklinde bir taksimatı yapılmış ve bu konuda birkaç örnek verilerek kitap sonlandırılmıştır.

Kitapla ilgili bu içerik özetinden sonra, kitabın kanaatimizce olumlu ve olumsuz yönler barındırdığını belirtmek gerekir. Kitabın farklı bir yaklaşımla bir felsefe yapma girişiminde bulunması, günlük hayattan örnekler seçerek dikkatlerimizi bazı ayrıntılara çekmesi, genel üslup ve dil açısından anlaşılır olması ve herkesin okuyup anlayabileceği bir yapıda olmasından dolayı felsefeye ilgiyi arttırabilecek bir niteliğe bürünmüş olması olumlu yönler arasında zikredilebilir.

Fakat kitabın eleştirilebilecek birkaç yönünün olduğunu da unutmamak gerekir. Öncelikle "Felsefeden Çıkış" adını taşısa da bu kitabın böyle bir çıkışı sağlayamadığı belirtilmelidir. Bir sözcük oyunuyla belirtecek olursak, buradaki "çıkış" bir dışa çıkma değil, olsa olsa bir "ileri sürme"den ibaret olabilir. Çünkü kitabın hemen başlarında ele alınan değer konusunda ilk atıfların Aristoteles'le başlatılması (s.11), felsefenin tarihsel başlangıcının arke meselesine indirgenmesi (s.13), felsefenin reflektifliğine, anlamlandırma çabasına ve değerler veya yollar önermesine dikkat çekilmesi (s.13-14) kitapta felsefeden çıkışın olmadığını, aksine felsefenin tam da içinde ve girişinde yer alındığını göstermektedir. Aynı şekilde din konusunun incelendiği yerde İslam dinine vurgu yapılmaması, Hıristiyanlığa ve Batıya dikkat çekilmesi (s.14) klasik bir modern felsefe bakışından başka bir şey değildir. Bu noktada felsefe tarihinin sadece Batı felsefesi olarak kabulü (s.20), felsefe tarihiyle ilgili klişe ifadelerin dile getirilmiş olması; örneğin sırf merak ve bilgi aşkıyla hakikatin peşine düşme anlayışına işaret edilmesi (s.28) hemen her felsefeye giriş kitabında karşılaşılabileceğimiz hususlar arasında belirtilebilir. Ayrıca kitapta metodik olarak, değer, felsefe, din,



bilim sıralaması gibi klasik bir yöntemin kullanılması, evren kurgularının da aynı bağlamda incelenmesi, din algısının tekdüze hale gelmiş bir anlatıma ve dinin normatiflikten ibaret olduğu anlayışına vurgu yapılması gibi değerlendirmeler de klasikleşmiş felsefe algısından başka bir şey değildir. Oysa felsefenin ana boyutlarını teşkil eden bu hususların “Felsefeden Çıkış” adlı bir kitapta daha farklı bir şekilde değerlendirilmesi mümkün olabilirdi.

Kitapta sıklıkla yerel ve güncel bir takım bilgiler ve örnekler kullanılmaktadır. Ancak şurası unutulmamalıdır ki, bunların kullanılmasında evrensellik yakalanamazsa, başka bir ifadeyle yerel olan, evrensele taşınamazsa bu aktarımların felsefede çok da önem arz edemeyeceği unutulmamalıdır. Ayrıca felsefenin tek bir felsefe tanımıyla algılanması ve felsefe tanımlarının bazılarını dışarıda bırakmak (s.13), tutarlılık ve düşünsel hoşgörüyü bağdaşamaz gibi görünmektedir. Nitekim felsefenin reddiye ve eleştirileriyle birlikte felsefe olduğu unutulmamalıdır.

Öte yandan kitapta yer alan ve Türkiye’deki geri kalmışlıkla ilgili öne sürülen tespitler, kanaatimizce kısmi ve yüzeysel bir özellik arz etmektedir. Oysa kitapta eleştirinin ana odağı olan bu konuya dönük öneri niteliğinde tespitler pekâlâ yer alabilirdi.

Kitabın üslubu, özellikle ders kısımlarında daha güzel, akıcı ve sade bir biçimde iken aynı durum kitabın baş tarafları için geçerli kılınmamaktadır. Bu noktada sıklıkla kullanılan devrik cümleler, metni akıcı hale getirmek için kullanılmışsa da bu husus tersine bir duruma yol açmış ve mesajın anlaşılmasını kanaatimizce zorlaştırmıştır. Ayrıca kitapta felsefe için kapalı olmamak bir esas olarak belirlenmiş olsa da özellikle kitabın başlarında dil açısından bu kapalılıktan uzak durulmadığı görülmektedir.

Sonuç itibariyle elimizdeki bu kitap “Felsefeden Çıkış” olmaktan öte “Felsefe Bir Çıkış” niteliği arz ediyor ve bu başlığı daha çok hak ediyor gözükmektedir. Yazar kitabın başında her ne kadar yaptığının “felsefe penceresinden felsefe dışı paylaşma” olduğunu söylese de kanaatimizce yapılan, “felsefe penceresinden felsefece paylaşma” olmaktan başka bir şey değildir.

Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt
Mardin Artuklu Üniversitesi
İlahiyat Bilimleri Fakültesi
İslam Felsefesi ABD.

Sempozyum Tanıtımı

Yecder V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu

“Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Cami ve Din Görevlileri”

(9-11 Mayıs 2014 Mardin)

İstanbul’da faaliyet gösteren ve kısa adı YECDER olan Yunus Emre Camii Külliyesi Eğitim ve Kültür Derneği; 2010 yılından bu yana her yıl *Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu* düzenlemektedir. 2014 yılının sempozyumu ise, Mardin Artuklu Üniversitesi’nin işbirliğiyle, çok kültürlülüğüyle ön plana çıkan Mardin’de gerçekleştirildi. Her yıl farklı bir temayla yürütülen sempozyumun bu yılki konusu “Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Cami ve Din Görevlileri” şeklindeydi. Barışın tema olarak seçildiği böyle bir sempozyuma, farklılıkların yüzyıllardır bir arada yaşadığı Mardin’in ev sahipliği yapması ayrı bir önemihaidir.

V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu’nda, Türkiye’deki çeşitli ilahiyat fakültelerinde görev yapan akademisyenlerin yanı sıra, din görevlileri, Doğu medreselerinde Arapça ve İslami ilimlerde, klasik usulde ders veren Seyda ve müderrisler katıldılar. Ulusal bir sempozyum olmasına rağmen, Filistin ve Suudi Arabistan’dan gelen katılımcılar datebliğler sundular. Açılış paneli ve dokuz oturumdan oluşan sempozyumda, toplumsal barışın sağlanmasında cami ve din görevlilerinin katkısı, bölgedeki Seyda ve medreselerin rolü, karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri ele alındı.

Açılış panelinde, toplumsal barışın sağlanmasında dinin ve din görevlisinin katkısı çeşitli yönleriyle dile getirildi. Mardin Artuklu Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Kadri Yıldırım konuşmasında, Medine Sözleşmesi’nin bugüne örneklığı üzerinde dururken, Prof. Dr. Mustafa Ağırman ise, asr-ı saadetten örneklerle barışın sağlanmasında dinin rolüne vurgu yaptı. Prof. Dr. M. Halil Çiçek, Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgelerindeki kan davası ve arazi anlaşmazlıklarını giderme noktasında âlimlerin etkinliğini ortaya koyarken, Milli Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürü Nazif Yılmaz ise yeni müfredata göre hazırlanmış olan din dersi kitaplarından hareketle, din eğitiminin sosyal barışa katkısı üzerinde durdu.

Yakın tarihimizden örnek şahsiyetleri konu edinen birinci oturumda, Bediüzzaman Said Nursi, Şeyh Muhammed el-Arabkendî, Mehmed Rüşdü Aşıkutlu ve Muhammed Emin Er gibi önemli şahsiyetlerin örneklığı,



hayatlarından verilen kesitlerle ortaya konuldu. Sempozyumun ikinci gününde ise, iki ayrı salonda eş zamanlı olarak toplam sekiz oturum gerçekleştirildi. "Barışın Güvercini Medreseler" adını taşıyan ikinci oturumda, bölgede yüzyıllardır varlığını sürdüren medreselerin tarihi, toplumdaki etkinliği, bölge barışına katkısı ve örnek çalışmaları konuşmacılar tarafından irdelendi. Örneğin Vaiz ve Müderris olan Muhammed Tayyip Elçi konuşmasında, bölgede önemli bir işlev gören medreselerin yeniden inşası için kurulan Medrese Âlimleri Vakfı'nın kuruluşu ve faaliyetleri hakkında bilgi verdi.

Cami merkezli din eğitimi konusunun işlendiği oturumda; engellilere yönelik Kur'an kursu öğreticilerinin yeterliliği, okul öncesi din eğitimi, İmam-hatip liselerindeki din eğitiminin niteliği ve cami-üniversite beraberliği gibi konular, konuşmacılar tarafından ele alındı. Dördüncü oturumda Prof. Dr. M. Akif Kılavuz, din hizmetlerinde diyalogun önemine ve özelliklerine vurgu yaparken, Sosyolog Yard. Doç. Dr. Tahir Pekasil'de, Mardin örneğinde geleneksel dini statülerin toplumsal uzlaşya katkısı bağlamında, Seydalar konusunu işledi. Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi'nden Yard. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci ise, Mescid-i Kuba ve Mescid-i Dırar karşılaştırmasıyla, takva üzere bina edilen caminin toplumsal barışa olan katkısını ortaya koydu.

"Din Görevlilerinden Örnek Çalışmalar" adını taşıyan beşinci oturumda ise, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı cami ve Kur'an kurslarında görev yapan din görevlileri, tecrübe ve birikimleri sonucu ortaya çıkan projelerini aktardılar. İstanbul'da İmam-Hatip olarak görev yapan Mehmet Şenyiğit, cemaate yönelik ilmi, sosyal ve kültürel faaliyetleri aktarırken, Din Görevlisi Zekeriya Kaya, köylerde imamların en çok karşılaştıkları problemlerden özellikle dargınlıklar sorununun üstesinden nasıl geldiğini aktardı. Camideki bir "Kur'an Okuma Odası"nın insanlar arasındaki dargınlıkları nasıl giderdiğini ve aralarındaki paylaşımı nasıl üst düzeye çıkardığını ortaya koydu. Mezhep, tarikat ve dini ekollerin buluşma ve tanışma alanı olması gereken camilerin, bu işlevini İstanbul ve Kopenhag'da bulunan cami örnekleri üzerinden anlatan Vaiz Talip Akbaş, çokkültürlü toplumlarda camilerin rolüne vurgu yaptı.

"Almanya ve Müslüman Ülkelerde Din Görevliliği ve Camiler" başlığını taşıyan altıncı oturumda ise, buralarda yaşanan tecrübeler ve uygulamalar dinleyicilerin dikkatine sunuldu. Mescid-i Aksa Hatibi Raid Fethi, Mescid-i Aksa'da sunulan adalet ve merhametin simgesi olan hutbelerin Kudüs'teki

Müslüman-Hıristiyan halkları arasında barışı tesis eden bir araca dönüştüğünü ifade etti. Suriye’deki resmi dini kurumların sistem tarafından kendi meşruiyetlerini sağlamak adına işlevselleştirildiğini ifade eden Abdüsselam Yusuf, bunu son dönemdeki olaylar üzerinden analiz ederek, bu durumun Suriye halkının inancı üzerindeki etkilerini irdeledi. Abdurrahman el-Mıhrij ise, Suudi Arabistan’daki din hizmetleri hakkında dinleyicileri bilgilendirdi. Almanya’da din görevlisi olarak görev yapan Hasan Ağırman, Almanya’da camilerin sadece ibadethane değil, aynı zamanda birer sivil toplum kuruluşu gibi hizmet verdiğini ifade etti.

Yedinci oturumda sempozyum yürütücülerinden Yard. Doç. Dr. Taha Nas, müftülük personeline ve Diyanet İşleri Başkanlığı fetva birimlerine yöneltilen soruların analizini yaparak, halkın temel problemlerini ve verilen cevapların toplumsal barışa katkısını değerlendirdi. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Enver Günaydın ise konuşmasında, Müslümanlar arasında dayanışmanın yeniden tesisi için, hac ve umre ibadetinin önemi üzerinde durdu. “Caminin ‘Cami’ Olabilmesi ve Din Dilini Üretebilmek” başlıklı sunumunda İmam-Hatip Levent Uçkan, İstanbul’da görev yaptığı camide, dengeli bir Müslüman ferdin yetişmesi noktasındaki proje ve tecrübelerini dinleyicilerle paylaştı.

Din hizmetlerindeki sorunların ve çözüm önerilerinin tartışıldığı sekizinci oturumda Arş. Gör. Bilal Toprak, din görevlisinin uzun yıllar edebiyat ve sinema üzerinden ötekileştirildiğini ve toplumsal hafızada olumsuz bir algı oluşturulduğunu ifade etti. Buna karşın günümüzde bu algıda düzelmeye görülmesine rağmen imamların en çok şikâyetçi oldukları konunun kurum içinde saygı görmeme ve amirler tarafından yeterince takdir edilmeme problemi olduğunu dile getirdi. Arş. Gör. Cengiz Kanık, bölgede Şafiilerin yoğunluğuna rağmen, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Hanefi/Maturidi anlayışın dayatıldığını ifade etti. Yeşilli Müftüsü Selahattin Yılmaz sunumunda, Kürt meselesinin çözümünde din görevlilerinin rolünün kilit bir öneme sahip olduğunu vurguladı. Sempozyumun son oturumunda Dr. Ayşe Güç Işık, Mardin’de yaşayan farklı etnik-dini grupların sosyo-kültürel etkileşiminde din görevlilerinin oynadığı rolü ortaya koydu. Arş. Gör. Tecelli Karasu da, din görevlileriyle yaptığı mülakatlar çerçevesinde, toplumsal birliğin inşasında dinin rolünü Muş örneği üzerinden aktardı.

Sempozyumun değerlendirme oturumunda Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Vecdi Akyüz ve Prof. Dr. M. Zeki Aydın,

Cumhuriyet Üniversitesi'nden Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu ve Sarıgazi Cami İmam-Hatibi Mehmet Keskin sunulan tebliğler hakkında değerlendirmelerde bulunarak, toplumsal barışın sağlanmasında din görevlisinin hayati bir öneme sahip olduğunu ifade ettiler. Sempozyum programı katılımcılara plaket ve katılım belgelerinin verilmesiyle son buldu.

Türkiye'de toplumsal barışın sıkça dillendirildiği ve bu konuda açılımların yapıldığı bir dönemde Yecder ve Mardin Artuklu Üniversitesi'nin birlikte düzenledikleri ve Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi öğretim kadrosunun yürüttüğü bu organizasyonda emeği geçen herkese teşekkür ediyoruz. Zengin ve kültürel dokusuyla ön plana çıkan Mardin'imizin böylesine güzel organizasyonlara ev sahipliği yaparak hak ettiği ilgiyi göreceğine inanıyoruz.

Arş. Gör. Bilal TOPRAK
Mardin Artuklu Üniversitesi
İlahiyat Bilimleri Fakültesi
Dinler Tarihi ABD.

Bu Sayının Hakemleri | Referee Board of This Issue*

- Mehmet Alıcı (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.)
Adem Apak (Prof. Dr., Uludağ Ü.)
Hulusi Arslan (Prof. Dr., İnönü Ü.)
Tahirhan Aydın (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.)
Dursun Ali Aykıt (Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Ü.)
Feridun Bilgin (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.)
Ömer Bozkurt (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.)
Adnan Demirci (Prof. Dr., İstanbul Ü.)
M. Ata Deniz (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.)
M. Nesim Doru (Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.)
Şir Muhammed Dualı (Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Ü.)
Ahmet Gül (Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü.)
Yunus Kaplan (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.)
Yasin Meral (Dr., Ankara Ü.)
Muhittin Özdemir (Yrd. Doç. Dr., Bingöl Ü.)
Mustafa Öztürk (Prof. Dr., Çukurova Ü.)
Şevket Pekdemir (Yrd. Doç. Dr., Ordu Ü.)
M. Sait Toprak (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.)
Maşallah Turan (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.)
Nurettin Turgay (Prof. Dr., Dicle Ü.)
Veysi Ünverdi (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.)
Mustafa Ünverdi (Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra | In alphabetical order



A. Yayın İlkeleri:

1. "Artuklu Akademi" Dergisi, Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslar arası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. "Artuklu Akademi"de, başta ilahiyat bilimleri olmak üzere sosyal bilimlere matuf her türlü akademik çalışmalara yer verilir.
3. "Artuklu Akademi"de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
4. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
5. Yayımlanmayan yazılar iade edilmeyecek, sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
6. Hakemlerden ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
7. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
8. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
9. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Müelliflere, yazılarının yayımlandığı "Artuklu Akademi Dergisi" sayısından iki adet gönderilir, telif ücreti ödenmez.
10. Yayınına karar verilen yazılar öncelikle matbu olarak yayımlanacak, her yeni sayı çıktığında ise bir önceki sayının tüm makaleleri, pdf olarak Artuklu Akademi'nin web sayfasında yayımlanacaktır.
11. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
12. Başvurular posta yoluyla Mardin Artuklu Üniv. İlahiyat Bilimleri Fakültesi Artuklu/MARDİN adresine veya elektronik posta yoluyla artukluakademi@artuklu.edu.tr adresine yapılır.

B. Yazım İlkeleri

1. Artuklu Akademi'de Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde yazılmış akademik yazılara yer verilir.
2. Makaleler 10.000, kitap değerlendirmeleri ve diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
3. Makalelere, İngilizce başlık ve 150-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Özetler 10 puntoyla ve kenarlardan daraltılarak yazılmalıdır.
4. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntoyla, başlıklar bold olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır. Metin içi alıntılar için dipnot yazım kuralları geçerlidir. Ayrıca alıntılar, asıl metinden ayrılacak şekilde iki taraftan daraltılmalıdır.
5. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2.5 cm, sağdan 2.5 cm, üstten 2.5 cm ve alttan 2.5 cm olmalıdır.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
7. Makalelerin sonunda kaynakça verilmelidir.
8. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detayları verilen kaynak gösterim kurallarına riayet edilmelidir.
 - a. Kitap: Yazar adı-soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed.: veya haz:), baskı yeri, varsa yayınevi ve tarihi (örnek: Mardin, Mardin Artuklu Üniv. Yay., 2004), cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise, yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek: vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı-soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), varsa yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise (örnek: sayı: 3), sayfası.
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler; sûre adı, sûreno/ayet no sırasına göre verilmelidir. (Örnek: el-Bakara, 2/10.)
10. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler vb. malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıca ulaştırılmalı, gerektiğinde ayrı bir dosya halinde elektronik ortamda teslim edilmelidir.

