

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

UMDE

Dini Tetkikler Dergisi

UMDE Journal of Religious Inquiries

Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue: 1 (Aralık/December 2018)

UMDE Dini Tetkikler Dergisi, ulusal hakemli online süreli yayındır

UMDE Dini Tetkikler Dergisi: UMDE Journal of Religious Inquiries a national peer-reviewed online biannual journal

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

The Owner on behalf of the Faculty of Divinity, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University

Prof. Dr. Zülfi kar DURMUŞ, Dekan / Dean

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director

Mustafa ÖZDEMİR / Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Editör / Editor in Chief

Arş. Gör. Abdussamet ÖZKAN, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. Abdullah Taha ORHAN, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Arş. Gör. Ramazan MEŞE, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Arş. Gör. Havva ÖZATA, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Zülfi kar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim GÖRENER, Kayseri Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Konya Selçuk Üniversitesi

Doç. Dr. Merter Rahmi TELKENAROĞLU, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa IŞIK, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim YILMAZ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Adem ÇATAK, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KILIÇARSLAN, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah NAMLI, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Emine TURAN, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Yasemin GÜLEÇ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Emine DEMİL, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Öğr. Gör. Mustafa SAĞLAM, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Öğr. Gör. Hasan ÇETİNEL, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Öğr. Gör. Kadir ERBİL, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Zülfi kar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Yusuf DOĞAN, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Prof. Dr. Celal TÜREER, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI, Kayseri Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Şerafettin SEVERCAN, Kayseri Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Celalettin ÇELİK, Kayseri Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Konya Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK, Kayseri Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Kenan HAS, Kayseri Erciyes Üniversitesi

Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ, Malatya İnönü Üniversitesi

Grafik Tasarım / Graphic Design

Ender BOZTÜRK

Kapak Tasarımı / Cover Design

mimemin

İletişim / Correspondence

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Damat İbrahim Paşa Yerleşkesi,

2000 Evler Mah. Zübeyde Hanım Cad. 50300 - NEVŞEHİR

Telefon:+90-384/2281000

Web Sayfası: <http://dergipark.gov.tr/umde>



İçindekiler / Table of Contents

Araştırma Yazıları / Research Papers

- 11-32 Birgivi'nin *el-Avâmil* Adlı Eserinin Nahiv İlminin Öğretimindeki Yeri ve Önemi
Zülfikar Durmuş – Ramazan Meşe
-
- 33-64 İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu
M. Rahmi Telkenaroğlu
-
- 65-88 Kur'an'ın Işığında Kader Konusuna Bakış
Abdullah Namlı
-
- 89-104 İbnü'l 'Arabî'nin Vahyin Anlaşılmasına Dönük Yaklaşımı
Fevzi Yiğit
-
- 105-130 Nüzul-Sîret İlişkisi Bağlamında Tâhâ Sûresi'nin Temel Vurguları
Fatıma Ünsal



Takdim

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

*Rabbimiz!
Faydasız ilimden
sana sığınıyoruz.*

Âlemlerin rabbine hamd, Rasûl-i ekremine sonsuz salât olsun.

İlim, bir hakikat arayışıdır, tüm hayat boyunca. İnsanoğluna emanet olarak lütfedilen bu hayat serüveninde hayatı, insanı ve evreni anlamaya çalışmak, hayatına anlam katmak isteyen müdakkik araştırmacıların vazgeçemeyeceği bir anlam arayışıdır. Hakikate ulaşmak, üstün bir gayret ister talebelerinden. Bu anlam çabası sıkıntılı, zor ve yıpratıcı süreçleri bünyesinde barındırır. O bakımdan hakikat arayışı doğası gereği zorluklara karşı tahammüllü olmayı gerektirir. Bir başka ifadeyle, sabır erdemini kuşanmak ilim erbabı için kaçınılmazdır. Tıpkı gönderildikleri toplumlara hakikatin nasıl aranacağına ve ulaşılacağına dair yöntem öğretmeye çalışan peygamberlerin kuşandıkları sabır gibi. Kendilerine ilim ve hikmet verilen ve böylece ilim-amel-ihlas dairesinde anlamlı bir hayat yaşayan ve bu yaşam tarzlarıyla ümmetlerine örnek olan kutlu elçilerin varisleri olan ilim ehli de onların yolunda gitmeye çalışan kesimi oluşturmaktadır.

Evrenin mutlak yaratıcısı olan yüce Allah, kâinatın gözbebeği mesabesinde olan insana akıl ve irade gibi çok büyük nimetler vererek onu diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir

konuma yükseltmiştir. Fakat insanoğlu söz konusu nimetlerin ve emanetlerin kadr u kıymetini bilememiş; rahmeti kendisine ilke edinen Rahman ve Rahim isim-sıfatlarıyla muttasıf olan âlemlerin Rabbi insana iki güzide nimet daha vermiştir: Peygamber ve vahiy/kitap. Aslında bu nimetlerin ayrıca verilışı insanoğlu akılsız olduğu için değil, aklını ve iradesini dinî ve ahlakî anlamda bir başka anlatımla varlığın yegâne yaratıcısının isteğine uygun olarak kullanamamasıdır. İşte ilahi bilginin ve hikmetin saf, temiz ve berrak kaynağından beslenen peygamberlerin önemi, özellikleri ve güzellikleri buralarda aranmalıdır. Peygamberler kendilerine verilen bilgi ve hikmeti akılla yoğurarak kimi zaman insanların akıllarına kimi zaman da gönüllerine hitap ederek insanlık ailesi için muazzam ilim pınarını miras bırakmışlardır. İlim-irfan erbabı da bu pınardan istifade ederek insanlığa söz konusu bu pınardan su taşımaktadır. Böylece yaşıanan hayata anlam katma ameliyesi devam etmektedir...

İşte Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hayata anlam katmayı kendisine ilke edinen *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* adı ile ilim dünyasına kapı aralamaktadır. Hakemli ve süreli olarak yılda iki kez okuyucusu ile buluşacaktır, inşallah. Böyle bir derginin ilim dünyasında gün yüzüne çıkmasında üstün gayret gösteren ve yazılarıyla bizlere destek veren her bir arkadaşşıma gönül dolusu teşekkür ederim.

Prof. Dr. Zülfikar Durmuş

NEVÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı

NEVÜ İlahiyat Fakültesi adına

UMDE Dini Tetkikler Dergisi Sahibi

Editörden

Allah'a hamd, Rasûl'üne salat u selam olsun. *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* elinizdeki ilk sayı ile yayın hayatına girmiş bulunuyor. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi online süreli yayını olan *UMDE*, yılda iki kez -31 Temmuz ve 31 Aralık- yayımlanacak ulusal hakemli bir dergidir. Adını, sözlükte "dayanak, asıl/temel, kaynak" anlamına gelen *umde* sözcüğünden alan dergimiz, özelde İslam ilimleri genelde ise dinî ilimler alanında ilmî hassasiyetle üretilen özgün araştırma makaleleri, çeviriler, tanıtım yazıları (kitap, makale, tez, proje, sempozyum ve konferanslar), eleştirel metin çalışmaları ve benzerlerini yayınlamayı amaçlar. Bu sayede problemlere çözüm arayışlarını ortaya koyan ve uygulanabilir yaklaşımlara sahip zihin açıcı çalışmaları ilgilileriyle paylaşma fırsatına sahip olacağız.

UMDE'nin bu ilk sayısı, dergimizin fakülte adına sahibi dekanımız Prof. Dr. Zülfikar Durmuş'un takdim yazısıyla başlamaktadır. Ardından beş adet araştırma yazısı yer almaktadır. İlk yazımız, Prof. Dr. Zülfikar Durmuş ve Arş. Gör. Dr. Ramazan Meşe imzasını taşıyan "Birgivi'nin *El-Avâmil* Adlı Eserinin Nahiv İlminin Öğretimindeki Yeri ve Önemi" başlıklı yazıdır. Yazarlarımız, XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ilim, kültür ve

sanatta zirveye ulaştığı dönemde yaşamış bir lim olan İmam Birgivi'nin *el-Avmil* adlı eserini, içerik dil ve üslup özellikleri bakımından detaylı bir şekilde analiz etmekle birlikte, bu eserin nahiv öğretimindeki yöntem ve önemini değerlendirmiş, klasik nahiv kitapları ve günümüzde yazılan nahiv kitapları ile mukayesesini yapmışlardır. İkinci yazımız, fakültemiz ğretim yelerinden Doç. Dr. M. Rahmi Telkenaroğlu'nun "İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu" başlıklı yazısıdır. Telkenaroğlu, bu yazıda ulemanın delillerden hüküm çıkarma gayretinin mezheplerin ortaya çıkmasından sonra yerini bazı pratik kolaylıklar sağlayan taklide bıraktığına dikkat çeker. Makaleye göre, fikhın mezhep üzerinden öğretilmesi mutaassıp mezhep müntesiplerini ortaya çıkarak muhalif mezhep görüşlerine ait kitapların yakılması, mezhebi destekleyecek hadislerin uydurulması, bilim adamlarının sürgünlere maruz bırakılması gibi vakalarla tezahür eden bir mezhep taassubunu doğurmuştur. nc araştırma yazısı ise dekan yardımcımız Dr. Öğretim yesi Abdullah Namlı'ya ait olup "Kur'an'ın Işığında Kader Konusuna Bakış" başlığını taşımaktadır. Yazar burada, kadim bir tartışma konusu olan kader meselesini İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an'ı esas almakla birlikte, kelim ekollerinin kendi kaynaklarına da başvurarak ele almıştır. Yazar, bu ekollerin kaderle ilgili Kur'an nasları nasıl değerlendirdiklerini ve söz konusu meseleyi nasıl anladıklarını incelemiş ve incelediği ayetlerin işığında cebr olmayan kader inancının Kur'an'a uygunluk arz ettiği sonucuna ulaşmıştır. Dr. Fevzi Yiğit'in "İbnü'l-Arab'nin Vahyin Anlaşılmasına Dönük Yaklaşımı" başlığını taşıyan makalesi, araştırma yazılarının dördüncüsüdür. Burada yazar, bilgi felsefesinin temelinde manevi tecrübe ve ilah ğretim olan İbnü'l-Arab'ye göre, Allah'ın bağışlayıp öğrettiği ve insanın kendi öğrendiği iki tür bilgi ayrımı temelinde Kur'an'ın anlaşılması için hangi metodun takip edilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışır. Bu metod ise, Allah'ın bağışlayıp öğretmesi sonucu gerçekleşen metnin

sahibinden okunduğu metottur. Beşinci araştırma yazımız Öğr. Gör. Fatıma Ünsal'ın “Nüzul-Sîret İlişkisi Bağlamında Tâhâ Sûresi'nin Temel Vurguları” başlıklı makalesidir. Yazı, siyer-i nebi çerçevesinde ayetleri anlama ve yorumlamanın daha sağlıklı olacağı düşüncesini taşıyarak Tâhâ sûresinde yer alan Hz. Mûsâ örneğinin Hz. Peygamber'in hayatında nereye tekabül ettiği sorusunu sormuştur. Yazarın ulaştığı sonuca göre, siyer kaynakları ile tefsir kitaplarında yer alan bilgilerden hareketle Tâhâ sûresinde bütün detaylarıyla Hz. Mûsâ'nın hayat hikâyesi resmediliyor görünse de aslında sunulmak istenen büyük fotoğraf Hz. Peygamber'in Mekke'de yaşadıklarıyla Hz. Mûsâ'nın yaşadıkları arasındaki benzerliktir.

Bu ilk sayımızdaki yazıların, İslam ilimleri araştırmacıları başta olmak üzere tüm okuyucular tarafından ilgiyle okunacağını umuyoruz. Tüm yazarlarımıza, emeklerinden ve dergimizi tercih ederek verdikleri destekten dolayı teşekkür ediyoruz. Ayrıca, derginin bu aşamaya gelmesinde önemli katkıları olan editör yardımcılara ve yayın kurulu üyelerine teşekkürlerimizi arz ediyoruz. Özellikle, fakültemiz tarafından akademik bir dergi çıkarılması isteğini ifade etmesinden itibaren, her aşamada bizlere verdiği desteğinden ötürü dekanımız Prof. Dr. Zülfikar Durmuş hocamıza teşekkür ediyoruz.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır!

Arş. Gör. Abdussamet ÖZKAN

Editör



Birgivî'nin *el-Avâmil* Adlı Eserinin Nahiv İlminin Öğretimindeki Yeri ve Önemi

Zülfikar Durmuş* – Ramazan Meşe**

Öz: İmam Birgivî (ö. 981/1573), XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ilim, kültür ve sanatta zirveye ulaştığı dönemde yaşamış bir âlimdir. *El-Avâmil* adlı eseri, Arap dilinde önemli bir çalışma olup, nahiv ilminin temel kaidelerini özet bir şekilde ele almaktadır. Bu eser, nahvin âmîl, ma'mûl ve i'râb konularını inceler. Arap gramerine bir giriş olarak telakki edilen bu eserde Birgivî, her konuyu akılda tutulması kolay bir takım yöntemlerle izah eder. Eserde örnek olarak verilen ayet ve hadisler, nahiv bilgileri yanında ayrıca İslam itikat ve ahlakını yansıtmaları bakımından oldukça dikkat çekici olup, bu yönüyle benzerlerinden ayrılır. Klasik nahiv kitapları arasında yer alan *El-Avâmil*'de basit ve sade dil kullanılması, teferruata ve nahiv ekollerinin ihtilaflarına girilmemesi, matematiksel bir görüntüleme sistemi ile konuların bablara ayrılması ve akılda kalıcı örnekler kullanılması öğretim tekniği ve yöntemi bakımından dikkat çeker. Güncelliğini koruyan *El-Avâmil*, hâlâ Arapça öğrenmek isteyen kişiler tarafından okunmakta ve okutulmaktadır. Hatta günümüzde nahiv ilmi konusunda eser yazanlara da referans olmaktadır. Bu çalışmada eser ve müellifi hakkında kısa bilgi verilip, eserin içeriği, dil ve üslup özellikleri detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Ayrıca bu eserin nahiv öğretimindeki yöntemi ve önemi değerlendirilmiştir. Klasik nahiv kitapları ve günümüzde yazılan nahiv kitapları ile mukayesesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Birgivî, Nahiv, Avâmil, Âmil, Ma'mûl, İ'râb.

The Role and the Importance of Birgiwi's Work *al-Awâmil* in Teaching the Science of *Nahiv*

Abstract: Imam Birgiwi (d. 981/1573) is a scholar who lived during the sixteenth century when the Ottoman Empire reached its peak in science,

* Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir (Qur'anic Exegesis), Nevşehir, TURKEY.

zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4255-0820>

** Arş. Gör. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. Research Assistant, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric, Nevşehir, TURKEY.

ramazanmese@nevsehir.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8524-7923>

culture and art. His work, *al-Awāmil*, is an important work in the Arabic language literature, discussing the basic principles of the science of syntax. This work examines the issues of syntax, namely, *âmil*, *ma'alum* and *'irâb*. In this work, considered as an introduction to Arabic grammar, Birgîwî explains each subject in a way that it is easy for a learner to keep them in mind. The Qur'anic verses and hadiths are given as examples for grammatical rules in the book. This characteristic of it is quite remarkable in terms of reflecting the Islamic belief and morality as well as knowledge of Nahiw and therefore is distinguished from its similar versions in this respect. The usage of a simple language, abstaining from entering into grammatical details and disputes among the Nahiw schools, the separation of subjects with a mathematical visualization system and the usage of catchy examples are noteworthy characteristics of *al-Awāmil* in terms of teaching technique and method. *Al-Awāmil*, maintaining its up-to-dateness, is still read and taught by those who want to learn Arabic and teach it. In fact, it is also considered to be a basic source for those who write about the science of Nahiw. In this study, after a brief introduction about the author and his work, we analyze the content of the work, features of its language and method in detail. In addition to that, the method and importance of this work in teaching the science of Nahiw is evaluated. It is compared with the classical and contemporary Nahiw books.

Keywords: Arabic Language, Birgîwî, Syntax, *al-Awāmil*, *Âmil*, *Ma'mûl*, *'Irâb*.

1. İMAM BİRGİVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Çeşitli sahalarda eser veren büyük Türk âlimi Birgîvî, 10 Cemâziyelevvel 929 (27 Mart 1523) tarihinde Balıkesir'de doğmuştur.¹ Asıl adı Takıyyüddîn Mehmed olup aynı zamanda "Birgili" olarak da bilinir. Babası Pîr Ali Balıkesir'de müderristir. Annesinin adının ise Meryem Hanım olduğu bilinmektedir.²

İlk eğitimini babasından alan Birgîvî, başta Arapça ve mantık olmak üzere diğer ilimleri de ondan tahsil etmiş ve bu arada hafızlığını tamamlamıştır.³

1 Hayatı hakkında geniş bilgi için Bk. Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınları, 1972), 1:284-285; Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgîvî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1981), 21-90; Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgîvî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgîvî Sempozyumu*, haz. Mehmet Şeker, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 16-23; Emrullah Yüksel, "Birgîvî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6:b191-194; M. Yaşar Düzenli, "Balıkesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgîvî", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/4 (2000): 228-243.

2 Bk. Emrullah Yüksel, "Mehmet Birgîvî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (1977): 175.

3 Arslan, "İmam Birgîvî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", 17.

Daha sonra Sultan Mehmed Han'ın annesinin medresesine (Haseki Medresesi) girdi ve dönemin tanınmış âlimlerinden Kazasker Abdurrahman Efendi'nin (ö. 958/1575) öğrencisi olmuştur. Birgivi'nin yetişmesinde bu şahsın büyük etkisi olduğu söylenir.⁴ Bunun öncesinde de "Ahîzâde" olarak bilinen Mehmed Efendi'den (ö. 1000/1591) ders almıştır.⁵ Daha sonra üstün başarı ile müderrislik payesini elde eden Birgivi, Abdurrahman Efendi'ye intisap edip ihtisasını tamamlamıştır. Bir süre medreselerde müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Kanuni döneminde hocası Abdurrahman Efendi'nin aracılığıyla Edirne Kassâm-ı Askerî'si olan Birgivi, aynı zamanda ders okutmaya devam etmiştir.⁶ Burada iken kendisiyle aynı vazifede olan Abdurrahman b. Seydi Ali'nin (Kızıl Molla) derslerine de katılmıştır.⁷

Bu müderrisliğinin yanında câmilerde vaaz vererek, halkı Kur'an ve sünnete davet etmiştir. Oldukça dindar bir kimliğe sahip olduğundan Müslümanların Kur'an ve sünnete uymayan tavır ve davranışlarını gördükçe üzülmüştür. Zaten memlekette batıl inançlar hayli artmıştı. Kabirler üzerine türbeler inşa edilip buralarda altın ve gümüş şamdanlarda devamlı olarak mumlar yakılması, hocaların rüşvet alması, ücret karşılığında Kur'an okunması, zengin çocuklarına layık olmadıkları halde ücretle ilmî payeler verilmesi, vakıflara para vakfedilmesi gibi batıl ve meşru olmayan birçok uygulamaya karşı çıkmış ve bu konuda insanları ikaz etmiştir.⁸

Halkın bu davranışları terk etmelerinden umudunu kesen Birgivi, İstanbul'a giderek Bayramiyye tarikatı şeyhi Abdullah Karamânî'ye (ö. 972/1565) intisap ederek inzivaya çekilmiştir. Ancak şeyhinin talebi üzerine, Sultan II. Selim'in hocası Birgili Atâullah Efendi'nin (ö. 979/1571) Birgi'de yaptırdığı medreseye müderris olarak gitmiştir. İlmî birikimiyle kısa sürede çevresine pek çok talebe topladı. Birgivi'den ders almak isteyenler ülkenin dört bir tarafından Birgi'ye akın etmişlerdir.⁹

Birgi'ye yerleşen Mehmet Efendi burada kendini tamamen ilmi çalışmalarına vermiştir. Bir yandan ders okutuyor diğer yandan irşat faaliyetlerinde

4 Arslan, "İmam Birgivi'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", 17.

5 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 284.

6 Yüksel, "Birgivi", 6: 192.

7 Yüksel, "Mehmet Birgivi", 177.

8 Yüksel, "Mehmet Birgivi", 177.

9 Bk. Yüksel, "Birgivi", 6: 192.

bulunuyordu. Bununla da yetinmeyip kitaplar telif ediyordu. Nitekim Birgî'de uzun süre müderrislik yapmasından dolayı "Birgîvî" ismi ile meşhur olmuştur.¹⁰

Birgîvî, başta *Avâmil* ve *İzhâr* olmak üzere gerek Arap grameri konusunda gerekse diğer İslamî ilimlerde kaleme aldığı eserlerle büyük bir hizmet yapmıştır. Kur'ân ve sünnetin dili olan Arapça'nın öğrenilmesi noktasında büyük bir çaba harcamıştır. Son derece samimi, tavizsiz ve idealist biri olan Birgîvî, devletin bütün kademelerindeki yöneticilerde gördüğü eksiklikleri büyük bir cesaretle dile getirmiştir.¹¹

Birgîvî, 981 yılı Cemâziyelevvel ayında (Eylül 1573) bir İstanbul seyahati esnasında veba hastalığına yakalanarak vefat etmiştir. Akabinde de Birgî'ye getirilerek defnedilmiştir.¹²

1.2. Eserleri

İmam Birgîvî tek yönlü bir şahıs değildir. İslamî ilimler başta olmak üzere neredeyse her alanda eserler veren müellif eserlerini Türkçe ve Arapça olarak kaleme almıştır.¹³ Biz konumuz gereği sadece Arap Dili'ne ait eserlerini zikretmekle yetineceğiz. Bu eserler şöyledir:

İm'ânu'l-enzâr
Risâletun fi's-sarf
Kifâyetü'l-mübtedî
el-Emsiletü'l-fadliyye
Şerhu'l-emsileti'l-fadliyye
Hâsiye ale'l-fadliyye
Ta'lîkât ale'l-fevâidi'd-diyâiyye
İmtihânü'l-ezkiyâ
Ta'lîkât ale'l-ımtihân
Avâmil
İzhâru'l-esrâr

.....

10 Yüksel, "Birgîvî", 6: 192.

11 Yüksel, "Birgîvî", 6: 192.

12 Bk. Arslan, *İmam Birgîvî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 46; Yüksel, "Birgîvî", 6: 193.

13 Birgîvî'nin eserleri hakkında Bk. İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l-Musannifin*, (İstanbul: Maarif Vekâleti 1951), 2: 252; Arslan, "İmam Birgîvî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", 23; Yüksel, "Birgîvî", 6: 193-194; Düzenli, "Balikesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgîvî", 243-244.

Osmanlı medreselerinde Arapça öğretimi genelde üç aşamada gerçekleşirdi. Bunlar *iktisar*/asgari düzey, *iktisad*/orta düzey ve *istiksa*/ileri düzeydir. Buna göre Arapça öğretiminde her seviyeye uygun eserler belirlenmiştir.¹⁴ İlk düzeyde daha şematik ve özet bilgiler verilirken, ikinci ve üçüncü düzeylerde meseleler daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.¹⁵ Bu üç düzey için, pek çok eser belirlenmiştir.¹⁶ Bunlardan nahiv alanında Abdulkâhir el-Cürcânî'nin *el-Avâmilü'l-Mie*'si, Birgivî Mehmed Efendi'nin *el-Avâmilü'l-Cedîd*'i ile *İzhâru'l-Esrâr*'ı, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'si, Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) *Mollâ Câmî*'i, İbn Malik Tâî'nin (ö. 672/1274) *el-Elfiyye fi'n-Nahv*'i, İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) *Şuzûru'z-Zeheb*'i ile *Muğnî'l-Lebîb*'i ve İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) *el-Âcurrûmiyye*'si gibi eserler ön plana çıkmıştır. İşte *Avâmil* bu tedrici eğitimin ilk sırasında yer almaktadır. Kendisinden önce okutulması bir gelenek haline almış olan eserlere bir zemin hazırlamakta ve öğrencilere Arapça konusunda bir temel oluşturmaktadır. Nitekim *Avâmil*'deki bilgilere bakılınca özet ve temel bilgiler olduğu görülür. Ayrıca bu bilgilerin şematik ve akılda tutulması kolay bir sistemde olması da bu tedrici eğitim sisteminin ilk merhalesine büyük katkı sağlamaktadır.

2. AVÂMİL'İN MUHTEVA ANALİZİ

Arapçada “terkip ve cümle içerisindeki kelimelerin i'râbına tesir eden unsurlara” “âmil” denir. Çoğulu da “avâmil”dir.¹⁷ Âmil, bu dili öğrenmeye gayret edenler –özellikle de Arap olmayanlar- için çok önemlidir. İşte bu öneminden dolayı âlimler tarafından “Avâmil Risaleleri” kaleme alınmış ve bu âmiller tanıtılmaya çalışılmıştır. Bu avâmil risaleleri arasında en çok şöhret bulanlar *Avâmil-i Atik* veya *Avâmilü'l-Mie* olarak bilinen Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) eseri ile çalışmamıza konu aldığımız Birgivî'nin *el-Avâmil* adlı eseridir.¹⁸

-
- 14 Mücahit Küçüksarı, “Dil Öğretimindeki Metodoloji ve Yaklaşım Farklılıkları Bakımından İbn Âcurrûm'un *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye*'si ve Birgivî'nin *el-Avâmil*'i Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018): 3.
 - 15 Dursun Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2002): 283.
 - 16 Bu eserler hakkında detaylı bilgi için Bk. Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, 283-286.
 - 17 İsmail Durmuş, “Avâmilü'l-Mie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 106.
 - 18 Bk. Arslan, “Arap Gramerinde İki Avâmil Risalesi ve Bunların Mukayesesi”, *İlam Araştırma Dergisi* 1/2 (1996): 163.

Birgivî'nin *Avâmil*'i, bir telakkiye göre Abdülkâhir el-Cürcânî ile başlayıp İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ile gelişen âmil, ma'mûl ve i'râb geleneği tarzında kaleme alınmış, nahvin konularını ele alan temel bir ders kitabıdır.¹⁹

Birgivî, bu eserinde Arap dilinde var olan bütün âmilleri ele almış ve âmil teorisi üzerine sistemini kurmuştur. Esere besmele, hamdele ve salvele ile başlayan Birgivî, eserinin giriş kısmında, i'râb meselesinin bilinmesi ve kavranması için, yüz maddenin bilinmesi gerektiğine vurgu yapmış ve bu maddeleri üç bölüm halinde açıklayacağını söylemiştir. Bu bölümlerden ilkinin, *âmillere* ayırmıştır ki, bunlar toplamda altmış maddedir. İkinci bölümünü bu âmillerin etkilediği kelimelere, yani *ma'mûllere* hasretmiştir. Bunlar da otuz maddedir. Eserin son bölümünü ise, *i'râb* meselesine ayırmıştır. Bu son bölümde on ana başlık kullanmıştır. Eserin muhtevasının daha iyi kavranması için bu üç bölümü biraz daha teferruatlı açıklamak istiyoruz.

2.1. Birinci Bölüm: Âmil

Birinci bölüm âmil kısmına ayrılmış olup bunlar toplamı altmış tanedir. Bu âmiller kendi arasında lafzî ve manevî olarak iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan elli sekiz tanesi lafzî, iki tanesi ise manevî âmildir.

Lafzî âmiller kendi arasında semaî ve kıyasî olmak üzere iki kısma ayrılıp bunlardan kırk dokuz tanesi semâî, dokuz tanesi ise kıyasîdir.

Semâî olanlar beş kısma ayrılmış ve bunlar birer örnekle açıklanmıştır. Bu âmiller şöyledir:

1. Harf-i cerler: Toplam 20 tanedir: *Bâ* (ب), *min* (من), *ilâ* (إلى), *'an* (عن), *'alâ* (على), *lâm* (ل), *fi* (في), *kef* (ك), *hattâ* (حتى), *rubbe* (رب), *vâvu'l-kasem* (و), *tâu'l-kasem* (ت), *hâşâ* (حاشا), *müz* (مد), *münzü* (منذ), *halâ* (خلا), *'adâ* (عدا), *levlâ* (لولا), *key* (كي), *le'alle* (لعل).

2. İsmi nasb haberini ref eden harfler: 8 tanedir: *İnne* (إن), *enne* (أن), *keenne* (كأن), *lâkinne* (لكن), *leyte* (ليت), *le'alle* (لعل), *munkatî' istisnâ'* için kullanılan *illâ* (إلا), cinsini nefyeden *lâ* (لا).

3. İsmi ref haberini nasb eden harfler: 2 tanedir: *Leyse'*ye benzeyen *mâ* (ما), *leyse'*ye benzeyen *lâ* (لا).

.....

19 Mehmet Çakır, "Birgivî'nin el-İzhâr'ında İzlediği Öğretim Yöntemi", *İmam Birgivî Sempozyumu*, Haz. Mehmet Şeker, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 43.

4. Muzari fiili nasb eden harfler: 4 tanedir: *En* (أَنْ), *len* (لَنْ), *key* (كَيْ), *izen* (إِذَنْ).

5. Muzari fiili cezm eden kelimeler: 15 tanedir: *Lem* (لَمْ), *lemmâ* (لَمَّا), *lâmu'l-emr* (لِ), *nehiy lâ'sı* (لَا). Bunlar bir muzari fiili cezm ederler. *în* (إِنَّ), *meh-mâ* (مَهُمَا), *mâ* (مَا), *men* (مَنْ), *eyne* (أَيْنَ), *metâ* (مَتَى), *ennâ* (أَنَّى), *eyyu* (أَيُّ), *ḥaysumâ* (حَيْثَمَا), *îzmâ* (إِذْمَا), *îzâmâ* (إِذَامَا). Bunlar ise şart ve ceza olarak isimlendirilen iki muzari fiili cezm ederler.

Kıyasî âmiller dokuz tanedir: Mutlak fiil, ism-i fâil, ism-i mefûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdil, mastar, muzâf isim, tam mübhem isim ve mana-yı fiil.

Mutlak fiil: Her fiil, failini ref ve mefûlünü nasb eder. Her fiil için bir fail gerekir. Eğer bu fail ile söz tamamlırsa bu fiile *tam fiil* denir. Eğer fail ile cümlenin manası tamamlanmıyor ve mana ancak mansûb bir haber getirmekle tamamlanıyorsa bu fiile de *nakıs fiil* denir.

İsm-i fâil: Bu, kendi ma'lûm fiilinin ameli gibi amel eder.

İsm-i mefûl: Kendi meçhul fiilinin ameli gibi amel eder.

Sıfat-ı müşebbehe: Bu da kendi fiilinin ameli gibi amel eder.

İsm-i tafdil: Kendi fiilinin ameli gibi amel eder.

Mastar: Kendi fiilinin ameli gibi amel eder.

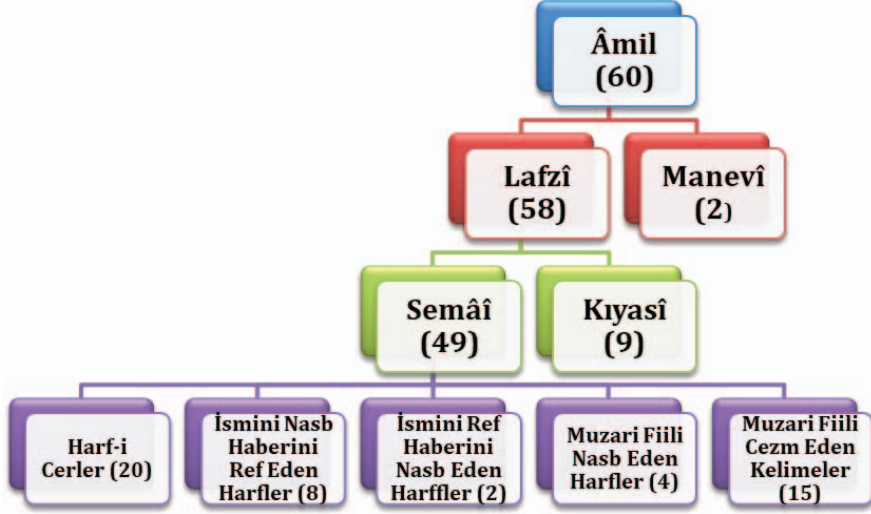
Muzâf isim: Cer amel eder.

Tam mübhem isim: Nasb ameli yapar.

Mana-yı fiil: Kendisinden fiil manası anlaşılan her lafızdır.

Manevî amil iki kısma ayrılmıştır: Birincisi mübteda ve haberi ref eden, ikincisi ise muzari fiili ref eden amildir. Bunları tablo halinde şöyle gösterebiliriz:

Tablo 1:



2.2. İkinci Bölüm: Ma'mûl

Bu babta toplamda 30 ma'mûlden bahsedilmektedir. Bunlardan yirmi beş tanesi doğrudan ma'mûl, diğer beş tanesi dolaylı (tebeî) ma'mûl olarak belirlenmiştir. Dolaylı ma'mûlden maksat, doğrudan amilden etkilenmeyip de kendisinden önce gelen ma'mûlle olan sıfat-mevsûf veya bedel olma gibi bir ilişki nedeniyle o ma'mûlün harekesini almasıdır. Doğrudan ma'mûl olanlar dört ana başlığa ayrılmıştır. Bunlar şöyledir:

1. Merfû' Ma'mûller: 9 tanedir: Fâil, nâibu'l-fâil, mübteda, haber, kâne ve benzerlerinin ismi, inne ve benzerlerinin haberi, cinsini nefy eden lâ'nın haberi, leyse'ye benzeyen mâ ve lâ'nın ismi, nasb ve cezm edatı almayan muzari fiil.

2. Mansûb Ma'mûller: 13 tanedir: Mef'ûlü mutlak, mef'ûlü bih, mef'ûlü fih, mef'ûlü lieclih, mef'ûlü maah, hal, temyiz, müstesna, kane ve benzerlerinin haberi, inne ve benzerlerinin ismi, cinsini nefy eden lâ'nın ismi, leyse'ye benzeyen lâ'nın ve mâ'nın haberi, nasb edatı alan muzari fiil.

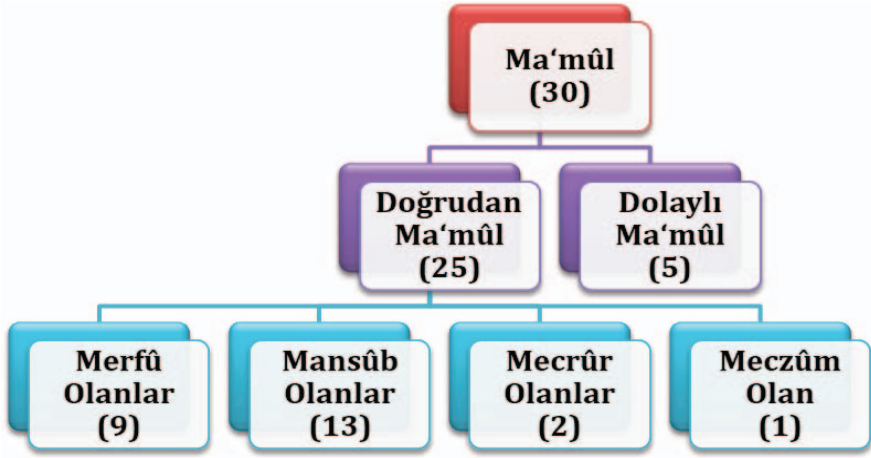
3. Mecrûr Ma'mûller: 2 tanedir: Harf-i cer nedeniyle mecrûr olan isim ve izâfet nedeniyle mecrûr olan isim.

4. Meczûm Ma'mûller: 1 tanedir: Cezm edatı alan muzari fiil.

Dolaylı âmiller ise beş tanedir: Sıfat, ma'tûf, te'kîd, bedel ve atf-ı beyan.

Bu ve önceki bölümde görüldüğü gibi Birgivî âmil teorisini merkeze alarak sistematik bir şekilde teferruata girmeden birtakım bilgileri açıklamaktadır. Her âmil ve ma'mûl için bir örnek vermekle yetinmektedir. Bu örneklerden bir kaçının birbir Kur'an'dan iktibas, diğerlerinin ise anlamının Kur'an ve hadislerden iktibaslar olduğu söylenebilir.

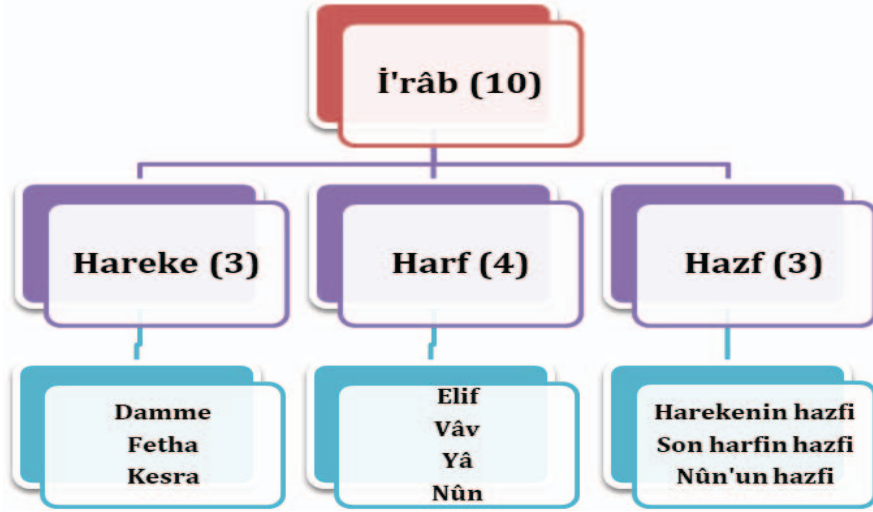
Tablo 2:



2.3. Üçüncü Bölüm: İ'râb

İ'râb'ın ya hareke ya harf ya da hazf ile olduğu söylenmiştir. Hareke damme, fetha ve kesra; harf, vâv, yâ, elif ve nûn; hazf ise hareke, son harf ve nûn'un hazfini kapsar. Böylece i'râb, toplamda on başlık altında ele alınmıştır.

Tablo 3:



3. AVÂMİL'İN DİLİ

Avâmil, Arapça yazılmış bir eser olup, gayet sade ve anlaşılır bir dile sahiptir. Örnek cümleler, kitabın farklı yerlerinde kelime değişikliği yapılarak tekrarlanmış ve ana dili Arapça olmayan biri için sıkıcı olmayan bir yapıda kurulmuştur. Bu itibarla cümlelerin Türkçe'ye tercümesi gayet kolay bir hal almıştır. Ayrıca ilim tahsil eden öğrencilerin Kur'ân ve hadislerden aşına oldukları kelimelerin örneklerde yoğun bir şekilde kullanılması, gerek örneklerin anlaşılması gerekse akılda kalmasını kolaylaştırmıştır. Örneğin âmil bölümünde harf-i cerler kısmında (من) harf-i ceri için verilen örnek (ثَبْتُ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ) ile (على) harf-i ceri için verilen örnek (تَجِبُ التَّوْبَةَ عَلَى كُلِّ مُذْنِبٍ) anlam ve kelime yapıları olarak birbirine benzemektedir.²⁰ Bu da akılda kalıcılığı kolaylaştırmaktadır.

4. AVÂMİL'İN YÖNTEMİ VE ÖNEMİ

4.1. Yöntemi

İmam Birgivî, *Avâmil*'ine çok kısa bir mukaddime ile başlayıp eserini üç ana bölümde sunmaktadır. Bütün bölümlerde ele aldığı bilgiler, yüz maddeden oluşmaktadır. Bu yüz maddede âmil (etkileyen), ma'mûl (etkilenen) ve amel

.....

20 Bk. Birgivî Mehmed Efendi, *Avâmil ve İzhâr*, trc. Arif Erkan, (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1985), 9-10.

(ortaya çıkan etki) yani i' râb konularını son derece özet bir şekilde matematiksel bir düzenle ele almıştır. Ayrıca bu maddeleri sıralarken de en çok kullanılan âmilleri önce vermiş, daha az kullanımı olanları ise sonraya bırakmıştır. Birgivî'nin bu eseri iki gayeye matuf olarak yazdığı söylenebilir. Birincisi, nahiv ilmini özetleyerek az metinle çok bilgi vermek; ikincisi ise Arap Dili'ni yeni öğrenmeye başlayanların nahiv kaidelerini kolaylıkla ezberleyeceği bir tarzda sunmaktır.²¹ Yani yeni başlayanları bıktırmadan nahvin temel kurallarını vererek dil öğretiminde ilk merhaleyi iyi bir yöntemle sunma gayesi gütmektedir. Birgivî gibi muhtasar bir nahiv kitabı ele alan Halef b. Ahmer (ö. 180/796), -ki *Mukaddime* adındaki bu eser elimize ulaşan en eski muhtasar nahiv kitabıdır.²² Eserin girişinde, nahivcilerin ve bütün Arap dilcilerinin detaylı ve izahlı bir yöntem kullandıklarını, yeni başlayanların ihtiyaç duydukları ve ezberlenmesi kolay eserler telif etmediklerini söylemiştir. Bundan dolayı kendisinin detay ve izahtan uzak, başlangıç seviyesinde olanlara uygun muhtasar bir eser yazdığını belirtir. Bu eseri okuyan, ezberleyen ve üzerinde müzakere edenlerin nahiv usulünü öğreneceğini söyler.²³ Halef b. Ahmer burada kendisinden önce yazılan nahiv kitaplarını eleştirmekle beraber muhtasar, ezberlenmesi kolay olan nahiv kitaplarına olan ihtiyacı dile getirmektedir. Ayrıca bu yöntemle yazdığı eserinin de okunup, ezberlenip ve düşünülmesi halinde nahvin öğrenileceğini iddia etmektedir. Halef b. Ahmer gibi Birgivî de eserinin mukaddimesinde “*Arapça öğrenmek isteyenlerin yüz maddeyi bilmesi gerekir*” ifadesinden başka bir şey dememiştir. Dolayısıyla bu eseri neden kaleme aldığı ve hangi yöntemi kullandığı konusunda herhangi bir bilgi vermemiştir. Ancak eser incelendiğinde -belirlediğimiz kadarıyla- şu yöntemleri izlediği görülebilir:

4.1.1. Matematiksel Sistem

Birgivî, *Avâmil*'inde matematiksel bir sistem takip eder. Öyle ki bu sistem nahvin kavranması ve ezberlenmesini kolaylaştırmaktadır. Örneğin esere besmele ile başladıktan hemen sonra konuya girip anlatacağı konuları sayılarla ifade etmektedir:²⁴

.....
21 Muharrem Çelebi, “İmam Birgivî'nin Dilciliği”, *İmam Birgivî Sempozyumu*, Haz. Mehmet Şeker, (Ankara: TDV Yayınları, 1944), 47.

22 Muharrem Çelebi, “Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989): 1-31.

23 Halef b. Ahmer, *Mukaddime fi'n-nahv*, thk. İzzeddin et-Tenûhî (Dimeşk: Matbû'âtu Müdiriyeti İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1961), 33-34.

24 Birgivî, *Avâmil ve İzhâr*, 8.

اَعْلَمَ أَنَّهُ لَا بُدَّ لِكُلِّ طَالِبٍ مَعْرِفَةَ الْأَعْرَابِ مِنْ مَعْرِفَةِ مِائَةِ شَيْءٍ. سِتُونَ مِنْهَا تُسَمَّى عَامِلًا، وَتَلْثُونَ مِنْهَا تُسَمَّى مَعْمُولًا وَعَشْرَةٌ مِنْهَا تُسَمَّى عَمَلًا وَإِعْرَابًا.

Görüldüğü gibi Birgivî burada yüz âmilin varlığından, bunları altmışının âmil, otuzunun ma'mûl ve onunun da amel ya da i'râb olduğunu açıklarken rakamlara başvurmakta ve bunları da eserin ilerleyen sayfalarında matema-tiksel bir sistemle sunmaktadır.

4.1.2. Basitlik ve Sadelik

Birgivî anlatmak istediği konuyu basit ve sade bir cümle ile aktarıp hemen peşinden bu konu hakkında bir örnek getirir. Basra, Kufe, Bağdat gibi dil ekol-lerinin ele aldığı konuya dair ihtilaflarına, görüşlerini dayandırdıkları delillere değinmez. Gereksiz detaylarla konuyu uzatmadığı gibi başlangıç seviyesindeki öğrencinin gözünün korkmasını da engellemiş olur. Örneğin *manevi âmilleri* açıklarken bunların iki tane olduğunu, birincisinin mübtada ve haberin ref edilmesi, ikincisinin ise muzari fiilin ref hali olduğunu açıklayıp her iki âmil için de bir örnek vererek noktayı koymaktadır. Bu âmiller hakkında nahiv ki-taplarında mübtada ve haberin ref edicilerinin ne olduğu ile alakalı ihtilaflara hiç değinmez:

وَالْمَعْنَوِيُّ اثْنَانِ: الْأَوَّلُ زَافِعُ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ. نَحْوُ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ. وَالثَّانِي: زَافِعُ الْفِعْلِ الْمُضَارِعِ. نَحْوُ: يَرْحَمُ اللَّهُ تَعَالَى الثَّائِبَ.

Ayrıca *Avâmil*'de konuların işlenmesinde kısa ve öz bir yöntem izlenmesi öğrencileri bıktırmamak içindir.²⁵

4.1.3. Avâmil'in Örnekleri

Avâmil'in en dikkat çeken yönlerinden birisi örnekleridir. Bu örneklerle bakılınca Birgivî'nin, İslam ahlak ve itikadına önem verdiğini ve bu esasları öğrencilerine öğretme gayretinde olduğu anlaşılır. *Avâmil* bu özelliği ile kendisinden önce telif edilen nahiv kitaplarından ayrılır. Dolayısıyla bu eser bir yandan nahiv kaidelerini öğretirken bir yandan da İslam ahlak ve itikadını öğretmektedir. Bu eseri okuyan bir öğrenci Arapça öğrenmese dahi İslam ahlak ve inanç sisteminden haberdar olur.

25 Arslan, *İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 221.

Avâmil'e bir şerh yazmış olan İzmirli Ömer Efendi, Birgivî'nin bu örnekleriyle *Dehriyye*, *Felâsife*, *Mutezile* ve *Kerrâmiye* gibi bozuk mezhepleri reddettiğini, bu örneklerin öğrencilere güzel bir öğüt olmasını, zahirlerinden kaideleri öğrenmelerini, sonra da onlarla amel etmelerini kastettiğini söyler.²⁶

Birgivî'nin verdiği bu örnekler aynı zamanda pratik ve pedagojiktir.²⁷ Ayrıca verdiği bu örnekler anlam ve yapı olarak herkesçe bilinen şeyler olduğundan akılda kalması daha kolaydır. Örneğin *semât âmiller* kısmında harfi cerleri açıklarken verdiği bazı örnekler şöyledir:

أَمَنْتُ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ بِهِ لَأَبْعَثَنَّ. (Yüce Allah'a iman ettim ve O'na yemin ederim ki tekrar).
(dirileceğim)

تُبْتُ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ. (Bütün günahlardan tövbe ettim).

تُبْتُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى. (Yüce Allah'a tövbe ettim).

كُفِفْتُ عَنِ الْحَرَامِ. (Haramdan alkonuldum).

تَجِبُ التَّوْبَةُ عَلَيَّ كُلِّ مُذْنِبٍ. (Tövbe, her günahkâr kişiye gerekir).

تُبْتُ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ فَعَلْتُهُ مَدُّ يَوْمِ الْبُلُوغِ. (Büluğ çağından beri işlediğim bütün günah-
lardan tövbe ettim)

هَلَكَ النَّاسُ حَاشَا الْعَالَمِ. (Âlim hariç, insanlar helâk oldu).

هَلَكَ الْعَالِمُونَ خَلَا الْعَامِلِينَ بِعِلْمِهِ. (İlmiyle amel eden hariç, âlimler helâk oldu).

هَلَكَ الْعَامِلُونَ عَذَا الْمُخْلِصِينَ. (İhlâslı olan hariç, ilmiyle amel edenler helâk oldu).

لَوْلَاكَ يَا رَحْمَةَ اللَّهِ لَهَلَكَ النَّاسُ! (Ey Allah'ın rahmeti! Sen olmasaydın, muhakkak)
(insanlar helâk olurdu)

Bu örneklerle bakıldığında genellikle anlam bakımından birbirine yakın ve benzer kelimelerin kullanıldığı görülür. Bunun yanında bu örneklerde bir kelimenin farklı türevleri ile öğrencileri karşı karşıya getirmekte ve bir yandan da sarf bilgisi verilmektedir. Mesela (ذَنْبٍ) sülâsî fiilinin (مُذْنِبٍ - ذَنْبٍ) gibi farklı türevlerini öğrenciye tanıtmaktadır.

Yine örnekler verilirken hadislerden, az da olsa ayetlerden istişhadda bulunulmuştur. Ancak şiirle istişhadda bulunulmamıştır.

.....

26 Arslan, İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri, 220.

27 Arslan, İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri, 220.

4.2. Önemi

Klasik nahiv öğretiminde büyük bir ün elde etmiş ve yüzyıllar boyunca farklı coğrafyalarda Arapça öğretim materyali olarak akla ilk gelen eserlerden olan *Avâmil*, nahiv öğretiminde çok önemli temel ve muhtasar bir eserdir. Nahiv ilminde başlangıç seviyesindeki öğrenciler için hazırlanmış olan bu eser nahiv ilmine bir giriş kitabı kabul edilebilir. Bu eser Osmanlı Medreselerinde kendisinden sonra okunması gelenek halini almış olan *İzhârü'l-Esrâr* ve *Kâfiye* gibi kitaplara zemin oluşturması bakımından da önem arz eder. Nitekim *Avâmil*'de verilen bilgiler *İzhârü'l-Esrâr*'da biraz daha detaylandırılmış ve bu şekilde tedrici bir yöntem izlenerek öğrenciye Arap Dili öğretilmeye çalışılmıştır. Zira ikinci eserini *İzhârü'l-Esrâr* “sırların ortaya çıkarılması” şeklinde isimlendirmesi bu eserin *Avâmil*'in şerhi ve detaylandırılması olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin *Avâmil*'in ikinci bölümünde *ma'mûl* bahsinde Birgivî 13 mansûb isim olduğunu ve ilk sırada mefûlü mutlakın olduğunu söyleyip bir örnekle konuyu bitirmektedir.²⁸

أَمَّا الْمَنْصُوبُ فَثَلَاثَةٌ عَشْرٌ: الْأَوَّلُ: الْمَفْعُولُ الْمُطْلَقُ. نَحْوُ: ثُبْتُ تَوْبَةً نَصُوحًا وَالثَّانِي: الْمَفْعُولُ بِهِ.

Bu konu *İzhârü'l-Esrâr*'da daha detaylı olarak ele alınmaktadır. Nitekim mefûlü mutlak hakkında “*Kendi manasında olan lafzî veya takdiri (açık veya gizli) mezkûr bir âmilin failinin işlediği mananın ismidir*” diyerek daha detay bilgi verdikten sonra örneğe geçmiştir:²⁹

أَمَّا الْمَنْصُوبُ فَثَلَاثَةٌ عَشْرٌ: الْأَوَّلُ: الْمَفْعُولُ الْمُطْلَقُ. هُوَ اسْمٌ مَا فَعَلَهُ فَاعِلٌ عَامِلٌ مَذْكُورٌ لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا بِمَعْنَاهُ، نَحْوُ ضَرَبْتُ ضَرْبًا وَضْرِبَةً وَضْرِبَةً

Avâmil'in yazıldığı zamandan günümüze kadar okutulmuş olması ve yerine bir alternatif arayışına girilmemesi, onun önemini ispatlar niteliktedir. Ayrıca bu eserin onlarca şerhinin ve tercümesinin yapılması, onun geçmişte ve günümüzde ilim meclislerinde önemli bir yere sahip olduğunu gösterir. İmam Birgivî ve eserleri üzerine doktora çalışması olan Ahmet Turan Arslan, *Avâmil*'in ilk defa 1234/1839'da olmak üzere 1325/1909'a kadar 37 defa basısının yapıldığını söylemiştir. Ayrıca aynı çalışmasında *Avâmil*'in 26 şerhini zikretmektedir.³⁰ Nitekim Birgivî'nin *Avâmil* ve *İzhârü'l-Esrâr* isimli eserleri

28 Bk. Birgivî, *Avâmil* ve *İzhâr*, 22.

29 Bk. Birgivî, *Avâmil* ve *İzhâr*, 143.

30 Bk. Arslan, *İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 213-218.

ile İbnü'l-Hâcib'in *Kâfiye*'sinin birlikte *Nahiv Cümlesi* veya *Nahiv Mecmûası* adı altında basıldığı bilinmektedir.

Yine bu eserin güncelliğini koruması, hâlâ Arapça öğrenmek isteyen kişiler tarafından okunması ve okutulması ve hatta günümüzde nahiv ilmi konusunda eser yazanlara da referans olması onun önemini gösteren bir diğer durumdur.

A. Turan Arslan, Musul Arap Dili ve Edebiyatı Kürsüsü profesörlerinden Ahmed Hattâb el-Ömer'in fasih Arapçanın öğretilmesinde ve yaygınlaştırılmasında *Avâmil*'den yararlanılabileceğini dile getiren makalesinden bahsederek onun dilinden şunları aktarmaktadır:

...Birgivî'nin –ki o aslen Türktür– yazdığı âmiller hakkında bir risâlesini gördüm ki, o nahvin genel çizgilerini vermektedir. Programların hazırlanmasında ondan faydalanabiliriz. Zira Arapça konuşmayanların dil kaidelerini ve hükümlerini öğrenme hususunda özel bir dikkatleri vardır. Onlar kendi dillerinden başka bir dil öğrenmek istedikleri zaman, önce kaideleri öğrenir; sonra konuşmayı ona göre zabtederler. Biz bu çalışmamızda, herhalde bu âlimin tecrübelerinden istifade ederiz. Onun ışığında nahvin esaslarının tedris metodu çıkarılır. Bu eser mütehasıs olmayan ve avam Arapçasına alışmış olan halk için yararlıdır. Çünkü bunlar da avam Arapçasından fasih Arapçaya geçmek için, Arapça konuşmayanların takip ettiklerine benzeyen usullere uymaya muhtaçtırlar.³¹

Bu makalede dikkat çeken husus ana dili Arapça olan ve bu alanda ihtisas yapmış olan birinin *Avâmil*'in fasih Arapça öğretiminde ve yaygınlaştırılmasında kullanılmasını teklif etmesidir. Bu, *Avâmil*'in önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

5. DİĞER NAHİV KİTAPLARI İLE MUKAYESESİ

Bu bölümde, Birgivî'nin *Avâmil*'i ile iki nahiv kitabının mukayesesi yapılmıştır. Bu iki nahiv kitabından birinin Birgivî'nin *Avâmil*'inden önce telif edilen eserlerden, diğerinin ise çağdaş nahiv kitaplarından olmasına dikkat ettik. Böylelikle Birgivî'nin etkilendiği ve etkiledikleri noktasında bir fikir sahibi olabileceğiz.

.....
31 Arslan, *İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, 229.

Seçtiğimiz nahiv kitaplarının *Avâmil* gibi âmil teorisini merkeze alarak telif edilmiş olmaları iki nahiv kitabı arasındaki farkın daha net görülmesine katkı sağlayacağı kuşkusuzdur. Bundan dolayı âmil, ma'mûl ve i'râb yöntemi ile yazılan nahiv kitaplarını tercih ettik. Bilindiği gibi nahiv kitapları metot ve muhteva açısından farklılık gösterir. Bazı nahiv kitapları nahvi bablara ayırarak incelerken bazıları ise âmil, ma'mûl ve i'râb bakımından incelemiştirler.³²

Emevîlerden itibaren, *el-Avâmil*, *el-Avâmilü'l-mie*, *Mietü âmil*, *Avâmilü'l-i'râb*, *el-Muhtasar fi'n-nahv*, *el-Mukaddime fi'n-nahv* isimleriyle muhtasar birçok eser telif edilmiştir. Bunların ilki *el-Avâmil fi'n-nahv* ismiyle Halîl b. Ahmed'e (ö. 170/786) nispet edilir. Yine Kisâî'nin (ö. 189/805) *Râiyye* olarak bilinen manzum risalesi ve Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 395/1004) *el-Avâmilü'l-mie* isimli eseri de muhtasar nahiv kitaplarından kabul edilir. Bunlardan sonra ise senelerce Birgivî'nin *Avâmil*'i ile birlikte Osmanlı medreselerinde okutulan Abdülkâhir el-Cürcânî'nin meşhur *Avâmilü'l-mie*'si gelir.³³ Kâtip Çelebi ise *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserinde bilinen en eski *Avâmil* kitabının İbn Faris'e ait olduğunu ve onu sırasıyla Cürcânî ve el-Kayravânî'nin (ö. 479/1086) takip ettiğini ifade eder.³⁴ Birgivî'nin *Avâmil*'i de bu metotla telif edilmiştir. Ancak bu eserlerden bize ulaşan sadece Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Avâmil*'i olduğundan, Birgivî'nin *Avâmil*'i ile bu eserin kısaca bir mukayesesini burada yapacağız.

5.1. Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Avâmilü'l-Mie*

Cürcânî *el-Avâmil*'ine, "el-Avâmilü'l-mie" adını vermiştir. Buna uygun olarak eserinde 100 âmil zikretmiştir. Bu âmilleri lafzî ve manevî olmak üzere iki ana kısma ayırarak lafzî âmilleri kıyasî ve semâî olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Semâî âmilleri on üç grup halinde doksan bir maddede incelemiştir. Kıyasî âmilleri ise yedi maddede ele almıştır. Son olarak da iki manevî âmil zikrederek toplamda 100 âmil zikretmiştir.³⁵

32 Bk. Çelebi, *a.g.m.*, 2-3.

33 Durmuş, "el-Avâmilü'l-mie", 4: 107.

34 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmâ'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2: 1179.

35 Bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Avâmilü'l-mie*, thk. Bedrâvî Zehrân, Kahire: Daru'l-Mearif, ts.).

Cürcânî'nin *Avâmil*'i, Birgivî'nin *Avâmil*'inden yaklaşık beş asır önce telif edilmiştir. Birgivî'nin, Cürcânî'nin *Avâmil*'inden istifade ettiği kesin kabul edilir.³⁶ Ancak iki eser arasında gerek muhteva gerekse verilen örneklerde farklılıklar olduğu bilinmektedir. Bu iki eser birbirine kıyas edildiğinde şu maddeler ön plana çıkmaktadır:

1. Her iki eser de aynı ismi taşımalarına rağmen muhteva ve yöntem olarak birbirinden farklılık arz eder.

2. Cürcânî eserine herhangi bir mukaddime ile başlamazken, Birgivî, besmele, hamdele ve salvele ile başlayıp, i'râbı bilmek isteyen herkesin yüz maddeyi bilmesi gerektiğini mukaddimede ifade eder.

3. Cürcânî toplamda bu eserini yüz âmil üzerine bina edip bunları yüz maddede incelemektedir. Birgivî ise yine eserini toplamda yüz maddede ele alır. Ancak bunların altmışını âmil, otuzunu ma'mûl ve onunu da i'râb olarak ele almıştır.

4. Yine Cürcânî *Avâmil*'inde semâî âmilleri 13 gruba ayırarak incelerken Birgivî bunları beş ana grupta inceler.

5. Cürcânî toplamda 91 semâî âmil zikrederken, Birgivî bunların 47'sini zikretmeyip kendisi de 7 âmil ekleyerek toplam 49 semâî âmil zikretmiştir. Şöyle ki; Birgivî, Cürcânî'nin *Avâmil*'inde geçen beş nida harfini ve dokuz fiil ismini, kıyâsî âmiller bahsinde saydığı dokuz kıyâsî âmilden biri olan mana-yı fiil kabul etmiştir. Yine Birgivî, Cürcânî'nin sekizinci babda zikrettiği dört ismi, kıyâsî âmiller bahsinde saydığı dokuz âmilden olan tam mübhem isim kabul etmiştir. Ayrıca Cürcânî'nin onuncu babdaki 13 nakıs fiili, on birinci babdaki 4 mukarabe fiili, on ikinci babdaki 4 medh/övme ve zemm/yerme fiili ve on üçüncü babdaki 7 kalp fiilini, fiil maddesinde tek bir âmil olarak kabul etmiştir.

6. Birgivî, Cürcânî'den farklı olarak levlâ, key, le'alle, cinsini nefy eden lâ, izâmâ, ism-i tafdil ve mana-yı fiil gibi âmilleri de eklemiştir.

7. Cürcânî, harf-i cerleri zikrederken bu harflerin kullanıldığı diğer anlamları da verir. Ancak Birgivî, bunlardan bahsetmez. Sadece harf-i ceri zikredip bir örnek verir.

.....

36 Arslan, *Arap Gramerinde İki Avâmil Risalesi ve Bunların Mukayesesi*, 164.

8. Birgivî verdiği örnekler İslam ahlak ve itikadını yansıtmakla beraber nahiv kitaplarında tekrarlanan örneklerden farklılık arz eder. Cürcânî'nin verdiği örneklerde ise bu durum görülmez.

9. Cürcânî'nin *el-Avâmil*'i bütün amilleri özet bir şekilde ele alan bir eserdir. Birgivî'nin eseri ise daha pratik, sınıflaması daha mantıklı ve pedagojiktir.³⁷

5.2. Mehmet Talu, *Sarf ve Nahve Giriş*

Şimdi de günümüz nahiv kitaplarından olan ve kanaatimizce Birgivî'nin *Avâmil* ve *İzhâr*'ından ilhamla yazılan Mehmet Talu'nun *Sarf ve Nahve Giriş* (İstanbul: 1998) adlı eserini mukayese edeceğiz.

Talu, *Sarf ve Nahve Giriş* adlı eserinin nahiv kısmını sekiz ana bölümde ele almıştır. Birinci bölümde nahiv ilmi ile alakalı genel bilgiler; ikinci bölümde âmiller; üçüncü bölümde ma'mûller; dördüncü bölümde i'râb; beşinci bölümde harfler; altıncı bölümde i'râb örnekleri; yedinci bölümde seçme metinler ve sekizinci bölümde ise pratik konuşma ile ilgili metinleri ele almıştır.³⁸ Burada bizi ilgilendiren ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerdir. Zira bu bölümlerde Birgivî'nin *Avâmil*'i ile aynı ana başlıkları incelemiştir. Öyle zannediyoruz ki Mehmet Talu bu üç bölümün ana iskeletini *Avâmil*'den almıştır. Bu iki eserin mukayesesinde şu maddeler ön plana çıkmaktadır:

1. Mehmet Talu'nun eseri Birgivî'nin eserine göre çok teferruatlı ve hacimlidir. Birgivî'de temel bilgiler verilirken Talu, bu bilgilerin detaylarını vermiştir.

2. Talu, lafzî semâî âmiller bölümünde harf-i cerleri zikrederken Birgivî ile aynı sırayı takip etmeye özen göstermiştir. Talu, harf-i cerleri açıklarken genellikle ayet örnekleri vermiştir. Ayrıca bu harf-i cerlere verdiği bazı örnekleri ise Birgivî'nin verdiği örneklerin aynısıdır. (حاشا - خلا - عدا - مذ - منذ) harf-i cerlerine verilen örnekler gibi. Ayrıca Talu, saydığı bu 20 harf-i cer için Birgivî'ye nazaran daha fazla bilgi vermektedir.³⁹

3. Yine Talu lafzî semâî âmiller bölümünde ismini nasb haberini ref eden âmillerin altı tane olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra ek olarak nefy eden lâ'yı

37 Benzer mukayeseler için Bk. Arslan, *Arap Gramerinde İki Avâmil Risalesi ve Bunların Mukayesesi*, 173-175.

38 Bk. Mehmet Talu, *Sarf ve Nahve Giriş*, (İstanbul: 1998), 1: 171-511.

39 Bk. Talu, *Sarf ve Nahve Giriş*, 1: 188-192.

zikredip toplamda bu kısımda yedi âmilden bahsetmiştir.⁴⁰ Ancak hatırlanacağı üzere Birgivî ismini nasb haberini ref eden âmillerin sekiz tane olduğunu dile getirmiştir.⁴¹ Dolayısıyla Talu burada *munkati*'⁴² için kullanılan *illâ* (لا) harfini ele almamıştır.

4. Birgivî ismini ref haberini nasb eden harflerin iki tane olduğunu ifade etmiştir.⁴² Ancak Talu bunların (ان - ما - لا - لات) şeklinde dört âmil olduğunu söylemiştir.⁴³

5. Birgivî muzari fiili nasb eden edatların dört ve cezm eden edatların da 15 olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Birgivî muzari fiili nasp ve cezm eden edatların toplamının 19 adet olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Talu ise dört nasp eden edat, dört bir fiili muzariyi cezm eden ve on iki de iki fiili muzariyi cezm eden edat olmak üzere toplamda 20 amil saymıştır. Talu'nun saydığı Birgivî'nin saymadığı âmil ise muzari fiili cezm eden *eyyâne* (أَيَّانَ) edatıdır.⁴⁵

6. Lafzî kıyâsî âmiller ise her iki eserde aynı olup dokuz tanedir.

7. Manevî âmiller yine her iki eserde aynı olup iki tanedir.

8- Ma'mûl ve i'râb bölümlerinde de Talu, Birgivî'nin takip ettiği sistemi takip ederek daha detaylı bir şekilde bilgi vermiştir.

9- Talu verdiği örneklerde çoğunlukla ayetlerden iktibas etmiştir. Bazen de Birgivî'de kullanılan örneklerin aynısını kullanmıştır.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki Mehmet Talu, eserinde Birgivî'nin koyduğu sistemi takip etmiştir. Bazen âmillerin sayısında bazen de sıralama da farklılıklar olmasına rağmen Talu'nun bu eserinin ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümü *Avâmil*'in detaylı şerhi mahiyetindedir.

.....

40 Bk. Talu, *Sarf ve Nahve Giriş*, 1: 194-195.

41 Bk. Birgivî, *Avâmil ve İzhâr*, 12.

42 Bk. Birgivî, *Avâmil ve İzhâr*, 13.

43 Bk. Talu, *Sarf ve Nahve Giriş*, 1: 197.

44 Bk. Birgivî, *Avâmil ve İzhâr*, 14-16

45 Bk. Talu, *Sarf ve Nahve Giriş*, 1: 198-205.

SONUÇ VE ÖNERİ

Klasik gramer öğretiminde meşhur olmuş ve yüzyıllar boyunca Osmanlı medreselerinde okutulan İmam Birgivî'nin *Avâmil*'i, başlangıç seviyesindeki öğrenciler için temel bir eserdir. Bu eserin Arap Dili öğretiminde köklü bir geleneğe sahip olduğu muhakkaktır. Dilinin basit ve sade olması, örneklerinin İslam ahlak ve itikadını yansıtması ve akılda kalıcı olması gibi özellikleri ile Arapçaya yeni başlayanları bu dili öğrenmeye teşvik etmektedir.

Bu eserde matematiksel bir yöntem kullanılarak konuların ele alınışında basitlik ve sadelik esas alınmıştır. Bu yönüyle öğrencilerin kaideleri ezberlemesi kolaylaşmıştır. Ayrıca kullanılan örneklerin diğer nahiv kitaplarında kullanılan örneklerden farklı olması onu benzerlerinden ayırmaktadır.

Avâmil gerek temel ve muhtasar bir kitap olması gerekse kendinden sonra okutulan kitaplara bir zemin hazırlaması bakımından önem arz eder. Ayrıca senelerce Osmanlı medreselerinde okutulması ve üzerinde birçok çalışmanın yapılması onun önemini gösteren bir diğer unsurdur.

Avâmil'in diğer nahiv kitapları ile mukayesesi yapıldığında kendisinden önce yazılan *Cürçânî*'nin *el-Avâmilü'l-mie*'sinden etkilendiği ve kendisinden sonra telif edilen bazı eserleri de etkilediği müşahede edilir.

Köklü bir geleneğe sahip olan ve yıllarca medreselerde okutularak tecrübe edilen bu eserin gerek İmam-Hatip Liselerinde gerekse İlahiyat Fakültelerinin Arapça hazırlık sınıflarında okutulmasını önermekteyiz. Zira klasik temel Arapça eserleri ile modern Arapça kitapların birlikte okutulmasının Arapça tedrisatını daha güçlü ve verimli hale getireceği kanaatindeyiz. Böylece Arapça öğrenen hem klasik Arapça öğretimi geleneğinden ayrılmamış olacak hem de günümüz Arapçasına yabancı kalmamış olacaktır. Ayrıca *Avâmil*'in sistematikliğini esas alan Arapça öğretim silsilelerinin yazılmasını da öneriyoruz.

KAYNAKÇA

- Ahmer, Halef B., *Mukaddime fi'n-nahv*. Thk. İzzeddîn et-Tenûhî. Dımeşk: Matbû'âtu Müdiriyyeti İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1961.
- Arslan, Ahmet Turan. "Arap Gramerinde İki Avâmil Risalesi ve Bunların Mukayesesi". *İlam Araştırma Dergisi* 1/2 (1996): 161-176.
- _____. "İmam Birgivî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri". *İmam Birgivî Sempozyumu*. Haz. Mehmet Şeker. Ankara: TDV Yayınları 1994.
- _____. *İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1981.
- el-Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asâru'l-Musannifin*. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1951.
- Birgivî, Mehmed Efendi. *Avâmil ve İzhâr*. Trc. Arif Erkan. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1985.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *El-Avâmilü'l-mie*. Thk. Bedrâvî Zehrân. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Çakır, Mehmet. "Birgivî'nin el-İzhâr'ında İzlediği Öğretim Yöntemi". *İmam Birgivî Sempozyumu*. Haz. Mehmet Şeker. Ankara: TDV Yayınları 1994.
- Çelebi, Muharrem. "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (1989): 1-31.
- _____. "İmam Birgivî'nin Dilciliği". *İmam Birgivî Sempozyumu*. Haz. Mehmet Şeker. Ankara: TDV Yayınları 1994.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfu'z-zunûn an esâmâ'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Durmuş, İsmail. "Avâmilü'l-Mie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Düzenli, M. Yaşar. "Balıkesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/4 (2000): 228-247.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2002): 274-293.
- Küçüksarı, Mücahit. "Dil Öğretimindeki Metodoloji ve Yaklaşım Farklılıkları Bakımından İbn Âcurrûm'un *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiye*'si

ve Birgivi'nin *el-Avâmil*'i Üzerine Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018): 221-250.

Mehmed Tahir Efendi, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.

Talu, Mehmet. *Sarf ve Nahve Giriş*. İstanbul: 1998.

Yüksel, Emrullah. "Mehmet Birgivi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1977): 175-185.

_____. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu*

M. Rahmi Telkenaroğlu**

Öz: Mezhep, yetkin bir hukuk adamının nassları yorumlarken izlediği yöntem ve kuralların bütünüdür. Bu terim müctehidin hem usulü hem de bu usul sonucunda ulaştığı hükümlerin tümüne verilen addır. Taassup kavramı ise, İslam siyaset edebiyatında özel bir yeri olan “asabiyet” kelimesinden türemiştir. Asabiyet; kolektif aksiyon gücünü ve kişilerin aidiyet duygusuyla mensup oldukları sosyal gruba yardım etme eğilimidir. Buna göre asabiyet soydaşlık ile kazanıldığı gibi insanları birbirine kaynaştıran her tür ilinti ile de teşekkül edebilir. İslami literatürde de “asabiyet” sadece kabilecilik için kullanılmamış, her türlü fanatiklik bu kapsamda değerlendirilmiştir. İlk asırlarda İslam âlimlerinin delillerden hüküm çıkarma konusunda gösterdikleri olağanüstü gayret mezheplerin ortaya çıkmasından bir süre sonra yerini taklide bırakmıştır. Belli bir müctehidi taklit etme ve mezhep bağlılığının hukuk güvenliği, adli istikrar ve hükümlere ulaşmada pratik kolaylıklar sağladığı bir gerçekse de bünyesinde “mezhep taassubu” gibi gizli bir tehlikeyi barındırdığı da inkâr edilemez. Nitekim hüküm çıkarma mekkesinin kaybolması ve fikhın tek mezhep üzerinden öğretilmeye başlanması çok geçmeden bağnazlık düzeyinde mezhep müntesiplerini ortaya çıkarmıştır. Sözümlü ettiğimiz bağnaz tutum elbette salt düşünce zemininde kalmamış, tarafların kendilerine özgürlük alanı açarak karşıt mezhepleri baskılamaya girişimlerini de bir şekilde motive etmiştir. Bu bağlamda, devlet adamlarının ele geçirdikleri siyasi nüfuzu tabi oldukları mezhep lehine kullanmaları, bazı müelliflerin birbirleri hakkında ilmin mehabetine sığmayan sözler sarf etmeleri, muhalif mezhep görüşlerine ait kitapların yakılması, mezhebi

* Bu makale, *II. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Araştırmaları Sempozyumu*'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan “Mezhepsel Taassubun Tarih İçindeki Olumsuz Tezahürleri” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / This paper is the final version of an earlier paper called “Mezhepsel Taassubun Tarih İçindeki Olumsuz Tezahürleri”, not previously printed, but orally presented at a symposium called “International Symposium on Social Sciences and Educational Research II”, the content of which has now been developed and partially changed.

** Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Associate Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity, Department of Jurisprudence, Nevşehir, TURKEY.
rahmitelkenaroglu@nevsehir.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8472-2777>

ve kurucusunu övmeye aşırıya gitme ve bu uğurda hadisler uydurma, fiziksel çatışmalar, kimi bilim adamlarının muhaliflerince işkence ve sürgünlerle maruz bırakılması (mihan), mescit ve medreselerin mezhep temelli ayrışması ve benzeri vakalar mezhep taassubunun tarih içinde görülen bazı olumsuz tezahürleridir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hukuk, Tarih, Mezhep, Taassup.

The Heaviest Price of Evolution from Ijtihad to Taqlid: Sectarian Bigotry

Abstract: The Mazhab is a whole of methods and rules that a competent lawman follows in interpreting the nass. This term is a name given to all of provisions reached by the mujtahid as a result of this procedure. The term taassub is derived from the word asabiyyawhich has a special place in Islamic political literature. Asabiyya is a tendency to help the social group to which they belong with the collective action force and the sense of belonging. As such, asabiyya can be formed by any kind of correlation that fuses people together as it is acquired by consanguinity. In Islamic literature, asabiyya was not only used for tribalism, but all kinds of fanaticism were evaluated in this context. In first centuries, extraordinary efforts of Islamic scholars to make judgments out of adilla left its place to taqlid after the emergence of the sects. It cannot be denied that a certain mujtahid's taqlid and sectarian loyalty provide practicality in terms of legal security, judicial stability, and access to provisions it is also undeniable that it has a hidden danger such as sectarian taassub (bigotry). As a matter of fact, the loss of the ability to take action and teaching of jurisprudence through a single sect soon produced sectarian counterparts at the level of bigotry. Ssectarian bigotry we mentioned did not remain on the ground of mere thought, but somehow motivated the attempts of the parties to open up an area of freedom for themselves and suppress the opposing sects. In this context, use of political influence of the statesmen in favor of the sect they belong to, the words of some of the authors that do not fit in the honor of knowledge about each other, burning of books containing other sectarian views, to over-praise a sect and its founder and to make-up hadiths for this cause, physical fights, torture and exile of some scientists (*mihan*), separation of masjids and madrasas based on sectarian differences and some other negative manifestations of the sectarian taassub seen in history.

Keywords: Islamic Law, Law, History, Mazhab, Taassub (Bigotry).

GİRİŞ

İctihad ile ihtilaf arasında sebep-sonuç yönünde şekillenen bir etkileşim söz konusudur. Nitekim dinî alanda ictihada müsaade edilmesi farklı düşüncelere zemin hazırlayan bir sürecin habercisi olmuştur. Bu durum aynı zamanda İslam'ın insan psikolojisindeki gerçekliği kabullendiği anlamına gelmektedir. Geçmişe ait kütüphaneler dolusu doktrin tartışmaları da söz konusu ön kabulün somut meyveleridir.

Yapılan bu tartışmaları motive eden elbette sırf muhalefet saiki değildir. Müslüman bilim adamlarının ictihad –dolayısıyla da ihtilaf– etmekle hedefledikleri, öncelikle murâd-ı ilâhînin saklı olduğu hükmü tespit etmektir. Bunu yaparken de Kitap ve sünnet metinlerinden yardım almışlardır. Her müctehid, nusûs-ı şer’iyye dediğimiz bu metinleri, edindiği bilgi birikimi ve geliştirdiği metodoloji sayesinde yorumlamıştır. Bazen doğruya isabet etmiş, bazen edememiştir. Farklı görüşleri benimseyenler ise, ihtilaf konusu meseleleri nesafet ilkelerine bağlı kalarak çözmeye çalışmış, haklı olana hakkı teslim edilmiştir.

Ne var ki, tarihte yapılan bilimsel münakaşalar ve mezhepsel ayrışmalar, hep böyle olumlu bir biçimde sürüp gitmemiştir. Asr-ı saadetten uzaklaştıkça zihinlerdeki fıkıh/hukuk algısı değişmiş, vahiy kaynaklarından hüküm çıkarma melekesi zayıflamış ve kişisel görüşler giderek müstakil bir hüccet gibi addedilmeye başlanmıştır. Bu durum ise çok geçmeden taassup düzeyinde mezhep mukallitlerini gün yüzüne çıkarmıştır. Eskiden karşı tarafa tanınan doğru olma ihtimali artık bu kesimlerce tanınmamaya başlanmış, “Ben doğruyum, yanlışa ihtimalim var; muhalifim yanlış, doğruya ihtimali var” toleransı, yerini “Ben doğruyum; muhalifim yanlıştır” düşüncesine bırakmıştır.

İşbu makalede, mezhep taassubu olgusunun kavramsal çerçevesi belirlendikten sonra, geçmişte ortaya çıkan göstergeleri tarihî veriler ışığında ele alınacaktır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE İÇERİK ANALİZİ

1.1. İctihad, Taklid ve Mezhep

İctihad kelimesi sözlükte “elde edilmesi güç bir şeyi elde etmek için elden gelen bütün çabayı sarf etmek” demektir (İbn Manzûr, 1414, III: 135; Zebîdî, ts., II: 330). Dilciler bu kavramın yalnızca kaya gibi ağır cisimleri kaldırmak için kullanılabileceğini belirtmişlerdir (Gazzâlî, 1324/1915, II: 350). Usulcüler ise ictihada daha ince bir tanımlama getirerek “fıkıh bilgininin şer’î ve zannî bir hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti sarf etmesidir” demişlerdir (Şîrâzî, 1408/1988, II: 1043). Yaygın olarak kullanılan bu tanıma ilaveten ictihadın birçok tanımı yapılmıştır.

Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî (ö. 204/819) “er-Risâle”sinde ictihad hakkında şunları söylemektedir: “Her hâdise hakkında ya ona ait bir hüküm veya

hak olan hükmünün yolunu gösteren bir delalet vardır. Hâdisenin sarîh hükmü varsa buna uymak gereklidir. Eğer hâdisenin böyle bir hükmü yoksa hak olan hükmüne götüren yolun delili ictihad ile aranır; ictihad ise kıyastan ibaretir” (Şâfiî, ts., 477). Hanefî usulcü Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/980) ise ictihadı “Müctehidin araştırma ve inceleme yaptığı hususta var gücünü harcamasıdır” şeklinde tarif etmiştir (Cessâs, 1994/1414, IV: 11). Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) tanımı da şöyledir: “Müctehidin şer’î hükümleri öğrenebilmek için bütün gücünü harcamasıdır” (Gazzâlî, 1324/1915, II: 350). İbn Kudâme (ö. 620/1223) ise ictihadla ilgili olarak “Şer’î hükme ulaşmak için gayret sarf etmektir. Tam ictihad ise, ‘daha fazla araştırmaya güç yetiremeyecek hale gelinceye kadar bu gayreti sürdürmek’ demektir” (İbn Kudâme, 1424/2003, III: 575). Seyfeddîn el-Âmidî’ye (ö. 631/1234) göre de ictihad “Şer’î bir hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşmak için daha fazlasını yapamayacağını hissedene kadar gayret sarf etmektir” (Âmidî, 1405/1985, IV: 396).

Yukarıda verilen örneklerin dışında ictihad üzerine pek çok tanımlama getirilmiştir. Ancak hepsinin bulunduğu nokta; “şer’î-zannî hükümleri elde etmek için müctehidin çaba harcamasıdır.” Bu tanımlardan çıkan sonuca göre, namazın vâcib olması, beş vakit olması gibi konular zorunlu bir bilginin neticesi olduğundan ictihad kapsamında değerlendirilemez. Aynı şekilde kat’î delile dayanan şer’î bir hükümleri bilmek de ictihad olarak nitelenemez.

Taklîd kelimesine gelince, Arapça “kılâde (gerdanlık)” kökünden gelip “kişinin sözünü hüccetsiz kabul etmek” demektir (el-Mevsû’atü’l-fıkhiyye, 1404-1427, XIII: 154. Farklı tanımlar ve bunların değerlendirilmesi için ayrıca bk. Cüveynî (1408, 95-98). Şu halde mukallid, doğruyu araştırma ve delillerden hüküm çıkarma mesuliyetini taklid ettiği kişinin uhdesine devrederek ona sanki bir gerdanlık takmaktadır. Bir kişinin başkasını taklit etmesi için hükmün doğruluğuna dair bir delil araması da gerekmez. Tanımdan da anlaşılacağı üzere taklîd, bir sözü delilini bilmeden benimsemektir (Bk. Sem’ânî, 1418/1999, II: 340).¹

Bir mezhebin görüşlerini bütünüyle benimsemek de külli (bütüncül) taklid olarak değerlendirilmiştir (Sülemî, 1426/2005, 482-483). Bunun anlamı şudur:

.....

1 Mantıkçılar taklidi bir tasdik türü olarak görürler. Yani aklın iki kavram arasını uzaklaştırır veya yakınlaştırırken yaptığı bu seçimin kendisince sabit ya da kendisinden çıkmış olmaması haline taklit denilir (Emiroğlu, 2014, 204).

Her mezhep müntesibi, tek bir mesele ya da fıkıhın belli bir alanıyla sınırlı kalmadan o mezhebin bütün icthadlarına bağlı kalmayı kendisine prensip edinmektedir. Bu durum gerek müsteftî konumundaki dinî kültürü zayıf sosyal sınıflar için gerekse mezhep kavillerine başvurarak sorulara cevap veren müftîler için geçerlidir. Fetva verirken böyle bir yöntem takip edenlere “mukallid müftî” denilmektedir.

Mezhep kavramı ise köken itibariyle; ذَهَبْ fiilinden türemiş mastar ve ism-i mekân olarak “gitmek, izlemek ya da gidilen yol” anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, 1414, I: 393-394). Sözlükte mezhep “bir konu hakkında edinilen fikir, ulaşılan görüş, kanaat” anlamında da kullanılmaktadır.² Terim olarak ise bir müctehidin nassları yorumlarken izlediği yöntem ve kuralların bütünüdür. Hem usulü için hem de bu usul sonucunda ulaşığı hükümlerin tümüne verilen addır. Kendi içinde bütünlüğü ve tutarlığı olan içtihatlar manzumesidir. Mezhep kelimesi daha çok fıkıh mezhepleri için kullanılmıştır. Geçmişı mezheplerinden daha eski olan itikadi ve siyasî gruplaşmalar için ise genellikle *nihle*, *fırka*, *mekâle* kelimeleri tercih edilmiştir (Üzüm, 2004, XXIX: 526).³

Hemen belirtmeliyiz ki, tarih itibariyle mezheplerin ortaya çıkışı hicri II. yüzyıla tekabül etmektedir. Bu yüzyılın ortalarından itibaren bazı fakihler etrafında oluşan zümrelere “ashâbü Ebî Hanîfe”, “ashâbün mine'l-Hanefiyye”, “mezhebünâ”, “meşâyihunâ” gibi ifadelerle atıfta bulunulması mezhepleşmenin ilk işaretlerini vermektedir. IV. (X.) yüzyıldan itibaren ise bu zümrelerin Hanefî, Şâfiî gibi kelimelerle anılması mezhepler arası ayrışmanın açık göstergeleridir (Koca, 2004, XXIX: 538). Mezheplerin teşekkülüyle evvelce münferit sorulara verilen cevaplar ve perakende haldeki fıkhi meseleler, bu tarihten itibaren bir bütün halinde tek bir hocanın etrafında öğrenilmeye başlanmıştır.

Şu da var ki, hiçbir mezhep imamı mezhep kurma iddiasıyla meydana çıkmadığı gibi hiç kimseyi de kendisine tabi olmaya davet etmemiştir. Mezhepler tamamen doğal seyri içinde gelişen akademik mahfillerdir. Fetihlerle İslam topraklarının genişlemesi sonucu farklı din ve kültürlerle ister istemez

2 Mesela “el-mezhebü 'indenâ” denildiğinde “bizim konuyla ilgili görüşümüz şudur” demektir (Bk. Kefevî, ts., 213, 373). Ya da “mezhebü'l-cumhûr” tabirinden “baskın çoğunluğun konuyla ilgili kanaati” anlaşılır (Bk. Tehânevî, ts., II: 1530).

3 Bazı müellifler din, millet ve mezhep kelimeleri arasındaki farklara değinmişler; dinin Allah'a, milletin peygambere, mezhebin ise müctehide nispet edildiğini belirtmişlerdir (Bk. Cürçânî, 1403/1983, 106; Kefevî, ts., 443).

karşılaşan Müslümanlar, bu din ve kültürlerden beslenen toplumların hukuki, ailevi, ticari, siyasi vs. problemlerini İslam'ı refere ederek çözmek zorundaydılar. Bu çerçevede müctehidler kendilerine gelen yığınla soruya o güne kadar edindikleri bilgi ve görgüye dayanarak cevap vermeye çalışmışlardır (Câmi'atü'l-Medîneti'l-âlemiyye, 2008, 133). Bu problemler, hocalar etrafında kümeleşen ders halkalarında özgürce dile getirilmiş ve çözümleri bazen yazılı bazen de sözlü olarak gelecek nesillere tevarüs etmiştir. Özeldede kurucu imamlara atfedilen bahse konu bilimsel müktesebat, sonraları mezhep usulünün de temelini teşkil edecek bir hale evrilecektir.

1.2. Taassup ve Asabiyet

Sözlükte “dolamak, sarmak, bağlamak, eğmek, kuşatmak” anlamındaki ‘asb kökünden türeyen (İbn Manzûr, 1414, I: 602; Fîrûzâbâdî, 1426/2005, 115)⁴ taassup kavramı ise, bir fikre körü körüne bağlanmayı, değişik anlayışları aşağılayıp yok etme eğilimini ve farklılıklara karşı katı bir hoşgörüsüzlüğü ifade eder. Türkçede “bağnazlık, tutuculuk” kelimeleriyle karşılanabilir (Çağrı-cı, 2010, XXXIX: 285). Taassubu bir düşünceye saplantı derecesinde bağlılık ve ona yönelik aşırı savunma refleksi olarak da niteleyebiliriz.

Bir de İslam siyaset edebiyatında özel bir yeri olan *asabiyet* kavramı vardır ki taassupla aynı kökten ve benzer anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır (Cevherî, 1407/1987, I: 182; İbnü'l-Esîr, 1399/1979, III: 246). Bu kavram bazı kaynaklarda “kendi soyundan ya da kabilesinden olanı haksız bile olsalar, her an savunmak ve korumak” şeklinde tanımlanır (Herevî, 1422/2001, II: 30; İbnü'l-Cevzî, 1405/1985, II: 99).⁵ Hz. Peygamber bu kelimenin anlamını “kendi soyundan veya kabilesinden olanı haksız bile olsa savunmak ve korumak” olarak açıklamıştır (İbn Mâce, “Fiten”, 7).

Ünlü İslam sosyologu İbn Haldun'a (ö. 808/1406) göre asabiyet duygusu, temelde soydaşlık etrafında şekillense de insanları birbirine kaynaştıran her

4
 4 عَصَبَ الرَّجُلِ بَيْتُهُ cümlesi “adam evine kapandı” manasını ifade etmektedir (Herevî, 2001, II: 30). Öte yandan kadim Arapçada “ısâbe (عصابة)” kelimesi başa sarılan bant, sargı veya sarık için kullanıldığı gibi modern Arapçada çete, grup, hizip anlamında da kullanılmaktadır (Bk. Zebîdî, ts., III: 380).

5 Bu tanım esasen Hz. Peygamber'e sorulan “Kişinin kavmini sevmesi asabiyet midir?” sorusuna “Hayır! Asabiyet; kişinin kavmine haksızlık üzere yardım etmesidir” şeklinde verdiği cevaptan esinlenmiştir (İbn Mâce, “Fiten”, 7).

tür ilinti ile teşekkül edebilir (İbn Haldûn, 1408/1988, I: 160). Bu ilintinin tedarik ettiği kolektif aksiyon gücü sayesinde insanlar, akrabalar gibi hareket ederler. Asabiyet, birbirine alışkanlık ve aynı amaca yönelik çalışmak suretiyle var olduktan sonra, farklı etnik kökenden gelmiş olmak bahse konu kolektif aksiyon gücüne zarar vermez. Yine İbn Haldun'a göre asabiyet, aidiyet duygusuyla mensup olduğu sosyal gruba yardım etme eğilimidir. Başlıca işlevi de düşmanların saldırısından korunmak, saldıranları kovmak ve birlikte harekete geçmektir (İbn Haldûn, 1408/1988, I: 174). Diğer bir fonksiyonu da küçük toplulukların iktidar mücadelesini güdülemesi ve çatışma refleksini beslemesidir. Küçük toplulukların iktidar olmak için kurdukları en önemli unsur asabiyyəttir (<http://www.karacaahmet.com/ibni-haldunun-hayati-ve-dusunceleri/ibni-haldunda-toplumsal-degisim-ve-ekonominin-rolu-.htm>. Erişim tarihi: 18.06.2012).

Taassub ve asabiyet kelimesinin dinî metinlerde gruplaşma, hizipleşme anlamında da kullanıldığı (İbn Kuteybe, 1397/1976, I: 366) göz önünde tutulursa, ırkçılık (racism), aşiretçilik (tribalism), mezhepçilik (sectarism), cemaatçilik (communitarianism), partizanlık (partyspirit, partisanship), holiganizm (hooliganism) ve benzeri tutumların asabiyyet kavramının farklı suretlere girmiş tezahürleri olduğu söylenebilir. Şu halde asabiyet, bütün türleriyle fanatizmin (fanaticism) ta kendisidir (Tehânevî, 1417/1996, I: 485; Kal'acî, 1408/1988, 136, 313).

Mezhep taassubu ya da mezhepçiliği de “bir mezhebi diğer mezheplerden her şeye rağmen üstün görmek, aksine delil öne sürülse de görüşünde ısrar etmek, dinin değişkenlerini sabite haline getirmek” şeklinde tanımlayabiliriz.⁶ Tarihçiler İslam toplumlarında bu olgunun doğuşunu Moğol saldırılarıyla ilişkilendirmektedirler (Eşkar, 1412/1991, 119).⁷ VII./XIII. yüzyıla rastlayan bu saldırılar akabinde oluşan siyasi çözülme, Müslümanların içine kapanmasına ve sürekli savunma refleksiyle hareket etmelerine neden olmuştur. Ancak hilaf

6 Mehmet Ali Büyükkara mezhepçiliği şöyle tanımlamaktadır: “Bir din içindeki bir mezhebin mensuplarının veya o dinin farklı bir yorumunun takipçilerinin, kendi aralarında güçlü bir dayanışma oluşturarak kendilerinden olmayan müminleri sapkın ilan etmeleri, daha önemlisi, bununla da kalmayarak sosyal, siyasal, kültürel ve hatta gündelik meselelerde onlara ayrımcılık uygulamalarıdır” (Büyükkara, 2017, 5).

7 İslam Dünyasında iki ayrı dalga halinde yaşanan Moğol istilasının ilki 616/1219'larda Cengiz Han tarafından Harzemşahlara karşı gerçekleştirilen saldırı hareketi idi. İkincisi 654/1256'da Cengiz Han'ın büyük oğlu Hülâgü Han'ın, Abbâsî Hânedanlığı, Alamut ve Kuhistan İsmailîlerini ortadan kaldırmak için gerçekleştirdiği saldırıdır (Bk. Abduşşekur, 1991, III: 2-17).

ilminin kurucusu sayılan Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) "Takvîmü'l-e-dille" adlı eserinde konuyla ilgili söylediği şu sözler, İslam toplumlarında ta-assubun daha eskilere dayandığını göstermektedir: "Sahâbe döneminde şeriat Ömer'e ya da Ali'ye nispet edilmez, Allah'ın elçisine nispet edilirdi. Bu hal Hz. Peygamber'in övgüyle bahsettiği asırlarda da böylece devam etti. O dönemlerde insanlar âlimlerine ya da nefislerine değil delile bakarlardı. Ne zaman ki dördüncü asırda kalplerden takva kayboldu ve insanlar delil aramaya üşenir oldular o vakit alimlerini delil mesabesine koydular ve kimisi Hanefî oldu, kimisi Mâlikî oldu, kimi de Şâfiî. Artık delilleri kişilerle değerlendirmeye ve bir mezheple doğmanın doğruluğunun tek ölçütü olduğuna inanmaya başladılar. Böylelikle sonraki bütün nesiller kendi hocasına yanlışla doğruyu ayırt etmeden rastgele uydu, sonuçta da bidatlar sünnetlerin yerine geçti ve hakikatler kişisel arzuların arasında kaybolup gitti" (Debûsî, 1421/2001, 399).

Şu kadarı da var ki, bahsedilen zihinsel dönüşüm süreci bir anda ortaya çıkmadığı gibi sadece düşünce düzleminde de kalmamıştır. Mezhep müntesipleri o mezhebin toplum nezdinde kabullenilmesi ve yaygınlık kazanması uğruna içsel dürtülerini çeşitli suretlerde pratiğe dökmüşlerdir. Tarih bu nevi olumsuz tavırların her mezhepten insanlarca sergilendiğine tanıklık etmiştir. Şimdi mezhep taassubunun geçmişte görülen dışa vurum şekillerine somut örneklerle temas edeceğiz.

2. MEZHEPSEL TAASSUBUN TARİH İÇİNDEKİ OLUMSUZ TEZAHÜRLERİ

2.1. Mezhep Müntesipleri Arasındaki Sosyolojik Kutuplaşma

Toplumunu bir arada tutan en önemli unsurlardan biri dindir. Zira kutsal bir değere mensup olma bireyler arasındaki aidiyet duygusunun en önemli dinamiğidir. Aynı inancın mensupları, birbirine soy bağıyla bağlı gibidirler (el-Hucurât 49/10). Ne var ki, tek bir dine mensup olmalarına rağmen o dinin farklı yorumlarını benimseyenler tarihte birbirlerini dışlayıcı tutumlar içine girebilmişlerdir.

Bu cümleden olmak üzere, kimi İslam beldelerinde mescit ve medreselerin mezhep esaslı taksim edilmesi tarihsel bir gerçektir. Hatta aynı cami içinde dört mezhebe mahsus dört ayrı mihrap yapıldığı da görülmüştür (Diyarbakır

Ulu Camiinde olduğu gibi). Bu mihraplarda her mezhebin imamı kendi cemaatine namaz kıldırmıştır. Hicri VI. yüzyıl ve devamında Mescid-i Haram da dâhil olmak üzere birçok ibadet mekânında durum böyleydi. Şam'da da IX. ve X. hicri yüzyıllarda her mezhebin bağımsız mescidi vardı (Allâl, ts., 109-112).

Diğer taraftan medreselerin iaşe ve ibate hizmetlerini yürüten vakıfların belli bir mezhebe bağılılığı şart koşması da taassubu besleyen bir diğer etkidir. Vakfedenin vakıf tüzüğünde (vakfiye) koştuğu şartlar nass-ı şer'î gibi görüldüğünden bunlara muhalefet etmek, tebdil ve tağyir etmek caiz görülmemiştir (Akgündüz, 1988, 196-197).⁸ Sultan veya eşraftan birisi bir medrese yaptırıp ona belirli vakıfları bağladıktan sonra oradaki eğitim-öğretim faaliyetlerini muayyen bir mezhebe tahsis etmesi, odağında mezhepsel kaygıların bulunduğu din algısının yerleşmesine öyle ya da böyle katkıda bulunmuştur (Karaman, 1999, 239). Mısırlı tarihçi Takiyyüddin el-Makrîzî'nin (ö.845/1442) kaydettiğine göre Kahire medreselerinin on dördü Şâfiî, dördü Mâlikî, onu Hanefî, üçü Şâfiî-Mâlikî, altısı Şâfiî-Hanefî, biri Mâlikî-Hanefî, dördü ise dört Sünnî mezhebin fihkî üzerine eğitim yapıyordu (Makrîzî, ts., II: 362-405; Bozkurt, 2003, XXVIII: 326). V-X. (XI-XVI.) yüzyıllar arasında Şam'da altmış üç Şâfiî, elli iki Hanefî, dört Mâlikî, on bir Hanbelî medresesinden bahsedilmektedir (Bozkurt, 2003, XXVIII: 326).

Öte yandan dinî vecibeler çeşitli sosyal katmanları birleştirici bir görev üstlenmesi gerekirken mezheplerin bu vecibelere öngördüğü uygulama farklılıkları toplumu kompartımanlara ayıran bir rol oynayabilmiştir. Sözelimi “Hanefî bir kişi Şâfiî bir imamın arkasında namaz kılabilir mi?” gibi inananlar arasında tefrikaya neden olacak meseleler gündeme getirilmiştir.⁹ Yine kitaplarda “Mezhep farkı evliliğe engel midir?” sorusuna yanıt aranmış, dinimizde ehl-i kitap kadınla bile evlenmek yasaklanmış değilken bu soruya olumsuz

.....

8 Müellifler bunu vakıf hukuku ile ilgili bölümlerde “Şart-ı vâkıf nass-ı şer'î gibidir” şeklindeki bir özdeyiş ile kurallaştırmışlardır (Akgündüz, 1988, 196).

9 Bu anlamda bazı fakihler bir kişinin namazın bir rüknü veya şartı olarak gördüğü fiile imamın uymaması halinde ona iktida edemeyeceğini belirtmişlerdir. Mesela eşine eliyle temas eden Hanefî bir imamın arkasında bir Şâfiînin namaz kılmasını caiz görmemişlerdir (Bk. Nevevî, 1412, II: 347; İbnü'l-Hümâm, ts., I, 382). Konuyla ilgili tartışmanın ayrıntıları için bk. Abdülmuhsin b. Muhammed, 1410/1989: 97-100. Hanefî fihkında da “intikal tekbirlerinde elleri kaldırmamanın (ref'u'l-yedeyn) amel-i keşir olduğu, dolayısıyla namazı ifsad edeceği gibi diğer mezheplerin ibadetini yok hükmünde gören kaviller aktarılmıştır (Bk. İbn Mâze, 1424/2004, II: 207).

yanıt verenler çıkabilmiştir.¹⁰ Bazıları diğer mezhepleri ötekileştirmeyi bir adım daha ileri götürerek başka mezhebe mensup kişileri neredeyse ehl-i zimmet (Müslüman ülkenin gayrimüslim vatandaşı) konumuna indirebilmiştir.¹¹

Mezhepçiliğin en bariz ve en tehlikeli dışa vurumu ise hiç şüphesiz tekfirciliktir (Büyükkara, 2017, 5). Kur'ân-ı Kerîm'de imanın bir kişi hakkında geliştiği güzel olumsuzlanması yerilmektedir.¹² Hz. Peygamber de bir Müslüman'ı tekfir etmeyi onu öldürmeye eşdeğer görmekte (Buhârî, "Edeb", 43), hak etmeyen kişiyi tekfir edenin bizatihi kendisinin bu sifata layık olacağını bildirmektedir (Müslim, "Îmân", 111). "Ehl-i kible tekfir edilmez" sözünü ilke edinen Müslüman âlimler de, İslam'ın zarûriyat-ı diniye denilen temel öğretilerini yalanlamadığı sürece bid'at fırkaları dahi İslam dışına atmaktan özenle kaçınmışlardır (Râzî, ts., 137; İbn Ebi'l-İzz, 1417/1997, 539).

2.2. Telif Faaliyetlerindeki Mezhepsel Kaygılar

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Moğol istilası ilim ve kültür hayatı için acı bir kayıp olmuştur. Binlerce âlim, şair ve yazarın pervasızca katledilmesi, kütüphanelerin ve medreselerin yok edilmesi asırlardır gelişme gösteren İslam medeniyeti üzerine telafisi mümkün olmayan felaketler getirmiştir. İlim adamlarının katledilmesi, kütüphanelerin harap edilmesi ve Müslüman bilginlerin telef edilmesiyle orijinal araştırma ve inceleme ruhu da tahrip edilmiştir (Bk. Abdüşşekûr Ahsen, 1991, III: 2-17; Turan, 2003, 62-63; Telkenaroğlu, 2011, 25). Bu durum bilimle uğraşanları yeni eser telifini bırakarak eski kitaplara şerh, haşiye yazma geleneğine yöneltmiştir.¹³

.....

- 10 Kimi Hanefî fakihler, Şâfiîlerin "Ben müminim; Allah dilerse" demeyi caiz gördüğünü gerekçe göstererek Şafiîlerle evlenmeye cevaz vermemişlerdir. Çünkü Hanefîlere göre imandan istisna yapmak küfür kabul edilmiştir (Bk. İbn Nüceym, ts., II: 49).
- 11 Şâfiîlerden nefret ettiği söylenen Hanefî bilgin Muhammed b. Mûsâ b. Abdillâh el-Belasağûnî (ö. 506/1112) bunlardan birisidir. Kaynaklarda onun "Elimde yetki olsaydı Şâfiîlerden cizye alırdım" dediği nakledilmiştir (İbn Kesîr, 1407/1986, XII: 175; Safedî, 1420/2000, V: 59).
- 12 "Allah yolunda adım attığımız vakit (mümini kâfirden ayırt etmek için) iyice araştırın. Size Müslüman olduğunu bildirene dünya hayatının geçici metana göz dikerek 'Sen mümin değilsin' demeyin!" (en-Nisâ 4/94).
- 13 Bazı yazarların orijinal çalışmalarındaki sayısal kıtlığın Osmanlı devrinde de sürdüğünden bahsetmeleri bütünüyle haksız değildir. XIV-XVI. yüzyıllar arasındaki iki yüz yıllık bir dönemde Osmanlı uleması tarafından kaleme alınan toplam 256 kitabın 221'i daha önce yazılmış olan değişik eserlerin şerh, haşiye, talik, tasnif ve çevirisinden ibaret olduğu; diğer 35 kitabın ise telif olduğu bilinmektedir (Cihan, 2007, 29).

İslam'a göre bilim kuşkusuz ilahi hakikati keşfetmek amacıyla yapılır. Müslüman bilim adamları arasında cereyan eden yazılı ya da sözlü münakaşalar da hep doğrunun yanlıştan ayırt edilmesini hedeflemiştir. Hasmı yenmek ya da yenilmek önemli değildir, esas olan gerçeklere ulaşmaktır. Tartışmada haklı çıkmak sevindirici bir durum olmadığı gibi haksız çıkmak da üzücü bir durum değildir. Ancak Müslüman dünyadaki yazın dili yer yer sırf karşıt görüşü çürütmeye yönelik, gerçeği arama gayesi gütmeyen, yapıcı olmaktan uzak bir hale dönüşebilmiştir. Buna "rudûd/reddiye" edebiyatının bazı türleri örnek verilebilir. Mesela "er-Reddü 'ale'ş-Şâfiî", "er-Reddü 'alâ Ebî Hanîfe" gibi şahısları hedef alan, kişisel husumete sebep olabilecek telifler verilmiştir. Geçmişte yazılmış bu tarz eserlerin fikirsel kutuplaşmanın acı bir semeresi olduğu söylenebilir.

2.3. Siyasi Nüfuzun Mezhep Lehinde Kullanılması

Mezhep yanlısı siyasi eğilimler bazen dinin sadece tek mezhep üzerinden uygulanmasına yol açarak diğer mezheplerin bütünüyle öğretilmesini engelleyebilmiştir. Örneğin Kuzey Afrika'da bir zamanlar Hanefî mezhebi yaygın bir mezhep iken Zîrî Emiri Muiz b. Bâdis'in (ö.454/1062) girişimiyle adı geçen mezhep unutulmuştur. Bahse konu kişinin bölge halkına Mâlikî mezhebine bağlanma konusunda yaptığı baskılar sonucunda bu mezhep orada yaşanan tek mezhep haline gelmiştir (İbn Hallikân, ts., V: 233-234; Yaman, 2015, 142).

Hişâm b. Abdurrahman (ö. 180/796) döneminde Endülüs'ün resmi mezhebi haline gelen Mâlikîlik (Özdemir, 1995, XI: 213) de ülke çapında siyasi birliğin garantörü olarak görülmüş ve hükümdarlar tarafından himaye edilmiştir. Kur'an-ı Kerîm ve el-Muvatta dışında hiçbir kitabı tanımayan mukallitler, diğer mezhepleri baskı altında tutmuş ve ihtilafa yol açabilecek fikhî veya felsefî her türfikre karşı çıkmışlardır (Ömer Râcih, 2016, 26). "Ahsenü't-tekâsîm" adlı eseriyle tanınan İslâm coğrafyacısı Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 390/1000 civarı), Endülüs Emevileri'nde sadece Mâlikî mezhebinin tanındığını, Şâfiî ve Hanefî mezhebine mensup kişilere hoşgörüyle bakılmadığını, hatta Mu'tezilî veya Şii itikadını benimseyenlerin her an öldürülme korkusuyla yaşadıklarını aktarmaktadır (Makdisî, 1411/1991, 236).

Fatımiler döneminde de Sünni toplumun duyarlılıkları göz ardı edilecek İsmailî-Şîî doktrin halka telkin edilmiştir. Muiz Lidînillah (ö. 365/975)

döneminden itibaren Mısır'da iki asır boyunca hutbeler Şii halife adına okunmuş ve burası Şiiliğin bir merkezi haline getirilmiştir. Kahire'de bulunan Ezher üniversitesi de yine Muiz tarafından bu niyetle kurulmuştur. Burada yetiştirdikleri davetçiler İslam dünyasının her tarafına giderek propaganda yapmışlardır (Azimli, 2005, 67-68).

Yine İran miladi XVI. yüzyıl başlarına kadar Sünni kültürün egemen olduğu bir coğrafya iken Safevî devletinin teşekkülüyle demografik yapı büyük bir değişim geçirmiştir. Bu devletin kurucusu olan Şâh İsmail aktif bir Şiileştirme politikası gütmüş, bu doğrultuda 12 imam adına hutbe okutmuş, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'a lanet etmeyi ve ezana "eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh, hayye 'alâ hayri'l-amel, Muhammed ve Alî hayru'l-beşer" ibarelerinin konulmasını emretmiştir. Sünni âlimlerin önemli bir kısmını öldürtmüş, bir kısmının da Herat, Buhara gibi şehirlere kaçmasına sebep olmuştur. Onlardan doğan boşluğu da Şii kültür havzalarından davet ettiği ilmiye sınıfıyla doldurmuştur (Çelenk, 2014, 15, 16, 20, 25).

Deylem bölgesinde Zeydî, Bağdat'a geldiklerinde ise İmamî düşünceye mensup oldukları söylenen Büveyhiler, Şiî itikadını siyasallaştırarak bir devlet politikası haline getirmişlerdir. Ülke genelinde sebbü's-sahâbe (sahabeye dil uzatılması), Âşûre Mâtemi ve Gadîr-i Hûm Bayramını resmileştirmeleri bunun ispatı sayılabilecek uygulamalarıdır (Akoğlu, 2009, 124).

Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı Tuğrul Bey (ö. 455/1063) de, Eş'arî-Şafiî kimseleri üst düzey bürokratik görevlerden el çektirerek bu görevleri Mu'tezilî-Hanefî kitlelere vermiştir. Şâfiî ve Eş'arîlere karşı düşmanlığıyla tanınan ve özellikle İmam Şâfiî aleyhinde konuşmalar yaptığı bilinen (Özaydın, 2002, XXVI: 555) Vezir Kündürî de (ö. 456/1064) Mu'tezilî-Hanefîleri önemli devlet kadrolarına atamış ve Eş'arî, Şafiî, Rafizî, sûfi kesimlere karşı sistematik şekilde sindirme politikası izlemiştir (Yavuz, 2017, 511-532).

Tarih kaynaklarında, din eğitimi verilen ilk resmi kurum Nizâmiye Medreseleri'nin kurucusu Nizâmülmülk'ün (ö.485/1092-93) ise mutaassıp bir Şâfiî olduğu, hatta bu yüzden Hanefîlere kadılık görevi verirken Şâfiîleri müderris olarak atadığı bilgisi verilmektedir. İddialar doğruysa, Nizâmülmülk'ün böyle davranmakla amaçladığı şey, Hanefîlerin yargı işiyle boğuşurken ilmi ihmal etmeleri, buna karşın Şâfiîlerin medresede fıkıh öğretimi ile meşgul olarak ülke çapında Şâfiî sayısını çoğaltmalarıdır (İbnü'l-'Adîm, ts., V: 2494-2495).

Resmi mezhebi Hanefilik olan Osmanlı devletinde de XVI. asrın ortalarından itibaren kadı ve müftü beratlarında kaza ve fetvanın Hanefî mezhebine göre verilmesi kural halinde gelmiştir. Dolayısıyla o zamana kadar diğer Sün-nî mezheplere gösterilen müsamaha bu asırdan itibaren gösterilmez olmuştur (Aydın, 2001, 91).¹⁴

2.4. Kitap Yakma ve Yasaklama

Farklı düşüncelere karşı tahammülsüzlüğün en bariz örneklerinden birisi de muhalif görüşteki bilim adamlarına ait eserlerin cebir kullanarak yasaklanmasıdır. Tarih boyunca buna dair birçok olay yaşanmıştır ve bunların bir kısmı kayıtlara geçmiştir.

Kaynaklarda verilen bilgilere göre, bazı mutaassıp Mâlikîler zamanın idarecilerini de yanlarına alarak İbn Hazm'a (ö. 456/1064) eziyet etmişler ve kitaplarını herkesin gözü önünde yakmışlardır (İbn Hacer, 2002, V: 488).

Murabıt hükümdarı Yusuf b. Taşfin (ö. 500/1106) de, bir dönem Gazzâlî'nin kitaplarının yakılmasını emretmiş, devlet adamları ve ulemaya gönderdiği genelgelerle bu emrin uygulanmasını istemiştir (Bk. 'Inân, 1417/1997, II: 15). Gazzâlî'ye yönelik tutum oğlu Ali b. Yusuf b. Taşfin (ö. 537/1143) döneminde de aynen sürmüştür, "İhyâu ulûmi'd-dîn" adlı eserinin nüshaları toplanarak cami avlusunda yakılmış ve bu kitabı evinde bulunduranların idam edileceği ve mallarının müsadere edileceği halka duyurulmuştur (İbnü'l-Kattân, ts., 70-71; Ömer Râcih, 2006, 27). Devletin çöküşüne kadar da Murabıtlar, fikir hürriyetini kısıtlayıcı katı tavırlarını devam ettirmişlerdir ('Inân, 1417/1997, III: 410).

Zâhirî mezhebine ilgi duyan Muvahhitler Devleti hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr-Billâh (ö.595/1199) da, diğer mezheplere ait furû-i fıkıh kaynaklarını yaktırmıştır (Sallâbî, ts.: 159, 164). İmam Şâtıbî'nin söylediklerine bakılırsa, Endülüs'teki Mehdi hanedanı, zamanın bazı bilginleriyle işbirliği yaparak Mâlikî mezhebi kitaplarını imha etmiştir (Şâtıbî, 1412/1992, I: 220; Yaman, 2015, 140).

Son dönem Hanefî fakihî İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) "Reddül-muh-târ" adlı ünlü eseri, Haskefi'nin sigara içmekle ilgili görüşü üzerine yaptığı

.....

14 Şeyhülislam Ebusûûd Efendi'nin bir fetvasında söylediği "Teşeffü' (Şafilik) hususu Diyar-ı Rum'da cari olmaya deyü men-i sultani vaki olmuştur" (Aydın, 2001, 91) şeklindeki ifade de devletin diğer mezheplerle arasına mesafe koyduğunun açık bir göstergesidir.

değerlendirmeler¹⁵ yüzünden takibata maruz kalmış, Maarif bakanlığının teşebbüsüyle 1320 senesinde toplatılmıştır (Yaman, 2015, 140-141).

2.5. Bilginlerin Düşünceleri Yüzünden Eziyete Maruz Kalması ve Mihne

İslam kültür tarihine damga vuran olaylardan birisi bazı bilginlerin düşünceleri yüzünden psikolojik baskı ve şiddete maruz kalmalarıdır. Karşıt gruplar bu yolla resmi söyleme karşı çıkanların halkı etkilemesini ve fikirlerinin yayılmasını önlenmeyi istemişlerdir. Bahsini ettiğimiz olgunun en tipik örneği Abbasi halifelerinden Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde uygulanan Mihne vakasıdır. Mihne, Abbâsîler döneminde Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olup olmadığı konusunda âlimlerin sorguya çekilerek, yaratılmış olduğunu benimsemeyenlere eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen genel addir.¹⁶ Örneğin Ahmed b. Hanbel, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmediğinden ötürü dövülmüş ve yirmi sekiz ay gibi uzun bir süre hapsedilmiştir (Makdisî, 1407/1987, 46).

Mütevekkil dönemine denk gelen 234/849 senesinde halku'l-Kur'ân tartışması yasaklanmış ve mihne dönemi sona ermiştir (Yücesoy, 2005, XXX: 26-27). Bundan sonra ise işler tamamen tersine dönmüş, evvelce Mu'tezilî-Hanefî iktidarın zulüm ve baskısına maruz kalan bazı kesimler intikam alırcasına Ebû Hanîfe ve talebelerine saldırmışlardır. Bağdat'ın da içinde bulunduğu Irak bölgesinde uzun vadede Hanefî fikhının zayıflaması da buna bağlanmaktadır (Kaya, 2015, 14).

Büyük Selçuklu devletinin kuruluş aşamasındaki baskıcı mezhep siyaseti de bir tür "mihne" sayılabilir. Tuğrul Bey döneminde vezirlik makamında oturan ve Mu'tezilî kimliğiyle bilinen Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064),

.....

15 İbn Âbidîn kitabının ilgili bölümünde, Haskefî'nin tütünü yasaklayan siyasi erkin salt iradesiyle sigaranın "haram" hükmünü alacağı yönündeki görüşüne karşı çıkmakta ve egemen gücün hukuکی düzenlemelerinin her durumda şer'î bir zorunluluk olarak görülemeyeceğini, ayette geçen ulülemir ile kastedilenin yöneticiler değil âlimler olduğunu belirtmektedir (İbn Âbidîn, 1412/1992, VI: 460).

16 Mihneyi "Siyasal otoritenin devletin güvenliği gerekçesiyle muhalif düşüncelere karşı başlattığı sistematik bir sorgulama, caydırma ve imha politikası" şeklinde tanımlayan M. Emin Özafşar, mihneyi Abbasiler dönemine mahsus tarihsel bir olgu olmaktan çıkarıp düşünce özgürlüğüne yönelik resmi baskının genel ismi olarak kullanmaktadır (Özafşar, 1999, 23).

Hanefî ve Mu'tezilî kitlenin önünü açarak desteklemiş ve onları kadılık, hatiplik gibi görevlere getirmiş, buna karşın Rafizî ve Eş'arî-Şafî-Sûfî çevrelere şiddet uygulamıştır. Özellikle Eş'arî-Şafî ilim adamlarından birçoğu bölgeyi terk etmiş, bazıları da tutuklanmıştır (Yavuz, 2017, 511, 519-521).

Sözü edilen sistematik baskıların dışında, tarihte pek çok âlime bireysel düzeyde şiddet uygulandığı da görülmüştür. Mesela Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767), başta İbn Ebî Leylâ olmak üzere bazı Kûfe kadıları tarafından verilen mahkeme kararlarını eleştirdiği için dönemin yöneticilerince takibata uğramış ve eğitim-öğretim faaliyetleri engellenmiştir (Ebû Zehra, ts., 51-52).

Ahmed b. Hanbel'i fakih değil de hadisçi sayan ve "İhtilâfû'l-fukahâ" adlı eserinde onun görüşlerine yer vermeyen Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) hakkında Hanbelîler olur olmadık şeyler söylemişler ve halkı ona karşı kıskırtmışlardır (İbnü'l-Esîr, 1417/1997, VI: 678). Ayrıca Ğadîr-i Hum hadisinin sahih olduğuna dair tespitleri nedeniyle Şîilikle de irtibatlandırılmış, bu yüzden aleyhinde dedikodular çıkarılmış ve öğrencilerine ders vermesi yasaklanmıştır (Fayda, 2010, XXXIX: 315). Rivayetler doğrusuysa, öldüğünde dostları toplumun tepkisinden korktukları için defnini gece gerçekleştirmişlerdir (Hamevî, 1414/1993, VI: 2441). Bütün ömrü mücadeleyle geçen İbn Hazm da savunduğu fikirler uğruna büyük sıkıntılara katlanmış ve bu sebeple bir kaç kez hapse atılmıştır (Ergüven, 2008, 189).

Meşhur hadis hafızı Abdulġanî el-Makdisî (ö. 600/1203), İsfahan'da fikirlerinden dolayı Eşarîler tarafından ölümlle tehdit edilmiş ve şehri gizlice terk etmek zorunda kalmıştır (Zehebî, 1405/1985, XXI: 458-459). Buna mukabil felsefe ve kelamla uğraştığı için Mısır'da hadisçiler tarafından sapkınlıkla suçlanan Eşarî kelamcı Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) hakkında "kanı mubahattır" fetvası verilmiş, canını oradan kaçarak kurtarabilmiştir (Hasen eş-Şafîî, 1418/1998, 38-40).

Fikirleri sebebiyle baskı ve şiddete maruz kalan diğer bir ilim adamı da İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). Gerek ilahi sıfatlar hakkında söyledikleri, gerekse dönemin tasavvuf anlayışındaki bidatlere karşı çıkması nedeniyle sorguya çekilmiş ve birçok defa hapsedilmiştir (Koca, 1999, XX: 391-393). Bunların birinde iki yıl boyunca ilimle meşgul olmaktan men edilmiş, kâğıt parçalarına

kömürle yazı yazmanın dışında bilimsel bir faaliyet gerçekleştirmesine izin verilmemiştir. Kaldığı kötü hapisane şartlarına dayanamayarak 728/1328 tarihinde Şam'da vefat etmiştir (Şerkâvî, 2008, 274-275).

2.6. Mezhebi ve Kurucusunu Övmeye Aşırıya Gitme

Geçmişte ve günümüzde mezhep müntesipleri tabi oldukları mezhebin kurucularını diğer âlimlerden daha üstün görme eğiliminde olmuşlardır. Bunun doğal bir sonucu olarak, Hanefiler Ebû Hanîfe hakkında “el-imâmü'l-a'zam” derken Şâfiiler de İmam Şâfiî hakkında aynı tabiri kullanmışlardır (Bk. Sübkî, 1413, I: 343, II: 71). Tabakât kitaplarında söylenenlere bakılırsa, diğer ekollerin de imamlarını benzer vasıflarla andıkları anlaşılmaktadır ('Allâl, ts., 67-69).

Her ne kadar kişinin hocasını sevmesi ve onu övmesi gayet doğal ve insani bir davranış olarak karşılanabilse de bunun makul bir sınırı olmalıdır. Bizim burada eleştirdiğimiz şey, âlimlere yönelik hata yapmayan ve her doğruya vakıf olan olağan dışı insan tasavvurlarıdır. Mensup olduğu mezhebin liderini beşerî varlığından soyutlayarak ona mevhum bir kutsallık atfetmek ve onu dinin bağımsız bir kaynağı (hüccet) haline getirmek son derece yanlıştır. Müctehitler asla ilahi yönlendirmeye mazhar olan peygamberlerle aynı konauma getirilmemelidir.

Bu cümleden olmak üzere, Bağdat'ta yetmişmiş Hanefî mezhebi fakihlerinden İbn Cercîs ismiyle meşhur Seyyid Dâvûd b. Süleymân'ın (ö. 1299/1882) şu sözleri, eleştiriye konu olabilecek niteliktedir: “Müctehid imamların görüşlerinden herhangi birinin şeriat dışına çıkmış olduğunu düşünmek asla doğru değildir. Nasıl şeriat dışına çıkmış olabilirler?! Onlar görüşlerinin kitap, sünnet ve sahabe ictehadlarına dayandığını bilirlerdi. Doğru keşfe sahiptiler. Ruhları Peygamber'in ruhuyla buluşurdu. Delillerinde çekimser kaldıkları bütün meseleleri, keşif ehline malum şartlar çerçevesinde, uyanıkken karşılıklı konuşma sırasında ‘Yâ Rasûlallah! Bu senin buyruğun mudur, değil midir?’ diye Hz. Peygamber'e sorarlardı... Keşif ehli icmâ ile müctehidlerin vahiy ilimlerinde Peygamberin varisi olduğu görüşündedir. Hz. Peygamber günahattan masum olduğu gibi vârisleri de hatadan korunmuştur” (Bağdâdî, 1987, 241).

Tam ismi Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr (ö. 558/1163) olan Deylemî, Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Hanefilikten Şafiiliğe geçme hikâyesini

kendi ağzından şöyle nakleder: Bir gün rüyamda Yüce Allah'ı gördüm. Bana “Ey Ebü'l-Muzaffer, artık bize dön!” dedi. Uyandığımda Allah'ın böyle demekle Şâfiî mezhebini kastettiğini anladım ve Şâfiî oldum (Zehebî, 1405/1985, XIV: 156).

Ebü'l-Kâsım İbn Mende (ö. 470/1078), Ahmed b. Hanbel hakkında “O, Müslümanların lideri, müminlerin efendisidir. Onunla yaşar; onunla ölürüz. İnşallah da onunla haşrolacağız. Bunun dışında bir şey söyleyeni de cahillerden sayarız” demektedir (İbn Receb, 1425/2005, I: 306).

Şâfiî bir fakih olan Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Hanîfe için “Ticari teamülleri ve idari işlemleri algılamadaki zekâsını inkâr etmiyoruz. Zira bu alanlarda problemleri en güzel şekilde çözüme kavuşturmuştur. Ne var ki, usûl-i fıkıhtan haberdar değildi” demektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'yi yeterince hadis bilmemekle suçlayan Cüveynî, İmam Mâlik'in de usul kurallarını temelsiz yorumlara dayandığını iddia etmektedir. Bir parçasını aktardığımız subjektif değerlendirmelerinin peşinden İmam Şâfiî hakkında ise şunları söylemektedir: “Şâfiî'ye gelince o, insanlar arasında usûl-i fıkıh en iyi bilen ve en doğru şekilde kurallaştıran, dinin kaynaklarını en dikkatli araştıran ve en iyi uygulayan kişidir” (Cüveynî, 1418/1997, II: 179-181). Cüveynî ayrıca Şâfiî mezhebini diğer mezheplerden üstün olduğuyla ilgili “Muğîsü'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hakk” adını taşıyan müstakil bir kitap da kaleme almıştır.¹⁷

Lakabı el-Kiyâ olan Şâfiî fakih İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî (ö. 504/1110) “Ahkâmü'l-Kur'ân”ının başında şunları söylemektedir: “Geçmişten günümüze bütün bilim adamlarının mezheplerini inceledim, onların görüşlerini karşılaştırdım, amaçları ve yöntemleri üzerine kafa yordum ve gördüm ki Şâfiî'nin mezhebi içlerinde en doğrusu ve en sağlamıdır. Hatta diyebilirim ki, çoğu meselede olaylara bakışı zan ve tahmin derecesinden hak ve yakın derecesine yükselmiştir” (Kiyâ el-Herrâsî, 1405, I: 2).

Kısaca Kadı 'Iyâz olarak tanınan Mâlikî âlim Ebü'l-Fazl 'Iyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî (ö. 544/1149) ise “İnceleme, araştırma, kıyas, fıkıh gibi hususlarda Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin maharetine diyecek yok. Ancak onların hadis konusunda ileri boyutta bir bilgileri olmadığı gibi hadis üzerine müstakil bir çalışmaları da yoktu” (Kâdî 'Iyâz, 1965, I: 85) diyerek mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğünü ispatlamaya çalışmaktadır.

.....

17 Bahsi edilen kitap Kahire'de 1934 yılında el-Matba'atü'l-Mısriyye tarafından basılmıştır.

Yine bir Mâlikî olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de “Eğer adaleti gözetmemekten korkarsanız, o zaman bir tane eş ile veya sahip olduğunuz câriyelerle yetinin. Doğruluktan ayrılmamak için bu daha elverişlidir” (en-Nisâ 4/3) âyetini işlerken İmam Şâfiî ile ilgili bir değerlendirmesinde; “Şâfiî'nin benimsediği görüşlerin, ondan rivayet edilen bilgilerin ve onun taşıdığı sıfatların tamamı Mâlik'ten alıntıdır ve onun denizinden bir yudumdur. Ne var ki Mâlik, duyduğunu daha iyi kavrar, zekâsı daha keskindir, dili daha fasihtir, ifadesi daha güçlüdür ve daha harika vasıflara sahiptir” demektedir (İbnü'l-'Arabî, 2003/1424, I: 411).

2.7. Hadisleri Değerlendirmede Mezhep Yanlısı Tavır ve Uydurmacılık

Hadis ve sünnet bilgisi, Kur'ân'dan sonra ikinci derece ahkâm kaynağıdır. Hiçbir müctehid zât-ı risâletin ağzından çıkan bir söze kasıtlı olarak ters düşmez. Gördüğü bir hadise açıkça aykırı düşecek şekilde hüküm veren bir müctehid, ya o hadisin sahih olmadığını düşünüyordur, ya hadisin muâriz veya nâsihinin bulunduğu inanyordur ya da hadisle ilgili metodolojik çekince-leri vardır.¹⁸ “İslam âlimi” payesini taşıyan kimsenin sırf kendi görüşüne muhalif diye belli bir hadisi görmezden geldiğini düşünmek insafsızlık olur. Sözü ettiğimiz bu durum kurucu imamlar için tam anlamıyla geçerli olsa da, hadisler konusundaki bahse konu bilimsel tutarlılık taklit ve taassubun kökleştiği dönemlerde kısmen zayıflamıştır. Bu bağlamda, Mısırlı bilgin Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) kendi dönemine ilişkin şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Hükümün kaynağı temelde insanların değil Şâri'in kelimidir. Buna uyulup uyulmadığı karşıdakinin delilinin daha güçlü olması halinde kendisini belli eder. Bazı taklitçilerse bu söylediğimizin aksi yönünde tavırlar sergiliyorlar. Mesela onlardan biri bana ‘mezhep imamım Buhârî ve Müslim'de geçen bir hadisi almamışsa o hadisle amel etmem’ dedi. Onun böyle söylemesi şeriatı bilmemesindedir. Ondan ilk teberri edecek olan da bizatihi onun imamıdır. Hâlbuki böyle bir durumu imamının ilgili hadise ulaşmamış olduğuna ya da o hadisi sahih görmediğine hamletmeliydi” (Şa'rânî, 1318/1900, I: 83-84).

18 Müctehid imamların bazı hadislerle niçin amel etmedikleriyle ilgili müstakil bir çalışma için bk. İbn Teymiyye, *Raf'u'l-melâm 'an eimmeti'l-a'lâm*, Riyad: er-Riâsetü'l-âmmeh li idâreti'l-buhûsi'l-ilmîyye, 1403/1983.

Hanevî fakih Abdülhayy el-Leknevî de (ö. 1886) “İmâmü'l-keâm fî mâ yete'alleku bi'l-kırâeti halfe'l-imâm” adlı eserinde sağlam hadisleri sırf mezhebe muhalif diye terk edenlerden Şu sözlerle yakınmaktadır:

“(Önceki fakihlerin tamamı) doğrunun kendi tekellerinde olmayacağına, muhalifin de kesin olarak yanlış olmayacağına inanırlardı. Aksine, doğruyu bulmak için delilleri araştırmak, gerekli açıklamaları yapmak, eksiklere işaret etmek, yanlışları düzeltmek ve içlerinden birini tercih etmek suretiyle ellerinden gelen çabayı sarf ederlerdi. Hiç kimse sınırını aşarak başkasına dil uzatmazdı... Delillere ilişkin bu sağlıklı yaklaşım böylece devam edip gitti. Ta ki öncekilerin yolunu terk edip nefislerinin hevasına uyan bir nesil gelene kadar. Bunlar mezhep taassubundan etkilenmiş, kalplerinde meşrep gururunun kök saldığı kimselerdi. Farklı meseleleri belirli ilkelere bağlamaya, çeşitli olayları kendilerine nakledilen kurallara bina etmeye başladılar. Evvelce belirledikleri kurallara muhalif sahit bir hadis veya başka bir delil gördüklerinde onu tevil, nesh, taz'if gibi yollarla çürütmeye çalışıyorlardı; güçlü hadisi zayıf, zayıf hadisi güçlü kılıyorlardı. Bunu da imamlarının açık bir delile hiçbir zaman aykırı düşmeyeceği ve karşıt delilin çürük olduğunu bir Şekilde bildiği inancıyla yapıyorlardı” (Leknevî, 1293, 2-3).

Son dönem Osmanlı ulemasından Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) de bir bilim adamının delillere bakarken basiretini bağlayan en tehlikeli Şeyin mezhep taassubu olduğunu, buna kapılan kişilerin zayıf delile güçlü, güçlü delile zayıf muamelesi yaptıklarını, böyle bir tutumun Müslüman'da bulunması gereken dinî hassasiyete yakışmadığını dile getirmekte ve “Fıkıh öğrenen kimse, hadis hafızları içinde derin bilgiye sahit, arzularına yenik düşmeyen bir kişi bulursa ona sımsıkı yapışsın, zira o kibrit-i ahmer¹⁹ gibidir” demektedir (Kevserî, ts., 78).

Bundan daha tehlikelisi ise bazı itikadi ve fıkhî grupların haklılığını ispat etmek için hadis uydurmaya yeltenmeleridir. Bu uğurda hadisleri bozmak, değiştirmek gibi tasarruflarda bulunmuşlardır. Bu gruplar, özellikle mezhep liderlerinin lehinde ve karşıt gruplar aleyhinde sözler imal ederek bu sözleri Hz. Peygamber'e isnat etmişlerdir (Çakan, 1991, 153-154).

.....

19 Kibrit-i ahmer; kırmızı kükürt demektir. Yanıcı ve parlayıcı bir madde olması bakımından karanlıkta kullanıldığında gidilecek yolu aydınlattığı için böyle bir benzetme yapılmıştır.

Bu konuda Şîa'ya yöneltlen suçlamalar soyut bir iddia olmaktan öte Şii kaynaklarda mevcut olan bilgilerin tespitidir. Nitekim İmamiyye arasındaki yaygın inanişâ göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kızı Fâtîma'ya Ceb-rail vasıtasıyla gönderilen, içinde bütün helal ve haramların yazılı olduğu, Kur'ân'dan ayrı ve hacim olarak ondan üç kat büyük bir mushaf (Mushaf-ı Fâtîma) bulunmaktadır (Saffâr, 1404, 170-181). Şîa'nın bir takım mevzu hadis-lere dayandırdığı adı geçen mushaf, Hz. Ali'ye nispet edilen ve nesnel gerçek-liği bulunmayan Cefr ve Câmîa adındaki metinler ile birlikte Şii geleneğin bir parçası haline gelmiştir (Öztürk, 2006, 15-38).

Aynı bilimsel tutarsızlığa mezhepsel önyargılarla hareket eden kimi ehl-i sünnet bilginlerinin düştüğü de görülmektedir. Örnek olarak Esbağ b. Halîl (ö. 273/886) isimli Endülüslü fakih, müntesibi olduğu Mâlikî mezhebinin namaz kılkarken intikal tekbirlerinde elleri kaldırmama görüşünü delillendirmek üzere Abdullah b. Mes'ûd'a "Hz. Peygamber'in arkasında namaz kıldım. Ebu Bekir ve Ömer'in arkasında on iki sene beş ay, Osman'ın arkasında on iki sene, Ali'nin ar-kasında ise beş sene namaz kıldım; ancak onların hiçbirisi iftitah tekbiri dışın-da ellerini kaldırmadı" şeklinde bir yalan nispet etmiştir (Kinânî, 1399, II: 122).

Mezhebe destek çıkmak için uydurulan hadislerle bir diğer örnek de, mu-haddislerin kezzâb ve deccâl olarak nitelediği Ahmed b. Abdullah el-Cüveybârî ve Memun b. Ahmed es-Sülemî kanalıyla gelen "Ümmetimden Muhammed b. İdris (eş-Şâfiî) diye birisi gelecek o ümmetime şeytandan daha zararlıdır. Üm-metimden Ebû Hanîfe diye birisi gelecek. O ise ümmetimin kandilidir" şeklin-deki rivayettir (İbnü'l-Cevzî, 1966-1968, II: 48).

Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), cehri namazlarda imamın besmeleyi açtıktan okuması meselesinden söz ederken Şâfiî müntesibi Hatîb el-Bağdâ-dî'nin sırf mezhebinin görüşüne uygun olduğu için konuyla ilgili mevzu ha-disler rivayet ettiğini söylemekte ve onu taassuba sığınmakla suçlamaktadır ('Aynî, 1420/2000, II: 207).

Mâlikî âlim Kadî 'Iyâz'ın (ö. 544/1149) "Yemenliler kalpleri narin, gönülle-ri yumuşak insanlardır. İmân Yemen'dedir, hikmet Yemenlidir" (Buhârî, "Me-ğâzî", 69; Müslim, "İmân", 90) hadisiyle ilgili olarak söyledikleri de mezhepsel önyargının hadis yorumuna etkisine misal teşkil edebilir. Ona göre Yemen'den ve Yemenlilerden bahseden bu hadis Mâlik b. Enes'in görüşlerinin diğerlerine

tercih edilmesi gerektiğine delalet etmektedir. Çünkü İmam Mâlik neseben Yemenlidir (Kahraman, 2007, 21).

2.8. Âlimlerin Birbirlerine Yöneltilikleri İthamlar

Kimi İslam bilginleri farklı mezhebe mensup kişileri eleştirmekle kalmamış, onlar hakkında hakaretamiz ifadeler de kullanmışlardır. Kendi haklılığını ortaya koyma ve muhalifini küçük düşürmeye yönelik bayağı cümlelerle onları anmışlardır. Dinimizin öngördüğü uhuvvet, insaf, müsamaha ölçülerine sığmayan bu durum tarihte birçok defa yaşanmıştır. Biz burada birkaç örnek vermekle yetinelim:

Ahmed b. Hanbel mezhepçilerin birbiri hakkında nezaket dışı konuşmalarının bir dönem yaygın bir hale gelmesinden “Şâfiî gelip aramızı bulana kadar ehl-i re’y (Hanefiler) bizi, biz de onları lanetleyip durduk” sözleriyle yakınmıştır (Kâdî ‘Iyâz, ts., III: 181).

Bir süre Bağdat kadılığı da yapan ve mutaassıp bir Hanefi olan Ebû Alî Muhasin b. Alî et-Tenûhî (ö. 384/994), İmam Şâfiî hakkında ağza alınmayacak kelimeler kullanmıştır (İbnü’l-Esîr, 1417/1997, VII: 385).

Zinanın hürmet-i musâhereye neden olup olmayacağı konusunda Hanefilerle Şâfiîler arasındaki ihtilafa değinen Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs (ö. 370/981), Şâfiî’nin konuyla ilgili çürük bir delilin arkasına sığındığını iddia etmekte ve “Bu delilin sakatlığını ilme yeni başlayan öğrencilerimiz bile anlar” eleştirisini yapmaktadır (Cessâs, 1405, III: 58, 60). Buna karşın Şâfiî’nin görüşünü savunan Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ise, aynı konu bağlamında Cessâs için “Böyle söylemesi Şâfiî’nin sözünü anlamadığını ve sapla samanı birbirine karıştırdığını gösteriyor. Her sözün bir makamı vardır. Allah’ın kitabını da ancak belirli kişiler anlayabilir. Ne var ki o (Cessâs) bu kişilerden değildir” demektedir (Kiyâ el-Herrâsî, 1405, II: 385).

Meşhur Şâfiî fakih Tacüddin es-Sübkî (ö. 771/1370), kendisine bir süre öğrencilik de yaptığı büyük muhaddis Ebû Abdillâh Şemsüddin ez-Zehebî (ö. 748/1348) için şunları söylemiştir: “Tecsim (Allah’a cismani özellikler nispet etme) düşüncesinden berî olduğunu iddia ettiğin halde sen, onun karanlığında oyalanıp duruyorsun. Dahası bu düşüncenin en büyük propagandisti sensin!

Bu ilmi (hadis) bildiğini sanıyorsun, fakat aslında sen bu ilimden zerre kadar anlamazsın!” (Sübkî, 1413, III: 353).

Zâhirî fikhının en önemli temsilcisi kabul edilen Kurtubalı âlim Ebû Muhammed İbn Hazm (ö.456/1064), ribevi malların mübadelesinde buğday ile arpayı aynı cins gören Malik b. Enes’i kastederek “Kedi bile Mâlik’ten daha fakihdir” demiştir (Zürkânî, ts., III: 375).

Hatîb el-Bağdâdî, “Târîhu Bağdâd”ında Ebû Hanîfe’yi yeren sözlerle dolu uzun bir bölüm kaleme almıştır (Hatîb el-Bağdâdî, 1417, XIII: 394-426).²⁰ Bağdâdî’yi buna sevk eden şeyin Ebû Hanîfe’ye karşı taassup derecesinde duyduğu aleyhtarlık hissi olduğu ileri sürülmüştür (Bk. Ğâvecî, 1420/1999, 220).

2.9. Kur’ân-ı Kerîm’i Mezhep Görüşü Doğrultusunda Açıklama

Belli düşünceleri saplantı derecesinde savunanlar zaman zaman bu düşüncelerine meşruluk zemini oluşturmak için Kur’ân-ı Kerîm’e başvurmuş, görüşlerini ilahi kelama söyletme çabası içine girmişlerdir. Mezhep ilkelerini Kur’ân’ın yorumlanmasında belirleyici bir ölçüt olarak gören bu kesim çoğu zaman metot olarak metinde geçen bir kavrama vurgu yapmış ve o kavramı tek başına anlamlandırmaya çalışmıştır (Mert, 2002, 215-220).

Mesela Şîî müfessir Ebû’l-Kâsım Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî (ö. 310/922) Fâtîha suresinde geçen “*Bizi dosdoğru yola ilet! Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna*” (el-Fâtîha 1/6-7) âyetini “Kendilerine nimet verilenler Hz. Ali’nin taraftarları (şîatu Ali), nimet ise Hz. Ali’nin velayetidir” şeklinde tefsir etmektedir. Keza “*De ki: ‘Benim ve bana tabi olanların basiret üzere Allah’a davet ettiğimiz yol, işte bu yoldur*” (Yûsuf 12/108) âyetini alakasız şekilde ehl-i beyt ve onların halifeliğine delil getirmekte “*Ne kadar çirkindir o karşılığında kendilerini sattıkları şey ki; Allah’ın kullarından dilediğine kendi lütfundan vahiy indirmesini çekemeyerek Allah ne indirdiyse hepsini inkâr ettiler. Bu yüzden de gazap üstüne gazaba uğradılar. Ve o kâfirler için aşağılayan bir azap vardır*” (el-Bakara 2/90) âyetinde geçen “gazap üstüne gazaba uğrayacak” olanların Ümeyye oğulları

20 Hatîb el-Bağdâdî’nin Ebû Hanîfe’ye yönelik eleştirilerine cevap mahiyetinde tarihte birçok eser kaleme alınmıştır. Eyyübi sultanı el-Melikü’l-muazzam’ın (ö. 624/1227) kaleme aldığı “es-Sehmü’l-musîb fi kebîdî’l-Hatîb”, İbnü’l-Cevzî’nin (ö.597/1201) “es-Sehmü’l-musîb fi’r-reddi ‘ale’l-Hatîb”i, Zâhid el-Kevserî’nin (ö. 1952) “Te’nîbü’l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine’l-ekâzîb”i bunlardan bazılarıdır.

olduğunu söylemektedir (Shahavatov, 2014: 243-255). Yine bir Şii olan Abdu Alî b. Cumu'a el-Huveyzî de (ö. 1112/1700) "Allah, bir sivrisineği, hatta onun üstünde olanı misal vermekten çekinmez" (el-Bakara 2/26) âyetini açıklarken "Sivrisinek Hz. Alî'dir, onun üstünde olan ise Hz. Peygamber'dir" demektedir (Huveyzî, 1382, I: 45).

Kadı Abdülcebbar gibi âhirette Allah'ın görülemeyeceğini savunan Mu'tezile bilginlerinin "Rablerine bakarlar" (el-Kiyame 75/23) âyetini zorlama bir yorumla "Rabbinin sevabını beklerler" şeklinde açıklaması da mezhep mensubiyetinin Kur'ân'ı anlamaya etkisine diğer bir misaldir (Bk. Nariol, 2016, 292).

2.10. Fikrî Tartışmaların Fizikî Çatışmalara Dönüşmesi

Bir düşünceyi ikna yoluyla kabul ettiremeyenler bunu sağlamak için bazen fiziksel şiddete de başvurabilmektedir. Kolektif ruh ve kitle psikolojisiyle hareket eden gruplar bu yolla, savundukları düşüncenin toplum tarafından benimsenmesini sağlayamazlar da, karşıt görüşleri belli düzeyde bastırabilmişlerdir. Tarihsel tecrübe olarak bu türden aşırılıklar belli bir dinî akıma mahsus olmayıp her mezhepten kişilerce sergilenebilmiştir. Öyle ki, IV-VI. hicri yüzyıllar arasında ve çoğunluğu Bağdat'ta olmak üzere bu türden sayısı elliyi aşkın şiddet vakası kayıtlara geçmiştir ('Allâl, ts., 43 vd). Bunlardan birisi, siyasi nüfuzu ellerinde tutan Hanbelîlerin 323/934 yılında diğer mezheplere yönelik gerçekleştirdikleri fiilî saldırılardır. Mezhep terörü olarak niteleyebileceğimiz bu uygulamaları, diğer mezheplere adeta yaşama hakkı tanımamıştır. Bundan en çok nasibini alan ise Şâfiîler olmuştur. Kaynaklarda Hanbelîlerce darp edildikleri ve fikirlerinden zorla vazgeçirmeye çalışıldıklarına dair bilgiler mevcuttur (İbnü'l-Esîr, 1417/1997, VII: 40).²¹ Yine Bağdat'ta 447/1055'te Şâfiîler ile Hanbelîler arasında cehr-i besmele (imamın besmeleyi herkesin duyacağı şekilde okuması) yüzünden çetin bir anlaşmazlık baş göstermiştir. Hanbelîlerin bu konudaki dayatmaları o derece ileri gitmiştir ki, besmeleyi açıktan okumayı Şâfiilere yasaklamışlardır (Zehebî, 1413/1993, XXX: 23).

.....

21 Selçuklular dönemi mezhep kavgaları üzerine yapılmış araştırma için ayrıca bk. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

SONUÇ

Fikir ayrılığı insan doğasının zorunlu bir sonucudur. Mezhep denen oluşumlar da bu doğanın dinî alandaki somut yansımalarıdır. İslam mezhepleri de meşruiyetini âyet ve hadislerin farklı şekillerde yorumlanmasından almaktadır. Müslüman hukukçuların özel gayretiyle ortaya çıkan ve ictihad olarak nitelenen bu yorumlar doğruya olduğu kadar yanlışta da olasıdır. Ancak yapılan ictihatların ve verilen fetvaların ilk sahipleri kadar bunları benimseyenler (mukallitler) de aynı olasılığın bilincinde olmalıdırlar. Başkasına egemen olma saikiyle hareket etmesizin akademik tutarlılık ve hoşgörü ikliminde karşıt görüşleri tolere etmelidirler. İnananları kardeş kılan İslam gibi bir dine gönül verenler ihtilaf noktalarını ötekileştirme aracı yapmamalıdırlar. Bağlı olduğu mezhebin öğretisini başkasına zorla kabul ettirme, etmeyi dışlama veya baskılama gibi insaf/ahlak ilkelerine sığmayan tutumlar içine girmemelidirler. Zaten İslam kültür tarihine bakıldığında Müslüman toplumlara hâkim olan tutumun sözünü ettiğimiz ahlakî ilkelere uygun şekilde sergilendiği söylenebilir.

Ne var ki, ihtilaf ahlakıyla ilgili genel geçer bu ilkelere bir takım fiili sapmaların yaşandığı da bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda, geçmişte bazı müelliflerin dinî pratikler noktasında mezhep farkına yönelik yaptıkları sert vurgular dindaşlar arasında sosyolojik ayrışmalara neden olabilmıştır. Bilimsel metinlerde kullanılan dil, yer yer akademik üsluptan uzaklaşarak sırf karşıt görüşü çürütmeğe yönelebilmiş, gerçeği arama gayesi gütmeyen ve yapıcı olmaktan uzak bir hal alabilmıştır. Yöneticiler eliyle ideoloji haline getirilen mezhepler, siyasal istikrarın tahkim edilmesine alet edilebilmiş, bunu sağlamak adına gerekirse cebir kullanmaktan çekinilmemiştir. Muhalif görüşteki bilim adamlarının eğitim-öğretim faaliyetleri engellenmiş, eserleri yasaklanmış, psikolojik baskı ve şiddete maruz bırakılmıştır. Bu yolla resmi söyleme karşı çıkan bilginlerin halkı etkilemesi ve fikirlerinin yayılması önlenmeye çalışılmıştır. Bazı kesimlerce mezhep liderleri beşerî varlıklarından soyutlanarak onlara mevhum bir kutsallık atfedilmiştir. Kimi mezhepçiler hadisleri değerlendirirken mezhep yanlısı tavır sergileyebilmiş, farklı mezheplere mensup kişiler hakkında hakaretamiz ifadeler kullanabilmiştir. Müslümanları birleşmeye çağıran mukaddes kitabımız mezhepsel önyargılar doğrultusunda açıklanabilmiştir. Hepsinden daha kötüsü fikirlerini ikna yoluyla kabul ettiremeyenler bunu sağlamak için fiziksel şiddete başvurabilmiştir. İşte, bütün bu tezahürleriyle birlikte düşünüldüğünde mezhep taassubu, ictihaddan taklide evrilmenin en ağır bedeli olmuştur.

KAYNAKÇA

- Abduşşekur, Ahsen. “Bağdat’ın Düşüşü”, *İslam Düşüncesi Tarihi*. Trc. Ahmet Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Akgündüz, A. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Akoğlu, M. “Büveyhîler’in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine”. *Bilim-name* 17/2 (2009/2): 123-138.
- ‘Allâl, Hâlid Kebîr. *et-Ta’assubu’l-mezhebî fi’t-târîhi’l-İslâmî*. Cezair: Müessesetu Künuzi’l-Hikme, 2009.
- Âmidî, Seyfuddîn Ebu’l-Hasen Alî b. Ebî Alî. *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*. Beyrut, 1405/1985.
- Aydın, M. Â. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2001.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye. 1420/2000.
- Azimli, M. “İlk Şii Halife Ubeydullah El-Mehdî Ve Fatimi Halifeligi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2005): 59-73.
- Bağdâdî, Dâvûd b. Süleymân. *Eşeddü’l-cihâd fi ibtâli da’va’l-ictihâd (Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması içinde)*. Der. Şükrü Özen. İstanbul, 1987.
- Bozkurt, N. “Medrese”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 28: 323-327. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Büyükkara, M. A. “Mezhep ve Mezhepçilik”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 4/5, (2017): 1-10.
- Câmi’atü’l-medîneti’l-âlemîyye. *Târîhu’t-teşrîf*. B.y, 2008.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru ih-yâi’t-türâsi’l-Arabî, 1405.
- _____. *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Nesemî. İstanbul: Mektebetü’l-İrşad, 1994/1414.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü’l-lüğa ve shâhu’l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafur Attar. Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1407/1987.
- Cihan, A. *Osmanlı’da Eğitim*. İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.
- _____. *el-İctihad*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1408/1987.
- Çakan, İ. L. *Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- Çelenk, M. "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri". *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014) 4: 7-35.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427/1984-2006.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve Âsâruhû Ârâuhû ve Fıkhuhû*. Kahire: Dâru'l-fikr, ts.
- Emiroğlu, İ. *Klasik Mantiğa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Ergüven, Ş. "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri". *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (2008): 175-197.
- Eşkar, Ömer Süleyman. *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*. Amman: Dâru'n-nefâis, 1412/1991.
- Fayda, M. "Taberî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39: 314-318. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *El-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.
- Ğâveci, Vehbî Süleymân. *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1420/1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *El-Mustasfâ min usûli'l-fikh*. Mısır, 1324/1915.
- Hamevî, Şihabüddin. *Mu'cemül-üdebâ*. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.

- Eş-Şâfiî, Hasen. *Âmidî ve ârâuhü'l-kelâmîyye*. Kahire: Dâru's-selâm, 1418/1998.
- El-Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Herevî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1422/2001
- İnternet. Erişim: 18.06.2012. <http://www.karacaahmet.com/ibni-haldun-hayati-ve-dusunceleri/ibni-haldunda-toplumsal-degisim-ve-e-konominin-rolu-.htm>.
- Huveyzî, Abdu Alî b. Cumu'a. *Tefsiru Nûri's-sekaleyn*. B.y: Merkez-i tahkîkât-ı ulûm-i İslâmî, 1382.
- 'Inân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1417/1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Ebi'l-izz, Ebü'l-Hasen Sadruddîn. *Şerhu'l-akîdeti't-Tahâviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 1417/1997.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. B.y: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, Hicri/2002.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *El-Mukaddime (Dîvânü'l-mübtedei ve'l-haber)*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *El-Bidâye ve'n-nihâye*. Dâru'l-fikr, 1407/1986.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. Riyâd. 1424/2003.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Ğarîbü'l-hadîs*. Bağdat: Matba'atü'l-ânî, 1397/1976.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Mâze, Ebü'l-Meâlî Bürhânüddîn Mahmûd b. Ahmed. *El-Muhîtu'l-bürhânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004.

- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *El-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. B.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî. *Zeylü tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1425/2005.
- İbnü'l-'Adîm, Ömer b. Ahmed b. Hibetullâh. *Buğyetü't-taleb fî Târîhi Haleb*. B.y.: Dâru'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Ğarîbü'l-hadîs*. Thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985.
- _____. *el-Mevzûât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966-1968.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-târîh*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- _____. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs*. Thk. Mahmûd Muhammed Tanahi. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fet-hu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru's-sadr, ts.
- İbnü'l-Kattân, Ebû Muhammed Hasen b. Alî el-Merâkişî. *Nuzumü'l-cümân li tertîbi mâ selefe min ahhârî'z-zamân*. B.y.: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, ts.
- Kâdî 'Iyâz, 'Iyâz b. Mûsa Ebü'l Fazl el-Yahsûbi. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. hşy. Muhammed b. Tavit Tanci. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye. Mağrib: Matbaatü Fudâle, 1965.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs ve Hâmid Sâdık Kunebyî. *Mu'cemu lüğati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis. 1408/1988.
- Kara, S. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Kahraman, H. "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü". *Usûl İslam Araştırmaları* 7 (2007): 7-34.
- Karaman, H. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

- Kaya, A. “Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015): 7-32.
- Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ. *El-Külliyât*. thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998/1419.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fıkhu Ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Kinânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed İbn 'Arrâk. *Tenzihü's-şeriatî'l-merfûa anî'l-ehâdîsî's-şenâti'l-Mevdâ'a*. II: 122. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1399.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülslâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985.
- Koca, F. “İbn Teymiyye”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20: 391-405. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- ____. “Mezhep”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 29: 537-542. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy. *İmâmü'l-keâm fî mâ yete'al-leku bi'l-kırâeti halfe'l-imâm*. B.y.: Matbaatü'l-Mustafâ, 1293.
- Makdisî, Abdülğanî b. Abdülvâhid. *Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. hk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Cize: Hecl li't-tbâa ve'n-neşr, 1407/1987.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rife-ti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî. 1411/1991.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed. *el-Hitat*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Mert, M. “Kelâmî Tartışmaları Kur'ân Ayetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002): 215-220.
- Münîf, Abdülmuhsin b. Muhammed. *Ahkâmu'l-imâm ve'l-itimâm fî's-salât*. Beyrut: Yayıncı, 1410/1989.
- Narol, S. *Mezhebi Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri*. Ankara: Fecr Yayınları 2016.

- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhammed b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umde-tü'l-müftîn*. Dımaşk: Yayıncı, 1412/1991.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1420/2000.
- Saffâr, Muhammed b. el-Hasen. *Besâiru'd-derecât*. Tahran: Matbaatü'l-Ahmedî, 1404.
- Sallâbî, Alî Muhammed. *Devletü'l-Muvahhidîn*. Amman: Dâru'l-beyârik, 1998.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1999.
- Shahavatov, Sabuhi. "Tefsirde Mezhep Refleksli Aşırılık (İbn Furât Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014): 243-255.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*. B.y.: Hecr li't-tıbâa, 1413.
- Sülemî, 'Iyâz b. Nâmî. *Usûlü'l-fikh ellezî lâ yese'u'l-fakîhe cehlühû*. Riyad: Dâru't-tedmürîyye, 1426/2005.
- Şâfîî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, ts.
- Şa'rânî, Abdulvahhâb b. Ahmed b. Alî. *el-Mîzânu'l-kübrâ*. B.y.: Yayıncı 1318/1900.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İ'tisâm*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1412/1992.
- Şerkâvî, Abdurrahman. *İbn Teymiyye: el-Fakîhü'l-muazzeb*. Kahire: Dâru's-şürûk, 2008.
- Şîrâzî, Ebu İshâk İbrâhîm b. Alî. *Şerhu'l-Lümâ'*. Thk. Abdülmecid Türki. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî. 1408/1988.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Meâlimü usûli'd-dîn*. Lübnan: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. Alî. *Keşşâfü Istilâhâti'l-fünûn*. Nşr. Refik el-Acem. thk. Ali Dahruc. trc. Corc Zeynati, Abdullah Halidi. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1417/1996.
- Telkenaroğlu, M. R. *Öncelikler Fıkhı*. Konya: Menba Yayınları, 2011.

- Turan, Ö. *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta: Ortadoğu*. İstanbul: Acar Matbaacılık, 2003.
- Ömer Râcih, Şeyh İbrâhîm. “et-Ta’assubu’d-dînî fi’l-karnî’r-râbi’ ve’l-hâmi-si’l-hicriyyeyn fi’l-Endelüs”. *Mecelletü’l-câmi’ati’l-İslâmiyye* 24/26 (2016).
- Özafşar, M. E. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı: Mihne Olayı ve Haşeviyeye Olgusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Özaydın, A. “Kündürî”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 26: 554-555. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Özdemir, M. “Endülüs”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 11: 211-225. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Öztürk, M. “Hz. Ali ve Hz. Fatıma’ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006): 15-38.
- Üzüm, İ. “Mezhep”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 29: 526-532. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Yaman, A. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Yavuz, A. Ö. “Büyük Selçuklu Devleti’nin Kuruluş Devrinde Mezhep Politikaları”. *Bilimname* 34/2 (2017): 511-532.
- Yücesoy, H. “Mihne”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 30: 26-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. B.y.: Dâru’l-hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1405/1985.
- _____. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-‘Arabî, 1413/1993.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâki. *Şerhu’z-Zürkânî ‘alâ Muvattai’l-İmâm Mâlik*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, ts.



Kur'an'ın Işığında Kader Konusuna Bakış*

Abdullah Namlı**

Öz: Kader konusu çok eski zamanlardan beri üzerinde tartışılan konulardan biridir. İlahî dinler ve düşünce âlemi de dâhil olmak üzere, insanlık âlemi kader konusunda ikiye bölünmüştür; kaderi kabul edenler ve inkâr edenler. Bu araştırmada kader inancının Kur'an'da hangi şekillerde yer aldığı ve değişik ekollerce nasıl anlaşıldığı incelenmiştir. Bu araştırmada İslam'ın ana kaynağı Kur'an esas alınmıştır. Kalam ekollerinin kendi kaynakları kullanılmıştır. Bu ekollerin kaderle ilgili bu nasları nasıl değerlendirdikleri ve konuyu nasıl anladıkları incelenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de kaderle ilgili âyetler genel olarak üç grupta toplanmaktadır. Bunlar; kader inancı, belirlenmiş kader ve insanın özgür kılınması konularını içermektedir. Birinci grupta yer alan âyetler kader inancının varlığına delâlet etmektedir. Bu âyetlerden konuya delâleti en uygun olanlardan Kamer sûresi 54/49, el-Furkân sûresi 25/2, Mürselât sûresi 77/23 ve Abese 80/19. âyet delâlet bakımından incelenmiştir. Belirlenmiş kader konusunda ise; Âl-i İmrân 3/145, Ahzâb 33/38 ve Tâhâ 20/40. âyet konu edinilmiştir. İnsanın özgür kılınması ile ilgili çok sayıda âyet bulunmaktaysa da bunlardan bir kısmı kader inancı açısından değerlendirilmiştir. Âyetlerin ışığında cebrî olmayan kader inancının Kur'an'a uygunluk arz ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kader, İslâm, Kur'an, İnanç.

* Bu çalışma 26.05.2017 tarihinde tamamladığımız *Kader İnancının Dini Temelleri* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Kader İnancının Dini Temelleri", (PhD Dissertation, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, 26.05.2017).

** Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity, Department of Kalâm and History of Islamic Sects, Nevşehir, TURKEY.

abdnamli@nevsehir.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-7099-3018>

An Overview of the Predestination in the Light of the Qur'an

Abstract: The concept of predestination is one of the issues discussed since ancient times. Including divine religions and the world of thought, humanity is divided into two groups: those who believe in predestination and those who do not. It is investigated that how the belief in predestination take place in the Islamic religious texts and how it was understood by different schools. This research is based on the Qur'an, the main source of Islam. Sources belonging to different schools of *'ilm al-kalām* are referred and also examined that how those schools interpret the ideas about the belief in predestination and how they had understood it. The Quranic verses related to predestination are generally grouped in three. These are belief in destiny, predestination and human freedom. The verses in the first group indicate a belief of destiny. Of these verses, the most suitable ones are al-Qamar 54/49, al-Furqan 25/2, al-Mursalat 77/23 and 'Abasa 80/19. The verses regarding the belief in predestination are as follow: Āl al-Imrān 3/145, Ahzāb 33/38 and 20/40. Although there are many verses related to the human freedom, some of them have been evaluated in terms the belief in predestination. In the light of the verses, it is concluded that the belief in a non-compulsory destiny is consistent with the Qur'an.

Keywords: Kalām, Predestination, Islam, Qur'an, Belief.

GİRİŞ

Kader, Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre iki şekilde tanımlanabilmektedir:

a) Kader, bir şeyin sınırı, mahiyeti demektir. Bir şeyin meydana gelişi açısından sahip olduğu konum ve değer hükmüdür. Buna göre kader; şeyi, hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh bakımından taşıdığı mahiyet üzere yaratmaktır. Bu mânâ hikmet kavramının da tanımını içermektedir. Bilindiği gibi hikmet; “her şeyin var olması gerektiği şekilde oluşturulup, yaratılması ve bütün varlıklarda kendilerinde en uygun özelliklerin bulunmasıdır.”¹ Kur'an'da bu anlamda şöyle buyurulmuştur; “Gerçekten Biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık” (el-Kamer 54/49).

b) Kader, her şeyin var olacağı zaman ve mekânı, hak veya bâtıl oluş vasfını, onun için gerekecek mükâfat ve cezayı belirleyip açıklamaktır. Cebrâil'in, Rasûlullah'a iman hakkında soru yönelttiğinde, onun verdiği cevap da kaderin bu iki mânâsından biriyle uygunluk göstermektedir. Hz. Peygamber, kader

.....

1 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 1. Baskı, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1979), 307.

hakkındaki mânâlara bir ek mahiyetinde olmak üzere “Hayır da şer de Allah’-tandır”² buyurmuştur.³

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) ve Eş'arîlere göre kazâ ve kader kavramları yer değiştirmiştir. Onlar, Mâtürîdîlerin kazâ diye tarif ettiklerine kader, kader diye tanımladıklarına ise kazâ, demektedirler. Eş'arî'ye göre kazâ; hüküm verme, yaratma, farz kılma, yazma ve bir şeyin var oluşundan haber verme mânâlarına gelir.⁴ Bu durumda Eş'arîlere göre kazâ, Allah'ın ezeli karar ve hükmüdür. Kazâ, O'nun mutlak ve yüce irâdesine göre bütün varlıkları kuşatır. Bu ezeli hüküm, yani kazâ varlığın akışı içinde gerçekleşmektedir.⁵

Bu çalışmada İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de yer alan kader inancı araştırılmaktadır. Kur'an âyetleri temel kaynağımızı oluşturmaktadır. İlgili nasların delâletleri incelenmiş, farklı Kelam ekollerinin kaderle ilgili bu nasları nasıl değerlendirdikleri ve konuyu nasıl anladıkları ortaya konmuştur.

İnsanlar kader konusunda tarih içerisinde birkaç farklı görüşe sahip olmuşlardır. Bazı akımlar sıkı bir kaderci anlayışa meyletmişlerdir. Bunlar insanın hür irâde ve ihtiyâra sahip olmadığına, her şeyin Allah'ın irâdesiyle gerçekleştiğine inanmışlardır. Cebriye ismi verilen bu akım, kendi irâde ve ihtiyârlarının olmadığını iddia ederek, insanın her türlü fiillerini Allah'a isnad etmiştir. Böylelikle insanın yaptığı her türlü işte mesuliyeti olmadığını söylemektedir.

Mu'tezile gibi bazı akımlar da insan için kaderin varlığını tümünden inkâr ederek, insanın hür irâde ve ihtiyârını öne çıkarmışlardır. Bunlar da insanın hür irâdeye sahip olduğu, her fiilini kendisinin yarattığı, Allah'ın, insanın fiillerine asla müdahale etmediği ve etmeyeceği fikrini benimsemişlerdir.

.....

2 Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, 4. Baskı, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1991), “İman”, 1 (1: 36-38); Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, İbn Mâce, *Sünen*, 1. Baskı, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1975), “Mukaddime”, 9 (Bâbü'n fi'l-Kader, 1: 24-25, 63-64); Ahmed b. Şuayb el-Horasânî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi's-Suyûtî ve hâşiyeti's-Sindî*, 2. Baskı, thk. Mektebü Tahkiki't-Türâsî'l-İslâmî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992), “İman”, 5-6 (8: 472-476).

3 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 307.

4 Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 1. Baskı, thk. Hamûde Gurâbe (Kahire: Matbaatu Mısır, 1955), 81.

5 Ebû Bekir Muhammed Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 1. Baskı, thk. Richard Yûsuf Mc. Carty (Beyrut: Mek-tebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 325-327; Ebû Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 90-91; Abdurrahim b. Ali, Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 1. Baskı (Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1899), 21.

Kader konusunda orta yolu tutan Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi kelâmî ekoller de var olmuştur. Bunlar kaderin varlığını iman esası olarak kabul eden Ehl-i Sünnet ekolleridir. Ehl-i Sünnet'e göre insanların fiillerini Allah yaratmakla beraber insanlar fiillerinde hür irâde ve ihtiyâr sahibidirler ve yaptıklarından sorumludurlar.

Günümüzde de yukarıda zikredilen farklı anlayışların hepsi etkinliğini bir şekilde devam ettirmektedir. Bu sebeple konu güncelliğini korumaktadır. Eskiden olduğu gibi günümüz insanı da hayatını mutlu ve huzurlu olarak devam ettirdiği sürece kaderi kendisi açısından bir problem olarak görmemektedir. Ama ne var ki, hayat bazen de acı ve olumsuzluklar taşıyabiliyor. Nitekim bir kısım insanlar işleri istedikleri gibi gitmediğinde sorumluluğu kadere yükleme eğiliminde oluyorlar.

Diğer taraftan tarihte olduğu gibi günümüzde de bazı çevrelerde kaderi inkâr etme eğilimi baş göstermektedir. Bu görüşün savunucuları da kaderin var olmadığı şeklindeki iddialarını şu şekilde savunurlar: Kur'an'da zikredilen mü'minlerin özelliklerinden, onların inanmaları gereken diğer iman esaslarında olduğu gibi "kadere iman" bulunmamaktadır. Kaderle ilgili hadis rivâyetleri ise ahad haberlerdir. Ahad haberlerle de bir iman esası sabit olamayacağına göre "kadere iman" diye bir iman esası yoktur. Onların kader inancı ile ilgili olarak endişe duydukları bir diğer husus da belirlenmiş kader inancı ile insanın mükellefiyetini intaç edecek olan irâde hürriyetinin uyumsuzluğu endişesidir.

Bu yazımızdaki amacımız Kur'an'da kader inancını araştırmaktır. Metodumuz ise önce Kur'an âyetlerini vermek sonra da kader inancı hakkında görüşü bulunan Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi kelâm ekollerinin âyetleri nasıl anladıklarını ortaya koymaktır.

Şimdi de bu ön bilgiler ışığında Kur'an'da kader kavramının hangi anlamlara geldiğini ve kelâm ekollerinin bu âyetlere bakış tarzlarını inceleyelim.

1. KUR'AN-I KERİM'DE KADER

Dinî bir konunun temellendirilebilmesi için sem'î bilgiye ihtiyaç vardır. Kader inancının varlığını isbât edebilmenin de en önemli yolu sem'î delillerden geçer. İslam dininin temel kaynakları, sem'î deliller olan Kur'an ve sahih

sünnettir. Haber-i Resûl/Resûl'ün Haberi; peygamberliği mucize ile sabit olan resûlün verdiği haberdir, bunlar zarûrî ilim ifade eden bilgi kaynaklarıdır.⁶

Kader tartışmalarında farklı görüşler genel olarak âyetlerle temellendirilmiştir. Bu durum, bu tartışmalarda âyetleri farklı anlama ve yorumlama şekillerinin oldukça büyük bir etkisinin olduğunu göstermektedir. Kur'an'da kaderle ilgili olduğu belirtilen âyetler kader inancı, önceden belirlenmiş kader ve insanın cüz'î irâdesiyle özgür kılınması anlamlarını ifade etmektedir.

1.1. Kader İnancı

Kur'an'da kader inancını ifade eden âyetlerin pek çoğu ölçülülük, ölçülü yaratma anlamlarına gelmektedir.

1- Kur'an'da kader inancına delâlet eden en önemli âyetlerden birisi; (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) “Gerçekten Biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık” (el-Kamer 54/49) âyetidir. Taberî (ö. 310/923), bu âyetin kaderi yalanlayanları eleştirmek için indiğini söyler. Görüşlerini İbn Abbâs'ın (ö. 68/687); “Allah'ın kitabında yüzleri üzerine, yüz üstü ateşin içerisine sürüklenecek bir kavim buluyorum ki onlar kaderi yalanlayıp, inkâr ediyorlar...”⁷ sözüyle destekler.

Ehl-i Sünnet ile Kaderiyye ve Mu'tezile ekollerinin mensupları arasında Kamer suresinin 48 ve 49. âyetlerinin delâleti hakkında gramer bakımından tartışma vardır. Eş'arîler diyorlar ki: Her şey Allah Teâlâ'nın kaderiyle yaratılmıştır. Bunun delili de (كُلُّ) “külle” kelimesini nasb olarak okumaktır. Çünkü bu gibi terkiplerin öncesi mübteda olarak gelirse terkip de ancak haber olarak açıklanabilir.⁸ (كُلُّ شَيْءٍ) kelimesi mansuptur ve bir fiille kendisinden sonrasını açıklamaktadır. Âyet, nasb şeklindeki okuyuşta (كُلُّ شَيْءٍ) “her şey” ifadesiyle Allah'ın her şeyi yarattığını ifade eder. Hiçbir şey O'nun yaratması dışında kalmaz. (كُلُّ) “külle” kelimesi nasb ile okunduğunda âyetin takdiri şu şekilde olmaktadır: (إِنَّا خَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ). Bu durumda (خَلَقْنَا) “halaknâ” kelimesi

6 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 8; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 380; Ahmed b. Halil Hemedânî Esedâbâdî Kadî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 3. Baskı, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 768-769.

7 Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1. Baskı, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 22: 160.

8 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîd*, 1. Baskı, thk. Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 8: 182.

(شَيْءٍ) “şey’in” kelimesinin asla sıfatı olamaz. Çünkü bizim fiillerimiz “şey” dir. Bu sebeple “her şey” kapsamına girer. Böylelikle bizim fiillerimiz Allah Teâlâ’nın mahlûku olur.⁹ Buna göre daha doğru olanı, her şeyin bir kader ile yaratılmış olması meşhur delâletine uygun olması için (خَلْقَتَاهُ) “halaknâhu” kelimesinin sıfat değil haber olmasıdır.¹⁰

Âyetteki “her şey” kelimesi (كُلُّ) “küllü” şeklinde mübteda olmak üzere, şâz olarak ötre ile de okunmuştur. Bu şekildeki okuyuşta âyetin anlamı; “Şüphesiz ki Biz, yarattığımız her şeyi takdîr ettik (belli bir miktar, denge ve ölçü ile yarattık)” şeklinde olmaktadır. Ref şeklindeki okuyuştan elde edilen bu manadan istifade ile Allah’ın yaratmasının umûmî olmadığı, bazı şeyleri Allah’ın yaratmadığı sonucuna ulaşılabilmektedir. İşte Mu’tezile âyete bu anlamı vermeye çalışmakta, bunun sonucunda da insanların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı delâletini elde etmek istemektedir.¹¹ Ancak mütevâtir kıraatlarla aykırı olarak (شَيْءٍ كُلُّ) şeklinde merfû okumak uygun değildir.¹²

Diğer taraftan âyette geçen “kader” kelimesi geçmiş takdîr ile... anlamındadır ve ‘her şeyi bir miktarla, sağlam olarak ve hikmetin gerektirdiği şekilde düzenli, düzenlenmiş olarak yarattık’ demektir.¹³

.....

- 9 Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, el-Beydâvî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 5: 168; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*, 1. Baskı (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 4: 206.
- 10 Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 168.
- 11 Bk. Ahmed b. Halil Hemedânî Esedâbâdî, Kadı Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1. Baskı, thk. Adnan Muhammed Zerzûr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1969), 2: 635-636; a.mlf., *Tenzihü'l-Kur'an anil-metâin*, 1. Baskı (Beirut: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.), 407.
- 12 Bk. Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve irâbüh*, 1. Baskı, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 5: 92; Ebü Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nahhâs, *irâbü'l-Kur'an*, 2. Baskı, thk. Halid el-Ali (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 1071; Ebü'l-Feth Osman Mevsîlî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi's-şevâzî'l-krâât ve'l-izâh anhâ*, 2. Baskı, thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülfeţâh İsmâîl Şelebi, haz. Muhammed Beşîr el-İdlîbî (İstanbul: Dâru Sezgin li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1986), 2: 300; Ebü'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah el-Ukberî, *irâbü'l-krââtî's-şevâz*, 1. Baskı, thk. Muhammed Seyyid Ahmed Azzûz (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 2:534; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1. Baskı (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 29: 73-74.
- 13 Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1. Baskı, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004), 2: 311; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 168; Ebu's-Suûd el-İmâdî, *irşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*, 1. Baskı, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1971), 5: 240-241.

Mâtürîdî de bu âyetin tefsirinde yukarıdaki görüşlerin kritiğini yaptıktan sonra: “Hiçbir kimse kendi fiilinin tam ölçüsünü ve fiilinin son sınırının nerede biteceğini bilmez. Hiçbir kimsenin fiili, Allah’ın takdîr ve yaratmasının dışına çıkamaz”, demektedir. Bu sebeple de o, bu âyetin, O’nun yaratıcılığına delâlet ettiğini söylemektedir.¹⁴ Mâtürîdî’ye göre bu durumda Mu‘tezile için açmazın birinden kurtulayım derken ikinci bir açmaz meydana gelmektedir. Onlar, bu görüşü alarak eşyanın tamamının Allah tarafından yaratılmamış olduğunu ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia etseler bile bu durumda da Allah’ın -insan da dâhil- yarattığı her şeyin kader ile yaratılmış olduğu ortaya çıkmış olacaktır. Her iki durum da Mu‘tezile’nin ilkelerine aykırı olmaktadır. Âyetin manasını nasıl anlarırsa anlasınlar, her halükarda Mu‘tezile için kendi ilkeleri bağlamında bir açmaz ve ikilem mevcut olmaktadır.¹⁵

Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025) da Kamer suresi 54/48-49. âyetleri hakkında; Cebriyye’nin (Mu‘tezilî olmayan herkes): “Allah Teâlâ, kulların fiillerini yaratır” sözlerine asla delâlet etmez, demektedir. Bu âyetlerle ilgili olarak onun maksadı, Allah’ın her şeyi yaratmadığı anlamını elde etmektir. Böylelikle insanların irâdî fiilleri de Allah’ın yaratması dışında kalmış olacaktır. Ona göre bu âyet, cehennem ve onun azâbı hakkında indirilmiştir. O, bu âyetlerin anlamının; “...bu sebeple hiçbir kimseye hak ettiği kader (ölçü, miktar)dan başka asla azap edilmez” demek olduğunu söylemektedir. Yani ahirette cehennem ehli cezalandırılacaktır. Onlardan her biri hak ettiği ölçüde cezalandırılacaktır. Bu ceza da ahiretten başka bir zamana layık değildir. Bu da Allah Teâlâ’ya muhalif biri için orada (dünyada) gerçekleşmez.¹⁶

Kadı Abdülcebâr, Mâtürîdî’nin ifade ettiği ikilemi fark etmiş olmalı ki, bu ikilemden kurtulmak için, âyeti; ahirette cehennemliklerin ölçülü olarak cezalandırılması olarak te’vîl etmiştir.¹⁷ Elbette Allah, hiçbir kimseye zulmetmez. Cehennemlikler de adâlet üzere cezalandırılacaktır. Ama bu âyetin Mu‘tezilî anlayışa uygun bir hale getirilebilmesi için bu şekilde te’vîl edilmesi asla tutarlı değildir.

.....

14 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 1. Baskı, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2004), 4: 629.

15 Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 4: 629.

16 Kadı Abdülcebâr, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, 2: 635-636; a.mlf., *Tenzihü’l-Kur’an ani’l-metân*, 407.

17 Bk. Kadı Abdülcebâr, *Tenzihü’l-Kur’an*, 407-408.

Bu âyetteki kader kelimesinin sözlük anlamlarından biri olan ölçü manasının alınıp, bunu da İslam'da kader inancının olmadığına delil saymak âyetin ifâde ettiği mana ile uygunluk arz etmemektedir.¹⁸ Hâlbuki ölçü, belli bir nizâm içinde ölçülü yaratmak da kader demektir.¹⁹ Kelimenin sözlük anlamlarından birisi öne çıkarılarak, kader kelimesinin ıstılâhî manası etkisizleştirilemez.

2- Kur'an'da kader inancına delâlet eden âyetlerden bir diğeri de (الَّذِي لَهُ الْمُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا) “O, göklerin ve yeryüzünün mülkü (hükümrânlığı) kendisine ait olandır. Çocuk edinmemiştir. Mülkünde, hiçbir ortağı da yoktur. O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdîr etmiştir” (el-Furkân 25/2) âyetidir. Bu âyet de evrende her şeyin bir yasaya göre takdîr edildiği anlamına gelir, kaderle ilgili ölçülülüğe delâlet eder.

Katâde b. Diâme (ö. 118/736) bu âyet hakkında “Allah, her şeyin yaratılışını, salahını doğru ve uygun olanını beyan etti ve bu da belirli bir kader ile dir”, demiştir.²⁰

Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) bu âyetin tefsirinde; Allah'ın takdîr ve tesviye (düzenleme) gözeterek her şeyi yoktan yaratması anlamındadır. Allah her şeyi takdîr etmiş ve yarattığı varlıklar için doğru, uygun olan şeyi hazırlamıştır. Allah, bozukluk, çatlaklık, uyumsuzluk olmadan, takdîr yönüyle olmaktan başka bir hikmetle hiçbir şeyi yoktan yaratmaz. Yarattığı her şey için bir gaye ve sonlanacak bir zaman vermiştir. Bu da; her varlığı belli, bilinen bir zamana kadar var olarak kalmak için takdîr etti, demektir.²¹

Mu'tezilî Kadî Abdülcebâr da bu âyetle ilgili olarak, her şeyin Allah tarafından yaratılmasının insanların fiillerini kapsamadığını ifade etmekte daha sonra âyetin sonundaki takdîr konusuna geçmektedir. Allah Teâlâ her şeyin yaratıcısı ve mukaddiri olduğuna delâlet etmek üzere bu âyette böyle buyurmuştur, diye iddia edenler varsa da ona göre bu âyet O'nun, insanların fiillerini

.....

18 Bk. Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, 4. Baskı (Ankara: Atay Yayınları, 2013), 123.

19 Bk. İlyas Çelebi, *İslam'ın İnanç Esasları*, 2. Baskı (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 167, 170; Çağfer Karadaş, *Zaman Mekân İçinde İnsan ve Kaderi*, 1. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 26-27.

20 Azîz Abdurrahmân Abdülhad, *İmâm Katâde b. Diâme ekvâluhû ve merviyâtuh fi't-tefsîr* (Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1992), 2: 458.

21 Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1. Baskı, 6 Cilt (Riyad: Mektebetü Abîkân, 1998), 4: 331.

yaratığına asla delâlet etmemektedir. Kadı Abdülcebâr, görüşlerini takdîr kelimesinin lügat anlamlarıyla da destekleyerek, takdîrin lügat anlamının yaratma olmadığını, âyetin zahirinin çeşitli yönlerden Allah'ın her şeyi takdîr etmesini gerektirmediğini, bu durumda da insanların fiillerini, Allah'ın yaratmadığı sonucunun gözden uzak tutulamayacağını öne sürmektedir. Kadı Abdülcebâr'a göre insanların fiilleri hakkında durum böyleyken âyetteki (فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا) “bir ölçüye göre takdîr etmiş/mukadderâtını, kaderini tayin etmiştir” cümlesinde geçen takdîrin sadece cisimler hakkında doğru olabileceğini iddia etmektedir.²² Görüldüğü gibi Kadı Abdülcebâr, insanların fiilleri hariç olmak üzere cisimlerde takdiri kabul etmekte ve âyeti bu şekilde açıklamaktadır.

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu âyet hakkındaki görüşlerini eleştirerek, onların; “Allah, eşyanın çoğunu yaratmamıştır”, iddiasında bulduklarını söylemektedir. Daha sonra da kendisinin, her şeyin bir ölçüye göre yaratılması hakkındaki görüşünü ortaya koyarak; âyetin sonundaki (فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا) cümlesi, “Allah'ın vahdâniyeti, ulûhiyeti ve hikmet için gelmiş olabilir veya yaratılmışlar için Allah'ın çizdiği bir sınır olması da mümkündür”²³ şeklinde yorumlamaktadır. Şayet yaratılmış olanlar bu iş üzerine toplanıp, bir araya gelseler eşyanın var olması için doğru ve uygun olacak kadri (ölçüyü) ve sınırı bilemezler. İşte bu takdîri bilemedikleri için de her şey elbette bozulurdu, demektedir.²⁴

Furkân suresi 25/2. âyetinde yaratmada takdîr anlamının varlığının Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler tarafından kabul edildiğini görmekteyiz.²⁵ Kadı Abdülcebâr, yaratmadaki takdîri sadece cisimlere hasrederken, mezhebî kaygılardan dolayı insanların fiillerinin yaratılmasını âyetin umûmîliğinin dışına çıkarma yönünde gayret sarf etmektedir. Eş'arî ve Mâtürîdîler ise âyetin yaratma konusundaki umûmîliğini göz önünde bulundurarak her türlü yaratmanın Allah'a ait olduğunu ve yine yaratmanın O'nun takdirine uygun olduğunu savunmaktadırlar.

3- Kur'an'da kader inancını ifade eden ve ölçülülük anlamına gelen âyetlerden biri de (فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ) “Sonra da ona ölçülü bir biçim verdik. Biz ne

.....

22 Bk. Kadı Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2: 528.

23 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 490.

24 Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 490; bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24: 46-47.

25 Bk. Kadı Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2: 528; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24: 46-47; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 490.

güzel biçim veriniz” (el-Mürselât 77/23) âyetidir ve Biz, her şeyi takdîr ettik ve ne güzel takdîr ediciyiz, demektir.²⁶ Buna ilaveten âyet, ‘Biz mâlik/sahip olduk, ne güzel mâlikiz’, anlamını da içermektedir.²⁷ Bu âyetteki (قَدَرْنَا) “kader-nâ” kelimesinin kudret anlamında olduğu da ifade edilmiştir.²⁸

Mâtürîdî, (وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) âyetinin, (فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ) âyetine uygun olarak hikmetin gerektirdiği şekil üzere onu düzenledik, anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu da sizler için bunları yapan Allah’tır. Bu fiili başka hiçbir kimse sizler için yapmaya kâdir değildir, demektir.³⁰

4- Kur’an’da insanın ölçülü yaratılmasını ifade eden ve kaderin ölçülülük anlamına delâlet eden âyetlerden biri de (مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ) “Az bir sudan (menîden). Onu yarattı ve ona ölçülü bir şekil verdi” (Abese 80/19) âyetidir.

İbn Abbâs’tan rivâyete göre; Allah, insanı annesinin karnında takdir etmiştir. Ona göre bu âyet; Allah’ın, insanın âzâlarını, güzelliğini, çirkinliğini, boyunun kısalığını, uzunluğunu, şakî ve saîdliğini,³¹ ecelini, rızkını, amelini takdir etti, anlamını taşır.³² Yaratılışı tamamlanana kadar, nutfe sonra alaka haline, bir halden başka bir hale dönüştürerek Allah, insanın durumunu düzenledi şeklinde de yorumlanmıştır.³³ Başka bir yoruma göre de âzâ ve şekillerinden insan için doğru olan şeyi Allah’ın hazırlamasıdır veya yaratılışının tamamlanmasına kadar olan aşamaları denilmiştir.³⁴ Bütün bu yorumlar bize takdir veya kader sözcüklerinin yaratılış söz konusu olduğunda her şeyde maddî ve manevî bir ahenk ve güzellik olduğunu göstermektedir.

Kadı Abdülcebbâr’a göre; bu âyette yaratma ile takdîr arasında fark olduğu görülmektedir. Bu âyet, yaratmanın, inşâ ve ibdâ (yoktan var etme) olduğuna

26 Bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 6: 288; Nesefî, *Medâriku’t-tenzil*, 4: 323.

27 Bk. Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîru’d-Dahhâk*, 1. Baskı, cem ve thk. Muhammed Şükrü Ahmet Zâviyetî, (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1999), 2: 926; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 23: 596.

28 Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 30: 273; Ebu’s-Suûd, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, 5: 444.

29 A’lâ, 87/3.

30 Bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5: 358.

31 Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8: 420; bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5: 385.

32 İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-azîm*, 1. Baskı, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1999), 8: 322.

33 Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24: 111; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8: 420; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3. Baskı (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8: 5583.

34 Bk. Beydâvî, *Envâru’t-tenzil*, 5: 287; Ebu’s-Suûd, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, 5: 480.

delâlet etmektedir. Takdîr ise; kâfi, yeterli miktarın sınırı, sonudur.³⁵ Müellif bu ayırmda haklıdır. Yaratma inşâdır, takdir ise bu inşâ ve ibdâyı biçimlendirme, şekillendirmedir. Aslında yaratma ve takdir, birbirini tamamlayan iki eylem biçimidir.

1.2. Belirlenmiş Kader

Kur'an'da kader inancına delâlet eden âyetlerden bir kısmı da önceden belirlenmiş kader konusundadır.

1- Bu âyetlerden birisi; (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا) “Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır” (Âl-i İmrân 3/145) âyetidir.

Bu âyet hakkında Mu'tezilî Kadı Abdulcebbar'ın görüşleri şöylece özetlenebilir; Allah ilim ve kitabet/yazma izni ile bu işi irâde etmemiştir. Çünkü ölüm emredilmez. Allah'ın izni muhtemeldir ki, meleklerle vefat ettirme ve emaneti alma iznidir. Âyette katl zikredilmemiştir. Şayet katl de dâhil edilseydi bu da mümkün olurdu.³⁶ Bize göre de öldürülen ancak O'nun izniyle ölmektedir. Buradaki izinden murat ilimdir. Çünkü hiçbir kimse; maktül Allah'ın emriyle öldü diyemez. Çünkü emir, taat vb. fiillere etki eder, ölüm de Allah tarafından- dır. Kişi, Allah'ın, onun için koyduğu ecelden başka bir vakitte öldürülmez.³⁷ Onun ecele ilgili görüşleri, ölüm geldiğinde Allah'ın ileriye bırakılmış emri- ni meleklerin yerine getirmesi dışında bir ölüm yoktur, şeklinde anlaşılabilir- maktadır. Bununla beraber Kadı Abdülcebbar, belirlenmiş bir ecelden doğru- dan bahsetmemekle birlikte belirlenmiş bir eceli de kabul eder görünmekte- dir. Bizim için önemli olan da budur. Bununla birlikte o, kendi mezhebinin gö- rüşleri dâhilinde savaş halleri dışında katil-maktül ilişkisi üzerinde durmakta, katilin sorumluluğunu vurgulamaktadır.³⁸

Eş'arî kelamcı Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1029) de Ehl-i Sünnet'in genel kanaatini yansıtarak âyeti kazâ ve kader bağlamında değerlendirmektedir. O, âyette geçen “izin” kelimesine âlimlerce yüklenen anlamları irdelemiş, Uhud

35 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 1. Baskı, haz. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Ve-zerâtü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, ts.), 7: 221.

36 Kadı Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an*, 81.

37 Kadı Abdülcebbar, *Müşâbihü'l-Kur'an*, 1: 165.

38 Bk. Kadı Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an*, 81; a.mlf. *Müşâbihü'l-Kur'an*, 1: 165-166.

savaşında münâfıkların, Hz. Muhammed'in öldürüldüğü yalan haberini yaydıklarını, bu sebeple de Allah'ın; "Şüphesiz Allah'ın izni, kazâ ve kaderi olmadan hiçbir nefse ölmek yoktur", buyurduğunu söylemiştir. Hz. Muhammed'in katli/öldürülmesi de ölmesi gibidir.³⁹ Râzî, bu âyete göre Hz. Peygamber'in ölümü de ancak mukadder, belirlenmiş bir vakitte meydana gelebilir görüşünü ileri sürmektedir.

Âyette ifade edilen (كِتَابًا مُّؤَجَّلًا) "yazılmış ecel" lafzındaki (كِتَابًا) "kitâben" kelimesi ölümün önceden yazılması anlamında te'kidli mastardır. (مُّؤَجَّلًا) "mü-eccelâ" kelimesi ise öne geçmez ve gecikmez belirli bir vakit anlamında onun sıfatıdır.⁴⁰ Ölüm meleği Azrâil ve emrindeki melekler, Allah'ın meşîeti ve izni ile insanların ruhunu kabz etmektedirler (bk. el-En'âm 6/61; el-A'râf 7/37). Bunu da Allah'ın ezeli ilim ve kazâsında her nefis için belirlenmiş bir ecele uygun yapmaktadırlar. Bu sebepten Uhud savaşında veya başka herhangi bir savaşta hücum etmekle ecel bir saat öne geçmez ve bir saat de gecikmez (bk. el-A'râf 7/34; Yûnus 10/49; en-Nahl 16/61). Aynı zamanda bu âyette mü'minleri harbe karşı cesaretlendirme ve teşvik; Rasulü de koruma ve ecelinin tihiri sözü vardır.⁴¹

2- Belirlenmiş kader ile ilgili âyetlerden bir diğeri de (مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ) "Allah'ın, kendisine farz kıldığı şeyleri yerine getirmesi konusunda peygambere bir darlık yoktur. Daha önce gelip geçen peygamberler hakkında da Allah'ın kânûnu böyledir. Allah'ın emri, kesinleşmiş bir hükümdür" (el-Ahzâb 33/38) âyetidir. Bu âyette kaderin önceden belirlenmesi yani kaderin Allah tarafından ezeli/zaman üstü ilmiyle bilinme anlamı bulunmaktadır.

Âyetin öncesi Hz. Peygamberin, Zeynep ile evlenmesinden bahsetmektedir. Hz. Peygamber azatlı kölesi, evlatlığı Zeyd b. Hârise'yi Zeynep ile evlendirmiştir. Bir süre sonra Zeynep ile Zeyd arasına geçimsizlik girmişti. Zeyd, Hz. Peygamber'e Zeynep'i boşamak istediğini söyleyince, Hz. Peygamber'in kalbinde Zeynep'le evlenme isteği belirdi. Ahlâken, edeben, sen Zeynep'i boşa da ben alayım, diyecek hali yoktu. Hz. Peygamber, Zeyd'e en uygun nasihatta bulundu. Ancak Hz. Peygamber'in düşündüğü başka bir durum daha vardı. O da Câhiliye

39 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 24.

40 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 106; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2: 41.

41 Kadı Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an*, 81; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2: 41.

hukukuna göre, evlatlıklar da hakîkî evlatlarla bir tutulur, onlara da mîras kalır, boşadıkları kadınlarla da evlenilmezdi.⁴² Bütün bu şartlar altında Hz. Peygamber, halkın dedikodusunu düşünerek ona “Zeyd bin Hârîse’ye; sen, zevcen Zeynep binti Cahş’ı, nikâhında tut, boşama ve sen, Allah’tan sakın” (el-Ahzâb, 33/37), demesi üzerine Allah Teâlâ, Peygamberine hitaben; “(ey Muhammed) sen, içinde, Allah’ın, ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha lâyıktı. Zeyd, eşinden yana istediğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında) evlatlıklarının eşleriyle evlenme konusunda mü’minlere bir zorluk olmasın. Allah’ın emri mutlaka yerine getirilmiştir” (el-Ahzâb 33/37), buyurmuştur. Böylelikle Allah ezeli/zaman üstü ilminde, Hz. Peygamber’in kaderinde Zeynep’le evlenmenin var olduğunu bildirmiştir.

Bazıları, bu âyetin hükmünün mazî/geçmiş ile alakası olmadığını, Müslümanların gelecekte uyacakları şer’î bir hükmün kesin bir surette ifadesi olduğunu ve bu âyetteki (فَدَرًا مَّقْدُورًا) ifadesinin kelime olarak tercüme edildiğinde yanlış anlamaya yol açacağını, iddia etmişlerse de⁴³ durum bu şekilde değildir. Zira Allah Teâlâ, peygamberi Hz. Muhammed’in, Zeynep b. Cahş’la evleneceğini ezeli/zaman üstü ilmiyle bilmektedir. Allah ezeli/zaman üstü ilminde, Hz. Peygamber’in kaderinde Zeynep’le evlenmenin var olduğunu bildirmiştir. Âyetin mazî/geçmiş ile ilgisi budur. Tabii ki âyetin gelecekle de ilgisi vardır ki, bu da; câhiliye âdeti olan, evlatlığın boşadığı kadınla evlenmeme hükmünü kaldırmasıdır. Üstelik ilâhî hikmet, câhiliye hükmünün kaldırılmasını bizzat Hz. Peygamber’in kendisinde tatbikini gerekli kılmış ve bu hikmet için o tevzic emredilmiştir.⁴⁴ Ayrıca Kur’an bütünlüğü göz önüne alındığında; bu âyette, ideal toplumu oluşturmada üstesinden gelinmesi zor görünen konuların üzerine bile cesaretle gidilmesinin sonuç verici olduğu fikrinin işlendiği görülür.⁴⁵ Bu vesileyle Kur’an, sosyal çevrenin geleneğe dayanan mukavemetinin; hakka, adalete ve güzel ahlâka dayanan ıslah hareketi karşısındaki

.....

42 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-Sahîh)*, 1. Baskı (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Nikâh”, 16 (6: 122); Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 3903-3904.

43 Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, 128.

44 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 3904.

45 Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması*, 1. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 126.

zayıflığını öğretmekte ve Hz. Peygamber'i sadece Allah'tan korkmaya çağır-
maktadır (bk. Ahzâb 33/39).

Tefsir âlimleri bu âyeti “ezelde değişmeyen, tebdil edilemeyecek olan ke-
sinleşmiş bir hükmün yerine gelmesidir” şeklinde anlamış ve yorumlamış-
lardır.⁴⁶ Bu şekildeki bir yorumla sanki cebre yol açılıyormuş gibi bir izlenim
verilse de durum bunun aksinedir. Aslında burada sadece normal insanların
başına gelmeyecek önemli bir olay, Allah'ın özel olarak peygamberlik görevi
için seçtiği peygambere nasip olmaktadır ki, bu da kader sırrının istisnâî ola-
rak ifşâ edilmesidir. Hz. Peygamber'in kendi hür irâde ve arzusuyla Zeynep'le
evlenmek istediği Allah'ın ezeli/zaman üstü ilminde malumdur. Zeynep de Hz.
Peygamber'le evlenmek istemektedir. Ancak Hz. Peygamber, hukûkî, ahlâkî ve
toplumsal pek çok sebepten bu niyetini kalbinde gizlemektedir. Hz. Peygam-
ber, Allah tarafından cebren Zeynep'le evlendirilmiş değildir.

Ümmete değişik yönlerden örnek olan bu olaydan, Allah'ın herkesin ka-
derini önceden taktîr ettiğini, her şeyi ezeli/zaman üstü ilmi ile bildiğini an-
lıyoruz. O halde Allah, ezelde kimin kiminle evleneceğini bilmektedir. Bu du-
rum evliliğin kader boyutuna örnek olmaktadır. Hz. Peygamber'in, kendi hür
irâdesi ile Zeynep'le evlenmek istemesi ise evlilik ve diğer konularda insana
irâde ve ihtiyâr verildiğine örnek olmaktadır. Dolayısıyla insanlar evlenilme-
si helâl olanlardan kiminle evleneceklerine veya evlenmeyeceklerine kendi-
leri karar verirler. Tüm şartları oluştuğunda, karşılıklı îcap ve kabul ile de ev-
lilik gerçekleşir. Allah, bu konuda hiç kimseyi zorlamaz. Bu sebeple -ister evli-
lik öncesi olsun isterse evliliğin veya boşanmanın hangi safhasında olursa ol-
sun- tarafların kaderi bahane ederek birbirlerini baskı altına almaları doğru
olmaz. Evlilik konusunda kaderi suçlamak yerine; “Kötü kadınlar, kötü erkek-
lere; kötü erkekler de kötü kadınlara; iyi kadınlar, iyi erkeklere; iyi erkekler
de iyi kadınlara layıktır” (en-Nûr 24/26) ilâhî kuralına kulak vererek, kendini
hesaba çekmek ahlâkî bir davranıştır.

3- Kur'an'da önceden belirlenmiş kader inancına delâlet eden en önemli
âyetlerden bir diğeri de (ثُمَّ جِئْتُ عَلَىٰ قَدَرٍ يَأْمُرُ سِ) “...sonra (peygamber olman

.....

46 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 123; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8: 228; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3: 305; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 3904-3905; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993), 6: 2810-2813; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1. Baskı (İstanbul: Dâru'l-Ensâr li'n-Neşr, 1987), 2: 528.

için) takdir edilmiş bir zamanda (Tûr'a) geldin ey Mûsâ!" (Tâhâ 20/40) âyetidir. Bu âyetten önceki âyette ve bu âyetin başlangıcında Hz. Mûsâ'nın hayatının ana hatları verilmiş, peygamberlik görevine kadar hayatı veciz bir şekilde özetlenmiştir. Bu âyette de kaderin önceden belirlenmesi anlamı bulunmaktadır.

Müfessir Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), bu âyetin anlamı hakkında; önceden belirlenen yer ve zamanda;⁴⁷ Katâde; zamanı ve yeri önceden belirlenmiş bir kader üzere;⁴⁸ Taberî (ö. 310/923) ise; Benim, seni, Firavun'a bir elçi olarak gönderme irâdem vakti ve onun kaderi için geldin, anlamında olduğunu söylemişlerdir.⁴⁹ Zamandan maksat da kırk yaştır.⁵⁰

Hz. Mûsâ ile ilgili olan bu olayda, onun isteği Mısır'a gitmekti. Allah'ın, onun hakkındaki irâdesi ise onu peygamber yapmaktı. Bununla birlikte Allah, Mûsâ'nın irâdesine de engel olmamıştır. Allah tarafından belirlenmiş bir buluşma yeri ve zamanı Mûsâ'ya önceden belirtilmeden, söz verilmeden Allah'ın kader ve irâdesine uygun olarak Mûsâ oraya gelmiştir.⁵¹

Mâtürîdî, bu âyet hakkındaki yukarıdaki farklı görüşleri verdikten sonra kendi görüşünü de şu şekilde ifade etmektedir: "Şayet Allah, sebepsiz yapıyor ve yaratıyorsa, nasıl olur da kulun gelmesi, gitmesi ve tüm gayreti Allah'tan bir kader ve O'ndan bir takdîr olur? Burada işleri, sebeplerle yaratma vardır."⁵²

Fahreddin er-Râzî, Hz. Mûsâ'nın, oraya geliş/getiriliş sebeplerini incelemektedir. İşlerden bir işin kaderi üzere geldin, şeklinde tefsir ettiği bu âyetteki geliş/getiriliş sebeplerini şu şekilde maddeleştirmektedir:

Birinci sebep: Şüphesiz ki Benim kazâ ve kaderimde, Benim tayin ettiğim muayyen/belirli bir vakitte seni kendime Resul yapmak vardır. İşte bu kader üzere olmaktan başka bir sebeple gelmedin. Ne erken geldin, ne de geç kaldın.

.....

47 Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru'l-imam Mücâhid b. Cebr*, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl (Birleşik Arap Emirlikleri, Nasr: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989), 462; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 72.

48 Abdülhad, *Katâde b. Diâme*, 1: 289; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 72; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 5: 293.

49 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 71.

50 Bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4: 83; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 3: 630; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 228; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4: 28; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3: 53; Bilmel, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 4: 2072.

51 Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 5: 293.

52 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 292.

İkinci sebep: Bu âyette nebilere vahyedilen zamanın miktarı ifade edilmektedir, bu da kırkıncı senenin başıdır.

Üçüncü sebep: Şüphesiz kader belirlenmiş, söz verilen zaman ve mekân'dır. Şayet belirlenmiş zamanın öne geçtiği sabit olursa onun üzerine hamletmek doğru olur. Allah'ın, Hz. Mûsâ'ya tevfiği/yardımlı olmamış olsaydı peygamberlik konusunda onu hiçbir şeye hazırlamazdı.⁵³

Âyetin, kader inancına delâletini bertaraf etmek için, sadece tefsirlerinden biri olabilecek olan "Ey Mûsâ, peygamberliğe takat getirecek çağa ulaştın"⁵⁴ şeklinde anlamlandırmak tutarlı gözükmemektedir. Bu mana âyetin nazmına da uygun değildir. Ayrıca aksi durumda şu problemler de ortaya çıkmaktadır: Allah, Hz. Mûsâ'yı ne zaman peygamber olarak görevlendireceğini ezelde bilmiyor muydu? Allah, herhangi bir şeyi gerçekleşmeden önce bilmiyorsa, Hz. Mûsâ'nın çocukluğundan itibaren onunla neden ilgileniyor. Onu peygamber yapacağını önceden bilmiyorsa, onun peygamberliğe layık biri olacağını nereden biliyor? Aksine Hz. Mûsâ hür irâdesini kullanarak kötü birisi olsaydı ne olacaktı? Allah, önceden bilmiyorsa, onun peygamberliği hak edecek zamana ulaştığına nasıl karar veriyor. Peygamber olmanın kriteri sadece kırk yaşına basmak mıdır?

Olaya bir de Hz. Mûsâ açısından bakacak olursak; o, Allah'ın kendisine seslendiği yere peygamber olmak için gelmedi. Peygamber olacağını da önceden bilmiyordu.

Bütün bu soruların cevabı "Allah, elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir" (el-En'âm 6/124) âyetiyle verilmiştir. Demek ki, Allah, Hz. Mûsâ'yı peygamber yapacağını ezeli/zaman üstü ilmi ile bilmektedir. Onun peygamber olacağı önceden belirlenmiştir. Allah'ın, Hz. Mûsâ için önceden yazdığı kaderde peygamber olmak vardı.

.....
53 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22: 56.

54 Bk. Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meâl)*, (Ankara: DİB Yayınları, 1985), 313; Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, 122; H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, 2. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 37.

1.3. Özgür Kılma

Kur'an'da kader inancına delâlet eden âyetlerden bir kısmı da insanın irâdeli fiillerinde özgür olmasıyla ilişkilidir. Nitekim pek çok âyette insanın iman-inkâr ve fiillerinde özgür kılındığı açıkça ifade edilmiştir. Bu âyetlerden birkaçı şunlardır: “(Ey Muhammed) de ki; ona (Kur'an'a) ister inanın ister inanmayın!” (el-İsrâ 17/107) “De ki; Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen îman etsin, dileyen inkâr etsin. Biz, zâlimlere öyle bir ateş hazırladık ki, onun alevden duvarları, onları çepeçevre kuşatmıştır” (el-Kehf 18/29). “Şüphesiz ki Biz, onu (insanı) doğru yola hidâyet ettik. İster şükredici olsun, isterse nankör” (el-İnsân/Dehr 76/3). “Sizler (dünyada) dilediğiniz şeyi yapın” (Fussilet 41/40). “Biz, her insanın amelini (tâirini) boynuna yükledik” (el-İsrâ 17/13).

Mükellef varlıkların hür irâdeleri ile seçtikleri ve işledikleri iyi veya kötü ameller karşılığında cennete veya cehenneme girecekleri pek çok âyette anlatılır: “İman edip sâlih amel işleyenlere gelince; onlar için, yapmakta olduklarına karşılık bir mükâfat olarak Me'vâ cennetleri vardır. Fâsıklık edenlere gelince, onların barınağı ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde, oraya geri döndürülürler ve onlara; yalanlamakta olduğunuz ateş azâbını tadın!, denilir” (es-Secde 32/19-20).

İrade hürriyetine sahip insanların kendi istek ve irâdeleriyle yaptıkları iyi işlerinin lehlerine, kötü işlerinin aleyhlerine olduğuna da pek çok âyette işaret edilmiştir; “Kim doğru yolu bulmuşsa ancak kendisi için bulmuştur. Kim de sapıtmışsa kendi aleyhine sapıtmıştır” (İsrâ, 17/15; bk. Neml, 27/92; Rûm, 30/44; Sebe, 34/50; Fâtır, 35/39; Zümer, 39/41; Fussilet, 41/46).

“Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn îman ederlerdi. Böyleyken sen mi mü'minler olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?” (Yûnus 10/99) âyeti ve benzeri âyetlerde geçen “eğer Allah iman etmelerini... dileseydi veya zorlasaydı” (bk. Mâide, 5/48; En'âm, 6/35, 107, 112, 137; Hûd, 11/118; Nahl, 16/9, 93; Şûrâ, 42/8) meâlindeki ifadelerden maksat; Allah'ın buna kudretinin yettiğini belirtmektir.⁵⁵ Başka bir deyişle Allah dilerse herkesi cebren iman sahibi yapardı ve bu da Allah için hak ve adalet olurdu. Fakat Allah bunu yapmamıştır. Çünkü insandan zorlama yoluyla meydana gelecek bir imandan Allah'ın hoşnut olacağı bir sonuç değil,

.....

55 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17: 172-174.

dinde kötüleneren ikiyüzlülük çıkar.⁵⁶ Şu halde insandan doğacak iman ve ibadetin zorlama yoluyla değil; kendiliğinden, özgür seçime dayalı olarak, içten gerçekleşmesi beklenir.

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ifâde ettiği gibi; "Allah, kullarının hiçbirini iman veya küfre zorlamamış, onları mü'min veya kâfir olarak yaratmamıştır. Tam aksine Allah, iman ve küfrü kulun ihtiyâr, rızâ ve muhabbetiyle yaratmıştır. İman ve küfür kulların fiilleridir. Allah, küfre sapanı, küfrü esnasında kâfir olarak bilir. O kimse daha sonra iman ederse, imanı halinde mü'min olarak bilir, ilmi ve sıfatı değişmeksizin onu sever."⁵⁷

Fahreddin er-Râzî'nin; Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Ebû Bekir el-Bâkıl-lânî (ö. 403/1012) ve bunlardan başka ismini vermediği kelimcılara isnad ettiği görüşe göre, insanda imanın meydana gelişinde herhangi bir zorlamaya yer verilmemektedir.⁵⁸

Aklı iyi kullanmakla iman yolu açılabilir. Kur'an'da insanın böyle bir imkânâ sahip olduğunu gösteren âyetler vardır (bk. el-Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/190 vb.). Bu âyetlerde aklı doğru ve iyi kullanmakla Allah'ın varlığı inancına ulaşılabilmesine işaret edilmektedir. İmansızlık, ilâhî irâdenin zorunlu bir engellemesi sonucu değil, aksine Allah'ın, insana verdiği aklı yerinde kullanamaması ve haddini aşması neticesindedir.⁵⁹ Sebeplerine yeterince sarılmayan insan için fiilinin gerçekleşmesi nasıl mümkün değilse, inanç için yeterince derin düşünme, hazırlıklı bulunma ve ceht olmadıkça da iman mümkün değildir.⁶⁰

Yukarıda incelediğimiz âyetlerin dışında içerisinde kader kelimesi ve türrevleri geçse de geçmese de Kur'an'da kader inancına delâlet eden pek çok âyet vardır (bk. et-Tevbe 9/51; er-Ra'd 13/8; el-İsrâ 17/13; es-Saffât 37/171-173;

56 Yaratılışları gereği irâde hürriyeti verilmeyen melekler vb. varlıklar bizim konumuzun dışındadır. Bizim hedefimiz sorumluluk yüklenen insandır. İnsana hem sorumluluk yüklenip hem de irâde hürriyetinin verilmemesi bağdaştırılmaz. Ayrıca Müslümanların başka insanları zorla Müslüman yapmaları mümkün değildir. Zorlama ile Müslüman değil münâfik yapılır. Münâfiklığın pek çok sebebi vardır. Müslümanlık tarihsel süreçte kılıç zoruyla yayılmamıştır.

57 Ahmed b. Mehmed Ebû'l-Müntehâ, Manisavî, *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1885), 13; Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri isimli kitabın içerisinde), 1. Baskı, haz. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yayınları, 1981), 68.

58 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17: 173.

59 Bk. Necati Öner, *Stres ve Dini İnanç*, (Ankara: TDV Yayınları, 1985), 45-51.

60 Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4. Baskı (Konya: Hü-Er Yayınları, 2010), 46.

el-Hadîd 57/22; el-Mücâdele 58/21; eş-Şems 91/7). Kur'an'da kader inancına delâlet eden âyetlerin yanı sıra bu âyetleri destekleyen, açıklayan hadislerden de bahsedilebilir. Sahih hadisler, Kur'an'ı anlama ve açıklama konusunda, en önemli ikinci kaynağımızdır.

SONUÇ

Kader bütün insanlığı ilgilendiren ve meşgul eden bir konudur. İnsanlık tarihi ile yaşıt bulunan kader konusu etrafında pek çok dinî anlayış ortaya çıkmıştır. Tarihte ve günümüzde değişik din ve millet mensupları içerisinde kadere inananlar daima çoğunluğu oluşturmuştur.

Kader inancı İslam'a sonradan sokulmuş değil, doğrudan Kur'an ve sünnet temeline dayanan bir konudur. Kader, iman esaslarından biri ve bu esasların bütünleyicisidir. Kur'an'da iman esasları pek çok âyette *emn* kelimesinin çeşitli türevleri kullanılarak açık bir biçimde zikredilmiştir. Ne var ki kadere iman doğrudan doğruya "inanırlar, iman ederler" veya kınama mahiyetinde "inanmazlar, inkâr ederler" şeklindeki âyetlerde zikredilmemektedir. Ancak "her zaman iman esaslarının 'emn' kelimesinin türevleri ile zikredilmesi gerekir" gibi bir kural bulunmamaktadır. Allah'ın kitabında kader inancını anlatan pek çok âyet bulunması, Rasulünün sahih sünnetinin kader inancını desteklemesi, Selefin kader inancına bağlılıkları, aşırılıklardan kaçınan sağduyulu kelamcılarının ve diğer İslam âlimlerinin bu konudaki çalışma ve gayretleri, İslam ümmetinin kâhir ekseriyetinin kadere iman konusunda icmâ etmeleri kader inancının temelinin oluşturulmaktadır.

Kur'an'ın genel çerçevesinde kaderle ilgili âyetleri gruplandırdığımızda kader inancı ve belirlenmiş kader konularının varlığına delâlet eden âyetlerle insanın özgür kılındığının ifade edildiği âyetlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyduk. Kaderin belirlenmiş olduğunu ifade eden âyetlerin ise insanın irâdesine bağlı olmayan konularla Allah'ın zaman üstü ilmiyle bildiği, vukûa gelinceye kadar insan tarafından tam anlamıyla bilinmeyen konular olduğunu tespit ettik. İnsanın özgür kılındığını ifade eden âyetlerin delâletlerinden de insana cüz'î irade verildiği ve bu irâde çerçevesinde de fiillerini yerine getirebildiği, irâdeli fiillerinde cebrin söz konusu olamayacağı sonucuna ulaştık.

Diğer taraftan kaderi inkâr etmek insana hiçbir şey kazandırmamaktadır. Aksine inanç zafiyeti meydana getirmektedir. Çünkü bu durum, Kur'an ve sahih sünnetle tespit edilmiş bir akîdenin inkârıdır. İnanç esasları bir bütündür, birine inanıp, diğerini inkâr etmek olmaz. Toplumsal bakımdan da kadere iman yok edilmekle bilim, teknoloji, sosyolojik gelişmeler, sanat, edebiyat vs. tüm alanlardaki gelişme ve ilerlemeler kendiliğinden meydana gelmez. Çünkü kader inancı bireysel ve toplumsal gelişim ve ilerlemeye mânî değildir. Müslümanlar bilim, felsefe ve teknolojiye ileri oldukları dönemlerde de günümüzdekine benzer kader anlayışına sahiptiler. Geri kalmanın siyasî, sosyolojik, iktisadî, askerî vb. pek çok sebepleri bulunmaktadır. Ancak siyasî cebr ve kimi sûfilerin esbaba sarılmayı gereksiz gören tevekkül anlayışları gibi hususların da rolü inkâr olunamaz. Bireysel ve toplumsal geri kalmışlığın sebeplerini kader inancında aramak yerine, yanlış tevekkül anlayışı ve fiilî duânın yerine getirilmeyişinde aramalıyız. Sorumsuzluğa, uyuşukluğa sebep olan ve tevekkül zannedilen yanlış anlayışlardan kurtulabilmek için doğru tevekkül anlayışının ilkelerini yerine getirmeliyiz.

KAYNAKÇA

- Abdülahad, Azîz Abdurrahmân. *İmâm Katâde b. Diâme ekvâluhû ve merviyâtuh fi't-tef-sîr*. Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1992.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları*. 4. Baskı. Ankara: Atay Yayınları, 2013.
- Atay, Hüseyin-Kutluay, Yaşar. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meâl)*. Ankara: DİB Yayınları, 1985.
- Bağcı, H. Musa. *İnsanın Kaderi Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Temhîd*. 1. Baskı. Thk. Richard Yûsuf Mc.Carty. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi Bilmen. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-Sahîh)*. 1. Baskı. 8 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Çelebi, İlyas. *İslam'ın İnanç Esasları*. 2. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Dahhâk b. Müzâhim. *Tefsîru'd-Dahhâk*. 1. Baskı. Cem ve Thk. Muhammed Şükrü Ahmet Zâviyetî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber* 1. Baskı. (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri isimli kitabın içerisinde). Haz. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayınları, 1981.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. 1. Baskı. Thk. Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu's-Suûd el-İmâdî. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. 1. Baskı. Thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1971.
- Ebû'l-Müntehâ, Ahmed b. Mehmed Manisavî. *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1885.
- Erdem, Hüsameddin. *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*. 4. Baskı. Konya: Hüer Yayınları, 2010.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-Luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. 1. Baskı. Thk. Hamûde Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır, 1955.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman Mevsilî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi's-şevâzzi'l-kirâât ve'l-izâh anhâ*. 2. Baskı. Thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdûlfettâh İsmâîl Şelebi. Haz. Muhammed Beşîr el-İdlibî. 2 Cilt. İstanbul: Dâru Sezgin li't-Tıbâati ve'n-Neşr, 1986.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. 1. Baskı. Thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. 1. Baskı. Thk. Muhammed Fuâd Abdûlbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975.
- Kadı Abdulcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî Esedâbâdî. *Müteşâbihu'l-Kur'an*. 1. Baskı. Thk. Adnan Muhammed Zerzûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1969.
- Kadı Abdulcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî Esedâbâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 3. Baskı. Thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kadı Abdulcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî Esedâbâdî. *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l-metâin*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.
- Kadı Abdulcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî Esedâbâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 1. Baskı. Haz. İbrahim el-Ebyârî. 20 Cilt. Kahire: Vezerâtü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, ts.
- Karadaş, Çağfer. *Zaman Mekân İçinde İnsan ve Kaderi*. 1. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. 1. Baskı. Thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 1. Baskı. Thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru'l-imam Mücâhid b. Cebr*. 1. Baskı. Thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Neyl. Birleşik Arap Emirlikleri, Nasr: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. 4. Baskı. Thk. Muhammed Fuâd Abdûlbâkî. 5 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1991.

- Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'an*. 2. Baskı. Thk. Halid el-Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi's-Suyûtî ve hâşiyeti's-Sindî*. 2. Baskı. Thk. Mektebü Tahkiki't-Türasi'l-İslamî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- Neseî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzil ve hakâiki't-te'vil*. 1. Baskı. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Neseî, Ebü'l-Muîn. *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. 1. Baskı. Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004.
- Öner, Öner. *Stres ve Dini İnanç*. Ankara: TDV Yayınları, 1985.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması*. 1. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 1. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 1. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Ensâr li'ne-Neşr, 1987.
- Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali. *Nazmu'l-ferâid*. 1. Baskı. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1899.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 1. Baskı. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah. *İ'râbü'l-kırâati's-şevâz*. 1. Baskı. Thk. Muhammed Seyyid Ahmed Azzûz. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 3. Baskı. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbüh*. 1. Baskı. Thk. Abdülcelil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâfan ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücâhi't-te'vil*. 1. Baskı. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü Abîkân, 1998.



İbnü'l 'Arabî'nin Vahyin Anlaşılmasına Dönük Yaklaşımı

Fevzi Yiğit*

Öz: İbnü'l 'Arabî'nin (ö. 1165/1240) bilgi felsefesinin temelinde manevi tecrübe ve ilahi öğretim vardır. O, bilgiyi Allah'ın başlıyıp öğrettiği ve insanın kendisinin öğrendiği bilgi olmak üzere ikiye ayırır. Buradan hareketle İbnü'l 'Arabî, metin okuma yöntemlerini de ikiye ayırır: Birincisi metnin kendisinden okuma, ikincisi ise metnin sahibinden okuma. Birincisinden farklı olarak ikinci okuma biçiminde okuyucunun zihninde oluşan soru ve sorunları metin sahibine sorma imkânı vardır. Böylece metinden yazarının maksatları net olarak anlaşılır. Bu metodu Kur'an'a uygulayan İbnü'l 'Arabî, Hz. Muhammed'den sonra Kur'an'ı sahibinden okuma imkânının bulunduğunu ve bunun velilere ait bir meziyet olduğunu iddia etmiştir. Allah, velilere Kur'an'ın anlamlarını tekrar tekrar indirmektedir. Şu halde insan-ı kâmil ve veliler halkı aydınlatmakla sorumludur.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbnü'l 'Arabî, Vahiy, Kur'an, Veli, Okuyuş Biçimi.

Ibn al-'Arabî's Approach Towards Understanding the Qur'an

Abstract: On the basis of the philosophy of knowledge of Ibn al-'Arabî (d. 1165/1240), there is spiritual experience and divine teaching. He divides knowledge into two: one is what God has taught man, and the other is what man learned himself. Thus, Ibn al-'Arabî divides the text reading methods into two: the first is reading the text itself directly, and the second is reading the text through the owner of it. Unlike the first, in the second form of the reading, the reader has the opportunity to ask his questions about the text to its owner. In this way, the author's aims in the text are clearly understood. Ibn al-'Arabî, who applied this method to the Qur'an, claimed that there is the opportunity to read the Qur'an through its owner even after the death of the Prophet Muhammad and that it is a virtue belonging to the saints (*walî, pl. awliyâ*) only. God is revealing the meanings of the Qur'an to the saints over and over again. In this case, the perfect man (*insan al-kamil*) and the saints are responsible for conveying the meanings of the Qur'an to the people.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn al-'Arabî, Revelation, The Qur'an, *Walî*, Reading Style.

.....

* Dr., Sivas Kız İmam Hatip Lisesi
PhD., Sivas Imam-Hatip Girls High School, Sivas, TURKEY.
fevziyigit58m@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9420-5186>

GİRİŞ

Bu makalede ortaya atılan temel sav, İbnü'l 'Arabî'ye (ö. 638/1240) göre Allah'ın bazı aracı sebepler vasıtasıyla insanlara öğretme ve onları bilgi sahibi kılma işini sonlandırmadığıdır. Şöyle ki insanın olgunlaşması Allah'a bağlıdır. Çünkü Allah, insanın hem fail nedeni hem de gaye nedenidir. İnsanın zihinsel serüveni bilinç ve düşünce merkezli bir harekettir. Allah insanın zihinsel tekâmülü için en üstün ve kesin bilgi olan vahyi ve onu anlayıp yorumlayacak zihinsel melekeleri insana ihsan etmiştir. İnsan aklı Meşşâî felsefenin faal aklı veya İbnü'l 'Arabî'nin 'ilham eden meleği' ile ittisal ederse hakikati kavrayacaktır. İşte böyle bir akıl Kur'an'ı anlamada da en yetkin öznedir.

İbnü'l 'Arabî, ortaçağ İslam coğrafyasının en büyük düşünürlerinden birisi olup kendisine eş-Şeyhü'l Ekber denmiştir. İbnü'l 'Arabî çok yönlü bir düşünür olmakla beraber onun esas başarısını nazari tasavvuf alanında gösterdiği söylenebilir. Denebilir ki İbnü'l 'Arabî, kendisine kadar ulaşan irfanî birikimi, kavramsal örgüsünü oluşturarak bir ana fikir ekseninde yorumlamayı başarmıştır.

İbnü'l 'Arabî'nin İslam düşüncesi ve dünya görüşüne birçok katkıda bulunduğu ileri sürülebilir. Onun İslam Felsefesine katkısı, daha çok içeriden bir filozof olarak değil de dışarıdan bir tenkitçi olarak gerçekleşmiş gibidir. Onun *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-Hikem* kitapları okunsa bile çığır açıcı, yön verici, eleştirici, analiz edici ve sentez yapıcı yönleri kolayca fark edilebilir. Her ne kadar kitaplarında çoğu felsefecinin adını anmasa da birçok felsefi problemi tartışan İbnü'l 'Arabî'nin başarısı, daha çok felsefi problemlere irfanî cevaplar geliştirmesinde yatar. Kur'an ayetlerini yorumlamada felsefecilerle benzeşen tavırlar sergilese de o, irfanı Kur'an'ın el-Bakara süresinde zikri geçen hikmet¹ kelimesi ile eşleştirir.

İbnü'l 'Arabî nazarında Kur'an en önemli bilgi kaynağıdır. Ona göre Kur'an sabit hakikat demektir. Batıl ona önünden ve ardından gelemmez. Şu halde her düşünsel faaliyetin Kur'an'a uyması gerekir. İbnü'l 'Arabî'ye göre Cüneyd-i Bağdadî, "Bizim bu ilmimiz, Kitap ve Sünnet ile sınırlıdır"² derken ilham ve

.....

1 "Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar." (el-Bakara, 2/269)

2 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2012), 17: 21.

keşfin şahidinin Kur'an olması gerektiğini ifade etmiştir. İbnü'l 'Arabî'nin 'vahyin anlaşılmasına dönük yaklaşımını" doğru anlayabilmek onun bilgi, vahiy ve velayet anlayışına bağlıdır.

1. VAHİY, BİLGİ, VELAYET İLİŞKİSİ

İbnü'l 'Arabî, ilimden daha yüksek bir rütbe ve paye görmez. En şerefli makam ilimdir. İnsan manevî olarak ilimle dirilir. İbnü'l 'Arabî'nin bilgi felsefesinin temelini keşif ve manevi tecrübe oluşturur.³ Keşif ve manevi tecrübenin hedefi apaçık bilgidir. Apaçık bilgiye vehim ve zan karışmaz. Görmek bilmenin en kesin ve kestirme yoludur. Gördüğümüz şeyleri tanımlamaya ihtiyaç duymayız.

İbnü'l 'Arabî'ye göre bilgi, bilenin özel bir yönelim ve ilgisinin bir neticesi olup malumdan sonra oluşur, çünkü bilgi maluma tâbidir.⁴ Âlim ise malum ve ilmi kendisinde cem edendir. En üstün ve kesin bilgi, nesnesiyle uyum ve özdeşlik içerisinde olan bilgidir.⁵ Şayet ilim Allah'ın varlığını bilmek manasında anlaşılıp bu da "aklî delil"den elde ediliyorsa ona "yakîn" adı verilmektedir. İbnü'l 'Arabî'ye göre; "yakîn", ilmin ruhudur.⁶

İbnü'l 'Arabî, anlama(fehim) ve bilme kavramları arasında bir ayrım yapar. Buna göre bilme, bir kelimenin sahip olduğu sözlük ve ıstılahî anlamların bilgisi iken, anlama (fehim) bu bilgiler içinden kastedilen anlamı yakalamaktır. Ancak İbnü'l 'Arabî, Kur'an söz konusu olduğunda anlama ve bilme kavramları arasındaki bu ayrımın belirsizleşebileceğini ima eder. Çünkü Tanrı, bir sözcüğün bütün anlamlarını bilmektedir. Ancak yine de bir anlayışın geçerli olabilmesi için, sözcüğün dildeki anlamlarının dışına çıkılmamalıdır.⁷

.....

3 İbnü'l 'Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, trc. Nuri Gencosman, (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 273. Krş. İbnü'l 'Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, Thk. Ebu'l A'la Afifi (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l 'Arabî, ts.), 186.

4 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 16: 280. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, pdf kitap, al-mostafa.com, 3: 2692. Bu eser kısaca *el-Fütuhât* diye isimlendirilecektir. Demirli'nin tercümesinde kısaltmaya gidilmeyecektir.

5 Fevzi Yiğit, *İbnü'l 'Arabî Metafiziğinde İnsan*, (İstanbul: Önsöz Yayınları, 2016), 208.

6 Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-'Arabî*, (İstanbul: Büyük Matbaa, 1966), 35.

7 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 11: 278-280. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1936. İbnü'l 'Arabî, vahyin anlaşılmasına dönük yaklaşımını en net biçimde *Fütuhât*'ın üç yüz otuz dördüncü bölümünde ortaya koyar.

İbnü'l 'Arabî'ye göre ilimler iki kısma ayrılır: Birincisi Allah'ın insana bahşettiği (vehbî) ilimlerdir: "Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah size öğretiyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir." (el-Bakara, 2/282) "Allah'tan korkarsanız sizin için bir Furkan yaratır." (el-Enfâl, 8/29) "Rahman, Kur'an'ı öğretti." (er-Rahmân, 55/1-2) gibi ayetlerde bu ilim türüne işaret edilmiştir.

İkincisi ise insanın kendisinin kazandığı (kesbî) ilimlerdir. "Eğer onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rablerinden onlara indirileni doğru dürüst uygulasalardı, şüphesiz hem üstlerinden, hem de ayaklarının altlarından yerlerdi." (el-Maide, 5/66) ayetinde bu bilgi türüne işaret edilmiştir. İbnü'l 'Arabî bu ayetten hareketle vehbi ilimleri Allah tarafından verilmesi cihetiyle gökten gelen rızıklara, kesbî ilimleri ise insanın emek harcaması dolayısıyla topraktan elde ettiği rızıklara benzemektedir. İbnü'l 'Arabî'ye göre; kişinin kendi emeği ve gayreti aracılık etse de hiç kimse kendiliğinden bir şey bilemez, kişi ancak Allah'ın kendisine bahşetmesi sonucu bilgi edinebilir.⁸

Vahdet-i vücut prensibi gereğince her şeyin bilgisi Allah'ın bilgisidir ve her bilgi Allah'tandır. İnsan, Allah'ı Allah ile ayrıca bütün eşyayı ve işleri de Allah ile tanıyıp bildiği zaman artık bu bilme işi sayesinde insanda bilgisizlik, şüphe, kuşku ve tereddüt kalmaz. Allah'ı bilme işinin gerçekleşmesi kaynağı O'nun zâhir ismi olan tecelli etmesine bağlıdır.⁹ Bu sebeple Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteği O'nun dağa tecelli etmesiyle karşılanmıştır. Bu anlatılanlardan İbnü'l 'Arabî'nin vahiy anlayışının ipuçlarını elde etmek mümkündür.

İbnü'l 'Arabî'nin vahiy¹⁰ anlayışını değerlendirmeden önce bazı filozofların vahiy telakkisini zikretmek gerekirse Fârâbî'ye göre vahiy mütehayyile kuvveti ile alakalıdır. Bu güç, duyu kuvveti ile akıl kuvveti arasında bulunan orta bir kuvvettir. İnsanın uğraş ve çalışmalarına göre mütehayyile ya madde âlemine gömülür ya da uykuda olduğu gibi serbest kalıp akıl âlemine yükselir. Mütehayyile kuvveti çok kuvvetli olanlar uyanık veya uykuda iken çok güçlü olmayanlar ise sadece uykuda iken akıl ile irtibata geçerler.¹¹ Nebi, mütehayyile

.....

8 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 11: 45. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1829.

9 Yiğit, *İbnü'l 'Arabî Metafiziğinde İnsan*, 212.

10 "Vahiy" kavramı; gizli ve hızlı bir şekilde bildirmek, süratli işaret, ima, birine fısıldamak, ilka/telkin etmek, konuşmak, seslenmek, yazmak, ilham, anlayış, iki şeyin birbirine yakınlaşması, emir, ses, bağırma, kitap gibi anlamlara gelmektedir." Zübeyir Ovacık, *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Vahiy Anlayışı*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 1.

11 F'Arabî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*, trc. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 95-97.

gücü en güçlü olan kişidir. İkinci olarak “nebinin altında bütün bunları kısmen uyanırken, kısmen uykuda gören kişilerle, bütün bu şeyleri ruhlarında tahayyül eden, ancak gözleriyle görmeyen kişiler gelir.”¹² Fârâbî, bu zikredilenleri işlediği pasajın devamında mütehayyile gücünün derecesine göre birçok insan gurubunun olduğundan bahseder.

İbn Sînâ'ya göre vahiy “bir şeyi zaman dışı olarak peygambere iletme”dir.¹³ Bu anlamıyla vahiy tektir, fakat tezahürleri itibarıyla farklılaşmaktadır. İbn Sînâ'ya göre vahiy, insanın mütehayyile yetisi ile alakalıdır. Hayal gücü güçlü insanlar, başkalarının uykuda iken gördüklerini uyanırken görürler. İnsanın uykuda iken maddi âlemle bağları azalır. Böylece insan maddi âlemin fevkinde olan faal akılla irtibat kurmaya başlar. Normal insanların uyku vasıtasıyla ulaştıkları bu seviyeye peygamber ve arif uyanırken ulaşır. Öyleyse vahiy ile ilhamın kaynaklarından birisi olan rüya açısından aralarında sadece bir derece farkı söz konusudur.¹⁴

İbn Sînâ ariflerle ilgili olarak şöyle demektedir: “Bir arifin gaipten haber verdiği ve bir müjde veya korkutma bildirerek isabet ettiği haberi sana ulaştığında, onu doğrula! Ona inanmak sana güç gelmesin. Çünkü bu olayın doğanın yollarında bilinen sebepleri vardır.”¹⁵

İbnü'l 'Arabî'ye göre vahiy, bir mananın verilmesidir. Mana duyuya ulaşmazdan önce hayal mertebesini geçmelidir. İlahi vahiy uyku esnasında gelirse rüya, uyanırken gelirse tahayyül diye isimlendirilir. Vahiy nebilğin üç vasıtasından birisidir. Diğer ikisi ise kelamı perde arkasından duymak ve elçi vasıtası ile mesajı almaktır.¹⁶

İbnü'l 'Arabî'ye göre vahyin bir türü var ki o, ebediyen kesilmez. Kesilen vahiy, şeriat ve din vaz eden vahiydir. Konuyu İbnü'l 'Arabî şöyle açıklamaktadır:

“Zahiri olan nebilik, zuhuru kesilmiş nebilik iken, bätını nebilik dünya ve ahirette süreklidir. Çünkü ilahi vahiy ve rabbanî inzal kesilmez, çünkü âlem

.....

12 Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l- Fâzıla)*, 97.

13 Ovacık, *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Vahiy Anlayışı*, 30.

14 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 696-698; Ovacık, *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Vahiy Anlayışı*, 119.

15 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 676; Bk. İbn Sînâ, *İşaret ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 193.

16 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 8: 322-323. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1417.

onun vasıtasıyla korunur. Bütün âlemin bu inzal ve vahiyden nasibi vardır. Arı, karınca ve hüthüt kuşu gibi.”¹⁷

Peygamberlerin getirdikleri vahyi sürekli olarak gelecek nesillere aktarmak inananların üzerine düşen bir görevdir. İbnü'l 'Arabî bunu şöyle ifade eder. “Öyleyse peygamberlik ortadan kalktıktan sonra günümüzde veliler için geride kalan şey, sadece bildirimdir. İlahi emir ve yasakların kapıları artık kapanmıştır.”¹⁸

Öyle anlaşılıyor ki bu pasajdaki “bildirim” (tarif) sözünden İbnü'l 'Arabî'nin kastı, ilahi emir ve yasaklar dışında dinin bütün yönlerine dair evliyalardan vasıtasıyla insanlığa ulaştırılan ilahî haber ve öğretilerdir. Vahyin inişinin devam edişinden kasıt Allah'ın kullarına kitap ve hikmeti öğretmeye devam etmesi; emir ve yasaklara uymanın sürekli olması; içtihat, kelimâ yeni yorumlar, dinin bütün manevi ve ilahi cihetlerinin yaşamaya devam edişi ve ilahi önderin varlığına duyulan ihtiyaç vb. gibi her türlü şeydir. Veliler peygamberlerin aldığı şeylerin doğruluğunu taklidi bir imanla değil, o şeyleri Allah Teâlâ'dan doğrudan almakla bilirler. Bu bilgi alma şeriat ve din vaz etme anlamında vahiy almak değildir. Değişmez ve sabit dinin hakikatlerini Allah'tan alıp öğrenmedir. Kur'an'da Allah'ın kullarına öğreteceğine veya onlara nur indireceğine dair ayetler vardır. Örneğin el-Enfâl Suresi yirmi dokuzuncu ayette şöyle buyrulur: “Ey iman edenler, Allah'tan korkup sakınırsanız, size doğruyu yanlıştan ayıran bir nur ve anlayış verir.”

Hiz. Peygamber zamanında vahyin inişine dair itiraz ve anlayışsızlığın, vahyin peygamber sonrasına taşınma, saklanma ve yorumlanması için de geçerli olduğu söylenebilir. Ayette şöyle buyrulur: “İnsanlara hidayet geldikten sonra onların iman etmelerine ancak ‘Allah, bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?’ demeleri engel olmuştur. De ki: ‘Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik.’ (el-İsrâ, 17/94-95) Anlaşılan Peygamberin kutsal akılla ittisalini anlayamadaki zihni yetersizlik, filozof ve ariflerin aynı ittisali gerçekleştirebileceğine karşı da sergilenmiştir.

.....

17 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 12: 339. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 2119.

18 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 11: 46. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1830.

Nebevi vahiy hem tahayyüle hem de akla başvurur. Çünkü insanlar Allah'ı tanımada ya akılları ile hareket etmekte yahut da tahayyül güçlerini kullanmaktadır. Akıl, tenzihe yönelmekteyken tahayyül ise teşbihe başvurmaktadır. İbnü'l 'Arabî'ye göre ilahi vahiy her iki yöntemi de kullanarak insani bilginin iki veçhesine de ulaştırmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın yorumunda bu iki unsur beraberce kullanılmalıdır.¹⁹

Kur'an'da Hz. Meryem'in, Havarilerin, Hz. Musa'nın annesinin vb. gibi bazı kişilerin peygamber olmadıkları halde vahiy aldıkları bildirilmiştir. Öyleyse Allah'ın insanlarla konuşması peygamberlik dairesi dışında mümkün değildir, denemez.

İbnü'l 'Arabî'ye göre; velayet risalet ve nübüvvetin temelidir.²⁰ Bu sebeple velayet diğer ikisinden daha üstündür. Bu temelin üzerinde nübüvvet sonra da risâlet yükselir. Şu halde her resul, nebidir. Her nebi ise velidir. Ancak her veli, nebi olmadığına göre aynı zamanda resul de olamaz. Birbiri içerisine yerleştirilmiş üç daire farz edelim. En içteki daire veliliği temsil eder. Birinci daireyi de içine alan ikinci daire daha kapsayıcı ve fazla olması yönünden nebiliği ifade eder. Şu halde her nebi veli olmakla beraber her veli nebi olamaz. Dıştaki en geniş olan üçüncü daire ise risâleti ifade eder. Risalet diğer iki niteliği de kuşatır. Şu halde üç dairenin merkezinde yer alıp bütün daireleri var kılan veliliktir.²¹

Anlaşılabacağı üzere 'velilik, nebilikten üstündür' derken kast edilen bir nebinin velilik yönünün onun nebilik vasfından daha üstün olduğudur. Velayet bağı, nübüvvet bağından daha üstün ve kalıcıdır. Ancak nebi ve resul olmayan bir veli, nebiye yahut resule tâbi olur. Çünkü aynı zamanda birer veli olan resul ve nebinin artı vasıfları onu veliden üstün kılar.²²

.....

19 William C. Chittick, "İbnü'l 'Arabî", *İslam Felsefesi Tarihi içinde*, trc. Şamil Öcal, H. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 2: 157.

20 İbnü'l 'Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 176 vd. Krş. İbnü'l 'Arabî, *Fusûs*, 131vd.

21 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 7: 429. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1272.

22 Fevzi Yiğit, "İbnü'l 'Arabî'de Ontolojik Açından İnsan", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40/1 (2016), 225.

2. VAHYİN NESNELLEŞMESİ: KİTAP OLMASI CİHETİYLE KUR'AN-I KERİM

Kur'an hakikatleri kendisinde topladığı için bu ismi almıştır. Kur'an, manalar için vaz edilen harf ve kelimelerin kendisinde toplanması yönünden kitaptır. Kur'an, söz ve manaları beraberce içermesi açısından zahir ve batındır. Kur'an saptırıcı kuşku ortadan kaldırması yönünden nur; işleri ve hakikatleri açıklayan ayetleri bulundurması yönünden ziya; insanlara dönük iyilik ve müjde haberleri yönünden rahmet; apaçık ayetleri yönünden hidayet; içerdiği kıssalar yönünden zikir; nazımının güzelliği yönünden Arapça ve mutlu-bedbaht insanların özelliklerini açıklaması yönünden ise apaçıktır.²³

İbnü'l 'Arabî Kur'an'a bağlılıkla ilgili şöyle demektir:

“Bütün meclislerimde konuştuğum, bütün eserlerimde yazdıklarım Kur'an mertebesinden olmuştur. Onun hazinelerinden bana anlayış anahtarları ve ondan destek verildi. Bu sayede Kur'an'ın dışına çıkmadık. Çünkü bize ikram edilen şey, ikram edilebilecek en üstün şeydi.”²⁴

İbnü'l 'Arabî'ye göre Kur'an'dan daha sağlam bir söz yoktur. Kur'an'da şöyle buyrulur: “Şüphesiz, gece kalkışı daha tesirli ve okumak o zaman daha elverişlidir. Çünkü gündüz, seni uzun uzun alıkoyacak işler vardır.” (el-Müzzemmil, 73/6-7) Demek ki sözün doğru anlaşılabilmesi için birçok etmen vardır. Bu iki ayette gece okunan Kur'an'ın sözün anlaşılması açısından daha sağlam olduğu bildirilmektedir. Şu halde gece okunan Kur'an, gündüz okunan Kur'an'a göre daha iyi anlaşılır. Çünkü geceleyin insanın tahayyül gücü gündüzün işlerinden uzaklaştığı için daha güçlü olur. Allah Teâlâ “biz kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik” (el-En'âm, 6/38) buyurur. Burada kast edilen toplayıcı kitaptır. Çünkü Kur'an, diğer kitapların kendisiyle mensuh hale gelmesi gibi, nesh edilmemiştir. Önceki kitaplardan bir hüküm sabit olsa, ancak Kur'an'da yer aldığı için sabittir.²⁵

İbnü'l 'Arabî'ye göre “kim Kur'an'ı anlar ve *hakka'l yakîn* derecesinde kavarsa, Allah ehlinin bilgisinin ve Kur'an'ın sınırlı bölümler altına girmeyeceğini, bir mantık kanununa tabi olmayacağını veya bir terazinin onun

.....

23 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 11: 187.192. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1894-1896.

24 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 13: 84. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 3: 2175.

25 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 15: 157. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 3: 2491.

üzerinde hüküm veremeyeceğini de öğrenir. Çünkü onların bilgisi terazinin kendisidir.”²⁶ Şu halde Kur'an herhangi bir anlayışın mahkûmu olamaz. Sorunun kaynağı Kur'an'ın keyfi ve öznel yorumlanmasında gizlidir. Hâlbuki Hristiyanlık örneğinde olduğu gibi vahiy tüm özellikleri ile bir insanda canlanırsa en kesin bilgi yani huzurî bilgi hâsıl olur. Bu sebeple İsa'nın kendisi Allah'ın vahyi ve kelimesi olarak isimlendirilmiştir. Kur'an'da, “Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur” (en-Nisâ, 4/171) denmiştir. Kur'an, Hz. Muhammed'in ahlaki haline dönüşerek onda canlanmıştır. “O, istek ve arzularına göre konuşmaz. Onun konuştukları, kendisine indirilen vahiyden başkası değildir.” (en-Necm, 53/3-4) Buradan hareketle Kur'an'ı anlayıp hayatına geçiren herkes bu işi yapabildiği kadar konuşan bir Kur'an haline gelir. Hz. Ali, bu durumu “Allah'ın kitabı; aranızda konuşan bir hatiptir” diyerek nitelemiştir.²⁷

3. İBNÜ'L 'ARABÎ'NİN VAHYİ YORUMLAMASINDAKİ ESAS TUTUMU

Kur'an dışarıdaki herhangi bir taş veya nesne konumunda değildir. Eğer böyle olsaydı onu okuyan herkes aynı şeyi algılayıp aynı şeyi anlardı. Her hangi bir metni okuyan her okuyucu her seferinde zihninde onu inşa eder. Çünkü metinler farklı ve çelişik yorumlanabilmektedir. Bırakın inanca dair düşünsel ve fikri ayetleri Kur'an'daki bazı fikhî ayetlerin bile farklı yorumlanması buna delil getirilebilir. Mesela abdest ayeti buna örnek verilebilir. Matematikte işlemlerin sağlanmasının yapıldığı gibi, metinden anladığımızı sağlayabilmemizin biricik yolu anladığımızı metin sahibine sormaktır. İbnü'l 'Arabî'nin dile getirdiği iki okuma biçimden birisi olan “metinden anlama” ile “söz söyleyen kişinin kendi açıklamasını dinleyerek anlama” arasındaki farkın Kur'an'dan ayetlerle desteklendiği görülür. Bu konuda İbnü'l 'Arabî şöyle diyor:

“Her ayet, Hz Peygamber üzerinde hüküm verir ve o da o işi yapardı.
Allah'ın takva sahibi kullarına öğretmesinin ne güzel olduğuna bakınız!

.....

26 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 12: 107. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 2019.

27 Seyyid Râzi, *Nehcü'l-Belağa (İmam Ali'nin Hutbeleri, Mektupları ve Hikmetli Sözleri)*, trc. Kadri Çelik, thk. Seyyid Ali Hüseyini Buhti (Nürnberg: Ferec Yayınları, 2001), 185. Hz. Ali bu kitabın 122. Hutbesinde “şüphesiz Kur'an benimledir, sahip olduğumdan beri ondan ayrılmadım.” demiştir.

Allah onlar hakkında şöyle der: “Allah’tan sakınırsanız size furkan²⁸ verir.” (el-Enfâl, 8/29) Başka bir ayette “Allah’a karşı gelmekten sakının. Allah, size öğretir” (el-Bakara, 2/282) buyurur. Yani bunun anlamı, Allah size Kur’an’ın anlamlarını açıklar. Siz de onun maksadını kavrsınız. Çünkü konuşanın sözünü anlamak, kelimenin bütün yönlerini kuşatmak demek değildir. Başka bir ifadeyle kişi, o dilde kullanılan bütün anlamları sınırlayacak şekilde sözü anlamaz. Anlamak, konuşanın sözüyle neyi kastettiğini anlamak demektir. Binaenaleyh sözü anlamak ile konuşandan anlamayı -ki gaye budur- ayırt etmek gerekir. Konuşanın kendisinden anlamak onun bildiğini anlamak demektir. Kur’an’ın kalbine inmediği kimse böyle değildir. Sözü anlamak genelin işidir. Arifler içinde metni konuşandan anlayan herkes sözü de anlamış demektir. Sözü anlayan herkes ise, konuşanın sözüyle tam olarak ya bütün yönleri veya bir kısmıyla neyi kast ettiğini anlamıştır.”²⁹

Anlaşılabacağı üzere metin her ne kadar söz sahibinin maksadı ve anlatmaya çalıştığı anlamlar için konulsa dahi dilin getirdiği sınırlılık veya metinde bulunmanın ortaya çıkardığı sorunlar manaların saptırılmasına ve anlam kaymalarına neden olabilir. Hâlbuki söz sahibinden kastını ve vaz ettiği anlamı sorup sonrasında cevabını almak hem daha başarılı bir yöntem hem de daha şümüllü bir anlayış metodudur. Görüleceği üzere İbnü’l ‘Arabî, sözü metinden anlamak ile sözün sahibinden anlamak arasında fark görmekte, sözün sahibinden anlaşılması konusunda ona dönmeyi daha yetkin kabul etmektedir. Peki, bu işi her insan yapabilir mi? Bu sorunun cevabı elbette ki olumsuzdur. Veli ve arifler dışında bu işi tam olarak yapabilecek kimse yoktur. Burada şu vurgulanmalıdır ki bu anlayış ve kabullenişin istismarı dolayısıyla kapatılmasına çalışmak dinin istismarı dolayısıyla inkâr edilmesine benzer. Kanaatimizce istismarın bertaraf edilmesi aklın çalıştırılmasına bağlıdır. Çünkü akıl ışığı/vahyi yaratamaz ama yine akıl, bir göz gibi, ışık vasıtasıyla her şeyi görür.

İbnü’l ‘Arabî’ye göre Kur’an indirilmiş kitap ve sahifeler arasında âlemde insan gibidir. Başka bir ifadeyle insan bütün âlemin toplamı olduğu gibi Kur’an

28 Furkan, Kur’an’ın isimlerinden birisidir. Sözlükte “iki şeyin arasını ayırmak” manasına gelen fark kökünden masdar olup “hakla bâtılı, imanla küfrü, helal ile haramı ayırıp belirlemek” anlamında kullanıldığı gibi zıt değerlere sahip olan şeylerin birbirinden seçilip ayrılmasını sağlayan ölçüyü de ifade eder. Gerçeği kanıtlayan delile, sezgiye, doğru bilgi ve şüpheden kurtuluşa da furkan denilir. Bk. İbrahim Çelik, “Furkan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 220-221.

29 İbnü’l ‘Arabî, *el-Fütuhâtü’l-Mekkiyye*, 11: 278-280. Krş. İbnü’l ‘Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1935.

da bütün kitapların toplamı gibidir. Öyleyse Kur'an ve insan iki kardeştir. Bu durum, Kur'an'ın bütün yönlerinden ve nispetlerinden indirildiği peygamber hakkında da böyledir.³⁰ Peygamberin varlığını zorunlu kılan şey onun varislerinin varlığını da zorunlu kılar. Bu noktada İbnü'l 'Arabî'nin ontolojik görüşleri meseleyi şekillendirmektedir. Onun ontolojisinde insan-ı kâmil ilahî bir sözdür. Yani evrenle beraber gerçekleşen şeydir. *Fusûs*'ta her bir peygambere hikmetin bir dalının ayrılmasının sebebi budur.³¹

Eğer vahyin gelişi aşamasında insana ihtiyaç olmasaydı müşriklerin istediği yerinde bulunur ve kitap gökten özel ve harikulade bir şekilde inerdi. “Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmediğe göğe çıktığına da inanacak değiliz.” (el-İsrâ, 17/93) “Eğer sana kâğıt üzerine yazılmış bir kitap indirseydik de onlar elleriyle onu tutmuş olsalardı, yine de inkâr ediciler: Bu, apaçık büyüden başka bir şey değildir, derlerdi.” (el-Mâide, 5/7) İlahi kitapların peygamber sonrası hayatta kalabilmesinin “rabbaniler ve din adamları” vasıtasıyla olduğu Kur'an'da bildirilmiştir.³² Bu iki grup nebilerden sonra kitabı korumak ve onunla halka hükmetmekle görevlendirilmişlerdir.

Kur'an değişik anlam katmanlarına sahip her seviyeden bilgiler içerir. Genelde yapılan hatalardan birisi burada gerçekleşir. Yorumcu anlam katmanlarını ya göremez ya da birbirine karıştırır. Her düşüncenin kendisine Kur'an'dan destek bulmasının nedenlerinden birisi bu anlam katmanlarının bize sağladığı bütüncül anlamın ihmal edilerek konuyla ilgili sadece bir veya birkaç ayetin peşine düşülmesidir. Hâlbuki Kur'an bütünlüğünde bakılsa gerçekte verilmek istenen rahatça görülebilecektir. Ancak bunun için kişinin derin bir felsefe ve irfan bilgisine sahip olması gerekir. İşte nebi, veli ve arif bunu yapabilecek ilmi donanımına sahip nadir kişilerdir.

Cehalet, gaflet, iman zayıflığı ve dünyaya duyulan arzu insanın Kur'an'a tam olarak yönelmesine ve onu doğru bir biçimde anlamasına engel olur. Dünyaya

.....

30 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 11: 184. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1893.

31 İbnü'l 'Arabî, *Ahadiyet Risâlesi*, trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş, (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012), 23.

32 el-Mâide, 5/44. Bu ayetin tam metni şöyledir: “Şüphesiz Tevrat'ı biz indirdik. İçinde bir hidayet, bir nur vardır. Allah'a teslim olmuş nebiler, onunla Yahudilere hüküm verirlerdi. Kendilerini Rabb'e adanmış kimseler ile âlimler de öylece hükmederlerdi. Çünkü bunlar Allah'ın kitabını korumakla görevlendirilmişlerdi. Onlar Tevrat'ın hak olduğuna da şahit idiler. Şu halde, siz de insanlardan korkmayın, benden korkun ve ayetlerimi az bir karşılığa değişmeyin. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir.”

duyulan arzu takvayı azaltır. Manevi hakikatlerin keşfi için insanın Allah'tan sakınması gerekir. "Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, elbette sen onu Allah korkusundan başını eğerek parça parça olmuş görürdün." (el-Haşr, 59/21) İbnü'l 'Arabî'ye göre bu durum dağın kendisine indirilen şeyi bilmeyişinden kaynaklanmaz, aksine onu ve değerini bilmesinin gücünden kaynaklanır. İnsanların Kur'an'ın inişi ile paramparça olmamalarının nedeni, Kur'an'dan gafil olmalarıdır. İnsan, Kur'an'ın değerini ve taşıdığı şeyleri bilseydi, onun ağırlığı altında ezilirdi. Değerini bildiğinden dolayı Hz. Peygamberin Kur'an vahyini alırken derununda büyük sıkıntı ve meşakkatler oluşmuştur. Allah Teâlâ Peygamberin bedenini vahyin ağırlığı ile dağılmaktan korumuştur. Bunun yegâne nedeni, Hz. Peygamber'in vahyi bize ulaştırmasının takdir edilmiş olmasıdır.³³

Anlaşılan o ki İbnü'l 'Arabî'ye göre bir insanın Kur'an'a karşı tavrında kendisindeki ilmi donanım çok önemlidir. O bu noktada şöyle der:

"Eşyaya ancak eşyada bulunan şey etki eder ki, o da bilgidir. Kur'an okuyan iki kişi düşünün. Birisi ürperir ve ağlar. Diğeri Kur'an'dan bihaberdir ve Kur'an ona etki etmez. Bu farklılığın nedeni bilginin etkisinden başka bir şey olabilir mi? Etki, ayeti ve onun kendisine getirdiği anlamları bilen ve müşahede edenin kendisindeki bilgidir. Öyleyse sana ancak bildiğin ve gördüğün bir şey etki edebilir."³⁴

Kur'an'ın ışığına karşı kendisini kapatmış, onun önemini fark edememiş bir kişi elbette ki ondan etkilenmeyecektir. Bu açıdan Kur'an'ın nesilden nesle aktarılması işinde sadece nakleden olup pek de akletmeyen insan yığınlarının gerçekte Kur'an'ın varisleri olduğu söylenemez. Aslında toplumları oluşturan bütün bireylerin aynı seviyede Kur'an'ı okuyup anlamasını beklemek de gerçekçi olmaz. Gerçekçi ve Kur'an'ın ruhuna uygun olan şu olabilir: Kur'an'a hayatını vermiş insanlar Kur'an'ı gereği gibi anlayıp konuşan birer Kur'an haline dönüşebilir. Kur'an'ı çokça okuyup hakkında bilgi edinenler ve onu hakkıyla taşıyanlar Allah'ın kalplerini Kur'an'a açtığı kimselerdir. Bunlar, Allah'ın kendilerine ilim verdikleridir. Bunlar ilmi bahis, araştırma, tartışma ve okuma işiyle meşgul olsalar da sadece bunlarla yetinmezler. Kur'an'da bir ayeti kerimede Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Hayır; Kur'an, kendilerine ilim

.....

33 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 10: 335-336. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1787.

34 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 14: 302. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât* 3: 2421.

verilenlerin gönüllerinde yerleşen apaçık ayetlerdir. Ayetlerimizi zalimlerden başka kimse, bile bile inkâr etmez.” (el-Ankebût, 29/49)

Bu ayetin tanıtmaya çalıştığı ve kalplerinde apaçık ayetlerin olduğunu belirttiği kişiler kendilerine ilim verilenlerdir. Vahiy ve ilmin indiriliş mekânın onların kalbi olması dikkat çekicidir. Öyleyse kalbi temiz olmayanların bu ilme nail olması mümkün değildir. İbnü'l 'Arabî bu noktada şöyle der: “Allah'ın taraftarları, kalp ve gönül ehlidir. Kalp, Kur'an'ın yeri ve mertebesidir.”³⁵

İbnü'l 'Arabî'ye göre harflerle ve onun hayalleriyle sınırlı biçimde Kur'an'ı okuyanlar Kur'an sevabı değil aktarma sevabı alır ve bu kimselerin kalbine Kur'an'dan çok az bir şey iner. Hz. Peygamber harflerini ezberleyerek, Kur'an okuyup okudukları boğazlarını geçmeyen bir topluluktan söz etmiştir.³⁶ Kur'an okuyucusu, Kur'an'ı samimi bir kalp ile okuyandır. Kur'an, Rabbinin niteliği ve zatının niteliğidir. Ona iman eden takva ve verâ sahibi kalp, Hakk'ın kendisinde sığıdığı yerdir. Böyle bir kalp, Arş'ın sahibi ve dereceleri yükselten Hakk'ın yerleştiği Arş'tır.³⁷

İbnü'l 'Arabî kendisini veliler halkasına katar ve der ki:

“Genel itibarıyla insanlar, özel olarak ben ve benim gibiler için nebilikten kalan kısım, Allah'ın bizim için geride bıraktığı sahih rüyalar ve güzel ahlaktan başka bir şey değildir. Bunun yanı sıra insan kendini istihzar³⁸ ettiğinde Kur'an'ın ezberlenmesi geride kalmıştır.”³⁹ “Hâlbuki “Kur'an, Hz. Muhammed'in kalbine inmiş -ki onu Cebrail indirdi- kıyamete kadar ümmetindeki insanların kalplerine inmeye devam edecektir. Kur'an'ın kalplere inmesi yenidir, eskimez. Bu yönüyle Kur'an, sürekli bir vahiydir.”⁴⁰

İlahi bilgiler, tek ve aynı kaynaktan gelmekte ve Hakk'a dönmektedir.⁴¹ Bu itibar ile bütün bilme ve öğrenme işleri Hakka dayanır. Öyleyse herkes Kur'an'ı okumalıdır. İbnü'l 'Arabî şöyle der:

.....

35 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 11: 213. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1905.

36 Buhari, “Tevhid”, 57.

37 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 11: 278-280. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1935-1936.

38 Demirli'ye göre bu kavram sufilerin dilinde Kur'an hakka'l yakîn bir şekilde okuyup bütün hal ve makamlarda onun ayetlerine şahit olmayı ifade eder. Bk. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 14: 391.

39 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 14: 17. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 3: 2307.

40 İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 11: 225. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1910; İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 10: 331. Krş. İbnü'l 'Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1784.

41 İbnü'l 'Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 126. Krş. İbnü'l 'Arabî, *Fusûs*, 108.

“Hz. Peygamberin hallerine varis olan kişi Kur’an’ı sanki kendisine iniyormuş gibi okur ve okurken kalbine indirilişin hazzını tadar. Çünkü her okuyucunun kendi nefsinde okuması itibarıyla ilahi bir tenezzülü vardır ki, bunun böyle olması kaçınılmazdır. Kur’an kendisini okuyan herkese yeniden gelir ve nüzul eder. Hangi okuyucu olursa olsun, durum böyledir. Bununla birlikte hale varis olan, bu nüzülü hisseder ve onunla sadece benzerlerinin bulabileceği şekilde haz alır.”⁴²

Bu alıntı da dikkat çeken ve yukarıda söylenenler ile çelişkiye düşülmesine engel olan kısım “hale varis olanlarla” ilgili kısımdır. Çünkü bu insanlar, indirilme eyleminin idrakindedir. Onlar diğerleri gibi Kur’an’dan haz almazlık etmezler. Bu elbette ki maddi bir haz değildir. Kur’an, dinleyenlerin üzerinde lahuti ve Rabbani bir etki bırakır. Kur’an, çeşit çeşit hat üslupları ile yazılan şahane şekilsel biçimi ile sanatkârları kendisine hayran bırakır. Anlamsal derinliği ile de düşünür ve ilim adamlarına yaptığı tesir diğerlerinden daha fazladır. Kur’an’ın en büyük etkisi; canlanmış, ete kemiğe bürünmüş, ilminin nuru o kişinin ruhu ve ahlakı olmuş insanlar vasıtasıyladır.

İbnü’l ‘Arabî’ye göre sevenler, Kur’an okumayı her şeye yeğlerler. Hiçbir şeyi Kur’an okumaya yeğlemezler, çünkü onlar, Kur’an okurken kendilerinden geçerler. Sanki konuşan onlar değil Allah’tır. Bir ayette “Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelamını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir.” (et-Tevbe, 9/6) denilir. Hâlbuki bu ayette bahsedilen Kur’an okuyan kişi Hz. Peygamberdir.⁴³ İbnü’l ‘Arabî’nin buradaki çıkarımı her ne kadar Kur’an’ı Peygamber tilavet etse de kelim Allah’a aittir. Peygamberin dili vasıtası ile konuşan Allah’tır.

İbnü’l ‘Arabî’ye göre Kur’an’ın gerçek anlamlarına erenler; kendi nefislerinde bunu hal olarak müşahede etmekle beraber varlığın sırrında Hakk’ın konuştuğu kimselerdir. Hakk’ın insanla insana ait sır düzleminde konuşması aracısız gerçekleşir. İşte bu durumda insana ait olan ve ona eşlik eden şey anlayıştır. Yani Hakk’ın konuşmasının a’ynı, anlayışın kendisidir. Şu halde gecikme olmaksızın bu anlayışı elde etmekle gecikmeye tâbi olarak sözel veya perdeli konuşmaya nail olmak arasında fark vardır. Çünkü bunlar dolaylı konuşmalardır.⁴⁴

.....

42 İbnü’l ‘Arabî, *Fütühâtü’l-Mekkiyye*, 13: 306. Krş. İbnü’l ‘Arabî, *el-Fütuhât*, 3: 2267.

43 İbnü’l ‘Arabî, *el-Fütuhâtü’l-Mekkiyye*, 8: 257. Krş. İbnü’l ‘Arabî, *el-Fütuhât*, 2: 1389.

44 İbnü’l ‘Arabî, *el-Fütuhâtü’l-Mekkiyye*, 13: 82. Krş. İbnü’l ‘Arabî, *el-Fütuhât*, 3: 2175.

SONUÇ

Tasavvuf literatüründe insanın eğitim ve öğretim vasıtaları sayesinde öğrendiği bilgiye kazanılan yani “kesbî” bilgi denir. Bu bilgiyi elde etmenin yol ve yöntemleri malumdur. Allah'ın kullarına doğrudan ulaştırdığı bilgilere ise “vehbî” bilgi denir. Allah tarafından kullarına doğrudan ihsan edilen bu bilgi; şariat için izah edici, felsefe-irfan ve din için aydınlatıcı; ilahî kelam ve kitap için yorumlayıcı bilgi mesabesinde-dir. İbnü'l 'Arabî'ye göre Kur'an'ı derinlemesine kavrayacak olan kişinin vehbî ilmi alabilecek bir anlayış seviyesine ulaşması gerekir.

İbnü'l 'Arabî'nin anlayışına göre vahiy kesintiye uğramaz ve durağan bir yapı arz etmez. Kur'an'da Hz. Meryem'e, Musa'nın annesine, Havarilere ayrıca bal arısı, karınca ve hüthüt kuşu gibi bir takım hayvanlara vahyedildiğinin bildirilmesi; dağlar ve taşlarla yapılan bazı karşılıklı konuşmaların aktarılması İbnü'l 'Arabî'nin vahye yaklaşımını anlama da faydalı olabilir. Çünkü imkânü'l-eşref kaidesinde bu, daha şerefli olana vahiy sürekli indirilmesinin mümkün olduğunu gösterir. Bu, şariat getirme niteliği taşımayan vahyin devamlı inişi biçiminde olabileceği gibi Kur'an'ın yorumlanması biçiminde de olabilir. Şu halde İbnü'l 'Arabî'ye göre herhangi bir metni yazarından dinlemek, yazarın maksat ve düşüncelerini kendisinden öğrenebilmektir. Kanaatimizce İbnü'l 'Arabî'nin teklif ettiği bu okuyuş biçimi bazı mahzurlar içermektedir. Öncelikle bu okuyuşu gerçekleştirecek olan kişilerin dinin zahirinde yetkili otoriteler olması gerekir. Hâlbuki İbnü'l 'Arabî'nin ait olduğu gelenek buna izin vermemektedir. İkincisi veli veya arifin yorumlarının doğruluğu neye dayanarak değerlendirilecektir. Anlaşılan her halükarda aklın hakemliği ve şahitliği olmadan elde edilen manaları test etmek mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA

- Çelik, İbrahim. "Furkan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 220-221. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Fârâbî. *İdeal Devlet (El-Medînetü'l- Fâzıla)*. Trc. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- İbnü'l 'Arabî. *Fusûsü'l-Hikem*. Trc. Nuri Gencosman. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- İbnü'l 'Arabî. *Fütûhâtü'l Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2013.
- İbnü'l 'Arabî. *Fütûhâtü'l Mekkiyye*. Pdf kitap. www.al-mostafa.com.
- İbnü'l 'Arabî. *Ahadiyet Risâlesi*. Trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Keklik, Nihat. *Muhyiddin İbn'ül-'Arabî*. İstanbul: Büyük Matbaa, 1966.
- Nasr, S. Hüseyin - Leaman, Oliver. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Şamil Öcal - H. Tuncay Başoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Ovacık, Zübeyir. *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Vahiy Anlayışı*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Seyyid Râzi. *Nehcü'l-Belağa (İmam Ali'nin Hutbeleri, Mektupları ve Hikmetli Sözleri)*. trc. Kadri Çelik. Thk. Seyyid Ali Hüseyini Buhti. Nürnberg: Ferec Yayınları, 2001.
- Yiğit, Fevzi. *İbnü'l 'Arabî Metafizikinde İnsan*. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2016.
- Yiğit, Fevzi. "İbnü'l 'Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40/1 (2016): 205-232.

Nüzul-Sîret İlişkisi Bağlamında Tâhâ Sûresi'nin Temel Vurguları

Fatıma Ünsal*

Öz: Tâhâ sûresi ittifakla Mekke kabul edilir. Tefsir kaynaklarında sûrenin Mekke döneminin ortalarına doğru Meryem sûresinden sonra indiği yer almaktadır. Hz. Ömer'in Müslüman olmasından evvel indiği ve okuduğu ayetlerden etkilendiği rivayet edilmektedir. Tâhâ sûresi'nin ayet içeriği metin iç ve dış bağlam çerçevesinde değerlendirildiğinde sûrenin hangi zaman diliminde nazil olduğu daha netlik kazanacaktır. Ayrıca siyer-i nebi çerçevesinde ayetleri anlama ve yorumlamanın daha sağlıklı olacağı kanısından hareketle Tâhâ sûresinde yer alan Hz. Mûsâ örneğinin Hz. Peygamber'in hayatında nereye tekabül ettiği sorusu ayetlerin daha iyi anlaşılmasında yardımcı olacaktır. Siyer kaynakları ile tefsir kitaplarında yer alan bilgilerden hareketle Tâhâ sûresinde bütün detaylarıyla Hz. Mûsâ'nın hayat hikâyesi resmediliyor görünse de aslında sunulmak istenen büyük fotoğraf Hz. Peygamber'in Mekke'de yaşadıklarıyla Hz. Mûsâ'nın yaşadıkları arasındaki benzerliktir. Nitekim Mûsâ Peygamber özelinde Hz. Peygamber ve Ashab verilen mesajları almışlardır. Bu makalede ayetlerin nüzul sürecinde Hz. Peygamber'in hayatında meydana gelen olaylar ve değişikliklerle bir bağ kurarak bir tür satır arası okuma (söylem analizi) yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tâhâ Suresi, Kıssa, Mucize, Tevhid, Şirk.

The Main Emphases of the Surat al-Tâhâ in the Context of the Relation Between Revelation and the Prophet's Life (Nuzul-Sîrah)

Abstract: Surat al-Tâhâ is considered as Meccan unanimously. It is mentioned in the tafsîr sources that it was revealed after Surat al-Mariam in the mids of the Meccan period. It is also narrated that it was revealed before 'Umar's conversion and he was impressed by those verses. It will be much more clarified that when it was revealed as it is studied in internal and external contexts in terms of its verses. Furthermore, the question that to what period Moses' example dates in the life of the Prophet Muhammad help understand it better, in the framework that interpreting the verses in the context of the sîrah of the Prophet is a much healthier method. With

* Öğr. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Lecturer, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity, Department of Tafsîr (Qur'anic Exegesis), Nevşehir, TURKEY
fatimaunsal@nevsehir.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5711-4824>

reference to sīrah sources and tafsīr books, although Moses' life story is detailed in Surat al-Tāhā, it mostly reflects the events occurred in the Meccan period. In addition, the Prophet Muhammad and his companions took the messages from prophet Moses' life. In this article, a discourse analysis is done via linking the revelation process of Surat al-Tāhā with the events took place within the sīrah of the Prophet Muhammad.

Keywords: Tafsīr (Qur'anic Exegesis), Surat al-Tāhā, Qur'anic Story, Miracle, Tawhīd (Unity), Shirk (Polytheism)

GİRİŞ

Vahyin nüzul süreci içerisinde meydana gelen hadiseler, değişen sosyo-kültürel ve psikolojik şartlar, sürekli değişen siyasal konjonktür vb. birçok neden ayetleri doğru anlama ve yorumlamaya doğrudan etki etmiştir. Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğ aşamasında yaşamış olduğu sıkıntılara paralel olarak nazil olan ayetlerde bunu açıkça müşahede etmek mümkündür. Nitekim önceki peygamberlerin yaşadıkları, çeşitli surelerde ve farklı bağlamlarda bazen mükerreren bazen münferid olarak tahkiye edilmekle Hz. Peygamber'e psikolojik destek sunulmuştur. Kureyşli müşriklerin vahiy ve nübüvveti inkârda ısrar etmeleri üzerine inen birçok Mekkî ayette, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği mesajların önceki kitaplarda da mevcut olduğu belirtilmiştir.¹ Mekke döneminin ilerleyen safhalarında Ehl-i Kitap, Kur'ân tarafından sık sık Hz. Muhammed'in elçiliğinin doğruluğunun şahitleri olarak gösterilmiştir. Hz. Muhammed'in muhaliflerden yoğun baskı görüp geçici bir ümitsizliğe kapıldığı ve tebliğine devam edip etmemeyi ciddi biçimde sorguladığı dönemlerde, Kur'ân ona Ehl-i Kitap'a mensup kimselerden teselli ve destek aramasını söylemiştir.² Hatta bazı yerlerde de kendisine apaçık deliller/işaretler verildikten ve asla ummadığı bir zamanda ilahi mesaj geldikten sonra müşriklerden olmaması tembih edilmiştir.³

Kur'ân'ın üçte birlik kısmı kısasa olarak kabul edildiğinde Mekkî sûrelerde İsrâiloğulları'ndan bahsedilmesi, geçmiş olaylarla ilgili kıssalara aşina olan

.....

1 Âlâ 87/18-19; Necm 53/36-56; Kamer 54/43; Şuarâ 26/196

2 Ra'd 13/36; Nahl 16/43; Ankebût 29/43; Sebe 34/6.

3 Kasas, 28/87; Ahzâb 33/48; İnsan 76/23; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme, Makaleler IV*, trc. Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 2003, 15.

ve Müslümanlarla mücadelede Yahudilerden bilgi desteği alan Mekke müşriklerine kıssa ile cevap verilmesi tesadüfi olmasa gerektir.⁴ Nitekim bu dönemde nazil olan âyetlerde Allah'ın birliği, âlemlerin rabbine inanmanın gerekliliği, âyetleri inkâr edenlerin âkıbeti Mûsâ ve Firavun kıssasından örneklerle vurgulanmakta, geçmiş peygamberlerin ve kitapların kabul ve tasdik edilmesi üzerinde durulmakta, peygamberleri yalanlayanların, âhireti inkâr eden ve putlara tapanların cezalandırılacağı İsrâiloğulları tarihinden örneklerle belirtilmekte, zulüm ve kibrin fayda vermeyeceği ifade edilmekte, böylece Mekke müşrikleri uyarılmaktadır.

Bu bakımdan Tâhâ sûresi hem inanç hürriyeti hem de can ve mal güvenliği açısından Müslümanların büyük sıkıntılar çektiği ve bir kısmının Habeşistan'a hicret etmek zorunda kaldığı bir dönemde nâzil olmuştur. Bu sure aracılığıyla benzer tarihî olaylardan ibret alınması, karşılaşılan sıkıntılara sabredilmesi ve Allah'a daha çok bağlanması mesajı verilmektedir. Nitekim sûrenin başında ilâhî hâkimiyetin, kudret ve merhametin her şeyi kuşattığı, hedefe ulaşma zamanının yaklaştığı belirtilerek Hz. Peygamber'e ve onunla birlikte eziyetlere katlanan ilk Müslümanlara ümit verilmiş, zaferin uzak olmayan bir gelecekte gerçekleşeceğine işaret edilmiştir.⁵

Kur'ân'da kendisinden en çok söz edilen peygamber Hz. Mûsâ'dır. Hz. Mûsâ, Firavun ve İsrailoğulları kıssası Mekke döneminde nazil olan sûrelerde geniş bir şekilde anlatılır.⁶ Hz. Mûsâ'dan çok sık söz edilmesi, bir yönüyle Kur'ân'ın kendinden önceki vahiy geleneğiyle bağ kurması ve bilhassa Tevrat diye anılan Yahudi kutsal kitaplarını tasdik edici olmasıyla, diğer yönüyle de Medine döneminde Hz. Peygamber ve Müslümanlar ile Yahudiler arasında sıcak ve yüksek gerilimli ilişkiler yaşanmasıyla ilgilidir. Ayetler Firavun'la mücadele ve İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarıp özgürleştirme mihverinde teksif olunmuştur. Mûsâ ve İsrailoğulları kıssasındaki bir diğer önemli unsur, Hz. Peygamber'le mücadele eden Kureyşli müşriklere yönelik ikaz mahiyetindeki mesajlardır ki

.....

4 Mehmet Kılıçarslan, "Bazı Kur'an Kıssalarının İlmî ve Edebi Tahlili", *Turkish Studies* 13/9 (2018): 149-174.

5 Bekir Topaloğlu, "Tâhâ Sûresi" *DİA*, (İstanbul: TDV, 2010), XXXIX: 380.

6 A'râf 7/103-156, 159-171; Yûnus 10/75-93; Hûd 11/96-100, 110-111; İbrâhim 14/5-8; İsrâ 17/2-8, 101-104; Meryem 19/51-53; Tâhâ 20/9-101; Mü'minûn 23/45-49; Furkân 25/35-36; Şu'arâ 26/10-68; Kasas 28/3-43; Secde 32/23-25; Sâffât 37/114-122; Mü'min 40/23-46; Zuhruf 43/46-56; Duhân 44/17-21; Zâriyât 51/38-40; Kamer 54/41-42; Nâzi'ât 79/15-26.

bu mesajlar söz konusu kıssayla ilgili pasajlardaki ara bölümlerde verilir.⁷ Olaylar geçmiş peygamberlerin kavimlerine yönelik davet mesajlarını Hz. Peygamber'in Kureyş'e yönelik tebliğ ve davetini andıracak ve mesajını güçlü kılacak şekilde anlatılır. Öyle ki birçok kıssada geçmiş peygamberlerin kendi halklarına söyledikleri şeyler sanki Hz. Peygamber'in kendi kavmiyle yaşadığı tecrübe anlatır tarzdadır.⁸ Bu durum Taha sûresinde de görülmektedir.

Nitekim nüzul süreci içerisinde inen kıssaların Hz. Peygamber'in hayatının bir bölümüne tekabül ettiği, ondan bir kesitle örtüştüğü yadsınamaz bir gerçektir. Aynı şekilde Kur'an'da sunulan geçmiş peygamberlerin hayat kesitleri ile Hz. Peygamber'in hayatı arasında sürekli bir ilişki kurulduğu, kıssanın sonunun getirilip Hz. Peygamber ve ashabına bağlandığı da müsellemidir. Kur'an'ın üçte birlik kesiminin kıssalardan ve geçmiş peygamberlerin hayatlarından oluştuğu göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in ve ashabın hayat fotoğrafı daha net belirginleşmektedir.

1. TÂHÂ SÛRESİ VE NÜZUL SÜRECİ

Tâhâ sûresi ismini ilk ayette yer alan hurûf-u mukatta harflerinden oluşan Tâ ve hâ harflerinin birleşmesinden almıştır. Bu harflerin iki farklı harften ziyade tek bir kelime olduğu hatta anlam olarak "Ey insan veya Ey Adam" olduğu yönünde anlam ve yoruma tabi tutulduğu görülmüştür.⁹ Devamındaki ayetler Hz. Peygamber'i Kureyş'in inkârları karşısında teselli ederek Kur'an'ın kendisine sıkıntı olsun veya Kureyş'e dayatma olsun diye değil, sadece Allah'tan korkanlara öğüt olarak indirildiğini beyan eder. Ayrıca kulun sözlerini gizli ya da açık olarak dillendirmesinin Allah için bir öneminin olmadığı, Allah'ın her

7 Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 1. Basım, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 236-237.

8 Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, trc. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ. Hakkı Şengüler, (İstanbul: Akit Yayınları, ts), 108-109.

Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Medhalile'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Merkezü Dîrâsât'il-Vahdeti'l-Arabîyye, 2007), 292.

9 Böyle bir düşüncenin alt yapısında İslam öncesi Arap şiir geleneğinde bu kullanımın görüldüğü hatta Allah'ın ismi olup bu isme yemin edildiğine dair görüşlerde mevcuttur. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u-l beyân fî te'vîl'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), XVI: 135-137; Ebû Abdilâh Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şazeli b. Abdilkâdir b. Muhammed b. İbn Âşûr, *Tefsîru-t Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru'l-Tunûsiyye, 1984), XVI: 182-183; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvîed-Dîmaşkî eş-Şâfî, thk. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1.baskı (Kahire: Müesseset'ül-Kurtuba & Mektebet'ü'l-Evlâdü'l-Şeyh, 2000), IX: 310.

durumda onun yaptıklarından haberdar olduğu bildirilir.¹⁰ Dokuzuncu ayetten doksan dokuzuncu ayete kadar ise Hz. Mûsâ'nın hayat mücadelesi anlatılır. İnkârda inat edenlerin nasıl bir ceza ile karşılaşacağı ve zaferin Hak'tan yana olanlara ait olduğu vurgusu Hz. Mûsâ-Firavun kıssası üzerinden yapılır.¹¹ Son ayetler ise ilk 8 ayetin devamı niteliğinde olup kıyamet anında meydana gelecek hallerden bahseder. Hz. Peygamber'e tebliğ konusunda acele etmemesi tavsiye edilir. Âdem-Havva'nın İblis tarafından kandırılarak cennetten çıkarılmaları anlatılarak İblis'in insan soyuna olan düşmanlığı bir kez daha hatırlatılır. Gönderilen elçilere uymayanların ahirette kör olarak haşr edilecekleri bildirilerek inkârcılar tehdit edilir. Yapılan sataşmalara karşılık Hz. Peygamber'e sabr ve namazla direnmesi tavsiye edilir. Son kısımda ise mucize isteklerinin beyhude olduğu, aslında istedikleri mucizelerin daha önceleri kendilerine verildiği, buna rağmen inanmadıkları hatırlatılır. Kendilerine doğrudan azap edilmemesinin gerekçesinin açıklanmasıyla sûre sona erer.

Tâhâ sûresi Mekke toplumunun bir kesimini Habeşistan'a hicrete zorlayan Hicri 5. yılda Mekke'de nazil olmuştur. Mushafta yirminci sırada olan Tâhâ sûresi nüzul sıralamasında Meryem sûresinden sonra Vâkıa sûresinden önce gelip kırk beşinci sıradadır. Ayrıca sûre Hz. Ömer'in İslam'a girmesiyle ilişkilendirilmiştir. İbn İshak (v.151/768) şöyle bir olay anlatır. "Habeşistan'a hicret eden Müslüman kadınlardan biri, hicret hazırlığı yaparken o sıralar müşrik olan ve Müslümanlara eziyet eden Ömer gelir ve 'Yolculuk nereye?' diye sorar. Kadın ise 'Evet sizin baskı ve zulmünüzden dolayı yurdumuzu terk ediyoruz. Allah bize nihayetinde bir çıkış yolu gösterene kadar gittiğimiz yerde kalacağız' der. Bunun üzerine Ömer 'Allah sizinle birlikte olsun' der."¹² Bu rivayette Habeşistan hicreti sonrası Hz. Ömer'in Müslüman olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Ömer'in Müslüman olma süreci ile ilgili iki farklı rivayet vardır. Birincisine göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'i öldürmek üzere yola koyulmuş, yolda karşılaştığı Nuaym b. Abdullah'ın kendi ailesinden de Müslüman olanların bulunduğu söylemesiyle kız kardeşinin evine yönelmiştir. Kız kardeşi Fatıma'nın evine vardığında, eşi Said b. Zeyd ile birlikte Habbab b. Eret'ten Kur'ân

10 Tâhâ 20/1-8.

11 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân -Nüzül sırasına Göre- Hikmetli Kur'ân'ın Anlaşılır Tefsiri*, trc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), I: 375.

12 Ebu Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, neş. Muhammed Hamidullah, (Fas: 1976), 160.

öğrendiklerini görmüş, okudukları Tâhâ suresinin ilk ayetlerinden çok etkilenen Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in huzuruna giderek İslam'ı kabul etmiştir.¹³

Bu en meşhur rivayettir. Diğer rivayet de yine İbn İshak'da yer alır ve Atâ ve Mücâhid kanalıyla gelir. Bu rivayete göre, içki içmek için toplandıkları meclise giden Ömer arkadaşlarını bulamayınca Mekke'de şarap satılan yere gider ve orada da kimseyi bulamaz. Bunun üzerine Kâbe'yi tavaf etmeye gelir. Hz. Peygamber'i namaz kılariken gören Ömer, Hz. Peygamber'i dinlemeye karar verir. Hz. Peygamber'i korkutmamak adına Kâbe'nin Hicr tarafından gelip Kâbe'nin örtüsünün altına girerek Hz. Peygamber'e yaklaşır. Namazda Kur'ân okuyan Peygamber'i dinlemeye başlar. O sırada kalbi yumuşar, İslam kalbine tesir eder.¹⁴ İbn İshak şu rivayeti de ekler: "Abdullah İbn Mes'ûd şöyle derdi: Ömer Müslüman oluncaya kadar bizler Kâbe'de namaz kılamazdık. O Müslüman olunca Kâbe'de namaz kılarak Kureyşlilere meydan okudu ve biz de onunla birlikte namaz kıldık. Gerçi onun Müslüman olması bazı Müslümanların Habeşistan'a hicretinden sonra olmuştu."¹⁵

Her iki rivayet Hz. Ömer'in İslam'a girişini anlatması yönüyle farklı olup ilki Medinelilerden diğeri Mekkelilerden gelmiştir. Hangisinin doğru olduğu noktasında âlimler ihtilaf etmişler, ikinci rivayetin ravileri hakkında meçhul olduğuna ve daha başka eleştirilerin varlığına dikkat çekilmiştir. Birinci rivayet ise en meşhur olanıdır. Fakat her iki rivayetin doğru olabileme ihtimali vardır.¹⁶

2. TÂHÂ SÛRESİNDE TEMEL VURGULAR

2.1. Hz. Mûsâ ve Firavun İlişkisi

Hem Yahudilik ve Hristiyanlık ve hem de İslam'a göre büyük bir peygamber olan Hz. Mûsâ İsrailoğulları'nı Firavun zulmünden kurtaran dinî ve sosyal bir liderdir. Tevrat'a göre Hz. Mûsâ peygamberlerin en büyüğü olarak takdim edilir.¹⁷ Ayrıca sadece ona ait bir nitelik olmak üzere Tanrı ile yüz yüze söyleşen,

.....

13 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 161-162.

14 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, neş. Mustafa Sekkâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdü'lhafız Şelebî, (Kahire: İhyâu't-Turas, ts), I: 343-350; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, (Ankara: İmaj Yayınları, 2003), 105-108.

15 İbn-i Hişâm, *es-Sîre*, I: 342-343.

16 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, I: 364.

17 Tesniye 34/10

Tanrı'nın Sina'daki vahyine aracı olarak seçtiği, esaret altındaki halkı kâhinler melekûtu ve mukaddes millet haline getiren, eşsiz ve benzersiz bir kişi olması onun en büyük peygamber kabul edilmesinde etkindir.¹⁸ Yahudi geleneğine ve Kitabı Mukaddes'e göre Hz. Mûsâ aristokratlara has bir eğitim almış, dönemin en kültürlü halkı olan Mısırlıların bütün ilimlerinde yetiştirilmiş ve gerek sözlerinde gerekse işlerinde kudretli bir kimse olmuştur. Hz. Mûsâ, tahta yakın bulunması sebebiyle devlet yönetiminde üst görevler için yetiştirildiğinden askeri, siyasi, idari, diplomatik alanlarda da etkilidir.¹⁹ Kur'ân da ise adı en çok geçen peygamberdir. Birçok ayette hakkında övgü ile bahsedilmiştir.²⁰

Hz. Mûsâ'nın hayat kesitleri birçok ayette parçalı olarak yer alır. Hayat serüvenin hemen tamamını Tâhâ sûresinde toplu olarak görmek mümkündür. Ayetlerin konuya "*Hel etâke hadîsu Mûsâ?*" (Mûsâ'nın haberi sana geldi mi?) sorusuyla başlamış olması da bu konu hakkında detaylı bilgi verilebileceğini göstermektedir.²¹ Hz. Mûsâ'nın tevhidi egemen kılmak için yapmış olduğu mücadeleden büyük bir kesimi bu sûrede anlatılmaktadır. Bu sebeple anlatı önemine binaen Hz. Mûsâ'nın doğum ve yetiştirilmesinden ziyade kendisine verilen ilk vahiyle başlamaktadır. Bu açıdan ayetlerle içinde bulunulan zor, meşakkatli tevhid mücadelesinde Hz. Peygamber'e ve Ashaba moral ve destek verilmesi hedeflenmiştir.²²

Hz. Mûsâ'nın ilk vahiy alma tecrübesi Medyen'de sekiz veya on yıl kayın-pederinin yanında çalıştıktan sonra Mısır'a dönme kararı alması sonucu ailesi ile birlikte yolda giderken mukaddes belde olan Tuva vadisinin kenarında bir yerde gerçekleşmiştir.²³ Yanan ateş içinde yükselen bir ses ile başlayan vahiy²⁴

.....

18 Çıkış 19/5-6.

19 Ömer Faruk Harman, *DîA*, Mûsâ, (İstanbul: TDV, 2006), XXXI:207-213.

20 Arâf 7/144, Tâhâ 20/13, Saffât 37/119-122.

21 Aynı soru kalıbı için bk. Nâziât 79/15.

22 Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: DİV, 2014), III: 628; Mahmut Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak - Hz. Mûsâ Kıssası Örneği -*, 2. Basım, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 175.

23 Kasas 44. Ayette Hz. Peygamber'e hitaben "Biz Mûsâ'ya vahy ettiğimiz zaman sen Sina dağının batı yakasında değildin. Yine sen o zaman orada bulunanlar (İsrail oğulları) arasında da değildin." İfadesinden yola çıkarak Mûsâ kıssasının Muhammed'e vahiyden başka bir yolla intikal etmiş olamayacağı ve dolayısıyla Kur'ân'ın vahiy ürünü olduğu dile getirilmektedir. Bk. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, trc. Ahmet Ertürk-Cahit Koytak, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 791.

24 Tevrat'ta ilk vahiyyle ilgili olarak: Ve Rabbin meleği bir çalı ortasında ateş alevinde ona göründü ve gördü ve çalı tükenmiyordu ve Mûsâ dedi: Şimdi dönemim ve bu büyük manzarayı göreyim, çalı niçin yanıp tükenmiyor. Çıkış, 3/2-3, Tâhâ 20/10-12, Neml 27/7, Kasas 28/29-30.

Allah'ın kendisini tanıtması ve birtakım olağanüstü hallerin kendisine gösterilmesiyle devam etmiştir.²⁵

Hz. Mûsâ'ya vadide yapayalnızken gelen fevkalade olan ilk vahiy alma tecrübesi ile Hz. Peygamber'in mağarada yapayalnız iken ansızın ilahî hitaba muhatap olması benzerlik teşkil etmektedir.²⁶ Ayrıca ilk vahiy içeriklerinde de benzerlikler vardır.²⁷

Hz. Mûsâ'nın insanlar içinde yetiştirilen,²⁸ seçkin kılınan,²⁹ ve seçilen bir kul olması³⁰ Firavun'un hanedanında yetiştirilmesi ve özellikle bir takım mucizelerle desteklenmesine rağmen verilen görevde başarısız olma korkularının olması dikkate değerdir.³¹ Allah'tan "Rabbim yüreğime ferahlık ver,³² işimi kolaylaştır, dilimdeki tutukluğu, meramımı rahatça ifade edememe sıkıntımı gider ki söylediklerimi iyice anlayabilsinler" niyazında bulunması içinde bulunduğu zorlu görevde manevî desteğe ne kadar ihtiyacı olduğunu göstermektedir. Ayrıca 26. Şuarâ 13. ayette de yer alan "göğsüm daralır" ifadesiyle Hz. Mûsâ'nın böyle bir göreve yalnız gitmekte tereddüt etmesi, güzel ve etkili konuşamıyor olma hissine kapılmasıdır.³³ Bu nedenle kardeşi Harun'u

25 Tâhâ 20/13-23.

26 Seyyid Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (İstanbul: İnsan Yayınları, ts) IV: 93.

27 Mustafa Öztürk – Hadiye Ünsal, Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Sûrelerin Kavram ve Anlam Dünyası, *Kur'ân Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, ed. Mesut Okumuş (Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 94-141.

Hz. Mûsâ'ya gelen ilk emir "Bana kulluk et" ve "Namaz kıl" emirlerinin Hz. Peygamber'de de yer aldığı siyer kaynaklarımızda görülmektedir. Nitekim ilk vahiy geldiğinde Cebrail Hz. Peygamber'e namaz kılmayı öğretmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I: 281.

28 Tâhâ 20/39.

29 A'râf 7/144.

30 Tâhâ 20/13.

31 Bu korkular sadece verilen vahy görevini gereği gibi yerine getirip getirememesi olduğu gibi daha önce yanlışlıkla Mısırlıyı öldürmüş olmasından ötürü kendisinin suçlu olup öldürülme korkusu çekmesidir. Şuarâ 26/12-14.

32 "Yüreğime ferahlık ver" ifadesiyle büyük görevin zorunluluklarını yerine getirmek için kalbe cesaretin dolması ve kendisine güven verilmesi için Allah'a dua ederek görev bilinci içinde olmasıdır. Bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III: 244.

33 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV: 15. Bununla birlikte kalbin açılması hadisesi âlimler tarafından iki şekilde izah bulmuştur. 1. Göğsü açmak insan kalbinde dünyaya ne rağbet ve ne de korku biçiminde bir bakışın kalmamasıdır. İnsan kalbinin dünyaya rağbet etmesi demek kalbin aile ve çocuklarla onların yararlarını temin etmek ve zarar görmelerine mani olmakla meşgul olması demektir. Kalbin dünya korkusu ile yönelmesi ise düşman ve hasımlarından korkması demektir. İşte Allah bu özellikte olan kalbi açtığı zaman artık o kalbin ilgilendiği dünya metayı olan her şey onun nazarında küçülür ve önemsiz hale gelir. Böylece Mûsâ Allah'tan dünyanın kusurlarına ve

kendisine destek olarak görevlendirilmesini talep etmektedir.³⁴ Talepleri karşılanan Hz. Mûsâ'ya Allah'ın göstermiş olduğu lütuflar bunlarla kalmayıp bir de İsrailoğulları'nın ağır baskı altında tutulduğu ve erkek çocuklarının öldürüldüğü ırmaklara atıldığı³⁵ zamanda doğan Hz. Mûsâ'nın nehre atılarak kurtarılmasında da gösterilmiştir. Böylece Allah Firavun'un hanesine Mûsâ'yı getirerek sevdirmiş, eğiterek donanımlı hale getirmiş ona lütufta bulunmuştur.³⁶

Hz. Mûsâ kardeşinin desteğine olan ihtiyacını Allah'a arz ettiği gibi tebliğ konusunda yalnız olup desteğe ihtiyacı olan Hz. Peygamber de yaptığı şu dua ile niyazda bulunmuş Hz. Mûsâ gibi duası kabul olmuştur: "Allah'ım şu iki adamdan yani Ömer b. Hattâb ya da Ebû Cehil'den biri ile İslam'ı aziz eyle!" Hadis ve siyer kaynaklarından bu ayetlerin indiği günlerde Hz. Peygamberin de böyle bir talepte bulunduğunu öğreniyoruz.³⁷

Hz. Mûsâ kardeşi Harun ile ilk Firavun'un huzuruna Allah'ın emriyle çıkışlarında³⁸ yumuşak söz ile hitap etmesi emredilmiştir. Nitekim söze ilk olarak tevhîd, hak-hukuk, adalet vurgusuyla başlayarak "Biz sana Rabbin tarafından gönderilmiş elçileriz. İsrailoğulları'nın bizimle birlikte Mısır'dan ayrılmasına izin ver. Onları özgür bırak ve onlara eziyet etme." diyerek kendilerine verilen mucizelerle sözlerini delillendirmişlerdir.³⁹ Hz. Mûsâ'ya gelen

.....

çirkin hallerine kendisini muttali kılarak kalbini açmasını talep etmiş ki böylece kalbi onlara karşı nefretle dolsun böylelikle kalp bütünüyle kudsî âleme ve ruhanî makamlara yönelmiş olur. 2. Peygamberlik makamına getirilen Mûsâ ağır yükümlülüklerle karşı karşıya kalmıştır. Vahyedilen emir ve yasakları muhafaza etmek, ibadet etmek ve toplumu islah gibi yükümlülükler o ağır teklifatın sadece bir kaçını teşkil ediyordu. Dünya ve ahiret işlerini çekip çevirmenin zorluğu nedeniyle ve dünya ahiret işlerini beraber yürütebilmek için yeterli gücü elde etmek amacıyla böyle bir duada bulunmuştur. İbn Kesîr, *Tefsîru'l Kur'âni'l-Azîm*, IX: 324-325.

34 Furkân 25/35, Tâhâ 20/30, Şuarâ 26/14, Kasas 28/34-35.

35 Çıkış, 1/15-22.

36 Tâhâ 20/37-42.

37 Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, "Menâkıb", 48, 1. Baskı, neş. İzzeddin Dillî, Ammâr lit-Tayyâr, Yâsir Hasan, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017).

İbn Hişâm, *es-Sîre*, I: 345-346. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I: 107.

38 Hûd 11/96, Tâhâ 20/24,46-48, Furkân 25/35-36, Şuarâ 26/10-11.

39 Tâhâ 20/44. Nitekim 26. Şuarâ sûresi 18-19. ayetlerde tebliğ sonrası Firavun'un tepkisini görmek mümkündür. Nitekim Hz. Mûsâ'ya hitaben "Biz seni küçük bir çocuk iken aramızda büyütüp beslemedik mi? Sen yıllarca bizim yanımızda yaşamadın mı? Gerçi sonunda yapacağımı da yapmıştın; [bir adamımızın canına kıymıştın). Sen nankörün tekisin." demiş fakat ayetlerin devamına bakıldığında Hz. Mûsâ'nın kendisini çok rahat ifade ettiği görülmüştür. Ayetlerin devamında meâlen: Mûsâ da şöyle karşılık verdi: "Evet, ben o işi yaptım; ama o zamanlar toydum. [Anlayıp dinlemeden o işi yaptım;] sonra da sizden korkup bu memleketten kaçtım. Ama rabbim

ilk vahiy devrin zalim kralına karşı mücadelenin emredilmesinden müteşekkildir. Bu sebeple her iki peygamber toplumsal bir sorunu ele alarak mazlum halka zulmetmeye bir tür başkaldırıda bulunmuştur. Ezilen halkların haklarını talep etmek mazluma zulmetmeye itiraz etmek peygamberlerin tarih boyunca süregelen bir davranışıdır.⁴⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber de Mekke'nin ileri gelen ekâbirine karşı koymada çekinmeden korkmadan tebliğde bulunmuş ve ezilenlerin yanında olmuştur.

Tâhâ sûresi 46. ayette Hz. Mûsâ ve Harun Firavun'un huzuruna çıktıklarında "Biz sana Rabbin tarafından gönderilmiş elçileriz." ifadesinden yola çıkarak Firavun Mûsâ'ya hitaben "Kimmiş sizin rabbiniz, ey Mûsâ!" diye sormasında alaylı bir üslup görünmektedir.⁴¹ Mûsâ'nın kendisinin âlemlerin Rabbi ve Meliki tarafından İsrailoğulları'nı kendisiyle gitmeleri için salması mesajıyla gönderildiğini söylemesi Firavunu rahatsız etmiştir. Firavun'un Mûsâ ile olan mücadelesi Allah'ın varlığını inkâr etmekten ziyade Allah'ın elçiler gönderecek emirler vermesi ve yeryüzündeki siyasi hükümranlığına müdahale etmesinden kaynaklıdır.⁴² Kendisinden başka büyük bir otoritenin, hükümdarın ve gücün varlığından rahatsız olan ve onun emirleri doğrultusunda hareket eden Mûsâ'ya karşı Firavun "Benim dışımda bir ilah edinecek olursan seni mutlaka hapse atacağım" diyerek tepkisini Şuarâ 29. ayette ortaya koymuştur.⁴³ Kendisinin doğru sözlü olduğunu apaçık ayetler/mucizelerle kanıtlamak istediğini dile getiren Mûsâ'ya karşı Firavun karşı çıkmayarak "Eğer iddianda doğru isen delillerini getir" demesiyle Allah'ın var olduğuna ve en büyük ilah olduğuna inandığının kanıtıdır. Aksi takdirde olsaydı delil talep etmeyecektir.⁴⁴ Bununla birlikte Firavun ve avanesinin Hz. Mûsâ'yı bile reddetmelerinin sebebi kendilerinde daha önce kölelik yapan israiloğulları'ndan kendileri gibi

.....

bana geçen zaman zarfında doğru düşünme ve doğru karar verme kabiliyeti verdi ve beni peygamber olarak görevlendirdi. ['Biz seni küçük bir çocukken aramızda büyütüp beslemedim mi?!' diye] başıma kaktığın iyiliğe gelince, gerçekte o iyilik(!), İsrailoğulları'nı köleleştirmenin bir neticesiydi. [Şayet sen onlara zulmedip erkek çocuklarını katletmeseydin, anam beni bir sandığın içine koyup nehre bırakmaz ve ben de sizin aranızda yaşamazdım.]"

40 Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*, 180.

41 Tâhâ 20/49, Şuarâ 26/23.

42 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III: 248. Ayrıca bk. IV: 17,184.

43 Diğer ayetler için bk. Kasas 28/38, Nâziât 79/24.

44 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, IV: 21.

iki insana inanacak olmalarıdır.⁴⁵ İsrailoğulları'nın yurttan çıkış talebinin asla karşılanmak istenmemesidir.

51. ayete itiraz olarak Firavun “düne kadar ilahlara tapan atalarımızın hali ne olacak?” şeklinde Mûsâ'ya kurnazca yönelttiği soru ile saray adamlarını ve Mısırlıları Hz. Mûsâ'nın davetine karşı kıskırtmak istemiştir. Nitekim bu politika Hz. Peygamber döneminde de görülmüştür. Hz. Mûsâ ise Firavun'a “Onlar hakkındaki bilgi rabbimin nezdinde kayıtlıdır. Benim rabbim asla yanılmaz, asla unutmaz.” diye cevap vermiştir. Mûsâ peygamber Firavun'a istediği türden-yani ataların hepsinin akılsız olup cehennemi boylayacakları-cevap vermeyip Firavun'u emeline kavuşturmamıştır. Firavunun oyununa gelmeyen Hz. Mûsâ geçmişteki ataların durumunu Allah'a bırakmış onlardan ziyade kendi sonumuzun ne olacağı ile ilgilenmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁶ Böylece Hz. Mûsâ'nın örnekliliğinden yola çıkarak Hz. Peygamber'e muhalif bulunan firavun karakterli kişiler karşısında peygamber ve ashaba siyasi tavır öğretilmesi hedeflenmektedir.

2.2. Hz. Mûsâ ve Sihirbazlar

Rabbin emriyle görevlendirilip İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkışını istemeleri neticesinde kendilerine verilen bütün kanıtları/mucizeleri gösteren Hz. Mûsâ ve Harun'u Firavun yalancılardan saymış ve kabule yanaşmamıştır.⁴⁷ Hz. Mûsâ'ya Firavun hitaben 57. ve 58. ayetlerde “sihir marifetinle bizi yerimizden yurdumuzdan etmeye mi geldin?” demekle kaygısının olduğu görülmekte ve Mûsâ'nın gösterdiği mucizeleri sihir kapsamında değerlendirmekle halk nezdinde onun itibarını kırmayı hedeflemektedir ayrıca onu iktidar hırsıyla suçlamaktadır.⁴⁸ Mûsâ'nın gerçekleştirdiği mucize karşısında sihirbazların marifetini yok edip Mûsâ'nın galip gelmesi üzerine sihirbazlar secdeye kapanıp, “Biz Mûsâ ile Harun'un rabbine iman ettik.” dediler. Bunun üzerine Firavun haykırarak “Ben size izin vermeden ona inandınız ha! Belli ki size sihirbazlığı öğreten büyük ustanız oymuş. Ama ahdim olsun, bu ihanetinizden dolayı ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim. Ayrıca sizi hurma ağaçlarına asıp

45 Mü'minûn, 23/47.

46 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III: 251.

47 Tâhâ 20/56.

48 İktidar sahipleri genelde hak davetçilerini hep iktidar hırsıyla suçlamışlardır. Bk. Âraf 7/110-123; Yûnus 10/78; Mü'minûn 23/24.

sallandıracağız. İşte o zaman anlayacaksınız, benim azabım mı yoksa inandığınız o Allah'ın azabı mı daha şiddetli ve süreklymiş!”

Firavun Mûsâ'ya inanan sihirbazları iktidarı ele geçirme adına Mûsâ ile anlaşmalı yapılan bir tür tuzak olduğunu düşünerek bu sözleri sarf etmiştir.⁴⁹ Lakin Mûsâ'nın elinde asanın canavara dönüşmesi ise onun bir sihir olmayıp mucize olduğunu kanıtlamaktadır. Sihirbazların yaşadıkları tecrübenin sıradan bir sihir olmadığı ve Hz. Mûsâ'yı daha becerikli bir büyücü olarak itham etmemeleri onun mucize olduğunu göstermektedir. Halk meydanında gerçekleşen mucize sihirbazların secdeye kapanmasına vesile olurken halkın karşısında küçük düşen Firavun'un hiddetini artırmıştır. Böylece Firavun'un sihirbazları ölüm cezasıyla korkutma girişiminde bulunmasına rağmen bu korku onları Hak olandan asla vazgeçirememiştir. Bu da Mûsâ'nın davada haklılığını ortaya koymaktadır.⁵⁰

Hz. Mûsâ'nın elinde gerçekleşen mucize karşısında sihir ilmini en iyi bilen sihirbazlar bunun Allah tarafından gelen bir mucize oluşu karşısında secdeye ölümü pahasına kapanırken sihir etkisi yaratan ayetler karşısında ki dil ve belağatı en iyi bilen Mekke Müşriklere Allah Hz. Muhammed'in peygamberliğini bu örneklem üzerinden kanıtlamaktadır. Hz. Mûsâ'nın sihirbazlarla mücadelesi ve bu mücadele sonunda galip gelip sihirbazların iman etmesiyle ilgili Kur'ân ifadeleri müşriklerin açıktan veya zımnen Hz. Peygamber'e yakıştırdıkları sihir, büyü, büyücülük gibi sıfatları nefyemeye yönelik olsa gerektir. Müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik “mecnûn”, “kâhin”, “şair”, “sâhir” gibi ithamları Mekke döneminin ilerleyen yıllarında devam etmiş olup tıpkı sahip oldukları imkânları kaybetmeyi göze alamayan Firavun gibi müşrikler de bu ithamlarla psikolojik bir savaş taktiği uygulamış ve insanlar üzerinde etkili olmaya çalışmışlardır. Yani geçmiş peygamberlerin yaşadıkları Hz. Peygamber ve ashabının yaşadıklarıyla örtüşür tarzda anlatılması, zaman zemin farklılaşmasına rağmen tevhid-şirk mücadelesinin pek değişmediğinin işaretinin yanında geçmiş çağlarda yaşanan mücadelelerin Hz. Peygamber'in mücadelesine tercüme edilmiş olma durumunu akla getirmektedir.⁵¹ Neticede her

.....

49 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV: 25-27.

50 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III: 257-259; IV: 15, 25.

51 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3. Baskı, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), VIII: 5435; Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, 211-212.

ne kadar siz peygamberlere “Sen büyücüsün sihirbazsın” denilse de yönelti- len ithamlar karşısında ezilmeyip ‘yanınızda daima Allah vardır ve galip ola- cak olan sizsiniz’ şeklinde mesajlar verilerek, peygamber ve Müslümanlar tes- kin ve teselli bulmakta ve yılmılık göstermemeleri tavsiye edilmektedir. Yani hayat çekilmez olsa bile Müslümanların İslam’a olan bağımlılıklarını muhafa- za etmeleri teşvik edilmektedir.⁵²

Hız. Mûsâ’ya verilen asa ve diğer mucizelere karşılık Hız. Peygamber’e ve- rilen Kur’ân mucizesinin etkileri kimilerinin inanmalarına vesile olurken ki- milerinde ise inatlaşmalarının artmasına sebep olmuştur. Sûrenin 20/71-73. ayetlerinde Allah Firavunun apaçık mucize ve en büyük ayeti gördüğünde kü- fûr, inad, azgınlık ve hak karşısında batılla inatlaşmasını haber vermiştir. Kendileriyle zafer umduğu kimselerin insanların huzurunda iman ettiğini görme- si kendisinin büyük bir mağlubiyete uğraması onu hükümranlığını kullanma- ya sevketmiştir.⁵³

Vahyin ilk nüzul sürecinde yer alan ayetlere bakıldığında tevhid-şirk, iman-küfür mücadelesinin verildiği ilk Peygamber örneğinin Hız. Mûsâ olduğu görülecektir.⁵⁴ İlk inen ayetlerden Müzzemmil 15. ayette “Firavun’a gönderi- len elçi gibi size de hakkınızda tanık olacak bir peygamber gönderildiği” ifade edilmiştir. Burada öne çıkan mesaj Firavuna karşı mücadele eden Hız. Mûsâ’nın davasına benzer nitelikte de Mekkeli müşriklere karşı Hız. Muhammed’in kar- şı koyacağı bir mücadelenin/davanın var olacağıdır. Ayetin devamında “Fira- vun gönderilen peygambere karşı çıkmış, biz de onu ağır bir şekilde cezalan- dırmıştık” ifadesi yer almaktadır. Böylece İman küfür mücadelesi karşısında Firavun ve onun gibilerin yenik düşeceği bilgisi vurgulanmıştır.

2.3. Hız. Mûsâ ve Mısır’dan Çıkış

Tâhâ sûresi 77-79. ayetlerde Allah’tan “Biz Mûsâ’ya şöyle vahyettik: “Kul- larımla [İsrailoğulları’yla] birlikte geceleyin yola çık. Asanı suya vur da denizde

52 W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed’in Mekkesi*, trc. Mehmet Akif Ersin (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 146-148.

53 Ayette Firavun, “Demek siz benden izin almadan ona inandınız, öyle mi?! Sizin bu yaptığınız kesinlikle bir danışıklı dövüş! Belli ki siz Mısır’ın yerli halkını buradan çıkarıp İsrailoğulları’nın hâkimiyetini sağlamak istiyorsunuz. Ama siz görürsünüz gününüzü! Ahdim olsun ki ellerinizi, ayaklarınızı çaprazlama keseceğim, sonra da hepinizi asacağım.” diye tehditler savurdu.”

54 İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, (Tunus: Dâru’l-Garîbi’l-İslâmî, 2008), I: 422.

onların geçebileceği kuru bir yol aç. Firavun’un size yetişecek olmasından endişe etme; denizde boğulurum diye de korkma.” Mûsâ İsrailoğulları’yla birlikte yola koyulunca Firavun, ordusuyla onların peşine düştü. Fakat deniz onları yutuverdi. Firavun, halkını saptırdı; onları doğru yola eriştirmek yerine helake sürükledi.”

77. ayette yer alan “Kullarımla birlikte geceleyin yola çık” emrinin gelme sebebi olarak Mısır’ın artık yaşanmaz olduğunun bir sonucudur. Nihayetinde Mısır’dan çıkmış denizde açılan kuru yoldan geçilmiştir.⁵⁵ Fakat gözü dönmüş olan Firavun ve avanesi ordusunu arkasına alarak onların peşine düşmüş ve denizi geçecekken deniz üzerlerine kapanmıştır. Neticede hiddetiyle sonunu hazırlayan Firavun, halkını da beraberinde sürüklemiştir. Böylece bir dönem Mekkelilerin Hz Muhammed aleyhine yaptığı suçlamaların, saçma itirazların, vahşi işkencelerin aynısını Firavun’un da Mûsâ’ya yaptığını ama bunun yanında Allah’ın büyük ve güçlü ordulara sahip olan Firavun’u yenilgiye uğrattığı belirtilmektedir.⁵⁶ Ayrıca bu ayetleri Habeşistan’a göç sırasında indiğini düşünersek Müslümanlarda meydana gelen korkular şeklinde yorumlamak mümkündür. Veya ileri vadede önünüzde bir göç olacak ve siz de Mûsâ’da olduğu gibi bu Mekke müşriklerden kurtulacaksınız mesajı da verilmiş olabilir.⁵⁷ Hz. Mûsâ örneğinden hareketle Hz. Peygamber’in biyografisini okumak daha bir net bilgi kazandıracaktır. Nitekim Mûsâ insanlık tarihinde hak, adalet ve sağduyuyu temsil eden nübüvvet zincirinin bir halkasını oluştururken Firavun, Karun, Hâmân ve taraftarları bunun karşısında yer alan bir zihniyeti

.....

55 “Geçmiş peygamberlerle ilgili mucizevî anlatılardan Hz. Mûsâ’nın eliyle ortaya çıkan Kızıldeniz’in ikiye ayrılma hadisesi gerçekten mucize olarak kavramsallaştırılması gereken bir olağanüstü olaylar dizisi midir yoksa hadiselerin teosentrik dil dizgesi içinde ve bununla birlikte Ortaçağdaki genel idrak düzeyine uygun şekilde ya da başka bir ifadeyle doğal bir olayı umumiyetle metafizik faktörlerle ilişkilendirme, böylece ona abartılı bir gizem atfetme itiyadında olan Ortaçağ insanını hayret içinde bırakacak biçimde formüle edilmesi midir sorusuna Allah’ın kudreti açısından bakacak olursak ilk ihtimal pekâlâ mümkündür ancak din dilinin özellikleri açısından bakacak olursak ikincisi daha güçlü ve makuldür. Kur’ân kıssalarında zikri geçen olağanüstü hadiselerle ilgili ifadeler klasik kelimeler kitaplarına konu olan “mucize”den ziyade sebep-sonuç dairesi içinde cereyan eden hadiselerle delalet etmektedir. Fakat gerek Kur’ân’daki Allah merkezli dil dizgesinden gerekse bu dil dizgesinde ilk muhatapların akıl, bilgi, kültür düzeylerinin dikkate alınmış olmasından dolayı söz konusu hadiseler mucize diye tabir edilen bir oluş keyfiyetine uygun şekilde tasvir edilmiştir.” Bk. Öztürk, *Kur’ân Kıssalarının Mahiyeti*, 175-183.

56 Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, IV: 153-156.

57 Öztürk, *Kıssaların Mahiyeti*, 415.

temsil etmektedirler.⁵⁸ Hz. Mûsâ'nın tebliği sadece Firavun'a değil onun etrafında bulunan kişilere de yönelik olmuştur. Kur'ân'ın çok ayetinde Firavun karakterinin eylem ve tepkilerinin Ebu Cehl'in eylem ve tepkilerine benzemektedir.⁵⁹ Böylece Hz. Muhammed'in çağdaş düşmanları olan Mekkeli müşriklerin görüntüleri ve özellikleri Hz. Mûsâ ve diğer peygamberlerin muhatap oldukları şahıslara benzemektedir.⁶⁰

Hal böyleyken Mevdûdî Hz. Mûsâ'nın görevinin Hz. Peygambere nazaran daha ağır olduğuna yönelik düşüncelerini dile getirirken buna ek olarak güçsüz olsanız dahi hakkın daima bir zaman sonra batılı yok edebileceğinin vurgusunu şu sözleriyle ifade etmiştir:

“Mûsâ peygamber çok zor şartlarda görevini ifa etmiştir. Hz. Mûsâ Firavun ve kavmince ezilen köle bir topluma mensupken Hz. Peygamber Kureyş kabilesinin üyesi olup en azından diğer kabilelerle eşit statüye sahipti. Hz. Mûsâ Firavunun sarayında yetiştirilmiş⁶¹, büyütülmüş, bir cinayet suçlamasıyla on yıl kaçak olarak kaldığı şehirden ayrıldıktan sonra Allah tarafından gelen “Zalim kavme git” emrine muhatap olmuştur. Hz. Peygamber için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Firavunun imparatorluğu zamanın en geniş ve güçlü imparatorluğu olup zayıf Kureyş ile mukayese edilemeyecek durumda bile değildi. Bütün bunlara rağmen Firavun Hz. Mûsâ'ya hiç bir zarar vermedi. Güç ve saltanata rağmen mağlup olan kendisi oldu. Bütün bunlara rağmen Hz. Peygamber'in karşısında elbet Kureyş de mağlup olacaktır.⁶² Şimdilik şer güçleri egemen görünseler de Allah uzun vadede lütfuyla hakkı hâkim kılar ve batılı yok eder.”⁶³

2.4. Hz. Mûsâ ve Sâmirî

Birçok kıssada tevhid ve Allah'a iman fikri işlenir ve bu konu etrafında şirk ve küfür nefy edilip müşrikler inzar edilir. Bu arada Hz. Peygamber ve müminler diğer peygamberlerin hayatlarından kesitlerle desteklenir. Böylece

.....

58 Ömer Faruk Harman, *DîA*, Mûsâ, (İstanbul: TDV, 2006), XIII: 118-121.

59 İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX: 273

60 Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, trc. Ömer Özsoy, (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 129-130.

61 Hz. Mûsâ Firavun'un sarayında kırk yıl yaşamıştır. Resullerin İşleri, 7/23.

62 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV: 13-14

63 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV: 31.

müşrikler inzar ve tehdit edilirken müminler ise teşci ve teselli edilmekte ve Hz. Peygamberin nübüvveti gerekçelendirilmektedir. Yani kıssalardaki amaçlar Kur'ân'daki ana konulardan bağımsız olarak değil iç içe geçmiş olarak bir anlatım sergilemektedir. Böylece kıssalar Hz. Peygamberin kavmiyle yaşadığı olayların tecrübesiyle doğrudan ilişkilidir.⁶⁴ Nitekim Mevdûdî Tâhâ sûresi tefsiri girişinde Hz. Mûsâ ve Firavun mücadelesindeki kıssayı Hz. Peygamber'e uyarlanabileceğini ayrıca Hz. Peygamber ile Müşrikler arasında yaşanan mücadeleye ışık tutmak maksadıyla nazil olduğundan bahsetmiştir.⁶⁵ Böylece Kurandaki kıssaları özelde ise Hz. Mûsâ'nın hayat kesitlerini nüzul sürecine göre değerlendirmek gerekmektedir. Olayın oluş keyfiyeti sonrası inen ayet, içinde bulunulan mekân, zaman ve topluma göre şekillenmesi neticesinde bir değer ifade etmektedir. Mesela Mekkî ayetlerde anlatılan Hz. Mûsâ'nın Firavun karşısındaki mücadelesi tevhid ekseninde yoğunlaşırken; Medenî ayetlerde Mûsâ ve İsrailoğulları arasında yaşanan olaylar ve bilhassa İsrailoğulları'nın ahde vefasızlık, isyan, cefa, nimetlere nankörlük, hakkı gizlemek, kendilerine gönderilen peygamberleri katletmek, lüzumsuz sorularla iştiğal etmek gibi günahları vurgulanmıştır.⁶⁶ Mekkî ayetlerde Mûsâ'nın Firavun'la olan mücadelesi yerini Medeni ayetlerde İsrailoğulları'na bırakmıştır. Firavun'un zulmü altında ezilen halk Mûsâ ile çıkış sonucu eziyet eden bir halk kitlesine dönüşmüştür. Hz. Mûsâ'nın hayatında diğer peygamberlerde görülmeyen bir unsur vardır ki o da kendini kabul etmeyenlerin cezalandırılmalarından (helak) sonra dini lider olarak devam eden bir göreve sahip olmasıdır.⁶⁷

Firavun ve avanesinin helakından sonra Hz. Mûsâ'nın imtihanı ve görevi daha bitmemiştir. Neticede bu durum Mûsâ ve İsrailoğulları arasındaki ilişkiye benzer olan olaylar Hz. Peygamber'in hicret sonrası Medine Yahudileri ile olan ilişkisiyle kıyaslanmıştır. Hz. Peygamber'in Yahudilerle yapmış olduğu Medine sözleşmesi ile antlaşma metnine riayetsizlik veya toplumda yaratılan kaos Zilkâde 2'de Benî Kaynuka'nın, Rebûlevvel 4'te Benî Nadîr'in Hendek savaşından çok kısa bir süre sonra da Kurayzaoğulları'nın sürgün edilmesine sebep olmuştur.

.....

64 Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, 240.

65 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III: 235-2237.

66 Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, 216, 328.

67 W. Montgomery Watt, *İslam Nedir*, trc. Elif Rıza (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1923), 86-89.

Hal böyleyken Tâhâ sûresi 82. ve 99. ayetlerinin hangi döneme hitap ettiği önemlidir. Çünkü çıkış sonrası İsrailoğulları'nın yaşam serüveninin Hz. Peygamber'in hayatında nereye tekabül ettiği sorusuna bu ayetler üzerinden cevap aranacaktır.

Hz. Mûsâ Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için Allah'la görüşmek isteyip aceleyle Sina dağına çıkınca⁶⁸ Allah Mûsâ'ya İman kalplerine tam anlamıyla yerleşmeden kavmini bırakıp buraya gelmekte aceleci davranmasının yanlışlığını kendisine göstermek için Sâmirî'nin yapmış olduğu buzağı putuyla halkı imtihana tabi tutmuştur. Fakat burada sadece halk imtihanda olmayıp Mûsâ ve Harun'da sınavdadır. Her ne kadar halkı Harun'a emanet etse de imanın tam yerleşmemesiyle birlikte kavuşulan özgürlükten sonra boşlukların olması lidere olan itaatın zayıflaması neticesinde buzağıya tapılmıştır.

Mûsâ'nın getirdiği tevhidden sonra puta tapma inancına meyletme hadisesiyle Mekke'de müşrik ve Müslümanlara şöyle bir mesaj verilmiş olabilmektedir. Müşrikler kendi inançlarını Hz İbrahim'e dayandığını iddia ediyor atalarının onun yolunu takip ettiğini bundan bir sapma olmadığını söylüyorlardı.⁶⁹ Hâlbuki tevhidden dönen İsrailoğulları gibi nasıl saptılsa Mekkeli-ler de Hz. İbrahim'in getirdiği tevhid inancını bozmuş ve putperestliğe meyletmişlerdir. Ayrıca bu ayetlerin nazil olduğu dönem şartları düşünüldüğünde Habeşistan'a giden Müslümanlar uyarılmaktadır. Nitekim baskı ve zulümden kurtulan halk Allah ile görüşmeye giden Mûsâ Peygamber'in kırk günlük yokluğundan hemen bir çözülme sürecine girmiştir. Bu nedenle halka hiç güvenilmemesi gerektiği hatta ikna ve konuşma kabiliyeti yüksek olan Harun'u başlarına koymasına rağmen toplum bir anda Sâmirî'nin etkisine girmiştir. Öldürülme tehdidi alan ve bu hareketi durdurma çabaları karşısında ısrarcı davranışında kardeşi Mûsâ tarafından kavmi içinde bozgunculukla itham edilme endişe etmesi nedeniyle Harun peygamber durumu toparlayamamış ve kardeşinin hışmına uğramıştır.⁷⁰ Bu olay akıllara siyer kaynaklarındaki Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Habîbe'nin Müslüman olan ilk kocası Habeşistan muhacirlerinden Ubeydullah b. Cahş'ın Habeşistan'da irtidat ederek Hristiyan oluşunu

.....

68 Tâhâ 20/83-84.

69 En'âm 6/161, İbrahim 35/14, Sâd 38/5-8, Hac 78/22.

70 Tâhâ 20/92-93.

getirmiştir.⁷¹ Yani Hz. Peygamber'e "Habeşistan'a gidenler içinde irtidat edenler olursa bu seni ümitsizliğe sevk etmesin. Zira Hz. Mûsâ da böyle bir tecrübe yaşadı denmektedir."⁷²

Dikkat çeken bir husus var ki o da durumun faili ve nereden kaynaklandığının peşine düşen Hz. Mûsâ halkın dini duygularının istismar edildiğini görmüş olmasıdır. Çünkü halk yanlarına Mısır'dan çıkarken ödünç aldıkları ziynet eşyalarını sahiplerine geri vermeyerek günaha girdikleri düşüncesiyle hiç değilse artık yanımızda taşımayalım diye onları ateşe atmışlardır. Sâmirî de eritilen altınlardan bir buzağı heykeli yaparak "Mûsâ'nın da gerçek Tanrısı budur" diyerek halkı peşinden putperestliğe sürüklemiştir.⁷³

Tâhâ 89. ayette yer alan ifadeler ise putperest toplumu/toplumlari kınama şeklindedir. Nitekim ayette Allah: "Oysa buzağı heykeli onların hiçbir isteklerine karşılık veremediği gibi ne kendilerinden bir zararı def etme ve ne de bir fayda verme gücüne sahipti. Ne yazık ki onlar bu gerçeği anlamıyorlardı." demiştir. Mûsâ kavmine "Buzağı heykeliyle çok kötü biçimde ayartılmaktasınız. Gerçekte sizin rabbiniz bu heykel değil, Rahman'dır. Ne olur, bu sözlerime kulak verin de emrime itaat edin." demiş Harun'u hırpalamış ve Sâmirî'ye de haddini bildirip beddua etmiştir.⁷⁴ Ve bir kez daha tek Tanrı inancını Allah Mûsâ'nın dilinden şu sözlerle deklare etmiştir: [Ey İsrailoğulları!] Sizin tek gerçek ilahınız/tanrınız Allah'tır. O'ndan başka gerçek ilah/tanrı yoktur. O sınırsız ilmiyle bütün her şeyi kuşatmıştır.⁷⁵

Buraya kadar anlatılan hadiseler Hz. Mûsâ özelinde olup aslında Hz. Peygamber'in iç halinin yansımasıdır. Nitekim birçok kıssa Nuh, Hûd, Mûsâ, Firavun ve İsrailoğulları'na ait roller Hz. Peygamber, Müslümanlar ve Mekke'li müşrikler arasında yaşananlarla örtüşür tarzda nakledilir. Hatta bazı ayetler geçmiş peygamberlerin dilinden aktarılan sözler diğer ayetlerde aynıyla

.....

71 Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I: 171.

72 Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*, 192-193.

73 Tâhâ 20/86-87.

74 Mûsâ şöyle dedi: "Defol git! Bundan sonraki hayatın boyunca büsbütün dışlanacak ve yalnızlığa mahkûm olacaksın. Ölümünden sonra ise asla kaçıp kurtulamayacağın bir azapla karşılaşacaksın. Şimdi son bir kez daha bak şu tapınıp durduğun sözde tanrına! Zira biz onu birazdan ateşe atıp yakacağız, sonra da küllerini denize savuracağız." Tâhâ 20/97.

75 Tâhâ 20/97.

Allah'a ve Hz. Peygamber'e izafe edilir.⁷⁶ Kur'ân'da yer alan helak kıssalarını da bu minvalde değerlendirmek gerekir. Bunlardan birincisi, bu kıssalar Hz. Peygamber'deki yoğun yaşama gücünü ve kavminin serkeşliğini yansıtmaktadırlar. Ayrıca bu kıssalar, onun kendi eylem ve acılarını bir çırpıda Peygamberler Tarihi'nin bu eski dönemlerine aktarmak ve böylelikle kendi gerçeklerini -çoktan tarihe karışmış bulunan-eski dönem simalarına ve olaylarına aksettirmekle sergilediği muhteşem tek düzeliği belgelemektedirler. İkinci olarak Hz. Peygamber kendi yaşadıklarını bu tarihi şahsiyetlere aktarmış olduğundan, Kur'ân'daki helak kıssalarından Hz. Peygamber'in hayatı ve yaşadığı dönem hakkında fikir verici ayrıntılar çıkarabilmektedir. Böylelikle helak kıssaları Hz. Peygamber'in biyografisi için dolaylı bir kaynak olmuştur.⁷⁷ Gelinek nokta ise yaşanan mucizelere rağmen Mûsâ ile mücadele eden Firavun ve onun gibiler insanoğlunun iman ve küfür konusunda sergilediği iki farklı tutumun tarih boyunca değişmediği dolayısıyla bütün peygamberlerin alay eden ve küçük gören Müşriklerle olan mücadelenin iman-küfür, tevhid-şirk mücadelesi olduğunu göstermektedir.⁷⁸

Allah Mûsâ kıssasını Tâhâ sûresi 99. ayetle noktalamış ve sûrenin ilk ayetlerindeki konu bütünlüğü yüzüncü ayetten sonra devam etmiştir. Sûrenin ilk ayetlerinde Hz. Peygamber'e hitaben Kur'ân'ın sıkıntı ve mutsuz olası diye indirilmediği aksine sırf bir öğüt ve uyarı olsun diye Rahman tarafından indirildiği yer almıştır. Yüzüncü ayetten itibaren ise Kur'ân'dan yüz çevirenlerin ne olacağına dair bilgiler verilerek onların kurtulamayacakları bir vebal ile Allah'ın huzuruna çıkarılacaklarına hatta kıyamet günü gözleri belermiş bir halde bir araya toplanacaklarına değinilmiştir. Korku ve dehşetten dolayı kendi aralarında "Dünyada hepi topu on gün kadar yaşadık herhâlde." diye fısıldaşacaklar. İçlerinden en akli başında olan ise, "Yok canım, dünyada kaldığımız süre hepi topu bir günden ibarettir." diye konuşacaklardır.⁷⁹ Kıyamet gününün dehşetinden müşrik kâfirlerin alacağı durum bu şekilde nitelenmesine rağmen onlar Hz. Peygamberle alay etmeye devam etmişler ve bu maksatla

.....

76 Mesela, Şuarâ 26/24. ayette geçen Hz. Mûsâ ve Firavun ile diyalogunda "Şayet gerçekten inanacaksanız, bilin ki Allah göklerin ve yerin ve bu ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir." ifadesi Duhân 44/7. ayetle aynıdır.

77 Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, 129-130.

78 Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, 189.

79 Tâhâ 20/103-104.

kiyamet günü dağların ne olacağını sormuşlardır. Hz. Peygamber cevaben “Rabbim o gün dağları toz duman edip savuracak, buldukları yerleri dümdüz ve bomboş hâle getirecek. Öyle ki o yerlerde ne bir çukur ne de bir tümsek görebileceksin. O gün insanlar mahşer yerinde toplanmak üzere çağrıldıklarında, çağırana derhal uyararak hiçbir yöne sapmaksızın ona doğru koşacaklar. Yine o gün Rahman’ın heybetinden sesler kısılacak. İşte o zaman hisiltıdan, fisiltıdan başka bir ses işitemeyeceksin. Ayrıca o gün Rahman’ın izin verdiği ve sözünden [tevhide iman ve ikrarından] hoşnut olduğu kimselerin dışındakilere şefaatt fayda vermeyecek”⁸⁰ şeklinde olmuştur. Bundan sonraki ayetler kıyamet gününün gerçek sahibine herkesin boyun eğeceği ve ortak koşanların gerçekten hüsrana uğrayıp Mümin olarak iyi/hayırlı işler yapanların ise o gün herhangi bir haksızlığa uğrama ve/veya yaptıklarının karşılığını alamama endişesi taşımayacaklarından bahsedilmiştir.⁸¹

113. ve 114. ayetlerde vahyin Arapça olarak indirildiği ayrıca vahyin tamamlanmadan evvel Hz. Peygamber’e Kur’ân’dan acele etmemesi vahiy tamamlanmadan önce herhangi bir konuda hüküm vermemesi emredilmektedir. Yani Kur’ân’da bir şeyi kaçıracağından endişe eden Hz. Peygamber vahiy esnasında Cebrâil ile birlikte olmaktadır. Bu süreç içerisinde “Rabbim! [Vahyinle] ilmimi artır” diye dua et” şeklinde emredilmektedir.⁸²

Mekkî ayetlerde yer alan ayrıca Tâhâ sûresi 115. ayette de bahsi geçen Âdem-İblis kıssasını da aynı minval üzerinde değerlendirdiğimizde görülecektir ki, iblis üzerinden müşriklerin vahiy ve risalet karşısındaki kibirli, küstah tavır ve tutumlarını kınama, Bakara sûresinde de yine aynı imge üzerinden Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber ve müminler karşısında sergiledikleri kibir ve kıskançlık gibi tavırları zemmetme amacı taşımaktadır.⁸³ Konuya başlarken Mûsâ kıssasının bitiminde yer alan “Biz sana geçmişte olup bitenleri anlatıyoruz” ayetinde yer alan ifade ile bağlantılı olup Âdem-İblis kıssasına yer verilmiştir. “Biz daha önce Âdem’e [yasak ağaca yaklaşmama hususunda] emrimizi bildirmiştik. Ama o emrimize uyma sözünü unuttu. Biz Âdem’de emre itaatle ilgili bir kararlılık görmedik.” ifadeleriyle genel bir başlangıç yapılarak

80 Tâhâ 20/105-109.

81 Tâhâ 20/110-112.

82 Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1981), XXII: 121-122.

83 Öztürk, *Kur’ân Kıssalarının Mahiyeti*, 331.

sonra ayrıntılara yer verilmiştir. Allah insan türünün manevi gerçekleri göz ardı etme eğilimini Âdem-Havva kıssası üzerinden anlatmaktadır.⁸⁴ Şeytanın Âdem ve Havva'yı kandırırken izlediği yol ölümsüzlük ve bitmek tükenmek bilmeyen saltanattır. İnsan zaafına uygun olan bu şeyler şeytanın aldatıcı hilesinden başka bir şey olmayıp ağacın meyvesinden yedikleri halde Âdem ve Havva ölümsüz olmamışlardır. Ölümsüz olmak Allah'ın koyduğu bu dünyada yer alan kurallar çerçevesine uygun olmadığı için şeytanın hilesi olarak değerlendirilmiş ve değer bulmamıştır. Meyvenin yenmesi sonucu çıplaklıklarının farkına varılması da çaresizliklerinin sembolik anlatımı olup Allah'a karşı bağımlılıklarının farkına vardırarak takva giysisine bir tür atıftır.⁸⁵ Fakat yine de Allah söz verilen ve yapılmayan emirlere karşılık işlenen suçun ardından yaşanan derin pişmanlıkları af makamıyla günahlarından arındırmış, tövbesini kabul etmiş ve doğru yola iletmiştir.⁸⁶ Neticede her kim gelen elçinin uyarılarını dinlemeyip bu yoldan saparsa da kör olarak haşredilecektir.⁸⁷

Âdem kıssası ile anlatılmak istenen iman etmeyip bütün uyarılara rağmen hatasında kul ısrar eder şeytanın yolunu tutarsa, şeytanın kendisine verdiği zarar gibi insan da kendisine zarar vermiş olacaktır. Böylece sebat ve sabır elden bırakılmadan İslam'ın tebliğine devam vurgusu yapılmaktadır.⁸⁸ Ayrıca gelen elçiye itaat elden bırakılmayacaktır. Aksi takdirde kör olarak haşredilecek ve ayetlere olan umursamazlığı neticesinde azabı çok şiddetli olacaktır.⁸⁹

Eski kavimlerin nasıl ve neden helak oluşları hakkında müşriklerin gezip gördükleri yerlere dikkat çekilerek ayette zihinleri kapalı insanların herhangi bir ibret çıkarımında bulunmayacağı ancak akıl sahiplerinin dersler alabileceğinden dem vurulmaktadır. Bütün bu kıssa anlatımları, örnek sunumlar, helak olan kavimlerin kalıntıları olmasına rağmen akıllanmayan müşriklerin söyledikleri her bir incitici söze karşılık inançlı kesim Allah'tan bir cezayı beklese de Allah onları hemen bir helak etmeye niyetlenmemiştir. Bu nedenle yapılanlara karşılık peygamber ve ailesi sabır ve namazla telkin edilmekte olup Allah'ın rızasına erişmeye davet edilmektedir. Bu rıza ise belirlenen zamanlarda

84 Esed, *Kur'ân Mesajı*, 642.

85 Esed, *Kur'ân Mesajı*, 642.

86 Tâhâ 20/122.

87 Tâhâ 20/125-126.

88 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III: 217-218.

89 Tâhâ 20/126-127.

namazın emredilmesi ile olacaktır. Böylece namaz peygamberde gerekli olan sabrı ve metaneti meydana getirecektir. Müşriklerin hemen helak olmayıp onlara belli bir süre verilmesi ve zenginlikleri her ne kadar imrenilmeye müstenit ise de asıl mükâfata nail olacak olan peygamberdir. Peygamberden gösterilmesini bekledikleri mucize taleplerine rağmen eski peygamberlere verilen mucizeye inanmayan kavimlerin başına gelenleri hatırlatan Kur'ân'a dikkat çekilmektedir.⁹⁰ Ve sonucun kim tarafından kazanılacağına dair hodri meydan şeklinde gönderme yapılarak sûre son bulmuştur.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim Musa, Firavun ve İsrâiloğulları kıssasına Tâhâ sûresinin yanında A'râf, Şu'arâ ve Kasas surelerinde etraflıca yer vermiştir. Bunun yanında Mekke döneminde nazil olan Yunus, Hûd, İbrâhim, İsrâ, Meryem, Mü'minûn, Furkân, Secde, Sâffât, Mü'min, Zuhruf, Duhân, Zâriyât, Kamer, Nâzi'ât gibi surelerde de kıssaya atıfta bulunulmuştur.

Tâhâ sûresi özelinde yaptığımız çalışma ayetlerin siyak-sibakı, metin iç ve dış bağlamı, nüzul şartları dikkate alındığında ayetlerin hem indiği hem de günümüz şartlarına ne söylediği büyük önem arz eder. Ayrıca ayetlerin indiği ortam, zaman, mekân, kimlere hitap ettiği doğru olarak tespit edildiği takdirde ayetler daha bir netlik kazanacaktır. Bu sebeple Tâhâ sûresi çerçevesinde Mekke dönemi nüzul sürecinin oluş keyfiyeti Hz. Mûsâ peygamberin kıssası üzerinden anlatılarak bir anlam bulur. Böylece Kur'ân'ın nüzul dönemi dikkate alınarak peygamber kıssalarını anlamaya çalışmak daha kolay olacaktır. Kur'an kıssalarının Hz. Peygamber'in hayatında nereye tekabül ettiği sorusu indiği şartlar çerçevesinde okunduğunda daha anlaşılır ve çıkarılan sonuç daha bir bağlayıcı olacaktır. Nitekim kıssalar ayetleri birebir yaşayan sahabe ve peygambere ne söylediğiyle birlikte nasıl hareket etmeleri yönünden didaktik bir yanı olması hasebiyle çok önemli bir yer teşkil eder.

Kur'ân'ın üçte birlik kısmını teşkil eden geçmiş peygamber hayatlarının Hz. Muhammed'in hayatı ile ilişkili çok fazla benzer yanları vardır. Hal böyleyken kıssalarla geçmiş peygamberlerin takındıkları tavır, yaptıkları hareket, girişim ve mücadelenin Hz. Peygamber ve sahabeye numune teşkil etmesi

.....

90 Tâhâ 20/130-135.

hedeflenmektedir. Tâhâ sûresinin büyük bir bölümünü teşkil eden Hz. Mûsâ kıssası içinde birçok ibretlik detaylara sahiptir. Vermiş olduğu mesajlar ve çıkarılan hisselerin yanında Hz. Peygamber ve ashabın verdiği mücadelenin de bir tür fotoğrafı hüviyetindedir. Bir dönem Hz. Mûsâ'nın verdiği mücadele Mısır'dan çıkış öncesinde Firavun'la ilgili iken Mısır'dan çıkış sonrası kendi tebaası (İsrailoğulları) ile olmuştur. Böylece Hz. Peygamber'in tevhid-şirk ekseninde verdiği mücadele örneği Mûsâ peygamber bazında daha bir belirgindir. Çünkü Hz. Peygamber'in Hicret öncesi Mekke'nin eşrafiyla tevhid-şirk hakkında yaptığı mücadele yerini Hicret sonrası İsrailoğulları'yla mücadeleye bırakmıştır. Neticede verilen mücadele ve çıkarılan mesaj diğer peygamberlerde olduğu gibi Mûsâ-Muhammed peygamber özelinde de aynı olmuştur. Dönemin Firavunu ile karşı karşıya gelen Mûsâ karakteri Mısır'da mücadelesini verirken Mekke yıllarına gelince yerini Ebu Cehil ile çatışan Muhammed'e bırakmıştır. Böylece zaman ve mekânın değişmesi iman-küfür mücadelesinin tarih boyunca devam edeceğini ve birilerinin bu haklı davayı dile getireceğinin ayetlerde ifade bulmuş şeklidir. Nitekim kişisel hak ve hürriyetler ilk etapta dile getirilerek tevhid akidesi topluma yerleştirilmek istenmiştir. Bu süreçte çok fazla sancı, zorluk, yılgınlık olsa da asla haklı davadan ve kararlılıktan vazgeçilmesi Allah'ın yardımıyla zorlukların üstesinden gelineceği ve gerçek zaferin iyiler ve doğruların olacağına vurgu yapılmaktadır. Böylece Mekkî ya da Medenî dönemin herhangi bir zaman diliminde inen bir kıssanın veya ayetlerin Hz. Peygamber'in hayatında büyük bir karşılığı vardır. Bu sebeple kıssalara bir tür siyer-i Nebî'dir de denebilir.

KAYNAKÇA

- Ay, Mahmut. *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak - Hz. Mûsâ Kıssası Örneği* -. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'ân - Nüzül sırasına Göre - Hikmetli Kur'ân'ın anlaşılır Tefsiri*. Trc. Muhammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Medhalile'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Merkezü Dîrâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2007.
- Derveze, İzzet. *Et-Tefsîru'l-Hadîs*. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. Trc. Ahmet Ertürk-Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. Ankara: İmaj Yayınları, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ". *DİA*. XXXI: 207-213. İstanbul: TDV, 2006.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *Es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Neş. Mustafa Sekkâ, İbrâhim el Ebyârî, Abdü'lhafîz Şelebî. Kahire: İh-yâu't-Turas, ts.
- İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, Ebu Abdiilah Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. Neş. Muhammed Hamidullah. Fas: 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvîed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*. 1. Baskı. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba & Mektebetü'l Evlâdu'l-Şeyh, 2000.
- Karaman, Hayrettin - Çağrııcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİV, 2014.
- Kılıçarslan, Mehmet. "Bazı Kur'an Kıssalarının İlmî ve Edebî Tahlili". *Turkish studies*. 13/9 (2018): 149-174.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Trc. Emin Saraç - Bekir Karlığa - İ. Hakkı Şengüler. İstanbul: Akit Yayınları, ts.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-Alâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

- Öztürk, Mustafa – Ünsal, Hadiye. “Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Sûrelerin Kavram ve Anlam Dünyası”. *Kur’ân Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu*. Ed. Mesut Okumuş, 94-141. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Paret, Rudi. *Kur’ân Üzerine Makaleler*. Trc. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Rahman, Fazlur. *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*. Trc. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrettin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikir: 1981, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u-l beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Âşûr, Ebû Abdilah Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şazeli b. Abdilkâdir b. Muhammed. *Tefsîru-t Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru'l-Tunûsiyye, 1984.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. “Menâkıb”. 1. Baskı. İzzeddin Dillî, Ammâr lit-Tayyâr, Yâsir Hasan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017.
- Topaloğlu, Bekir, “Tâhâ Sûresi”. *DİA*. XXXIX: 380. İstanbul: TDV, 1997.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Nedir*. Trc. Elif Rıza. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1923.
- Watt, W. Montgomery. *Hiz. Muhammed'in Mekkesi*. Trc. Mehmet Akif Ersin. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 3. Baskı. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

