



İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES RESEARCHES



ISSN: 2587-1757

e-ISSN: 2822-6860

Sayı/Issue: 12 (Aralık/December 2022)

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

The Journal of Islamic Sciences Researches

Sayı/Issue: 12

Aralık/December 2022



ISSN: 2587-1757

e-ISSN: 2822-6860

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iiaad>



İmtiyaz Sahibi/Owner

Adıyaman Üniversitesi Adına

On Behalf of Adıyaman University

Prof. Dr. Mehmet Turgut (Rektör/Rector)



Sorumlu Müdürü/Responsible Manager

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına

On Behalf of Adıyaman University Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Hüseyin Çelik

(Dekan/Dean)



Editör Kurulu/Editor Board

Doç. Dr. Recep Özdemir
(Adıyaman Üniversitesi)

Arş. Gör. Emine Merve Aytekin
(Adıyaman Üniversitesi)



Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editor

Doç. Dr. Naif Yaşar (İngilizce)
(Adıyaman Üniversitesi)

Dr. Öğr. Gör. Cengiz Parlak (Arapça)
(Adıyaman Üniversitesi)



Alan Editörleri

Doç. Dr. M. Sait Uzundağ/Adıyaman Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı

Doç. Dr. Naif Yaşar/Adıyaman Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı

Doç. Dr. M. Caner Ilgaroğlu/Adıyaman Üniversitesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Doç. Dr. Zeliha Öteleş Öner /Adıyaman Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Doç. Dr. Hamit Aktürk/Adıyaman Üniversitesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Peker/Adıyaman Üniversitesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Maçın/ Adıyaman Üniversitesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Hilmi Kemal Altun/Adıyaman Üniversitesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi İsmet Kalkan/Adıyaman Üniversitesi, Kıraat ve Kur'an-ı Kerim Okuma Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Gör. Cengiz Parlak/Adıyaman Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı





Yayın Kurulu/Editorial Board

- Prof. Dr. Muhammed Casim es-Sâturî**/el-Enbâr Üniversitesi, Irak
Prof. Dr. Muhammed Teysir Heyacne/Urduniyye Üniversitesi, Ürdün
Prof. Dr. Süleyman Akkuş/Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Seyit Avcı/Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Hamdi Gündoğar/Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Abdullah Çolak/Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan/Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu/Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İlyas Çelebi/29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Saffet Köse/Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. İsmail Taş/Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman Toprak/Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin Güneş/Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Güven Ağırkaya/Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi





Hakem Kurulu/Referee Board

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

The Journal of Islamic Sciences Researches uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept confidential and not published.



İletişim Adresi/Official Contact

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Merkez Külliyesi, Altınşehir Kampüsü, Atatürk Bulvarı No:1, 02040
Merkez/Adıyaman
Tel: 0416 290 12 93 e-posta: iiadeditor@adiyaman.edu.tr



Dizinler/Indexing

İSAM (Kabul Tarihi: 2017)
SOBIAD (Kabul Tarihi: 2021)

SOBIAD

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
ISAM.
TÜRKİYE DİYANET FOUNDATION
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES
مركز الدراسات الإسلامية
وقف الديانة التركي

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, editöryal süreçlerini TÜBİTAK ULAKBİM çatısı altında hizmet veren DergiPark elektronik platformu üzerinden yürütmekte ve sadece online yayın yapmaktadır.



- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, Adıyaman Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır. *The Journal of Islamic Sciences Researches is published by Adıyaman University, Adıyaman/TÜRKİYE.*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (15 Haziran- 15 Aralık) hakemli ve ulusal akademik bir dergidir. *The Journal of Islamic Sciences Researches is a peer-reviewed and national academic journal issued twice a year (15 June-15 December).*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi; Din alanı başta olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar. *The Journal of Islamic Sciences Researches; publishes academic studies primarily in the field of Religion, Social and Humanities Sciences.*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. *The Journal of Islamic Sciences Researches, does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*
- ❖ Gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. *The Journal of Islamic Sciences Researches uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*
- ❖ Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*
- ❖ Yazım kuralları için: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iad/writing-rules>



Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Adil Abdulmecid İlvi (Aden Üniversitesi, Yemen)

Prof. Dr. Adnan Mustafa Hatatba (Yermük Üniversitesi, Ürdün)

Prof. Dr. Ali b. İbrahim el-Hamd en-Nemle (Muhammed b. Suud el-İslamiyye Üniversitesi, Arabistan)

Prof. Dr. Yusuf Selame (el-Akademiyye Üniversitesi el-Arabiyye/Danimarka)

Prof. Dr. Ğanim Kaddari el-Hemed (Tikrit Üniversitesi, Irak)

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci (Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Fatih Toktaş (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Mehmet Birsin (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Necdet Durak (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç Dr. Mesut Kaya (Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)





İçindekiler/Contents

◆ Araştırma Makaleleri/Research Article

Mahfuz Geylani.....	1-13
İbn Vellâd'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Mubberred Adlı Eseri <i>Ibn Vellâd's Life, Scholarly Personality, and his Work el-Intisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Mubberred</i>	
Abdullah Yılmaz.....	14-37
Hüsün-Kubuh Meselesinin Fıkıh Usulüne ve Fırû Fıkha Yansımaları <i>The Reflection of Husn-Qubh Issue on Principles of Fiqh and Branches of Fiqh</i>	
Abdullah Akçay.....	38-67
İslam Öncesi Arap ve Antik Yunan'da Vahyin Şiir ve Kehanetle İlişkisine Dair <i>On the Relationship of Revelation with Poetry and Prophecy in Pre-Islamic Arabian and Ancient Greek</i>	
Hüseyin Çelik.....	68-93
Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüze Yansımaları <i>Understanding of the Qur'an of the Mu'tezile Sect and Reflections on the Present</i>	
Yusuf Oflaz.....	94-119
Kıssalar Bağlamında Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed'in Benzer Yönleri <i>Similar Aspects of Prophet Ibrahim and Prophet Muhammad in the Context of Parables</i>	
Enver Polatoğlu.....	120-146
Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı <i>The Dimension of Wisdom and Symbolic Structure of Hajj</i>	

◆ Eser İncelemeleri/Book Reviews

Mehmet Ali Çalgan147-158

Zehebî'de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gereçeli Kullanımı

Content Criticism Of Imam Adh-Dhahabi And The Usage Of The Term Munkar With A Reason In The Context Of Content Criticism

Semih Sağır159-164

Din-Toplum İlişkisine Dair Az Bilinenler; Recep Şentürk'ün Yeni Din Sosyolojileri Adlı Kitabının Tahlili

Little Known about the Relationship between Religion and Society: Analysis of Recep Şentürk's Book New Sociologies of Religion

Editörden

Değerli Okurlar

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi'nin Aralık 2022 dönemi 12. sayısını sizlere takdim etmekten büyük mutluluk duyuyoruz.

Akademi dünyasında değerli bilimsel çalışmalar yapmak kadar yapılan çalışmaları geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmak da önemlidir. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi olarak hedefimiz değerli çalışmaları bir araya getirip istifadenize sunmaktır.

Dergimize, bu yayın döneminde kıymetli bilim insanlarından 12 araştırma makalesi 2 eser incelemesi gönderildi. Bunlardan her biri, öncelikle İslami İlimler Araştırmaları Dergisi'nin yayın ilkeleri çerçevesinde ön değerlendirmeye tabi tutuldu. Bu ilk aşamada her bir çalışmanın başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçası, akademik yazıma ve İSNAD Atıf Sistemi'nin ikinci edisyonuna uygunluk açısından incelendi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi'nin yayın etiği politikasına katkı sağlaması amacıyla her bir makale, Turnitin intihali engelleme programında tarandı. Tarama sonucu %25'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sistemi çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Bu süreç sonunda dergimizin bu sayısında İslâm hukuku, tefsir, hadis, Arap dili ve belagatı, hadis, din sosyolojisi ve İslam tarihi alanında kaleme alınmış toplam 6 araştırma makalesi ile 2 eser incelemesi değerlendirme aşamasını geçerek siz değerli okuyucuların istifadesine sunuldu.

Dergimizin yayın kriterlerine uymadığı tespit edilen veya alan hâkimiyeti noktasında yetersiz olduğunu düşündüğümüz bazı makaleleri geri çevirmek zorunda kaldığımızı üzülerek belirtmek isteriz. Bu düşüncelerle emek mahsulü kıymetli araştırma yazılarını dergimizde yayımlamayı tercih eden muhterem yazarlara, makaleleri değerlendirip katkı sunan değerli hakemlere, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza ve makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar yayım sürecinin tüm aşamalarında görev alan editöryal ekibe samimi teşekkürlerimizi sunarız.

12. sayımızın sosyal bilimler alanına katkı sağlaması dileğiyle....

Editörler/Editors

Recep Özdemir

Emine Merve AYTEKİN

Mahfuz Geylani

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric

Çanakkale/Turkey

mahfuz@comu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6148-4342

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 26.08.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01.11.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15.12.2022

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1167462>

Atf/Cite as: Geylani, Mahfuz. “İbn Vellâd’ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve *el-İntisâr li Sîbeveyh ‘ale’l-Mubberred Adlı Eseri*”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 1-13. <https://doi.org/10.54958/iad.1167462>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

İbn Vellâd’ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve *el-İntisâr li Sîbeveyh ‘ale’l-Mubberred Adlı Eseri*

Öz

İbn Vellâd Hicrî 4. asırda yaşamış Mısır’ın önemli dil bilginlerindedir. “Vellâd” olarak bilinen dedesi el-Velîd’e nisbet edilerek İbn Vellâd olarak şöhret bulmuştur. Aslen Basralı olup Basra’nın önde gelen nahiv âlimlerinden olmuştur. İlim ehli bir aileye mensuptur. İlim tahsilinde bulunmak için Irak’a gitmiş ve Zeccâc’tan Sîbeveyh’in *el-Kitâb* adlı eserini okumuştur. Daha sonra Mısır’a geri dönmüş ve vefatına kadar Mısır’da ilim tedrisatı ve kitap telif etmekle meşgul olmuştur. İbn Vellâd ve Ebû Cafer b. en-Nahhâs arasında ilmî münazaralar yaşanmıştır. Zeccâc, İbn Vellâd’ı Ebû Cafer b. en-Nahhâs’a takdim etmiş ve Bağdat’a gelen Mısırlılara kendisi hakkında övgülerde bulunmuştur. Sîbeveyh’in *el-Kitâb* adlı eseri telif edildiğinden itibaren eser üzerinde birtakım çalışmalar yapılmıştır. Çalışmaların bir kısmı eserin kapalı yönlerini açıklamaya dönük şerhler olurken bir kısmı da eserdeki konulara yönelik eleştiriler şeklinde olmuştur. Esere yönelik eleştirilerden biri de Mubberred tarafından yapılmıştır. Mubberred bu tenkitlerini günümüze ulaşmayan *Mesâilu’l-ğalat* adlı eserinde zikretmiştir. İbn Vellâd, Mubberred’in Sîbeveyh’e bazı eleştiriler yönelttiği *Mesâilu’l-ğalat* adlı eserine vakıf olunca Mubberred’in tenkitlerine rıza göstermemiş ve Sîbeveyh’e yönelttiği tenkitlere cevap mahiyetinde meşhur *el-İntisâr li Sîbeveyh ‘ale’l-Mubberred* isimli

eserini telif etmiştir. İbn Vellâd, 133 meseleyi zikrederek Muberred'in eleştirilerine deliller ile cevap vermiştir. İbn Vellâd eserinde Muberred'in eleştirilerine cevap verirken nahiv kâidelerine riayet etmiş, semâ ve kıyâs ile delillendirmede bulunmuş, nahiv âlimlerinin icmâna yer vermiş, bazı gramer âlimlerinin görüşlerine yer vermiş ve bazı nahiv meselelerinde de kendi görüşünü açıklamıştır. Çalışmada öncelikle İbn Vellâd'ın hayatı, ilmî kişiliği ve çalışma konumuzu oluşturan *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberred* isimli eseri hakkında bilgiler verilmiş olup akabinde İbn Vellâd'ın söz konusu eserinde takip etmiş olduğu metod açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Gramer, Sîbeveyh, Muberred, İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberred*.

Ibn Vellâd's Life, Scholarly Personality, and his Work *el-Intisâr li Sîbeveyh 'ala'l-Muberred*

Abstract

Ibn Vellâd was an important Egyptian linguist who lived in the 4th century Hijri. He became famous as Ibn Vellâd in association with his grandfather el-Velîd, who was known as "Vellâd". Originally from Basra, he was one of the leading scholars of grammar in Basra. He belongs to a family of scholars. He went to Iraq to study and read *el-Kitâb* by al-Sîbeveyh from al-Zajjâj. He then returned to Egypt, where he was engaged in teaching and compiling books until his death. There were scholarly debates between Ibn Vellâd and Abû Cafar b. al-Nahhâs. Zajjâj presented Ibn Vellâd to Abû Cafar b. al-Nahhâs and praised him to the Egyptians who came to Baghdad. Since the composition of Sîbeveyh's *el-Kitâb*, several studies have been conducted on the work. Some of the works have been commentaries to explain the closed aspects of the work, while others have been criticisms of the issues in the work. One of the criticisms of the work was made by Muberred. Muberred mentioned these criticisms in his work *Mesâilu'l-ğalat*, which has not survived. When Ibn Vellâd became aware of Muberred's *Mesâilu'l-ğalat*, in which Muberred criticized Sîbeveyh, he did not agree with Muberred's criticisms and composed his famous work *el-Intisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberred* in response to Muberred's criticisms of Sîbeveyh. Ibn Vellâd responded to Muberred's criticisms with proof by mentioning 133 issues. While responding to Muberred's criticisms in his work, Ibn Vellâd followed the rules of grammar, provided evidence with semâ' and qiyas, included the consensus of grammatical scholars, included the views of some grammatical scholars, and explained his view on some grammatical issues. First of all, Ibn Vellâd's life, his scholarly personality, and his work *el-Intisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberred*, which constitutes the subject of our study, are given in our study, and the method that Ibn Vellâd followed in the work in question is explained.

Keywords: Arabic Language, Grammar, Sîbeveyh, Muberred, Ibn Vellâd, *el-Intisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberred*.

Giriş

Sîbeveyh (öl. 180/796) zamanının en iyi âlimi olmuş nahiv ilmine *el-Kitâb* isminde önemli bir eser kazandırmıştır.¹ *el-Kitâb* adlı eseri şerh, izâh, ikmâl, ihtisâr ve tenkit tarzında birçok çalışmanın hareket noktasını oluşturmuştur.² Bu eserin bir benzerinin kendisinden önce ve sonra yazılmadığı söylenmiştir.³

Sîbeveyh böylesi meşhur bir eseri telif etmesine rağmen bazı görüşlerinden dolayı eleştirilmiştir. Sîbeveyh'in bazı görüşlerini eleştirenlerden biri de Muberrred'tir (öl. 286/900). Muberrred'ten önce de Ahfeş (öl. 215/830), Cermî (öl. 225/840) ve Mâzinî (öl. 249/863) gibi dil bilginleri Sîbeveyh'e itirazda bulunmuşlardır.⁴ Muberrred, Sîbeveyh'e yönelik eleştirilerini günümüze ulaşmayan *Mesâilu'l-galat* adlı eserinde zikretmiştir.

Mısır dil ekolünün önemli temsilcilerinden İbn Vellâd (öl. 332/943) ise Muberrred'in bu eleştirilerine cevap mahiyetinde *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberrred* adlı eserini telif etmiştir. Bu makalede öncelikle İbnu'l-Vellâd'ın hayatı ve ilmî kişiliğinden bahsedilecek ardından çalışma konumuz olan İbnu'l-Vellâd'ın *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberrred* adlı eseri şekil ve içerik açısından incelenecektir.

1. İbn Vellâd'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

İbn Vellâd'ın tam adı Ahmed b. Muhammed b. el-Velîd Vellâd et-Temîmî el-Mısrî'dir. Künyesi Ebu'l-Abbâs olup en-Nahvî nisbesiyle anılmıştır.⁵ "Vellâd" olarak

¹ Şemsuddîn Muhammed Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm (h. 161-170)*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrût, 1411/1990), 155.

² Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2007), 2/252.

³ Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Mustafâ eş-Şuveymî (Tûnus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1405/1985), 233.

⁴ İsmet Ahmed el-Aceb el-Emîn, *el-Edilletu'n-nahviyye' inde İbn Vellâd min hilâli kitâbihi'l-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberrred* (el-Cezîre Üniversitesi, Doktora Tezi, 1439/2018), 53.

⁵ Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986), 1/134; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Matba'atu isâ el-Bâbî el-Halebî, 1348/1965), 1/386; Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfi' el-Yemenî, *Mirâtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yezân*, thk. Halîl Mansûr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/234; Abdul-Hay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 4/180; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-İber fi haberi men çaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed Sa'id b. Besyûnî Zahlûl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/44; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zubeydî el-Endelusî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1934), 219; Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l Melâyîn, 2002), 1/207; Brockelman, *Târihu edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalîm en-Necar (Kâhire: Dâru'l-Mârif, ts.), 2/274; Arafât Faysal Abdulvehhâb Abdülkerîm el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf" (Basra Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 5; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Vellâd et-Temîmî en-Nahvî, *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberrred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, thk. Zübeyr Abdulmuhsin Sultân (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996), 11; İbrâhim b. Alî b. Muhammed Asîrî,

bilinen dedesi el-Velîd'e nisbet edilerek İbn Vellâd olarak şöhret bulmuştur.⁶ İbn Vellâd'ın hayatını ele alan kaynaklar doğum tarihini vermemişlerdir. Aslen Basralı⁷ olduğuyla yetinmişlerdir. İbn Vellâd Hicrî 332/943 yılında⁸ Mısır'da⁹ vefat etmiştir.

İbn Vellâd ilim ehli bir aileye mensuptur.¹⁰ Babası ve dedesi de kendisi gibi nahiv ilmiyle iştigal etmişlerdir.¹¹ Dedesi Mısır'a göç etmiştir.¹² Babası Bağdat'ta Mubberred ve Sa'leb'ten (öl. 291/904) ilim tahsilinde bulunduktan sonra Mısır'a geri dönmüş, ilmi tedrisat ile uğraşmış¹³ ve Mısır'da nahiv âlimi olarak şöhret bulmuştur.¹⁴ Babasının Mısır'a lügat kitaplarını ilk getiren kişi olduğu¹⁵ ve Basra'da Halîl b. Ahmed'ten (öl. 175/791) ayrılmayıp kendisinden istifade ettiği kaynaklarda yer almıştır.¹⁶

İbn Vellâd Basra'nın önde gelen nahiv âlimlerinden biri olmuştur.¹⁷ İlim tahsilinde bulunmak için Irak'a gitmiş ve Ebû İshâk ez-Zeccâc'tan (öl. 311/923)

Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1421/2000), 11.

⁶ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 11; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 11.

⁷ Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/ 134; Abdalbâki b. Abdulmecîd Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn ve terâcimu nuhât ve'l-lugaviyyîn*. thk. Abdulmecîd Deyyân (Riyâd: Şirketu Tıbbâ'atu'l-'Arabiyye, 1406/1986), 44; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 1/207; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 11.

⁸ Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/136; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/386; Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Mubberred, *el-Muktadab (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, thk. Muhammed Abdulhâlik Udayme (Kâhire: 1415/1994), 1/102; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 4/180; Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn ve terâcimu nuhât ve'l-lugaviyyîn*. 44; Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 219; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 1/207; Brockelman, *Târîhu edebi'l-Arabî*, 2/274; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 12.

⁹ Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/136; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/386.

¹⁰ el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 5; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 12; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 6; İsmet Ahmed, *el-Edilletu'n-nahviyye 'inde İbn Vellâd min hilâli kitâbihi'l-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Mubberred*, 37.

¹¹ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/386; Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn ve terâcimu nuhât ve'l-lugaviyyîn*. 44.

¹² Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134, 135; Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn ve terâcimu nuhât ve'l-lugaviyyîn*. 44.

¹³ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 12; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 12.

¹⁴ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Mubberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 12.

¹⁵ Mecduddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa fi terâcimi eimmeti'n nahvi ve'l-luga*, thk. Muhammed el-Mısırî (Dîmeşk: Dâru Se'duddîn, 1421/2000), 311; el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 6.

¹⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa fi terâcimi eimmeti'n nahvi ve'l-luga*, 311.

¹⁷ Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134, 135.

Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserini okumuştur.¹⁸ İbn Vellâd daha sonra Mısır'a geri dönmüş ve vefatına kadar Mısır'da ilim tedrisatı ve kitap telif etmekle meşgul olmuştur.¹⁹ Ebû Ca'fer b. en-Nahhâs (öl. 338/950) ile birlikte Arap dilinde Mısır'ın önde gelen âlimlerinden olmuştur.²⁰ Zeccâc kendisine zaman zaman bazı ilmî meselelerden sorular sormuş. Onun bu sorulara verdiği cevaplardan Zeccâc'da istifade etmiştir.²¹ İbn Vellâd ve Ebû Ca'fer b. en-Nahhâs, Zeccâc'ın öğrencisi idiler.²² İbn Vellâd ve Ebû Ca'fer b. en-Nahhâs arasında ilmî münazaralar yaşanmıştır.²³ Zeccâc, İbn Vellâd'ı Ebû Ca'fer b. en-Nahhâs'a takdim etmiş²⁴ ve Bağdat'a gelen Mısırlılar'a kendisi hakkında övgülerde bulunmuştur.²⁵ Mısırdan Bağdat'a gelip Zeccâc'ı ziyaret edenlere Zeccâc "Benim sizin yanınızda şu vasıflarda bir öğrencim var" dediğinde Mısırdan gelenler "(O kişi) Ebu Cafer en-Nahhâs mı?" diye sormuşlar Zeccâc ise "Hayır, Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd'tır." şeklinde cevap vermiştir.²⁶

İbn Vellâd Mısır ve Bağdat'ta nahiv ve lügat ilimlerinde birçok hocadan ders almıştır. Onun ders aldığı hocalarından bazıları şunlardır.

1. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. el-Velîd.²⁷

¹⁸ Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134, 135; Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 219; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 12, 13; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 16.

¹⁹ Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134; Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn ve terâcimu nuhât ve'l-lugaviyyîn*. 44; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 12; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 12; İsmet Ahmed, *el-Edilletu'n-nahviyye' inde İbn Vellâd min hilâli kitâbihi'l-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 37.

²⁰ Yâfiî, *Mirâtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yezkân*, 2/234; İbnu'l-İmâd. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 4/180; Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, 2/44; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 13; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 12.

²¹ Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134, 135; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 13; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 13.

²² İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 13.

²³ Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134, 135; Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn ve terâcimu nuhât ve'l-lugaviyyîn*. 44; Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 219; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Girnâtî el-Endelusî, *Tezkiretu'n-nuhât*, thk. Afîf Abdurrahmân (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1406/1986), 599, 600; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 13; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 14; el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 11.

²⁴ Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134, 135; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/386; Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 219; Brockelman, *Târîhu edebî'l-Arabî*, 2/274; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 13; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 13.

²⁵ Kıftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134, 135; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/386; Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 219; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 13; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 13.

²⁶ Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/386; Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 219; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 13; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 13.

²⁷ el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 9.

2. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed.²⁸
3. Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (öl. 311/923).²⁹
4. Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe (öl. 276/889).³⁰

İbn Vellâd uzun yıllar ilim tedrisatında bulunmuş ve bu süre zarfında kendisi birçok kişiden istifade ettiği gibi ondan da birçok kişi istifade etmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Fadlullâh b. Sâ'id b. Abdillâh b. Abdirrahmân.³¹
2. el-Kâdî Münzir b. Sâ'id el-Endelusî.³²
3. Muhammed b. Yahyâ b. Abdisselâm.³³
4. Ebu'l-Hüseyn Alî b. Ahmed el-Mehlebî.³⁴
5. Muhammed b. el-Hüseyn b. Ömer el-Yemenî.³⁵

Kaynaklar İbn Vellâd'ın şu iki eseri kaleme aldığından bahsederler;

a. *el-Maksûr ve'l-memdûd*.³⁶ İbn Vellâd bu eserinde kelimeleri alfabe sıralamasına göre zikretmiş³⁷ ve eserini iki bölümde ele almıştır. İlk bölümde semâî maksûr ve memdûd kelimeleri ele almış, ikinci bölümde ise kıyâsî maksûr ve memdûd kelimeleri zikretmiştir.³⁸

b. *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Mubberred*.³⁹ Eserin ismi bazı kaynaklarda *İntisâru Sîbeveyh 'ale'l Mubberred*,⁴⁰ *Kitâbu nakdi İbn Vellâd 'alâ reddi'l-Mubberred 'alâ Sîbeveyh fi'l-*

²⁸ el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 9.

²⁹ Kiftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134, 135; Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 219; Brockelman, *Târîhu edebi'l-Arabî*, 2/274; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 12, 13; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 16; el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 9.

³⁰ el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 9.

³¹ el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 10.

³² el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 10.

³³ el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 10.

³⁴ el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 10.

³⁵ el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 10.

³⁶ Kiftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/386; Mubberred, *el-Muktadab (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 1/102; Ziriklî, *el-'A'lâm*, 1/207; Brockelman, *Târîhu edebi'l-Arabî*, 2/274; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 15; el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 13; İsmet Ahmed, *el-Edilletu'n-nahviyye 'inde İbn Vellâd min hilâli kitâbihi'l-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Mubberred*, 39.

³⁷ Brockelman, *Târîhu edebi'l-Arabî*, 2/274.

³⁸ Ahmet Özel, "İbn Vellâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/604.

³⁹ Kiftî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/386; 1/102; Yâfiî, *Mirâtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yekzân*, 2/234; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 4/180; Yemânî, *İşâretu't-ta'yîn ve terâcimu nuhât ve'l-lugaviyyîn*. 44; Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, 2/44; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 15; el-Menna', "Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf", 16.

⁴⁰ Ziriklî, *el-'A'lâm*, 1/207.

*Kitâb ve Kitâbu nakdi İbn Vellâd 'alâ'l-Muberred fî reddihi 'alâ Sîbeveyh*⁴¹ şeklinde zikredilir. Çalışmamızın konusunu oluşturan bu eserdir.

İbn Vellâd, ayrıca Ma'âni'l-Kur'an'a dair bir eser kaleme almak istemiş ancak ömrü buna ifa etmeyip sadece Bakara süresinin bir kısmını yazabilmiştir.⁴²

2. İbn Vellâd'ın *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberred* Adlı Eseri

Bu başlık altında çalışmanın konusunu oluşturan İbn Vellâd'ın *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberred* adlı eseri hakkında bazı bilgiler verilecektir.

2.1. Şekil Açısından *el-İntisâr*

Eser Zuheyr Abdulmuhsin Sultân tarafından tahkik edilmiş olup Hicri 1416/1996 yılında Beyrût'ta basılmıştır. Eser 1345 yılında Kûfî hattıyla Bağdat'ta çok eski bir nüshadan istinsah edilmiş olup⁴³ Teymûriyye kütüphanesinde 705 rakamıyla muhafaza edilmiştir.⁴⁴ İbn Vellâd'ın hayatını ele alan kaynakların tümünde bu eser kendisine nispet edilmiştir. Bu konuda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.

İbn Vellâd, Muberred'in Sibeveyh'e bazı eleştiriler yönelttiği *Mesâilu'l-ğalat* adlı eserine vakıf olunca Muberred'in eleştirilerine rıza göstermemiş ve Sibeveyh'e yönelttiği eleştirilere cevap mahiyetinde meşhur *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberred* isimli eserini telif etmiştir.⁴⁵ Muberred'in *Mesâilu'l-ğalat* adlı eseri ise günümüze ulaşmamıştır.⁴⁶ İbn Vellâd'ın bu eseri ile Muberred'in eleştirilerine deliller ile cevap verme amacını taşıdığı anlaşılmaktadır.

2.2. İçerik Açısından *el-İntisâr*

Bu başlık altında çalışma konusunu oluşturan eser içerik açısından değerlendirilmiştir.

2.2.1. Mukaddimeye Yer Vermesi

Müellif eserine küçük bir mukaddime ile başlar. Mukaddimedeki besmeleden sonra eseri ile ilgili şu bilgilere yer verir:

“Biz bu kitapta Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd'in (Muberred'in) Sîbeveyh'in hata yaptığını iddia ettiği meseleleri ele aldık ve bu meselelere taalluk eden şüpheleri gidermeye çalıştık. Bizim bu kitabımızı okuyanlar bizim Muberred'e reddiyede bulunmamızı kınayabilir ancak bizim Muberred'e reddiyede bulunmamız Muberred'in Sîbeveyh'e reddiyede bu-

⁴¹ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 15.

⁴² Kîfî, *İnbâhur-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1/134; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 14; Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 15; el-Menna', “Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fîn-nahv ve's-sarf”, 18.

⁴³ Muberred, *el-Muktadab* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 1/102; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 15.

⁴⁴ Muberred, *el-Muktadab* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 1/102; İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 35.

⁴⁵ Asîrî, *Usûlu't-tefkîrin nahvi 'inde İbn Vellâd*, 16.

⁴⁶ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 17; İsmet Ahmed, *el-Edilletu'n-nahviyye 'inde İbn Vellâd min hilâli kitâbihi'l-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Muberred*, 34.

lunmasından daha kötü değildir. Çünkü Muberred, kendi görüşüyle ve Sîbeveyh'e ait olmayan görüşlerle Sîbeveyh'e itirazlarda bulunmuştur.”⁴⁷

2.2.2. Konuları “Mesele” (مَسْأَلَةٌ) Başlığı Altında İncelemesi

İbn Vellâd, “مَسْأَلَةٌ” (Mesele) başlığı altında 133 meseleyi zikrederek Muberred'in eleştirilerine cevap vermiştir. İbn Vellâd, “قَالَ مُحَمَّدٌ بْنُ يَرِيدٍ” (Muhammed b. Yezîd dedi ki) ifadesinden sonra Muberred'in eleştirilerini zikretmiş “قَالَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ” (Ahmed b. Muhammed dedi ki) ifadesinden sonra da Muberred'in eleştirilerine getirmiş olduğu deliller ile kendisi cevap vermiştir.

2.2.3. Nahiv Kâidelerine Riayet Etmesi

İbn Vellâd, Muberred'in eleştirilerine cevap verirken nahiv kaidelerini göz ardı etmemiştir. Örneğin eserde geçen 35. meselede Muberred فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ “Bunun üzerine bütün melekler saygı ile eğildiler.”⁴⁸ ayetinde geçen أَجْمَعُونَ sözcüğünün hâl olduğunu iddia etmiştir. İbn Vellâd ise أَجْمَعُونَ sözcüğünün marife olduğunu ve ancak marife bir sözcüğe tekîd olarak gelebileceğini ifade ederek Muberred'i bu konuda nahiv kurallarına uymamakla itham etmiştir.⁴⁹

2.2.4. Semâ ile Delillendirmede Bulunması

İbn Vellâd, Muberred'in itirazlarına cevaplar verirken zaman zaman semâa başvurmuştur. Bunlardan birkaçını şu şekilde zikredebiliriz.

a. 29. meselede Sîbeveyh'in “مَا” (mâ) edatının “أَنَّ” (en) edatından sonra zaid olarak gelmesi durumunda fiil ile birlikte bir arada zikredilmeyeceği görüşünü naklettikten sonra Araplardan “أَمَّا كُنْتَ مُنْطَلِقًا أَنْطَلَقْتُ” (Sen çıkarsan ben de çıkacağım) ifadesinin işitilmeyişini Sîbeveyh'in bu konudaki görüşünün daha isabetli olduğuna delil olarak ileri sürmüştür.⁵⁰

b. 8. meselede Sîbeveyh'in “زَيْدٌ صَرَفْتُ” (Zeyd'i vurdum) cümlesini Araplardan işittiğini ve zayıf da olsa bunun caiz olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

2.2.5. Kıyâs ile Delillendirmede Bulunması

İbn Vellâd eserinde çok az da olsa kıyâsa da yer vermiştir. Örneğin 29. meselede Muberred'in eleştirilerine cevap olarak “أَتَيْتَ مَرْحَبًا وَأَتَيْتَ أَهْلًا” (Hoş geldin, hoş geldin) ifadesinin kıyâsa muhalif olmadığını ifade etmiştir.⁵²

⁴⁷ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 43.

⁴⁸ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), el-Hicr 15/30.

⁴⁹ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 107, 108.

⁵⁰ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 99.

⁵¹ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 59.

⁵² İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 100.

2.2.6. Nahiv Âlimlerinin İcmâına Yer Vermesi

İbn Vellâd'ın eserinde nahiv âlimlerinin icmâına yer verdiği meselelerden bazıları şunlardır:

a. İbn Vellâd, 9. meselede gramer alimlerinin irâbtan mahalli olmayan bir cümlelerin irâbtan mahalli olan bir cümleye atfın caiz olduğu konusunda icmâ ettiklerini ifade etmiştir. İbn Vellâd buna “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ قَامَ أَبُوهُ وَ قَعَدَ عَمْرُو” (Babası kalkan bir adamın yanından geçtim ve Amr oturdu) örneğini vermiştir. “قَامَ أَبُوهُ” (Babası kalktı) cümlesi “رَجُلٍ” (adam) sözcüğünün sıfatı olduğundan cerr mahallindedir. “قَعَدَ عَمْرُو” (Amr oturdu) cümlesi ise “قَامَ أَبُوهُ” (Babası kalktı) cümlesine matûf olup ancak cerr mahallinde değildir. Çünkü “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ قَعَدَ عَمْرُو” (Bir adamın yanından geçtim Amr oturdu) cümlesinde “رَجُلٍ” (adam) sözcüğüne raci olan bir zamîr yoktur.⁵³

b. İbn Vellâd, 78. meselede “رُبَّ” (rubbe) edatının cevabının hazfinin sadece şiirlerde değil Kur'an ayetlerinde ve normal kelimelerde de caiz olduğunu ve bu konuda nahiv alimlerinin icmâ ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁴

c. İbn Vellâd, 27. meselede “خُذِ الدِّرْهَمَ وَ إِمَّا الدِّيْنَارَ” (Dirhem veya dinar al) ve “جَالِسِن زَيْدًا وَ إِمَّا عَمْرًا” (Zeyd veya Amr'ın yanında otur) örneklerinde mutekaddim âlimlerin örneklerde geçen “إِمَّا” edatının hazfinin caiz olduğu konusunda icmâ ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁵

d. İbn Vellâd, 14. meselede “أَيْنَ تَطْنُ زَيْدًا” (Sizce Zeyd nerede?) ifadesinin bütün nahiv alimlerine göre caiz olduğunu ve bu konuda aralarında herhangi bir ihtilafın olmadığını ifade etmiştir.⁵⁶

e. İbn Vellâd, 78. meselede “رُبَّ” edatının cevabının hazfinin caiz olduğu konusunda gramer alimlerinin ittifak ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁷

f. İbn Vellâd, 9. meselede gramer alimlerinin “زَيْدٌ ضَرِبْتُ أَبَاهُ ثُمَّ ضَرِبْتُ أَخَاهُ” (Zeyd babasını dövdü sonra kardeşini dövdü.) cümlesinde geçen “ضَرِبْتُ أَخَاهُ” cümlesinin “ضَرِبْتُ أَبَاهُ” cümlesi üzerine atfedilmesinin caiz olduğu konusunda ittifak ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁸

⁵³ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 61.

⁵⁴ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 186.

⁵⁵ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 95.

⁵⁶ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 75.

⁵⁷ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 186.

⁵⁸ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 62.

2.2.7. Bazı Gramer Âlimlerinin Görüşlerine de Yer Vermesi

İbn Vellâd, kendi görüşünü desteklemek üzere Mubberred'in itirazlarına cevaplar verirken Halîl b. Ahmed⁵⁹, Yûnus b. Habîb (öl. 182/798)⁶⁰, Ferrâ (öl. 207/822)⁶¹, Ahfeş⁶², Mâzinî⁶³ ve Cermî⁶⁴ gibi dil bilginlerinin konu hakkındaki görüşlerini de zikretmiştir.

2.2.8. Bazı Nahiv Meselelerinde Kendi Görüşünü de Açıklaması

İbn Vellâd eserinde nahiv meselelerinde getirmiş olduğu deliller ile sadece Sîbeveyh'i savunmakla kalmamış bazı nahiv meselelerinde “*وَالْقَوْلُ فِي ذَلِكَ عِنْدِي*” (Bu konudaki görüşüm şudur) ifadesinden sonra kendi görüşüne yer verdiği durumlar da olmuştur. Örneğin 16. meseleyi zikrederken “*زَيْدًا فَاصْرِبْ*” (Zeyd'i vur) örneğinde geçen “*ف*” (fe) harfinin Mubberred'e göre zaid olduğunu ifade ettikten sonra ise örnekte geçen “*ف*” (fe) harfinin kendi görüşüne göre -ki Sîbeveyh'in görüşü de bu yöndedir- önceki bir kelamla ilintili olduğu ve örneğin takdirinin “*إِنْ كُنْتَ لَا بُدَّ ضَارِبًا*” (Şayet vuracaksan Zeyd'i vur) şeklinde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵

2.2.9. Bazı Nahiv Âlimlerinin Görüşlerini Eleştirmesi

İbn Vellâd zaman zaman bir kısım gramer konularında bazı gramer âlimlerinin görüşlerinin hatalı olduğunu açıklamıştır. Örneğin *مُبِينٌ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ* “...O halde, ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!”⁶⁶ ayetinde Ahfeş'in *أَوْ* atif edatından sonra gelen cümlelerin *ب* edatı üzerine matûf olduğu görüşünü naklettikten sonra bu görüşün fasid olduğunu ifade etmiş ve *أَوْ* atif edatından sonra gelen cümlelerin kendisinden önceki cümleye matûf olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Yine 16. meselede “*زَيْدٍ فَامْرُزْ*” örneğinde geçen *ب* edatının Ahfeş'in iddia ettiği gibi zaid olmadığını ifade etmiştir.⁶⁸

2.2.10. Değerlendirmede Bulunması

İbn Vellâd eserinde Mubberred'i eleştirirken sadece nakilde bulunmamış sözler değerlendirmelerde de bulunmuştur. Kendisinin tercih ettiği görüşleri ifade

⁵⁹ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 110.

⁶⁰ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 97.

⁶¹ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 183.

⁶² İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 63, 46, 78, 57.

⁶³ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 104, 56.

⁶⁴ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 102.

⁶⁵ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 78.

⁶⁶ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), es-Sebe' 34/24.

⁶⁷ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 56, 57.

⁶⁸ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Mubberred*, 78.

etmek için çoğunlukla şu kavramlardan yararlanmıştı: *أَوْلى* (daha iyi)⁶⁹, *جَيِّدٌ* (iyi, güzel)⁷⁰, *أَفْوَى* (daha kuvvetli), *أَجَاز* (caiz kıldı).⁷¹

Kabul etmediği ya da kendince uygun görmediği görüşleri için ise *لَمْ يَجْزُ* (caiz değil)⁷², *شَارٌّ* (kural dışı)⁷³, *مُحَالٌ* (imkânsız)⁷⁴, *ضَعِيفٌ* (zayıf)⁷⁵, *قَبِيحٌ* (çirkin, kötü)⁷⁶ ve *خَطَأٌ* (hata)⁷⁷ gibi ifadeler kullanmıştır.

2.2.11. Delillendirmede Bulunması

İbn Vellâd bazı gramer meselelerinde Muberred'e yönelik eleştirilerde bulunurken sık sık delillere başvurduğu görülür. Örneğin 39. meselede “*داري خلف دارك*” *داري خلف دارك*” örneğinde geçen “*فرسخاً*” sözcüğünün Muberred'in iddia ettiği gibi hâl olmasının anlam bakımından hatalı olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşünü de şu şekilde delillendirmiştir:

“Örnekte geçen “*فرسخاً*” sözcüğünün hâl olması durumunda hâl zilhâlden ibaret olduğundan “*دار*” (ev) sözcüğünün “*فرسخاً*” (*fersah*) sözcüğünden ibaret olması lazım gelir ki bu da örnekte açıklanmak istenilen hususa muhaliftir.”⁷⁸

2.2.12. Tekrardan Kaçınması

İbn Vellâd Muberred'e eleştirilerini yöneltirken olabildiğince tekrardan kaçınmıştır. Örneğin 18. meselede *قد ذكرنا في هذه المسألة ما فيه كفاية فيما تقدم* (Bu mesele hakkında daha önceden yeterli bilgiyi açıkladık) şeklindeki ifadesi önceden hakkında açıklama yaptığı bilgiyi tekrar zikretmekten imtina ettiğini göstermektedir.⁷⁹

2.2.13. Basra ve Kûfe Gramer Ekollerinin İttifak ve İhtilâf Ettikleri Hususları Açıklaması

İbn Vellâd, delilleri açıklarken zaman zaman Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşlerini de izah etmiştir. Örneğin Basra ve Kûfe dil ekollerinin mübtedâ ve muzâri fiilde ihtilaf ettiklerini ancak *إِنَّ* edatı, *كان* fiili, fiil, ism-i fail, masdar, esmâu'l-aded, harf-i cer ve fiilde amel eden nasb ve cezm amilleri konularında ise ittifak ettiklerini ifade etmiştir.⁸⁰

⁶⁹ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 64, 70.

⁷⁰ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 75, 125.

⁷¹ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 70.

⁷² İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 70.

⁷³ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 72.

⁷⁴ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 66.

⁷⁵ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 183, 131.

⁷⁶ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 183.

⁷⁷ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 163.

⁷⁸ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 113, 114.

⁷⁹ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 81.

⁸⁰ İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sîbeveyh ale'l-Muberred*, 130.

Sonuç

Çalışmada aşağıdaki sonuçlar elde edilmiştir:

1. İbn Vellâd eserinde Muberred'in eleştirilerine cevap verirken nahiv kâidelerine riayet etmiş, semâ ve kıyâs ile delillendirmelerde bulunmuş, nahiv âlimlerinin icmâna yer vermiş, bazı gramer âlimlerinin görüşlerine yer vermiş ve bazı nahiv meselelerinde kendi görüşünü de ayrıca açıklamıştır.

2. Sibeveyh ve Muberred Basra dil ekolüne mensup iki önemli dil âlimi olup aralarında bazı gramer konularında ihtilaflar oluşmuştur. Bu durum sadece farklı iki ekole mensup dil âlimleri arasında değil bir gramer ekolüne mensup âlimler arasında da tartışmaların meydana geldiğini göstermektedir.

3. Müellif, farklı dil bilginlerinin görüşlerine de yer vermiştir.

4. Müellif, Muberred'in kendince hatalı gördüğü görüşlerini delillerle reddetmiştir.

5. İbn Vellâd'ın Zeccâc gibi önemli bir dil bilgininden Sibeveyh'in *el-Kitab* adlı eserini okuması kendisinin kitaba vukufiyet kazanmasında etkili olduğu düşünülmektedir.

6. İbn Vellâd'ın kendisinden ders almış olduğu Zeccâc'ın İbn Vellâd'tan ifade etmiş olduğunu bizzat ifade etmesi İbn Vellâd'ın Arap diline olan vukufiyetini göstermektedir.

7. Müellifin Muberred'in görüşünü çürütmek için bir meselede birden fazla delil zikrettiği durumlarda olmuştur.

Kaynakça | References

Asîrî, İbrâhim b. Alî b. Muhammed. *Usûlu't-tefkîrin nahvî 'inde İbn Vellâd*. Mekke: Ümmül Kura Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1421/2000.

Brockelman, Carl. *Târîhu edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhalîm en-Neccâr. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Gırnâtî el-Endelusî. *Tezkiretu'n-nuhât*. thk. 'Affî Abdurrahmân. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1406/1986.

Furat, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2007.

el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Bulğa fi terâcimi eimmeti'n nahvi ve'l-luga*. thk. Muhammed el-Mısrî. Dımeşk: Dâru Se'duddîn, 1421/2000.

el-Menna', Arafât Faysal Abdulvehhâb Abdülkerîm. *Ebu'l-Abbâs İbn Vellâd ve cuhûduhu fin-nahv ve's-sarf*. Irak: Basra Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Mustafâ eş-Şuveymî. Tûnus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1405/1985.

- İbn Vellâd, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed et-Temîmî en-Nahvî. *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Mubberred*. thk. Zübeyr Abdulmuhsin Sultân. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.
- İbnu'l-İmâd, Abdul-Hay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdulkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvut. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İsmet Ahmed el-Aceb el-Emîn. *el-Edilletu'n-nahviyye 'inde İbn Vellâd min hilâli kitâbihi'l-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Mubberred*. el-Cezîre Üniversitesi, Doktora Tezi, 1439/2018.
- Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Yûsuf. *İnbâhur-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1986.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2010.
- Mubberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktadab*. thk. Muhammed Abdulhâlik 'Udayme. Kâhire: 1415/1994.
- Özel, Ahmet. "İbn Vellâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/604-605. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Matba'âtu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1348/1965.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî. *Mirâtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yekzân*. thk. Halîl Mansûr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1997.
- Yemânî, Abdalbâki b. Abdulmecîd. *İşâretu't-ta'yîn ve terâcimu nuhât ve'l-lugaviyyîn*. thk. Abdulmecîd Deyyân. Riyâd: Şirketu Tıbbâ'ati'l-'Arabiyye, 1406/1986.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fi haberi men ğaber*. thk. Ebû Hâcir Muhammed Sa'îd b. Besyûnî Zahlûl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405/1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Târihu'l-İslâm (h. 161-170)*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrût: 1411/1990.
- Zirikî, *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-'İlmi lil Melâyîn, 1422/2002.
- Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Endelusî. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1352/1934.

Abdullah Yılmaz

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı

PhD Student, Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate Educational Programs, Department of Islamic Law
Samsun/Turkey

ferzan0855@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-0703-9429

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 18.10.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28.11.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15.12.2022

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1190973>

Atf/Cite as: Yılmaz, Abdullah. "Hüsün-Kubuh Meselesinin Fıkıh Usulüne ve Fürû Fıkha Yansıması". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 14-37. <https://doi.org/10.54958/iad.1190973>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Hüsün-Kubuh Meselesinin Fıkıh Usulüne ve Fürû Fıkha Yansıması*

Öz

Bu çalışmada, hüsün-kubuh problemi fıkıhın hem usul hem de fıruu ekseninde ele alındı. Kelamcı usulcülerle fukaha metodunu takip eden usulcülerin ilgili kavramları ele alış keyfiyetleri üzerinde duruldu. Özellikle Hanefîlerin meseleye yaklaşımlarına daha tafsilatlı yer verildi. Bunun sebebi, Hanefî usulcülerin, eserlerinde hüsün-kubuh kavramlarını daha sistematik ele almalarıdır, denebilir. Hanefî usulcüler hem hüsün hem de kubuh nitelikli fiilleri li aynihî ve li gayrihî şeklinde ikili taksime tabi tutmuşlar, içerikleri hususunda da oldukça zengin açıklamalar ve açılımlar getirmişlerdir. Usul eserlerinde hüsün-kubuh kavramları, hüküm nazariyesi altında "hüküm-hâkim" başlıkları ile ilişkili olarak ve emir-nehî konuları işlenirken ele alınır. Bunun yanısıra ilgili kavramların; örfle, teklif-i hükümle, şer'î fer'î ahkâmın kazâ-diyânî ayırımıyla da ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Hem hüsün hem de kubuhun li aynihî kısmında temelde esaslı bir ayrışmadan bahsedilemez. Hüsün-kubuh kavramları için her iki ekol arasındaki temel ihtilaf aslında kubuh nitelikli fiillerin li gayrihî kısmında ortaya çıkmaktadır. Zira li gayrihî kubuh fiiller Hanefîler nezdinde "Fesad" kavramıyla ilişkilendirilirken, kelamcılara göre fesad kavramı, butlanla hüküm açısından eşdeğer görülmüştür. Yine

* Bu çalışma Ondokuz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Nihat Dalgın danışmanlığında hazırlanmakta olan "İslam Fıkında Hüküm Teorisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

hüsün-kubhun diğer problematik tarafı, fiil veya tasarrufların şekil şartı diyebileceğimiz kazâî yönüyle, iç irade diyebileceğimiz diyânî kısmıyla uyumunda kendini göstermektedir. Bütün bunlar bize hüsün-kubhun fıkıhın ana konuları içerisinde değerlendirilebileceği fikrini vermektedir. Bu kavramlar, bilhassa borçlar hukukunda kazâî-diyânî açıdan tasarruflara yaklaşımda ve sıhhat, butlan ve fesad kavramları çerçevesinde fer'î meselelerde hâlâ etkisini sürdürmektedir. Diğer tabirle hâlâ canlı ve sonuçları olabilecek kavramlardır.

Anahtar Sözcükler: İslam Hukuku, Usul-i fıkıh, Fürû-ı fıkıh, Hüküm, Hüsün-kubuh.

The Reflection of Husn-Qubh Issue on Principles of Fiqh and Branches of Fiqh

Abstract

In this study, the issue of husn-qubh is discussed in terms of both the principles and branches of fiqh. The approaches of theological scholars and jurisprudential to the relevant concepts It was emphasized, and especially hanafî approaches were given in more detail. It can be said that the reason for this is that Hanafî scholars deal with the concepts of husn-qubh more systematically in their works. Hanafî scholars have divided both husn and qubh acts into li aynihî and li ğayrihî (on its own and by another), and have brought very rich explanations and detailed information regarding their content. In jurisprudential works, the concepts of husn-qubh are discussed in relation to the titles of "ruling-ruler" and order-prohibition. In addition to the provided information regarding the mentioned concepts, it can be said that it is related to terms such as tradition, proposal provision and ruling and the qadâî-diyânî division of shar'î and secondary rulings. However, it is not possible to talk about a fundamental separation in the li aynihî part of both husn and qubh. The main conflict between the two schools regarding the concepts of husn-qubh actually arises in the li ğahrihî part of the qubh acts. While the acts of li ğayrihî of qubh are associated with the concept of fasâd (corruption) regarding the Hanafis, according to theologians, the concept of fasâd was seen as equivalent to butlân (invalidity) in terms of its rulings. Again, the other problematic side of husn-qubh shows itself in its qadâî part, which can be called as the form condition of actions or dispositions, and the diyânî part, which can be called as the inner will. The above mentioned information, give us the idea that husn-qubh can be considered as one of the main subjects of fiqh. These concepts still continue to have an impact, especially in the law of debts regarding the dispositions in terms of qadâîdiyânî point of view and in the secondary issues within the framework of the concepts of authenticity-invalidity-corruption. In other words, they are concepts that are still alive and may have consequences.

Keywords: Islamic Rights, Principles of Fiqh, Branches of Fiqh, Ruling, Husn-Qubh.

Giriş

Her iki kavramın doğrudan kelamla ilişkili olduğu açıktır. Ancak hüsün kubuh konusu kelam ilminin konusu olmakla birlikte bu ilmin dışında farklı ilim dallarında da konu edilmiştir.¹ İlgili kavramların etkilediği ilim dallarından biri de fıkıhtır. Hüsün-kubuh meselesi dini hükümlerle ilgili olarak fıkıh sahasına da yansımıştır. Usulde konu aklî istidlâller bağlamında ele alınırken, usulden hareketle fūruda da somut olarak karşılığı vardır.²

Hüsün-kubuh meselesinde tartışmanın veya ihtilafın kelamda ve usul-i fıkıhta farklı gerekçeleri olabilir. Meselâ Allah katında doğrunun taaddüt edip etmediği tartışmasının temelinde hüsün-kubûh hakkında ortaya çıkan fikir farklılığının olduğu düşünülebilir.³ Bu açıdan yaklaşılsa konunun, kelam ilmiyle irtibatlı olduğu söylenebilir. Yine tartışmanın kelamla bağlantısı anlamında hüsûn-kubûh konusu, “fiile ahlâkî değerini veren şeyin kim/ne olduğu” sorusuyla da ilişkilendirilebilir.⁴ Meselenin bu tarafı kelamla ilgili olup, doğrudan çalışmanın alanına girmemektedir.

Hüsün-kubuh meselesi başlığı altında klasik usul eserlerinde iyilik ve kötülüğün insan fiillerinin zatına ait sıfatlar olup olmadığı, vahyin ve beşer aklının hangisine öncelik tanıyacağı, nimet verene teşekkür etmenin vâcipliği, şer’î bildirimler gelmeden önce hükümlerin varlığı meseleleri tartışılmıştır. Usûlcülerin bu şekilde başlık açmaları, hüsün-kubuh meselesinin kişinin hukukî sorumluluğuyla ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.⁵

Ahirette sevap ve cezayı gerektiren fiil anlamındaki hüsün-kubuh, ceza hukukunda suçların ve cezaların kanuniliği bakımından incelenmesi gereken bir meseledir. Bu manada suçun bu iki kavram bağlamında tanınımının yapılması gerekmektedir. Aslında nelerin suç kapsamına alınacağını nas tayin etmektedir. Bu anlamda

¹ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17, (1998-1999), 55-90.

² Kelam-usûl-i fıkıh ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Recai Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî Ekseninde)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014, 72-79. Hüsün-kubuh konusu usul kitaplarının “Hüküm” ve “Hâkim” bahisleri ele alınırken konu edildiği gibi, emir ve nehiy başlıkları altında da mevzu bahis edilir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 129; Ebu'l Hasen Seyfuddin Ali b. Muhammed b. Salim es-Sa'lebi el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, ty.), 1/111 ve devamı; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl (Kahire: Daru'l-Kütübî, ty.), 1/13; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Usûl* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 1/78; Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 44, 49.

³ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri, Kimlik Yayınları, 2017), 172.

⁴ Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 50.

⁵ Mehmet Selim Aslan, “Mütellimîn Metodunu Takip Eden Usûlcülerin Hüsün-Kubuh Anlayışının Ceza Hukukunun Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 36, (2020), 136.

taziri dışarda tutarsak, diğer ceza türlerinde suç ve ona yönelik ceza naslarca belirlenmiştir. Nasların tayin etmediği tazir kabilinden suçlara verilecek ceza, sınırı aşmamalıdır. Zira bu durum adalet ilkesi ile birlikte kanunilik ilkesinin de gereğidir. Bu bağlamda hüsün-kubuh meselesini ceza hukukunda suç, ceza ve kanunilik çerçevesinde incelemek gerekmektedir.⁶

Hüsün-kubuh meselesi, genellikle kalamî bir problem olarak düşünülse de aslında en az kelimada olduğu kadar usul-i fıkhîda da tartışılmıştır. Diğer bir ifadeyle bu mesele, fıkıh usulünün ana konularından birini teşkil eder denebilir. Çünkü usul eserlerinde mükellefin fiillerine yüklenecek değer ile emir-nehîy konuları birbiriyle ilişkili ele alınır. Bu bağlamda mesele sadece usul çerçevesinde kalmamış, teknik tartışma fûrûda da etkisini göstermiştir.

Akit teorisinde hukukî işlem ve tasarruflar sıhhat-butlan şeklinde mütekellimince ikiye taksim edilirken, Hanefîler bu iki kavram arasında bir de “fesad” kavramına yer vermişlerdir. Bu kavramın Hanefî fûrû-i fıkhına elbette tesiri olmuştur. Cumhuriyet, Hanefîlerin fasid dediği işlemlere batıl kavramıyla yaklaşmış ve ona hiçbir hüküm terettüp ettirmemişken, Hanefîler fasid dedikleri tasarruflara hükümler bina etmişlerdir. İşte her iki ekolün farklı yaklaşımının sebebi olan fesad kavramının temelinde esasen kubuh li gayrihî anlayışı yatmaktadır. Zira kubhun bu kısmı, aslen meşru olan fiillerin vasfen gayri meşru oluşlarıyla formüle edilmiş, bu anlayış üzerine de epeyce fikhî malumat bina edilmiştir. Teklif-i hüküm bağlamında hüsün-kubuh etkisi de bu minvalde değerlendirilebilir.

Hüsün-kubuhla ilgili dikkat çekilmesi gereken noktalardan biri, bu kavramların hüküm-hâkim çerçevesine hapsedilmeleridir. Hâlbuki her iki kavram, emir-nehîy başlıkları altında satır aralarında az önce bahsi geçen “fesad” kavramı üzerinden etkisini göstermiştir. Bilhassa nehiy konusu ele alınırken, “Nehyin sıhhatte dönüşmesi” konusu, her iki ekol arasında farklı anlayışları beraberinde getirmiştir. Hanefî usul eserlerinde li gayrihî kabih fiiller, fesad kavramıyla ilişkilendirilerek ele alınmış, bu anlayış üzerine fûrudan örneklerle konu zenginleştirilmiştir.⁷

Hüsün-kubuh meselesini, fıkhın tali kaynaklarından sayılabilecek örfle de ilişkilendirebiliriz. Kollektif akıl diyebileceğimiz örf, bu kavramlarla doğrudan ilişkili olarak fiilleri hüsün-kubuhla niteleyebilmiştir. Diğer tabirle örf, fiillere yönelik takbih ve tahsin yapabilir.

⁶ Aslan, “Mütekellimînin Metodunu Takip Eden Usûlcülerin Hüsün-Kubuh Anlayışının Ceza Hukukunun Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi”, 148.

⁷ Örnek olarak şu eserlere bakılabilir: Bedruddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, thk. M. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/134-137; İbni Ahmed b. Muhammed Alâuddin Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/272, 376; Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Teftezânî, *Şerhu't-telvîh ale't-tavzîh*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/324-332.

Aslında hüsün-kubuh olgusunun en güncel tarafının hukukî tasarrufların sonuçları bağlamında kazâ-diyânî ayrımı olduğu söylenebilir. İki kişi arasındaki şer'î hukukî bir muamele şeklen akit şartlarını taşıyıp geçerli olabilir. Buraya kadarki durum, meselenin kazâ tarafıdır. Ancak muamelenin iç irade açısından geçerliliğini diyânî tarafı tayin edecektir. İşte bu muamele bu özellikleri itibariyle şeklen hasen addedilse de diyânî bakımdan kabih sayılacaktır. Muamelenin kazâ-diyânî ayrımı, bugün hala güncelliğini koruyan ve hukukî işlemlerde sorun olmaya devam eden bir meseledir.

Öyleyse hüsün-kubuh meselesinin fıkıh usul ve fîruunda da hala canlı olduğu söylenebilir. Diğer tabirle hüsün-kubuh meselesi, hayatın içinde varlığını devam ettirmektedir. Kazâ-diyânî noktasında çözüm, iç iradeyle dış iradenin örtüşmesiyle aşılabilir. Bu anlamda kavramlar da net olarak yerine oturmuş olurlar.

1. Hüsün-Kubuh Kavramları

Hüsün, güzellik, bir şeyin tabiata, fıtrata uygun olması, kemal sıfatı ve dünyada övgüye, âhirette sevaba layık olması, sevilen, rağbet edilen, kubuh ise; çirkinlik, kötülük, dünyada yergiye, âhirette de azaba ve azarlanmaya sebep olan şey, sevilmeyen, hoşlanılmayan anlamlarına gelir.⁸

Hüsün-kubuh için kelam, ahlak ve usul-i fıkhıta farklı anlamlar yüklense de kısaca bu iki terim için, nesnenin veya fiilin mahiyetine yönelik değer ölçüsü denilebilir. Bu iki kavrama; “güzellik-çirkinlik, iyilik-kötülük, fayda-zarar” gibi anlamlar verilse de failini övme veya yerme eksenli ve inanç açısından anlamlandırıldığında davranış ve düşünce merkezli yaklaşılmış olur. Dolayısıyla failin övülmesi veya yerilmesi hususu, inançla ilişkilendirilirse kelamı ilgilendirir. Davranışlara verilecek değer ölçüsü bakımından ele alınırsa, o zaman fıkıh usulünün alanına girer.⁹

2. Hüsün-Kubuh Meselesinin Usûl-i Fıkıhta Yeri

Hüsün-kubuh meselesi hem kelâm ilminde hem de şer'î amelî hükme etkisi bağlamında usulde tartışılmıştır. Fikhî ekoller arasında bu iki kavram üzerinden usûlî tartışmalar yapılmış, ancak mesele sadece usûl boyutuyla kalmamış fîruu fıkhı da yansımıştır. Hatta hüsün-kubuh meselesini usûl-i fıkhın ana konularından biri olarak değerlendirenler olmuştur.¹⁰ Zira usûl konuları arasında ana konulardan birini teşkil eden “emir-nehîy” başlıkları hüsün-kubuh konusuyla ilişkili işlenmiştir.¹¹

⁸ Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzur, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Darul-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), “Hsn-Kbh” 38; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşâvî (Kahire: Daru'l-Fâdile, ty.), “Hsn-Kbh”.

⁹ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63.

¹⁰ Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Teftezânî, *Şerhu't-telvîh ale't-tavzîh*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1/325.

¹¹ Örnek sadedinde bk. Debûsî, *Takvîm*, 44, 52-53; Bedruddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîf fi usûli'l-fikh*, thk. M. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1/137-138,

Hüsün-kubuh meselesinin usûl-i fıkıhla ilişkisi noktasında, emirle sabit hükümün hüsnü, nehiyle de kubuhu gerektireceği fikri yer alır. Bu iki kavramın usulle ilişkilendirilmesinde veya usulde ele alınmasındaki gerekçelerinden biri veya en önemlisi, hasen olmayanı emirle irtibatlandırmamak, sabit kılmamak, kabih olmayanı da nehiyle ilişkilendirmemektir.¹² Meselenin buraya kadarki kısmı ulema arasında ittifâkîdir denebilir. Ancak ihtilaf mahalli, hüsün-kubuh kavramları “emir-nehiy” başlıkları altında ele alınırken¹³ “Yasaklanan fiilin aynı zamanda sıhhate delâleti mümkün mü yoksa mutlak nehiy ifadesi sadece yasaklanan fiilin fesadına mı delalet eder?” başlıkları altında ele alınırken ortaya çıkmaktadır.¹⁴

Tartışma daha çok emir-nehiy altında olsa da hüsün-kubuh kavramları usulde sadece emir ve nehiy konularına hasredilemez. Kavramlar, genellikle bu iki başlık altında ele alınsa da usulün diğer bazı konularına dolaylı olarak etki etmiştir. Füruda bilhassa muamelât kapsamında yapılan fiilin veya tasarrufun sahih-bâtıl-fâsid şeklinde taksiminde¹⁵ tartışmanın temelinde hüsün-kubuh anlayışı yer alır. Bu manada fâsid kavramının işletilebileceği bütün muamelelerde ilgili kavramlar çerçevesinde konuya yaklaşılabilir. Bu konu daha geniş çerçevede ve Hanefî doktrini bağlamında detaylandırılarak ileriki sayfalarda ele alınacaktır.

Ancak hüsün-kubuh meselesinin usul-i fıkıh çerçevesinde mütekellimin ve özellikle fukaha tarafından nasıl ele alındığı hususu öncelikle önem arz etmektedir. Bu amaçla her iki usulde konunun nerede durduğu ana hatlarıyla ve ilgili kavramlar bağlamında ele alınıp, fûrudan örneklerle konu netleştirilmeye çalışılacaktır.

2.1. Hüsün-Kubuhun Kelamcı Usulcülerin Eserlerindeki Yeri

Mütekellimin metodunda yazılmış usul eserlerinde hüsün-kubuh meselesi, hüküm nazariyesinin hâkim başlığı altında ele alınmıştır.¹⁶ Bununla birlikte mütekellimin usulcüler, söz konusu kavramları emir-nehiy başlığı altında sıhhat-butlan terimleriyle ilişkili olarak değerlendirmişlerdir. Hüsün-kubuh, bilhassa nehiy başlığı altında “Nehyin fesada delâlet edip etmediği” bağlamında konu edinilir.¹⁷ Ancak kelamcı usulcülerin ilk temsilcileri itibarıyla hüsün-kubuh kavramları, liaynihî-li-

257-260; Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Şerhu'l-müntehab fi usuli'l-mezheb*, thk. Salim Ögüt (ty.), 498.

¹² Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/325.

¹³ Debûsî, *Takvîm*, 44, 52.

¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, 122-125; Gazzâlî, *İslam Hukukunun Kaynakları*, 590-593; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/170.

¹⁵ Ebu'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dımaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî'l-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyyi, 1964), 1/171; Ebû İshâk İbrâhim eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, thk. Abdülmeccid Türkî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 67; İbni Ahmed b. Muhammed Alâuddin Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/379,380; Şevkânî, *İrşâd*, 1/412.

¹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/111-121; Gazzâlî, *İslam Hukukunun Kaynakları*, 129; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/137.

¹⁷ Abdullah b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhan fi usûli'l-fıkh* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/96-98; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 300-301.

gayrihî ayırımından ziyade, nehiy başlığı ile hüküm nazariyesi altında daha kompleks ve mücmel bir yapı arz eder. Hükme tesiri konusunda kubhun liaynihî ve ligayrihî şeklinde Hanefîlerdeki taksime benzer bir ayırım, müteahhir mütekellim usulcülerde görülmekte, fakat bu durum yine de kalamcı usulcülerin geneline yansımaktadır.¹⁸

Mütekellimine ait usul eserlerinde hüsün-kubuh konusu ele alınmıştır.¹⁹ Ancak hem sistematik olarak taksimi açısından kalamcı usulcüler arasında bir birliğin olmadığı hem de konunun emir-nehiy başlıkları altında daha dağınık bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Kanaatimizce durumun bu şekilde olması, mütekellimin usulcüler nezdinde fiil ve tasarruflara yönelik fasidin batıl içinde değerlendirilmesidir.²⁰ Zira kalamcı usulcülere göre -ileride tafsilatlı olarak anlatılacağı üzere- Hanefîlerin taksim ettiği şekilde kabih fiiller li aynihî ve li gayrihi olarak farklı hükümler doğurmazlar. Daha doğrusu cumhur ve bilhassa Şâfiîler, kabihin ikili taksiminde ikinci kısmı oluşturan li gayrihî kabihî de aynî kabih olarak değerlendirirler ve her ikisine de aynı hükmî sonucu yani bâtil hükmünü verirler.²¹

Hüsün-kubuh konusunu hem sistematik olarak hem de içerik ve hacim bakımından en geniş haliyle Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) ele aldığı söylenebilir. Zerkeşî, ilgili kavramları hem hüküm nazariyesi hem de emir-nehiy konuları bağlamında ele almıştır.²² O, konuya hem kalam hem de usul çerçevesinde oldukça detaylı bir şekilde yer vermiştir.²³ Müellif eserinde öncelikle Taberî'nin (ö. 310/923) taksiminde atıf yapmış sonra kendisi beşli taksimde bulunmuştur. Onun taksiminde göre hüsün kubuh beşe ayrılır:²⁴

a) Vâcib ve mendubu içine alan ve hakkında ihtilaf edilmeyen hasen: Allah Teala'nın fiilleri gibi.

b) Mübah grubunda yer alıp hasen ale'l-esah olan fiiller.

c) Haram grubunda yer alıp ihtilafsız kabih olan fiiller.

d) Mekruh grubunda yer alıp kabih ale's-sahih fiiller.

e) İlk dört gruba girmeyen esah fiiller: Mükellef olmayanın fiilleri bu grupta yer alır.

¹⁸ Hasan b. Muhammed b. Mahmud Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ şerhi'l-Celâli'l-Mahallî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/706-712.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el Hemedânî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1962), 6/65; Gazzâlî, *İslam Hukukunun Kaynakları*, 129, 590-593; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/137-138.

²⁰ Basrî, *Mu'temed*, 1/195; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/257-260; Cemalüddin Abdürrahim el-İsnevî, *Nihâyetü's-sül şerhu minhâci'l-vüsâl fi İlmî'l-usûl*, thk. Abdülkadir Muhammed Ali (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 27-29; Muhammed Edib Salih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2008), 2/326-327.

²¹ Basrî, *Mu'temed*, 1/171; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, 1/300-301.

²² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/137.

²³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/137.

²⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/137-138.

Görüldüğü gibi Zerkeşî her ne kadar fiilleri kabih-hasen mantığında taksim etse de teklifi hüküm ekseninde konuya yaklaşmıştır. Ayrıca kelamcı ekol içerisinde görülebildiği kadarıyla hüsün-kubuh meselesini bu çerçevede taksim eden olmamıştır. Ancak Zerkeşî'nin Taberî'ye nisbet ettiği dörtlü taksim de yine Hanefîlerin daha doğrusu Debûsî'nin (ö. 430/1039) taksimine yakın olduğu söylenebilir.²⁵

Emir ve nehiy konuları işlenirken Hanefîlerin “Nehyin sıhate delâleti” alt başlığında hüsün-kubuh konusunu akitlerin sahih-bâtıl-fâsîd özellikleriyle beraber incelemesine karşılık cumhur, Hanefîlerin üçlü taksimini sıhhat-butlan olarak ikili şekilde ele almış ve fâsîdi bâtılın kapsamında yorumlamışlardır.²⁶ Cumhuriyet, fiilleri bâtıl-sahiğ şeklindeki taksimi, bir anlamda hem hüsün-kubuh alanını hem de bu kavramlar üzerinden fiillere yönelik değer yargısı alanını daralttığı ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle, Hanefîlerin üçlü taksiminde yer alan “fesad” kavramı cumhur tarafından butlanla eşdeğer görülünce hem usul hem de fûrû noktasında cumhur nezdinde alan da daralmış oldu. Buradan hareketle Hanefîlerin sıhhat-butlanla ilaveten fesada yer vermeleri, hüsün-kubuh bağlamında konunun daha detaylı ve sistematik ele alınmasını da beraberinde getirmiştir.

2.2. Hüsün-Kubuh Meselesinin Hanefî Usulcüler Nezdindeki Yeri

Hüsün-kubuh meselesinde hüsünle ilgili söylenebilecek şeylerin ilki, emredilen fiilin hasen olmasıdır. Yasaklanan fiilin de kabih sayılmasıdır. Zira Şârî' bir fiilin yapılmasını emretmişse, bu fiil mahza hasendir. Yine ona nispetle eğer bir fiili de yasaklamışsa o da mahza kabihtir. Aksi düşünülemez. Çünkü aksi durumda Şârî'in abesle iştiğal ettiği ya da -hâşâ- tutarsızlığı durumu ortaya çıkar ki, bu durum onun hakkında tasavvur edilemez.

Konunun Hanefîler nezdinde daha detaylı bir şekilde ve sistematik ele alındığı söylenebilir. Özellikle Debûsî, kendisinden sonraki Hanefî usulcülerini de etkileyecek şekilde hüsün-kubuh taksimini li aynihî ve li gayrihî olarak yapmaktadır.²⁷ Kendisinden sonra gelen Hanefî usulcüler aynı taksimi devam ettirmişler, konuyu Debûsî'nin sistemi üzerine kurmuşlardır.²⁸ Ancak mesele sadece Debûsî'nin taksimiyle kalmamış, bu taksim merkeze alınmakla birlikte bilhassa müteahhir bazı Hanefî usulcüler tarafından konuya usul anlamında bir takım ilaveler de yapılmıştır.²⁹ Bilhassa Molla Hüsrev'in ayrıntılı taksimi, konunun anlaşılmasını kolaylaştırmada etkindir. Bu sebeple konu, onun taksimi üzerinden ele alınacaktır. Ancak şu hususu

²⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/137.

²⁶ Basrî, *Mu'temed*, 1/184; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/96-98; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/175; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/137;

²⁷ Debûsî, *Takvîm*, 44, 52-53; Molla Hüsrev, *Mirât*, 66-67.

²⁸ Serahsî, *el-Usul*, 1/60; Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 1/272; İbnu's-Sââtî Ebu'l-Abbas Muzafferuddin Ahmed b. Ali b. Talib *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 184; Molla Hüsrev, *Mirât*, 66-67.

²⁹ Molla Hüsrev, *Mirât*, 66-67; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, nşr. M. Çevik-K. Meral (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966), 90-100.

özellikle belirtmek gerekir ki, fiillere yönelik liaynihî ve li gayrihî hüsün-kubuh şeklinde yaklaşımın, Debûsî ile başladığı söylenebilir.

2.2.1. Hanefî Usulünde Hüsün Kavramı

Hüsün konusu usul eserlerinde “Emir” konusuyla ilişkili ele alınır. Zira az önce ifade ettiğimiz üzere bir fiil emir formunda gelmişse, bu emir o fiilin hüsününe doğrudan delâlet eder.³⁰ Emredilen şey aynı zamanda zımmen kapsamında nehyi veya keraheti taşır mı sorusu ya da emrin zıddının kerâhete de delâlet edip etmediği hususu usulde tartışılmıştır.³¹ Ancak bu tartışmanın, sonuçları itibariyle teorik düzeyde kaldığı söylenebilir. Emredilen fiil ya zatı itibariyle ya da zatının dışında sabit bir vasıfla hasendir. Hasen, li aynihî ve li gayrihî olarak ikiye taksim edilmiştir.³² Buna göre;

1. Hasen li Aynihî: Bu kısım hasen, zatı gereği ve mahiyeti itibariyle hasendir. Hâricî bir saik veya sebep bunda söz konusu değildir. Bu kısım hükmen ve hakikaten şeklinde taksim edildiği gibi, kubuh li aynihî taksimine kıyaslanarak vaz’an ve şer’an olarak da kısımlandırılmıştır.³³ Li aynihî vaz’an hasen demek, fiilin hüsün sıfatının örfî ve akli gerekçeye dayandırılması anlamına gelir. Meselâ imanın ve nimetlere şükretmenin aklen li aynihî hasen oluşu, bunun örneğidir. Şer’an li aynihî kısmında ise ibadetlerin –meselâ oruç, namaz, hac gibi- aynî haseninden bahsedilir. Fakat bu kısımda akıl konuya müdâhil değildir.³⁴

Hasen li aynihîyle ilgili hükmen-hakikaten veya vaz’an-şer’an ayrımı mahiyet itibariyle farklılık arz etmeyip mezhepler bağlamında lafzî ve doktriner bir taksim sayılabilir. Bu taksimlerden hükmen-hakikaten olanı³⁵ tercih edilip, bu tercih üzerinden li aynihî hüsne yer verilecektir. Bu ayrımı tercih etmemizin sebebi, konuyu daha net ve doyurucu tarzda vermesidir.

a. Hakikaten li Aynihî Hasen: Li gayrihî hasenin³⁶ özelliklerini taşımayan, ona benzemeyen hasendir.³⁷ Hakikaten li aynihî hasen de kendi içinde ikiye taksim edilmiştir: aa) Teklifin (sorumluluğun) düşmediği kısım.³⁸ Bu kısımda emredilen fiilden hüsün

³⁰ Debûsî, *Takvîm*, 44; Serahsî, *el-Usul*, 1/60.

³¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 2/163-164; Debûsî, *Takvîm*, 48; Serahsî, *el-Usul*, 1/94-99; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/479; Ebubekir Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *el-Mîzân fi usulî'l-fikh*, thk. Yahya Murad (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 204-225.

³² Neseî, *Şerhu'l-müntehab*, 486-488; Muhammed el-Hudârî, *Usûlü'l-Fikh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 23-24; Molla Hüsrev, *Mirât*, 66.

³³ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/328-330; Molla Hüsrev, *Mirât*, 66-67.

³⁴ Muhammed Ubeydullah Es'adî, *el-Mûcez fi usulî'l-fikh* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1990), 77-78.

³⁵ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/276-277; Es'adî, *el-Mûcez*, 77-78.

³⁶ Li gayrihî hasen: Fiildeki hüsün sıfatı, fiilin zatından olmayıp başka bir nedenden dolayı fiille ilişkilendirilmesidir.

³⁷ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/328-330.

³⁸ Serahsî, *el-Usul*, 1/60; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/272.

sıfatı hiçbir zaman düşmez. Buna örnek olarak, “imanda tasdiki” verebiliriz. Tasdik, imanın rüknüdür ve emredilmiştir. İmanda tasdikin hüsnü, li zatihîdir. Hem tasdik hakikaten hüsne sahiptir. Bu sıfat hiçbir vakit düşmez. ab) Teklifin düştüğü kısım. Bu kısımda emredilen fiilde hüsün vasfı ârizî olup bir sebebe binaen düşebilir. Esasen bu kısım li aynihî ve hakikaten hasendir. Ancak ikrâh, delilik, hayız ve nifas gibi bir özre istinaden teklif düşer. Meselâ namaz li aynihî hasendir. Hem de hakikaten hasendir. Ancak namaz, hayız ve nifas hallerinde, ikrâh ve cünûnluk durumlarında düştüğü için, hakikaten li aynihî hasenin ikinci kısmında yer alır.³⁹

b. *Hükmen li Aynihî Hasen*: Şâri’in kendisine verdiği hüsün sıfatıyla fiilin bu vasfı kazanmasıdır.⁴⁰ Diğer tabirle fiilin hakikatinde hüsün vasfı yoktur. Ancak bu fiile dışarıdan yüklenen bir anlam ve hüsün değeri vardır. Bu değeri ona Şâri’ vermektedir. Meselâ, oruç, zekât, hac fiilleri Şâri’ tarafından emredilmiş ve hüsün kabul edilmiştir. Hem de li aynihî hasendir. Ancak bu ibadetler yapıları gereği hakikaten li aynihî hasen değillerdir. Hükmen hasendirler. Meselâ, orucun hakikatinde bedeni aç bırakmak, nimetlerden alkoymak söz konusudur. Bu özelliğiyle oruç hakikaten hasen değildir. Zekât da böyledir. Zira bu ibadette de malın elden çıkarılması bir anlamda kaybı demektir. Malın kaybı ise hakikati itibariyle hasen olamaz. Ancak zekâtın li aynihî hasen oluşu, fakirin ihtiyacını giderme amaçlı Şâri’in tayin ettiği hükmen veya şer’an hasendir.⁴¹

Li aynihî hasenin hükmü: Emredilen fiilin ya edâ ile ya da ârizî bir sebeple vücubunun mükelleften düşmesidir.⁴²

2. Hasen li Gayrihî: Bundan kasıt, fiildeki hüsnün zatından değil başka bir hârici nitelikten kaynaklanmasıdır.⁴³ Bu da kendi içinde ikiye taksim edilmiştir. a) Hüsün, fiilin zatında olmayıp, başka bir sebeptendir. Meselâ cihad etmek hasendir. Zira emredilmiştir. Ancak cihadın zatında, mahiyetinde hüsün vasfı yoktur. Çünkü cihatla bir beldenin yıkılması, tahribi söz konusudur. Bu özellikler aslında cihad eyleminin kubhunu gerektirmektedir. Fakat cihada hasen hükmünü veren, ilây-ı kelimetullahtır. Ancak bu amaç veya vasıf, cihadın aynı değil gayri vasfıdır.⁴⁴ b) Emredilen fiil, yine fiilin zatında olmayıp, vesile niteliği itibariyle hasendir, abdest gibi. Abdest hasen bir fiildir. Zira namazın şartıdır. Namaz hasen olunca onsuz düşünülmemeyen ama vasıta özelliği olan abdest de hasen sayılmıştır. Abdestin zatında hasen yoktur. Belki israf ya da serinlemeden öte değildir. Fakat abdestin memurun bih olarak hasen sayılması, namazın şartı oluşu itibariyledir.⁴⁵ Hasen li gayrihînin hükmü:

³⁹ Molla Hüsrev, *Mirât*, 66-67.

⁴⁰ Bu kısım “şebih bi’l-hüsün” olarak da isimlendirilmiştir. Bk. Tefâtânî, *Şerhu’t-telvîh*, 1/331.

⁴¹ Tefâtânî, *Şerhu’t-telvîh*, 1/328-330.

⁴² Es’adî, *el-Mûcez*, 78.

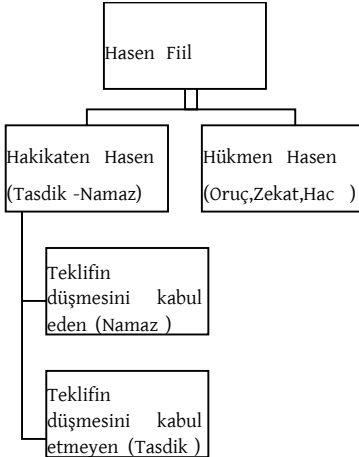
⁴³ Molla Hüsrev, *Mirât*, 66; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 90-100.

⁴⁴ Serahsî, *el-Usul*, 1/60; Debûsî, *Takvîm*, 44-45.

⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, 45; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/279.

Emredilen fiilin, o fiile vesile olan ama fiilin zatından olmayan bir vasıfla vacib olması, bu vasfın düşmesi durumunda da vücubun düşmesidir. Namaz-abdest ilişkisi bunun örneğidir. Şöyle ki, namazın (emredilen fiil) farziyeti, onun şartı olan abdestin varlığına bağlıdır.⁴⁶

Tablo 1: Hasen Fiil



2.2.2. Hanefî Usûlünde Kubuh Kavramı

Kubuh konusu usul eserlerinde “Nehiy” konusuyla alakalı işlenir.⁴⁷ Zira bir fiili veya şeyi yasaklamak, yasaklanan şeyi vasfen veya zatı itibariyle kubuhla ilişkilendirmek demektir.

Yasaklanan fiil ya zatı itibariyle ya da zatının dışında sabit bir vasıfla kabihtir. Diğer bir ifadeyle kabih fiil de hasen fiil gibi li aynihî ve li gayrihî olarak ikiye ayrılmıştır.⁴⁸ Kubuh sıfatı fiilin zatından kaynaklı ise, bu fiile aynî kabih; zatından değil ama harici bir vasf sebebiyle kabih ise buna gayri kabih denmiştir.⁴⁹ Li aynihî kabih de vaz’an ve şer’an olarak kendi içinde ikiye taksim edilmiştir.⁵⁰ Buna göre li aynihî kabih ikiye ayrılır:

a. Li aynihî vaz’an kabih: Bu kısım kabih, fiilin konuluğu itibariyledir. Yalan söylemek gibi. Yalan söylemenin çirkin olduğunu mücerred akıl tayin edebilir. Şer’ o fiile çirkin demese bile yine de akıl yalan söylemenin çirkinliğine karar verebilirdi. Ancak vaz’an fiillerin kabihliği her ne kadar mahza akılla bilinse de yine de izafe edildikleri şeyden bağımsız düşünülemez. Meselâ küfür li aynihî ve vaz’an kabihtir. Fakat küfürün kabih oluşu, Allah’a izafe edilmesiyle kayıtlıdır. Allah’ın dışındaki ilahları inkâr etmek, kabih değil, vaciptir. Demek ki vaz’an li aynihî kabih, genel itibariyle aklın

⁴⁶ Molla Hüsrev, *Mirât*, 67; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 100.

⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, 52; Serahsî, *el-Usul*, 1/78-80; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/379-380; İbnu’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, 193-194.

⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, 52; Serahsî, *el-Usul*, 1/80; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/379-380.

⁴⁹ Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 125.

⁵⁰ Debûsî, *Takvîm*, 52; Serahsî, *el-Usul*, 1/80.

sahasına girse de şer' den yine de bağımsız değildir. En azından kabih fiil şayet bir yönüyle şer' ile ilişkiliyse vaz'an kabih o takdirde vaz'-şer' eksenli düşünülebilir.⁵¹

b. Li aynihî şer'an kabih: Bu tür yasak fiillerde fiilin kabihliğini şer' tayin eder. Diğer tabirle bir fiile şer' çirkin dediği için o fiil çirkindir. Akıl bu kısımda şer'a tabidir. Mahza akılla bu alanda çirkinlik kararı verilemez. Meselâ hür bir kimsenin satılması şer'an yasaktır. Hür kimse satıma konu olmayınca, bu kimseyi satmak li aynihî kabihtir ve bu satış batıldır. Yine şarap ve domuz aynı kabihtir. Bunların satışı batıldır. Bunlar şer'an li aynihî kabihtirler. Satıma konu edilemezler. Zira şer'e göre bunlar aynları itibariyle mütekavvim mal değillerdir. Bunların aynî kabih oluşlarına sadece şer' karar verir.⁵²

Abdestsiz namaz kılmak, melâkîh (Ana karnında olan yavrunun satışı) ile medâmîn (Erkek damızlık hayvanlarının henüz sırtında olan, dişisi ile birleşmesi sonucu yavru haline gelecek olan döl anlamındadır.)⁵³ satışları da li aynihî kabih kapsamında değerlendirilmiştir.⁵⁴ Yine bey'u'l-garâr (belirsizlik barındıran satış) ya da madumun satışı da bu kısımda değerlendirilebilir. Sudaki balığın, havadaki kuşun satışı gibi.⁵⁵

Hüküm olarak kabih fiillerin hem vaz'an hem de şer'an aynî kabih olanı, hem aslen hem de vasfen gayri meşrudur. Dolayısıyla ister vaz'an ister şer'an olsun aynî kabih kısmında hüküm, bu alanda yapılacak tasarrufların batıl olmasıdır. Vaz'an ve şer'an aynî kabih arasındaki fark ise, vaz'an olan kabih fiilde karar verici konumda olan akıl iken; şer'an olanında karar verici ise sadece şer'dir.

Li gayrihî kabih de kendi içinde li gayrihî vasfen ve li gayrihî mücaveren kabih olarak ikiye ayrılmıştır.⁵⁶ Yasaklanan fiiller, zatı itibariyle değil de zatının dışında hâricî bir vasif itibariyle de kabih olabilir. Bu haricî vasif, fiilden ayrılabilir olduğu gibi, ondan ayrılmaz bir vasif da olabilir.⁵⁷ Buna göre;

1. Li gayrihî vasfen kabih: Bu kısım kabih, fiilden ayrılmaz, ona bitişik (lâzım) bir vasif itibariyle meydana gelen kabihliktir. Bayram günlerinde oruç adamak ve oruç tutmak, mekruh vakitlerde namaz kılmak, akde uygun olmayan şartlı satış yapmak bu kısma örnek verilebilir.⁵⁸ Bu fiiller aslen meşru, lâzımî vasif itibariyle kabih sayılmışlardır. Yapılmaları halinde Hanefilere göre bu fiiller münakid (akdin kurucu unsurlarını taşıyan) olur.⁵⁹

⁵¹ Molla Hüsvrev, *Mirât*, 76-80; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 125.

⁵² Serahsî, *el-Usul*, 1/80;

⁵³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 351, 358.

⁵⁴ Debûsî, *Takvîm*, 52; Serahsî, *el-Usul*, 1/80; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/ 409.

⁵⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/178; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/166.

⁵⁶ İbnu's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 193-194.

⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, 52-53; Molla Hüsvrev, *Mirât*, 76-80; Es'adî, *el-Mûcezz*, 97-98.

⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, 122-127; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/380; Serahsî, *el-Usul*, 1/81.

⁵⁹ Serahsî, *el-Usul*, 1/85-89; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/400-404; Ebu'l-Hasen Burhanüddin Ali b. Ebi Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Anan Derviş (Beyrut: Daru'l-Erkam, ty.),

Bir dirhem in iki dirhem karşılığında satılması da bu başlığın altında değerlendirilmiştir. Şöyle ki, bu alışverişte ziyade alınmazsa akit geçerli addedilmiştir. Dolayısıyla içeriğinde faiz unsuru bulunduran akitler fasit sayılmış olup, bu fazlalık alınmadığında akit geçerli hale gelmiş olur. Aslında meselenin temelinde akdi ifsat eden fasit şart ve faiz unsuru söz konusudur. Zira akitte bu iki vasfın bulunması, akdi ifsat etmektedir. Diğer tabirle akdin aslı meşru, ona bitişen riba ve şart ise fasittir. Bu vasıflar ortadan kaldırıldığında, akit sıhate dönüşecektir. Tabii bu hüküm Hanefilere göredir. Zira onlar akitleri üçe ayırmakta, batıl ile sahih arasında fâside yer vermektedirler.⁶⁰

2. Li gayrihî mücaveren kabih: Şayet bu haricî vasıf, fiilden ayrılabilir özellikte ise, buna li gayrihî mücaveren kabih denir.⁶¹ Cuma günü ezan okunduktan sonra Cuma namazıyla mükellef olan kişinin alışveriş yapması, bu kısma örnek verilebilir.⁶² Bu örnekte alışveriş li gayrihî mücavir vasıftır. Zira cuma namazıyla alışveriş arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Mücaveren kabih sayılmasının sebebi, ezan vaktinde alışveriş yapılmasıdır. Bu alışveriş, cuma namazına gitme emrine muhalif olmaktadır. Dolayısıyla alışveriş kendi şartlarını haiz olması sebebiyle sahih, ezana denk gelmesi itibariyle kabih sayılmıştır.

Gasbedilmiş arazi veya evde namaz kılmak da mücavir vasıf itibariyle gayri kabihdir. Şöyle ki, namazın şartlarına riayet ederek namaz eda edilse, bu namaz aslı itibariyle sahih ve geçerlidir. Ama namaz fiiline mücavir vasıf olan gasbedilmiş arazide yerine getirilmesi itibariyle li gayrihî kabihdir. Burada namaz asıl, gasbedilmiş arazide olması ise vasfı itibariyle kabihdir.⁶³

Mücaveren li gayrihî kabih kapsamında ipek elbiseyle namaz kılmak da örnek olarak verilebilir. İpek elbise giymek Müslüman erkeklere haramdır. Ancak bir kimse ipek elbiseyle namaz kılsa, bu namaz şartlarını haiz olursa caizdir. Zira namaz aslen meşru, mücavir vasfı itibariyle mücaveren li gayrihî kabihdir.⁶⁴

Nehyin fesadı gerektirip gerektirmediği başlığı altında li gayrihî mücaveren kabih bağlamında, hayızlıyken kadını boşamak ve üç talak bir defada vermek örnek

2/131; Alaüddin Ebü Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2003), 2/79-80.

⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, 44, 52; Serahsî, *el-Usul*, 1/82; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/379-380; Semerkandî, *Mîzân*, 102-108; İbnu's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, 184.

⁶¹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/377; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/416.

⁶² Cessâs, *el-Füsûl*, 2/178-179; Debûsî, *Takvîm*, 52-53, 112-116; Serahsî, *el-Usul*, 1/81; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/377; Muhammed el-Hudarî, *Usûlü'l-Fıkh*, 200.

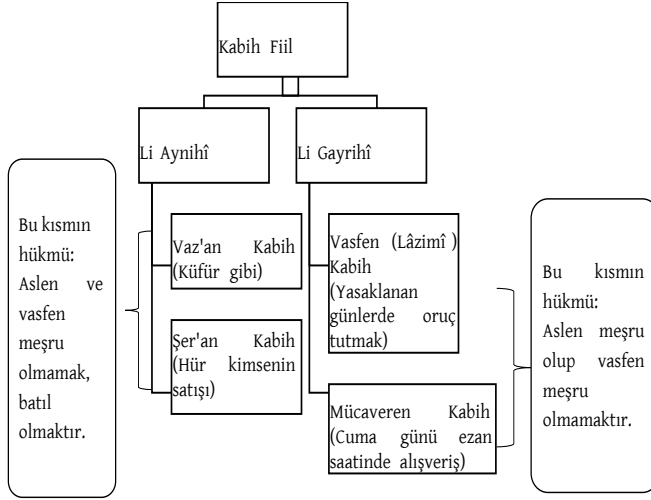
⁶³ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/195; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/408; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/165; Zeydan bu örneği "Haram li gayrihî" başlığı altında ele alıyor. Bk. Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh* (Beirut: Müessesetür'r-Risâle, 1998), 42-43.

⁶⁴ Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. (Dımeşk: er-Risâle-tü'l-Alemîyye, 2010), 4/ 122; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/362.

verilebilir. Bu iki talak çeşidinin bid'î olmasına rağmen hukuken geçerli olduğu ma- lumdur. Böyle boşamalar, günah olsa da geçerlidir. Bu konuda Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e: "Oğluna emret de karısına dönsün."⁶⁵ Ve yine İbni Ömer için: "O, sünnetten sapmıştır." Başka bir rivayette İbni Ömer'in: "Üç talakla boşamış olsaydım, bana he- lal olur muydu?" sorusuna karşılık Hz. Peygamber, "Hayır, üç talakla boşaman da günahtır."⁶⁶ İfadelerinden hareketle özellikle Hanefîler bu iki örneğin aynı kabih de- ğil gayri kabih olduğunu beyan ederler. Şöyle ki bu konuda Hz. Peygamber'in ifade- leri, kadını nikâh altında bulundurmanın (milki nikâhının) dışında mücavir vasıf de- diğimiz ve ârizî özellik taşıyan hayız hali ile ilgilidir. Dolayısıyla boşama, bu ârizî vasıftan dolayı kabihdir. Ancak gayri kabihdir. Boşama bu ârizî vasfa rağmen hukukî sonucunu doğurmaktadır.⁶⁷

Bid'î talakla ilgili bahsi geçen mevzu, mücavir vasıfla gayri kabih kapsamında değerlendirilebileceği gibi, kazaen ve diyaneten bağlamında da değerlendirilebilir.

Tablo 2: Kabih Fiil



Hanefîlere göre akitler, aslen ve vasfen meşru olup olmamasına göre de- ğerlendirilmiştir. Buna göre aslen ve vasfen meşru akitler sahih; aslen ve vasfen gayri meşru akitler bâtil; aslen meşru vasfen gayri meşru akitler ise Hanefî doktrininde fâsîd olarak isimlendirilmiştir.⁶⁸ Cumhura göre ise akitlere yönelik iki kavram söz konusudur: Sıhhat ve butlân. Dolayısıyla cumhur fasidi bâtil kavramının içerisinde

⁶⁵ Ebü'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahman Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî, bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 4/38,41.

⁶⁶ Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak Âzîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd*, (Beirut: Dâru'l-Hadîs, 2013), 6/204-205.

⁶⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/184; Debûsî, *Takvîm*, 55; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/277.

⁶⁸ Serahsî, *el-Usul*, 1/82; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/379-380; Semerkandî, *Mizân*, 102-108;

değerlendirmiştir. Cumhuriyet akitleri hüküm açısından sahih ve batıl olarak ikiye taksim etmekte bu taksimden hareketle ibadet-muamelat ayrımına gitmemektedir.⁶⁹ İbadetlerde fasid-batıl ayrımının olmaması hem cumhur hem de Hanefiler için söz konusudur. Buraya kadar olan kısımda Hanefilerle cumhur arasında ihtilaf söz konusu değildir. Fakat her iki ekol arasında ihtilaf, sıhhatla butlan arasında fesad kavramına yer olup olmamasında ortaya çıkmaktadır. Bu meyanda Hanefiler fesad nitelikli fiillere hüküm terettüp eder derken, cumhur fesadla butlanı aynı anlamda kullandıklarından dolayı, fesada farklı bir hüküm yüklemeyiz. Zira bâtilin hükmü ne ise, fesadın hükmü de odur, derler.⁷⁰

Hükme tesiri anlamında sahih-fasid-bâtıl ayrımında asıl tartışma aslında, “Nehyin sıhate dönüşmesi veya delâleti” hususunun hüsün-kubuhla ilişkilendirilmesindedir. Hanefiler, herhangi bir yasaklama ifadesinde bu yasaklamanın kapsamında fiilin vasıf itibariyle fasid, asıl itibariyle sahih olduğu düşüncesini, “Nehy sıhate delâlet eder.” şeklinde ifade ederler. Onlar bu ifadeyle şunu kastederler: Yasaklanan asıl fiil değildir. O fiille ilişkili vasıftır. Asıl fiil kendi şartlarında sahihse, ona bitişen vasıf itibariyle temelden bâtil sayılmayacaktır. Akit aslen meşru olunca, vasfen gayri meşruluğu akdi bütünüyle hükümsüz kılmayacak, aksine bu vasıf ortadan kalkınca, akit de sıhate dönüşecektir.⁷¹

Hanefiler vasfen fesada yorumladıkları fiillere yönelik o fiillerin sıhate delâlet edeceği görüşünü bir başka açıdan şöyle açıklarlar: Bir fiilin kendi şartları içinde icrasının mümkün olması hem yasaklamadan önce hem de sonra yapılabilmek üzere imkânına fırsat verir. Zira imkânsız olanı yasaklamak abesle işgal etmektir. Dolayısıyla görme engelli birine: “Görme”, konuşamayan birine de: “Konuşma” denmez. Öyleyse fiilin bizzat kendi mahiyeti itibariyle şartlarını haiz olması hem de fiilin yapılmasının imkânına açık olması, nehyin sıhate delâlet etmesi gibi bir sonucu düşündürmektedir.⁷² Bu açıdan yaklaşıldığında mutlak nehyin fesada delâlet edip etmeyeceği konusu, ibadet-muamelat ayrımı şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁷³

Cumhur, nehyin fesadı gerektireceği konusunda fiilin zâtı itibariyle hissî ve şer’î ayrımına gitmezler. Mutlak butlan gerekir, derler. Ancak Mu’tezileden Ebu’l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044) ve bir kısım Şâfiî ulemasına, mutlak nehyin ibadetlerde fesadı gerektireceği, muamelatta gerektirmeyeceği yönünde nispetler de söz konusudur. Bu manada Şevkânî (ö.1250/1834) konuyla ilgili görüşleri verdikten

⁶⁹ Basrî, *Mu’temed*, 1/171; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, 67; Gazzâlî, *İslam Hukukunun Kaynakları*, 593.

⁷⁰ Basrî, *Mu’temed*, 1/171; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, 67; Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhîr*, 1/257. Kelamcı usulcülerde sıhhat-butlan şeklinde genel bir ayrım söz konusu olmakla beraber, bazı konularda batıl-fasid ayrımına gittikleri vakidir. Butlan-fesad şeklinde kelamcı usulcülerin bu ayrımı, birkaç mevzuyla sınırlandırılmıştır. Zerkeşi, istisna edilen bu birkaç konuya eserinde yer vermiştir. Bk. Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhîr*, 1/258-260.

⁷¹ Serahsî, *el-Usul*, 1/85.

⁷² Debûsî, *Takvîm*, 122-127; Serahsî, *el-Usul*, 1/85-89; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/380, 400-404.

⁷³ Abdülalî Muhammed b. Nizâmiddîn el-Hindî Ensârî, *Fevâihu’r-rahamût bi şerhi müsellimi’s-sübût* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1998), 1/438-439.

sonra kendi görüşünün, “ibadet-muamelat ayrımı yapmaksızın her nehyin mutlak manada yasaklanan fiilin haram olmasını gerektireceği” kanaatini paylaşır.⁷⁴ Cessâs (ö.370/981) ise, mutlak nehyin fesadı gerektirmesini, hâricî bir delile bağlar. Ona göre nehiy zahiren fesadı gerektirir. Ancak başka karine ve delillerle fesadın dışında bir hükme yorumlanır. Diğer bir tabirle Cessâs’a göre mutlak nehiy zâhiri itibariyle kapsamına aldığı hususlarda fesada yorumlanır. Cevaza veya gayri kabih kısma ancak delille varılır.⁷⁵

Hüsün-kubhun li aynihî kısmında cumhurla Hanefiler arasında esasen bir ihtilaf söz konusu değildir. Mesela namaz veya orucun li aynihî hasen olduğunda, zinanın ve adam öldürmenin li aynihî kabih oluşunda ihtilaf yoktur. Tartışma, bu iki kavramın ligayrihî kısmındadır.⁷⁶

Hüsün-kubuh konusu usul-i fıkıh ve fûruda sadece yukarıda bahsi geçen konularla veya meselelerle sınırlı değildir. Bu meselenin, aynı zamanda teklif-i hüküm kapsamında haramın li aynihî ve li gayrihî ayrımında, mekruhun ve mübahın ilgili kavramlarla ilişkilendirilmesinde, bir fiile veya tasarrufa yönelik kubuh veya hüsün değeri vermede örfün hükme tesirinde, hükmün bağlayıcılığı noktasında özellikle muamelat alanında kazâ-diyânî ayrımında etkisinin olduğu söylenebilir.

Bu iki kavram, örf, kazâ-diyânî ve teklif-i hükümle ilişkili olarak ama genel çerçevede ele alınabilir. Hüsün-kubhun bu başlıklarla ilişkilendirilmesi, yine usul eserleri çerçevesinde düşünülmüştür. Fakat bu başlıklar ekol eksenli değil, mahiyet ve anlam merkezli değerlendirilebilir.

3. Hüsün-Kubhun Teklifi Hükme Yansıması

Hüsün-kubuh konusunun emir-nehî başlıkları dışında etkili olduğu bir diğer alan, teklifî hüküm başlığı altında ele alınan haramın liaynihî ve ligayrihî taksimindedir.⁷⁷ Şöyle ki, bir şeyin haram kılınması ya bizatihi kendisinde bulunan sıfat sebebiyle veya şer’an olabilir. Domuz etinin, lâşenin, içki içmenin ve adam öldürmenin haram kılınması gibi. Bunlar li aynihî haram grubunda yer alıp, bu hususta ulema arasında ihtilaf yoktur.⁷⁸ Bir şeyin veya fiilin kendisinde olmayıp lâzım veya mücavir bir sebepten dolayı haram ise, bu kısım li gayrihî kısmı oluşturur. Faiz üzere yapılan alışverişler, gasbedilen arazi üzerinde namaz veya gasbedilen elbiseyle namaz bu kısmın örnekleridir.⁷⁹

Haramın li gayrihî kısmında yapılan fiilin bizzat kendisinde -şartlarını haiz olmak kaydıyla- haramlık yoktur. Ancak ona ilişen ve kubhuna sebep olan bir vasıf

⁷⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/410.

⁷⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/177-178.

⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, 112-116; Serahsî, *el-Usul*, 1/80; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/377.

⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 2/262; Abdulvehhâb Hallâf, *İlmü usulî'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 130-131.

⁷⁸ Zeydan, *el-Vecîz*, 43; Zekiyüddin Şa'ban, *Usûlu'l-fıkhî'l-İslamî*, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2016), 268; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021), 129.

⁷⁹ Molla Hüsrev, *Mirât*, 268; Şa'ban, *Usul*, 267-268.

vardır. İşte o vasıf, fiili haram kılıyor ancak fiilin zatında sorun olmayınca, hüküm li gayrihî düzeyinde değerlendiriliyor.⁸⁰ Bu konunun aslında butlan-fesad kavramlarıyla ilişkili olduğu açıktır. Ancak bu başlık altında aynı örnek veya benzer örneklerin verilmesi, hüsün-kubuh meselesinin teklif-i hükümle de alakalı olduğunu ortaya koymak içindir.

Hüsün-kubuh meselesi, haramın li aynihî ve li gayrihî ayrımıyla ilişkilendirildiği gibi, yine teklif-i hüküm kapsamında yer alan kavramlardan mekruh ile de ilişkilendirilmektedir. Mekruhun kabih olup olmadığı tartışılmış, bu meyanda Zerkeşî, bir kısım Şâfiî usulcülere isnadla “mekruhun kubuh veya hüsün sıfatlarıyla nitelenemeyeceği” görüşüne yer vermiş ancak ama detaya girmemiştir.⁸¹

Teklif-i hüküm bağlamında yer alan “mübah” kavramı da hüsün-kubuhla irtibatlandırılmıştır. Ancak Zerkeşî, mübahın kabih olarak isimlendirilemeyeceği şeklinde icmadan bahseder. Bununla birlikte mübahın hasen olup olmadığı hususunda ise ihtilafa yer verir.⁸²

Görüldüğü gibi hüsün-kubuh meselesi, teklif-i hüküm altında haram, mekruh ve mübah kavramlarıyla ilişkilendirilmiş olup, şer’î bir fiilin bu kavramlardan hareketle hükmünde etkisi tartışılmıştır. Bu da bize hüsün-kubuh olgusunun fiile yüklenecik değer anlamında sadece sıhhat-butlan-fesad çerçevesinde dünyevî ahkâmla ilişkili olmadığını, dünyaya bakan tarafı yanında uhrevî sorumlulukla alakalı olarak uhrevî ahkâmla da ilişkilendirilebilecek özelliğe sahip olduğunu göstermektedir.

4. Örf Kaynaklı Hüsün-Kubuhun Fürua Yansıması

Hüsün-kubuh anlayışına dayalı ahkâm arasında örf kaynaklı olanları da düşünebiliriz. Örfün şer’î ahkâma ve dinin ilke ve esaslarına, adet ve çevrenin değişmesiyle değişmeyen şer’î sabit ahkâma muhalif olmadıkça dikkate alınıp üzerine hüküm bina edileceğinde ulema arasında ihtilaf yoktur.⁸³ Zira “Adet muhakkemdir”⁸⁴ ve “Örflerle sabit olan nasla sabit gibidir.”⁸⁵ külli kaideleri, ulemanın sahih örfe itibarının kaide ve genel prensip düzeyinde ortaya konulmasıdır.⁸⁶ Bununla birlikte bazı örfler, mahiyetleri itibarıyla hüsün ve kubuh nitelikler taşıyabilirler. Din bu anlamda hasen örfe itibar eder, kabih olanı ise yasaklar ve itibara almaz.⁸⁷

Örfün şer’î hükme kaynaklık etmesi, aynı zamanda bir fiil veya tasarrufa yönelik hüsün ve kubuhunu da tayin edebileceği anlamına gelir. Ancak kolektif akıl de-

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh*, 2/262; Es’adî, *el-Mûce*, 44.

⁸¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhî*, 1/241.

⁸² Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhî*, 1/224.

⁸³ Şa’ban, *Usûl*, 208; Hallâf, *Usûl*, 101; Zeydân, *el-Vecîz*, 254; Atar, *Fıkıh Usulü*, 90-91.

⁸⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhu mecelleti’l-ahkâm*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/ 94.

⁸⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/107.

⁸⁶ Şa’ban, *Usul*, 209.

⁸⁷ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-âmm* (Dimaşk, Matbaatü Tarabîn, 1968), 1/132.

nebilecek örfün, naslarda hükmü açık meselelerde takbih ve tahsin yetkisinin olmayacağı bilinmektedir. Tam bu noktada Şâtîbî, aklın şer'î bir meselede takbih ve tahsin kılma yetkisi ve kabiliyetinin açık naslarda mümkün olmadığını, açık nas yoksa ancak örf ve adet üzerine kurulu hükümlerde bu yetkinin imkânından bahseder.⁸⁸ Örnek sadedinde, bir bölgeye has örfün, hüsün-kubuh bağlamında toplumun bir fiiline değer yükleyebileceğini ifade eder. Bu manada meselâ doğuda erkeklerin başı açık dolaşmaları, toplumun örfünde ayıplanmış, hatta adaleti yaralayan, mürüvveti olumsuz etkileyen kabih bir davranış sayılmıştır. Yine erkeklerin kısa kol gömlek giymeleri de aynı coğrafi bölgenin insanlarınca kabih sayılmıştır. Doğuda örf merkezli kubuh anlayışının aksine bu fiiller batı bölgelerinde hasen kabul edilmiştir. İşte bu yaklaşım, örf yoluyla fiile değer yüklemedir. Durum böyle olmakla birlikte farklı coğrafyada fiile yönelik hüsün-kubuh anlayışı, aynı zamanda hüsün-kubuh anlayışının bir anlamda değişkenliğini de ortaya koymaktadır. Diğer tabirle iyilik-kötülük anlayışı değişimi bünyesinde barındırmaktadır. Kısaca doğuda kabih sayılan bir fiil, batıda hasene dönüşebilmektedir.⁸⁹

Örfe dayalı hüsün-kubuh anlayışı veya hüküm, örfün değişimiyle de değişecektir. Ancak örf uygulamada kaldığı sürece örf üzerine kurulu fiillere verilecek değer de devam edecektir. Zira örf, kesin şer'î bir delile veya İslam hukukunun genel ilkelerine aykırı değilse, o örfte itibar edilir. Şartlarını haiz amelî veya kavî örf üzerine hüküm bina edileceği ise malumdur.⁹⁰

Böylece örfle tayin edilmiş hüsün veya kubuh yargısı bize iki hususu çağrıştırmaktadır. Birincisi, hüsün-kubuh anlayışının kaynağı bizzat nas veya şer'î değilse, değişimi kabul edecektir. İkincisi, kişi ya da toplumların, şer'in hüküm beyan etmediği ve mübah bıraktığı alanda fiile hüsün veya kubuh değeri ya da hükmü verebileceğidir.

5. Hükmün Kazâî-Diyânî Ayırımında Hüsün-Kubuhun Etkisi

Hüsün-kubuh meselesinin hükmün oluşumunda değil ama sonucunda diğer tabirle bağlayıcılığında etkisi düşünülebilir. Bu durum, şer'î hükmün kazâî-diyânî ayırımında ortaya çıkar.⁹¹ Esasen klasik usûl eserlerinde fiillerin bağlayıcılığı kapsamında kazâî-diyânî gibi bir ayırma yer verilmese de konu hüsün-kubuh bağlamında değerlendirilebilir. Şöyle ki, herhangi bir fiil veya tasarrufun kişinin hem iç dünyasında hem de dışa yansıyan kısmında örtüşme söz konusuysa, bu fiil hem dünyevî hem de uhrevî sorumluluk anlamında geçerlidir. Aynı zamanda bu fiil sevaba terettüp eder. Mükelleften istenen aslında iç iradesiyle dış iradesinin (irade beyanının)

⁸⁸ Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvafakat*, thk. Meşhûr b. Hasen (Beyrut: Daru İbnu'l-Affân, 2008), 2/489.

⁸⁹ Şâtîbî, *el-Muvafakat*, 2/489.

⁹⁰ Zeydan, *el-Vecîz*, 254; Şa'ban, *Usul*, 207-210.

⁹¹ Talip Türcan, "İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı" *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1 (2006), 19/159-167.

birbirine uygun olmasıdır. Ancak bilhassa muamelat alanında irade uyumsuzlukları söz konusu olabilmektedir. İşte bu durumda kişinin iç iradesi mi irade beyanı mı dikkate alınacak, tartışmanın merkezini bu husus oluşturmaktadır.⁹² Bu farklı iradelerden hangisine itibar edileceği konusu fiilin kazâ-diyânî ayrışmasını da beraberinde getirmektedir. Birbirine zıt görünüm arz eden iç irade-dış irade uyumsuzluğundan hareketle fiile yüklenecek değer anlamında hüsün-kubuh anlayışı ortaya çıkmaktadır. Şeklen (kazâen) hasen olup geçerli addedilen bir fiil, gerçekte (diyâneten) kabih ve geçersiz sayılabilmektedir. Bu da fiilin veya tasarrufun kazâ-diyânî ayrımında sonucuna ve bağlayıcılığına etki etmekte, hüsün ve kubuh bağlamında değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.⁹³

Hükümün kazâ ve diyânî ayrımının biri dünyevî diğeri uhrevî iki tarafından bahsedilir.⁹⁴ Daha çok şekil şartlarıyla ilgili unsurları tam olan herhangi bir şer'î muamelenin, dünyaya bakan tarafında hükümünün geçerli ve bağlayıcı olduğu düşünülürken, uhrevî açıdan aynı sonucu veremeyebilir.⁹⁵ Bu bağlamda hüsün-kubuh anlayışının meselenin daha çok diyânî tarafında problem edildiği söylenebilir.

Hüsün-kubuh konusunun kazâ-diyânî hüküm bağlamında belki de vücut bulduğu alanların başında hiyel gelmektedir. Hîle kelimesinin çoğulu olarak hiyel; Amel ve tasarrufları şeklen ve zâhiren fıkha uygun düşürmek, yasak olan şeyleri görünüşte meşru olarak yapabilmek için bulunan yollar, çareler veya çıkış yollarıdır.⁹⁶ Kısaca kanuna karşı hile diye bilinen ya da şekle saygı gösterilip özün yok edilmesi şeklinde tanımı yapılabilecek olan hiyel⁹⁷ konu ve meseleleri kazâ-diyânî ayrımının müşahhas örnekleridir. Hiyel konuları bilhassa borçlar hukukunda iç irade-dış irade uyumsuzlukları kapsamında ele alınmış olup, şekil bakımından şer'e uygun bir tasarrufun kişinin iç dünyasında diğer tabirle meselenin uhrevî tarafında aynı karşılığı bulamaması olsa gerek, kazâ-diyânî ayrımını doğurmuştur.⁹⁸ Diğer tabirle hükümün kazâ tarafı hüsnünü, diyânî tarafı ise kubhunu gerektirebilir. Bilhassa muamelat alanında tasarruf, dinen şekil şartlarını taşıması itibarıyla hasen ve geçerli iken; ilgili şer'î muamele diyânî tarafında aynı sonucu vermeyebilir. Meselâ borçlar

⁹² Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li dirâseti's-şer'iati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 284.

⁹³ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1996), 175-180.

⁹⁴ Davut Yaylalı, "İslam Hukukunda Kazâ-Diyânî Hüküm Ayrımı", *Dini Araştırmalar* 15 (2003), 5/29-36.

⁹⁵ Cemil Liv, "İslam Fıkında Zâhirî-Bâtınî İrade Ayrımının Hukukî İşlemlere Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 181-200.

⁹⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 199-200.

⁹⁷ Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Yayınları, 2021), 74.

⁹⁸ Saffet Köse, "Hiyel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/170-178.

hukukunda îne satışı⁹⁹ ve vefâen satışlar¹⁰⁰, zarureten bir ihtiyacı karşılayıp şeklen meşru görünseler de gerçekte faizle ilişkilendirilerek diyâneten kabih addedilebilir.

101

Sonuç

Hüsün-kubuh, fıkıhın hem usul hem de fûru kısmında etkili olmuş bir meseledir. Gerek kelimacı gerekse Hanefî usulcüler ilgili kavramları eserlerinde konu edinmişlerdir. Hüsün-kubuh meselesi, hüküm nazariyesi başlığı altında hüküm-hâkim kavramları bağlamında kelâmî açıdan tartışılmakla birlikte, fıkıh usulü ve fûruu açısından emir-nehî başlıkları altında ele alınmıştır. Ancak bu kavramları sadece hâkim veya emir-nehî başlıklarıyla sınırlandırmak doğru değildir. Hüküm nazariyesi altında haram, mekruh ve mübah kavramlarıyla da ilişkilendirilebilir.

Hüsün-kubuhun, fiil veya tasarruflara yönelik bilhassa borçlar hukukunda iç irade-dış irade uyumu bağlamında kazâ-diyânî kavramlarıyla ilişkilendirilmesi, hem geçmişte şer'î uygulama ve tasarruflar hem de güncel fikhî konularda bu iki değer dikkate alınması gerektiği kanaatini pekiştirmektedir.

Hüsün-kubuh meselesini sadece ibadât ve muamelat kapsamında değerlendirmemek gerekir. Bu kavramlar ceza hukukunu da kapsayacak şekilde hem usul hem de fûruda geniş çerçevede ele alınmalıdır. Her üç alanda fûrudan örnekler ışığında usulî gerekçeler ortaya konmalıdır. Bizim bu çalışmada örnekler üzerinden yapmaya çalıştığımız şey, örnek kabilindedir. İlgili kavramların daha geniş sahada değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bütün bu anlatılanlardan anlıyoruz ki, hüsün-kubuh konusu kelama hasredilecek bir konu olmadığı gibi, fıkıhta usulün sadece hâkim başlığında değerlendirile-

⁹⁹ İne (iyne), İslâm hukuku terimi olarak birkaç anlamda kullanılmış olup en yaygın açıklamaya göre, bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satıp aynı malı peşin parayla sattığı fiyattan daha ucuza geri satın almasıdır. Bu şekilde yapılan alım satıma îne denilmesinin sebebi, akde konu edilen malın tekrar satıcıya dönmesi ve müşterinin hemen nakit parayı (ayn) elde etmesidir. H. Yunus Apaydın, "İne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/282-285.

¹⁰⁰ Bey' bi'l-Vefâ: Bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdi. Bey' bi'l-vefâ, müslüman halkın faizsiz borç para temin etmekte karşılaştığı güçlükleri faiz sayılmayacak bir usulle ortadan kaldırmak ve sermaye sahiplerinin verdikleri krediye karşılık bir teminat ve bir kazanç elde etmelerini sağlamak gayesiyle V. (XI.) yüzyıl Hanefî fakihleri tarafından ortaya konmuş bir akid nevidir. Abdülaziz Bayındır, "Bey' bi'l-vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/20-22.

¹⁰¹ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz el-Hüseynî, *Reddü'l-muhtâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 5/273-276; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.), 6/126; Mehmet Erkal, "Muâmelât-ı Şer'iyye, Bey' Bi'l-Vefa, Bey' Bi'l-İstiğlâl", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 199-202; Recep Özdemir, "Ayni Teminatlar Bağlamında Bey' bi'l-Vefânın Hukuki Durumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 219-315; Enver Osman Kaan, "Finansman Kaynağı Olarak Bey' bi'l-Vefa, Bey' bi'l-İstiğlâl ve Bey'u'l-İne", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi - Journal of Language and Literature Studies* 17 (2018), 223-251.

cek bir mesele de değildir. Hüsün-kubuh, usul-i fikhin hüküm nazariyesi bölümü dışında, emir-nehiy, fiillerin veya tasarrufların kazâ-diyânî kısmında, örf başlığı altında ve tekîf-i hüküm kapsamında geniş bir yelpazeye sahiptir. Hüsün-kubuh meselesinin Hanefî usulünde daha sistematik ve detaylı ele alındığını, bu detay üzerinden fûruda oldukça zengin birikimin oluştuğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça | References

- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ty.
- Apaydın, H. Yunus. “Îne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Aslan, Mehmet Selim. “Mütekellimîn Metodunu Takip Eden Usûlcülerin Hüsün-Kubuh Anlayışının Ceza Hukukunun Kanunilik İlkesi Açısından Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 36, (2020).
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021.
- Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmud. *Hâşiyetü'l-Attâr alâ şerhi'l-Celâli'l-Mahallî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Âzîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak. *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2013.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî'l-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyyi 1964.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Bayındır, Abdülaziz. “Bey' bi'l-vefâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.
- Buhârî, İbni Ahmed b. Muhammed Alâuddin Abdülazîz. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Büyük Ali Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. nşr. M. Çevik-K. Meral İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Mu'cemu't-ta'rifât*. 2 Cilt. thk. Muhammed Sıddık Minşâvî. Kahire: Daru'l-Fâdile, ty.
- Cüveynî, Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhan fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,

- 1997.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999).
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çetres, Recai. *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî Ekseninde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Ensârî, Abdülâlî Muhammed b. Nizâmiddîn el-Hindî. *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi müsellimi's-sübût*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Erkal, Mehmet. "Muâmelât-ı Şer'iyye, Bey' Bi'l-Vefa, Bey' Bi'l-İstiğlâl". *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Es'adî, Muhammed Ubeydullah. *el-Mûcez fî usûli'l-fikh*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Yayınları, 2021.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmü usuli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Hudârî, Muhammed. *Usûlü'l-Fikh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*. çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1996.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. 30 Cilt. Beyrut: Darul-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbnu's-Sââtî, Ebu'l-Abbas Muzafferuddin Ahmed b. Ali b. Talib. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İsnevî, Cemalüddin Abdürrahim. *Nihâyetü's-sûl şerhu minhâci'l-vüsûl fî İlmî'l-usûl*. thk. Abdülkadir Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Kaan, Enver Osman. "Finansman Kaynağı Olarak Bey' bi'l-Vefa, Bey' bi'l-İstiğlal ve Bey'u'l-İne". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi-Journal of Language and Literature Studies* 17 (2018).
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1962.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

- Köse, Saffet. "Hiyel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/170-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Liv, Cemil. "İslam Fıkhdında Zâhirî-Bâtınî İrade Ayırımının Hukukî İşlemlere Etkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016).
- Mergînânî, Ebu'l-Hasen Burhanüddin Ali b. Ebi Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Anan Derviş. Beyrut: Daru'l-Erkam, ty.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. Dîmeşk: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2010.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi mirkâti'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Muhammed Edib Salih. *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2008.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahman. *Tuhfetü'l-Ahvezî, bi şerhi câmi'i't-Tirmîzî*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddin Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-müntehab fi usuli'l-mezheb*. thk. Salim Öğüt. ty.
- Özdemir, Recep. "Ayni Teminatlar Bağlamında Bey' bi'l-Vefânın Hukuki Durumu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018).
- Semerkandî, Ebubekir Alâüddin Muhammed b. Ahmed. *el-Mîzân fi usuli'l-fikh*. thk. Yahya Murad. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Seh. *el-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Şa'ban, Zekiyüddin. *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2016.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvafakat*. thk. Meşhûr b. Hasen. Beyrut: Daru İbnu'l-Affân, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl. Kahire: Daru'l-Kütübî, ty.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim. *Şerhu'l-lüma'*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Teftezânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu't- telvîh ale't-tavzîh*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1 (2006).
- Yaylalı, Davut. "İslam Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı". *Dinî Araştırmalar* 15 (2003).
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyu'l-âmm*. 3 Cilt. Dîmaşk: Matbaatü Tarabîn, 1968.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. thk. M. Muhammed Tâmir, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal li dirâseti's-şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-

Risâle, 2005.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1998.

Abdullah Akçay

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Master Student, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Institute For Social Sciences, Department of History of Islamic

Sects

Kahramanmaraş/Turkey

aakcay6327@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7457-9081

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 28.10.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15.11.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15.12.2022

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1195847>

Atıf/Cite as: Akçay, Abdullah. "İslam Öncesi Arap ve Antik Yunan'da Vahyin Şiir ve Kehânetle İlişkisine Dair", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 38-67. <https://doi.org/10.54958/iad.1195847>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

İslam Öncesi Arap ve Antik Yunan'da Vahyin Şiir ve Kehânetle İlişkisine Dair

Öz

Kur'ân vahyi nazil olunca Araplar, Hz. Peygamberi şairlik ve kâhinlikle suçlamışlardır. Arapların Hz. Peygamberi şairlik ve kâhinlikle suçlamasının altında yatan nedenler elbette onların zihinlerindeki şair ve kâhin profilinden kaynaklanmaktadır. Savaşları başlatmaya ve bitirmeye yön verecek derecede bir güce sahip olan şiir ve kehânet, Arapların hayatında son derece önemli yer tutuyordu. Sözlü kültürün hâkim olduğu Arap toplumu şiire ve şaire büyük değer veriyordu. Onlara göre şair, Bilgiyi kendi kişisel görüşünden değil, görünmeyen varlıklarla içsel bir ilişki kurarak edinmiştir. Şair şiirini kendisinin söylediğine değil cin vb. varlıklar tarafından söylemeye mecbur edildiğine inanırdı. Araplara göre kâhinin durumu şairin durumundan farklı değildir. Kâhin de kehânette bulunduğu esnada dilinden ahenkli sözler dökülürdü. Kâhin, aktardığı bu ahenkli sözlerin sahibi olmadığını bilakis gaybî varlıklardan aldığı ifade ederdi. Bu ve benzeri bazı etkenler sebebiyle Hz. Peygamber Kur'ân vahyini insanlara tebliğ etmeye başladığında Arap toplumu zihnindeki şair ve kâhin algısı uyanmıştır. Hz. Peygamberin Cebrail vasıtasıyla vahiy alması Cebrail'in gaybî bir varlık olması onları bu

suçlamaya sevk etmiştir. Kur'ân da Arapların bu suçlamalarını şiddetle reddetmiş, Hz. Peygamberin ne şair ne de kâhin olduğunu defalarca vurgulamıştır. Bu suçlamalar daha ziyade kitap ehli olmayan Mekke toplumu tarafından dile getirilmiştir. Medine dönemine gelindiğinde buna benzer suçlamalar azalmaya başlamış yerini oranın kitap ehli tarafından daha çok türedi peygamber vb. suçlamalara bırakmıştır. Bu çalışmada, Arapların şiir ve kehânete bakışları ve Kur'an nazil olunca, Hz. Peygamberi şairlik ve kâhinlikle suçlamalarının nedenleri araştırılmıştır. Arap toplumunda şairin ve kâhinin yerinin daha net anlaşılması ve sadece Araplarda değil bütün toplumlarda aslında şair ve kâhinin aynı değere ve işleve sahip olduğunu desteklemek için Antik Yunan'ın şiir ve kehânete bakışı incelenmiş, benzerlikleri ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Vahiy, Şair, Şiir, Kâhin, Kehânet, Araplar, Antik Yunan

On the Relationship of Revelation with Poetry and Prophecy in Pre-Islamic Arabian and Ancient Greek

Abstract

When the revelation of the Qur'an was revealed, the Arabs accused the Prophet of being a poet and a priest. The reasons underlying the Arabs for accusing the Prophet of being poetic and prophetic, of course, stem from the profile of the poet and soothsayer in their minds. Poetry and prophecy, which had the power to start and end wars, had an extremely important place in the life of the Arabs. Arab society, dominated by oral culture, gave great value to poetry and poets. According to them, the poet received his knowledge not by his own personal opinion, but by establishing internal relations with unseen beings. The poet does not say his poetry himself, but the jinn and so on. He believed that he was compelled to say it by beings. According to the Arabs, the situation of the soothsayer is not different from the situation of the poet. While the oracle was prophesying, harmonious words were poured out of his tongue. The soothsayer used to express that he did not own these harmonious words he conveyed, on the contrary, he took them from the unseen. Because of these and other factors, When the Prophet Mohammad started to convey the revelation of the Qur'an to people, the perception of poet and soothsayer in the minds of the Arab society was awakened. Hz. The fact that the Prophet received revelation through Gabriel, and Gabriel's being an unseen entity, led them to this accusation. The Qur'an strongly rejected these accusations of the Arabs, and repeatedly emphasized that the Prophet Mohammad neither was a poet nor a prophet. These accusations were mostly voiced by the Meccan community, who were not people of the Book. When the Medina period came, similar accusations began to decrease and were replaced by the people of the book, the prophet and so on. left to accusations. In this study, the Arabs' view of poetry and prophecy and when the Qur'an was revealed, The reasons for accusing the Prophet Mohammad of being poetic and prophetic were investigated. In order to better understand the place of the poet and the oracle in the Arab society and to support the fact that the poet and the oracle have the same value and function not only in the Arabs, but in all societies, the Ancient Greek's view of poetry and prophecy has been examined and their similarities have been revealed.

Keywords: Revelation, Poet, Poetry, Oracle, Seer, Arabs, Ancient Greeks.

Giriş

Milattan önce 3000'li yıllarda yazıyı bulan Sümerlilerden önce yeryüzünde sözlü kültür hâkim idi. Sümerlilerin yazıyı icat etmesiyle söz, somut bir nesne, formel bir biçim kazanmıştır. Yazının icat edilmesiyle artık söz sayılabilir olmuş, önceleri söz daha çok kulağa hitap ederken artık başta göz olmak üzere diğer duyu organlarına da hitap eder hale gelmiştir.

İnsanlık tarihine bakılacak olunursa yazı ortaya çıktıktan sonra da sözlü kültürün devam ettiği görülür. Sözlü kültür bütün toplumlarda yazıyla beraber varlığını sürdürmüş, kendine her zaman bir yer bulabilmiştir. Arap ve Yunan toplumu da Sözlü kültürün hâkim olduğu bu toplumlardandır. Bu toplumlarda sözün öneminin büyük olduğu kadar sözü söyleyenin önemi de büyüktür. Bu toplumlarda söz nesilden nesile aktarılan değerli bir miras olup sözün efendileri ise bu toplumlarda şairler ve kâhinlerdir. Şairler ve Kâhinlerin anlatıları nesilden nesile aktarılmış daha sonraları bu anlatılar yazılı hale gelmiştir. Böylece her toplumun kendi kültürünü içinde barındıran destanlar, şiirler ve nesirlerden oluşan bir literatür meydana gelmiştir.

Arap toplumu ve Yunan toplumunda, şairin ve kâhinin görünmeyen âlem ile bir ilişkisi olduğuna, gaybtan haber verdiği inandırılması vb. sebeplerden Kur'ân nazil olduğunda Hz. Peygamber (s.a.v), Arap toplumu tarafından “şair” ve “kâhin” olmakla veya şair ve kâhinlerin cinlerle irtibat kurduğu inanişinden “mecnûnlukla” cinlenmekle suçlanmıştır. Onlarca, Hz. Peygamberin gaybtan haber vermesi şair ve kâhin gibi telakki edilip getirdiği vahiy ise şiir ve kâhinlerin secili sözü olarak değerlendiriliyordu. Yukarıda ifade edilen her iki toplumun vahiy algılayış biçiminde, şiirin veya kehânetin bir ilişkisi olduğundan hareketle, bu toplumların şiire ve kehânete bakışları bu ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için önemli ipuçları verecektir.

1. Antik Yunan ve İslam Öncesi Arap Toplumunda Şiir ve Kehânet

1.1. Şiir

İslam öncesi Arap toplumu sözlü kültürün hâkim olduğu bir toplumdur. Bu toplum tarafından yazı bilinmesine rağmen yazı, görece önemsiz bir rol oynamıştır. Doğu, Batı ve Güney Araplar tarafından yazı kullanılsa da özellikle Hicaz Araplarında yazı pek yaygın değildi.¹ Kur'an'ın nazil olmasıyla Araplarda yazılı kültür hayatın her alanında kendini göstermeye başlamıştır. Kur'an'ın kaleme, mürekkebe vb. yazı malzemesine vurgu yapmasının bunda etkili olduğu söylenebilir. Birkaç asırlık bir zaman diliminde yazı Araplar arasında yaygınlaşmıştır. Bu değişimin birden olduğu

¹ Ferruh Kahraman, “Araplarda Şiir: Sözlü, Görsel ve Yazılı Kültürde İnsan”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 14 (Aralık 2021), 274.

söylenemez. Zira ilk başlarda Kur'ân aktarımı bile sözlü yollarla toplum arasında taşınıyordu. Araplarda, sözlü kültürün en büyük mirası ise şiirdir. Rivayetler bu konuda miladi 3. yüzyılı gösterse² de Arap şiirinin kökleri binlerce yıl öncesine dayanmaktadır.³ Zira şiir, Arapların gündelik hayatına yerleşmiş adeta onlardan bir parça olmuştur. Araplar için şiir, Hz. Peygamberin, “Deve, yavrusuna olan düşkünlüğünü terk etmedikçe Araplar da şiiri terk etmez.”⁴ sözünden de anlaşılacağı üzere vazgeçilmezdi. Hatta Kur'an'ın mushaflarda cem edilmesinin bir sebebi de Arapların Kur'an'ı şiire çevirmesinden duyulan endişedir.⁵

“Şiir” kelimesi, Arapça “ş-‘a-r” kökünden türemiş bir mastar olup sözlük bakımından bilmek, hissetmek, algılamak, sezmek, bilincinde olmak, uyumlu, ölçülü ve ahenkli söz söylemek gibi anlamlara gelir.⁶ Terim anlamı hakkında ise, dilciler, aruzcular, modern edebiyatçılar ve Batılı edebiyatçılar tarafından değişik tarifler yapılmıştır.⁷ Şair de “ş-‘-r” kökünden ism-i fâil kalıbıdır. Bedevilerin çölün ortasında deve sırtında deve gezintileri sırasında söyledikleri türkülerin şiirin ortaya çıkmasında önemli bir etkisi olduğu aktarılır. Türkü söyleyen bedevi türkünün ritmiyle devenin hızlanıp yavaşladığını görünce bunu deveyi gütmek için kullanmıştır. İlk şiir vezinleri de devenin attığı adımlardan yola çıkılarak bulunmuştur.⁸ “Hidâ” adı verilen bu şiir türünün Hayber'in fethi sırasında söylendiği de rivayet edilmiştir.⁹

Arap tasavvurunda şiirin de şairin de önemi büyüktür. Onlara göre şair, Bilgisini kendi kişisel görüşünden değil, cin denilen daha yüksek bir varlıkla içsel bir ilişki kurarak elde eder. Yine onlara göre herkes şair olamaz. Cin herkesle konuşmaz kendi sevgisine layık birisini seçer erkek veya kadın, o kişinin üzerine atlar, onları yere atar, onları bu dünyada kendisine sözcü olmaya zorlar. İşte o zaman bu adama

² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir Fî Ulûmi'l-Lüğâ ve Envâ'ihe* (Beirut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/477; Muhammed b. Sellâm b. Ubeyd el-Cumahî, *Tabakât Fuḥûlü'ş-şu'arâ'*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.), 1/26-39.

³ Kahraman, “Araplarda Şiir: Sözlü, Görsel ve Yazılı Kültürde İnsan”, 274.

⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dârü'l-Marife, ts.), 3/127.

⁵ Ebü Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Meşâhif* (Kahire: Fârûku'l-Hadîse, 2002), 68-69.

⁶ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/416; Cemaleddin b. Muhammed b. Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Daru Sâdir, 1994), 4/409.

⁷ Şiir kavramının terim anlamlarının geniş bilgisi için bkz. Mehmet Yalar, “Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi (Mukayeseli ve Analitik Bir Yaklaşım)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002).

⁸ İsmail Güleç, “İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2014), 2.

⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîḥ*, thk. Muhammed Zühreyr b. Nasr (Beirut: Dârü Tavki'n-Necât, 1422), “Edeb”, 90.

tam anlamıyla "şair" denilir. Şair ve cin arasında çok yakın bir kişisel ilişki vardır. Her şairin, kendisine özel bir cini vardı ki cin zaman zaman gelip kendisine şiir ilham eder. Şairler genellikle bu cinlerine "halil" adını verir. Bazen bu cinlere "Meryem" veya "Yahya" isimleri de verilir. Mesela, İslâm'dan önceki devrin en büyük şairlerinden olan A'şa'nın (ö. 7/629) cini asıl manası "kesici bıçak" olan "Mishal" adını taşırdı. Bu isim, şiirin fasih, etkili dilini sembolize ederdi.¹⁰

Câhiz (ö. 255/869), *el-Hayevân* adlı eserinde şairin cinle ilişkisine dair Amr b. Külsûm'un (ö. 39/584) bir beytini aktarır:

"Bizden olan cinlerin köpekleri hırlamaya başladı,
Biz de bizi takip eden dikenleri budadık."

Bu beyitte Amr b. Külsûm, şairleri "cinlerin köpeği" olarak betimlemiştir. Çünkü Arap şairlerine göre şiirler cinler tarafından şairlere söylenir.¹¹ A'şa'nın cininin ismi: Mishal Sekrân b. Cendel, İmru'l-kays'ın (ö. 540): Lâfiz b. Lâhiz, Nâbiğatü'z- Zübyânî'nin (ö. 604): Hâdir b. Mâhir, Abîd b. el-Ebras'ın (ö. 555): Hebîd, Kümeyt b. Zeyd'in (ö. 126/744): Müdrîk b. Vâim, Mütenebbî'nin (ö. 354/965): Hâbis b. Sevr'dir.¹² Hatta bazı şairlerin birden fazla cini de olabilir. Mesela, şair A'şa'nın Mishal Sekrân b. Cendel'den önceki cininin Cühnâm adlı bir cin olduğu söylenir.¹³

A'şa'nın Mishal adlı cin ile karşılaşması hakkında A'şa'nın şöyle dediği rivayet edilir: "Bir gün Hadramevt'te Kays b. Ma'd b. Yakrib'in yanına gitmek için yola çıkmıştım, Yemen topraklarının başında kayboldum; çünkü daha önce bu yoldan hiç gitmemiştim ve aniden bir yağmura tutuldum. Sığınacak bir yer bulmak için etrafa bakıyordum ki gözlerim kıldan bir çadırına takıldı, ben de oraya doğru yola koyuldum. Oraya vardığımda yaşlı bir adamla karşılaştım. Selam verdim, o da selamımı aldı. Yaşlı adam devemi alıp evinin yanındaki bir çadıra koyuverdi. Ben de yükümü indirip, yaşlı adamın yanına oturdum. Kim olduğumu ve nereye gitmek istediğimi sordu. A'şâ olduğumu ve arkadaşım Kays b. Ma'd b. Yekrib'in yanına gitmek istediğimi söyledim. Bana arkadaşımı şiirlerimde övüp övmediğimi sordu. Ben evet cevabını verince, okumamı istedi. Böylece şiirin başından okumaya başladım:

"Sümeyye sabahın erken saatlerinde gitti, en güzel biçimiyle..." şiirin bu ilk kısmını ona okuyunca yaşlı adam durmamı isteyip şiirin bana ait olup olmadığını sordu. Evet, cevabını verince şiirde geçen Sümeyye'nin kim olduğunu sordu. Onu

¹⁰ Toshihiko İzutsu, *Kur'an da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 159.

¹¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003); Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kıble'l-İslâm* (Irak: Câmîatiü Bağdâd, 1993), 8/194, 17/122; Zemahşerî, *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahyâr* (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991).

¹² Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Nehdatü Mısır Li't-Tabaa, 1967), 1/50; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kıble'l-İslâm*, 17/120.

¹³ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kıble'l-İslâm*, 17/120.

tanımadığımı sadece aklıma kazınmış bir isim olduğunu söyledim. “Ey Sümeyye, çık dışarı...” diye seslendi. Beş yaşlarında bir cariye çıkageldi. Ne istiyorsun baba? diye sorunca yaşlı adam, “Başında senin ismine atfedip, Kays bin Ma’d Yakrib’i ve soyunu övdüğüm şiirimi amcana oku.” dedi. Kız bir harf bile yanılmadan baştan sona kadar şiiri okumaya başladı, şiir tamamladığında babası gitmesini istedi. Sonra bana dönüp, bu şiirden başka söylediğim şiirler var mı? diye sordu. Ben de kendisine “Ebû Sâbit Yezid b. Müshir denilen amcaoğlum ve benim aramda birbirimizi hicvettiğim söylediklerim var.” deyince bu şiiri de okumamı istedi.

“Bir yavru kediye veda edin, çünkü kabile hareket ediyor...” diye şiirimi okumaya başlayınca; durmamı istedi. “Şiirini atfettiğin bu yavru kedi kim?” diye sordu. Ben de: “tıpkı Sümeyye şiirinde olduğu gibi onun da aklıma geliş yolu aynıdır.” diye cevap verdim. “Ey kedicik... diye seslenince daha öncekinin yaşlarında bir kız çocuğu çıkageldi. “Hadi Amcana Ebu Sabit Yezid b. Müshir’i hicvettiğin şiirimi oku.” dedi. Küçük kız şiiri başından sonuna kadar okudu. Tek bir harf bile yanılmadı. İşte o zaman yüzüm elime düştü, kafam karıştı ve titremeye başladım!” Başıma gelenleri görünce, “Korkun gitsin Ey Ebû Basîr. Ben senin diline şiirler saçan takıntın Mîshal’im.” diye cevap verdi. Kendime gelmeye başlayınca yağmur dinmeye başlamıştı, daha sonra bana yolu ve gideceğim yeri gösterdi.”¹⁴

Cinlerin şairlerle ilişkisi sadece ona şiir vermesiyle sınırlı değildir. Başka konularda da kendi boyunduruğu altına aldığı şairlere yardımda bulunabilir. Abîd b. el-Ebras’ın (ö. 555 (?))¹⁵ çölde seyahat ederken, susuzluktan neredeyse tükenecekken eş-Şucâ’ adlı ciniyle karşılaşması, Şucâ’nın da ona su verip, daha rahat ve iyi yolculuk yapabilmesi için yeni bir deve vermesi örnek olarak verilebilir.¹⁶

Araplar şairlerin cinlerini, ilham ettikleri şiirler bakımından ikiye ayırır, eğer verilen şiir iyi bir yapıya sahip ise bu cine “Hevber” eğer şiir kötü ve bozuk ise “Hevcel” ismini verirdi.¹⁷ Cahiliye literatürde birçok şair için şeytanların varlığına dair bazı haberler geçmektedir, ancak şiirlerinde isimlerini zikretmemişlerdir. Bu yüzden Câhiz, el-*Hayevân* kitabının “el-Hikem İbn Amr el-Behrâni” kısmında şairlerin cinler ve gulyabanilerle ilişkisine dair birçok bilgi aktarır.¹⁸

Her cin bir şaire görünür ve özelken bazen başka şairlerin başka bir şairin cinini gördüğüne dair haberler de vardır. Sûveyd b. Ebî Kâhil (ö. 680) başka bir şairle

¹⁴ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm*, 17/120.

¹⁵ Bazılarınca Muallakât şairlerinden sayılan Cahiliye devri Arap Şairi.

¹⁶ Kureşî, *Cemheretü eş-‘ârî’l-‘Arab*, 58.

¹⁷ Kureşî, *Cemheretü eş-‘ârî’l-‘Arab*, 63.

¹⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, 6/400-410.

hususumetini aktarırken onun şeytanını gördüğünü söyler ve ondan korkarak kaçtığı ifade eder.¹⁹

Arapların cin inancının her insan için olduğunu belirtmekte fayda var, çünkü bu durum sadece Araplarla sınırlı değildir. Eski insanlarca yetenek ve sanat olan şiir genel olarak güçlü bir bağlantıyla vahiy ve ilhamla yakından ilişkilidir. Onlara göre şiir, herhangi bir biçimde insan zihninin kapsamı içinde insan yeteneği olarak telakki edilmiyordu. Yaratıcıya ait insan zihninin kapsamı dışında bir şeydi. Onu ancak tanrılarla irtibat halinde olup, şairlerin dillerinde şiir söyleyenler anlardı.²⁰

Şairlerin gayb âleminde desteklendiğini sadece toplum değil şairlerin de buna inandığı açıktır. Belki de toplumun şiirleri ciddiye alması ve değer vermesi için şairler, söyledikleri şiiri kendilerine değil göksel, görünmeyen gizemli varlıklara atfetmiştir. Bu yaklaşımın doğruluk payı yüksek ihtimal içermektedir. Zira insanlar, bir beşerden sudur eden şeyler pek kıymet vermezken aşkın, göksel, görünmeyen, gizemli vb. şeylere isnat edilenlere daha çok kıymet verir. Bu durumun Arap toplumu için işe yaradığı da ortadadır. Zira Arap toplumunda şair kabilenin seçkin ve önde gelen kişisiydi. Savaşların başlamasında ve barış yapılmasında en büyük rolü şairler oynardı. Şairler, Araplar için övünç kaynağı kabul edilirdi. Araplarda şairler tabiatüstü bilgilere, görünmeyenden aldıkları bilgilerden dolayı kabile liderleri olurlardı.²¹ Savaş esnasında kendilerine çok değer verilir, onların savaş başlamadan büyümlü sözleriyle düşmanı korkutup kaçtırtıklarına inanılırdı. Şairlerin büyümlü sözlerinin oklardan ve mızraklardan daha etkili olduğu ve bunların hedeflerini saptırdıklarına dair inançları vardı.²² Toplum şairlerin şiirlerinin hışmına uğramaktan korkardı. Şair A'sa'nın Hz. Peygambere gittiğini duyan Mekke halkının ve Ebû Süfyân'ın endişesi bunu açıkça göstermektedir. Nitekim Ebû Süfyân A'sa'nın Hz. Peygambere gitmemesi için epey bir dil dökmüş, bu işten vazgeçmesi için yüz kırmızı deve teklif etmiştir. Ebû Süfyân insanları toplayıp: "işte bu A'sâ el-Kays'tır, Muhammed'e gitmek istiyor, eğer Muhammed'e ulaşırsa bütün Araplar onun şiirleriyle bizi döver. Vazgeçmesi için hemen aranızda yüz kırmızı deve toplayın" diye hitapta bulunmuştur. A'sâ, Ebû Süfyân'ın teklifini umursamasa da yine de Medine'ye gitmekten vazgeçmiştir.²³ Özetle, Arap toplumu için şairler, sadece şiir söyleyen kişiler olmaktan

¹⁹ Ebû Sa'd Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkûrî, *Dîvânü Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkûrî*, thk. Şâkir el-Âşûr (Dimaşk: Vizaretü'l-A'lem, 1972), 34; Ebû'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî, *el-Müfaddaliyât* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1942), 201.

²⁰ Mustafa Sadık b. Abdürrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdulkadir er-Râfî, *Târîh Êdebi'Arab* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/41-42.

²¹ Harun Ögmiş, *Cahiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 64.

²² İzutsu, *Kur'an da Allah ve İnsan*, 161; Nihat Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 10-11.

²³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ibn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şuarâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002), 1/250.

ziyade kâhin, bilgin, rahip, tarihçi, elçi, savaşçı ve cinlerle temasa geçen kişilerdi ve buldukları toplumda çok yüksek mevkiye sahiptiler.

Araplar nezdinde şairlerin şiirlerinin önemi çok büyüktü. Şiirlerin tesiri savaştaki kılıçlardan daha büyük bir öneme haizdi. Hatta bazı şiirler o kadar değerliydi ki altın suyuyla yazılırdı. Muallakât şiirleri, Ukâz vb. Câhiliye Devri'nde Arap Yarımadası'nın çeşitli yerlerinde kurulan panayırarda yarışmalar düzenlenir bu yarışmalarda seçilen şiirler keten bezinden tomarlara altın suyu ile yazılıp Kâbe'nin duvarına asılırdı.²⁴ Zaten Araplar nezdinde çok değerli olan şiirler Arapların en değerli madenin suyuyla yazılıp yine Araplarca en değerli evinin sütunlarına asılıyordu. Muallakât şairlerinin sayısı konusunda ise bilginler arasında ihtilaf vardır. Bazıları bu şairlerin sayısını yedi olduğunu ifade ederken²⁵ bazıları bu sayıyı ona kadar çıkarmışlardır.²⁶ İmru'l-kays b. Hucr (ö. 540 dolayları), Hâris b. Hillize (ö. 570 [?]),²⁷ Tarafe b. el-ʿAbd (ö. 564 [?]),²⁸ Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]),²⁹ Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661), Antere b. Şeddâd b. ʿAmr el-ʿAbsî (ö. 614 [?]), Zühayr b. Ebî Sülmâ (ö. 609 [?]), **“Yedi Muallaka”** şairidir.³⁰ Bazı bilginlerce el-A'şâ (ö. 629) ve Abîd de muallaka şairleridir.³¹

Her kabile, kabile kahramanlığı ve cesareti hakkında şiirler yazan şairleriyle gurur duyardı. Şairler şiirleriyle kabilesinin şan ve şerefine diğer kabilelere karşı savunurdu. Araplar için şiir o kadar önemliydi ki şair toplumda önemli bir yere sahipti ve herkes tarafından saygı duyulurdu. Şairler, müzakere toplantılarında liderlerinden sonra gelen önemli kişilerdi. Şairler aynı zamanda cesur savaşçılardı. Bu nedenle Araplar arasında şair, sözün güçlü temsilcisi ve kılıcın taşıyıcısı olarak çok yüksek bir konuma sahipti.³²

²⁴ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferîd* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 6/118.

²⁵ İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 6/118.

²⁶ Ebû Zekeriyya Yahya b. Ali b. Muhammed Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâ'idi'l-ʿaşr* (Beyrut: İdâretü Tab'atî'l-Münîre, 1933).

²⁷ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Şerhu'l-kaşâ'idi't-tis'îl-meşhûrât*, thk. Ahmed el-Hattâb (Bağdat: Dârü'l-Hürriyye, 1973), 541-545.

²⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*, 1/184-185; Ebû Amr Amr b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî Tarafe, *Dîvânü Tarafe b. el-ʿAbd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddîn (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2-8; Kureşî, *Cemheretü eş-ʿârî'l-ʿArab*, 89-96.

²⁹ Nâbiga ez-Zübyânî, *Dîvân*, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire, 1977), 5-7; Abdülmelik b. Karîb el-Asmaî, *Fuhûletü's-su'arâ* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1980), 9-12; Cumahî, *Tabakât Fuhûlü's-su'arâ*, 1/40.

³⁰ Kureşî, *Cemheretü eş-ʿârî'l-ʿArab*, 36; Ebû Amr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Muallakâtî't-Tis'a*, thk. Abdülmecîd Hemo (Beyrut: Müessesetü'l-Halebî, 2001), 179-185; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve'tebyîn* (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hilal, 2002), 2/10-12.

³¹ Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâ'idi'l-ʿaşr*.

³² Güleç, “İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler”, 3; Harun Ögmiş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II/VIII. Asır Çerçevesinde)* (Ankara: İSAM Yayınları, 2010), 38-41.

Şairler hakkında ifade edilen bütün özelliklerin bir insanda bulunması pek mümkün değildir. Toshiko Izutsu'nun da ifade ettiği gibi câhiliye dönemi şairleri iki guruba ayrılabilir. Birinci grup, görünüş ve davranış bakımından toplumdan farklı olan eski şaman adetlerine uygun şair grubudur. İkinci grup ise şiirin sanat halini aldığı şairlerin de sanatçı kabul edildiği gruptur.³³ Günümüze ulaşan cahiliye dönemi şiirlerine bakılacak olunursa bu şiirlerin geç cahiliye dönemi şiirleri olduğu dolayısıyla şiirin sanat halini aldığı döneme ait olduğu görülür. Câhız'ın şiirin Araplardaki tarihine dair ifade ettiği şeylerde bu döneme tekabül etmektedir. Câhız (ö. 868), Arap şiirinin doğuşunun yeni olduğunu, Araplar içerisinde ilk şiirin yolunu açanların ise İmrü'l-kays ve Mühelhil b. Rebî'a olduğunu söyler. Arap şiirinden önce Yunan şiirlerinin, Aristoteles'in şiir kitaplarını, Platon'un kitaplarını da nesilden nesile aktarıldığını söylemekten de geri durmaz. Arap şiirinin köklerinin İslam'dan önce iki asır kadar olduğunu ifade eder.³⁴

Câhilî Arap toplumunun şiir ve şairler hakkındaki tasavvurlarının ayısını Antik Yunan literatüründe de bulmak mümkündür. Ya da Câhız'ın belirttiği gibi bu tasavvur Yunanlılardan Araplara geçmiştir. Nitekim Câhız Arap şiirinin çok eski olmadığını bundan önce Yunan literatüründe bulunduğundan bahsetmiştir.³⁵ Antik Yunan'da da şairin tabiatüstü varlıklarla irtibat kurduğu inancı vardır. Hatta günümüzde de şiir yazmak için ilham bekleme veya ilham perileri gibi tabirler kullanılır. Bu ilham perileri Antik Yunanda "müz" ya da "musa" diye isimlendirilirdi. "Musa" kelimesi günümüzde kullanılan "müze" kelimesiyle yakından ilgilidir. Yunan mitolojisinde "musalar" kardeş tanrıçalar olup geleneksel olarak dokuz tanedirler. Yunan mitolojisinde adı geçen dokuz ilham perisine adını veren "musalar" kelimesinin etimolojisi Yunanca akıl, düşünce ve yaratıcılığı içeren "men" masdarından gelmektedir. Bu mastar, Zeus'un müzleri meydana çıkarmak için ilişkiye girdiği Mnesosyne adından gelir.³⁶

İlkçağ yazınında isimleri söylenince her şair ve yazarı duygulandıran bu dokuz ilham perisinin görev alanı sadece şairlere şiir ilham etmek sınırlı olmayıp daha geniş bir yetki alanına sahiptir. Zeus kaba güçleri yendikten ve iktidara geldikten sonra kendi egemenliğini kurmak için yaratıcı güçleri benimsemek zorunda kalmıştır. Müzler bu gücün ürünü ve sembolüdür. Olympos tanrılarının doğaüstü güçlerinden uzaklaşmak ve insanlara yaklaşmak istediklerinde kullandıkları bir güçtür. Bu nedenle musalar, insan ile Tanrı arasında bir varlık olarak kabul edilebilir; Musalar

³³ İzutsu, *Kur'an da Allah ve İnsan*, 158.

³⁴ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/53.

³⁵ Câhiz, *el-Hayevân*, 1/53.

³⁶ Azra Erhat, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1977), 216.

insanı Tanrı, Tanrıyı insanı kırlarlar. Bu yüzden şairler onlardan bahsederken duygulanır ve heyecanlanırlar. Onun içindir ki Yunanlılar insana gerçek bir yaşam tadı veren bu tanrısal varlıkları sanat başta olmak üzere her alana yerleştirmişlerdir.³⁷

Araplarda ise bu tasavvur daha çok cinlerle irtibatlı olarak tasavvur edilmiştir. Antik Yunandaki Müzler veya Musalar Arap dünyasında cin, Türk toplumunda ise ilham perisi olarak telakki ediliyordu. Türk geleneğinde genelde peri kelimesi cinlerin zararsız ve güzel olan taifesine verilen isimdir. Arap toplumunun cinlerle ilişkisi onların şiirlerine yansımış hatta Câhiz, bazı Arap bedevilerinin cinlerle konuştuklarından ve evlendiklerinden bahseder.³⁸ Antik Yunan şairleri de musaların onlara şiir yazdığını, şiirlerini bu müzlerden aldıklarını aktarırlar. Roma mitolojisinde Olympos Dağının eteğinde yaşayan bu perilerin karşılığı ise *Cemanea*'dır.³⁹

Şair Â'şâ'nın, "Mishal" adındaki cini gibi Antik Yunan'ın en büyük şairlerinden olan Homeros'un da bir "müzü" veya "musası" vardır. Bu, destan ve epik şiirin musası olan Kalliope'dir. Yukarıda aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere hemen hemen bütün medeniyetlerde şiir ve kehânetin tabiatüstü bir varlığın iletişimi sonucu meydana geldiği şeklinde bir telakki olduğu söylenebilir.⁴⁰ Ancak Yunan literatürünün uydurma bir din ve tanrı düzenine sahip olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. En nihayetinde bu düzen mitolojiden öte bir şey değildir.

Hesiodos ile Homeros, Yunan ilk çağ yazınının ilk ozanlarıdır. Kendilerinden daha önce yazılı eser bırakmış başka dil yaratıcısı yoktur. Herodot, onların tanrı ve sıfatları hakkındaki bilgileri uydurduklarını ya da bu bilgileri kendilerinin yarattıklarını söyler.⁴¹ Antik Yunanın şair algısı tıpkı şairlerin Arapların yanındaki konumu ve mevkiine benzemektedir. Hatta daha da öte Homeros ve Hesiodos gibi şairler antik çağın ilk din uzmanı olarak kabul edilir. Ksenophanes gibi Homeros ve Hesiodos'tan bahseden bazı yazarlar bu durumdan şikâyetçidir. Ksenophanes, "Homeros ve Hesiodos, insanlar arasında utanç ve kınama gerektiren, çalmak, zina ve birbirini aldatma gibi her fiili tanrıya atfetmiştir." diyerek bu şikâyetini ve sitemini dile getirmiştir.⁴²

Aslında musalar veya tanrısal ilham bakış açısı hemen hemen bütün Antik Yunan, epik veya diğer eserlerinde mevcuttur. Mesela Tarihin Babası olarak tanınan Herodot'un ana konusu, MÖ 499'dan MÖ 449'a kadar Pers İmparatorluğu ile Yunan

³⁷ Azra Erhat, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, 216.

³⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, 6/418.

³⁹ Özhan Öztürk, *Dünya Mitolojisi* (Ankara: Nika Yayınları, 2016); "Muse | Greek mythology | Britannica" (Erişim 28 Aralık 2021).

⁴⁰ İzutsu, *Kur'an da Allah ve İnsan*, 160.

⁴¹ Herodot, *Tarih*, çev. Burcu Uzunoğlu (Ankara: Panama Yayınları, 2020), 55 (Hdt. 2. 53).

⁴² Xenophanes, *Fragments*, çev. James H. Leshner (Toronto: University Of Toronto, 2001), 33 (fr. 21 B 11DK).

şehir devletleri arasındaki Pers-Yunan savaşını konu edinen *Tarih* adlı eseri dokuz bölüme ayrılmış, her bölüme antik Yunan'daki dokuz ilham perisinin adı verilmiştir.

Musaların, Arap tasavvurundaki cinlerle bir benzerliği, ıssız bir yerde sahibine ilham etmesi veya karşılaşmasıdır. Bunun için Hesiodos'un ilham perileriyle karşılaşması örnek verilebilir. Apollon tarafından yönetilen İlham Perileri, enstrüman çalarken ve melodiler söylerken genellikle Olympos Dağında bulunurlar. Çoban Hesiodos, Olimpos Dağı'nın eteğindeki Helikon'da koyunlarını güderken musalar ile tanışır. Hesiodos'un *Theogonya*'sının ilk satırının ilk kelimesi Helikon Dağı'nın adıdır. Her iki eserde de Hesiodos, Helikon musalarına hitap eder. İlham Perileri çoğu zaman şarkı söylerken ve yüksek dağ tepelerinde koro halinde çalarken tasvir edilir. Ancak Hesiodos ilham perilerinin mekânı olarak Helikon'u seçmiş ve Helikon Dağını musalara adanmıştır, çünkü o dağ onun yaşadığı ve büyüdüğü yerdir, Askra'da⁴³ çoban olarak yetişen Hesiodos, "zavallı bir çoban iken" Helikon Dağı'nda musaların lütfuyla ozan olduğunu söyler:

“İlkin şu sözleri söylediler bana,
Kalkanlı Zeus'un kızları, Olympos'un tanrıçaları:
“Siz ey kırlarda yatıp kalkan çobanlar,
Dünyanın yüz karası zavallı yaratıklar,
Sizler ki hep karınsınız sadece,
Biz yalan söylemesini biliriz gerçeğe benzer,
Ama istersek dile getiririz gerçekleri de.”
Böyle konuştu ulu Zeus'un kızları
Ve çiçek açan bir defneden koparıp
Güzel bir dal verdiler bana asa diye,
Sonra tanrısal sesler üflediler içime
Olacakları ve olmuşları yüceltmek için,
Ölümsüz mutlular soyunu kutlamak için
Ve hele övmek için kendilerini
Her söylediğim destanın başında ve sonunda.”⁴⁴

Homeros'un her iki büyük destanı da müzlere hitaben başlar, ancak Homeros burada, tek bir musayı tanrıça olarak çağırır. Kuvvetle muhtemel seslendiği esin perisi Musa, destan ve epik perisi Kalliope'dir. Homeros şöyle seslenir:

“Söyle bize, tanrıça, Peleoğlu Ahilleus'un uğursuz öfkesini ki, Ahaylılara sayısız acılar getirdi, nice kahramanların ruhlarını Hades'e attı, özlerini kurtlara kuşlara yem etti böylece Zeus'un iradesi yerine gelmiş oluyordu.”⁴⁵

⁴³ Yunanistan'da Korint Körfezi'nin kuzeydoğusunda Boiotia bölgesinde yer alan kent.

⁴⁴ Hesiod, *Theogony Works And Days Testimonia*, 4 (Theog. 24-34); Azra Erhat, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, 11.

⁴⁵ Homeros, *İlayada*, çev. Ahmet Cevat Emre (İstanbul: Varlık Yayınları, 1971), 8.

Hesiodos'un çalışmalarına musalara seslenişle başlaması Homeros'u sıkı takipçisi olduğundan dolaydır. Zira bu tutum ve davranış Homeros'la miras kalan bir şey olup ilkçağın son dönemlerine kadar devam eder. Musaların yetki alanları çağlar ve şairlere göre farklılık gösterir. Musaların yetki alanları hususunda genellikle şöyle bir tasnif yapılır: Kalliope, destan şairi ya da lirik şiiir; Polhymnia, pantomim; Klio, tarih; Erato, korolu şiiir; Euterpe, flüt; Terpsikhore, dans; Thalia, komedyacı; Melpomene, tragedya; Urania, gök bilimi.⁴⁶ Hesiodos *Theogonia*'nın başında musalara seslenirken, Kalliope müzünün destan için ne kadar önemli olduğunu ifade etmek için "hepsinin başı sayılan Kalliope" der.⁴⁷

Hesiodos'un musalarla karşılaşmasında dikkat çeken bir şey vardır. Sıradan bir görünümü de aşan bu karşılıklı konuşmada Hesiodos musaların bir sözcüsü, tanrının sırlarına ermiş bir ozan düzeyine çıkarılmıştır. Bunun bir simgesi olarak da kendisine defne ağacı dalından bir asa verilmiştir. İlk çağ Yunan destanlarında dağlarda tanrı ile insanların buluşması sahnelerine bakıldığında Tanrıların insanlara görünmesi için dağları ya da yamaçlarını seçtiği görülecektir. Görümlerin çoklukla çobanların başına gelmesi rastlantı değildir. Tıpkı Homeros'ta olduğu gibi: Eris'in Tanrı sofrasına attığı altın elma ortalığı karıştırmış, Zeus bu karışıklığı çözmek için üç güzel tanrıçanın başına Hermes'i koyar ve onları "Paris" adında bir çobana en güzelini seçmesi için İda Dağına⁴⁸ gönderir.⁴⁹

Hristiyanların Kutsal Kitabında adları geçen peygamberlerin çoğu çobanlık yaparken dağlarda Tanrının görünümüyle karşılaştıkları, bazen Tanrı ile uzun süre konuşmalarda buldukları, Tanrının önemli buyruklarını da bu yoldan kendilerine ilettiği görülür. Amos, Hezekiel, Yerahiah, İşaya gibi Tevrat'ta birer kitabı olan İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin de bu dekor içinde Tanrı ile sözleşide bulunduğu görülür. Bu sahnelerin en belirginini, Hesiodos'un anlattığı tecrübeye en yakın düşeni Musa Peygamberin başına gelen olaydır.⁵⁰

1.2. Kehânet

İnsanoğlunun görünmeyen ve bilinmeyene merakı onu bazı şeyler yapmaya sevk etmiş, bilinmeyen veya görünmeyenle irtibat kurmak için çeşitli yollar denemiştir. Kehânet te insanoğlunun bu iletişimini sağlamak için kullandığı bir yoldur. Kehânet, bir tür ilham veya sezgiyle veya bazı işaretlerin yorumlanmasıyla ileride

⁴⁶ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 204.

⁴⁷ Hesiod, *Theogony Works And Days Testimonia*, 9 (Theog. 74-94).

⁴⁸ Kaz Dağı.

⁴⁹ Homer, *İliada*, çev. Richmond Lattimore (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), (İl. 2, 819-21).

⁵⁰ el-Kasas 28/29-31.

meydana gelecek olayları önceden görme veya haber verme, gizli veya gizemli bilgiyi ortaya çıkarma işi veyahut sanattır. Bu işi yapan kişiye “Kâhin” ise denir.⁵¹ Kâhine gaybî bilgiler verildiğine inanılan görünmez varlığa ise “reî”, “sahip” “tâbî”, “mevlâ” veya “velî” isimleri verilir.⁵² Kâhinler genellikle Puthane ve benzeri ibadethanelerin bakıcılığını yapar.⁵³ Kehânet ve sihrin ilk olarak Sam b. Nuh’un torunlarından Nâhur zamanında ortaya çıktığı bilirse de Nâhur b. Sârûğ’un hangi dönemde yaşadığı bilinmediğinden mevcut kaynaklara bakıldığında kehânetin kökeninin Keldanilere dayandığı söylenebilir.⁵⁴

Izutsu’ya göre İslam öncesi kehânetler yaygındı ve kâhinlerin “tâbî” veya “raî” adı verilen cin ve şeytanlarla iletişimde olduğu kabul edilirdi. Tüm bu olaylar Araplara veya Samilere özgü değil bilakis “tecnin” olarak bilinen olaylardır. Modern zamanlarda da Şamanizm olarak bilinir. Psişik veya ilahi bir doğüstü varlık, geçici olarak vecd halinde olan bir kişiye sahip olur ve ağzından, sıradan bir insanın söyleyemeyeceği, çoğunlukla şiir biçiminde, kısa, heyecan verici, ahenkli sözler söyler. Bu olay İslam’dan önce hemen hemen bütün Araplar tarafından bilinir.⁵⁵

Cahiliye döneminde kâhinler kişisel ve toplum hayatında önemli bir yeri tutuyordu. İnanişâ göre onlar anlaşmazlıkları çözer, zina durumlarını tespit eder, kayıp şahısları bulur, hırsızlık, cinayet gibi suçları çözerler, rüyaları yorumlar, hastalıkları tedavi ederlerdi. Toplumsal ihtilâflarda veya başka bir kabileye savaş ilân edileceği zaman kâhinlere danışılırdı. Aile içi anlaşmazlıklarda kendilerinin hakemliklerine başvurulurdu. Yaklaşan felaketlerin haberini önceden alabilmek için kâhinlere gidilir haber vermeleri istenirdi. Bu sebeple kabilelerin özel şairlerinin yanında kâhinleri de bulunurdu. Gördükleri işler karşılığında “hulvân” adı verilen bir ücret alırlardı.⁵⁶

İslam öncesi Arap tarihi hakkında bilgi veren pek çok kaynakta bir çok kâhin ismi zikredilir. Sevâd b. Kârib ed-Devsî (ö. ?), Haris b. Ka’b kabilesinin kâhini Me’mûr b. Hârisî (ö. ?), Hanêfir-i Himyerî (ö. ?) Arapların en büyük kâhini kabul edilen Uzza b. Seleme (ö. ?) bu kâhinlerden bir kaçıdır.⁵⁷ Kadın kâhinlerden ise Tureyfe (ö. ?), Zerâ bint Zuhayr (ö. ?) ve Sevdâ bint Zühre (ö. ?) sayılabilir.⁵⁸ Şık b. Sa’b gibi bazı

⁵¹ Ömer Faruk Harman, “Kâhin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/170.

⁵² August Fischer, “Kâhin”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 6/71.

⁵³ Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî el-Asri'l-Câhili* (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 420.

⁵⁴ Mehmet Bölükbaşı, “Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 18/47 (2018), 131.

⁵⁵ Izutsu, *Kur'an da Allah ve İnsan*, 160.

⁵⁶ Harman, “Kâhin”, 24/171; Dayf, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî el-Asri'l-Câhili*, 421.

⁵⁷ Dayf, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî el-Asri'l-Câhili*, 421; Câhiz, *el-Beyân ve Tebyîn*, 1/358.

⁵⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2/172-193.

kâhinler ise mitolojik bir kimliğe büründürülerek efsaneleştirilmiştir. Mesela Şık b. Sa'b'ın tek gözü, tek eli ve tek ayaklı, yarım insan biçiminde olduğu söylenir. Buna benzer olarak kafatası dışında vücudunda kemik bulunmadığına, boyunun olmadığı, muhtemelen kambur olan ve kumaş parçası gibi dürülebildiğine inanılan Satfih b. Rabîa ez-Zebî' (ö. ?) buna örnek verilebilir.⁵⁹

Kâhinler genellikle Puthane ve benzeri ibadethanelerin bakıcılığını yaparlardı. Cahiliyye döneminin kâhinlerinin en büyük özelliklerinden biri de secili konuşmalarıdır. İbn Haldun secili bir şekilde konuşmayı kâhinliğin en üst mertebesi olduğunu ifade eder. Ona göre, kâhinlerin muhayyile gücü son derece fonksiyonel olup, kâhinlikte mahir olanlar, ayna vb. şeffaf şeylere, ölmüş hayvan kemiklerine veya tesadüfen gördüğü bir kuşa bakarak kehânette bulunur. Bu trans durumunda kâhinlerin merak ettiği şeyler kalplerinde oluşmaya başlar, bu bilgiler de secili bir şekilde aktarılırdı. Bazı kâhinler efsunlu bazı şeyler telaffuz eder ve kendisinin ilham aldığını iddia ederdi.⁶⁰

Kehânetin, yıldızlara bakma (astroloji), kuş uçurma, fal okları çekme, problemleri kâhine anlatma, çizgiler çizme, efsun yapma, dualar okuma şeklinde tezahür ettiği bilinmektedir.⁶¹ Kâhinler sözlerine genellikle sabah, akşam, gibi kavramlar, ay, yer, gök, güneş, yıldızlar gibi cisimler, çeşitli hayvanlar ve bitkiler üzerine yemin ederek başlardı. Bu bağlamda, Arap kâhinlerinin duayeni olarak anılan Uzzâ Seleme'den şöyle bir söz aktarılmıştır:

والأرض والسماء، والغمام والصَّمَءَاء، واقعة بِنَعْمَاء، لَقَدْ نَفَّرَ الْمُجِدُّ بِنِي الْعُشْرَاءِ لِلْمَجْدِ وَالنَّاءِ

Yeryüzüne, gökyüzüne, kartala ve suya -veya herhangi bir yere- doğan güneşe yemin olsun ki, şeref ve üstünlük Uşerâ oğullarıyla özdeşleşti.⁶² Benû Riâm'ın kâhinesi Zebî'nin da kendi kabilesinin saldırıya uğramasını şu sözlerle uyardığı nakledilmiştir:

واللوح الخافق، والليل العاسق، والصبح الشارق، والنجم الطارق، والمؤن الوادق، إنَّ شجر الوادي ليأدو
ختلاً، ويحرق أنياباً عُصْلاً وإن صخر الطَّوْدِ لِينْدِرُ تُكْلًا، لا تجدون عنه معلًى⁶³

Antik Yunan'ın kehânet anlayışıyla Arap toplumunun kehânet anlayışı aynıdır. Esasen kehânet ve kâhinlik insanoğlunun bütün toplumlarında mevcut olan bir müessesidir. Mesela, Mezopotamya'da kehânet ve kâhinlik makamı çok eski zamanlardan beri var olan bir şeydir. M.Ö. iki binli yıllarda Babil ve Asurlular, birçok

⁵⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Ah̄bârü'z-zamân* (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1996), 1/122; Dayf, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî el-Asri'l-Câhili*, 421.

⁶⁰ Ebû Zeyd Veliiyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhü İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/126.

⁶¹ Bölükbaşı, "Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik", 134.

⁶² Câhiz, *el-Beyân ve Tebyîn*, 1/241; Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 134.

⁶³ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 16/366; Dayf, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî el-Asri'l-Câhili*, 421.

kehânet biçimini uygulamışlar, ancak esas olarak, kuş uçurma, anormal insan ve hayvan doğumları, kurbanların bağırsakları ve karaciğeri gibi ağırlıklı olarak görünen işaretlerin gözlemlenmesine bağlıydılar.⁶⁴ Aynı araçlar, elbette, Homeros şairleri için de tanıdıktı. Homeros zamanında da bu gibi yöntemlerin kullanımıyla kehânette bulunma işlemleri yapılırdı.⁶⁵

Kehânet Yunancada “mantike” ifadesiyle ifade edilir. Marcus Tullius Cicero (ö. M.Ö. 47) bu manada kehâneti, gelecekteki olayların öngörüsü ve bilgisi olarak tanımlar.⁶⁶ Ünlü Klasik Yunan bilgini Robert Flacelire, Cicero'nun tanımına katılmakla beraber bu tanıma yeterli görmez. Ona göre, kehânet sadece geleceğin bilgisi veya öngörüsü değil geçmişin ve şimdinin doğüstü ve metafizik yöntemlerle bilgisi ve öngörüsüdür.⁶⁷

Eski zamanlardan beri bilinen kehânet, farklı kültür ve toplumlara göre çeşitli yöntemlerle gerçekleştirilirdi. Kehânet şekillerinin sayılamayacak çok olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Ancak kısaca belli başlı kehânet çeşitleri, Yunan toplumunda yaygın olan daha sonra bütün toplumlara yayılan kuşları kullanılarak yapılan, Mezopotamya çevresinde gelişmiş, bağırsaklara bakılarak yapılan kehânet yöntemidir ki bu son zikredilen yöntemin insanlık tarihinde kâhinler tarafından kullanılan ilk yöntem olduğu bilinir. Bir başka kehânet çeşidi ise tapınaklarda özel bir yöntemle yapılan kehânettir. Bu ve benzeri bütün kehânet yöntemleri hem Arap hem de Yunan toplumu tarafından çok uzun yıllar kullanılmıştır.⁶⁸

Antik çağda Yunanlıların kehânetle ilişkisinin Araplardan daha çok olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira Yunan antik çağında kehâneti seçtiği kişilere bahşeden bir mitolojik tanrıdan bahsedilir: Apollo. Apollon mitolojik olarak müzik, sanat, güneş, ateş ve şiir tanrısı, kehânet tanrısıdır. Aynı zamanda kehânet armağanını diğer insanlara aktarabilen bir kehânet tanrısıdır.⁶⁹ Yunanlılar ihtilâfların çözümü, rüyaların yorumlanması, kayıpları bulma, karmaşık olayları belirleme, hırsızlık ve cinayet gibi suçların tespiti, hastaları tedavi etme, en önemlisi de düşmana savaş ilân edilmesi ve gelebilecek felâketleri önceden haber verme vb. hemen hemen hayatlarının her alanında karar verme konusunda kâhinlere danışırdı.

Antik Yunan'da “mantis” olarak adlandırılan sıradan kâhinlerin yanında Delphi'deki kehânet tanrısı Apollon tapınağında da kâhinler vardı. Antik Yunan'da iki kehânet merkezi vardı. Bu merkezler Apollon'un meşhur dağı Olympos Dağı yakınlarındaki Delfi ve Dodona tapınaklarıdır. Her ne kadar bunlar insanların danıştığı

⁶⁴ Kehânet çeşitleri hakkında bilgi için bkz. Bölükbaşı, “Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik”.

⁶⁵ Bernard C. Dietrich, “Oracles and Divine Inspiration”, *Kernos (Online)* 3 (1990), 165-166.

⁶⁶ Marcus Tullius Cicero, *De Divinatione*, çev. David Wardle (Oxford: CLARENDON PRESS, ts.), 45 (1).

⁶⁷ Robert Flaceliere, *Devins et Oracles Grecs* (Paris: Presses Universitaires De France, 1972), 7.

⁶⁸ İlyas Belkâ, *en-Nazariyetü'l-İslâmiyye fi'l-kehâne* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 27.

⁶⁹ Cicero, *De Divinatione*, 50-54.

en meşhur kehânet tapınakları olsa da bunların dışında hemen hemen bütün şehirlerde kâhinlere danışılan tapınaklar mevcuttu. Cilicie, Antioche, Didym vb. tapınaklar da Yunanlılar için belli başlı kehânet tapınaklarıdır.⁷⁰ Apollon'dan dolayı en büyük kehânet merkezi Delphi olsa da Dodona kehânetinin izi, muhtemelen başka hiçbir kehânetin olmadığı ve deneysel kehânetin herhangi bir örneğine rastlanmadığı ilkelik dönemine kadar takip edilebilir.⁷¹ Dodona adı Homeros'un en dokunaklı bölümlerinden birinde bir kehânetle geçer.⁷²

Apollon'un geleceği görme, kehânet gücünü verdiği ilk kişi ise Cassandra'dır. Apollon bu yetkiyi onunla birlikte olma karşılığında verdi ama Cassandra yetiyi aldıktan sonra onunla birlikte olmadı. Bunun üzerine Apollon onu, gördüğü kehânetlere kimsenin inanmaması üzerine lanetledi. Böylece tam bir kâhine olamadı.⁷³ Homeros'un eserinde ise sözü edilen antik zamanların en önemli kâhinlerinden bazıları Kalchas ve Helenus'tur.⁷⁴

Yunan toplumunda kâhinler o kadar çoktur ki sayılması pek mümkün değildir. Pythia, Bakis, Kör peygamber olarak bilinen Tiresias, kâhine Cassandra, Kalchas, Helenus, Sibyl, Akeratos bu kâhinlerden sadece bir kaçıdır.⁷⁵ Antik Yunan'ın en meşhur kâhinesi ise Pythia'dır. Eski Yunanlılar ve çevre uluslar Delphi'nin kâhinesi Pythia'yı gelecek hakkında bilgi edinmek veya ne yapılması gerektiği konusunda tavsiye almak için ziyaret ederlerdi. Genelde istenilen kehânetler, bireysel ve kişisel düzeyde değil, ulusal düzeyde veya şehir düzeyinde siyaset ve savaşa hakkında olurdu. Güneş tanrısı Apollon'un bir rahibesi olan Pythia, Apollon'dan ziyaretçilerine tipik olarak gelecek ile ilgili veya istenen bir sonuca nasıl ulaşılacağıyla ilgili mesajlar iletirdi. Pythia kendi zamanında inanılmaz derecede ünlü olduğu için kehânetlerinin kayıt altına alınmıştır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki Pythia yüzyıllarca Delphi'de kehânette bulunmuştur. Çünkü o sadece tek bir kişi olmaktan ziyade zamanla farklı kâhineler tarafından oynanan bir rol olmuştur. Pythia'nın kehânetleri bazen doğrudandı, genellikle belirsiz ve yorumlanması zordu. Bazı kehânetleri şunlardır;

1. Solon adında bir Atinalı hükümdar, MÖ 594 yılında, Yunanistan anakarasının güneyindeki Salamis⁷⁶ adasını ele geçirmek için Pythia'yı ziyarete gelir, Bunun en iyi nasıl yapılacağı konusunda Kâhine Pythia'dan tavsiye ister. Pythia ona: "İlk

⁷⁰ Cicero, *De Divinatione*, 97.

⁷¹ Herodot, *Tarih*, (Hdt. 2. 52).

⁷² Homer, *İliada*, İl. 16. 233-235.

⁷³ Mike Dixon Kennedy, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology* (California: ABC-CLIO, 1998), 79.

⁷⁴ Homer, *İliada*, 155 (İl. 6. 75-1. 68-72).

⁷⁵ Herodot, *Tarih*, 12-14, 413, 444, 503.

⁷⁶ Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin Gazimağusa şehrinin 6 km kadar kuzeyinde yer alan bir antik kent.

olarak bir zamanlar bu adada evleri olan, şimdi güzel Asopia'nın inişli çıkışlı ovalarının örttüğü savaçılara kurbanda bulun, yüzleri gün batımına dönük kahramanların mezarlarına gömüyor.” dedi. 21. yüzyıl bağlamında doğrudan ne dediği anlaşılmasa da Solon ne yapması gerektiğini anladı ve tavsiyeye uydu, adanın ölü antik savaçlılarına kurbanda bulundu ve Salamis'i ele geçirdi.⁷⁷

2. MÖ 560 Lidya Kralı Karun,⁷⁸ Atinalı Solon kadar şanslı değildi. Karun zamanında, Pers imparatorluğu gün geçtikçe güçleniyordu ve Karun, Perslere saldırmak istedi. Bir askeri fetih başlamadan önce birçok liderin yaptığı gibi, o da Pythia'nın tavsiyesini almak için kehânete başvurdu. Pythia ona, “Halys'i⁷⁹ geçtikten sonra, Karun büyük bir imparatorluğu yok edecek.” dedi. Karun, bu cümleyi saldırmak için ihtiyaç duyduğu motivasyon olarak anladı. Ancak Pythia'nın bu kehâneti Solon'a verilen kehânet kadar doğrudan, net ve açık değildi. Bu, ilk bakışta Karun'un Persleri fethetmesi olarak kolayca yorumlanabilirken, yıkılacak “büyük imparatorluk” adının verilmemesi başka olasılıkları da içinde barındırır. Karun, Perslere saldırmak için Halys nehrini geçtiğinde, Lidya imparatorluğu yenilir. Karun o gün büyük bir imparatorluğu yok eder, ancak bu imparatorluk kendisindedir.⁸⁰

Kehânetten ve kâhinlerden bahseden birçok Yunan yazarı bulunur. Bu yazarlar arasında Platon (ö. MÖ 348/347), Aeschylus (ö. MÖ 456), Pindar (ö. MÖ 518), İskenderiyeli Clement (ö. 215), Diodorus Siculus (ö. MÖ 30), Aristoteles (ö. MÖ 322), Diogenes (ö. MÖ 323), Euripides (ö. MÖ 406), Herodot (ö. MÖ 425), Julian (ö. 363), Titus Livius (ö. 17), Marcus Annaeus Lucanus (ö. 65), Cornelius Nepos (ö. MÖ 25), Ovid (ö. 17), Pausanias (ö. 180), Plutarch (ö. 119), Sophocles (ö. MÖ 406/405), Strabo (ö. 24), Thucydides (ö. MÖ 400) ve Xenophon (ö. MÖ 354) hemen hemen bütün Yunan yazarlar kehânetten bahsetmişlerdir. Herodot birçok kâhinden bahsetmiştir. Herodot'un eserinin hemen hemen her sayfasında kehânetle ilgili bir şeyler bulmak mümkündür. Yunan literatüründe kehânet konusunda özel birçok eser verilmiş olsa da günümüze maalesef ulaşamamıştır.⁸¹

Antik Yunan kâhinleri de tıpkı Araplarda ki seci gibi bir ölçü kullanırlardı. Herodot, Pythia'nın daktil altıgenlerle (Dactyle Hexameter) konuşmasını anlatır.⁸² Herodot'un Delphic kehânetlerden yaptığı birçok alıntı, daktil heksametrenin şiirsel biçimidir.⁸³

⁷⁷ Joseph Fontenrose, *The Delphic Oracle* (California: University Of California Press, 1981), 125-127.

⁷⁸ Zenginliğiyle bilinen ünlü Lidya Kralı. Yaygın görüşün aksine, dini kaynaklarında geçen Kârûn ile aynı kişi değildir.

⁷⁹ Kızılırmak.

⁸⁰ Herodot, *Tarih*, 37 (Hdt. 1. 71).

⁸¹ Belkâ, *en-Nazariyetü'l-İslâmiyye fi'l-kehâne*, 31.

⁸² Herodot, *Tarih*, 26 (Hdt. 1. 47).

⁸³ James L. Kugel, *Poetry and Prophecy* (New York: Cornell University Press, 1990), 61.

Siz ki, Sparta'nın geniş topraklarında yaşayanlarsınız;
Ya görkemli şehriniz Persesin soyu tarafından yerle bir edilecek,
Ya da Lakedemon'un dört bir yanı matemini tutacak Herakles soyundan gelen kralınızın,

Onu devirmeye yetmeyecek gücü boğaların ya da aslanların;

Zira bu gelen Zeus'un kendisidir size,

Ve durmayacaktır, bu dediklerimden birini elde etmedikçe.⁸⁴

Bilirim Kum tanelerinin sayısını ve okyanustaki damlaların miktarını,

Anlarım dilsizi, duyarım suskunun sözünü

Şimdi gelir burnuma sert kabuklu kaplumbağanın,

Tunçtan bir kraterosta kaynamakta ve kuzu etiyle sarılmış,

Altına tunç serilmiş ve üstüne tunç giydirilmiş.⁸⁵

Heksametre, ilk olarak sözlü geleneğin erken dönem Yunan şairleri tarafından da kullanılmıştır. Bunun en güzel örnekleri, bugün hayatta kalan daha sonraki tüm klasik destanların yazarlarını etkileyen İlyada ve Odyssey'dir.⁸⁶ Horace'nin (ö. MÖ 65) *Hicivleri*, Ovidius'un (ö. 17) *Metamorfozları* ve Orfeus'un *İlahileri* de Heksametre kullanılan diğer nesir eserlerdir.

Araplarda kâhinlere verilen para gibi Antik Yunan'da kâhinlere kehânette bulunmalarına karşılık verilen bir ücretten bahsedilir. Söz konusu bu paraya verilen isim Pélanos'tur. Bir kişi tapınağa gidip bir şeyin açıklanması için danıştığında kâhinlere Pélanos vermek zorundadır. Aslında "Pélanos" olarak adlandıran bu şey ilk başlarda kutsal bir tatlı iken zamanla kâhine verilen her türlü ücret veya malı ifade etmeye başlamıştır.⁸⁷

Kehânetle şiiir ilişkisi bağlamında konu ele alınırsa, Apollon'un Musalarla ilişkisi Musaların da şairlere ilham vermesinden yola çıkılarak Antik Yunan'da Homeros ve Hesiodos peygamber olarak telakki ediliyordu.⁸⁸ Şiiir alanında olduğu gibi kehânet alanında da başkanlık eden ilham perileri değil Apollon'dur. Zira Apollon ilham perileri olan Musaların lideridir.⁸⁹ İlham perileri genel olarak geleceği anlatmak için peygamberlik yetkilerinin garantörleri olarak tanımlanabilirken,⁹⁰ Delphi'deki kâhin gibi kapsayıcı çerçeveler içinde kehânete başkanlık eden özellikle Apollon'dur. Apollon'un kâhinlere verdiği şey ise bir iç vizyondur.⁹¹

⁸⁴ Herodot, *Tarih*, 490 (Htd. 7. 220).

⁸⁵ Herodot, *Tarih*, 26 (Htd. 1. 47).

⁸⁶ Pausanias, *Description of Greece*, çev. W.H.S. Jones (London: Harvard University Press, 1918), (10. 5. 7).

⁸⁷ Cicero, *De Divinatione*, (Divin. 58. 132).

⁸⁸ Esther Eidinow, *Theologies Of Ancient Greek Religion* (London: Cambridge University Press, 2016).

⁸⁹ Kennedy, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, 40.

⁹⁰ Hesiod, *Theogony Works And Days Testimonia*, (32).

⁹¹ Gregory Nagy, "Early Greek Views Of Poets and Poetry", ed. George A. Kennedy, *The Cambridge History Of Literary Criticism* 1 (1999), 27-28.

2. Vahyin Şiir-Kehânetle İlişkisi

Kuran vahyi nazil olurken Hz. Peygamberin şair ve kâhin olduğu yönündeki ithamların nedenini anlamak için özellikle Arapların kehânet ve şiir tasavvurlarını bilmek oldukça önemlidir. Bu manada Araplara etkisi belki de diğer toplumlara da etkisi muhtemel olan Yunanlıların şiir ve kehânet tasavvurları da hemen hemen bütün toplumlarda ortak bazı tasavvurlar olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu minval üzere konuya yaklaşıldığında Kur'an vahyinin başka bir toplumda nazil olması halinde peygamberlerin aynı itirazlarla karşılaşması doğal görünmektedir. Zira genel anlamda şiir ve kehânet konusu ele alındığında birkaç temel noktadan hareketle peygamberlerin şâir ve kâhin olarak nitelendirildiği söylenebilir. Bu noktaları Arapların ve Yunanlıların yukarıda aktarılan şiir ve kehânet algısından hareketle şöyle ifade etmek mümkündür:

- 1- İletişim Kurulan Varlık
- 2- Görüm ve İletişimin Yeri
- 3- İletişilen Kişi ve Materyaller
- 4- Ölçülü veya Ahenkli Sözler
- 5- İcra Edilen İşe Karşılık Ücret

2.1. İletişim Kurulan Varlık

Yukarıda ifade edilen beş temel ortak noktanın bazılarının özellikle Hz. Peygamber'in şâir veya kâhin olarak nitelenmesinde etkili olduğu söylemek pek mümkün değildir. Ancak genel açıdan bu gibi etkenlerin toplumları bu ithamlarda bulunmalara sevkettiği söylenebilir. Bu etkenleri Kur'ân açısından nasıl değerlendirilip cevap verildiğine bakılacak olursa, İslâmiyet öncesi Arap anlayışında kehânet ve şiir olgusunun hem cinlerle hem de şeytanlarla ilişkilendirilmesi ve "insanların cinlerle ilişki kurmasının mümkün olduğu" inancı, Arap zihninde köklü bir inançtır. Bu sebeple Hz. Peygambere şair ithamında bulunulmuştur.⁹² Kur'an ise bu ithamı birçok ayette şiddetle reddetmiştir:

"Cinlere kapılmış bir şairin sözüyle tanrılarımızı mı bırakacağız!" derler."⁹³

*"Kendilerine apaçık bir elçi geldiği, sonra ondan yüz çevirerek, "bu, kendisine bazı şeyler öğretilmiş bir deli!" dedikleri halde onlar mı bundan ibret alıp akıllarını başlarına topalayacaklar!"*⁹⁴

Yukarıda aktarılan birinci ve ikinci ayette "mecnun bir şair" ve "mecnun" ifadesi Arapların şairleri cinlerle irtibatlı olarak telakki ettiğinin açık bir göstergesidir. "Mecnun" kelimesi anlam muhtevası açısından cinin bir insana sahip olmasını ifade eder ki o dönemde şairden bağımsız olarak düşünülmesi pek mümkün değildir.

⁹² es-Saffât 37/36.

⁹³ es-Saffât 37/36.

⁹⁴ ed-Duhân 44/14.

Tıpkı şairlik gibi kehânette mecnunluk halinden bağımsız değildir. Zira o dönem Arap toplumunun tek bildiği ilham şekli de budur.⁹⁵ Bir cin bir insana sahip olur ve normal halde söylemesi pek mümkün olmayan bazı ahenkli ve heyecan verici sözler şair ve kâhinin dilinde dökülür. Bu nedenle Araplar, Hz. peygambere Kur'ân nazil olunca onu şair veya kâhine, Kur'ân vahyini ise cinlerin söylettiği sözlere benzettiler. Araplardaki bu cin anlayışının yerini İslam'dan sonra Cebrâil almıştır.⁹⁶ Hz. Peygamberin, Kureyza savaşı esnasında şair Hassan b. Sabit'e, "onları hicvet, Cibrîl seninledir. Allahım, onu Rûhü'l-Kudüs ile destekle!"⁹⁷ gibi sözlerle Yahudileri şiirle hicvetmesi konusunda cesaretlendirmesi ve teşvik etmesi dikkate değerdir.⁹⁸

Esasen bu tasavvurun dinî nitelikli vahiy ve peygamberlik anlayışının da temelini teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim İslâm öncesi Arap toplumunun bu tür düşüncelere sahip olmadığını düşünmek, vahiy olgusunu kültürel bir perspektiften görmeyi mümkün kılmaz. Cinlerin şairle konuşup ona şiir ilham ettiğine, kâhinlerin cinlerden bilgi aldığına inanan Araplar, meleklerin insana vahiy vermesini elbette anlamsız görmezler. Bu nedenle Kuran'ın Arap çağdaşları bile bu vahye itiraz etmediler. Bilakis, itirazları ya vahyin içeriğine ya da vahiy alan kişi olan peygambere yöneliktir.⁹⁹

Nasr Hamid Ebu Zeyd bu duruma şöyle yaklaşır: "Arap kültüründe yaygın olan ve köklerini İslâm öncesi telakkilerinde bulduğumuz insan-cin ilişkisi anlayışında varlık, bitki olsun hayvan olsun, insan olsun birbirinden ayrı âlemlerden oluşmaz. Tam aksine âlemler arasında yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru sürekli bir hareket ilişkisi söz konusudur. Bu noktada şekil olarak nebi ile kâhin arasında herhangi bir fark yoktur. Nebi'nin aşkın âlemle olan ilişkisi ile kâhin arasındaki fark şudur ki, Peygamber'in ilişkisi temeli ilahî tercih olan bir çeşit fitrat ve yaratma üzerinde gerçekleşir. Buna karşın kâhin, maddî âlemin engellerinden kısmen sıyrılmak ve onun ötesindeki âlemlerle irtibat kurmak için, kendisine destek olacak bir takım yardımcı araçlara ihtiyaç duyar. Hâlbuki peygamberlerin diğer âlemlerle iletişim kurmaları hiçbir çaba sarf etmeksizin, zihinsel tasavvurları ve söz ya da hareket türünden herhangi bir bedensel yardım vasıtası olmaksızın gerçekleşir. Buna karşılık kâhinin ilhamı şeytandan geldiği için o akli olan şeyleri anlama hususunda kemâl derecesine ulaşamaz. Kâhinler sınıfının en yüksek hal ve özellikleri, maddî şeylerle meşgul olmalarına engel olması ve eksik olan bu ittisal (başka âlemlerle irtibat kurma) konusunda kendilerine destek olması için vezinli ve kafiyeli

⁹⁵ İzutsu, *Kur'an da Allah ve İnsan*, 158.

⁹⁶ İlhan Kutluer, "Şiir Sözcüğünün Semantik Alanı", *Yönelişler Aylık Sanat ve Kültür Dergisi* 1/12 (Mart 1982), 12.

⁹⁷ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Edeb", 91.

⁹⁸ Güleç, "İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler", 13.

⁹⁹ Adem Apak, "Kehânet-Vahiy İlişkisi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 2017), 132-133.

sözlerin yardımına başvurmasıdır. Bunun bir sonucu olarak onların kalplerine bir şeyler doğar. Kâhin yabancı vasıtaların yardımıyla diline geleni söyler. Çünkü o, kendi idraki dışında ve ondan bağımsız olan yabancı vasıtalarla eksikliğini gidermiştir. Bundan dolayıdır ki, verdiği haberler yalan da olur, doğru da.”¹⁰⁰

İzutsu'nun tespitine göre, bu iletişimin yukarıdan aşağıya olduğu da bir gerçektir. Şair genelde bu ilhamı yukardan aşağı hisseder. Bu Arapçada “nezele” veya “nüzü'l” ibareleriyle tabir edilir. Bu nedenle bazı şairler şiirlerini bu tabirlerle aldıklarını ifade etmişlerdir. Mesela Hasan b. Sabit kendi şiirlerinin ilham tecrübesini bir şiirinde şöyle ifade eder:

“Sakin bir gecede bir kafiye seslendi, göğün boşluğundan onun inişini aldım.”¹⁰¹

İzutsu, şiirdeki “kafiye” kelimesini geç dönem Arapçada olduğu gibi basit “uyum” ya da “uyum kelimesi” anlamını taşımadığını, daha çok şiir şekline girmekle kelimelerin büründüğü sihir gücünü, eski Latince'deki “carmen” kelimesi gibi, söylenen ya da terennüm edilen bir çeşit büyü sözünü ifade ettiğini söyler.¹⁰²

Peygamberlerin bazılarının sihirbaz olmakla suçlanması¹⁰³ da yine şairlik, mecnunluk ve kâhinlikle ilgili bir sebepten kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim şiir, sihirbazların insanları etkilemek için kullandıkları yöntemlerden biridir ve sihirbazların ilk şairler olduğu iyi bilinir.¹⁰⁴

2.2. Görüm ve İletişimin Yeri

Arap toplumu ve Yunan toplumunun cinlerle veya gaybî varlıklarla iletişiminin nerede gerçekleştiği veya ilk bu varlıklarla nerede kontak kurulduğu önemli bir husustur. Bu iki toplum ve diğer toplumlarda kâhinlerin ve şairlerin iletişim kurduğu yerlerin, çöl, dağ, dağ etekleri, vadi ve benzeri yerlerde iletişim kurduğu ortak bir noktadır. Bu açıdan bakılınca bu varlıkların genelde böyle yerlerde ve yalnızken bir iletişim kurduğu da açıktır. Yunanlılarda Olympos Dağı ve etekleri, Helikon Dağı, Araplarda Abkar Vadisi ve sahralar bu yerlerin önde gelenleridir.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2001), 55-62; Apak, “Kehânet-Vahiy ilişkisi”, 133-134; Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Muqaddime* (Dimaşk: Dâru Ya'rûb, 2004), 100.

¹⁰¹ İzutsu, *Kur'an da Allah ve İnsan*, 160.

¹⁰² İzutsu, *Kur'an da Allah ve İnsan*, 160.

¹⁰³ “İşte böyle; kendilerinden öncekilere de hiçbir peygamber gelmemiştir ki, “O bir sihirbaz veya bir mecnun” demiş olmasınlar.” ez-Zâriyât 51/51.

¹⁰⁴ Öğmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*, 29.

¹⁰⁵ Abkar Vadisi, Yemen topraklarında bulunan çok eski bir vadidir. Arapların çeşitli efsanelerinde bulunan bir vadi olan Abkar vadisi, o kadar değerli bir yere sahip idi ki, her yeni bir fikir ve icatla gelen kişiye Araplarca “Abkarî” ismi verilir. Vadinin şairlerle ilişkisine gelince, öteden beri Araplarca bu vadiye cinlerin meskûn olduğuna inanılırdı. Cinlerin insanlardan uzak, terk edilmiş yerlerde oturduğuna inancı hâkim idi. Yine burada şair cinlerin meskûn olduğuna ve oraya her gidenin şairliğe erdiğine inanılırdı.

Cinlerle veya gaybî varlıkların insanlarla iletişimine bakarak Araçların Hz. Peygamber'i şairlik ve kâhinlikle suçlamasına bir neden teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim Hz. peygamberin de gaybî bir varlık olarak vahiy meleği Cebraîl'le karşılaşması Hira Dağında meydana gelmiştir. Yine Hz. Musa'nın ilk iletişimi yine bir Sina Dağında gerçekleşmiştir. Helikon Dağının eteklerinde Hesiodos'un Musalarla iletişime geçip orada ozanlığa ermesi ile Hz. Musa'nın Sina Dağı eteklerinde ailesi ve sürüsüyle yolculuk ederken yanan bir çalı görüp Allah tarafından peygamber olarak görevlendirilmesi birbirine benzer olaylardır. Bu olay Kur'an'da şöyle geçmektedir:

*“Mûsâ bu süreyi doldurup ailesiyle birlikte yolda giderken Tûr tarafında bir ateş gördü; ailesine, “siz bekleyin; ben bir ateş gördüm, belki oradan size bir haber yahut ısınmanız için bir parça ateş getiririm” dedi.”*¹⁰⁶

“Onun yanına geldiğinde kendisine “ey Mûsâ!” diye seslenildi.”

“İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin rabbinin; artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadiye, Tuvâ'dasın.”

*“Ben seni seçtim, şimdi vahyedilecek olana kulak ver.”*¹⁰⁷

Aslında yerin kutsallığına nazaran dağların özel bir anlamı vardır. Dağların kutsal ve onurlu olmasının nedeni, tanrılara en yakın yer olarak kabul edilmeleridir. Daha gelişmiş dinlerde dağlar, ilahi ihtişamı ve aşkınlığı sembolize eder. Dağların olmadığı yerlerde insanlar çeşitli kuleler inşa ederek Tanrıya yaklaşma arzusunu tatmin etmeye çalışmışlardır. Babil Kulesi, Mezopotamya'nın Zigguratları ve Meksika'da ki piramitler bu amaçla yapılmış yapılardır. Kutsal dağlara ve vadilere tapınma birçok toplumda bulunan bir inançtır. Keldanilerin Aral Dağı, Yunanlılarda Olympus, Japonlarda Fuji Dağı, Çinlilerde Kuen Yiwen, Calver Dağı, Yahudilerin Sina Dağı vb. kutsal sayılır.¹⁰⁸

2.3. İletişilen Kişi ve Materyaller

Hesiodos'un Musalarla karşılaşmasında dikkat çeken bir şey vardır. Sıradan bir görünümü de aşan bu karşılıklı konuşmada Hesiodos musaların bir sözcüsü, tanrının sırlarına ermiş bir ozan düzeyine çıkarılmıştır. Bunun bir simgesi olarak da kendisine defne ağacı dalından bir asa verilmesi dikkate değerdir. Ayrıca genelde bu gibi görümleri yaşayanların genelde çoban olması da nazarı dikkati celbeden başka önemli bir husustur.

Bu vadinin dışında Araçların cinlerin yaşadığına inandığı başka yerlerde vardır. Ad kavminin helak olduğu yer olan Yibrîn, Semûd kavminin helak olduğu yer olan Hicr bunlardır. Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kâble'l-İslâm*, 12/294-295.

¹⁰⁶ el-Kasas 28/29.

¹⁰⁷ Taha 20/11-13.

¹⁰⁸ Ömer Faruk Harman, “Dağ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/400.

Hristiyanların Kutsal Kitabında adları geçen peygamberlerin çoğu çobanlık yaparken dağlarda Tanrının görünümüyle karşılaştıkları, bazen Tanrı ile uzun süre konuşmalarda buldukları, Tanrının önemli buyruklarını da bu yoldan kendilerine ilettiği görülür. Amos, Hezekiel, Yeremiah, İşaya gibi Tevrat'ta birer kitabı olan İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin de bu dekor içinde Tanrı ile sözleşide bulunduğu görülür. Bu sahnelerin en belirginini, Hesiodos'un anlattığı tecrübeye en yakın düşeni Musa Peygamberin başına gelen olaydır.¹⁰⁹ Kur'ân'da bu görünüm şöyle geçmektedir:

"Mûsâ bu süreyi doldurup ailesiyle birlikte yolda giderken Tûr tarafında bir ateş gördü; ailesine, "Siz bekleyin; ben bir ateş gördüm, belki oradan size bir haber yahut ısınmanız için bir parça ateş getiririm" dedi."

"Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: "Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca ben âlemlerin rabbi olan Allahum."

"Asâmı yere bırak!" Mûsâ asâyı yılan gibi kıvrılır görünce, dönüp arkasına bakmadan kaçtı. "Ey Mûsâ! Beri gel, korkma, çünkü sen güvendesin."¹¹⁰

Hz. Musa'nın asası İngilizcede "scepter" sözcüğüyle karşılır ki bunun benzeri bir olay Hesiodos'un yukardaki dizelerinde de bulunmaktadır. Esin perileri Hesiodos'un yaşadığı görünümde ozana defne dalından bir asa vermiştir. Asanın defne ağacından olması anlamlıdır. Zira bu ağaç tanrı Apollon'a adanmış bir ağaçtır. Ancak Apollon'a koparıp verilen bu değnek "scepter" sözcüğü ile değil, "rhabdo" sözcüğü ile karşılanmıştır. Çünkü "rhabdo" ozana özgü bir asa olup, Homeros gibi epik şairlere "rhapsodos" denilirdi. Ancak Hesiodos'un bu terimi kullanmamış olmasını kendi şiirini destan saymadığı veya İonya'da yaşadıkları söylenen "rhapsodos" adlı ozanları tanımadığı şeklinde yorumlanmıştır.¹¹¹

Asa geleneğinin peşine düşülecek olunursa, "Asâ, çobanın elinde hayvan otlatırken kullandığı bir araç, yaşlıların veya yaya olarak uzun yol kat edenlerin elinde bir destek ve silah, şaman ve büyücünün elinde sihri bir güç vasıtası, kral veya hükümdarın elinde ise kudret ve otorite sembolü olarak kabul edilir."¹¹² Asaların önce bir dinî ve sihri bir amacın temsili, daha sonra da siyasi güç ve otorite sembolü olarak kullanılması, muhtemelen eski Mısır'da ortaya çıkmış, daha sonra Orta Doğu'daki ülkelere ve ardından eski Yunanlılar ve Romalılara yayılmıştır. Araplar, uzunluk, kalınlık ve malzeme bakımından bir çok çeşit asa kullanmışlardır. Bunların

¹⁰⁹ Azra Erhat, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, 14.

¹¹⁰ el-Kasas 28/29-31.

¹¹¹ Azra Erhat, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, 14.

¹¹² Ömer Faruk Harman, "Asâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/449.

bazıları; asâ, mihsara, aneze, mihcen ve kadîb gibi çeşitli adlarla anılır. Peygamberlerin de çeşitli amaçlarla kullandığı böyle asaları olduğu bilinmektedir. Nitekim Suyûtî'nin, *el-İnbâ' bi-enne'l-âşâ min süneni'l-enbiyâ'* başlıklı bir risale kaleme alarak, asa kullanımının peygamberler arasında yaygın bir uygulama olduğunu ortaya koymaya çalıştığı bilinir.¹¹³

2.4. Ölçülü veya Ahenkli Sözler

Peygamberlerin kavimleri tarafından özellikle Hz. peygamberin şair ve kâhin olarak itham edilmelerinin belki de en büyük sebebi ölçülü veya ahenkli formlarda ifade edilen sözler olduğu söylenebilir. Nitekim Arap tasavvurunda şairler ve kâhinler ahenkli ve heyecan veren sözlerle konuşur. Şairler kafiyeli ve vezinli şeyler söylerken kâhinler bir nevi trans durumunda secili bir şekilde efsunlu bazı şeyler telaffuz eder. Şair ve kâhinlerin toplumun tam merkezinde Kur'ân nazil olmaya başlayınca Araplar, Kur'an ayetlerini şair ve kâhinlerin sözlerine benzettiler. Şair ve kâhinleri çok iyi bilen Araplar Hz. Peygamberin şair ve kâhin olduğunu ileri sürdüler. Kur'an'da bu manada onlara meydan okudu.

*“Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin).”*¹¹⁴

*“Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.”*¹¹⁵

*“Yoksa “onu (Kur'an'ı) uydurdu” mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.”*¹¹⁶

*“Hayır” dediler, “Bunlar karma karışık düşlerdir; hayır, onu kendisi uydurmuştur. O olsa olsa şairdir. Böyle değilse bize, önceliklere gönderilenin benzeri bir mucize getirsin.”*¹¹⁷

Bu ayetlerin ortak bir özelliği vardır, o da Kur'an'ın belağat ve i'cazına vurgulamak, söze hitabete çok değer veren, kâhinlerle ve şairlerle aralarında çok iyi bir ilişki olan, çok büyük şair ve kâhine sahip olmakla övünen Araplara en iyi oldukları alanda meydan okuma ve aciz bırakmaktır. Secili ve Kafiyeli sözler kullanan şairlere meydan okumadır.

¹¹³ M. Fuad Köprülü, “Asâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/50-52.

¹¹⁴ el-Bakara 2/23.

¹¹⁵ Yunus 10/38.

¹¹⁶ Hûd 11/13.

¹¹⁷ el-Enbiyâ 21/5.

Kur'an ayetlerini daha çok kâhinlerin secisine benzeten Araplar Hz. peygamberi kâhinlikle suçlamışlardır. "Seci, daha çok nesir halindeki metinlerde ifade bölüklerinin (fıkra) sonlarının aynı kafiye veya aynı vezinde ya da her ikisinde aynı olmasıdır."¹¹⁸ Kur'an'da seci üslûbunu yansıtan ayet sonlarındaki fâsılalara seci adının verilip verilemeyeceği konularında bilginler tarafından farklı görüşler ileri sürmüştür.¹¹⁹ Kuranda secinin olup olmadığı tartışmasından bağımsız olarak konu ele alındığında şiddetle Hz. Peygamber'in şair ve kâhin olduğu yönündeki iddialar reddedilmiştir. "Sen öğüt vermeye devam et; rabbinin lütfu sayesinde sen asla ne bir kâhinsin ne de bir mecnun"¹²⁰ "O bir şair sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz!"¹²¹ "O bir kâhin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz!"¹²²

Hz. peygamberin şairlikle suçlanması ise Kur'an'ı dinleyen kişilerin onun şiir olmadığını hemen anlamaları, söz formundan kaynaklanan bir sebeple olduğunu söylemek uzak bir ihtimaldir. Yüksek ihtimalle cin veya gaybî bir varlıkla iletişiminin dolaylı şairlikle suçladıkları söylenebilir. Velîd b. Muğîre'nin "Arap şiirini, kasidecini, recezini ... benden daha iyi bilen yoktur. Muhammed'in söylediği Kur'an bunlardan hiçbirine benzemiyor." şeklindeki ifadesi de bunu göstermektedir.¹²³

"Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da. Ona vahyedilen, ancak bir öğüt ve apaçık Kur'an'dır."¹²⁴

2.5. İcra Edilen İşe Karşılık Ücret

Arap ve Antik Yunan şair ve kâhinlerine bakıldığında, bu kimseler icra ettikleri işlere karşılık bir ücret aldıkları görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Araplarda Şairler ve Kâhinler işleri karşılığında "Hulvân" denilen bir ücret alarlardı.¹²⁵ Araplarda kâhinlere verilen para gibi Antik Yunan'da kâhinlere buldukları kehânete karşılık verilen bir ücretten bahsedilir. Söz konusu bu paraya verilen isim ise Pélanos'tur.¹²⁶

Kur'an'da peygamberlerin kavimleriyle girdikleri diyaloglarda özellikle vurguladıkları bir cümle vardır. "Sizden hiçbir ücret istemiyorum."¹²⁷ Bu cümle

¹¹⁸ İsmail Durmuş, "Seci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/273.

¹¹⁹ Durmuş, "Seci", 36/273.

¹²⁰ et-Tûr 52/29.

¹²¹ el-Hâkka 69/41.

¹²² el-Hâkka 69/42.

¹²³ Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l Kitabi'l-İlmiyye, 1987), 2/550.

¹²⁴ Yâsin 36/69.

¹²⁵ Dayf, *Târihü'l-Edebi'l-Arabî el-Asri'l-Câhili*, 421; Harman, "Kâhin", 24/171.

¹²⁶ Cicero, *De Divinatione*, (Divin. 58. 132).

¹²⁷ el-En'am 6/90; Yûnus 10/72; Hûd 11/ 29, 51; el-Mü'minûn 23/72; eş-Şu'arâ 26/109, 127, 145, 164, 180; Yâsîn 36/20; eş-Şûrâ 42/23.

Kur'an'da bütün peygamberlerin ağzından ifade edilen bir cümledir. Kur'an'da bütün peygamberlerce dillendirilen bu cümlede, peygamberlerin yerine getirdikleri tebliğ görevi için bir ücret beklemediklerini dolayısıyla peygamberlerin şair ve kâhinlere benzemediklerini açıkça ifade edilmiştir. Bu vurgunun Kur'an'da "eş-Şu'arâ" yani "Şairler" sûresinde sıklıkla geçmesi ise büyük bir önem arz etmektedir.

Sonuç

İslam öncesi Arap toplumunda sözlü kültürün önemi şair ve kâhinlerden gelmektedir. Onlara göre, şair ve kâhinler sıradan insanlar değil bilinmeyen ve görülmeyen bir âlemlerle diğer bir ifadeyle insanüstü varlıklarla iletişime geçen seçkin kişilerdir. Verdikleri bilgiler ise şair ve kâhinin gayb âleminden aldıkları bilgilerdir. Şairler ve kâhinler bu bilgileri ise cin denen üstün varlıklarla içsel münasebetler kurarak alır. Bu bağlamda onlara göre şiir bir sanattan ziyade herhangi bir biçimde insan zihninin kapsamı içinde insan yeteneği olarak değil yaratıcıya ait insan zihninin kapsamı dışında bir şey olarak telakki edilir. Eski insanlarca yetenekler ve sanat olan şiir genel olarak güçlü bir bağlantıyla vahiy ve ilhamla yakından ilişkilidir.

Kur'an'ın nazil olmasıyla Arapların zihinlerindeki şair ve kâhin algısından kaynaklanan sebeplerle Hz. Peygamber şair ve kâhin olmakla suçlanmıştır. Araplarca Hz. Peygamber'in bu şekilde suçlanmasının sebeplerinin daha iyi tespit edilebilmesi ve anlaşılması için ilk çağ Yunan yazınları da dikkatte alındığında birkaç temel sebepten Hz. Peygamberin şair ve kâhinlikle suçlandığı görülmüştür. Şair ve kâhinlerin görünmez, gaybî, cinnî bazı varlıklarla iletişim kurduğuna inanılması, bu sebeplerin başında gelir. Her iki toplumda da şair ve kâhinlerin görünmez, gaybî, cinnî bazı varlıklarla iletişim kurduğu inancı hakimdir. Hz. Peygamberin Cebrail (a.s) vasıtasıyla Kur'an'ın kendisine vahyedildiğini söylemesi, gaybî olan Cebrail, Arap zihninde tıpkı şair ve kâhinlerin gaybî varlığıyla örtüşmüş onları böyle bir suçlamaya sevk etmiştir. Bu tasavvur bu suçlamalarda bulunan Arapların zihnindeki en güçlü etkidir. Arap toplumunun her alanında büyük bir etkiye ve mevkiye sahip olan şairler ve kâhinler bunu güçlü bir şekilde o topluma hissettirmişlerdir. Çünkü şairler, sadece şiir söyleyen kişiler olmaktan ziyade bilgin, rahip, kâhin, tarihçi, elçi, savaşı, cinlerle temasa geçen kişilerdir.

Genelde bu iletişimin veya görümün dağ, çöl ve vadi benzeri yerlerde vuku bulması bir diğer etken nedendir. Hz. Peygamberin vahiyle ilk temasının Nur Dağında gerçekleşmesi, Arap zihnine dağ, çöl, vadi ve benzeri yerlerde hayat süren şair ve kâhinleri akla getirmiştir. Bu toplumda şair ve kâhinler genelde buralarda yaşarlar. Şiirlerine de bu çok güçlü bir şekilde yansımıştır. Şairlerin de cinleriyle iletişim kurdukları yerler buralardır. Bu görümlerin genel de çoban ve benzeri tek başına dağ veya vadilerde gezen kişilerin başına gelmesi de bir başka etkidir. İletişim ve görüm esnasında asa ve benzeri bazı araç ve gereçlerin mevzu bahis olması da dik-

kate değerdir. Ölçülü veya ahenkli formlarda ifade edilen heyecan sözlerin hem şairlerin ve kâhinlerin hem de Hz. Peygamberin dilinden sudur etmesi başka önemli sebeplerdir. Esasen bu suçlamaların doğrudan Hz. Peygamberi hedef aldığı düşünülse de dolaylı bu suçlamalar olarak vahye yönelik suçlamalardır. Nitekim Araplarca Hz. Peygamberin şair ve kâhin olarak tasavvur edilmesi onun ağızından dökülen ayetlerin şiir veya seci olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Bu bağlamda Yasin Sûresinin; “Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da. Ona vahyedilen, ancak bir öğüt ve apaçık Kur’an’dır.”¹²⁸ ayeti kerimesi bu suçlamanın, aslında sadece Hz. Peygamber’in şahsına değil, ona inen vahye de olduğuna vurgu yapmaktadır.

Arap-Yunan geleneğinde şair ve kâhinlerin para veya icra ettikleri iş için bir karşılık alması gibi ortak yönlerin bulunması Arapların Peygamberi, zihinlerindeki şair ve kâhinlerle örtüştürdüklerini göstermesi açısından büyük bir öneme haizdir.

Kaynakça | References

- Apak, Adem. “Kehânet-Vahiy İlişkisi”. *Siyer Araştırmaları Dergisi 2* (Aralık 2017), 132-136.
- Asmaî, Abdulmelik b. Karîb. *Fuhûletü’s-şu‘arâ*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîd, 1980.
- Azra Erhat. *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1977.
- Azra Erhat. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 1996.
- Belkâ, İlyas. *en-Nazariyetü’l-İslâmiyye fi’l-kehâne*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2003.
- Bölükbaşı, Mehmet. “Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik”. *Nüşa Şariyat Araştırmaları Dergisi 18/47* (2018), 127-148.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmi‘u’s-şâhîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve’Tebyîn*. Beyrut: Dârü’l-Mektebetü’l-Hilal, 2002.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Hayevân*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Cevâd Ali. *el-Mufaşşal fi târihi’l-‘Arab kable’l-İslâm*. Irak: Câmiatü Bağdâd, 1993.
- Cicero, Marcus Tullius. *De Divinatione*. çev. David Wardle. Oxford: CLARENDON PRESS, ts.
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm b. Ubeyd. *Tabakât Fuhûlû’s-şu‘arâ*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Cidde: Dârü’l-Medenî, ts.
- Çetin, Nihat. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Dabbî, Ebü’l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya‘lâ. *el-Müfaddaliyât*. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1942.

¹²⁸ Yâsin 36/69.

- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî el-Asri'l-Câhîlî*. Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.
- Dietrich, Bernard C. "Oracles and Divine Inspiration". *Kernos (Online)* 3 (1990). <http://journals.openedition.org/kernos/984>
- Durmuş, İsmail. "Seci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2001.
- Eidinow, Esther. *Theologies Of Ancient Greek Religion*. London: Cambridge University Press, 2016.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muĥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Fischer, August. "Kâhin". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Flaceliere, Robert. *Devins et Oracles Grecs*. Paris: Presses Universitaires De France, 1972.
- Fontenrose, Joseph. *The Delphic Oracle*. California: University Of California Press, 1981.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Güleç, İsmail. "İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2014).
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l Kitabi'l-İlmiyye, 1987.
- Harman, Ömer Faruk. "Asâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Harman, Ömer Faruk. "Dağ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Harman, Ömer Faruk. "Kâhin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Herodot. *Tarih*. çev. Burcu Uzunoğlu. Ankara: Panama Yayınları, 2020.
- Hesiod. *Theogony Works And Days Testimonia*. çev. Glen W. Most. London: Harvard University Press, 2006.
- Homer. *İliada*. çev. Richmond Lattimore. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-ferîd*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Muĥaddime*. Dimaşk: Dâru Ya'rub, 2004.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Târihü İbn Haldûn*. thk. Halîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şîr ve'ş-Şuarâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- İbn Manzûr, Cemaleddin b. Muhammed b. Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 3. Basım, 1994.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Kahraman, Ferruh. "Araplarda Şiir: Sözlü, Görsel ve Yazılı Kültürde İnsan". *İlahiyat Akademi Dergisi* 14 (Aralık 2021).
- Kennedy, Mike Dixon. *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*. California: ABC-CLIO, 1998.
- Köprülü, M. Fuad. "Asâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kugel, James L. *Poetry and Prophecy*. New York: Cornell University Press, 1990.
- Kureşî, Ebû Zeyd. *Cemheretü eş'ârî'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Nehdatü Mısır Li't-Tabaa, 1967.
- Kutluer, İlhan. "Şiir Sözcüğünün Semantik Alanı". *Yönelişler Aylık Sanat ve Kültür Dergisi* 1/12 (Mart 1982), 4-13.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Ah̄bârü'z-zamân*. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1996.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcû'z-zeh̄eb ve me'âdinü'l-cevher*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Nâbiga ez-Zübânî. *Dîvân*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire, 1977.
- Nagy, Gregory. "Early Greek Views Of Poets and Poetry". ed. George A. Kennedy. *The Cambridge History Of Literary Criticism* 1 (1999).
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Şerhu'l-kaşâ'idi't-tis'i'l-meşhûrât*. thk. Ahmed el-Hattâb. Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1973.
- Öğmüş, Harun. *Cahiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Öğmüş, Harun. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*. Ankara: İSAM Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Özhan. *Dünya Mitolojisi*. Ankara: Nika Yayınları, 2016.
- Pausanias. *Description of Greece*. çev. W.H.S. Jones. London: Harvard University Press, 1918.
- Râfî, Mustafa Sadık b. Abdürrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdulkadir. *Târîh Êdebi'-Arab*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. *Kitâbü'l-Meşâhif*. Kahire: Fâruku'l-Hadîse, 2002.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir Fî Ulûmi'l-Lüğâ ve Envâ'ih*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şeybânî, Ebû Amr. *Şerhu'l-Muallakâti't-Tis'a*. thk. Abdülmecîd Hemo. Beyrut: Müessesetü'l-Halebî, 2001.
- Tarafe, Ebû Amr Amr b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî. *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd*. thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddîn. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ali b. Muammed Hatîb. *Şerhu'l-kaşâ'idi'l-'aşr*. Beyrut: İdâretü Tab'ati'l-Münîre, 1933.
- Xenophanes. *Fragments*. çev. James H. Leshner. Toronto: University Of Toronto, 2001.
- Yalar, Mehmet. "Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi (Mukayeseli ve Analitik Bir Yaklaşım)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002).
- Yeşkûrî, Ebû Sa'd Süveyd b. Ebî Kâhil. *Dîvânü Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkûrî*. thk. Şâkir el-Âşûr. Dimaşk: Vizaretü'l-A'lem, 1972.
- Zemahşerî. *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahyâr*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991.
- "Muse | Greek mythology | Britannica". Erişim 28 Aralık 2021. <https://www.britannica.com/topic/Muse-Greek-mythology>

Hüseyin Çelik

Prof. Dr., Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Adıyaman/Turkey
hcelik@adiyaman.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0400-7336

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 31.08.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01.11.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15.12.2022

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1169178>

Atf/Cite as: Çelik, Hüseyin. “Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı Ve Günümüze Yansımaları”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 68-93. <https://doi.org/10.54958/iad.1169178>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüze Yansımaları

Öz

Hz. Peygamber'in vefatından bir süre sonra İslâm dünyasında bazı mezhepler oluşmaya başladı. Bu mezheplerin bir kısmı dini düşünce etrafında ortaya çıkarken, bazılarında ise baskın bir şekilde siyasi etkiyi görebilmek mümkündür. Bu bağlamda dinî-siyasî mezhepler denildiğinde ilk akla gelenler Haricilik, Şîa ve Mu'tezile olmaktadır. Şîa mezhebi toplum olarak günümüze kadar varlığını sürdürmesine rağmen Haricilik ve Mu'tezile varlığını fikir olarak devam ettirmiştir. Mu'tezile denildiğinde akla ilk gelen şey “akılcılık” ve “beş esas”tır. Dinî-siyasî bir özelliğe sahip olan Mu'tezile mezhebi her zaman aklı ön planda tutmuştur. Tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emir-i bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker ve el-va'd ve'l-va'id olarak isimlendirilen beş esas, Mu'tezile'nin düşünce yapısının temelini oluşturmaktadır. Mu'tezilenin düşüncesi bu “beş esas” üzerine bina edilmiştir. Bu esaslar mutlak doğru olarak kabul edilmiş ve Kur'an-ı Kerim bunlara göre tefsir edilmiştir. Yine bu mezhep hadisleri mütevatir ve âhâd olarak iki sınıfa ayırmış ve mütevatir olmayanları delil olarak kabul etmemiştir. Getirilen şartların zorluğundan dolayı hadislerin tamamına yakını Ahâd hadis olarak kalmıştır. Mu'tezile isim olarak devam etmese de fikir olarak varlığını devam ettirmiş ve bu güne kadar gelmiştir. Günümüzde tartışma konusu olan birçok konunun kaynağı Mu'tezile mezhebidir. Şefâatın reddi, kabir azabının olmadığı, kader inancının yokluğu, cehenneme giren kimsenin bir daha oradan çıkmayacağı, Âdem (as)'ın yaratıldıktan sonra konulduğu

cennet, mucizenin ve kerametın inkârı, mütevatır olmayan hadislerin delil olmaması gibi konular bunlardan bazılarıdır. Bunlar ilk kez Mu'tezile mezhebi ile tartışılmaya başlanmış ve günümüze kadar da gelmiştir. Mu'tezile bunlardan çoğunu "beş esas" bağlamında değerlendirmiştir. Bu esaslardan birine veya birden fazlasına uymadığı için bunları kabul etmemiştir. Mu'tezile mezhebine mensup olan kimselerin hepsi aynı şekilde düşünmeseler de bu konulardaki farklı düşünceler ilk kez Mu'tezile ile birlikte tartışılmaya başlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Beş esas, Akılcılık, Mu'tezile, Şefâat, Kader İnanıcı, Kabir Azabı.

Understanding of The Qur'an of the Mu'tazila Sect and Reflections on the Present

Abstract

After the death of the Prophet, some sects began to form in the Islamic world. While these sects arise around religious thought, it is possible to see political influence in some of them. When Religious-Political sects are mentioned, the first ones that come to mind are Hârigiyya, al-Shî'a and Mu'tazila. Although the al-Shî'a sect has continued to exist to the present day, Hârigiyya and Mu'tazila have continued as an idea. The first thing that comes to mind when it comes to Mu'tazila is "rationality" and "Five Principles". The Mu'tazila sect, which has a religious-Political feature, has always kept the mind at the forefront. Tawhid, Justice, al-Menzile beyne'l-Menzileteyn, Emir-i bi'l-Ma'ruf Nehiy ani'l-Munker and al-Va'd wa'l-Vaid are the five Principles that form the basis of the thought structure of Mu'tazila. The idea of the Mu'tazila is built on these "Five Principles". These principles have been accepted as the absolute truth and the Qur'an has been explained according to them. They divided the hadiths into two classes as Mutevatır and Ahâd, and they did not accept those who were not Mütevatır as evidence. Due to the difficulty of the conditions imposed, almost all of the hadiths remained Ahâd hadith. Although it does not continue as a Mu'tazila name, it has continued to exist as an idea and has come to the present day. The source of many issues that are the subject of discussion today is the Mu'tazila sect. The rejection of compassion, the absence of the punishment of the grave, the absence of faith in fate, the fact that no one who enters hell will ever leave there, the paradise where Adam was placed after creation, the denial of the miracle and the blessing, the lack of evidence of hadiths that are not Mütevatır are some of these issues. For the first time, they began to be discussed with the Mu'tazila sect and have survived to the present day. Mu'tazila has evaluated most of these in the context of the "Five Principles". He did not accept them because they did not comply with one or more of these principles. Although not all people belonging to the Mu'tazila sect think the same way, different thoughts on these issues have been discussed together with Mu'tazila for the first time.

Keywords: Five Principles, Rationality, Mu'tazila, Intercession, Faith in Fate, Punishment of the Grave.

Giriş

Hz. Peygamber (sas)'in vefatından kısa bir süre sonra İslâm ümmeti içerisinde bazı görüş ayrılıkları yaşanmaya başlamıştı. Bu ayrılıklardan bazıları dinî meselelere, bazıları da siyasî gerekçelere dayanıyordu. Her ne kadar İslâm öncesi Arap toplumundaki kabileciliğe dayalı siyasî yapı, Hz. Peygamberin terbiyesi ile belli oranda etkilerini kaybetmiş olsa da tamamen ortadan kalkmamıştı. Hz. Peygamberin ümmeti arasından ayrılması ile birlikte bu ayrılıklar yer yer depremiş ve zamanla da kitlesel bir harekete dönüşerek farklı isimler altında şekillenmeye başlamıştı. Hâricîlik, Şîa ve Mu'tezile mezhepleri bunlardan bazılarıydı. Bu mezhepler aynı şeyi savunduklarını iddia etseler de hem metot hem de içerik olarak farklı şeyler söylüyorlardı. Hâricîlik ve Şîa önce fiili mücadeleyi esas alıp daha sonra ilmî temeller üzerine düşüncelerini bina ederlerken Mu'tezile mezhebi ise çoğunlukla ilmî temeller üzerinde hareket etmeyi benimsemişti.

Siyasî-dinî özelliğe sahip olan bu mezheplerin her birinin kendine göre geliştirmiş olduğu bir Kur'an anlayışı oluşmuştu. Kendi mezhebî düşünceleri doğrultusunda her bir anlayış, yapısal olarak farklı şekillerde günümüze değin varlığını devam ettirmiştir. Şîa mezhebi hem düşünce hem de isim olarak günümüze kadar gelirken, Hâricîlik ve Mu'tezile isim olarak gelmeseler de düşünce olarak varlığını sürdürmüştür. Kader inancı, şefâat, kabir azabı, cennet ve cehennemin yaratılıp yaratılmadığı gibi konular bu düşüncelerden bazılarıdır. Günümüze kadar bu meseleler etrafındaki tartışmalar devam etse de bunların kökeni hakkında pek bir şey söylenilmemiştir.

Bir sorunun çözümünde netice önemli olduğu gibi o neticeye götüren yollar da son derece önemlidir. Doğru bir çözüm için doğru teşhis şarttır. Doğru teşhis için de sorunun kaynağını bulmak gereklidir. Bir sorunun ne zaman ve niçin başladığı doğru tespit edilebilirse, onun çözüme kavuşturulması da daha sağlıklı olacaktır. Onun için biz bu çalışmamızda genel manada Mu'tezile'nin Kur'an anlayışını ve günümüze yansımalarını ele alacağız. Bilhassa da akademik çevrelerde tartışılan birçok sorunun temeline inerek, bunların Mu'tezile mezhebi ile olan ilişkilerini ortaya koyacak ve böylece sorunların kökenini tespit edip çözümüne katkı sunmaya çalışacağız.

1. Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı

Mu'tezile mezhebi köken olarak Hasan-ı Basrî'nin (ö.110/728) öğrencilerinden Vâsıl b. Atâ'ya (ö.131/748) dayanmakla birlikte, olgunlaşması asıl Ebû l-Huzeyl el-Allâf (ö. 227/841) ile olmuştur. İlk günden itibaren ilmî temeller üzerine bina edilen Mu'tezile mezhebi, aynı çizgi üzerinde kalmamış ve zaman içerisinde dönemin şartlarına göre ilmî anlamda farklılıklar gösterebilmiştir. Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) öncülük ettiği ilk devre, Mu'tezile'nin felsefe ile tanışmadığı ve dinî metin odaklı olduğu bir dönem iken, daha sonraları Allâf ile birlikte felsefe

ile tanışmış ve kendine özgü bir ekol haline gelmiştir. Bu dönemde Mu'tezile mezhebinin ana gövdesi olan “beş esas” tam olarak teşekkül etmiş ve ilk kez kullanılmaya başlanmıştır.¹ Sonraki dönemlerde de Mu'tezile bu “beş esas” ile birlikte anılmaya başlanmış ve bu esasları benimseyen kimseler Mu'tezilî olarak isimlendirilmişlerdir. Neticede Vâsıl b. Atâ ile birlikte bir mezhep olarak başlayan Mu'tezile, Amr b. Ubeyd ile olgunlaşmaya başlamış ve Allâf ile de kelamî bir ekol haline gelmiştir.

Hâricîlik ve Şia mezhepleri önce silahlı mücadele ile ortaya çıkıp daha sonra ilmî bir tabana oturtulmaya çalışılmış iken, Mu'tezile ise ilk günden itibaren ilmî temeller üzerinde bina edilmişti. Mezhebin ilk günden itibaren ilmî temeller üzerine bina edilmiş olması Kur'an anlayışı üzerinde de etkili olmuş ve Kur'an'a yaklaşımı da diğer mezheplere göre daha ilmî olmuştur.

Mu'tezile mezhebinin Kur'an anlayışını sadece ilmî esaslar çerçevesinde değerlendirmek sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Mezhebin ortaya çıktığı dönemin şartlarını, mezhebin kurucusu olarak kabul edilen kimselerin sosyal ve dinî statülerini, o günkü toplumunun dinî ve kültürel yapısını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Fetihlerle birlikte İslâm toplumu hızlıca genişleyerek farklı din ve kültürlerden milletlerle bir arada yaşamaya başlamıştı. Bu milletlerin birçoğu müslüman olsalar da eskiye ait dinî ve kültürel birikimlerini tamamen atamamış, beraberlerinde birçoğunu İslâm toplumu içerisine taşımışlardı. Dinî ve kültürel anlamda farklılaşmalar toplumda farklı düşünme şekillerini de zorunlu hale getirmişti.

Tercüme hareketleriyle birlikte toplumdaki sorunlar daha da artmış ve insanların zihinlerinde yeni yeni sorular oluşmaya başlamıştı. Toplumun sosyal yapısı değişerek öncekilerin aksine, daha çok sorgulayan ve aklen mutmain olmak isteyen bir nesil meydana gelmişti. Mu'tezile, bu sorun ve sorular karşısında kendini sorumlu kabul ederek mevcut sorulara daha ziyade aklî cevaplar üretmeye çalışmıştı.

Mu'tezile denildiğinde ilk akla gelen hususlardan birisi de Mevâlî unsurudur. Genel olarak azatlı kölelerden oluşan bu kimseler ilmî olarak kendilerini çok geliştirmişlerdi. Araplar daha ziyade devlet yönetimi ve idarecilik gibi işlerle uğraşırken bu kimseler ilimle meşgul olmaktadır. Mu'tezilenin Kur'an anlayışının temelinde mevâlî unsurunu görebilmek mümkündür.

Başta Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd olmak üzere birçok Mu'tezilî âlim mevâlîdendi. Arap milliyetçiliği üzerine kurulmuş olan Emevî yönetiminden en fazla etkilenen kesimlerden birisi de mevâlîlerdi. Sistematik olarak mevcut siyasi yapı tarafından zulme maruz kalıyorlardı. Siyasi iktidar bir taraftan bunlara zulme-

¹ Osman Aydın, “Mutezile Ekolünün Tarihsel Serüveni”, *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 16; Osman Aydın, “Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife* 3/3 (2003), 36.

derken diğer taraftan da bu zulümlerini dinî temeller üzerine bina etmeye çalışıyordu. Çoğu zaman Mevâlilerden oluşan kitlenin fiziki olarak mevcut iktidara baş kaldırma imkânı yoktu. Kullanabilecekleri tek silahları ilmî birikimleriydi. Siyasî iktidar dinî değerleri kullanarak bunlara zulmederken bunlar da dini onlardan daha iyi bildikleri için kendilerine dini değerler üzerinden cevap vermeye çalışıyorlardı.

Mu'tezile denildiğinde ilk akla gelen beş esastır. Tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emir-i bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker ve el-va'd ve'l-va'id olarak isimlendirilen beş esas², Mu'tezile'nin düşünce yapısının temelini oluşturmaktaydı. Meselelere bakışları, olayları değerlendirmeleri ve ileri sürmüş oldukları bütün fikirlerinin merkezinde bu ilkeler vardı. Kur'an'ı anlamaya çalışırken de bu ilkelere hareket etmişlerdi. Mutlak doğru olarak kabul edilen bu ilkeler, âdetâ hatası olmayan birer ölçü kabul edilmiş her mesele bunlar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu ilkelere uyanlar doğru kabul edilmiş, uymayanlar ise reddedilmiştir. Eğer uymayan şeyler ayet ise uyacak şekilde te'vil edilmiştir.

Mu'tezile Kur'an'ı anlamada ve ayetleri tefsir etmede bu beş ilkeyi esas almakla birlikte Tevhid ve Adalet ilkesini daha fazla ön plana çıkarmıştı. Kur'an'ı anlayacak ve onu tefsir edecek kişinin Arapça bilmesi ve dinî ilimler konusunda yeterli bilgiye sahip olması yeterli görülmemiş bunun yanında Allah'ın Tevhid ve Adalet ilkelerini de özümsemesi şart koşulmuştu. Kur'an'ı doğru anlayabilmek için sadece Arapça bilmek ve dini ilimlerde uzman olmak yeterli görülmemişti. Beş esası bilmek ve özümsemek gerekliydi. Tevhid ve Adalet bunlar içerisinde daha özel bir yere sahipti. Eğer müfessir bu konularda yeterli bilgiye sahip değilse Kur'an'ı doğru anlaması mümkün olmayacaktır. Tevhid ve Adalet ilkeleri başta olmak üzere bu beş esası kavramadan Kur'an'ı tefsir etmeye kalkışan, tefsir faaliyetinde teşbih ve teccime düşülebilecek, Allah'a layık olmayan bazı çirkin fiilleri Allah'a nispet edebilecektir.

Beş ilkenin temelinde, Mu'tezile'nin ortaya çıktığı toplumun sosyal ve psikolojik yapısını görebilmek mümkündür. Hemen hemen her ilkenin siyasî bir yönünün bulunduğu ve mevcut siyasî otoriteye dolaylı yoldan bir başkaldırı özelliği taşıdığını görebilmek mümkündür. Çoğunluğu mevâlilerden oluşan bu kitlenin sosyal yapısı,

² **Tevhid:** Allah'ın sıfatları zatının özüdür. Yani Allah, ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, hayatla hayydir. Yaratılmışların sıfatlarından Allah münezzehtir. Allah hakkında O, âlim, mürîd ve kâdirdir denilebilir ama O, ilim, irâde ve kudret sahibidir denilemez. O'nun ilim, irâde, kudret sıfatından söz edilemez. Zira Allah'ın sıfatları zâtından ayrı olarak düşünülemez.

Adalet: Allah'ın bütün fiillerinin hasen (güzel) olduğuna ve O'ndan kabîh (çirkin) fiil sadır olmayacağına inanmaktır.

el-Menzile beyne'l-Menzileteyn: büyük günah işlemiş olan kimsenin, iman ile küfür arasında olmasıdır. Böyle kimseye dünyada mü'min ve kâfir isimleri verilemeyeceği gibi, iman ve küfür hükmü de uygulanamaz.

Emir-i bi'l-Ma'ruf Nehiy ani'l-Münker: iyi olanı emretme ve kötü olanı yasaklamaktır.

el-Va'd ve'l-Va'id: Allah kendisine itaat edene sevap, asi olana da ceza (ikâb) vermesidir.

ezilmişlik ve dışlanmışlık psikolojisi dinî düşüncelerine yansımıştı. Mu'tezile'nin Kur'an anlayışı denildiğinde arka plandaki bu psiko-sosyal yapıyı göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu yönleri ne kadar iyi bilinirse onların Kur'an'a yaklaşımları ve bu çerçevede ileri sürdükleri fikirleri daha iyi anlaşılmalı olacaktır.

Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu “akılcılık”, Kur'an anlayışlarında etkili olan hususlardan bir diğeridir. Felsefi akımların etkisinde kalan Mu'tezile, kendine bu yönde yeni bir metot üretmiş, sahip olduğu dinî düşünceyi felsefi düşünce ile birleştirerek farklı bir yapıya evrilmişti. Akılcılık, Mu'tezile'nin temel görüşlerinde etkili olduğu gibi Kur'an anlayışlarında da son derece etkili olmuştu. Ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte³ “akıl ile nakil çeliştiğinde akıl alınır, nakil ise te'vîl edilir” şeklinde bir görüş benimsemişlerdi.⁴ Mu'tezileye göre ilim elde etmek için kullanılan vasıtaya “delil” denilir ve delil de aklî ve naklî olarak ikiye ayrılırdı. Akılla elde edilen bilgiler katî, nakille elde edilen bilgiler ise zannî olarak kabul edilirdi.⁵ Nasları anlamada akıl temel prensip olarak kabul edilmişti.⁶ Sonuçta din ve akıl çatışmaz ve birbirlerini tamamlarlardı.⁷ Her ikisi de Allah'ın hücceti olduğundan vahiy ile akıl arasında bir çatışmanın çıkması söz konusu değildi.⁸ Peygamber gelmesede dahi akıl Allah'ı bulabilecek, neyin güzel neyin çirkin olduğunu ayırt edebilecek nitelikteydi.⁹

Mu'tezile akli mutlak doğru kabul etmiş ve onun rehberliğine son derece önem vermişti. Akıl ile nakil çeliştiğinde (ki nakil olarak da Kur'an'ı kabul etmişler) nakli akla göre te'vîl etmişlerdi. Mu'tezile'nin bu düşünce yapısının, Kur'an anlayışlarına etkisi açık şekilde görülebilmekteydi. Bazı ayetleri, kendilerini destekleyecek şekilde getirebilmek için gereğinden fazla te'vîl yoluna başvurmuş, hatta ayetlerdeki bazı kelimelerin en uzak anlamını dahi kullanmaktan çekinmemişlerdi. Mu'tezilî tefsirlerde dilciliğin gelişmesinin bir sebebi de buydu. Kelimenin içerdiği bütün anlamlar zikredilmiş, çok zorlama yorumlarla farklı anlamlar verilmeye çalışılmıştı.

³ Talat Koçyiğit, “Cehmiyye (Mutezile)'de Akılcılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 113.

⁴ Osman Aydın, “Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları”, *İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu* (İstanbul, 2008), 190.

⁵ M. Sait Özervarlı, “Mu'tezile Akılcılığı”, *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı, İstanbul 25-27 Nisan 1997* (İstanbul, 1997), 103.

⁶ Aydın, “Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları”, 189.

⁷ Aydın, “Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları”, 190; Samet Karahüseyin, “Klasik Düşünmeden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 351.

⁸ Özervarlı, “Mu'tezile Akılcılığı”, 104.

⁹ İbrahim Agah Çubukçu, “Mutezile ve Akıl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1964), 58; Aydın, “Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları”, 190; Karahüseyin, “Klasik Düşünmeden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi”, 351; Recep Ardoğan, “Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu”, *Marife* 3 (2003), 294.

Mu'tezile Kur'an'ı anlamada ayetlerin lafızlarına daha fazla önem vermiştir. Bu sebeple diltcilikleri büyük oranda gelişmiştir. Diltciliğe vermiş oldukları önemden dolayı Lügavî tefsir sahasında ön plana çıkmışlardır. Bu konuda *Meâni'l-Kur'an* adıyla tefsir yazan Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş el-Evsât (ö. 215/830) gibi müfessirleri yetiştirmişlerdir.¹⁰

Mu'tezile, Kur'an'da mecazların olduğunu kabul etmiş ve bunu kendi düşünceleri doğrultusunda kullanmaktan da çekinmemiştir. Kendi düşüncelerini doğrulamak için Kur'an'daki mecazlara sık sık gönderme yapmışlardır. Eğer ayetin zâhir manası kendi görüşleri ile çelişiyor ise “bu ayetteki ifade mecazî bir ifadedir” diyerek kendilerine uyacak şekilde mecazî bir anlam vermeye çalışmışlar, bazen de mecazî ifadeler içeren ayetleri kendi görüşleri ile örtüştürerek şekilde açıklamışlardır.

Kendi görüşlerine uyan ayetleri muhkem kabul ederlerken diğer ayetleri ise müteşâbih olarak kabul etmişlerdir. Hadisleri mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayırmış ve mütevatir olmayanları delil olarak kabul etmemişlerdir. Bir hadisin mütevatir olabilmesi için de belli bir sayı getirerek, mevcut hadislerin tamamına yakını âhâd kategorisine dahil etmişlerdir. Mütevatir hadis için koymuş oldukları şartları sağlayan hadis bulunmadığı için eldeki hadislerin tamamına yakını delil olmaktan çıkarmışlardır. Kendi mezhebi düşüncelerine aykırı olan hadisleri kolay bir şekilde reddederlerken kendi görüşlerine delil olabilecekleri ise almaktan geri durmamışlardır.

İlk defa Ca'd b. Dirhem tarafından gündeme getirilen ve Cehm b. Safvân tarafından da yaygınlaştırılan “Halku'l-Kur'an” tartışmasının temelinde Mu'tezilenin Kur'an anlayışını görebilmek mümkündür. Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmek onların Kur'an'a yaklaşımlarını da etkilemiştir. Kur'an'ı mahlûk olarak kabul etmeleri, onun içermiş olduğu manalarının da sınırlı olduğunu kabul etmek demektir.¹¹ Dolayısıyla mahluk olan bir kitabın içermiş olduğu bilgiler de sınırlı olacaktır.

2. Mutezilî Düşüncenin Günümüze Yansımaları

Hız. Peygamber (sas)'in vefatından kısa bir süre sonra ümmet arasında fikri ve siyasi anlamda ayrışmalar başlamıştı. Dini anlama ve yaşama noktasında zuhur eden farklılıklar pek bir sorun teşkil etmezken siyasi anlamdaki farklılaşmalar ciddi manada problemlere sebep olabiliyordu. Haricilerle başlayan siyasi ayrılıklar ümmet arasında tefrikaya, bölünmeye ve hatta birbirlerine kılıç çekmeye kadar uzanabiliyordu.

Siyasi çekişmelerle birlikte ortaya çıkan dinî-siyasî mezheplerden bazıları ismen unutulsa da fikren varlıklarını sürdürmüşlerdir. Mu'tezile mezhebi de ismen

¹⁰ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 95.

¹¹ Ali Karataş, “Ehl-i Sünnetin Kur'an Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği”, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2 (Aralık 2016), 182.

olmasa da fikren varlığını devam ettiren mezheplerden birisiydi. İlk ortaya çıktığı gündünden itibaren fikri altyapısını hiçbir zaman kaybetmemiş ve günümüze kadar varlığını sürdürebilmişti. Günümüzde ismen: “Biz Mu'tezile mezhebine mensubuz” diyen bir kitle olmasa da fikren bunu dillendirenler mevcuttur. Bilhassa da akademik çevrede bu düşüncenin devam ettiğini görebilmek mümkündür. Fikirler üzerinden hareket ettiğimizde bu neticeye daha kolay ulaşabilmekteyiz. Akademik çevrelerde tartışılan, üzerinde makale ve kitaplar yazılan konuların kökenine indiğimizde bu tespitimizin inkâr edilemez bir gerçek olduğu ortaya çıkacaktır.

“Mu'tezile Düşüncesinin Günümüze Yansımaları” başlığı altında halihazırda tartışma konusu olan ve farklı kesimler tarafından dillendirilen kader inancı, şefâat, kabir azabı, mucize ve âhâd hadislerin delil olup olmaması gibi bazı konuları inceleyecek, bu konuların ümmet arasında ne zaman ve niçin tartışılmaya başlandığını tespitte çalışacağız. Her biri yeni ve güncel mesele gibi sunulan bu konuların asıllarını ortaya koymaya gayret edeceğiz. Tartışma konusu olan bu meselelerin varlığı veya yokluğundan ziyade, neden böylesi konuların tartışmaya açıldığını tahlil edecek, Mu'tezile mezhebi ile bu konuların ilişkisini ortaya koyarak daha kalıcı çözüm yollarına katkı sunmaya gayret göstereceğiz.

Köken olarak Mu'tezile mezhebine dayanan ve günümüze kadar tartışılarak devam edegelen konuları şu alt başlıklar altında değerlendirebiliriz:

2.1. Şefâat

Ahirette şefâatin varlığı veya yokluğu konusu günümüzde tartışma konusu olarak devam etmektedir. Genel manada şefâatin varlığı ümmet arasında kabul görürken bazıları tarafından kısmen veya tamamen inkâr edilmiştir.

Şefâatin inkârı ilk kez Mu'tezile mezhebi ile gündeme gelmiş olmakla beraber bu konuda kendi içerisinde farklı görüşlere ayrılmıştır. Bazıları şefâatin her türlü-sünü inkâr ederlerken diğerleri ise sadece büyük günah işleyen ve tevbe etmeden ölen kimseler için şefâatin olmayacağını iddia etmişlerdir. Bunlara göre şefâat sadece müminler için söz konusudur. O da cennette olacak ve müminin cennetteki derecesinin yükselmesine vesile olacaktır.¹² Cehenneme girmiş bir kimsenin oradan çıkarılması için şefâat asla olmayacaktır. Allah küçük günahları affedeceği için bir mümin asla cehenneme giremeyecektir. Cehenneme giren bir kimse de asla oradan çıkamayacaktır. Büyük günah işleyen ve tevbe etmeden ölen kimse de mümin olmadığı için uzun bir süre Arasat'ta kalacak ve bir daha çıkmamak üzere cehenneme girecektir.

¹² Orhan Aktepe, *Kelam Araştırmaları*, “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'id İlkesi” 9/1 (2011), 164; Mehmet Taşdelen, “Mu'tezile'de Şefaât Anlayışı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 89.

Mu'tezile şefâatin olmadığına dair hem naklî hem aklî deliller getirmeye çalışır. “Öyle bir günden sakının ki, o günde kimse kimseden yana bir şey ödeyemez, kimseden fidiye kabul edilmez, kimseye şefâat fayda veremez, onlara hiçbir yardım da gelmez” (Bakara, 2/48); “Zalimlerin ne dostu ne de dinlenecek şefâatçisi vardır” (Gâfir, 40/18) gibi ayetleri de delil olarak sunarlar. Hz. Peygamber'in: “Şefâatim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”¹³ şeklindeki hadi-i şerifini ise Âhâd sayarak reddederler. Yine, “Koğuculuk eden ve devamlı şarap içen cennete giremez”¹⁴ gibi bazı hadis-i şerifleri de kendileri için delil olarak kullanmaya çalışırlar.

Mu'tezile'nin şefâati kabul etmemesinin arkasında Beş ilke'nin olduğunu söyleyebiliriz. Şefâat konusunu bu ilkeler çerçevesinde değerlendirerek böyle bir sonuca varmışlardır. Mu'tezile'ye göre Şefâat, tevhid ilkesine terstir. Tevhid Allah'ı noksanlıklardan tenzih etmeyi gerektirir. Şefâat ise Allah'a noksanlık ikiye zafedir. Şefâat bir nevi Ulûhiyyete ortak olmak demektir. Şefâati kabul etmek, Allah dışında birinin tasarrufunu kabul etmek demektir.¹⁵

Şefâat, “adalet” ilkesi ile bağdaşmamaktadır. Büyük günah işleyen birine şefâat edilmesi ilâhî adalete uymaz. Ödülü hak etmeye ödül vermektir. Bu ise Allah'ın adaletine terstir. İnsan günahından ancak samimi bir tevbe ile kurtulabilir. Böyle şefâatle kurtulamaz. Adalet, insanların bu dünyada yaptıkları iyilik ve kötülüklerin karşılığını âhirette tam olarak almalarını gerektirir.¹⁶

Şefâat konusu “el-Va'd ve'l-Va'id” ilkesine de terstir. Allah iyilik yapana mükâfat, kötülük yapana ise ceza vereceğine dair söz verdiği için ahirette buna göre muamele edecektir. Bunun böyle olacağı nasla sabit olduğu gibi akla da uyundur. Büyük günah işlemiş birinin şefâatle günahından kurtulması, Allah'ın sözünden cayması demektir. Bu da Allah'a yakışmaz.¹⁷

Mu'tezile'nin şefâat hakkındaki düşüncesinin arkasında yatan diğer bir neden ise büyük günah işleyen kimse hakkındaki sahip oldukları düşüncedir. Onlara göre büyük günah işleyen kimse ne mümin ne de kâfirdir. “el Menzile beyne'l- Menziletayn” denilen bir yeredir. Eğer tevbe etmeden ölürse belli bir süre cennet ile cehennem arasında bulunan Arasat'ta kaldıktan sonra cehenneme gidecek ve orada

¹³Süleyman b. el-Eşâs Ebu Davud, *Sünen-ü Ebî Davud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Kitabı's-Sunneh: 21(4739); Ebû İsa Muhammed b İsa b Serve es-Sülemi Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Kitâbu'l-Kıyâmeti: 11(2435). Ebû Abdullah Muhammed bin Yezîd İbn Mâce, *Sünen-u İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Kitâbu'z-Züh'd: 37(4310).

¹⁴ Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b el-Haccac, *Sahih-i Müslim*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Kitâbu'l-İmân: 45(168); İbn Mâce, *Sünen-u İbn Mâce* Kitâbu'l-Eşribe: 3(3376); Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Kitâbu'z-Zekât: 69(2560).

¹⁵ Taşdelen, “Mu'tezile'de Şefa'at Anlayışı”, 88.

¹⁶ Aktepe, *Kelam Araştırmaları*, 164; Taşdelen, “Mu'tezile'de Şefa'at Anlayışı”, 93.

¹⁷ Taşdelen, “Mu'tezile'de Şefa'at Anlayışı”, 88.

ebedi kalacaktır. Büyük günah işleyenlere şefâatin olacağını kabul etmek ise bu düşünceye terstir. Neticede bu düşüncelerinin haklılığını savunmak için büyük günah işleyenlere şefâat edilmeyeceğini söylemişlerdir.

Mu'tezile'nin şefâat hakkındaki görüşü, kendi içerisinde çelişkiler içermektedir. Beş ilke çerçevesinde açıklamaya çalıştıkları şefâat konusunu, kendilerince oluşturdukları bir şablon çerçevesinde bir yere oturtmaya çalışmışlardır. “Akıl ile nakil çeliştiğinde akıl alınır nakil te'vîl edilir. Nakil ise Kur'an'dır” görüşleri çerçevesinde bir inanç oluşturmaya çalışmışlardır. Şefâatle ilgili hadisleri delil olarak kabul etmedikleri gibi ilgili ayetleri de yanlış te'vîl etmişlerdir. Birçok ayette şefâatin varlığından bahsedildiği için onları yok sayamamışlardır. Onun için “şefâat var ama cennette olacaktır. O da müminin derecesini yükseltme şeklinde olacaktır” diyerek şefâatin alanını daraltmaya çalışmışlardır.

Mu'tezile büyük günah işleyen kimseyi bu şekilde şefâatten uzaklaştırmış ve kendi görüşleri çerçevesinde bir yere oturtmuş fakat bu arada kendi içlerinde çelişkiye düşmekten de kurtulamamış ve büyük günah işleyenlere şefâat olmayacağını söyleyerek onları kâfirlerle aynı tutmuşlardır. Ayetlerde kâfirlere şefâat olmayacağı ifade edilirken bunlar büyük günah işleyenleri de aynı kategoriye sokmuş ve büyük günah işleyenler ile kâfirleri bir görmüşlerdir. Bir yandan itikat olarak büyük günah işleyenin “*el menzile beyne'l- menziletayn*” denilen bir yerde olacağını söylerken, bir yandan da nikâh, boşanma, ticaret vb. gibi konularda ona Müslüman muamelesi yapmışlardır. Yani büyük günah işleyenleri dünyada mümin, ahirette ise kafir gibi değerlendirmişlerdir. İtikadi konularda kafirler gibi değerlendirirken muamele bakımından mümin gibi görmüşlerdir.

Şefâat konusunda Mu'tezilenin tamamı aynı fikirde olmasa da “şefâati inkâr” fikrinin patentini Mu'tezileye aittir. Şefâat konusu “beş esas” çerçevesinde ele alınmış ve nihayet Mu'tezilenin görüşlerine uyacak şekilde bir çerçeveye oturtulmaya çalışılmıştır.

2.2. Cehenneme Giren Kimse Tekrar Çıkacak mı?

Cehenneme giren bir kimsenin tekrar cehennemden çıkıp çıkmayacağı konusu da şefâat konusu bağlamında değerlendirilebilir. Büyük günah işleyen kimselere şefâatin olmayacağını savunan Mu'tezile, cehenneme giren bir kimsenin de tekrar cehennemden çıkmayacağını iddia etmektedir.¹⁸ İnsanlar dirildikten sonra ya cennete ya da cehenneme gideceklerdir. Eğer mümin ise cennete, kâfir ise cehenneme gitmek zorundadır. Çünkü Allah bu şekilde söz vermiştir. Mümin asla cehenneme girmeyecektir. Giren de bir daha çıkmayacaktır. Kişi eğer küçük günah işlemiş ise Allah onu affedecektir. Çünkü Allah küçük günahları affedeceğini va'd etmiştir.

¹⁸ Süleyman Pak, “Ayetler Arası Anlam Bütünlüğü Bağlamında Her Ferdin Cehenneme Uğrayacağı Meselesine Dair Bir Değerlendirme (Meryem 71. Ayet Örneğinde)”, *Tefsir Dergisi* 2/1 (2022), 110.

Büyük günah işlemiş ve tevbe etmeden ölmüş ise o kimsenin yeri belli bir zaman kadar Arasat'tır. Daha sonra ise girip çıkmamak üzere cehennemdir.

Kişi ya cennetlik ya da cehennemlidir. Arada olamaz. Ondan dolayı A'raf'ı kabul etmezler. "A'raftakiler, simalarından tanıdıkları bazı kimselere şöyle seslenirler." (A'râf, 7/48) ayetini ise te'vil ederler. Kâdî Abdülcebbâr da icmaya terstir diyerek A'raf'ı kabul etmez. Ona göre ayetteki A'raf, cennetteki yüksek bir yerdir. Yüksekliği sebebiyle bu şekilde adlandırılmıştır. Nitekim horoz ve benzeri diğer hayvanların ibikleri, yüksekliği sebebiyle *urf* diye isimlendirilmiştir. Ona göre, A'raf'ta yer alan insanlar hem cennetlikleri hem de cehennemlikleri simalarından tanıyan ve bunlar hakkında önemli değerlendirmelerde bulunan sâlih insanlar ve önemli kimselerdir.¹⁹ Zemaşerî'ye göre ise A'raf cennet ile cehennem arasındaki yüksek bir yerdir. A'raf ehli ise amellerinin eksikliklerinden dolayı cennete en son girecek olan müminlerdir. Allah cennete girmelerine izin verinceye kadar burada bekletileceklerdir.²⁰

Mu'tezile cehenneme giren bir kimsenin tekrar oradan çıkamayacağını ve mümin bir kimsenin de cehenneme girmeyeceğini el-va'd ve'l-va'îd ve el-menzile beyne'l-menziletayn ilkelerine dayandırmaktadır. Konu ile ilgili hadis-i şerifleri yok saymış, ilgili ayetleri de kendi fikirleri doğrultusunda te'vil etmişlerdir. "İçinizden hiçbiri istisna edilmemek üzere mutlaka herkes cehenneme varacaktır. Bu, Rabbinin katında kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra Allah'dan korkup, sakınanları kurtaracağız ve zalimleri de toptan cehennemde bırakacağız." (Meryem, 19/71-72) ayet-i kerimesinde mümin kâfir herkesin cehenneme uğrayacağı ve daha sonra müminlerin cehennemden kurtarılacakları bildirilmektedir. Yine cehennem ve cehennemliklerin hallerinden bahseden çok sayıda hadis-i şerif mevcuttur. Bu hadis-i şerifler içerisinde hiç cehenneme düşmeden sıratı geçerek cennete gidecek müminlerden bahsedildiği gibi, cehennemde belli bir süre azap gördükten sonra çıkarılarak cennete gidecek müminlerden de bahsedilmektedir.

Mu'tezile ilgili hadislerin hiçbirini delil olarak kabul etmemiş, ayetleri de te'vil ederek kendi istedikleri şekilde anlamlandırmaya çalışmıştır. Meryem Suresi 71-72. ayetteki "vurûd" kelimesinin dünyevî bir azap veya cehennem kenarında müminlerin diz çöktürülmesinden ibaret olduğunu zikretmişlerdir. Onlara göre ayetten kastedilen kâfirler ise bunda sorun yok ve mana da açıktır. Her kâfir mutlaka cehenneme uğrayacak, oraya girecektir. Eğer ayetten kasıt mümin-kâfir ayırt etmeksizin bütün insanlar ise kastedilen azap dünyevî de uhrevî de olabilir. "Humma,

¹⁹ Mehmet Emin Günel, "Mu'tezile Ekolünün İhbât ve Tekfir Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 278-279.

²⁰ Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*. (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 2/103.

cehennemin bir esintisidir.²¹ hadis-i şerifinde de ifade edildiği gibi dünyevi bir azap olabilir. Eğer ayetteki haber verilen azap uhrevî bir azap ise o da sadece cehennemin çevresinde diz çöktürmekten ibarettir. Müminlerin ahirette görebilecekleri en büyük azap cehennem çevresinde diz çökmekten ibaret olacaktır. Nitekim vurûd kelimesinde de “girmek” anlamından ziyade “uğramak” anlamı vardır.²²

Aynı konu günümüzde de tartışılmaya devam edilmekte ve cehenneme girdikten sonra çıkmanın olmayacağı ifade edilmektedir. Bunlara göre mümin bir kimse asla cehenneme girmeyecek, cehenneme giren kimse ise bir daha oradan çıkmayacaktır. Bu düşünce Mu'tezile'nin bu konudaki fikrinin aynısıdır. Bu konuyu gündeme taşıyan kimseler de Mu'tezile'nin bu konudaki düşüncesini dillendirmektedirler.

2.3. Kader İnancı

Kader inancı etrafında yapılan tartışmalar Hz. Peygamber döneminde yer yer gündeme gelse de siyasî karışıklıkların arttığı dönemlerde daha çok ön plana çıkmıştır. Hz. Ebû Bekir döneminde bu konuyla ilgili tartışmaların olduğuna dair açık bir rivayete rastlamasak dahi Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde “kader” ile ilgili tartışmaların gün yüzüne çıkmaya başladığını, Emevîler döneminde ise zirve noktasına ulaştığını müşahade edebilmekteyiz. Bu dönemde hilafetten saltanata geçilmiş ve bu yeni yönetimin halk nezdinde daha rahat biçimde kabulünü sağlamak için ilk sığınak “kader inancı” olmuştu. Bu dönemde sultanların halka yaptıkları zulümleri meşrulaştırmak için “kader inancı” en büyük referans olarak alınmıştı. Sultanların her yaptıklarının Allah'ın bir kaderi olduğu ve onların sadece Allah tarafından yazılan kaderi uyguladıklarını söyleyen Cebriye düşüncesi ortaya çıkmıştı. Sultanların da hoşuna giden bu durum desteklenmiş ve Emevî devletinin resmi mezhebi haline getirilmişti. Bu düşünce, Mutezilî düşüncenin ortaya çıktığı Abbasiler döneminin ilk ellili yıllarına kadar devam etti.²³ Kendilerine *Kaderiler* denilen ve ilk kez Mabed el-Cühenî ile Geylan ed-Dımeşkî²⁴ ile başlayan karşıt görüş giderek güç kazanmaya başlamıştı. Cebriyeciliğin aksine bu dönemde de kaderi inkâr düşüncesi etkili olmaya başlamıştı. Her yaptığını kadere onaylatmaya çalışmakla ifrata düşen Cebriyeciliğin karşısına kader inancını inkâr ederek ortaya çıkan Mu'tezile de tefrite düşmüştü. Siyasî alanda başlayan bu çekişme dinî alana sirayet etmişti.

²¹ el-Haccac, *Sahih-i Müslim*. Selam: 81.

²² Zemahşeri, *Keşşâf* 3/34.

²³ Osman Aydınli, “İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 132.

²⁴ H. Musa Bağcı, “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 114.

Vâsıl b. Atâ'da bu yoldan giderek insanın fiillerinde hür bir iradeye sahip olduğu görüşünü benimsemişti. Vâsıl'a göre, Allah âdildir ve kullarını fiillerinde hür bırakması O'nun adaletinin bir gereğidir. Kulların fiillerinde hür olmadığını iddia etmek Allah'a şer ve zulüm isnat etmektir. Allah böyle şeylerden münezzehtir. İnsanlar, Allah'ın kendilerine verdiği hür irade ile kendi amellerini yaparlar. Kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Allah kullarına bu gücü vermiştir. Allah'ın kullarını yapamayacakları şeylerle mükellef kılması düşünülemez.²⁵ Allah insana güç verir, insan da Allah'ın kendisinde yarattığı bu kudret üzerinden kendi iradesiyle tasarrufta bulunur.²⁶

Kelamî alanda başlayan bu tartışmalar zamanla tefsir sahasına da sirayet etmişti. İlk defa Ca'd b. Dirhem tarafından gündeme getirilen ve Cehm b. Safvân tarafından da yaygınlaştırılan "Halku'l-Kur'an" tartışmasının temelinde de yanlış kader inancı vardı. Yaptıkları her türlü zulmü kadere bağlayan ve bunun da ezelde yazılı olduğunu iddia eden Cebriyeci düşünceye karşı Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesi geliştirilmişti. Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının ezeli olmadığını, dolayısıyla Allah'ın sıfatlarından olan kelimullah ve ilim gibi sıfatların da ezeli olmayıp sonradan yaratıldığını iddia ediyordu. Allah'ın sıfatlarının yaratılmış olduğunu kabul etmek, ezelde yazılan bir kader inancını ve bu kader inancının yazılı olduğu kelamullahtan oluşan kitabın inkârını gerektiriyordu.

Meseleye Allah'ın adaleti prensibi çerçevesinde yaklaşan Mu'tezile, kader inancına karşı çıkmıştır. Onlara göre Allah âdildir ve kullarına zulmetmez. Eğer insan herhangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, o insanın işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veya sevap görmesi manasız olur. Eğer Allah'ın kullarını belirli fiilleri yapmaya zorladığı farz edilirse, O'nun bu fiillerden dolayı insanı cezalandırması zulüm olur. Allah'ın mutlak adaletinin gerçekleşmesi için insan hiçbir tesir altında kalmadan kendi fiilini kendisi yapmalıdır. İrade hürriyeti olmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz. Kötülükü dilemek de kötülük olduğu için Allah kötülükü asla dilemez. O sadece iyiyi diler ve ondan sadece iyilik sadır olur.

Kader konusu Allah'ın ilim, irade, kudret, semî, basar gibi birçok sıfatlarıyla ilgili olmasına rağmen mesele sadece Allah'ın ilim sıfatına indirgenerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu şekildeki bir yaklaşım da "Madem benim böyle yapacağımı Allah biliyordu. O'nun katında yazılmıştı. O zaman benim günahım ne?" gibi sorularla başlayan bir tartışmayı doğurmuştur. Âdeta Allah'ın bilmesi sorun haline gelecek tartışma konusu olmuştur. Buna en büyük tepkiyi gösteren Mu'tezilî düşünce

²⁵ Kemal Işık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1981), 356.

²⁶ Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 47.

Allah'ın insanın fiillerini yaratmadığını, aksine insanın kendi fiillerini bizzat kendisinin yarattığı düşüncesini geliştirmiştir.

Mu'tezile kader meselesini *el-va'd ve'l-va'îd* ilkesi çerçevesinde de değerlendirir. Allah insandan bazı şeyleri yapmasını, bazı şeylerden de kaçınmasını istemekte ve bunun neticesinde ise insanın va'd, va'îd, medh, zemm, sevap veya ikâba mâruz kalacağını bildirmektedir. Öyleyse insanın kendi ihtiyârî fiilleri kendisine ait olmalıdır. Allah'ın insanda yarattığı kudret ile istediği şeyleri yapmakta hür kabul edilmiştir. Aksi halde kendisine ait olmayan fiillerden dolayı sevap ve ikâba uğramış olurdu. Mu'tezile insanın hakiki anlamda fiillerinin fâili olarak vasıflanması gerektiğine inanır ve vasıflanmanın bu yönüyle Allah'a has kılınmasını reddeder.²⁷

Kısacası Cebriye düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkan kaderi inkâr düşüncesi, siyasî temellere dayanmaktaydı. Mabel el-Cühenî ve Geylan ed-Dimeşkî ile başlayan süreç Vâsıl b. Atâ ile devam ettirilerek bir zemine oturtulmuştu. Vâsıl b. Atâ kendi döneminde kaderi savunanlara karşı ayetler üzerinden cevaplar vermeye çalışarak, kaderi inkâr düşüncesini dinî bir temele oturtmaya çalışmıştır. Adalet ilkesi ile ilişkilendirerek konuyu açıklamaya çalışmıştır. Siyasî ortamda başlayan kader tartışması dinî zemine çekilmiş, zamanla siyasî zemini de kaybolarak tamamen dinî bir mesele olarak kalmıştır.

Günümüzde tartışılan kader inancını inkâr düşüncesi, Cebriye düşüncesine karşı ortaya çıkmış, siyasî kökenli bir hadisedir. Siyasî iradenin yaptıkları her türlü zulmü kadere onaylatma ve kaderle ilişkilendirmeye çalışan Cebriye düşüncesine tepkinin bir eseridir. Fakat bu tepki ölçülü olmamış, yanlışa başka bir yanlış karşılık verilmesi şeklinde olmuştur. Siyasî ortamda çıkmış bu düşünce günümüzde dinî bir tartışma olarak devam etmektedir.

2.4. Kabir Azabı

Günümüzde tartışılan konulardan *Kabir Azabı*'nın varlığı veya yokluğu meselesi Mu'tezile mezhebine kadar uzanmaktadır. Kabir azabının varlığı veya yokluğu konusunda Mu'tezile kendi arasında ikiye ayrılmıştır. Biz burada kabir azabının varlığı veya yokluğunu tartışmayacağız. Sadece bu meselenin Mu'tezile ile ilgisini ve gerekçelerini zikretmeye çalışacağız.

Mu'tezile mezhebi içerisinde kabir azabını kabul etmeyen ilk kişinin Dırâr b. Amr (ö. 200/815) olduğu zikredilir. Dırâr b. Amr, kabir azabının olmayacağına bazı nakli deliller zikrettikten sonra meseleyi el-Menzile beyne'l-Menziletayn ile *Cennet* ve *Cehennem*in henüz yaratılmamış olduğu görüşleriyle irtibatlandırmaya çalışmıştır.²⁸

²⁷ Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", 47.

²⁸ Abullazhon Abdullaev, "Mâtürîdî Kelamcısı Olarak Siracüddin Ali bin Osman el-Ûşî'nin İtikadi Konularda Mu'tezile Mezhebine Karşı Görüşleri", *Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri* (Bişkek: Türkiye Diyanet Vakfı Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 348.

Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcabbâr, kabir azabının varlığını kabul eder ve inkâr fikrinin Mu'tezile'nin tamamın görüşü olmayıp Dırâr b. Amr'ın görüşü olduğunu zikreder.²⁹ Mu'tezile mezhebine mensup olan Zemahşerî de kabir azabını kabul eder. Konuyla ilgili farklı ayetlerin tefsirinden hareketle kabir hayatını ve kabir azabını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zemahşerî “Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz.” (Bakara, 2728) ayetindeki “ikinci dirilme”den kastın kabirde diriltmek³⁰ olduğunu, “Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sağlam tutar” (İbrahim, 14/27) ayetindeki “ahirette sağlam tutar”dan kastın kabirdeki sual esnasında olabileceğini³¹ zikreder. “Hatta seni yerinde sağlam tutmasaydık neredeyse onlara kayacaktın. O zaman sana hayatın ve ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırdık; sonra bize karşı kendin için hiçbir yardımcı da bulamazdın!” (İsra, 17/74-75) ayetindeki “ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırdık” dan maksadın kabir azabı ve ahiretteki azap³² olduğunu söyler. “Yine “Herkes ölümü tadacaktır; yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak ancak kıyamet gününde verilecektir. “(Âl-i İmran, 3/185) ayetindeki “tevaffa” kelimesinden hareketle kabir hayatının olduğunu ifade eder. Teveffa kelimesi “bir şeyin karşılığını tam olarak verme” olduğuna göre, yapılanların karşılığının tam olarak değil de bir kısmının da verileceği bir yer daha olmalıdır ki o da kıyametten önceki bir zamandır.³³ Yani kabir hayatıdır. İnsana yaptıklarının karşılığının bir kısmı kıyametten önce, kabir hayatında iken verilecektir. Yine: “Onlar sabah-akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet gerçekleştiği gün, Fir'avun'un adamlarını azabın en ağırına sokun, denir” (Mü'min, 40/46) ayetinin de kabir azabının varlığına delil olduğunu³⁴ belirtir. Zemahşerî'nin kabir hayatı ile ilgili söylemiş olduğu rivayetleri bir araya getirdiğimiz de kabir azabının veya kabirdeki nimetlendirmenin varlığını kabul ettiğini anlamaktayız.

Kabir azabını kabul etmeyen Mu'tezilî alimler, kabir azabını Adalet ilkesi ve el-Menzile beyne'l Menziletayn ilkeleri çerçevesinde reddetmişlerdir. Onlara göre ölenlerin kabirde bir hesaba tutulmaları söz konusu değildir. Eğer kabirde hesap ve azap olsa idi, erken veya geç ölenlerin azap ve mükâfatları farklılık arz edecekti. Bu da Allah'ın adaletine uymazdı. Yine ölenin etini vahşiler, yırtıcılar, havada uçan kuşlar, suda yüzen balıklar yediyse hesabı ve azabı nasıl mümkün olabilirdi?³⁵

²⁹ Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, 70.

³⁰ Zemahşerî, Keşşâf/126.

³¹ Zemahşerî, Keşşâf/533.

³² Zemahşerî, Keşşâf/657.

³³ Zemahşerî, Keşşâf/439.

³⁴ Zemahşerî, Keşşâf/166.

³⁵ Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, 71.

Bazı Mu'tezilî alimlerin kabir azabını kabul etmemesinin arkasında *Adalet, el-Va'd ve'l Va'id ve el-Menzile beyne'l-Menzileteyn* ilkelerinin olduğunu söyleyebiliriz. Allah, iman eden bir kimseyi *cennete*, inkâr edeni ise *cehenneme* girdireceğine dair söz vermiştir. İnsan öldükten sonra da tekrar dirilmeye kadar başka bir hayattan bahsedilmemektedir. İnsan öldükten sonra ya cennete gidecek ya da cehenneme gidecektir. Ölümle tekrar dirilme arasında başka bir süreçten bahsedilmemiştir. Eğer ölen kişi mümin ise öldükten sonraki mekânı cennettir. Kâfir ise cehennemdir. Kabir hayatının olduğu kabul edilirse bu hem Allah'ın adaletine terstir hem de Allah'ın sözünden dönmesi demektir. Ölen kimse büyük günah işlemiş ise dirildikten sonra Arasat'ta bekleyecek ve sonra da bir daha çıkmamak üzere cehenneme girecektir. Büyük günah işleyen kimse için de kabir denen ayrı bir hayat söz konusu değildir.

Mu'tezile diğer konularda göstermiş olduğu tutumun bir benzerini kabir azabı hakkında da sergilemiştir. Meseleyi nakil açısından değil de akıl açısından değerlendirmiştir. Kabir azabını kabul etmenin Allah'ın adaletine ters düştüğünü iddia etmiştir. Kabir azabının kabul edildiğinde önceden ölen bir kimse ile sonradan ölenin azabının farklı olacağını, bunun da Allah'ın adaletine zıt olduğunu söylemişlerdir. Burada adeta Allah'ı yaratmış olduğu zamanın kurallarına hapsedmeye çalışmışlardır. Allah'ın dilerse bir anı bir asır, bir asrı da bir an gibi yapabileceği hakikatini görmezden gelmişlerdir. Kabirdeki zaman dilimi bizim dünyadaki kullandığımız veya bizim için dünyada geçerli olan zaman değildir. Oradaki zaman kavramı dünyadakinden tamamen farklıdır.

Mu'tezile burada Allah'ı kişiselleştirme gibi bir yanılığa da düşmüştür. Zamanı yaratan Allah'ı zamanın çizgileri içerisine hapsederek adeta bir beşer gibi algılamışlardır. Gücü ve kuvveti sınırsız olan Allah'ın bir an içerisine bir asrı, bir asrı da bir anın içerisine sığdırabileceğini görememişlerdir. Her şeye güç yetiren Allah'ın azaplandırması veya nimetlendirmesi zamanla kayıtlı olan bir durum değildir.

Mu'tezile kabir azabı ile ilgili olan hadis-i şeriflerin tamamını mütevatir olmadığı gerekçesiyle de delil olarak kabul etmemiştir. İlgili ayetlerle bir araya getirildiğinde meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak hadis-i şerifleri reddetmişlerdir. Konu ile ilgili ayetleri de kendi gönüllerince te'vil ederek büyük bir yanılığın içerisine düşmüşlerdir.

2.5. Cennet ve Cehennemın Yaratılmış Olup Olmadığı

Hız. Âdem (as)'ın yaratıldıktan sonra içerisinde bulunduğu ve eşiyile birlikte yasak meyveyi yedikten sonra çıkarıldıkları cennetin neresi olduğu ihtilaf konusu olmuştur. Bazıları bu cennetin, insanların kıyametten sonra gidecekleri cennet olduğunu söylerken kimileri de bunun dünyada bir cennet bahçesi olduğunu söylerler.

Bu tartışmanın da temelinde Mu'tezile'nin bu konudaki sahip olduğu düşünce yatmaktadır. Mu'tezile mezhebine göre cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır. Bunlar kıyametten sonra yaratılacaktır. Amacına hizmet etmeyen cennet ve cehennemim önceden yaratılmış olması bir abestir. Allah ise abes işlerden münezzehtir. Dahası bunların mevcudiyetini ileri sürenler nerede bulduklarını da ispat edememişlerdir. Ayrıca ayette, kıyametin kopmasından önce her şeyin helak olacağı ifade edilmektedir (Kasas, 28/88). Şayet onların dediği gibi cennet ile cehennem mevcut ise o halde önce bunlar yok edilecek, sonra tekrar yaratılacaktır. Böyle bir işlemin hikmetten uzak olduğu açıktır.³⁶

Hz. Âdem ve eşinin içerisinden çıkarılmış oldukları cennet ise dünyada mevcut olan bir cennettir. Diğer cennet kıyametten sonra yaratılacağı için cennetin olması mümkün değildir. Günümüzde de bu görüşü savunan kimseler Mu'tezile'nin bu görüşünü dillendirmektedirler.

Cennet ve cehennemin yaratılıp yaratılmadığı meselesinin temelinde de Mu'tezile mezhebinin akılcılığını görebilmekteyiz. Cennet ve cehennemin şu an itibariyle amacına hizmet etmediği, onun içinde var olmasının abes bir durum olacağı, Allah'ın da abes işlerden münezzehe olduğu için cennet ve cehennemin yaratılmadığı görüşünü dillendirmişlerdir.

Cennet ve cehennem ile ilgili ayetlere genel olarak baktığımızda “uddet li'l-muttakîn” “muttekiler için hazırlanmış”tır³⁷ ve “uddet li'l-kafirîn” “kafirler için hazırlanmış”tır³⁸ şeklinde ifadelerle karşılaşırız. Ayet-i kerimelerde “hazırlanacak” değil de “hazırlanmıştır” şeklinde geçmiş zaman siygası kullanılmaktadır. Hadis-i şeriflerde de cennet ve cehennemin mevcut olduğu ile ilgili rivayetler mevcuttur.³⁹

Âdem (as) ve eşi cennete geçici bir süreliğine girmişlerdi. Onların asıl yaratılışı yeryüzünde halife olmak içindi ve yeryüzüne ineceklerdi. “Ey Âdem sen ve eşin cennette iskân edin”⁴⁰ şeklinde buyrulmuştu. İskân ise bir yerde geçici olarak kalmak demektir. Âdem (as) ve eşi cennette geçici olarak yerleştiklerini biliyorlardı. Fakat onlar orada ebedi olarak kalmanın yollarını araştırıyorlardı. Şeytan da onların bu arzularını bildiği için: “Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?”⁴¹ şeklinde vesvese verdi. Kendisinin de doğru söyleyenlerden olduğuna dair yemin de etmesi üzerine Âdem (as) ve eşi bu ağaçtan yemişlerdi. Ebediliğin ve

³⁶ Abdullaev, “Mâtürîdî Kelamcısı Olarak Siracüddin Ali bin Osman el-Üşî'nin İtikadi Konularda Mu'tezile Mezhebine Karşı Görüşleri”, 350.

³⁷ Âl-i İmrân 3/133.

³⁸ el-Bakara 2/24.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahih-i Buhari = Camiü's-sahih*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Salât: 51; el-Haccac, *Sahih-i Müslim*. Kûsûf: 9.

⁴⁰ el-Bakara, 2/35.

⁴¹ Tâhâ, 20/10.

yok olmayan saltanatın olacağı mekân dünyadaki bir cennet değil ahiretteki cennettir. Yine yasak meyve hadisesinden sonra Allah (cc): “Uhrucû” (çıkınız) şeklinde değil de “ıhbitû” (ininiz)⁴² şeklinde emretmektedir. “Hebata” ise yüksek bir yerden inmek⁴³ için kullanılır.

“O'nun yüzü (zâtı) hariç her şey yok olacak”⁴⁴ ayet-i kerimesi kıyametten önce cennet ve cehennem yok olacağı anlamında değildir. Kıyametin kopacağı, yerler ve göklerin başka bir yerle değiştirileceği⁴⁵ ayet-i kerimeler ile belirtiliyor. Ama cennet ve cehennem kıyametle yok olacağına dair bir ayet yoktur. Buradaki “hêlikun” kelimesini Râzî üç şekilde açıklamaktadır:

1.“Yok olmak” anlamındadır. Buna göre Allah’tan başka her şey yok olacak demektir.

2.Kendisinden faydalanılma özelliğini kaybetmesidir. Bu da ya ölmesi ile ya da parçalanması ile olur. Bu durumda yok olmaz. Parçalara ayrılrsa da onlar yok olmazlar.

3.Helak olma özelliğine sahiptir demektir. Bu mana da Allah’tan başka her şey yok olabilir. Bu özelliği zatında taşımaktadır.⁴⁶

İlgili ayetin tefsiri hakkındaki zikredilen görüşlerden de anlaşılacağı gibi ayet sadece kıyametten önceki yok oluştan bahsetmemektedir. Bu mana sadece ayetin içermiş olduğu manalardan birisidir. Mu'tezile burada sadece kendisine uyabilecek olan manayı tercih etmekle taraftarlığını göstermiştir. Doğruyu değil, kendi doğru-sunu bulmaya çalışmıştır. Kıyametle ilgili diğer ayetlere bakıldığında varlıkların komple yok olmasından değil de mevcut özelliklerini kaybetmesinden bahsedilmektedir. Dağların parçalanması, denizlerin kaynatılması, yıldız ve güneşin sönüp dökülmeleri gibi ayetlerde bir yok olma değil, bir bütünlüğün bozulmasından bahsedilmektedir.

İlgili ayet-i kerimeler ve hadis-i şerifleri bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğimiz de cennet ve cehennem yaratılmış olduğu görüşünün doğru olan görüş olduğunu söyleyebiliriz.

2.6. Mucize

Mucizenin hakikati konusunda Mu'tezile iki gruba ayrılmıştır. Basra ekolü mucizenin varlığını kabul ederlerken Bağdat ekolü karşı çıkmıştır. Bağdat ekolü *tabiat fikri* çerçevesinde karşı çıkmıştır. Hayyât (ö. 300/913) ve talebesi Ka'bî (ö.

⁴² el-Bakara 2/38.

⁴³ Hacı Ahmed Hulusi - Hacı Mustafa Derviş, *Ehter-i Kebîr* (İstanbul: Matbâ-i Âmire, 1310)2/446.

⁴⁴ el-Kasas 28/88.

⁴⁵ İbrâhîm 14/48.

⁴⁶ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin Razî, *et-Tefsîrül-Kebîr = Mefatihül-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005)25/20.

319/931), Allah'ın cisimleri yaratırken onlara bazı özellikler verdiğini ve bu özelliklere göre o cisimlerin fiilini belirlediğini kabul ederler. Varlıklar kendilerine verilen bu karakter yapılarına göre hareket ederler. Allah, vermiş olduğu bu tabiat kanunlarına aykırı davranamaz. Ağır bir cisim bir destek olmadan havada asılı kalmaz.⁴⁷ Bağdat ekolü bu bakış açısıyla mucizeye de karşı çıkmıştır. Allah'ın var ettiği ve kendisine sünnetullah denilen bir kanun vardır. Allah her bir varlığa sünnetullah çerçevesinde bir özellik vermiştir. Allah tekrar bu sünnetullahın dışına çıkamaz. Mucize de bir nevi bu sünnetullahın dışına çıkmak olduğu için kabul edilemez. Allah da bu şekilde davranamaz.

Mu'tezile'nin mucize konusundaki görüşü hakikatten tamamen uzaktır ve hiçbir ilmî dayanağı yoktur. Diğer birçok meselede beş esas ilkesi çerçevesinde hareket ederlerken bu konuda böyle bir gerekçe de gözükmemektedir. Burada âdetâ Allah'ı kendi yarattığı kanunların içerisinde hapsetme vardır. Allah her varlığı yaratırken ona fitrat denilen bir özellik vermiştir. Sünnetullah dediğimiz bu kurallar asla değiştirilemez demek, Allah'ı bazı kurallar çerçevesinde hareket etmeye zorlamak demektir. Allah ateşi yakıcı olarak yaratmış, o hâlde Allah dahi olsa ateşin bu özelliğini yok sayamaz ve ateş her zaman yakar demektir. Oysaki o ateş Allah'ın emri ile İbrahim (as)'ı yakmamıştır. Denizin ortadan ayrılarak dağ gibi iki parça olması aklen ve adeten imkân dışı olmasına rağmen Musa (as)'ın asâsı ile iki parçaya ayrılmıştır. Rüzgârın insanın emrine girmesi akıl ve adet dışı iken Süleyman (as)'ın emrine girmiştir. Demirin insan eliyle hamur haline getirilerek işletilmesi mümkün değilken Davut (as)'ın eli ile hamur gibi yoğrulmuştur.

Yaptıklarından hesaba çekilmeyecek olan Allah, istediğini istediği şekilde yapmaya kadirdir. Kainatta sünnetullah denilen bir kanun koyduğu gibi istediği zaman da onun dışına çıkabilir ve bu konuda kimse O'na bir şey de soramaz. Allah koyduğu kanunların dışına çıkamaz diyerek mucizeyi inkâr etmek, son derece basit, ilmiyetten uzak ve hiçbir kıymeti olmayan bir görüştür.

2.7. Kerâmet

Sözlükte “iyi, ahlaklı ve cömert olmak” anlamına gelen kerâmet terim olarak ise Allah'ın salih, takva sahibi, velî kullarında zuhur eden olağanüstü hallere denir.⁴⁸

Mu'tezile mucizeye hâle getireceği düşüncesinden hareketle kerâmete karşı çıkar, kabul etmez. Mu'tezileden mucizeyi kabul edenlere göre; olağanüstü haller mucize adıyla sadece peygamberlerde gerçekleşir. Çünkü bu alametler peygamberlerin doğruluğunu ortaya koymak (ibane) için özel olarak peygamberlere mahsus delillerdir. Mucizenin dışında başka olağanüstü hallerin kabul edilmesi mucizenin

⁴⁷ Osman Demir, “Bağdat Mutezilesi Kelamcıları ve Dönemin Fikri ve Siyasî Yapılanmasına Olan Etkileri”, *İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu* (İstanbul, 2008), 213.

⁴⁸ Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002)25/365.

ibane (belirleyicilik) özelliği ile çelişir. Bu durumda peygamber olan ile olmayan ayırtılamaz. Eğer böyle bir şey olsaydı Sahabe ve Tâbiinde olurdu. Onlardan da böyle bir şey olduğuna dair mütevatir bir rivayet gelmemiştir. Ayrıca Mu'tezile'ye göre, Kur'an'da anlatılan Hz. Meryem'e yapılan ikramlar, Ashab-ı Kehf'in uzun bir süre uyutulduktan sonra uyandırılmaları ve Belkıs'ın tahtının çok uzaklardan bir anda Süleyman (as)'ın huzuruna getirilmesi gibi kıssalarda gerçekleşen olağanüstü haller, o dönemde veya çok yakın bir zamanda peygamber olan ya da olacak bir nebinin mucizesi veya irhaslarıdır.⁴⁹

Mu'tezile hakikatte kerâmeti inkâr edemediği için onu te'vil yoluyla inkâr etmeye kalkışmıştır. Mu'tezilenin içerisinde mucizeyi kabul edenler, kerâmeti mucize ile ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Allah sevdiği kimselere farklı ikramlarda bulunabilir. Bu her zaman ve herkes için geçerli olabilir. Allah'ın peygamber olmayan kullarından bazılarında böyle bir ikramda bulunması peygamberler için olumsuz bir durum değildir. Allah'ın sahabeye böyle bir özellik vermediğini, verildiğine dair rivayetlerin ise mütevatir olmadığı için bağlayıcı olmadığı şeklindeki iddia, klasik Mu'tezile iddiasıdır. Mu'tezile kabul etmediği, işine gelmeyen her konuda bu tür söylemi diline tesbih etmiştir. “Mütevatir değil, o halde bağlayıcı değil” söylemi Mu'tezilenin kendini haklı çıkarmak için, hadis-i şerifleri geçersiz kılmak için geliştirmiş olduğu, geçerliliği olmayan bir iddiadır.

Mu'tezilenin geliştirmiş olduğu Mütevatir-Âhâd ayrımı tutarlı ve doğru bir yaklaşım olmadığı için “bu konudaki rivayetler mütevatir değildir” şeklindeki hiçbir değerlendirmeleri bağlayıcı değildir. Kerâmet konusu da hem ayet-i kerimelerde hem de hadis-i şeriflerde ele alınmış bir meseledir. Allah'ın peygamber olmayan kullarına değişik şekillerde ikramlarda bulunduğu Kur'an ve Sünnetle sabittir.

2.8. Ölünün Arkasından Kur'an Okumak

Mu'tezile ölülerin arkasından yapılacak olanların kabul olmayacağı ve onlara bir faydasının olmayacağını iddia eder. Onlara göre, cennet ve cehennem amellerin karşılığıdır ve âdil olan Allah'ın bunları gerçekleştirmesi mecburdur. Herkes kendi yapacağını karşılığını alacağı için şefâat ve ölülerin arkasından dua edilmesi yoktur. Ölülerin arkasından yapılan dualar kabul edilmeyecektir.⁵⁰

Mu'tezile adalet ve el-va'd ve'l-va'îd ilkelerine dayanarak ölülerin arkasından yapılan duaların ona fayda vermeyeceğini ve kabul edilmeyeceğini söyler. Herkese yaptığının karşılığı vardır (Necm: 39) ve Allah'ın bir kimseyi başkasının yaptığı bir iyilik ile cennete koyması veya cehenneme atması olamaz (İsrâ: 15). Böyle yapmak Allah'ın adaletine terstir. Allah iyilik yapanı cennete, kötülük yapanı da cehenneme

⁴⁹ Abdullaev, “Mâtürîdî Kelamcısı Olarak Siracüddin Ali bin Osman el-Üşî'nin İtikadi Konularda Mu'tezile Mezhebine Karşı Görüşleri”, 346-347.

⁵⁰ Abdullaev, “Mâtürîdî Kelamcısı Olarak Siracüddin Ali bin Osman el-Üşî'nin İtikadi Konularda Mu'tezile Mezhebine Karşı Görüşleri”, 349.

koyacağına dair söz vermiştir⁵¹. Allah'ın sözünden dönmesi düşünülemez.⁵² Kişiler ancak kendi amelleriyle cennetlik veya cehennemlik olabilirler.

Mu'tezile diğer meselelerde olduğu gibi bu meselede de klasik düşünce yapısının etkisinden kurtulamamıştır. Kendi içerisinde geliştirmiş olduğu kısır bir yapının içerisinde boğulmuştur. Müminin mümine duası hem dünyada hem de ahirette fayda verecektir. *"Musa dedi ki: "Ey Rabbim! Beni ve kardeşimi başışla! Bizi rahmetinin içine al. Sen merhametlilerin en merhametlisisin."*⁵³ Bu ayet-i kerimede Musa (as)'ın dünyada iken hem kendisi hem de kardeşi Harun (as) için yaptığı duadan bahsedilmektedir.

*"Ey Rabbimiz! Herkesin hesaba çekileceği günde beni, ana babamı ve müminleri başışla!"*⁵⁴ ayet-i kerimesinde ise müminin annesi babası başta olmak üzere tüm müminlerin kıyametten sonra hesaba çekilmeleri için yaptığı duadan bahsedilmektedir. *"Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi başışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin!"*⁵⁵ bu ayet-i kerimede de sonradan gelen müminlerin kendilerinde önce vefat etmiş müminlere duasından bahsedilmektedir.

Müminin mümine duası hem dünya da hem de ahirette fayda verecektir. Eğer fayda vermeyecek olsa idi bu şekilde ayet-i kerimeler nazil olmazdı. Kur'an müminin mümine duasını methederek zikretmiştir. Yine ölen kimsenin arkasından cenaze namazı kılmak Allah'ın emridir.⁵⁶ Cenaze namazı baştan sona ölen kimse için duadır. Yine münafıklar için cenaze namazı kılınmaması, mezarlarını başında bulunulmaması ve onlar için istiğfarda bulunulmaması da Allah'ın emridir.⁵⁷ Bu ayetlerden de Müslüman için istiğfar yapılacağı, onların cenaze namazı kılınacağı ve kabirlerinin başında bulunularak onlara dua edileceği anlaşılmaktadır.

Ölünün arkasından dua etmek ve onlar adına iyilik yapılması hakkında çok sayıda hadis-i şerifler de vardır. İlgili ayetler ve hadis-i şerifler birlikte düşünüldüğünde hem hayatta olan hem de vefat etmiş olan müminler için dua edilebileceği anlaşılmaktadır. Müminin mümine duası her daim makbuldür ve Allah ve Resulünün de istediği bir durumdur.

2.9. Âhâd Hadislerin Delil Olup Olmaması

⁵¹ en-Nisâ 4/14, 31, 58, 122-124; el-Hac 22/14.

⁵² Âl-i İmrân 3/9.

⁵³ el-A'râf, 7/151.

⁵⁴ İbrâhîm 14/41.

⁵⁵ el-Hasr, 59/10.

⁵⁶ et-Tevbe, 9/84.

⁵⁷ et-Tevbe, 9/80, 84.

Mu'tezile denildiğinde ilk akla gelen hususlardan birisi de hadislere yaklaşım şekilleridir. Her konuda akli önceleyen ve “beş esas” ilkesi çerçevesinde geliştirmiş oldukları Kur'an'a yaklaşım şekillerinin bir benzerini hadisler konusunda da görebilmek mümkündür. Hadisleri doğrudan inkâr etmeseler de kabulü konusunda getirmiş oldukları şartlar ile hadislerin tamamına yakını delil olmaktan çıkarabilmişlerdir. Hadisler hakkındaki yapmış oldukları mütevatir ve âhâd tanımlaması ile hadisler delil olmaktan çıkarılmış ve kullanılmaz olmuştur. Günümüzde de bu ayırım çok sık kullanılmakta ve tartışma konusu olan her meselede hemen hemen hiçbir hadis delil olarak kullanılmamaktadır. Onun için mütevatir ve âhâd tanımlamasının kökenine inmek ve bu tartışmanın hangi gerekçelerden dolayı ortaya çıktığını tahlil etmek son derece önemlidir.

Hadislerin mütevatir ve âhâd olarak sınıflandırılmasını ilk yapan kişi Mu'tezile mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Vasıl b. Ata'dır. Vasıl bin Ata haberleri haber-i âmm ve haber-i hâss olarak iki kısma ayırmıştır. Vasıl'a göre hakikat; kitap, üzerinde icmâ edilen haber, aklın hücceti ve ümmetin icmâ olmak üzere dört şekilde bilinebilir. Üzerinde icma edilen haber mütevatir haber (haber-i âmm), üzerinde icma edilmeyen haber ise haber-i vâhid (haber-i hâss)dır.⁵⁸ Vasıl bin Ata ile başladığı düşünülen taksim daha sonra daha sistematik hale getirilerek hem kelimacılar hem de fıkıhçılar tarafından kullanılmıştır. Hadisçiler tarafından kullanılması ise çok daha geç dönemlere rastlamıştır. Hadisçiler ilk dönemlerde hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetine önem verdikleri için böylesi bir ayırma gitmemişlerdir. Onlar için en temel kriter râvilerin güvenilirliği olmuştur.⁵⁹

Mu'tezile hadisleri mütevatir ve âhâd olarak ikiye ayırdıktan sonra mütevatir hadisi şu şekilde tanımlamışlardır: “Sahabeden itibaren her devirde yalan üzerinde birleşmeleri aklın tasavvur olunamayan topluluklar tarafından rivayet edilmesi gerekir.”⁶⁰ Mütevatir hadisin her devirde “güvenilir bir topluluk” tarafından rivayet edilmesi şart koşularken, bu topluluğun kaç kişiden ibaret olması gerektiği konusunda farklı görüşler zikredilmiştir. Bu sayının en az 4, 5, 10, 12, 20, 40, 70 ve 300 küsur olması gerektiğini⁶¹ söyleyenler olmuştur.

Mu'tezile mezhebinin hadisleri mütevatir ve âhâd olarak sınıflandırması kendi içerisinde birçok sıkıntılar içermektedir. Her şeyden önce bir hadisin mütevatir sayılması için ravi sayısı konusunda farklı görüşler zikredilmiş ama bu sayıların neye göre esas alındığı açıklanmamıştır. “Haber-i Vahid zan ifade eder” fikrini ileri

⁵⁸ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 14/350.

⁵⁹ Hüseyin Kahraman, “Kelamdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (ts.), 93.

⁶⁰ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 87; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 120.

⁶¹ Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 87; Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 121.

sürerken böyle bir sonuca nereden ve nasıl vardıklarını açıklayamamışlardır. Önce hadisleri mütevatir ve âhâd diye ikiye ayırmış ve mütevatir derecesine ulaşamayan her rivayeti Âhâd haber olarak kabul etmişlerdir. Bir rivayetin mütevatir olması için de “güvenilir bir topluluk” tarafından rivayet edilmesi gerektiği şartını ileri sürmüş ve bu sayıyı 300 kişiye kadar çıkarmışlardır. Bu şekilde Hz. Peygamberden gelen rivayetlerin tamamına yakını âhâd konumuna düşürmüşlerdir. “Âhâd haberler zan ifade eder” kaidesiyle birlikte de bütün hadisler bir anda zan altında bırakılarak delil olmaktan çıkarılmıştır.

Her şeyde akli esas alan, akıl ve nakil çeliştiğinde akli tercih eden ve nakli ise akılla çelişmeyecek şekilde tevil eden Mu'tezile, mütevatir derecesine ulaşmayan hadisleri de nakil olarak kabul etmemiştir. Nakil denince sadece Kur'an'ı ve mütevatir hadisleri esas almışlardır. Fakat mütevatir hadise getirilen tanımlamayla da mütevatir hadisin sayısı bire kadar düşürülmüştür.⁶²

Mu'tezile'nin hadisler konusunda yapmış olduğu bu tanımlama günümüzde de en fazla kullanılan ve hadisler aleyhinde delil olarak getirilen hususlardan biri olmuş ve olmaya da devam etmektedir. “Her ayeti tasdik edici bir sünnet vardır” kaidesi gereğince hadis-i şerifleri doğru anlamada en önemli yöntem Hz. Peygamberin hadisleridir. Hadis-i şerifler var olduğu müddetçe ayetleri yanlış anlamak veya farklı tevil etmek mümkün olmayacaktır. Mu'tezile'nin Kur'an anlayışına baktığımızda sünnet merkezli bir anlayışa değil de “beş esas” merkezli bir anlayışa sahip olduklarını görebilmekteyiz. Kur'an'ın birçok ayetlerini bu esasa göre tevil edebilmek için önlerinde en büyük engel olarak da hadis-i şerifleri görmüşlerdir. Hadisleri kökten inkâr etmek yerine böyle bir tanımlama getirerek bir anda bütün hadisleri delil olmaktan çıkartmışlardır. Kendi görüşlerine uyduğunda delil olarak kullanmaktan çekinmedikleri hadisleri, kendi fikirleri ile örtüşmediğinde “bunlar âhâd rivayetlerdir” diyerek onları çok kolay bir şekilde reddedebilmişlerdir.

Sonuç

Hız. Peygamber (sas)'in vefatından kısa bir süre sonra ümmet arasında silahlı mücadeleye kadar uzanan bazı çekişmeler yaşanmıştı. Bu hadiseler her ne kadar belli bir zaman dilimi içerisinde değerlendirilmiş olsalar dahi köken olarak çok eskilere dayanabiliyordu. Toplumların İslâmı tanımadan önceki yaşamış oldukları hadiseler bir şekilde Müslümanlıktan sonraki yaşamlarına da yansımıştı. Hız. Peygamber (sas)'in sureten ümmeti arasında bulunması bu çekişmeleri büyük ölçüde söndürmüş olsa da onun vefatından sonra bu ayrılık ateşleri tekrar hareketlenebilmişti.

⁶² Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Problemleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 340.

Hız. Peygamber (sas)'in vefatından sonra ortaya çıkan dinî-siyasî mezheplerin birçokları ismen ortadan kaybolmuş olsalar da fikren varlıklarını sürdürmektedirler. İsmen olmasa da fikren varlığını devam ettirenlerden birisi de Mu'tezile mezhebîdir. Kurucuları ve fikri olarak devam ettirenlerinin geneli Mevâlî denilen azatlı kölelerden oluşan bu mezhep, fikir planında varlığını günümüze kadar sürdürebilmiştir.

Her dinî-siyasî mezhebin kendine özgü bir din anlayışı olduğu gibi Mu'tezile mezhebî de kendine has bir anlayış geliştirmiştir. Kur'an merkezli teşekkül eden bu anlayışın temelinde siyasî olayları okuyabilmek mümkündür. Akılcılığı ön plana çıkaran ve akıl ile nakil çeliştiğinde aklı esas alan ve nakli de akla göre tevil eden bu mezhebin temel düşünceleri beş esas denilen ilkeler üzerine bina edilmiştir. Her birinin temelinde siyasî düşünceyi görebileceğimiz tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menziyleteyn, emir-i bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker ve el-va'd ve'l-va'id olarak isimlendirilen beş esas, Mu'tezile'nin düşünce yapısının temelini oluşturmaktaydı. Mu'tezilenin Kur'an anlayışının da temelinde bu beş esas ve Mutezilî akılcılığını görebilmek mümkündür. Akılcı esas alan bakış açısı ile Kur'an'ı bu esaslar çerçevesinde yorumlamış ve meseleleri izah etmeye çalışmışlardır.

Mu'tezile mezhebî ismen mensubu kalmasa da fikren varlığını devam ettirebilmiştir. Günümüzde tartışılan kader inancı, şefâat, kabir azabı, mucize gibi birçok meselenin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiş ve etmeye de devam etmektedir. Mu'tezilenin Kur'an anlayışında akılcı yaklaşımlarını ve beş esası görebilmek mümkündür. Tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menziyleteyn ve el-va'd ve'l-va'id ilkelere uymadığından dolayı şefâati kısmen veya tamamen inkâr etmişlerdir. El-va'd ve'l-va'id ve el-menzile beyne'l-menziyleteyn ilkelerinden hareketle cehenneme giren bir kimsenin bir daha oradan çıkamayacağını iddia etmişlerdir. Kader inancını adalet ve el-va'd ve'l-va'id ilkeleri doğrultusunda reddetmişlerdir. Yine adalet ve el-menzile beyne'l-menziyleteyn ilkelerinden hareketle de kabir azabını kabul etmişlerdir. Bunların yanında Âdem (as)'ın çıkarıldığı cennetin dünyadaki bahçelerden bir bahçe olduğu, ölen bir kimsenin arkasından okunan Kur'an'ın ve yapılan duaların ona fayda vermeyeceği, Hız. Peygamberin Kur'an dışındaki mucizelerinin olmadığı, mütevatir olmayan hadislerin zan ifade ettiklerinden dolayı delil olamayacakları gibi birçok mesele hakkında fikir ileri sürmüşlerdir.

Mu'tezilenin akılcılığı ve benimsediği beş esas çerçevesinde başlayan birçok konu günümüze kadar varlığını sürdürmüş ve bundan sonra da devam ettirebilecek gibi durmaktadır. Dinî-siyasî alanda başlayan bu tartışmalar zamanla siyasî altyapısını kaybetse de dinî zeminde varlıklarını devam ettirmektedirler.

Kaynakça | References

- Abdullaev, Abullazhon. "Mâtürîdî Kelamcısı Olarak Siracüddin Ali bin Osman el-Üşî'nin İtikadi Konularda Mu'tezile Mezhebine Karşı Görüşleri". *Uluslararası Ali b. Osman el-Üşî Sempozyumu Bildirileri*. 335-353. Bişkek: Türkiye Diyanet Vakfı Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Aktepe, Orhan. *Kelam Araştırmaları*. "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'îd İlkesi" 9/1 (2011), 157-178.
- Ardoğan, Recep. "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu". *Marife* 3 (2003), 293-314.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Aydınlı, Osman. "Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları". *İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*. İstanbul, 2008.
- Aydınlı, Osman. "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd ve Kader Anlayışı". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 127-146.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Marife* 3/3 (2003), 27-54.
- Aydınlı, Osman. "Mutezile Ekolünün Tarihsel Serüveni". *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 9-41.
- Bağcı, H. Musa. "Kader İncancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 105-133.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. *Sahih-i Buhari = Camiü's-sahih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Mutezile ve Akıl Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51-61.
- Demir, Osman. "Bağdat Mutezilesi Kelamcıları ve Dönemin Fikri ve Siyasî Yapılanmasına Olan Etkileri". *İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*. İstanbul, 2008.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşâs. *Sünen-ü Ebî Davud*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul, 1996.
- Günel, Mehmet Emin. "Mu'tezile Ekolünün İhbât ve Tekfir Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 271-285.
- Haccac, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b el-. *Sahih-i Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Hulusi, Hacı Ahmed- Derviş, Hacı Mustafa. *Ehter-i Kebîr*. İstanbul: Matbâ-i Âmire, 1310.
- Işık, Kemal. "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1981), 337-357.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed bin Yezîd. *Sünen-u İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- İsmail Çalışkan. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Kahraman, Hüseyin. “Kelamdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (ts.), 89-110.
- Karahüseyin, Samet. “Klasik Düşünce Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 347-363.
- Karataş, Ali. “Ehl-i Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mutezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2 (Aralık 2016), 178-187.
- Koçyiğit, Talat. “Cehmiye (Mutezile)'de Akılcılık”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 103-122.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1. Basım, 1967.
- Köktaş, Yavuz. *Günümüz Hadis Problemleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Özervarlı, M. Sait. “Mu'tezile Akılcılığı”. *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı, İstanbul 25-27 Nisan 1997*. 101-107. İstanbul, 1997.
- Pak, Süleyman. “Ayetler Arası Anlam Bütünlüğü Bağlamında Her Ferdin Cehenneme Uğrayacağı Meselesine Dair Bir Değerlendirme (Meryem 71. Ayet Örneğinde)”. *Tefsir Dergisi* 2/1 (2022), 105-123.
- Razî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsirü'l-Kebir = Mefatihü'l-gayb*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Taşdelen, Mehmet. “Mu'tezile'de Şefaât Anlayışı”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 81-101.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b İsa b Serve es-Sülemi. *Sünenü't-Tirmizi*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Kerâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uysal, Ekrem. “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”. *Batman İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmîzi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Yusuf Oflaz

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı
PhD Student, Necmettin Erbakan University, Institute For Social Sciences, Department of Tafsir
Konya/Turkey
yusufoflaz@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6311-553X

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 20.09.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13.11.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15.12.2022

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1178029>

Atf/Cite as: Oflaz, Yusuf. "Kıssalar Bağlamında Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed'in Benzer Yönleri". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 94-119. <https://doi.org/10.54958/iad.1178029>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Kıssalar Bağlamında Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed'in Benzer Yönleri*

Öz

Son ilâhî kitap olan Kur'ân-ı Kerim birçok konu ihtiva etmektedir. Kur'ân'ın muhtevasındaki önemli konulardan birisi de peygamberleri, geçmişte yaşamış toplumları ve tarihteki bazı olayları konu edinen kıssalardır. Kıssalar, yaklaşık olarak Kur'ân'ın üçte ikilik bir bölümünü oluşturmaktadır. Yüce Allah, her topluma; onları Allah'a kulluğa davet eden ve onların dilini konuşan bir peygamber gönderdiğini beyan etmiştir. İnsanlığa gönderilmiş olan bu elçilerden bazılarının isimleri Kur'ân'da yer almış, bazılarının ise yer almadığıdır. Bu peygamberlerden kiminin kıssalarına genişçe yer verilmiştir. İnsanları doğru yola sevk etmekle görevlendirilen peygamberlerin sayısı ile ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte Kur'ân'da anlatılan Peygamber kıssalarına bakıldığında; Peygamberlerin serüvenleri, kişisel özellikleri ve davranışları gibi bir takım özellikleri yönünden benzerlik gösterdikleri gözlemlenmektedir. Peygamber kıssalarının anlatıldığı surelerin başında Enbiyâ suresi gelmektedir. Bununla birlikte

* Bu çalışma 2017 yılında Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Mehmet Demirci danışmanlığında tamamlanan "Kıssalar Bağlamında Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed'in Benzeyen Yönleri" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Kur'ân'da detaylı olarak zikredilen kıssa ise Hz. Yusuf'un kıssasıdır ve Yusuf suresinde anılmaktadır. Hz. İbrahim ise, Kur'ân'da Peygamber kıssaları denilince akla gelen ilk peygamberlerden biridir. Kur'ân'da Hz. Musa'dan sonra ismi en çok anılan peygamberdir ve adına müstakil bir sure bulunmaktadır. Yine adına müstakil bir sure bulunan Hz. Muhammed (s.a.v.) ise, tüm insanlığa peygamberlerin sonuncusu olarak gönderilmiştir. Kur'ân'da yer alan kıssalar bağlamında hayatları karşılaştırıldığında bu iki Peygamberin birbirlerine benzeyen yönlerinin olduğu görülmektedir. Çalışmamızda bu iki peygamberin hayatları Kur'ân'da yer alan ayetler çerçevesinde ele alınıp karşılaştırma yapılarak birbirlerine benzeyen yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Burada akla gelebilecek; "Peygamberlerin gönderildikleri kaynağın aynı olması nedeniyle hepsi birbirine benzemektedir" gibi bir genellemenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Her ne kadar çalışmada bu iki peygamberin birbirlerine benzeyen yönleri ele alınmış olsa da bir makale boyutunu aşmaması için bu peygamberlerin şeriatleri yönünden benzerliklerine değinilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıssa, Hz. Muhammed, Peygamber, Hz. İbrahim.

Similar Aspects of Prophet Abraham and Prophet Muhammad in the Context of Parables

Abstract

The Qur'an, the last divine book, contains many subjects. One of the important issues in the content of the Qur'an is the parables about the prophets, the societies that lived in the past and some events in history. The stories make up about two-thirds of the Qur'an. Allah, to every society; He declared that he sent a prophet who invited them to worship Allah and spoke their language. The names of some of these envoys sent to humanity are included in the Qur'an, and some of them are not. The parables of some of these prophets have been extensively covered. Although there are different narrations about the number of prophets who were assigned to guide people to the right path, when we look at the parables of the Prophets told in the Qur'an; It is observed that the prophets show similarities in terms of some characteristics such as their adventures, personal characteristics and behaviors. At the beginning of the surahs in which the parables of the Prophet are told, comes the Surah Enbiya. However, the parable that is mentioned in detail in the Qur'an is the parable of the Prophet Yusuf and is told in Surah Yusuf. Prophet Abraham, on the other hand, is one of the first prophets that comes to mind when the parables of the prophets are mentioned in the Qur'an. In the Qur'an, the Prophet is the most mentioned after Prophet Moses, and there is an independent surah in his name. The Prophet Muhammad, who also has a separate surah in his name, was sent to all humanity as the last of the prophets. When their lives are compared in the context of the parables in the Qur'an, it is seen that these two Prophets have similar aspects to each other. In our study, the lives of these two prophets were discussed within the framework of the verses in the Qur'an, and their similarities were tried to be revealed by comparing them. Here's what comes to mind; We are of the opinion that a generalization such as "the prophets are all alike because the source to which they were sent is the same" would not be correct. Although the similar aspects of these two prophets are discussed in the study, the similarities of these prophets in terms of their shari'a are not mentioned in order not to exceed the size of an article.

Keywords: The Qur'an, Parable, The Prophet Muhammad, Prophet, The Prophet Abraham.

Giriş

Kur'ân'da kıssasına çokça yer verilen ve üzerinde en fazla durulan karakterlerden biri Hz. İbrahim'dir.¹ Kur'ân'da kendi adında bir sure bulunan Hz. İbrahim'le (a.s.) ilgili “*Kitap'ta İbrahim'i de an. Gerçekten o, son derece dürüst bir kimse, bir peygamber idi*”² buyurularak birçok yerde ondan söz edilmektedir. Peygamberler tarihine baktığımızda Hz. İbrahim, tevhit mücadelesi konusunda kendisine karşı çıkılan ne ilk ne de son peygamberdir. Doğum yerinin neresi olduğu hususunda tarihçiler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bâbil, Ur ve Harran şehirleri onun doğum yeri olarak zikredilen yerlerdir.³ Baştan sona Hz. İbrahim'in hayatıyla ilgili detaylı bilgiler yer almamış olsa da hayatının bazı bölümleri ve vermiş olduğu mücadele Kur'ân'ın değişik surelerinde tekrar edilerek anlatılmaktadır. Kur'ân'da yer alan Hz. İbrahim ile ilgili kıssalarda onun merhametli oluşuna vurgu yapılmaktadır. O, kendisine inmayan babası ve Hz. Lut'a iman etmemiş olan kavmine dahi merhametle davranmıştır. Yine Hz. İbrahim kıssalarında dikkat çekilen bir diğer husus ise aklın doğru kullanımıdır. Hz. İbrahim kolay bir aklî muhakemeyle Allah'ın varlığının nasıl keşfedilebileceğini göstermiştir.⁴

Hz. İbrahim'in tebliğ mücadelesi Kur'ân'da birçok yerde tekrar edilmektedir. Hz. İbrahim kıssalarının en belirgin özelliklerinden birisi de anlatılan aynı hadiselelerin birçok surede tekrar edilmiş olmasıdır. Hz. İbrahim'in, babasını ve kavmini Allah'ın birliğine inanmaya davet ettiği kıssa, sekiz ayrı surede tekrar edilmiş olup bunların yedisi⁵ Mekke'de bir tanesi⁶ Medine'de nazil olmuştur. Lût kavmini cezalandırmak için gönderilen meleklerin Hz. İbrahim'in yanına uğraması ve kendisine bir oğul müjdemelerini anlatan kıssa ise; dört ayrı surede⁷ tekrar edilmiş ve bu surelerin hepsi Mekke'de nazil olmuştur. Çok tekrar eden kıssalarda olaylar nere-

¹ Remzi Kaya, “Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 47.

² *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Meryem 19/41.

³ Ömer Ömer Ahmed, *Vahdet Işığında Hz. İbrahim (a.s.)*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer (İstanbul: Karma Kitaplar, 2017), 18.

⁴ Osman Eyüpoğlu, “Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları (Sosyolojik ve Pedagojik Açıdan)”. *9. Kur'ân Sempozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 1/116.

⁵ Bk. el-En'âm 6/74-81, Meryem 19/41-50, el-Enbiyâ 21/51/73, eş-Şuarâ 26/69-87, el-Ankebût 29/16-27, es-Saffât 37/83-113 ve ez-Zuhrûf 43/26-28.

⁶ et-Tevbe 9/112-114.

⁷ Hüd 11/69-76, el-Hicr 15/51-60, el-Ankebût 29/27-31 ve ez-Zâriyât 51/24-30.

deyse aynı olmakla birlikte, bunların zikredilmelerindeki sebepler farklıdır. Özellikle Mekke’de indirilmiş olan surelerde Mekkeli müşriklerin içinde buldukları duruma dikkat çekilmiştir.⁸

Kur’ân’da son Peygamber olduğu bildirilen⁹ Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ismi dört¹⁰ ayrı yerde geçmekte ve adına müstakil bir sure bulunmaktadır. Kur’ân’da bir yerde de ismi “Ahmed” olarak geçmektedir.¹¹ Hz. İbrahim gibi Hz. Peygamber’in de Kur’ân’da hayat hikâyesi yer almamakla birlikte daha çok onun ahlâkî ve davranışsal özelliklerinden bahsedilmiş olduğunu görüyoruz. Onun âlemlere rahmet olarak gönderildiğinin belirtilmesinin¹² yanında, yüce bir ahlak üzere olduğu¹³ ayet-i kerime ifade edilmiştir.

Hz. Muhammed’in Allah (c.c.) tarafından peygamberler silsilesinin son halkası olarak gönderildiği Ahzab suresinde şöyle ifade edilmektedir: “*Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir*”.¹⁴

Ayette Hz. Peygamber’in peygamberlerin sonuncu halkası olduğu vurgulanırken aynı zamanda “*sizden kimsenin babası olmadı*” ifadesiyle, tıpkı İsrailoğullarındaki gibi artık peygamberliğin babadan oğula geçen bir miras gibi olamayacağı ifade edilmektedir.¹⁵

1. Hz. İbrahim ile Hz. Peygamber’in Benzer Yönleri

Kur’ân’da birbirlerine yakınlıkları; “*Şüphesiz, insanların İbrahim’e en yakın olanı, elbette ona uyanlar, bir de bu peygamber (Muhammed) ve mü’minlerdir. Allah da mü’minlerin dostudur*”¹⁶ şeklinde haber verilen bu iki Peygamber hakkında yukarıda kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra bu peygamberlerin birbirlerine benzeyen yönlerini belirli başlıklar altında değerlendirmeye çalışacağız.

1.1. Davranış Yönünden Benzer Yönleri

1.1.1. Ülü’l-Azm Peygamberlerden Olmaları

Kur’ân’da peygamberlerden bazıları için kullanılmış olan “ülü’l-azm” ifadesi sözlükte; sabır, gayret ve kararlılık sahibi kimseler anlamına gelmektedir. Ülü’l-azm

⁸ Dursun Hazer, “Kur’ân-ı Kerim Kıssalarının Edebi Değeri (Hz. İbrahim Kıssalarını Vaka-Zaman-Mekan-Şahıs Unsurları Açısından Bir Değerlendirme)”. *I. Kur’ân Sempozyumu*, (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi 2007), 1/210.

⁹ el-Ahzâb 33/40.

¹⁰ Âli İmrân 3/144; el-Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; el-Fetih 48/29.

¹¹ es-Saff 61/6.

¹² el-Enbiyâ 21/107.

¹³ el-Kalem 68/4.

¹⁴ el-Ahzâb 33/40.

¹⁵ İsmail Yakıt, “Kur’ân’da Hz. Peygamber”. *II. Kutlu Doğum Sempozyumu*, ed. İsmail Yakıt. (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 1/60.

¹⁶ Âli İmrân 3/68.

Peygamberlerden bahseden ayetlerde dikkat çeken şu kavramlara yer verilmektedir. Sabır, azim ve mîsâk. Sıkıntı, bela ve zorluklara dayanma anlamındaki sabırla, kararlı olmak manasındaki azim birbirini tamamlayan iki kavram gibidir. Mîsâk ise; ağır taahhüt ve anlaşma gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷

Bütün Peygamberler Allah'tan almış oldukları görevlerini hakkıyla yerine getirmek için çaba harcamışlardır. Ancak bunlardan bazıları göstermiş oldukları gayret, çekmiş oldukları sıkıntılar, karşılaştıkları zorluklar vb. nedenlerden dolayı diğerlerinden üstün tutulmuşlardır. Bu husus ayette şöyle yer almaktadır: “*Hani biz peygamberlerden sağlam söz almıştık. Senden, Nûh'tan, İbrahim, Mûsâ ve Meryem oğlu İsa'dan da. Evet biz, onlardan sapa sağlam bir söz almıştık*”.¹⁸

Allah, bu ayette azim sahibi beş peygamberle ilgili olarak; Allah'ın dinini insanlara ulaştırma, yardımlaşma ve birbirlerine destek olma konularında onlardan söz almıştır.¹⁹ Bununla birlikte bu husus Şûrâ suresinin 13. ayetinde şöyle açıklanmıştır: “*Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!*” diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsa'ya emrettiğini size de din kıldı”.²⁰

Taberî'nin tefsirinde “*sapasalğam bir söz*” (مَيْتَاقًا غَلِيظًا) ifadesiyle ilgili olarak onların hepsinden diğerlerini tasdik etmesi için kesin bir söz aldık şeklinde olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca ayette peygamberler sayılırken Hz. Peygamber'in ilk sırada zikredilmiş olmasıyla ilgili olarak da Peygamberden şu hadis rivayet edilmiştir: “*Ben yaratılıştta Peygamberlerin ilki idim fakat gönderilişte onların sonuncusuyum*”.²¹

Ayette ülü'l-azm peygamberlerin kimler olduğu açıkça ifade edilmektedir. Bununla birlikte “*azim*” ile ilgili olarak Hz. Lokman'ın oğluna öğüdünü konu alan ayette; “*Yavrucuğum! Namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten vaz geçirmeye çalış, başına gelenlere sabret. Doğrusu bunlar, azmedilmeye değer işlerdir*”²² buyurularak yer alan bu öğütlerin azmedilmeye değer işlerden olduğu ifade edilmektedir.

Yine azim sahibi Peygamberlerin özellikleriyle ilgili olarak şu ifadelere de yer verilmektedir: “*(Ey Muhammed!) O hâlde, yüksek azim sahibi peygamberlerin sabrettiği gibi sabret. Onlar için acele etme*”.²³

¹⁷ Muhammed Aruçi, “Ülü'l-Azm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/294.

¹⁸ el-Ahzâb 33/7.

¹⁹ Bk. Âli İmrân 3/81.

²⁰ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkı eş-Şâfiî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Daru't-Tayyibe, 1420/1999), 6/382.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan An Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001), 19/22-23.

²² Lokmân 31/17.

²³ el-Ahkâf 46/35.

Kur'ân Yolu Tefsiri'nde Kur'ân'da zikredilen azim sahibi peygamberler ifadesi ile ilgili olarak; bazı müfessirlerin bu ifadeyi; peygamberleri azim sahibi olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrıma dayanak yapmalarının doğru olmadığı, aslında bütün peygamberlerin azim ve kararlılık sahibi oldukları ifade edilmiştir.²⁴ Bununla birlikte bazı peygamberlerin bu ölçüde olamadıkları da ifade edilmiş²⁵ ve ayette isimleri zikredilmeyen; Hz. Yakub, Hz. Yusuf ve Hz. Eyyüb gibi bazı peygamberlerin de azim sahibi oldukları vurgulanmıştır.²⁶ Elmalılı, bu ayetin yorumunda Kur'ân'da ismi geçen peygamberlerin tamamının azim sahibi peygamberler olduğunu ifade etmektedir. Çünkü peygamberler sadece Kur'ân'da anlatılanlardan ibaret değildir. Çeşitli meşakkat ve zorluklara sabreden peygamberlerin en meşhurları olarak isimleri sayılanlardır.²⁷

Buradan hareketle ülü'l-azm peygamberlerin en önemli özelliklerinden birinin kararlı bir şekilde sabretmeleri olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu peygamberleri diğer peygamberlerden ayrıcalıklı kılan özellikler ayetlerde de ifade edilmiştir. Görevlerini îfâ ederken karşılaşmış oldukları sıkıntı ve zorluklar karşısındaki kararlı duruşları sebebiyle hem Hz. İbrahim'in hem de Hz. Peygamber'in ülü'l-azm peygamberlerden olduğunu görmekteyiz. Her ikisi de karşılaştıkları zorluklar karşısında yılmamış ve sebat ederek mücadelelerini azim ve kararlılıkla sürdürmüşlerdir.

1.1.2. Buldukları Yerden Başka Bir Yere Göç Etmiş Olmaları

Kur'ân'da peygamber kıssalarına baktığımızda geçmişte birçok peygamberin gönderildiği kavmi tarafından yalanlanmakla kalmayıp aynı zamanda yurtlarını terk etmek zorunda bırakıldıklarını görüyoruz. Hem Hz. İbrahim hem de Hz. Muhammed bu peygamberlerdendir.

Hz. İbrahim ve beraberindekiler inananlar için örnek olarak sunulmuş ve Kur'ân'da onların hicret öncesi müşrik bir toplumla olan konuşmalarına yer verilmiştir. "*Hani onlar kavimlerine, 'Biz sizden ve Allah'ı bırakıp taptıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah'a inanuncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir' demişlerdi*".²⁸ Hz. İbrahim ve ona inananlar birlikte hicret etmişlerdir. Ancak onların nereye hicret ettikleri konusunda farklı rivayetler vardır.

²⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 5/42.

²⁵ Hz. Adem ile ilgili olarak; "*Biz onda bir kararlılık bulmadık*" (Tâhâ 20/115) ve Hz. Yunus ile ilgili de; "*Sen, Rabbinin hükmüne sabret. Balık sahibi (Yûnus) gibi olma*" (el-Kalem 68/48) şeklinde uyarı yapıldığını görüyoruz.

²⁶ Ebü'l-Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1401/1981), 28/35; Nâsruddîn Ebî Abdillâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1998), 5/117.

²⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 7/120-121.

²⁸ el-Mümtehhine 60/4.

Bu rivayetlerden biri Harran'a, bir diğeri Şam taraflarına, bir diğeri ise Mısır'a gitkileri yönündedir.²⁹ Bu hususa Kur'ân'da şöyle işaret edilmiştir;

*"Onu Lût ile beraber kurtarıp, içinde âlemler için bereketler kıldığımız yere ulaştırdık".*³⁰

Hz. İbrahim ve Hz. Lût'un hicret etmiş olduğu Şam bölgesinin bereketli oluşu, birçok peygamberin bu bölgede görevlendirilmiş olmasındandır. Yine bu yerlerin mübarek oluşundan maksadın münbit arazilere ve birçok nimete sahip olması olduğu da söylenmiştir. Rivayete göre aralarında bir günlük mesafe olan şehirlerden Filistin'e Hz. İbrahim, Mü'tefike'ye ise; Hz. Lût yerleşmiştir.³¹

*"Bunun üzerine Lût, ona (İbrahim'e) iman etti. İbrahim, 'Ben, Rabbime (gitmemi emrettiği yere) hicret edeceğim. Şüphesiz O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir' dedi".*³²

Rivayete göre; Hz. Lût'un, Hz. İbrahim'in ateşe atılışına ve ateşin ona etki etmediğine şahit olması üzerine iman ettiği ifade edilmiştir. Hz. İbrahim, Hz. Lût ile beraber Harran'a, Harran'dan da Şam'a göç etmişler, Hz İbrahim Filistin'e Hz. Lût ise Sodom'a yerleşmiştir.³³ Kaynaklarda Hz. İbrahim'in değişik şehirlere hicret ettiğinin belirtilmiş olması, onun hicretinin tek bir şehirle sınırlı olmayıp birkaç yere hicret etmiş olduğundan kaynaklanmaktadır.

Kur'ân'da bu iki peygamberin hicretinden bahseden ayetlerden birkaçına daha değinecek olursak; *"İbrahim, şöyle dedi: 'Ben Rabbime (O'nun emrettiği yere) gideceğim. O, bana yol gösterecektir'".*³⁴

*"İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velileridir".*³⁵

Yukarıdaki 2. ayette yer alan; hicret eden kimselerden kastın Mekkeli müşriklerin zulmetmesi sebebiyle yurtlarından çıkıp Medine'ye hicret eden Müslümanlar olduğu ifade edilmiştir.³⁶ Zaten Allah, başka bir ayette eğer yaşanılan yerde Allah'ın dini yaşanılmaz hale geldiyse, oradan başka bir yere hicret etmenin gerekli olduğunu ifade ederek yeryüzünün geniş olduğunu beyan etmektedir.³⁷

Allah'ın, kendilerini yalanlayan bir kavimle birlikte yaşamalarının mümkün olmadığı durumlarda elçilerine bir çıkış yolu gösterip o beldeleden hicret ederek uzaklaşmayı bir alternatif olarak sunduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in

²⁹ Şaban Piriş, *Hz. İbrahim* (İstanbul: Ma'ruf Yayınları, 2016), 39.

³⁰ el-Enbiyâ 21/71.

³¹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, 5/56.

³² el-Ankebût 29/26.

³³ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, 4/192-193.

³⁴ es-Saffât 37/ 99.

³⁵ el-Enfâl 8/72.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 24/223.

³⁷ el-Ankebût 29/56.

Mekke'den Medine'ye, Hz. İbrahim'in ise Şam ve Filistin gibi başka şehirlere hicret etmeleri bunun en güzel örnekleridir.

1.1.3. Müşrik Olan Bir Toplumla Mücadele Etmeleri

Bütün peygamberler gönderilmiş oldukları toplumlara karşı tebliğ vazifelerini yerine getirirken o toplumda kendilerine inanmayanlarla çetin mücadeleler içerisinde olmuşlardır. Bu mücadeleler genelde puta tapan bir kavmin Allah'a kulluk etmeye çağırılması yönündedir. Bu mücadele esnasında peygamberler kavimlerini Allah'a kulluğa davet ederken değişik argümanlar kullanarak onları ikna etmeye çalışmışlardır. İşte puta tapmanın yaygın olduğu toplumlara peygamber olarak gönderilmiş olan Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber'in bu mücadelesini konu alan ayetlere baktığımızda bunu görebiliriz. Ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamber'in müşriklere nasıl davranması gerektiği ile ilgili de birçok öğüt yer almaktadır.

*“De ki: ‘Bana, (Allah’a) teslim olanların ilki olmam emredildi ve sakın Allah’a ortak koşanlardan olma’ (denildi).”*³⁸ *“Ey Muhammed! Sen, Rabbinden Sana vahyedilene uy. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Allah’a ortak koşanlardan yüz çevir”.*³⁹

Bununla birlikte Hz. İbrahim'in babası ve kavminin kendi elleriyle yapmış oldukları putların bir yaratıcı olamayacakları konusundaki ifadeleri, yaratıcının bazı özelliklere sahip olması gerektiğini açıklamaktadır. Hz. İbrahim'in bu çıkışına karşılık kavminin *“Babalarımızı bunlara ibadet ediyor bulduk”*⁴⁰ şeklindeki savunmaları Allah'ın insana bahşetmiş olduğu kendi yeteneklerinin farkına varmadıklarını göstermektedir. Bu savunma şeklinde de, insandaki doğruyu bulma kabiliyetinin göz ardı edildiğine işaret vardır. Hz. Peygamber'in tebliğinde de Mekkelilerin en çok dillendirdikleri gerekçenin yine bu gerekçe olduğunu görmekteyiz.⁴¹ Ancak Kur'an onların ileri sürmüş oldukları bu gerekçenin akıl ürünü olmadığını şu şekilde açıklamaktadır:

*“Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine uyun!’ denildiğinde, ‘Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!’ derler. Peki, ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)’?”*⁴²

*“İbrahim, şöyle dedi: ‘Öyle ise siz, (hâlâ) Allah’ı bırakıp da, size hiçbir fayda, hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız?’”*⁴³

³⁸ el-En'âm 6/14.

³⁹ el-En'âm 6/106.

⁴⁰ el-Enbiyâ 21/53.

⁴¹ Erkan Yar, Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu, Kelâm Araştırmaları Dergisi 4/2 (2006), 101.

⁴² el-Bakara 2/170. Ayrıca bakınız; Lokmân 31/21, el-Mâide, 5/104, el-A'râf, 7/28.

⁴³ el-Enbiyâ 21/66.

Hız. İbrahim'in kavminin kalbi putlara karşı sevgi, saygı, kutsiyet ve tazimle dolu olduğundan Hz. İbrahim delil, bilgi, hikmet ve incelikle onlara yaklaşmış olmasına rağmen onların putlara tapmalarına engel olamamıştır.⁴⁴ Hz. İbrahim'le ilgili olan bu ayetlerin çoğunun Mekke'de nazil olduğu düşünülürse bu ayetlerin sahih bir inanç sistemi oluşmasında büyük bir etkisinin olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Bu tür ayetlerle Hz. Peygamber ve ashabına sabır ve sebat öğretilerek bunun şirk ve putçuluğu ortadan kaldırma metodunun öğretilmesi açısından önemli bir husus olduğunu görüyoruz.⁴⁵

Özellikle Kur'an'da puta tapan bir kavimle mücadelesi anlatılan Hz. İbrahim'in, benzer durumlar içerisindeki bir toplulukla mücadele eden Hz. Peygamber ve ona inananlara anlatılmış olması; hem onları teselli etmekte hem de onlara nasıl mücadele etmeleri gerektiği konusunda yol göstermektedir.

1.1.4. İnsanlara Örnek Olarak Gösterilmeleri

İnsanoğlu dünya hayatında kendisine kılavuzluk edecek, örnek olacak birine ihtiyaç duymaktadır. Kur'an-ı Kerim'de sıkça kullanılan metotlardan birisi de muhatabına somut örnekler sunmasıdır. Aşağıda yer alan ayetlerde insanlar için kimlerin örneklik teşkil edeceği ifade edilmekte ve Hz. İbrahim ile Hz. Peygamber inananlara örnek olarak gösterilmektedir. "Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır".⁴⁶

Bu ayeti kerimede; Allah Rasûlünün sözlerini ve davranışlarını örnek edinme konusunda büyük bir ilke olduğu ifade edilmektedir. Bunun için Hendek savaşında Müslümanların Hz. Peygamber'in sabrını, gayretini ve Allah'tan yardım bekleme konusundaki tavrını örnek almaları emredilmiştir.⁴⁷

Peygamber'in örnek gösterilmesinde bilinmesi gereken önemli bir husus daha vardır. Örnek almak, örnek alınan kişiyi olduğu gibi taklit etmek demek değildir. Örnek almada hem idrak hem de yorumlama söz konusudur. Örnek alan kişi kimi, niçin örnek aldığını bilir ve örnek almış olduğu bu davranışı yorumlayabilir.⁴⁸

Peygamber Efendimiz Müslümanlar için yalnız dini olarak değil, hayatın her alanında en güzel örnek olmuştur. İslam'ı en güzel şekilde yaşayan peygamberin ör-

⁴⁴ el-Enbiyâ 21/51-73; eş-Şuarâ 26/69-89.

⁴⁵ Ömer, *Vahdet Işığı Hz. İbrahim (a.s.)*, 29.

⁴⁶ el-Ahzâb 33/21.

⁴⁷ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/ 391.

⁴⁸ Yakıt, "Kur'an'da Hz. Peygamber", 62.

nekliğini sadece dini hayat ile sınırlandırmak, onun bu örnekliğini anlamamak demektir. Vahyin ilk muhatabı olan ashab, Hz. Peygamber'in örnekliğini en güzel şekilde anlamış ve hayatlarına tatbik etmişlerdir.⁴⁹

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in örnekliği konusunda şu ifadeler yer verilmektedir: “İbrahim’de ve onunla birlikte bulunanlarda sizin için güzel bir örnek vardır. Hani onlar kavimlerine, ‘Biz sizden ve Allah’ı bırakıp tapıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah’a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir’ demişlerdi. Yalnız İbrahim’in, babasına, ‘Senin için mutlaka bağışlama dileyeceğim. Fakat Allah’tan sana gelecek herhangi bir şeyi önlemeye gücüm yetmez’ sözü başka”.⁵⁰ Bununla birlikte Hz. İbrahim'in örnekliği konusunda ayette; istisnâî bir durum olarak; babası için yapmış olduğu bağışlanma isteğinin örnek alınacak bir davranış olarak değerlendirilmediğini görüyoruz.⁵¹

Yine Mümtehine suresinin 4. ayetinde Hz. İbrahim ve beraberindekilerin inananlar için en güzel örnek olduğu vurgusu aynı surenin 6. ayetinde tekid mahiyetinde benzer ifadelerle tekrar edilmiştir. “Andolsun, onlarda (İbrahim ve beraberindekilerde) sizin için, Allah’i ve ahiret gününü arzu edenler için güzel bir örnek vardır”.

Kur'ân'da inananlara model olarak sunulan iki peygamberde de inananların alacağı birçok mesaj vardır. Bazılarının iddia ettiği gibi zamanın değişmesi, insanlığın teknolojiye ilerlemesi, peygamberliğin örnekliğine olan ihtiyacı gereksiz kılmakta bilakis peygamberlerin rehberliğine olan ihtiyacı gün geçtikçe daha da artırmaktadır.⁵²

Ayetler değerlendirildiğinde hem Hz. Peygamber'in hem de atası Hz. İbrahim'in Allah tarafından iman edenlere güzel örnek olarak sunulduğunu görmekteyiz. Her ne kadar zaman değişse de yeryüzündeki inançsızların tavırlarının her zaman aynı olduğu ve dolayısıyla geçmişte kararlılıkla mücadele eden Hz. İbrahim ve beraberindekilerinin ve de Hz. Peygamber'in hayatlarında örnek alacağımız güzel örnekler olduğu bizlere haber verilmektedir.

1.2. Kişisel Özellikleri Yönünden Benzer Yönleri

1.2.1. Kur'ân'da Övülmüş Olmaları

Hem Hz. İbrahim'in hem de Hz. Peygamber'in Kur'ân'da çeşitli vesilelerle övülmüş olduğunu görüyoruz. Konu ile ilgili ayetleri değerlendirecek olursak; “Allah; Âdem’i, Nuh’u, İbrahim ailesi ile İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldı”.⁵³

⁴⁹ Yaşar Kurt, “Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Örnek İnsan Oluşu: Üsve-i Hasene”, *İslami İlimler Dergisi* 1/1 (2006), 158-159.

⁵⁰ el-Mümtehine, 60/4.

⁵¹ Taberî. *Câmiu'l-Beyan*, 22/568.

⁵² Mustafa Baktır, “Kur'ân'da Tanıtılan Model Şahsiyet Hz. İbrahim (a.s.)”, *1. Hz. İbrahim Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal. (Şanlıurfa: Şanlıurfa İli Kültür Eğitim Sanat ve Araştırma Vakfı Yayınları, 1997), 77.

⁵³ Âli İmrân 3/33.

Allah'ın Hz. Âdem ve Nuh'u beş özelliği sebebiyle seçmiş olduğu gibi Hz. İbrahim'i de; Allah'ın onu peygamberlerin atası kılması, kendisine dost edinmesi, ateşten koruması, insanlara önder kılması, birtakım kelimelerle imtihan etmiş olması ve bu imtihanı başarıyla geçmiş olması gibi beş özelliği sebebiyle seçtiği ifade edilmiştir.⁵⁴ Yine konuyla ilgili başka surelerde yer alan ayetlerde: “*Sonradan gelenler arasında ona güzel bir ad bıraktık. İbrahim'e selâm olsun. İyilik yapanları işte böyle mükâfatlandırırız. Çünkü o mü'min kullarımızdandı.*”⁵⁵ “*Kitap'ta İbrahim'i de an. Gerçekten o, son derece dürüst bir kimse, bir peygamber idi*”⁵⁶ buyurulmuştur.

Hız. İbrahim'den övgüyle bahseden ayetlerde bu bilgilere yer verilirken, Hız. Peygamber'den övgüyle bahseden ayetlerde ise: “*Ve sen elbette yüce bir ahlak üzere-sin*”.⁵⁷ “*De ki; 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın'. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir*”.⁵⁸

“*Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin*”.⁵⁹ “*(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*”.⁶⁰ şeklinde ifadeler yer almaktadır. Allah, bu ayette son Peygamber'ini âlemlere rahmet olarak gönderdiğini bildirmektedir. Bu rahmet vesilesiyle ona iman edenler dünya ve ahirette mutluluğa ulaşırlar. O'na inananlar ise hem dünyada hem de ahirette hüsrana uğrarlar.⁶¹

Ayetler göz önüne alındığında insanlığa örnek olarak sunulmuş olan bu peygamberlerin Kur'an'da değişik vesilelerle övüldüğü anlaşılmaktadır.

1.2.2. Merhametli Olmaları

Merhametlilerin en merhametlisi olan Allah,⁶² şefkât ve merhametin kaynağıdır. İnsanın kalbine merhamet duygusunu O, yerleştirmiştir. Yeryüzünde şefkât ve merhametin varlığı O'nun Rahmân ve Rahîm isimlerinin tecellisinin bir sonucudur.⁶³ Allah'ın rahmetinin bu tezâhürlerinin insanlara örnek olması için gönderdiği peygamberlerinde de olduğunu anlıyoruz. Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hız. Peygamberin merhametine vurgu yapan ayetlerde şu ifadelerin yer aldığı görülmektedir: “*Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı*

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâm'l-Kur'an*, thk. Abdullâh bin Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 5/97.

⁵⁵ es-Saffât 37/108-111.

⁵⁶ Meryem 19/ 41. Bk. el-En'âm 6/83.

⁵⁷ el-Kalem 68/4.

⁵⁸ Âli İmrân 3/31.

⁵⁹ el-Ahzâb 33/56.

⁶⁰ el-Enbiyâ 21/ 107.

⁶¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/ 385.

⁶² Yusuf 12/92; el-Enbiyâ 17/83.

⁶³ Recep Çetintaş vd., *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed*. (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017), 79.

yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet”.⁶⁴ “Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü'minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir”.⁶⁵

Hz. Peygamber'in merhameti sadece insanlarla sınırlı olmayıp bütün canlıları kuşatmıştır. O, hayvanlara da merhametle muamelede bulunmuş ve Müslümanlara da o şekilde davranmayı emrederek; “Merhametli olanlara, *Rahmân merhamet eder. Siz yerde bulunanlara merhametli davranınız ki göktekiler de size merhamet etsin*”⁶⁶ buyurmuştur.

Hz. İbrahim'in de ayetlerde çok ince ve duygu dolu bir insan olarak anlatıldığını görüyoruz. O, davetini ısrarla kabul etmeyen babasını bile şefkatle kurtarmak istemiştir. Bu yufka yürekliliğini Hz. Lut'un elçi olarak görevlendirildiği kavmi helak için gönderilen meleklerle (o kavme azap edilmemesi ile ilgili olarak) tartışmasında da görüyoruz.⁶⁷

Hz. İbrahim'in onca çabasına rağmen davetini kabul etmeyen babası karşısındaki tutumlarına bakıldığında yumuşak huylu oluşu ve merhameti göze çarpmaktadır. Onun söz ve ifadelerindeki yumuşaklık ayetlerin Arapça telaffuzunda⁶⁸ dahi kendini göstermektedir. Onun bu merhameti neticesinde Allah, kendisine inanmayan putperest baba ve ailesinin yerine, içerisinde peygamberler ve salihlerin bulunduğu bir milleti meydana getirecek salih bir nesil bahşetmiştir.⁶⁹ Onun merhameti Kur'ân'da şu ifadelerle anlatılmaktadır; “Çünkü İbrahim çok içli ve Allah'a yönelen bir kimseydi”.⁷⁰

1.3. İstekleri Yönünden Benzer Yönleri

1.3.1. Yapmış Oldukları Duaları

Kur'ân-ı Kerim'de zaman zaman geçmişteki Peygamberlerin yapmış oldukları dualara yer verilmektedir. Hz. Âdem,⁷¹ Hz. Yunus⁷² ve Hz. Musa⁷³ gibi Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber'in dualarına da yer verilmiştir. Hatta birçok ayette de dua ederken hangi sözlerle yalvarılması gerektiği kendisine bildirilmiştir.

⁶⁴ Âli İmrân 3/159.

⁶⁵ et-Tevbe 9/128.

⁶⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebi Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvî vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), 7/297 (No.4941).; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmîzî, *el-Câmiu'l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâl Ma'rûf. (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1996), 3/483 (No.1924).

⁶⁷ Piriş, *Hz. İbrahim*, 76.

⁶⁸ Ayetlerde babasına hitap ederken; sık sık (يا أَبَتُ) “Ey babacığım” ifadesini kullanmış olduğunu görüyoruz.

⁶⁹ Ömer, *Vahdet Işığı Hz. İbrahim (a.s.)*, 32.

⁷⁰ Hûd 11/75.

⁷¹ el-A'râf 7/23.

⁷² el-Enbiya 21/87.

⁷³ Tâhâ 20/25.

Hız. İbrahim'in yaptığı dualara; Bakara, İbrahim, Şuarâ surelerinde uzunca yer verilmektedir. İbrahim (a.s.) putperest babası ve kavmiyle yıllarca mücadele etmiş, kavmi tarafından yalanlanmış ve nihayetinde ateşe atılmıştır. İşte bu zor dönemlerinde Allah'a sığınarak; *"Ey Rabbimiz! Ancak sana dayandık, içtenlikle yalnız sana yöneldik. Dönüş de ancak sanadır. Rabbimiz! Bizi, inkâr edenler için deneme konusu kılma, bizi başıyla! Ey Rabbimiz! Yegâne galip ve hikmet sahibi, ancak sensin"*⁷⁴ şeklinde yakarıшта bulunmuştur.⁷⁵

Hız. İbrahim'in Allah'ın kendisine bir çocuk ihsan etmesini: *"Ey Rabbim! Bana Salihlerden (bir oğul) ihsan et!"*⁷⁶ diyerek talep etmiştir. Onun bu talebine sonraki ayette duasının kabul edildiği ve yumuşak huylu bir oğlan çocuğu ile müjdelendiği ifade edilmiştir.

Kur'an'da diğer peygamberlerde olduğu gibi peygamberimize özel bir dua yer almamakla birlikte birçok yerde onun nasıl dua etmesi gerektiğini belirten ifadeler yer almaktadır. Bu tür ayetlerle ilgili olarak şu örnekleri verebiliriz.

*"De ki: 'Rabbim! Başıyla, merhamet et. Çünkü sen merhamet edenlerin en hayırlı-sın!"*⁷⁷ *"De ki: 'Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelim edersin."*⁷⁸

Aşağıda zikredilen ayetlerde yer alan dualarında Hz. İbrahim'in Allah'tan yedi şey istediği belirtilmektedir. 1-Güvenlik isteği, 2-Müvahhidlerden olma isteği, 3-Mekke'nin bereketlenmesi isteği, 4-Namazlı nesil isteği, 5-Neslin rızıklandırılması isteği, 6-İbadetini kabul isteği, 7-Mağfiret isteği; Hz. İbrahim'in *"beni anne-babamı ve bütün inananları başıyla"* şeklindeki ifadesinden anne-babadan kastın Hz. Âdem ve Hz. Havvadır, ya da müşrik olan bir kimsenin başılanması için dua etmekten henüz men edilmeden önce bu duayı yapmıştır denilmiştir.⁷⁹

*"Ey Rabbimiz, sen gizlediğimiz ve açığa vurduğumuz her şeyi muhakkak bilirsin. Gökte ve yerde hiçbir şey Allah'a karşı gizli kalmaz. İhtiyarlık halimde bana İsmail'i ve İshak'ı lutfeden Allah'a hamd olsun. Şüphesiz ki Rabbim duamı çok iyi işitir. Ey Rabbim! Beni ve soyumdan gelecekleri namazını dosdoğru kılanlardan eyle! Ey Rabbimiz! Duamı kabul et! Ey Rabbimiz! Herkesin hesaba çekileceği günde beni, ana babamı ve müminleri başıyla!"*⁸⁰ *"Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara ayetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin"*.⁸¹

⁷⁴ el-Mümtehine 60/4-5.

⁷⁵ Ali Yılmaz, "Kur'an'daki Peygamber Dualarının Psiko-Sosyal Analizi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2011), 59.

⁷⁶ es-Sâffât 37/100.

⁷⁷ el-Mü'minûn 23/118.

⁷⁸ Âl-i İmrân 3/26.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 19/138-142.

⁸⁰ İbrâhîm 14/38-41.

⁸¹ el-Bakara 2/129.

Bu bölümde yer alan ayetlere baktığımızda daha çok Hz. İbrahim'in dualarına yer verildiği görülmektedir. Bunun nedeni Kur'ân'da Hz. Peygamber'in duası bulunmamakla birlikte Hz. İbrahim'in yapmış olduğu dualardan birçoğunun peygamberimize yapması tavsiye edilen dualar olmasıdır. Duaların içeriğine bakıldığında yaşananları paralellik arz eden bu iki peygamberin dualarında da benzerlikler olduğu göze çarpmaktadır.

1.3.2. Başkaları için İstiğfarda Bulunma İstekleri

Nuh'un (a.s.) oğlu için bağışlanma dilemek istemesi gibi⁸² bazı Peygamberlerin gerçeği gördükleri için kendilerine iman etmemiş olan yakınlarının kıyamet günü karşılaşacakları durumdan onları kurtarmak için çırpındıklarını hatta bağışlanmaları için Allah'a yalvarmayı göze aldıklarını görüyoruz. İşte buna Hz. İbrahim'in babası için bağışlanma dilemek istemesi ve Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib için bağışlanma dilemek istemesini örnek olarak verebiliriz.

*“Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır, ne de mü'minlere”.*⁸³ *“Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola erdirtir. O, doğru yola gelecekleri daha iyi bilir”.*⁸⁴

İmam Ahmed'den nakledilen bir rivayette; amcası vefat etmeden önce Hz. Peygamber (s.a.) ona uğradı. Peygamberimizin amcasına iman etmesi telkininde bulunduğu sırada orada bulunanların, *“babanın dinini terk mi edeceksin”?* demeleri üzerine Ebû Tâlib'in babası Abdülmuttalib'in dini üzere olduğunu ifade edince peygamberimizin Allah tarafından men edilmediği sürece onun için bağışlanma dileyeceğini ifade ettiği ve bunun üzerine yukarıdaki ayetlerin nazil olduğu belirtilmiştir.⁸⁵

*“İbrahim; Selam sana (esen kal) dedi, Rabbim'den senin için mağfiret dileyeceğim. Çünkü o bana karşı çok lütuflüdür”.*⁸⁶ *“Babamı da bağışla. Çünkü o gerçekten yolunu şayanlardanandır”.*⁸⁷ *“İbrahim'in, babası için af dilemesi, sadece ona verdiği bir söz yüzündendi. Onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine açıkça belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz İbrahim, çok içli, yumuşak huylu bir kişiydi”.*⁸⁸

Hz. İbrahim bütün ısrar ve uyarılarına rağmen putperestlikten vazgeçmeyen babasının affedilmesi için bağışlanma dilemiş fakat bu isteği reddedilmiştir. Zaten onun için bağışlanma isteğinde bulunması babasına vermiş olduğu bir sözden dolayı olduğu ayette ifade edilmiştir.

⁸² Hûd 11/45.

⁸³ et-Tevbe 9/113.

⁸⁴ el-Kasas 28/56.

⁸⁵ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/221.

⁸⁶ Meryem 19/47.

⁸⁷ eş-Şuarâ 26/86.

⁸⁸ et-Tevbe 9/114.

“Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme (fark etmez.) Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir”.⁸⁹

Ayetlerden de anlaşılacağı üzere her iki peygamberin de yapmış oldukları bu af dileme istekleri kabul edilmemiştir. Buradan şu sonucu da çıkarabiliriz: Eğer kişi iman etmemişse, şirkten kendisini kurtaramamışsa Peygamberin, onun bağışlanması için istiğfarda bulunması kişiye bir fayda sağlamayacaktır.

Hz. Peygamber'in bir beşer olarak bazı husularda vahiyle uyarılmış olduğu bir gerçektir. Ancak günah işlemiş ve günahına tevbe etmiş bir peygamber algısı; peygamberlerde bulunması gereken günahlardan korunmuşluk ilkesine ters düşmektedir. Hayatı iman edenlere örnek olarak sunulması nedeniyle; ayette belirtilen durumun; Hz. Peygamber'in almış olduğu uyarıların günah olarak ifade edilmemiş olduğunu veya insanların günah işlediklerinde nasıl hareket etmeleri gerektiği hususunda yol gösterici olması için bu şekilde ifade edilmiş olabileceğini düşünüyoruz.

1.4. İbadetler Açısından Benzer Yönleri

1.4.1. Kâbeyi Haccetmekle Emrolunmuş Olmaları

Arapçada “kassetmek,⁹⁰ ziyaret amacıyla bir yere gitmek”⁹¹ gibi manalara gelen “hac” (حج) kelimesi fikhî bir terim olarak; belirli şartları taşıyan müslümanların, belirlenen zaman diliminde Kâbe ve çevresini ziyaret etmek suretiyle yerine getirilen ve İslam'ın beş şartından biri olan ibadetin adıdır.⁹²

Kur'an'da hac ibadeti ile ilgili olarak şu ifadeler yer almaktadır:

“Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır”.⁹³

“Hani biz İbrahim'e, Kâbe'nin yerini, “Bana hiçbir şeyi ortak koşma; evimi, tavaf edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için temizle” diye belirlemiştik. İnsanlar arasında haccı ilan et ki, gerek yaya olarak, gerek uzak yollardan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler”.⁹⁴

Hac ibadeti adeta Hz. İbrahim ile özdeşleşen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Hac ibadetinin temeli olan Kâbe'yi oğlu İsmail ile birlikte yeniden inşa etmiş ve haccın rükünleri onun şahsında insanlara ulaştırılmıştır.⁹⁵

⁸⁹ et-Tevbe 9/80.

⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), “hcc”, 2/778.

⁹¹ Râğib el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdullaki Güneş ve Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 263.

⁹² Ömer Faruk Harman, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 14/382.

⁹³ Âli İmrân 3/97

⁹⁴ el-Hac 22/26-27

⁹⁵ İbrahim Canan, “Hz. İbrahim'den Kur'an'ı Mesajlar”, 1. *Hz. İbrahim Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal. (Şanlıurfa: Şanlıurfa İli Kültür Eğitim Sanat ve Araştırma Vakfı Yayınları, 1997), 1/98.

Hz. İbrahim Kâbe'yi tevhid inancının sembolü olarak inşa etmiş, orada insanlara tevhit inancını anlatmış ve insanları tek olan Allah'a kulluğa davet etmişti. Ancak kendinden önceki elçiler gibi sonradan gelenler tarafından o da yanlış anlaşılmıştı. Onun, şirkten arınmak isteyenler için kurduğu ev adeta şirkin merkezi haline getirilmişti. Hatta Hz. Peygamber döneminde Mekkeli müşrikler, Kâbe'ye ataları ve önderleri Hz. İbrahim'in adına üç yüz altmıştan fazla put doldurmuşlardı.⁹⁶

Hac ibadetinin her yönüyle temellerini atanın Hz. İbrahim olduğu ayetlerde ifade edilmektedir. Hac ibadetiyle ilgili olarak yapılan; şeytan taşlama sa'y, tavaf gibi birçok uygulamada Hz. İbrahim'den kalan izlerin varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Bu açıdan her iki peygamberin de hac ibadetini yerine getirmekle emroldukları anlaşılmaktadır.

1.4.2. Namazla Emrolunmuş Olmaları

Dil bilimcilerin çoğuna göre "salât" (صَلَاةٌ) kelimesi dua, tebrik ve yüceltme anlamlarındadır. "Salât" kelimesinin asıl manası duadır. Namaz ibadetinin bu kelimeyle adlandırılması, herhangi bir şeyin içerdiklerinin bir bölümüyle adlandırılması gibidir. Namaz ibadetinin övüldüğü ve teşvik edildiği ayetlerde genelde "salât" kelimesinin "kılmak" anlamındaki (إِقَامَةً) lafzıyla birlikte kullanıldığı görülmektedir.⁹⁷

Türkçede Farsça kökenli "namaz" terimiyle ifade edilen "salât" kelimesi istilah olarak; içinde kıyam, rukü, secde gibi rukünlerin yer aldığı bir ibadet olarak tanımlanmaktadır. Namaz ibadeti Hz. İbrahim'in dininde de mevcuttur. Hz. İbrahim'in dininde olup da Cahiliyye Arapları tarafından bazı hususların zamanla unutulduğu gibi namaz ibadeti de unutulup gitmiştir.⁹⁸

Ayette Hz. İbrahim'in: "Ey Rabbim! Beni ve soyumdan gelecekleri namazını dosdoğru kılanlardan eyle! Ey Rabbimiz! Duamı kabul et!"⁹⁹ şeklinde dua ettiği ifade edilmektedir. Bir diğer ayette ise, İbrahim (a.s.) için:

"Hani biz İbrahim'e, Kâbe'nin yerini, "Bana hiçbir şeyi ortak koşma; evimi, tavaf edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için temizle" diye belirlemiştik"¹⁰⁰ buyurulmaktadır. Bu ayette bir takım rukünlerine atıfta bulunulan ibadetin namaz ibadeti olduğu açıktır.¹⁰¹

⁹⁶ Piriş, Hz. İbrahim, 36-37.

⁹⁷ İsfahânî, Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü, 598-599.

⁹⁸ Mehmet Soysaldı. "İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekat, Oruç Ve Hac Uygulamaları", Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu. ed. Mevlüt Güngör. (İstanbul: İ.B.B Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011), 1/149

⁹⁹ İbrahim 14/40

¹⁰⁰ el-Hac 22/26

¹⁰¹ Mehmet Efe. "İlahi Dinlerde İbâdet ve Namaz". İslam Araştırmaları, 2/3 (2009), 21.

(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah'ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah, yaptıklarınızı biliyor".¹⁰²

Namaz kulun Rabbi ile olan bağına canlı tutan ibadetlerin başında gelmektedir. İkame ediliş şekilleri birebir aynı olmasa da Kur'ân'daki ayetler Hz. İbrahim'in dininde de namaz ibadetinin varlığını ortaya koymaktadır.

1.4.3. Kurban İbadeti ile Emrolunmuş Olmaları

Kurban; dînî literatürde ibadet maksadıyla belirli şartları taşıyan hayvanın belirli zaman diliminde kesilmesini ifade etmek için kullanılan bir terimdir.¹⁰³ Kurban, her ne kadar kültürümüzde Allah'a yakınlaşmak için kesilmiş olan kurbanlığa dense de O; kendisiyle Allah'a yaklaşılacak herhangi bir şey anlamındadır. Aşağıda ayette yer alan "kurbânen" (كُرْبَانًا) ifadesi de bu anlamda kullanılmıştır.¹⁰⁴

Allah, Hac suresinde; kurban ibadetini geçmiş ümmetler için de gerekli kılan bir ibadet olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

"Her ümmet için, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanlar üzerine ismini ansınlar diye kurban kesmeyi meşru kıldık".¹⁰⁵ "Biz, (İbrahim'e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail'i) kurtardık".¹⁰⁶

Bazı kaynaklarda Hz. İbrahim'e gönderilmiş olan bu kurbanlığın cennetten bir koç olduğu¹⁰⁷ ifade edilmektedir.

"Gelsinler ki, kendilerine ait birtakım menfaatlere şahit olsunlar ve Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği (kurbanlık) hayvanlar üzerine belli günlerde (onları kurban ederken) Allah'ın adını ansınlar. Artık onlardan siz de yiyin, yoksula fakire de yedinir".¹⁰⁸

Ayette açıkça belirtilmeyen kurbanlık hayvanların; deve, inek ve koyun olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁹ Yine ayette geçen belirlenmiş günlerden kastın ise bayram günleri olduğu rivayet edilmiştir.¹¹⁰

Her ne kadar yapılış şekli ve özellikleri bakımından farklılık arzemiş olsa da; ayetten kurbanın, ilk Peygamberle birlikte var olan bir ibadet olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda yer alan ayetlere ve değerlendirmelere bakıldığında kurban ibadetinin sadece İslam dininde yer alan bir ibadet olmadığı geçmiş ümmetlerin de kurban ibadetiyle yükümlü tutulmuş oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte özellikle Hz.

¹⁰² el-Ankebût 29/45

¹⁰³ Ahmet Güç, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 26/433.

¹⁰⁴ İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 835.

¹⁰⁵ el-Hac 22/34

¹⁰⁶ es-Sâffât 37/107

¹⁰⁷ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, 5/16.

¹⁰⁸ el-Hac 22/28

¹⁰⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/.485.

¹¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 26/522.

İbrahim'le özdeşleşen bir ibadet olduğu ve Hz. Peygamber'in de kurban ibadetiyle yükümlü tutulmuş olduğu görülmektedir.

1.5. Diğer Benzer Yönleri

1.5.1. Kavmini Dine Çağırırken Kullanmış Oldukları İfadeler

Peygamberler Allah'tan almış oldukları mesajları insanlara ulaştırmak için görevlendirilmiş kimselerdir. Kur'an'da peygamberlerin bu görevlerini yerine getirirken kullanmaları gereken dilin nasıl olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.¹¹¹ Bununla birlikte peygamberlerin kullanmış oldukları ifadeler birbirine benzeyen ortak ifadelerdir. Aşağıdaki ayetlere bakıldığında bu ifadelerin daha çok tevhid inancı etrafında döndüğü görülmektedir.

*“İbrahim, şöyle dedi: “Öyle ise siz, (hâlâ) Allah’ı bırakıp da, size hiçbir fayda, hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız?”*¹¹²

Putperestlerin Hz. İbrahim'e *“sen bu putların konuşamadıklarını çok iyi biliyorsun”* demeleri, onların bizatihi kendilerinin ve taptıkları şeylerin acizliğini itiraf ettiklerini gösterir. Onların Hz. İbrahim'in bu soruları karşısındaki tutumları Hz. İbrahim'e onların inandıkları şeylerin ne kadar anlamsız ve batıl olduğunu ifade etme olanağı sağlamıştır.¹¹³

“Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye (şımırıp böbürlenerek) Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim, “Benim Rabbin diriltir, öldürür.” demiş; o da, “Ben de diriltir, öldürürüm” demişti. (Bunun üzerine) İbrahim, “Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir” deyince, kâfir şaşırıp kaldı. Zaten Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez”.¹¹⁴

“(Ey Muhammed!) De ki: “Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümdarlığı kendisine ait olan Allah’ın hepinize gönderdiği peygamberiyim. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, diriltir ve öldürür. O hâlde, Allah’a ve O’nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız”.¹¹⁵ Ayetlere baktığımızda her iki peygamberin gönderilmiş oldukları toplulukları iman etmeye çağırırken kullanmış oldukları ifadelerin birbirine benzediği görülmektedir.

1.5.2. Kavmi Tarafından Yalancılıkla İtham Edilmeleri

Tarih boyunca görevlendirilmiş peygamberlerin karşılaştıkları tepkilerin başında kavmi tarafından yalancılıkla itham edilmeleri gelmektedir. İman etmeyi çıkarlarına ters gören insanların ilk başvurduğu yöntemin muhatabını yalancılıkla suçlamak olduğunu görüyoruz. Nitekim kendilerine peygamber gönderilmiş birçok kavmin peygamberlerini yalanlamış oldukları şu şekilde anlatılmaktadır:

¹¹¹ Bk. Tâhâ 20/44; en-Nahl 16/125

¹¹² el-Enbiyâ 21/66-67

¹¹³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/687.

¹¹⁴ el-Bakara 2/258

¹¹⁵ el-A'râf 7/158

“Ey Muhammed! Eğer seni yalanlarsa bil ki, onlardan önce Nûh, Âd ve Semûd kavimleri de (peygamberlerini) yalanlamışlardı. İbrahim'in kavmi ile Lût'un kavmi de”.¹¹⁶

“Ey Muhammed! Biz çok iyi biliyoruz ki söyledikleri elbette seni incitiyor. Onlar gerçekte seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler Allah'ın âyetlerini inadına inkâr ediyorlar. Andolsun ki senden önceki peygamberler de yalanlanmıştı”.¹¹⁷

En'âm suresinin 33. ayetinin iniş sebebiyle ilgili olarak, Mekkeli müşriklerin peygamberimize gelip aslında biz seni yalanlamıyoruz biz senin getirdiklerini yalanlıyoruz. Çünkü biz senin yalanına şahit olmadık, eğer biz senin getirdiklerine iman edersek yerimizden makamımızdan oluruz demeleri üzerine indiği rivayet edilmiştir.¹¹⁸ Allah, bu ayette bütün yalanlama ve inkârların direk Hz. Peygamber'e değil aslında Allah'a yönelik olduğunu ifade etmektedir. Bu ise Allah'ın kudretini ve bu kudretin delillerini yalanlamak anlamına gelmektedir.¹¹⁹

Sonraki ayette Hz. Peygamber'e kendisinden önceki peygamberlerin yalanlanmalarına karşılık Allah'ın hükmü gerçekleşinceye kadar sabrettikleri haber verilerek teselli edilmektedir.¹²⁰ Karşılaştığı zorluklara sabretmesi durumunda Allah'ın yardımının kendisine de yetiyeceği ifade edilerek teselli edilmekte ve azmi güçlendirilmektedir.¹²¹

“İnkâr edenler, ‘Bu Kur’ân, Muhammed'in uydurduğu bir yalandan başka bir şey değildir. Başka bir topluluk da bu konuda ona yardım etmiştir’ dediler. Böylece onlar haksız ve asılsız bir söz uydurdular”.¹²² Her ne kadar ayette açıkça belirtilmese de Hz. Peygamber'e isnad edilen yalan uydurma konusunda ona yardım eden topluluğun yahudiler olduğu ifade edilmiştir.¹²³ Yukarıda yer alan ayetlerde Allah, müşriklerin Hz. Peygamber'e yalan isnat etmelerine karşılık onu teselli ediyor ve inkâr edenlerin en önemli özelliklerinden birinin kendilerini uyarayan peygamberi yalanlamak olduğunu bildiriyor.

1.5.3. Allah'ın Koruması Altında Olmaları

Allah, tarih boyunca çok sayıda peygamber göndermiş ve göndermiş olduğu peygamberlerini vahiyle desteklemiştir. Karşılaşmış oldukları zorluklar karşısında

¹¹⁶ el-Hac 22/42-43

¹¹⁷ el-En'âm 6/33-34

¹¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/414.

¹¹⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/415.

¹²⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Ed-Dürü'l-Mansur Fi't-Tesfîri Bi'l-Me'sur*, thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü-Hicr. 1424/2003), 6/42.

¹²¹ Zeki Halis, Hz. “Peygamberi Teselli ve Kalbini Takviye Bağlamında Tencimu'l-Kur'an”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2012). 1/100.

¹²² el-Furkân 25/4

¹²³ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 17/398.

onları koruması altına almıştır. Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber'in Allah'ın koruması altında oldukları aşağıda yer alan ayetlerde ifade edilmektedir.

İlk olarak; müşriklerin kurmuş oldukları tuzaklara karşı Allah Peygamberini koruyacağını ifade etmektedir:

*“Hani kâfirler seni tutuklamak veya öldürmek, ya da (Mekke'den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır”.*¹²⁴

Bu ayet hicret öncesi Mekke'de müşrikler tarafından Hz. Peygamber'i; tutuklama, Mekke dışına sürgün etme veya öldürme gibi seçeneklerin tartışıldığı ve her kabileden bir kişinin katılımıyla Hz. Peygamber'e bir suikast gerçekleştirilmesi kararının alınmasıyla ilgilidir. Onlar bütün tuzaklarını ortaya koyarken Allah'ın da onların bu tuzaklarına karşılık durumdan peygamberini haberdar ederek; peygamberini koruduğunu ifade ediyor.¹²⁵

*“Eğer siz ona (Peygamber'e) yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke'den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti”.*¹²⁶

Allah, bu ayette Hz. Peygamber'e hicret esnasında Sevr Mağarasında sadece iki kişi oldukları halde yardım edip onu koruduğunu ifade etmektedir. Kimse ona yardım etmese bile daha zor bir zamanda ona yardım eden Allah yine ona yardım eder denilerek mü'minler uyarılmaktadır.¹²⁷

Allah Rasûlünün arkadaşıyla mağaraya sığınması müşriklerin hain planlarını gerçekleştirmek istemelerinin bir neticesiydi. Kâfir güruhu bu tür öldürme, sürgün vb. planlarını onun davetini önlemek ve ondan kurtulmak için yapmışlardı. Ancak Allah onların planlarını Rasûlüne bildirmekte ve onu korumaktaydı. Ayette Allah'ın, Rasûlünü ve yanındaki arkadaşını manevi ordularıyla desteklediğini ifade etmektedir.¹²⁸

*“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir”.*¹²⁹

Ayetlerde yer alan mesajlar göz önüne alındığında Allah Rasûlünün bizzat Allah'ın korumasında olduğunu ve zaman zaman da çeşitli tehlikelere karşı onu koruduğunu anlıyoruz.

¹²⁴ el-Enfâl 8/30

¹²⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/224.

¹²⁶ et-Tevbe 9/40

¹²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 16/64.

¹²⁸ Bilal Deliser, *Kur'an-ı Kerim Penceresinden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Eşsiz Örnekliliği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 148.

¹²⁹ el-Mâide 5/67

Hız. İbrahim'le ilgili olarak onun müşrik bir toplumla mücadelesinin anlatıldığı kıssada ateşe atılarak cezalandırılmak istendiğinde Allah, yakıcı özelliği olan ateşin yakmasından onu korumuştur.

İlgili bölümün yer aldığı kıssa ayetlerde şöyle anlatılmaktadır: “*Kavminin (İbrahim'e) cevabı ise: 'Onu öldürün yahut yakın!' demelerinden ibaret oldu. Ama Allah onu ateşten kurtardı. Doğrusu bunda, iman eden bir kavim için ibretler vardır*”.¹³⁰ “*Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol' dedik*”.¹³¹

Ateşe atıldığı halde Hz. İbrahim'in yanmaması sıradışı bir olaydır. Fakat burada ateş, ateş olarak kalmıştır. Lakin Allah ateşin Hz. İbrahim'e ezasını kaldırmış ve ona “*İbrahim için serin ve esenlik ol*” demiştir.¹³²

Ayetlerde yer alan ifadeler değerlendirildiğinde Allah, Peygamberleri zorda kaldıklarında onlara yardımını göndermiş ve peygamberlerine kurulan tuzakları önleme konusunda bazen de Peygamberlerini mucizelerle destekleyerek korumuş olduğu gözler önüne serilmektedir.

1.5.4. Hanif Olmaları

Sözlükte; ayaktaki eğriliği ifade etmek için kullanılan “Hnf” kavramı, “*meyletmek*” ve “*yönelmek*” anlamlarına gelmektedir. Bu yönelme şerden hayra olduğu gibi tersi de olabilir.¹³³ Hanif, Hz. İbrahim'in insanlara tebliğ etmiş olduğu dinin adıdır. Hz. İbrahim, kavminin dini olan putperestliğe meyletmeyip Allah'ın dinine yöneldiği için Hz. İbrahim'e “hanif” denmiştir. Kaynaklarda “hnf” kökü mutlak manada “meyletme” değil, batıl olan dinlerden hak dine yönelme” anlamında da kullanılmıştır.¹³⁴

Kur'an'da; Hz. İbrahim'in hanif inancına sahip olduğu vurgusu yapılırken ayetlerin muhatabı olan Hz. Peygamber'e ve Müslümanlar'a hanif olarak dine yönelmeleri emredilmektedir.

“*Şüphesiz İbrahim, Allah'a itaat eden, hakka yönelen bir önder idi. Allah'a ortak koşanlardan değildi*”.¹³⁵

Hız. İbrahim; bütün batıl inançlardan yüz çevirerek sadece Allah'a yönelmiş ve O'nun için kıyama kalkmıştır. O, müşriklerden de olmamıştır. Hz. İbrahim'in yolundan gittiklerini söyleyen fakat puta tapan Mekke müşrikleri gibi değildi.¹³⁶

¹³⁰ el-Ankebût 29/24

¹³¹ el-Enbiyâ 21/69

¹³² Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, IV/56.

¹³³ İbn Manzûr, “hnf”, 2/1025.

¹³⁴ Şaban Kuzgun, “Hanif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/33-34.

¹³⁵ en-Nahl 16/120

¹³⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/267.

“İbrâhim, ne Yahudi idi, ne de Hıristiyan. Fakat o, hanif (Allah’ı bir tanıyan, hakka yönelen) bir müslümandı. Allah’a ortak koşanlardan da değildi”.¹³⁷

Ayetin iniş sebebiyle ilgili İbn-i Abbas’tan (r.a.) şu haber nakledilmektedir: Necranlı Hıristiyan ve Yahudi din adamları Hz. Peygamberle Hz. İbrahim hakkında tartışmaya başladılar. Bunun üzerine yukarıdaki ayet kendinden önceki iki ayetle birlikte nazil olmuştur. Aslında onların Hz. İbrahim’e sahip çıkmaktaki amaçları Hz. Peygamber’in hanif dini üzere olduğunu ve dolayısıyla müslümanların onun mirasçısı konumunda olduğunu yalanlamaktı. Oysa hem Tevrat hem de İncil Hz. İbrahim’den sonra indirilmiş kitaplardır. Ayette; Hz. İbrahim’in yahudi ve hıristiyan olmadığı belirlenmesinin yanısıra; o, *dosdoğru dine yönelen bir müslümandı* denilerek onların iddiaları yalanlanmaktadır.¹³⁸ Buna göre Haniflik; müşriklik olmadığı gibi ne Yahudilik ne de Hıristiyanlıktır. O, Allah’ın ilk insanla birlikte insanlara gönderdiği ve insanın yaratılışına en uygun olan dinin adıdır.¹³⁹

Hz. İbrahim’in hanif oluşuyla ilgili olarak ayette; “İyilik yaparak kendisini Allah’a teslim eden ve İbrahim’in dinine dosdoğru olarak tâbi olan kimseden, din bakımından daha iyi kim olabilir? Allah, İbrahim’i dost edinmişti”¹⁴⁰ buyurulmuştur.

Kişi, iyiliği sadece rabbi için yapmıştır. Yapılan amelin sahih olabilmesi için, hâlis ve sahîh olma şartı vardır. Hâlis olması sadece Allah’a has kılınarak yapılmış olması, sahîh olması ise, dine uygun olmasıdır. Hz. İbrahim’in dinine tabi olanlardan kasıt; Hz. Peygamber ile kıyamete kadar ona uyan mü’minlerdir. Nitekim Âli İmrân Sûresi 68. ayette bu husus şöyle dile getirilmektedir: “İnsanların İbrahim’e en yakın olanı, ona uyanlar, şu Peygamber (Muhammed) ve (ona) iman edenlerdir. Allah müminlerin dostudur”.¹⁴¹

Yukarıda Hz. İbrahim’e en yakın olanların kimler olduğu ifade edilmiştir. Hz. Peygamberin de hanif olması istenen ayetlerde ise şu ifadeler yer almıştır:

“Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler”.¹⁴² “Yine bana şöyle emredildi: “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Sakın Allah’a ortak koşanlardan olma”.¹⁴³

“Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah’a ortak koşanlardan değilim”.¹⁴⁴

¹³⁷ Âli İmrân 3/67

¹³⁸ Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kurân* (Beyrut: Daru’ş-Şurûk, 1423/2003), 1/411.

¹³⁹ Kuzgun, “Hanif”, 16/35.

¹⁴⁰ en-Nisâ 4/125

¹⁴¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 3/422.

¹⁴² er-Rûm 30/30

¹⁴³ Yunus 10/105

¹⁴⁴ el-En’âm 6/79

Ayetlerde bir muvahhid olarak dine yönelmesi emredilmiş olan Hz. Peygamber'in, hayatı boyunca aynı atası Hz. İbrahim gibi şirke bulaşmamış ve bir hanif olarak Allah'a yönelmiş olduğu ifade edilmektedir. Zaten İslam tarihinden hatırlanacağı üzere İslamiyet öncesi Mekke toplumunda bu özelliklere sahip, şirke bulaşmadan tevhit inancını muhafaza etmiş sayılı kişiler bulunmaktaydı.

Sonuç

Kur'an'ının büyük bir bölümünü oluşturan kıssaların Kur'an'da yer almasının en önemli nedenlerinden birisinin insanların geçmişte yaşanmış olaylardan ders almalarını sağlamaktır.

Değerlendirmeye tabi tuttuğumuz bu peygamberlerin puta tapmanın yaygın olduğu toplumlarda görevlendirilmiş olmalarına rağmen, peygamber olmadan önceki yaşamlarında da hiçbir zaman şirke bulaşmadıklarını ve bir hanif olarak Allah'a yöneldiklerini anlıyoruz. Özellikle her ikisinin de putperestliğin yaygın olduğu bir dönemde peygamber olarak görevlendirilmelerinden dolayı bu peygamberlerin mücadelesi birbirlerine benzerlik göstermektedir.

Kur'an'da bu peygamberlerin tebliğ mücadelesine yer verilmiş ve Allah'a nasıl yakarıшта buldukları örnek olarak sunulmuştur. Hayatının büyük bir bölümünün yapmış olduğu duaları üzerine şekillendiğini anladığımız Hz. İbrahim'in dualarının birçoğuna Kur'an'da yer verilmiş kimi ayetlerde de Hz. Peygamber'in ve müslümanların da bu şekilde dua etmeleri emredilmiştir.

Her iki peygamber de tebliğ mücadelesinde karşılaşmış oldukları zorluklar karşısında kararlılıkla ve sabırla mücadele etmelerinden dolayı Kur'an'da "ülül-azm" peygamberlerden oldukları vurgulanarak, azim sahibi peygamberler bu mücadelelerinden dolayı övülmüşler ve insanlara örnek olarak sunulmuşlardır.

Yaşamlarında Allah tarafından bir takım imtihanlara tabi tutulan bu peygamberlerin imtihanlarını başarıyla geçtikleri yine Kur'an'da haber verilmektedir. Allah, peygamberlerinin zorda kaldıkları durumlarda hem Hz. İbrahim'e hem de Hz. Peygamber'e yardım etmiş ve en zor anlarında, onlara kurulan tuzaklar karşısında onları korumuştur.

Kur'an'da tüm inananlar için örnek olarak sunulan bu iki peygamberin hayatları benzerliklerle doludur. Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber'in hayatlarının Kur'an'da ele alındığı şekliye değerlendirildiğinde bir takım benzerliklerin olduğu görülmektedir. Zaten soy olarak bu peygamberlerin birbirine yakın peygamberler olduğu bilinmektedir. Yine Hz. Peygamber'in çocuklarından birini İbrahim olarak isimlendirmiş olması bu yakınlığın bir göstergesidir. Başta tevhit mücadelesi olmak üzere; muhatap oldukları toplumla gerçekleşen diyalogları, birtakım kişisel özellikleri gibi konularda benzeyen yönlerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca her iki peygamberin de Namaz, Hac ve Kurban ibadetleriyle yükümlü tutulmuş oldukları ve günümüzde bu ibadetlerin yapılışında onların davranışlarından izler taşıdığı görülmektedir.

Kaynakça | References

- Aruçi, Muhammed. “Ülü'l-Azm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/294-295. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Baktır, Mustafa. “Kur’ân’da Tanıtılan Model Şahsiyet Hz. İbrahim (a.s.)”. 1. *Hz. İbrahim Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 1/59-78. Şanlıurfa: Şanlıurfa İli Kültür Eğitim Sanat ve Araştırma Vakfı Yayınları, 1997.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebî Abdillâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1998.
- Canan, İbrahim. “Hz. İbrahim'den Kur’ân'i Mesajlar”. 1. *Hz. İbrahim Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 1/89-100. Şanlıurfa: Şanlıurfa İli Kültür Eğitim Sanat ve Araştırma Vakfı Yayınları, 1997.
- Çetintaş, Recep vd. *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed*. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Deliser, Bilal. *Kur’ân-ı Kerim Penceresinden Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Eşsiz Örnekliliği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. 7 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Efe, Mehmet. “İlahi Dinlerde İbâdet ve Namaz”. *İslam Araştırmaları*, 2/3 (2009), 17-26.
- Eyüpoğlu, Osman. “Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları (Sosyolojik ve Pedagojik Açıdan)”. *XI Kur’ân Sempozyumu*, 1/103-120 Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Güç, Ahmet. “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Halis, Zeki. “Hz. Peygamberi Teselli ve Kalbini Takviye Bağlamında Tencimu'l-Kur’ân”. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2012), 81-114.
- Harman, Ömer Faruk. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/386-389. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Hazer, Dursun. “Kur’ân-ı Kerim Kıssalarının Edebi Değeri (Hz. İbrahim Kıssalarını Vaka-Zaman-Mekân-Şahıs Unsurları Açısından Bir Değerlendirme)”. 1. *Kur’ân Sempozyumu*. 1/205-218 Çorum: İslâmî İlimler Dergisi 2007.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 cilt. Riyad: Daru't-Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, (ts.).

- İsfahânî, Râgıb. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulkaki Güneş ve Mehmet Yolcu. 1 cilt. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Kaya, Remzi. "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2002), 31-58.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kurt, Yaşar. "Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Örnek İnsan Oluşu: Üsve-i Hasene". *Ankara: İslami İlimler Dergisi* 1/1 (2006) 145-159.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Cami' li-Ahkâm'l-Kur'ân*. thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî. 22 cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kurân*. 8 cilt. Beyrut: Daru's-Şurûk, 32. Basım, 1423/2003.
- Kuzgun, Şaban. "Hanîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/33-39. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Ömer Ahmed, Ömer. *Vahdet Işığında Hz. İbrahim (a.s.)*. çev. Abdullah Feyzi Kocaer. İstanbul: Karma Kitaplar, 2017.
- Piriş, Şaban. *Hız İbrahim*, İstanbul: Ma'ruf Yayınları, 2016.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1401/1981.
- Soysaldı, Mehmet. "İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları". *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* ed. Mevlüt Güngör. 1/147-170. İstanbul: İ.B.B Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürü'l-Mansur Fi't-Tefsîri Bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî. 18 cilt. Kahire: Merkezü-Hicr, 1424/2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Câmiu'l-Beyan An Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1421/2001.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâl Ma'rûf. 5 cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1996.
- Yakıt, İsmail. "Kur'ân'da Hz. Peygamber". *II. Kutlu Doğum Sempozyumu*. ed. İsmail Yakıt. 1/53-63. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Yar, Erkan. "Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 87-104.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 10 cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

Yılmaz, Ali. "Kur'ân'daki Peygamber Dualarının Psiko-Sosyal Analizi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 51-80.

Enver Polatoğlu

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Tefsir Anabilim Dalı
Dr., Presidency of Religious Affairs, Department of Tafsir
Diyarbakır/Turkey

epolatoglu@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6702-9332

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 28.10.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28.11.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15.12.2022

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1193153>

Atıf/Cite as: Polatoğlu, Enver. "Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı". *İslami İlimler Araştırma-ları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 120-146. <https://doi.org/10.54958/iad.1193153>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı*

Öz

Allah Teâlâ ile insan arasındaki iletişim, ibadetler yoluyla sağlanmaktadır. Yapılış şekilleri ve özellikleri itibarıyla ibadetlerin en kapsayıcı ve en dikkat çeken kuşkusuz hacdır. Evrensel nitelikleriyle bilinen hac ibadeti; bedenî, ruhî ve sosyal açıdan pek çok hikmetleri içinde barındırmaktadır. Hz. Âdem ile ilk temelleri atılan, Hz. İbrâhim ile sistemleşen ve Hz. Muhammed ile kemale ulaşan söz konusu ibadet, kulluk sınavının önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Zamanı, şartları, yeri ve fikhî çerçevesi belli olan, sembolik ifade biçimleriyle dikkat çeken hac, bilinç ve şuur düzeyini etkileyen özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Bu sembolik mananın perde arkasını kavramak, ayrıca haccın bireysel ve toplumsal hayata kazandırdığı faydaları tespit etmek büyük önem taşımaktadır. İşte bu çalışma, sembollerle ifade edilen derin manaları keşfetmeyi, sosyolojik, psikolojik ve diğer açılardan edinilen kazanımları ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Fıkıh literatüründe hac ibadetine yönelik serdedilen fikhî mülahazalara girmeden, hacdaki sembollerden başlamak suretiyle orada yaşanan derin duygular ve hac sonrası dönemde bu ibadeti ifâ edenler üzerindeki etkiler dikkate alınarak söz konusu çalışma kurgulanmıştır. Bu yöntem doğrultusunda çalışmanın metni sade ve anlaşılır bir üslupla oluşturulmaya özen gösterilmiştir. Neticede hac yolculuğu, insanın sadece

* Bu çalışma 2021 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Veysel Güllüce danışmanlığında tamamlanan "Kur'an'da Hac" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

iç dünyasına değil; aynı zamanda ebedi hayatına, din kardeşlerine, tarihin derinliklerine ve en önemlisi de Rabbine yaptığı bir yolculuk olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada sembollerle sergilenen her bir davranış, gerçek hayatın birer yönüne işaret etmektedir. Buna göre hiçbir imtiyaz ve statünün arkasına sığınmadan büyük bir ciddiyet ve disiplin içerisinde kulluk yolculuğuna devam etmek, bunun yanında yoğun bir duygu atmosferi içerisinde dua ve tevbe yoluyla teslimiyetin zirvesine ulaşma gayreti, insan üzerinde pozitif anlamda büyük etkiler oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hac, Hikmet, Sembol, Hz. İbrâhim.

The Dimension of Wisdom and Symbolic Structure of Hajj

Abstract

The communication between God and man is provided through worship. Undoubtedly, the most inclusive and the most striking of the worships in terms of the way they are performed and their characteristics is the hajj worship. Hajj worship known for its universal qualities; It contains many wisdoms in terms of physical, spiritual and social aspects. The foundations of which were laid with Adam, systematized with Abraham and the worship in question, which reached perfection with Mohammad, constitutes an important turning point in the examination of servitude. Hajj, which draws attention with its symbolic expressions and whose time, conditions, place and legal framework are clear, comes to the fore with its features that affect the level of consciousness and consciousness. It is of great importance to understand the behind the scenes of this symbolic meaning and also to determine the benefits that pilgrimage brings to individual and social life. This study aims to discover the deep meanings expressed with symbols and to reveal the achievements gained from sociological, psychological and other aspects. This study has been designed by considering the deep feelings experienced there by starting with the symbols of the pilgrimage, and the effects on those who perform this worship in the post-hajj period, without going into the fiqh considerations in the fiqh literature. In line with this method, care was taken to create the text of the study in a simple and understandable style. After all, pilgrimage is not only to the inner world of man; at the same time, it appears as a journey to his eternal life, to his brothers in religion, to the depths of history and most importantly to his Lord. Each behavior displayed with symbols here points to one aspect of real life. Accordingly, continuing the journey of servitude with great seriousness and discipline without hiding behind any privileges and status, as well as the effort to reach the peak of surrender through prayer and repentance in an atmosphere of intense emotion, have great positive effects on people.

Keywords: Tafsir, Hajj, Wisdom, Symbol, Hz. Abraham.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıntılı olarak ele alınan ibadetlerin başında hac gelmektedir. Meşakkatli bir ibadet olan hac, geçmişten günümüze sağladığı kadim bağlantıları, insanın kendisini anlama arayışı ve daha nice hikmetleriyle tam anlamıyla bir olgunlaşma yolculuğudur. Hz. Âdem ile başladığına dair bazı bilgiler olmakla beraber¹ esas yapısı Hz. İbrâhim ile oluşan hac ibadeti evrensel bir nitelik kazanmış ve kıyamete kadar geçerli bir ibadet olarak îfâ edilmektedir.

Zaman ve mekân faktörünün büyük anlam ifade ettiği hac ibadeti esnasında Müslümanlar sosyolojik ve psikolojik açıdan birçok kazanımlar elde etmekte ve derin tecrübelerle sahip olmaktadır. Her yıl birkaç milyon Müslümanın bir araya gelerek sembolik anlamda Kâbe'yi ziyaret etmesi ve Müslümanların yıllık büyük kongresine iştirak etmesi, tarihte başka örneği olmayan muhteşem bir ruh halini yaşatmaktadır. Bu kongrede kadın-erkek, genç-yaşlı, siyah-beyaz tüm cinsiyet, yaş ve renkler bir aradadır. Burada sosyal statü, makam, mevki, renk, soy, zenginlik gibi kavramlar değerini yitirmekte ve merhamet, takvâ, kardeşlik, eşitlik gibi kavramlar ise daha büyük anlam kazanmaktadır. Bu sebeple imkânı olan her Müslümanın ömründe bir defa bu atmosferi yaşaması, tevbe, dua ve zikir yoluyla Allah'a dayanması, dünya ve ahiret mutluluğu için vazgeçilmez bir fırsattır.

Zengin bir anlam içeriğine sahip olan ve kapsamlı bir kitle tarafından yapılan hac ibadetinin hikmet boyutunu ve semboller içindeki derin manalarını incelemek elbette önem arz etmektedir. Nihayetinde haccın fert ve topluma kazandırdığı faydalar azımsanmayacak derecededir. Bunların önemli bir kısmı sembollerle ifade edilmiştir. Hacdaki sembolik davranışların manalarını keşfetmek, kişideki ibadet bilincini ve toplumsal sorumluluk düzeyini pozitif anlamda etkilemektedir. Bu yönüyle bir çalışmanın yapılması, haccın mahiyetinin anlaşılmasına önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir. Çalışmada kısmen tefsir, tarih ve hadis metinleri olmak üzere esas haccın ruhunu anlamaya yönelik müstakil eserler, haccın psiko-sosyal ve kültürel yönlerini inceleyen çeşitli makaleler, Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddeleri ile konu hakkındaki diğer bazı çalışmalardan yararlanılarak metin kurgulanmıştır.

1. Sembolik Açıdan Hac

Hac görevi, içinde birçok hikmeti barındıran ve baştan sona sembollerle yoğrulmuş bir ibadettir. İlk İnsan Hz. Âdem'in yaratılış gerçeğinden Hz. İbrâhim ve ailesinin yaşadıklarına kadar pek çok hadise, dünya Müslümanları tarafından her yıl kutsal iklimde yeniden derin bir ruh haliyle yaşanmaktadır. Manası, ruhu ve

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuh-sin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicre, 1422/2001), 9/19-25; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahğbaru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1403/1983), 1/37-42.

menâsiki bakımından hac, diğer ibadetlerden çok farklıdır. Mâlî ve bedenî bir ibadet olarak hac, dünya ile ahiret arasındaki bağlantı ve geçişleri çok yalın ve şeffaf bir şekilde işlemekte, Allah ile kul arasındaki münasebeti geliştirmekte ve insana yeni sorumluluklar yüklemektedir. Bilinçli olarak hac yapan kul, psikolojik olarak âdetâ ahirete gitmek üzere olduğu hissine kapılır. Bu noktadan hareketle hacdaki bazı ibadetlerin sembolik olarak ifade ettikleri manaları ve derin hikmetlerini bazı başlıklar ışığında inceleyeceğiz.

1.1. Amaca Odaklanmak: Niyet

Niyet, Allah'ın rızasını kazanmak ve O'nun hükmüne tâbi olmak üzere iradeyi harekete geçirip davranışlarla bütünleştirmektir.² Niyet amellerin özü, ruhu ve direğidir.³ Bu sebeple niyetle amel arasında ruh-beden misali bir ilişki bulunmaktadır. Hac için niyetlenmek, benlikten Allah'a, kölelikten hürriyete, ırkçılıktan eşitlik ve kardeşliğe, geçici hayattan ebedi hayata, gayesizlikten sorumluluğa geçiş yapmaktır.⁴ Bu bakımdan İslâm dininde müminin samimiyet derecesini anlayabilmek için hac ibadeti önemli bir ölçü ve ihtiyaçtır.⁵

1.2. Eşitlik Elbisesine Bürünmek: İhram

“Haram kılmak” anlamına gelen ihram, terim anlamıyla “hac veya umreye niyet eden kimsenin diğer zamanlarda yapması helâl olan bazı davranışları bir süreliğine kendisine yasaklaması” demektir.⁶ Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'de özellikle ihramlı kimseye av yapmanın yasak olduğu bildirilmiş,⁷ hac veya umre tamamlanınca saç tıraşıyla beraber vücut temizliği yapılarak ihramdan çıkılacağı haber verilmiştir.⁸

İhram, Kur'an'ın ifadesiyle takvâ elbisesine bürünmektir.⁹ İhrama girmiş olan her müslüman için tıpkı yahudilikteki cumartesi yasağında olduğu gibi her

² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/365-366; İbrahim Kâfi Dönmez, “Niyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/169-172.

³ Amel-niyet ilişkisine dair hadisin değerlendirmesi için bk. İbrahim Saylan, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd* (Ankara: TDV. Yay., 2021), 6.

⁴ Ali Şeriatî, *Hacc* (İstanbul: Şura Yayınları, 7. Baskı, ts.), 31.

⁵ Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecîhiddîn Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sabık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 2005), 1/142.

⁶ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvî (Beyrut: Dâru'l-Kalem 1. Basım, 1412), 230; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tacu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL*, thk. Mecmûâtun Mine'l-Muhakkikîn (byy: Dâru'l-Hidâye, ts.) 31/454; Geniş bilgi için bk. Salim Ögüt, “İhram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/539-542.

⁷ el-Mâide 5/1-2, 95-96.

⁸ el-Hac 22/29.

⁹ el-A'râf 7/26.

türlü sözlü ve fiili aşırılık yasaklanmıştır.¹⁰ Mümin kendisini tamamen Allah'a vakfederek, bu devrede şahsiyetini unutmaya çalışır.¹¹ İhram sayesinde dünyevî arzularından uzak durarak, âdeta yaratılışın başındaki fitrata yeniden geri dönmüş olur.¹² Buna göre ihram değişim, dönüşüm ve hayatta yepyeni bir sayfa açmak için insana çok önemli bazı sorumluluklar yükler.

İhram, izar ve ridâ denilen iki parçadan ibaret dikişsiz, tercihen beyaz, giyilmesi farz bir elbisedir. İhram elbisesiyle kuşanan kişi hiçbir ayrıcalık ve benlik havasına giremez. Üzerinde zahiren dünyevî hiçbir maddi eşya taşıyamaz. Normal zamanda helal olan bazı söz ve davranışlar ihramlı için yasaklanmıştır. İhram âdeta bir zırh gibi bedeni korur. Haccın beyaz bir elbise giymesi ve yüzünü/başını açık tutması şeffaflığın zirvesidir. Bu elbiseyle takiyye yapılamaz ve başka kılıflara girilemez.

İhram, tüm imtiyazlardan uzak durmaktır. Onunla sosyal ve ekonomik statüler, makam ve mevkiler, üniformalar, zevkler, kültürler ve karakterler, süsler ve zînetler bir kenara bırakılmıştır. O, eşitliği sembolize eden basit iki parça giysidir. Onun sayesinde müminleri birbirlerine ayrıcalıklı gösteren emareler ortadan kalkar.¹³ İhram, tek başına bir dış elbise değişikliği değil, insan hayatının köklü bir değişikliğe uğramasıdır. Kur'an-ı Kerim'de haber verildiği üzere ihramlı olarak canlılara dokunmak veya başkalarına kötü davranmak yasaklanmış,¹⁴ yapılan her ihlale karşı kefarete yoluyla ceza takdir edilmiştir.¹⁵ Bu anlayış, hac sonrasında da kişiyi olumlu anlamda etkileyecek önemli bir eğitimidir. İhram, aynı zamanda ölüm sonrasındaki hayatla bağlantılı olarak kefeni sembolize etmektedir.¹⁶ İhram elbisesine giren kimse, diliyle ve kalbiyle Rabbini yüceltmekte, ona eş olan başka hiçbir ortağın olamayacağını ikrar etmektedir.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Şur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî İbrâhim Ettafeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 6/299.

¹¹ Muhammed Hamidullah, "İslamda Hac", *İslam Tetkikleri Dergisi*, çev. M. Akif Aydın, 8/1-4 (1984), 150.

¹² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 239.

¹³ Bünyamin Erul ve Ekrem Keleş, *Haccı Anlamak* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 27.

¹⁴ el-Mâide 5/1-2, 95-96.

¹⁵ el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/95.

¹⁶ Ahmet Rifat Geçioğlu, "Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım", *ÇÜİFD*, 16/1 (2016), 224; Tahsin Görgün, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/398.

1.3. Emre Âmâde Olmak: Telbiye

Bir davete icabet etmek anlamına gelen telbiye,¹⁷ hacın şîârı olan özel sözlendir.¹⁸ Telbiye âdeta seferberlik emrini alan bir askerın üniformasını giyip teçhizatını kuşandıktan sonra “Emret komutanım.” diyerek itaat ve bağılılıkla teknil vermesine benzer.¹⁹ Müslümanlar arasında söylem birliğini ifade eden bu sözler, tevhid üzere olmanın güçlü bir şekilde ilan edilmesidir. Kul âdeta İbrâhim’in (a.s.) hacca davet etme emrine karşılık vererek “Emrindeyim Allah’ım!” demekle, kefen misali ihram giymiş müslümanların ortak parolasını haykırılmaktadır.

Allah Resûlü (s.a.s.) telbiye hakkında şöyle buyurmuştur: “Bir müslüman telbiye getirdiğinde sağında ve solunda (eliyle işaret ederek) şuradan şuraya kadar yer yüzündeki taş, ağaç, toprak ne varsa hepsi onunla birlikte telbiye getirir.”²⁰ Buna göre telbiye sözleri, bir davete icabet etmenin yanında toplumun diğer fertleriyle beraber dinî duyarlılık hissiyle sorumluluk alanına girmeyi ifade etmektedir.

1.4. Yürekten Bağlılık: Tavaf ve Unsurları

Beytullah’a ulaşan mümin, bir anlamda Allah’ın evinde olmanın güven ve huzurunu yaşar.²¹ Bu öylesine bir güven ki, kişi kendisini manevî akışa bırakır ve Müminler denizinde yok olur. Tavaf yaratılışın bir özeti ve takdire rıza göstermenin sembolüdür. Kâbe’nin sola alınması çok anlamlıdır. Bu, simgesel anlamda insan kalbiyle Allah’ın evinin aynı göz hizasında olması ve huşu içerisinde tavaf yapılmasıdır. Allah’ın cemâlini derinden müşâhede etmek için en mukaddes mekân Kâbe’dir. Tavafla beraber kalp ile Kâbe arasında güçlü bir bağ kurulur ve aradaki bütün engeller kalkar. Bu bakımdan tavaf zımnem hiç durmadan bedenen ve ruhen sürekli hareket halinde olmayı ve ibadetteki devamlılığını temsil eder.

Tavaf aynı zamanda teslimiyetin ve ilahî rızaya boyun eğmenin sembolüdür. Kâinatdaki her şey hareket halinde ve bir düzen içindedir.²² Kâbe etrafında yapılan tavaf, âdeta bir galaksinin milyarlarca yıldızıyla dönüşünü temsil etmektedir.²³ Bu dönüşler süreklilik, hareket ve büyük bir disiplin içerisinde dünyanın dönüşü gibidir. Burada bütün “ben”ler “biz”e dönüşür. Buna rağmen hala kendisi olup benlik

¹⁷ Telbiye örneği için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’ş-şâhih* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Hac”, 26; Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs el-Kuraşî eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1400/1980), 122.

¹⁸ Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Ğayb)* (Beyrut: Dâru’İhyâ’i-Turâsi’l-‘Arabî, 3. Baskı, 1420), 23/220.

¹⁹ Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak*, 34; Hökeleki, *Din Psikolojisi*, 240.

²⁰ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), “Hac”, 14.

²¹ Âl-i İmrân 3/97.

²² Yâsîn 36/40.

²³ Ekrem Keleş, *Umre Rehberi* (Ankara: DİB Yayınları, 9. Basım, 2015), 28.

hastalığından kurtulamayanlar ise tavaf edenlerin bir parçası haline dönüşmezler.²⁴

Bu şekilde “her şeyin bir başka şey etrafında belli bir düzen içinde hareket etmesi”, kâinattaki düzenin bir parçası olan insana yeni bir şuur ve hareket kazandırır.²⁵ Tavafta insan davranışlarının bir ahenk içerisinde seyretmesi, sembolik anlamda Allah’ın birliği fikrinin merkeze alındığını göstermektedir.²⁶ Burada kendisini Rahmân’ın manevî huzuruna bırakarak Mümin, Allah katında Kâbe’den daha mukaddes bir konuma yücelir. “Ey Kâbe! Allah nezdinde malıyla, canıyla müminin hürmeti senin hürmetinden daha büyüktür.”²⁷ diyen Allah Resûlü (s.a.s.), müminin Allah katındaki değerini dikkat çekici bu sözlerle ifade etmiştir.

Tavaf aynı zamanda hasımlara karşı güç gösterisidir. İhramlıyken metaflarında sağ omuzu açık tutmak suretiyle ıztıba‘ yapmak veya heybetli yürüyerek remel yapmak, müminlerin güçlü/kuvvetli ve zinde olduklarına dair bir güç gösterisidir.²⁸ Nitekim Allah Resûlü Vedâ Haccı’nda bu şekilde davranmıştır.²⁹ Haceru’l-Esved’e dokunmak ve istilam (selamlama) yapmak, müminin eliyle, diliyle ve kalbiyle Allah’a olan bağlılığını yenilemesidir. Makâm-ı İbrâhim’de iki rekât namaz kılmak, Hz. İbrâhim’in yolunda yürümek ve İbrâhim misali yücelmektir. Zemzem suyundan içmek ise çalışma ve azmin sonucunda gelen ilahî rahmetle yeniden hayat bulmaktır.

1.5. Umudu Yitirmeden Mücadele Etmek: Sa’y

Sa’y, umudu yitirmeden mücadele azmiyle Safa-Merve arasında yürümektir.³⁰ “Allah’ın rahmetinden ümit kesilmez.”³¹ parolasını hayatın en zor ve zahmetli alanına hâkim kılmaktır. Hâcer gibi düşünmek, onun gibi defalarca denemek ve ısrar etmektir. Nitekim tefsir ve tarih kaynaklarında da geçtiği üzere Hz. Hâcer, ıssız Mekke vadisinde İsmâil ile yapayalnız kalmış, su ve erzakın tükenmesiyle telâşlanmış, Safâ ile Merve tepeleri arasında yedi defa canhıraş koşturmuş, Allah ona ve İsmâil’e hayatın kaynağı olan zemzemi lütfetmiştir.³²

²⁴ Şeriati, *Hacc*, 49-51.

²⁵ Görgün, “Hac”, 14/398.

²⁶ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1999), 1/35.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1336/1918), “Fiten”, 2.

²⁸ Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn*, 1/250-251.

²⁹ Buhârî, “Hac”, 55; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1995), 1/290, 306.

³⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 411-412; Zebîdî, *Tacûl’-Arûs*, 38/279; bk. Salim Ögüt, “Sa’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/206.

³¹ Yûsuf 12/87.

³² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 13/690; Kurtubî, *el-Câmi’*, 9/368; Ebû’l-Fidâ’ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Kasasû’l-Enbiyâ*, thk. Mustafa Abdulvahid (Kahire: Dâru’t-Te’lîf, 1. Basım, 1968), 203.

Sa'y sıradan bir yürüyüş olmayıp, hedefi ve maksadı olan bir yürüyüştür. O, insanın sadece nefsi için değil, başkaları için de elinden geleni yapmasıdır. Sa'y, sorumluluğu ve annelik şefkatinin değerini simgeleyen, insana duygu seli yaşatan, Hâcer annemiz ile İsmail'in (a.s.) yaşadıkları mücadele ve azmin ibadete dönüşmüş halidir. Hâcer bir cariyeye, bir yabancı, bir sürgün ve ırkların ayrıcalığına uğramış bir kadındır, ancak tarihi bir sınavın da en büyük mimarıdır. Bu sebeple sa'y, dünya kirlerinden, günah ve hatalarımızdan arınmak için âdeti Hâcer olmak ve onun gibi Rabbimizin rahmetine yürekte inanmaktır. Yüce yaratıcının bize ne kadar yakın olduğunu hissederek yaşamak, beşerî olandan ilahî rahmete koşmaktır. Hâcer rolünü üstlenen hacılar, yedi defa canla başla ve umudunu yitirmeden Safâ-Merve arasında gidiş geliş yaparak memleketlerinde bıraktıkları İsmâillerini kurtaracak abı hayatı aramaktadırlar.³³ Çünkü Hâcer imkânsız gibi görünen bir ortamda bile Allah'tan umudunu kesmemiş, çocuğuyla ölümü beklemek gibi bir hataya düşmemiş, sabır, ümit ve tevekkül ile güvendiği Rabbinin rahmetini arayıp bulmuştur.³⁴

Onurluca bir duruşu simgeleyen sa'y, tıpkı Hâcer annemiz gibi hicret etmek, şirkten uzaklaşıp sorunun çözümüne odaklanmaktır. Hervele (koşar adımla yürüme) yapmak suretiyle bazen takat kesilinceye kadar mücadele etmek, azim ve kararlılığın zirvesini yaşamak, nefsin şerrinden kaçmak ve geride bıraktıklarımızın da hesabını yaparak mücadeleye devam etmektir. Bu mücadele, dünyevî menfaatlardan uzak, iki parça basit ve sade bir elbise olan ihrama bürünerek ve sonunda da yeni doğmuş bir çocuk gibi saçları feda ederek tevazu içinde tüm dünyalıklarla araya mesafe koymak suretiyle yapılır.

1.6. Yeniden Diriliş ve Mahşerde Toplanma: Vakfe

Vakfe, bir duruş ortaya koymaktır. Müslüman, hayatın her alanında duruşunu muhafaza eden, sadece Rabbine boyun eğen, her türlü haksızlık ve zulüm karşısında dimdik durabilen kişidir. Arafât vakfesi haccın en önemli parçasıdır. Peygamber Efendimiz (s.a.s.) bunun önemini "Hac Arafattır."³⁵ hadisiyle ifade etmiştir. Yani Arafat'taki samimi duruş ve istikrar ortaya konulmadan hac eksik kalacaktır.

Hac, müslümanların yıllık olağanüstü, dinî, ilmî, diplomatik ve uluslararası kongresidir.³⁶ Hacılar bu kongreye katılan temsilciler, Arafat kongrenin yapıldığı yer, vakfe ise bu kongrede tüm dünya müslümanları adına bir karara varmaktır. Burada toplanan müslümanlar dertlerini doğrudan Yüce Allah'a arz etmektedirler. Dil-

³³ Şeriatî, *Hacc*, 63-69; Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak*, 51-53.

³⁴ Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları 2008), 1/243.

³⁵ İbn Mâce, "Menâsik", 57; Tirmizî, "Hac", 57.

³⁶ Fikret Karaman, "Hacda Geleneksel İnanç ve Davranışlar", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 463; Ali Akpınar, "Kur'an Âyetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı ve Daha Sağlıklı Bir İbadet İçin Bazı Teklifler", *Marife Dergisi*, 3/1, (2003), 98.

leri, renkleri, ırkları ve coğrafyaları hatta kültürleri farklı olan milyonlarca müslüman aynı ortak gaye için vakfeye dururlar. Burada dünya müslümanları tanışıp kardeş olduklarını ilan ederler.

Vakfede temsili olarak sunulan bir başka mana da iki parça sade beyaz örtüye bürünmüş milyonlarca insanın kefenleriyle yeniden dirilip ilahî huzurda hesap vermesidir. İnsanoğlunun dünyaya olan tutkusu çoğu zaman yanıltıcı olmakta ve ahiret hesaplarını yapma konusunda kişiyi gaflete sürüklemektedir. Vakfe, bu gafletin tedavisini yaparak, Allah'a ait olduğumuzu ve yine O'na döneceğimizi ilan etmektedir.³⁷ Vakfe, dünya yolculuğunun son bulacağını ve yeni bir hayatın başlayacağını yakîni olarak hissetmektir. Ölümü tefekkür, kişiyi müslüman olarak ölmeye hazırlar. Neticede bu dünyada nihai gaye müslüman olarak ölmektir.³⁸

1.7. Nefisle Mücadele Etmek: Şeytan Taşlama

Şeytan insanlara yaptıkları hataları güzel gösterip, onları doğru yoldan saptırmak için sürekli çalışmaktadır.³⁹ Kul böyle bir tehlike karşısında daima tedbirli olmalıdır. Hacda şeytan taşlamanın anlamı, benliği ortadan kaldırmak suretiyle aklı ve iradeyi kullanarak şeytana ve bütün kötülüklere meydan okumaktır.⁴⁰ İbrahim (a.s.) ve ailesi misali ilahî emirlere karşı engel teşkil eden şeytana en güçlü şekilde mukavemet göstermektir. Şeytanı taşlamak, vesvese veren tüm olumsuzluklardan kurtularak onlardan uzak durmak, onlarla kalbî alakayı kesmek, her türlü cehalete son vererek onun yerine ilim ve irfanı ikame etmektir. Başka bir ifadeyle şeytana taş atmak, nefsin arzularını taşlamaktır.⁴¹ Temsili olarak yapılan bu taşlama ile her türlü gurur, kibir, mal, mülk, makam, şan, şöhrat ve kısaca insanı şeytanın oyuncağı yapacak her türlü günah taşlanmalı, onlardan uzaklaşılmalıdır. İnsan defalarca, gerekirse yetmiş defa şeytanı taşılayıp onu hayatından çıkarmalıdır. Buradaki taşların sayısı kinevî olarak çokluğu ifade ettiğinden, bundan sonraki hayatta şeytanla olan mücadele sürekli olarak devam etmelidir.

Şeytan taşlanırken, “Bismillahi Allâhu Ekber” (Allah'ın adıyla, Allah en büyüktür!) diyerek, O'nun rızasına ve korunmasına sığınmak esastır. Sembolik bir mana taşıyan taşlamayla aslında günahlarımızı, hatalarımızı, dünyevileşmiş aklımızı, şehvetimizi, gaflet ve zaaflarımızı taşlamış oluyoruz. Hayat bir sınav ve bir mü-

³⁷ el-Bakara 2/156.

³⁸ el-Bakara 2/132; Âl-i İmrân 3/102.

³⁹ el-Bakara 2/36, 268; Âl-i İmrân 3/155; el-Mâide 5/91; el-A'râf 7/20; el-En'am 8/48; Yûsuf 12/100; en-Nahl 16/63; el-İsrâ 17/53; Tâhâ 20/120; en-Nûr 24/21; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/38; Fâtır 35/6; ez-Zuhrûf 43/62; Muhammed 47/25; el-Mücadele 58/19; el-Haşr 59/16; en-Nâs: 114/4-5.

⁴⁰ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 240.

⁴¹ Hasan Kâmil Yılmaz, “Haccın Ruhu, Hac Menâsikinin Sembolik Anlamı,” *Bütün Yönleriyle Hac Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015), 106.

cadeledir. Bunun için kovulmuş şeytanın şerrinden sonsuz rahmet sahibi olan Allah'ın merhametine sığınmak ve hayat boyu bu istikamet üzere kalmak en önemli gayedir.

1.8. En Değerli Olanı Feda Etmek: Kurban

Kurban Allah'a bağlılığın göstergesi olup, benlik ve arzuları Allah yolunda feda etmektir. Haccın en büyük gayelerinden olan şükürün îfâsı, kurban ibadetiyle bütünleşip en üst dereceye ulaşır ve haccın kabulüne vesile olur. Nitekim Allah için değerli olan kişinin takvâsı yani kurban kesmedeki amacıdır.⁴² “Her ümmet için, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanlar üzerine ismini ansınlar diye kurban kesmeyi meşru kıldı.”⁴³ âyetinden de anlaşıldığı gibi evrensel bir ibadet olan kurbanın gayesi ilahî rızayı elde etmektir.

Kurban, zikirin, şükürün, teslimiyetin, fedakârlığın ve kardeşliğin göstergesidir. Bu sebeple kurban keserken kişi en kıymetli olanı seçmelidir. Kâbil gibi davranırsa imtihanı kaybeder, ancak Hâbil gibi içten ve samimi olursa imtihanı kazanır.⁴⁴ İbrahim'in (a.s.) yaşlılık çağında Allah'ın ona armağan ettiği en kıymetli hediyesiydi İsmâil. İbrâhim misali fedakârlık gösterip İsmail'ini kurban etmeyi göze alan, Allah'ın sevgilisi olur.⁴⁵ Böylece Allah ona İsmail'in yanında İshak'ı da bir müjde ve bir ikram olarak verir.⁴⁶ Kişinin çocukları, ailesi, serveti, makam ve mevkisi onun İsmail'idir. Öyle ise insan Allah'ın verdiği sınırsızca nimetler karşısında kurban kesip Rabbine şükretmelidir.

2. Ahlâkî Olgunlaşma ve Şuur Açısından Hac

Hac ibadetinin temel gayelerinden birisi, insana bilinç ve şuur kazandırmak, onu tam anlamıyla kâmil ve olgun bir mümin düzeyine yükseltmektir. Mekke ve Medîne'de bulunan birçok kutsal mekân ve hatıra, hacca giden müminlerde bilinç ve şuura dönüşmekte ve ahlâkî anlamda kendilerini sorgulama ihtiyacı doğurmaktadır. Hacdan bahseden ayetlerin çoğunda buna işaret edilmektedir. Bu bağlamda âyet-i kerimelerde takva sahibi kişilerin davranışlarının övgüye layık olduğuna⁴⁷ ve Allah'ın, kendisine karşı gelmekten sakınanlarla beraber olduğuna⁴⁸ vurgu yapılmıştır. Bununla beraber hacda şehvet ve diğer her türlü kavga, öfke, dedikodu vb. günahtan sakınılması,⁴⁹ meşru yollarla rızık elde edilmesi,⁵⁰ enaniyet ve bencillikten

⁴² el-Hac 22/37.

⁴³ el-Hac 22/34.

⁴⁴ el-Mâide 5/27-30.

⁴⁵ en-Nisâ: 4/125.

⁴⁶ es-Saffât 37/112.

⁴⁷ el-Bakara 2/189.

⁴⁸ el-Bakara 2/194.

⁴⁹ el-Bakara 2/197.

⁵⁰ el-Bakara 2/198.

uzaklaşarak Allah sevgisinin üstün tutulması⁵¹ ve daha nice faydalara şahit olunması⁵² gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Bütün bu âyet-i kerimeler, haccın ahlâkî olgunlaşmayı sağlamada çok önemli bir yere sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Buna göre hac geçmişte işlenen hatalardan ders çıkarmak ve onlardan kurtulmak için kişiyi özü itibarıyla tertemiz olan fitrat yolunu tercih etmeye sevk eder. Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Bir insan hacceder ve hac esnasında da kötü söz söylemez ve büyük günahlardan çekinir, küçük günahları işlemekte ısrar etmezse, o kimse günahlarından arınarak annesinden doğduğu günkü gibi hacdan dönmüş olur.”⁵³

İslâm dini yalnızca Allah’a ibadet etmeyi ve mahza ahiret için çalışma ayı değil hem dünya hem de ahiret konusunda dengeli bir hayat yaşamayı emretmektedir. Nitekim yüce kitabımız Kur’an’da Rabbimiz: “Allah’ın sana ihsan ettiği (servet ve zenginlik gibi) şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma. (Bu imkânlardan ölçülü bir şekilde kendin de yararlan.) Allah’ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap ve yeryüzünde bozgunculuk isteme. Çünkü Allah, bozguncuları sevmez.”⁵⁴ buyurmaktadır. Bu nazardan baktığımızda ibadetlerin maksadı kişiyi sadece ahiret için değil hem dünya hem de ahiret için ahlâkî olgunluğa ulaştırmaktır. Yine konuyla ilgili olarak hacca davet emrinden sonra yüce Allah: “Gelsinler ki kendilerine ait birtakım faydalara şahit olsunlar.”⁵⁵ buyurarak, hacca giden kişinin dünyevî/uhrevî birçok kazanımlar elde edeceklerini haber vermektedir.

Hac ibadeti iç içe geçmiş çok önemli hikmetlere sahip bir yolculuktur. Ali el-Kârî’nin “*Esrâru’l-Hacc*” isimli eserine atfen hac için beş çeşit yolculuğa dikkat çekilmiştir: Birinci yolculuk, insanın içine yani kalbine yaptığı yolculuk, ikincisi ahirete, ebedi hayatına yaptığı yolculuk, üçüncüsü kardeşlerine yaptığı yolculuk, dördüncüsü tevhid tarihine yaptığı yolculuk ve beşincisi ise kişinin Rabbine yaptığı yolculuktur.⁵⁶ Bu bakımdan hac asla sıradan bir seyahat olarak görülmemeli, bilinç ve şuuru en üst düzeyde tutmayı gaye edinen bir yolculuk olarak düşünülmelidir. Arafat’ta marifete, Müzdelife’de şura, Minâ ve Cemerat’ta muhabbete kavuşan hacı, hedy kurbanıyla da takvaya ulaşır. Hacılar sabır, mücadele, şükür ve zafer duygularıyla adeta şeytana üstün gelmenin zaferini kutlarlar.⁵⁷ Bu açıdan hacdaki her bir sembolik ibadetin belli bir anlam alanı ve kişiyi eğitip bilinçlendiren yönü vardır.

⁵¹ el-Bakara 2/200.

⁵² el-Hac 22/28.

⁵³ Buhârî, “Hac”, 4.

⁵⁴ el-Kasas 28/77.

⁵⁵ el-Hac 22/28.

⁵⁶ Mehmet Görmez, “Açılış Konuşması”, *Bütün Yönleriyle Hac Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 27-28.

⁵⁷ Heyet, *Hadislerle İslam* (Ankara: DİB Yayınları, 1. Basım, 2013), 2/368.

3. İnsan Psikolojisi Açısından Hac

3.1. Hacca Hazırlık

Hacı adayları, hac için niyet ettiği andan itibaren maddi/manevi birtakım hazırlıklar yapmaya başlarlar. Manevi açıdan hacı adaylarının tutum ve davranışlarında birçok farklılıklar göze çarpar. İbadetlerde ziyadeleşmeler ve haramlardan korunmak gibi bazı konulardaki hassasiyetlerin gözle görülür şekilde arttığı gözlemlenir. Bununla beraber hacca gidecek kişilerde psikolojik anlamda müspet bir tefekkür, araştırma ve düşünce gücü oluşmaya başlar.⁵⁸ Bir müslüman açısından en önemli konulardan birisi de hacca giderken geride borç bırakmamak ve helallik dilemek suretiyle kul haklarından kurtulmaktır. Çünkü hac (kul hakkı hariç) insanı günahlardan arındırmak suretiyle anasından doğduğu günkü gibi tertemiz kılar.⁵⁹ Bu sebeple kul hakkının Allah tarafından affedilmeyen günahlar arasında zikredilmesi ve bizzat kulun helallik dileyerek o borçtan kurtulması, hac yolculuğuna çıkmadan önce kişiyi derin düşüncelere sevk etmektedir. Diğer yandan her şeyi geride bırakarak ve türlü zorlukları göğüsleyerek hac yolculuğuna çıkılması, bu ibadeti cihat yolculuğuna benzettirir. Fiili olarak cephede mücadele etmek üzere cihada çıkan müslümanlar, helalleşmek suretiyle memleketlerinden ayrılırlar. Bu yönüyle hac da bir cihat yolculuğudur.

Hac hazırlığı ve yolculuğu haşre olan benzerliği sayesinde kişiye ahiret bilincini kazandırmaktadır. Tasavvufta bu yolculuk ölüme benzetilmiştir. Hac hazırlığı yapan müslümanlar her alanda hak ilişkisi yaşadığı tüm insanlarla helalleşerek borçlarını öder, nafakasından sorumlu oldukları kişiler için tüm hazırlıklarını tamamlayıp gönül rahatlığıyla yola çıkarlar.⁶⁰ Hatta Kur'an'da geçen "Hac (ayları) bilinen aylardır."⁶¹ ifadesindeki "hac ayları" şeklindeki çoğul hali, haccın hazırlık dönemini de içine alan bir süreçtir. Hacı adaylarının, yolculuğa çıkmadan önce borçlarını ifâ edip dargın olduklarıyla helalleşmesi, kendisinin hacı olmaya hazır olduğu anlamına gelmektedir. Bu bireysel hazırlık aşamasındaki ruh hali, kişileri hacca hazırlamaktadır. Bu davranış biçiminin hac esnasında ve hacdan sonra da devam etmesi en büyük hediftir.⁶² İlahi davete icabetin yanında toplumun baskısı da hacının davranışlarını kontrol etmede etkilidir. Bu nedenle hacı, haktan sapmama, günah işlememe, iyilik yapma, haram yememe, günden korunma gibi toplumun ondan

⁵⁸ bk. Karaman, "Hacca Geleneksel İnanç ve Davranışlar", 455-467.

⁵⁹ Buhârî, "Hac", 4; Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi'u's-şâhih*. th. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts), "Hac", 438, 983.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1/246-247.

⁶¹ el-Bakara 2/197.

⁶² Geçioğlu, "Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım", 228-229.

beklediği “hacılığını koruma” vazifesini büyük bir dikkatle muhafaza etmek zorunda olduğunu düşünür.⁶³

Hac ibadeti, hacdan önce yapılan hazırlık aşamasından başlayarak hacdayken yaşanan derin hisler ve kazanımlar ile hacdan sonra elde edilen kazanımları muhafaza etme gayreti sayesinde insan hayatını büyük oranda etkilemektedir. Hacca giden kişi bu ibadeti kemâl-i ihlâs ile ve Allah rızasını gözetmek gayesiyle bilinçli bir şekilde ifâ etmenin çabasında ve üzerine yüklenen yeni temsiliyet sorumluluğunun bilincinde olur. Hacılık vasfı ve kendisinden beklenen yeni sorumluluklar kişiyi hacdan sonra bir murakabe algısına sahip kılar ve onu günah işlemekten uzak tutar.

3.2. Tevbe

Tevbe, yapılan hata ve günahları terk edip pişmanlık duymak⁶⁴ ve onları tekrar işlememek üzere Allah’a söz vermek, İslâm’ın emir ve yasaklarına uymak suretiyle Allah’a sığınıp bağışlanma dilemektir.⁶⁵ Tevbe, ilk insan Hz. Âdem’den beri kulluğun bir göstergesi ve fitrat kanunlarının bir hakikati olarak uygulana gelmiştir. Bu sebeple tevbe gerçek bir kulluk için zorunluluk arz etmektedir.

Yüce kitabımız Kur’ân-ı Kerîm tevbe etmeye sürekli dikkat çekmiş ve samimi bir tevbe olarak nasuh tevbeyi tavsiye etmiştir.⁶⁶ Hz. Peygamber (s.a.s.) ise çokça bağışlanma talebinde bulunduğunu ifade etmek için bir rivayette günde yetmişden fazla,⁶⁷ diğer bir rivayette ise günde yüz defa⁶⁸ tevbe ettiğini söylemiştir. İnsan zayıf bir varlık olduğu için bazen günah işleyebilir. Ancak günahında ısrar etmez ve pişman olursa, sonsuz rahmet sahibi olan Allah’ın bağışlamasına mazhar olur. Nitekim “İnsanoğlunun hepsi günah işler. Günah işleyenlerin en hayırlısı ise (işlediği günaha pişman olup) tevbe edenlerdir.”⁶⁹ hadisinde buna dikkat çekilmektedir. Gerçek anlamda hac yapıp günahlarına pişman olan her bir mümin, anasından doğduğu günkü gibi tertemiz bir şekilde fitratına dönmüş olur.⁷⁰

Yapılan araştırmalar hac sonrasında insanların çoğunlukla tevbelerine bağlılık gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Mesela hac sonrasında beş vakit namazlara daha fazla riayet edildiği, nafile namazlar ve oruçlarda artışlar olduğu, cami ve cemaate devamlılığın arttığı, Kur’an öğrenme, zekât/sadaka verme isteğinin arttığı, dua ve zikirlerle daha çok önem verildiği, içkinin tamamen terkedildiği, sigara içme

⁶³ Ahmet Onay, “Hac ibadetinin Sosyo-Kültürel Hayatımıza Yansımaları”, *Türkiyede Hac Organizasyonu Sempozyumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 475.

⁶⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 169.

⁶⁵ Hûd 11/3.

⁶⁶ et-Tahrîm 88/8.

⁶⁷ Buhârî, “Deavât”, 3.

⁶⁸ Müslim, “Zikr” 42; Süleyman b. el-Eş’as Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-Arabiyye, ts.), “Vitr” 26.

⁶⁹ İbn Mâce, “Zühd”, 30.

⁷⁰ Buhârî, “Hac”, 4.

oranlarının azaldığı, gıybet, israf, dedikodu, yalan, küskünlük gibi dinen kerih görülen davranışlarda büyük bir azalma olduğu ve akraba ziyaretlerinin arttığı tespit edilmiştir.⁷¹ Kişiyi hacda tevbe etmeye sevk eden en önemli hususlardan biri de ölüm korkusu ve ahiret hayati ile ilgili kaygılardır.

3.3. Dua

Dua, Allah ile iletişim kurmak, onunla konuşup talepte bulunmak, gücü sınırsız olan yüce bir kuvvete başvurmak⁷² ve fani bir varlık olduğunu fark edip bunu sözlü ve fiili olarak itiraf etmektir. Dua ibadetin özüdür.⁷³ Duaya açılan kalpten daha büyük bir kapı yoktur. Onun sayesinde ruhlar Allah ile tanışır, varlık aslına döner. İnsan ile Allah arasındaki münasebeti sağlayan en önemli yol duadır. Hac yolculuğu bir öze dönüş olup, bu dönüş dua ve tevbe ile olgunlaşmaktadır.

Kâbe'nin inşasını tamamlayan İbrahim (a.s.) ve oğlu İsmail (a.s.) Allah'a dua ederek yaptıkları hizmetin kabul edilmesini istemişlerdi.⁷⁴ Hacca giden her Müslüman da yaptığı amelin kabul edilmesini isteyerek dua etmektedir. Hacı adayları bu ibadete niyet ettiği andan itibaren dilini ve gönlünü duaya alıştırmakta ve "hayırlısı olsun", "inşallah" gibi dua cümlelerini günlük hayatta daha çok zikretmeye başlarlar.

Yapılan araştırmalarda hacıların en çok yaptıkları duaların içerik olarak "sağlık, mutluluk, hayırlı evlat, iş-güç rastlığı, aile huzuru, affedilmek/bağışlanmak, İslâm âleminin birlik ve beraberliği, başarı, helâl kazanç" gibi konularda olduğu tespit edilmiştir.⁷⁵ Kültürümüzde yaygın bir gelenek ve dini hassasiyet haline gelen hacı uğurlama törenlerinde de hacı adaylarından en çok talep edilen şey duadır. Bu konuda da insanlar en çok çocukları, aile huzurları ve diğer sıkıntıları için dua talep etmekte, Peygamber Efendimize (s.a.s.) selam göndermektedirler.

Hacı adayları hac kuralarının çekildiği andan itibaren duayı çoğaltır, hac seminerlerinde verilen eğitimlerde dualar ve zikirler öğrenirler. Diyanet İşleri Başkanlığı ve diğer organizasyonlar tarafından hacılara dua kitapları gönderilerek, hacının kutsal iklime hazırlanması sağlanmaktadır. Bu seminerlerde hac ibadetinin yanında çeşitli dualar, tekbir, tesbih ve telbiye öğretilmektedir. Hacı adayı ihramını giydiği anda dua ve telbiyelerle münacata başlar. Sonra hacca veya umreye niyet eder. Her niyet bir duadır. İhramlı olduğu sürece telbiye ve zikirlere devam eder.

⁷¹ Mehmet Bayyigit, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 149-156; Mustafa Koç, "Hac Psikolojisi II: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması", *SÜİFD*, 15/28 (2013), 197-199.

⁷² Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâr Sâdr, 3. Basım, 1414), 14/257.

⁷³ Timizi, "Dua", 1.

⁷⁴ el-Bakara 2/127.

⁷⁵ Mustafa Koç, "Hac Psikolojisi I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması", *SÜİFD*, 15/28 (2013), 73; bk. Faruk Karaca, "Psikolojik Perspektiften Hac", *Bütün Yönleriyle Hac Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 237.

Kâbe'yi gördüğü anda telbiye okumayı bırakır ve niyet ederek tavaf halkasına katılır. Bazen bu esnada dil tutulur, içten gelen gözyaşları dökülür. Dökülen her bir gözyaşı tanesi duadır. Her şavtta ve Kâbe'nin her köşesinde bolca dua edilir. Tavaf dua ile bitirilir. Makâm-ı İbrahim'in gerisinde huzurla ve huşu ile iki rekât namaz kılınır ve tekrar dua edilir. Zemzem içerken, Safâ-Merve'ye yönelirken, sa'y yaparken, hervelede koşarken dilini duasız bırakamaz. Arafât'a çıkarken başka duygular yaşamaya başlar. Affin zirvesi, Âdem babamızın duasının kabul edildiği ve Vedâ Hutbesi'nin derin mesajlarının yeryüzünü aydınlattığı mekândır Arafât. Artık affedilebilmek için duayı çoğaltma zamanıdır. Ve dönüş yolculuğunda Müzdelife'den Minâ'ya dualarla akmaktadır müminler. Şeytanı taşlarken dahi duasız olmaz. Kurban keserken İsmail'i düşünmemek olmaz. İşte haccın ana gayelerinden olan Allah ile kul arasındaki ilişkinin seviyesini samimiyetle yapılan dualar belirler.

3.4. Mahşerî Prova

Hac, mahşere benzerliği ile ahiret hayatını hatırlatan ve ona hazırlanmayı sağlayan bir ibadettir. Zira insanların ihramlı olarak beyazlar içerisinde, toplu halde bulunmaları onlara yeniden dirilişi hatırlatmaktadır. Hac yolculuğuna çıkmak isteyen kişi, çevresiyle helalleşir, hak hukuklarına riayet eder, eşini dostunu, malını mülkünü geride bırakarak mutluluk ve hüznün karışımı gözyaşlarıyla yola koyulur.

Hacca giden her müslüman dünya gözüyle Allah'ı göremese dahi, O'nun kendisine isnad ettiği Beyt'ini görebilmekte, gönlüyle Beyt'in sahibini tefekkür etmektedir. Her bir hacı kefen misali ihramını giymiş milyonlarla beraber bir aradadır. Artık o bir ölü misali hiçbir canlıya zarar vermemeli, her türlü dünyevî zinet ve süslerden uzak kalmalı, içindeki kin ve nefreti yok etmelidir. Hesap sırasında bekler gibi kalabalıklar içinde sıra beklemelidir. Statüleri ne olursa olsun bu kefeni/ihramı giyen herkes eşittir artık. Burada alınan eğitim dünyevî ve uhrevî bütün sorumlulukları yerine getirmek için çok büyük önem taşımaktadır.

İhramla ölüm tadılır, Arafat'ta diriliş ve mahşer gerçekleşir. İhramlı müslümanlar ölmeden ölümü ve manevi dirilişi aynı anda tatmış olurlar. Onlar ilahî iradeye teslim olduklarını tescillemiş olurlar. Şimdiye kadar kıymetli olan her şey, yani mal, makam, milliyet gibi beşerî elementler, ihramın rengi ve tevazuu içinde kaybolup gitmiştir.⁷⁶ Bu diriliş provası, bundan sonraki hayatta ruh beden bütünlüğü içerisinde gerçek dirilişlerin oluşmasına vesile olacaktır.

Hacda karşılaşılan hiçbir farklı ırk, renk ve statü, mahşer günü için bir ayrıcalık oluşturmaz. Asıl ayrıcalığın Allah'a adanmış gerçek bir kulluk olduğunu fark edebilmek önemlidir. Bu durum, normal hayatta belki de çokça yanıldığımız konuların başında gelir. Hacda yaşanan bu mahşerî prova, gerçeklerin daha farklı olabileceği kanaatine ulaştırır insanı. Arafat'tan ve Müzdelife'den mahşerî bir kalabalıkla

⁷⁶ Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak*, 29.

akın eden hacılar, âdeta hesap vermiş ve ilahî rahmet sayesinde kurtuluşa ererek sevinçle cennete koşmayı temsil etmektedirler.

3.5. Duygu/Etki

İbadetler Allah ile kul arasındaki en önemli iletişim yollarıdır. Bu yönüyle hac ibadeti kişiyi en çok etkileyen, onu Rabbine yaklaştıran ve ondaki cevheri, potansiyeli en çok harekete geçiren bir ibadettir.

Hac ibadeti insana tarifi mümkün olmayan birçok duygu yaşatmaktadır. İnsan bazen rabbine karşı aşırı bir şevk, bir heyecan duyar ve duygulanır. Kulun bu heyecanını giderebilecek ve bizzat Allah'ın nişanelerini görerek onu tatmin edecek olan ibadet hacdır.⁷⁷

Hac, kişiye hicret duygusu yaşatmaktadır. Hacca gitmek üzere yola çıkan mümin, derin bir özlemle yakınlarına sarılarak ayrılır. İhramını giydiği anda, ölüm gerçeğini daha yakından hissetmeye başlar. Hiçbir canlıya zarar vermeden ihram yasaklarını koruması, hayatın, yaşamının ve tüm canlılara saygının kıymeti içindir. Dünyanın dört bir yanından gelmiş müminlerle aynı ortamı paylaşması, İslâm kardeşliğinin engin duygularını yaşatmaktadır. Bütün renklerin ve cinsiyetlerin aynı gaye ile belli bir ahenk içinde kulluk yarışında bulunmaları, yüce yaratıcının yaratma sanatındaki kudreti ve azameti tefekkür etme bilincine ulaştırır.

Yıllarca hac için maddi imkânlarını biriktirmiş, vakti zamanı gelsin diye beklemiş her bir Müslüman burada özlemle hayal ettiği Kâbe'ye dokunmanın en derin duygusunu yaşamaktadır. Çağımızın en belirgin hastalıklarından olan dünyevî kaygılar yerine ruh dünyasını özlem, huzur, güven ve teslimiyet sarar.

Kutsal topraklara giden her mümin, hayatın bütün stres ve yorgunluğunu unutarak âdeta kendini yeniden keşfetmektedir. Nitekim bazı psikiyatristler, özellikle stres ve kalabalıklar arasında yalnızlık psikolojisine kapılan hastalarına hac ve umreyi tavsiye ederek, bu yoğun duygu atmosferi içinde huzur bulmalarına yardımcı olmaktadır. Bir anlamda hac ve umre sayesinde dinî motivasyonlar devreye girerek, bireyin dinî hayatına bütünüyle bir dinginlik kazandırılmaktadır.⁷⁸

Hacca giden kişilerde hac esnasında ve sonrasında huşu ile ibadet etme duygusu gelişmektedir. Hac ibadeti esnasında hacının ruh halini etkileyebilecek dış etkenlerin tesiri en alt seviyededir. O güne kadar yaşadığı ortamda bulunan birçok dünyevî etken hac esnasında asgari düzeye indiği gibi, oradaki ortamın sağladığı atmosfer de kişiyi motive edip âdeta hastalık ve dertlerini unutarak daha çok huşu ile ibadet etmesini sağlar.⁷⁹

⁷⁷ Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, 1/142.

⁷⁸ Karaca, "Psikolojik Perspektiften Hac", 236, 238.

⁷⁹ Karaca, "Psikolojik Perspektiften Hac", 229; Karaman, "Hacda Geleneksel İnanç ve Davranışlar", 463.

Hac kişiye tarih duygusu yaşatmaktadır. Mekke ve Medîne bölgesi, Hz. Âdem, Hz. Havvâ, Hz. İbrâhim, eşi Hz. Hâcer ve oğlu Hz. İsmâil ile İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s.), onun ev halkı ve ashâb-ı kirâmın hatıralarıyla doludur. Dolayısıyla bu topraklara yolculuk yapan her mümin, geçmişe giderek bu tarihî duyguları yaşamış olur.

Hac sonrasındaki sohbet ve konuşmalarda genellikle “hac hatıraları” zikredilerek özlem giderilir. En güzel arkadaşlıklar hacda kurulur. Bu nedenle hac arkadaşlığı duygusu, belki de haccın kendisi gibi ömrün sonuna kadar devam eden bir duygudur. Çoğu zaman burada kurulan dostluklar “hac arkadaşları toplantısı” veya “ev ziyaretleri” şeklinde devam eder.

Hac kişiye affedilme duygusu yaşatmaktadır. Bu nedenle hacılar hacdan sonra mümkün olduğunca ibadetleri çoğaltarak günahlardan korunmaya çalışmaktadırlar. Affedildikten sonra tekrar günaha bulaşmamaya çalışmak, bir anlamda hac cılığını korumaktır.

Hac insandaki sabır ve tahammül duygusunu geliştirir. Büyük kalabalıkların oluştuğu bu ibadet esnasında zorluklar sabırla aşılmakta, kavga ve tartışmalara girişmeden her türlü problemler tahammülle karşılanmaktadır. Bunun yanında ilahî rahmetin bolluğu, şükür, yardımlaşma, tevazu gibi birçok duygunun oluşmasına vesiledir. Bu duygu yoğunluğu hacdan sonra özlem, heyecan ve rüya görme şeklinde devam eder.

3.6. Sabır

Sabır, tahammül göstermek, zor olanın üstesinden gelebilmektir.⁸⁰ Sabır, duyarsız kalmak değildir. Bir anlamda insanın kendisini kontrol edebilmesi ve ilahî rızaya sığınmasıdır sabır. Gerek dinin koyduğu emir ve yasakları yerine getirmek ve gerekse musibetler karşısında dayanıklılık göstermek, kişiyi irade bakımından güçlü kılmaktadır. Her ibadetin kendine özgü bazı zor tarafları vardır. Namaz, oruç, zekât ve diğer ibadetler gibi hac da belli kuralları olan bir ibadettir. Hem sağlık açısından hem de mal bakımında önem taşıyan hac, ibadetler arasında en zor olanıdır. Dolayısıyla en çok sabra ihtiyaç olan ibadet, hac ibadetidir. “Sabır hacı sabır!” ifadesi hemen hemen hacca giden her bireyin duyduğu ve hac sonrası anılarında zikrettiği bir ifadedir.

Türkiye’de hacca yazılan her Müslümanın yıllarca hac sırası beklemesi, başlı başına sabır gerektiren bir durumdur. Hac seminerlerinde en çok hacdaki zorluklar anlatılarak daha gitmeden önce sabır motivasyonu sağlanmaya çalışılır. Peygamber Efendimiz’in (s.a.s.) haccın hükmü konusundaki Arafât vurgusundan ilham alarak,

⁸⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 169; Muhammed Şerif el-Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983), 131.

“Haccın ruhu sabırdır.” demek doğru olsa gerek. Çünkü sabretmeden bu ibadeti kâmil manada tamamlamak ve onun lezzetine varmak mümkün değildir.

Sabır aynı zamanda Peygamberlerin büyük imtihanlarından. Cenâb-ı Hak başına gelen hastalık ve diğer imtihanlara sabrettiği için Hz. Eyyûb’ı (a.s.) “O ne güzel kul!”⁸¹ diyerek övmüştür. Hz. Mûsâ İsrailoğullarına; “Allah’tan yardım dileyin ve sabredin”⁸² buyurmuştur. Yıllarca Hz. Yûsuf’un özlemiyle yanıp tutuşan Yâkûb (a.s.) “Artık bana düşen güzel bir sabırdır.”⁸³ demiştir. Lokman (a.s.) oğluna “Yavrucuğum! Başına gelebilecek her belaya sabırla katlan.”⁸⁴ diyerek tavsiyede bulunmuştur. Hz. İbrâhim’in hayatı başlı başına bir mücadele örneğidir. Yine Hz. Peygamber Efendimiz’in bütün hayatı mücadele ve sabırla geçmiştir. Bu nedenle hacı adaylarına sabrın önemini misallerle anlatmak ve bu bilince ulaşmalarını sağlamak gerekir.

Havalimanlarında, otobüste, asansörde, yemekhanede ve diğer alanlarda bazen uzun süre beklemek gerekebilir. Bütün bunlar da aslında haccın bir parçasıdır. Çünkü hac bir eğitimidir ve bu eğitimde sabır ve tahammül derecelerimiz ölçülmektedir. İbadete devamlılıkta, uykuyu azaltıp malayaniyi terketmede, dilimizi günah sözlerden korumada, şehvete, şeytana karşı nefsimizi korumada ve tavaftan sa’y’a, Arafat’tan Müzdelife’ye, Minâ’dan Cemerât’a varıncaya kadar her bir adımda sabredip bu büyük sınavı başarmanın yollarını aramalı insan. “Ey iman edenler! Sabır ve namaz ile Allah’tan yardım isteyin. Çünkü Allah muhakkak sabredenlerle beraberdir.”⁸⁵ âyet-i kerîmesine göre, sabreden kişi Allah’ın yardımına mazhar olur.

4. Müslümanların Birliği Açısından Hac

Müslümanlar açısından yıllık yoğun katılımlı olağan üstü bir kongre olma anlamını taşıyan hac ibadeti, başka hiçbir ibadette olmayan özellikler taşımaktadır. Vakti, zamanı ve esasları itibarıyla bir yıl önceden planlanmış, katılımcıları herhangi bir statü gözetilmeden müslüman olma kimliğiyle belirlenmiş, her bir katılımcının kendi ülke ve memleketinin temsilcisi olduğu bir kongredir. Bütün müslümanlar potansiyel olarak bu kongrenin aday üyesidir. Burada sergilenen birlik ruhuna yeryüzünün başka hiçbir yerinde rastlamak mümkün değildir.

Yaşadığımız dünyada müslümanların en büyük problemlerinin başında savaşlar, parçalanmışlıklar, ihtilaflar, mezhepsel, siyasi ve etnik ayrışmalar ve buna bağlı olarak yaşanan katliamlar, göçler ve sürgünler gelmektedir. Bu durum karşısında pratikte uygulanabilir çözümler üretmek önemli bir görevdir.

Kuşkusuz hac zamanında dünyanın dört bir yanından gelen müslümanlar arasında birlik ruhunu muhafaza etmek haccın en büyük maksatlarından birisidir.

⁸¹ Sâd 28/44.

⁸² el-A’râf 7/128.

⁸³ Yûsuf 12/18.

⁸⁴ Lokman 31/17.

⁸⁵ el-Bakara 2/153.

Hac sayesinde müslümanlar arasında istişare, yardımlaşma, tevhid esası etrafında bir olma duygusu gelişmekte ve daha birçok kazanım elde edilmektedir.⁸⁶

Hac için her yıl Suudi Arabistan'a milyonlarca müslüman gitmektedir. Bunlar arasında devlet adamları, ilim adamları, bürokratlar, siyasetçiler, kanaat önderleri, tüccarlar ve daha birçok statü ve meslek sahibi kişiler bulunmaktadır. Bu büyük potansiyel gücü ve ortamı Mekke'den başka hiçbir yerde ve hac dışında oluşturmak mümkün değildir. Bu sebeple haccın hikmetine uygun olarak ümmetin birlik ve bütünlüğünün korunması açısından bu kongreyi çözüm üreten bir yapıya kavuşturmak gerekmektedir. Ümmetin sorunlarını çözme hususunda İslâm Ülkeleri İşbirliği Teşkilatı'nın insiyatif alması sağlanmalı veya bu hizmeti daha aktif olarak yürütecek başka teşkilatlar oluşturulmalıdır.⁸⁷ Bu bağlamda yıllık ortak evrensel kararlar alınmalı ve problemlerin çözüme kavuşturulması için kollektif şuur oluşturulmalıdır. Özellikle Harem topraklarının ümmetin ortak değeri olarak görülmesi ve gerektiğinde bu çerçevede yönetilmesi ve siyasi tartışmalar sebebiyle müslümanların bu ibadetten mahrum bırakılmaması önemsenmesi gereken bir konudur.

Günümüz çağdaş insanının en büyük problemlerinden birisi de "kalabalıklar içerisinde yapayalnız olma" halidir. Aşırı bireyselleşmenin bir sonucu olan bu durum, stres, huzursuzluk, bunalım hatta intiharlara bile sebep olmaktadır. Hac ibadeti ise kişiyi sadece Allah'a değil, aynı zamanda diğer insanlara da yaklaştırarak bu bireyselleşme hastalığını tedavi etmekte ve diğer insanlarla birlikte aynı ortamı paylaşmanın huzur ve güvenini yaşatmaktadır.⁸⁸ Ali Şeriatî'ye göre insanlar hacci bilmeden önce âdeta insan olma özelliklerini yitirmişlerdi. Güç, servet, kabîle ve ırk gibi kavramlara yükledikleri farklı manalarla kendilerinden kopmuşlardı. Hac sayesinde insanlık âlemi kendini yeniden keşfetti. Birbirlerini tek bir fert olarak algılamaya başladılar.⁸⁹

Hac ibadeti sayesinde aynı gayeye odaklanmış müslümanlar, aynı Allah, aynı Peygamber, aynı kitap gibi ortak değerleri sayesinde ümmet olma bilincine ererler. "Hepiniz Allah'ın ipine (Kur'ân'a) sınımsız sarılın ve tefrikaya düşmeyin."⁹⁰ âyetinden ilham alarak müslümanlar arasındaki din kardeşliği duygusunu güçlü tutma fırsatını elde ederler.

⁸⁶ Saîd b. Ali el-Kahtânî, *Menâsiku'l-Hac ve'l-Umre fi'l-İslâm fi Davi'l-Kitâb ve's-Sünne* (el-Kasb: Merkezu'd-Da've ve'l-İrşâd, 2. Basım, 2010), 69.

⁸⁷ Mukadder Arif Yüksel, *Haccın Ahkâmı ve Menâsiki* (Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2019), 123-124.

⁸⁸ Geçioğlu, "Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım", 227.

⁸⁹ Şeriatî, *Hacc*, 29.

⁹⁰ Âl-i İmrân 3/103.

5. Müminlerin Eşitliği Açısından Hac

İslâm'ın koyduğu esaslar, tüm insanların hak ve menfaatlerini korumaya almaktadır. İnsanı üstün kılan temel nitelik, onun Allah'a olan bağlılık derecesidir.⁹¹ Soy sop ya da etnik farklılıklar bir üstünlük ölçüsü değildir. Nitekim Allah Resûlü'nün (s.a.s.) Vedâ Hutbesinde vermiş olduğu mesajların önemli bir kısmı, insanların eşit olduklarına yönelik mesajlardır. “Ey İnsanlar! Kanlarınız ve mallarınız tıpkı bu şehrin kudsîyeti gibi hürmete layık olup onlara dokunmak birbirinize haramdır. Kadınlar hakkında Allah'tan korkunuz. Nitekim siz onları Allah'ın bir emaneti olarak aldınız.”⁹² vurgusu, çağlar üstü mesajlar içermektedir. Hiçbir inanç ya da ideolojide olmayan bu üstün mesajlar, İslâm dininin ana konuları arasında yer almaktadır.

İslâmdan önce Kureyş halkı kendilerini daha üstün ve imtiyazlı sayarak Arafat yerine Müzdelife'de vakfe yaparlardı.⁹³ İslâm dinine göre ise herkes ibadetlerde eşit sorumluluklar taşımakta olup ilahi rahmetten aynı oranda istifade etme hakkına sahiptir.

Hac ibadetinin ifasında müslümanların eşit ve kardeş olduklarını gösteren çok misaller vardır. Mesela ihramın sadeliği, yasaklar ve cezalar herkes için aynıdır. Burada model, marka veya etiket yoktur. Kimse imtiyazından dolayı farklı davranamaz veya başkasını ibadetten engelleyemez.⁹⁴ Yaş, cinsiyet, statü, eğitim, renk, ırk, fikri ya da siyasi görüşü ne olursa olsun herkes aynı haklara sahiptir. Zenginlik veya fakirlik, makam mevki, soy-sop bir ayrıcalık sebebi değildir.

“Kâbe ve çevresi için kullanılan Harem tabiri, bölgedeki bütün ilişkilerin Allah'ın emir ve yasaklarına saygı esasına göre düzenlendiğini, başta insan olmak üzere ağaç ve bitki örtüsünden hayvanlara kadar bütün varlıkların değerli olduklarını ve ilâhî koruma altına alındığını ifade eder.”⁹⁵ Hacda kazanılan bu hassasiyet, kişiye hayatın tamamında “değer verme” anlamında bir duyarlılık sağlar.

Hac ibadeti için ortak bir amaçla bir araya gelen müslümanlar yaş, cinsiyet, vatan ve statü farklarına rağmen yalnızlık duvarlarını aşarak birlik ruhu oluşturmaktadırlar. Burada en çok göze çarpan husus, din kardeşliğinin, anlayış ve kaynaşma duygularının adeta zirveleşmesidir. Özetle hacda elde edilen eğitim ve verilen mesajlardan birisi de tüm insanların Allah'ın yaratma sanatının bir eseri oldukları ve Allah katında insan olarak eşit haklara sahip buldukları gerçeğidir.

⁹¹ Hucurât 49/13.

⁹² Müslim, “Hac”, 149.

⁹³ Dursun Ali Şeker, “Müzdelife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/239.

⁹⁴ el-Hac 22/25.

⁹⁵ Görgün, “Hac”, 14/398.

6. Tarih Bilinci Açısından Hac

Haccın yaşandığı topraklardaki tarih, insanlığın kadim geçmişiyle eşdeğerdir. Arafat'ta gerçekleşen vakfe, bir anlamda Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın tanışmasına yeniden tanık olmaktır.

Mekke'de Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil, Hz. Hâcer, Hz. Muhammed ve daha nice şahsiyetlere ait tarihi izlerle karşılaşmaktadır. Burada âdetta her adım tarih ve hatıralarla doludur. Kâbe'ye yüzünü süren her müslüman, onu ilk inşa eden Hz. İbrâhim'i hatırlar. Makâm-ı İbrâhim'i seyre dalan her mümin büyük bir mucizeye şahit olur. Haceru'l-Esved'e dokunabilmek için olağanüstü çabalayan kişi, Rabbine biat üzere ahidini yenileme ve cennetten bir parçaya dokunabilme telaşında olur. Safâ Merve'de tavaf yapan, Hz. Hâcer annemizi ve İsmail'i (a.s.) hatırlar. Kana kana zemzemden içen her kul, Allah'ın sonsuza kadar akacak olan rahmet pınarlarına şahit olur. Minâ'da şeytan taşıyan ve kurban kesen her hacı, İbrâhim ailesinin cesaret, fedakârlık ve büyük mücadelesine şahit olur. Hatta Müzdelife bölgesinde bulunan Muhassir vadisinden geçerken, Kâbe'yi yıkmak üzere gelen Ebrehe ordusunun Allah'ın azameti karşısındaki yok oluşunu tefekkür eder insan. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (öl. 1176/1762) dediği gibi hac ibadeti zaman itibarıyla ilahî nimetlere ulaşmış peygamberlerin, salihlerin, sıddıkların ve şehitlerin hallerini bize hatırlatan önemli tarihi bir ibadettir.⁹⁶

Hacda insanı tarihe götüren duygulardan biri de Hz. Muhammed Efendimizin yaşadıklarıdır. Mekke, Medîne, Hudeybiye, Arafât ve daha birçok yerde tarihin derinliklerinde kaybolur insan. Nur dağındaki Hirada vahyin inişine, Sevr dağında hicretin inkılabı dönüşüne şahit olur hacılar. Mescîd-i Harâm'ın her noktasında O'nu tefekkür eder. Yanı başındaki Kâbe'de ibadet edemeyişini, hicret edip Medîne'ye gitmek zorunda kalışını, yıllar sonra Mekke'nin fethiyle gönülleri fethedip Kâbe'yle hasret gidermesini hatırlar.

Mekke'de Allah Resûlü'nün "Ne güzel kabristandır." dediği, Ehl-i beytin ve sahabenin medfun bulunduğu Cennetü'l-Ma'lat (Mualla), Vedâ Hutbesi'nin mesajlarının yeryüzüne yayıldığı Arafât, Vedâ Haccı'nda Allah Resûlü için çadır kurulan yer olarak Minâ'daki Mescîd-i Hayf, Akabe biatlarının yapıldığı mekânlar, Mekke'nin fethini kolaylaştıran zorlu Hudeybiye, mîkât yerleri ve daha pek çok mekân, hacıları âdetta Peygamber Efendimiz'in zamanına götürmektedir.

Medîne'ye giderken Allah Resûlü'nün yalın ayak, yorgun ve hüznü dolu duygularla yürüdüğü hicret yoluna şahit olur hacılar. İlk Cuma namazının kılındığı Rânûnâ, temeli takvâ üzere kurulan Kubâ Mescidi, ilmin ve İslâm'ın merkezi olan Mescîd-i Nebevî, Hücre-i Saâdet ve Ravza-i Mutahharâ ile çok derin duygulara tanık olurlar. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ailesinin ve arkadaşlarının bulunduğu Cennetü'l

⁹⁶ Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, 1/141.

Bakî, hazinli bir hikâye olan Uhud ve okçular tepesi, bayram namazlarının kılındığı Mescîd-i Ğamâme, kiblenin değişmesine şahit olan Mescîd-i Kibleteyn, Hendek savasının izleri ve daha nice tarihî gerçekler hacıları oldukça etkilemektedir.

Bu kutsal yolculukta sahabenin yanı sıra Osmanlı döneminde yapılmış nice eserler hacıları tarihin derinliklerine götürmektedir. Kâbe’de bulunan revaklar ve altınoluk,⁹⁷ Medîne’de Sultan Abdulhamit Han tarafından yaptırılan tren istasyonu, hacıları oldukça etkilemektedir. Bununla beraber Mescîd-i Nebevî’nin içindeki pek çok hizmet Osmanlı izlerini taşımaktadır.⁹⁸ Bütün bu tarihe mal olmuş gerçekler hacılar nezdinde Hz. Âdem’den son elçi Hz. Muhammed’e ve oradan da günümüze kadar önemli bir tarihî bilinç meydana getirmektedir.

7. İşlevsellik Açısından Hac

Hac ibadeti, Hz. İbrâhim’den beri hatta bazı kaynaklara göre Hz. Âdem’den bugüne devam eden evrensel ilkelere ve niteliklere sahip bir ibadettir. Tarihin belli dönemlerinde Kâbe’de putperestlik yaygınlaştığı halde hac ibadeti⁹⁹ ve Kâbe’ye yönelik tazim ve hürmet devam etmiş,¹⁰⁰ Kâbe’deki görevler belli kabileler tarafından sürdürülmüştür.¹⁰¹ Câhiliye döneminde dahi hac ibadeti bu şekilde gerçekleşmiş, ancak pratikteki uygulama biçimi tevhit zemininden saparak putperestliğe kaymıştır.

Yaşadığımız çağda dünyanın bütün bölgelerindeki müslümanlar tarafından hacca duyulan ilgi artmaya devam etmektedir. Özellikle ekonomik imkânların artması, ulaşımın kolay hale gelmesi ve buna bağlı olarak zaman tasarrufunun sağlanması hac ibadetine duyulan rağbeti artırmıştır. Ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından her yıl belli bir kota ve plan dâhilinde hac/umre programlarının yapılması, meselenin kurumsal yönden de çok önemsendiğini göstermektedir.

2020 yılının başında ilk olarak Çin’in Wuhan kentinde ortaya çıktığı tespit edilen ve oradan da tüm dünyaya yayılan Covid-19 (Korona) virüsü sebebiyle Suudi Arabistan makamlarınca 27 Şubat itibarıyla tüm umre turları iptal edilmiş ve hac için Suudi Arabistan’da ikamet eden vatandaşların dışında ülke sınırları haricinden hiçbir hacı adayı alınmamış, sadece sınırlı sayıda kişiyle mesafe kuralına uygun bir tavaf düzeni içerisinde Kâbe ziyaret edilerek hac yapılmıştır. Esasen Suudi Arabistan’da ilk vaka 2 Mart 2020 tarihinde Katif şehrinde ortaya çıkmıştır. Diyanet İşleri

⁹⁷ bk. Ahmet Özel, “Altın Oluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 1989), 2/537-538.

⁹⁸ Geniş bilgi için bk. Necati Öztürk, *Hicaz Albümü* (Ankara: DİB Yayınları, 11. Basım 2013), 9-159.

⁹⁹ Müşriklerin hac ibadeti, hicretin dokuzuncu yılına kadar devam etmiştir. bk. İbrahim Saylan, “Hacc-ı Ekber Günü Hakkında Şârihlerin Yaklaşımları” *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz/2022), 572; Saylan, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd*, 81.

¹⁰⁰ bk. Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye* (byy.: Turasu’l-İslam, ts.), 1/143.

¹⁰¹ bk. Hamidullah, “İslamda Hac”, 134-135.

Başkanlığı'nca bir dizi tedbirler alınarak bu tarihten itibaren umrecileri almaya giden uçaklarda sağlık personeli bulundurulmuş, salgını önlemek için Sağlık Bakanlığı'nca yeni bir süreç başlatılarak 14 günlük karantina uygulamasına geçilmiştir.¹⁰²

Tarihte her ne kadar belli dönemlerde Kâbe ziyaretleri yasaklansa da kitlesel olarak müslümanların çok fazla rağbet gösterdikleri böylesi bir dönemde yaşanan bu kısıtlama, dünya müslümanlarını oldukça etkilemiştir. Bu süreç müslümanlar açısından çok vahim bir durum olarak görülmüş, hatta kıyamet senaryoları konuşmaya başlanmıştır.

Suûdi Arabistan Hac ve Umre Bakanlığı'nın resmî web sitesine dayandırılan bilgilere göre hastalıklar, salgınlar, siyasi olaylar, felaketler, yol güvenliği ve iktisâdi sebeplerle tarihte yaklaşık 40 hac sezonunda hac yapılamamıştır.¹⁰³ Bu dönemlerden bazılarını şu şekilde zikredebiliriz:

Ebrehe saldırısı (Fil vakası): Miladi 570 yılında Kâbe'yi yıkmak için gelen Ebrehe ordusuna karşı şehir halkı Mekke'yi terk ederek o yıl hac yapamamışlardır.

Karamita Katliamı: Gulat-ı Şia'dan olan bir grup, hac şeâirinin câhiliye şîârı ve putlara ibadet türünden olduğuna inanarak hicri 317 miladi 930 (8 Zilhicce)'de katliama girişmiş, 30 binden fazla hacı adayının öldürüldüğü ve zemzem kuyusunun kapatıldığı bu olaydan sonra on yıl kadar hac ibadetinin yapılmadığı kaynaklarda yer almıştır.

Vebâ Salgını: Hicri 357 tarihinde El-Mâşiri diye bilinen bir salgın sebebiyle hac yolculuğunda bulunan birçok insan ölmüş, Mekke'ye ulaşabilenlerin büyük çoğunluğu da haclarını eda ederken vefat etmişlerdir.

Pahalılık: Hicri 419'da meşrik veya Mısır ehli pahalılık nedeniyle haccedememişlerdir.

Güvenlik: Hicri 429 yılında tüm İslâm coğrafyasında müslümanları karışıklığa sevk eden olaylar olmuş ve Mekke'ye gidilememiştir.

Savaşlar: Hicri 654 ve 658'de harpler nedeniyle hacı adayları Mekke'ye gelememiş, sadece hicazlılar haccedebilmiştir.

Fransa saldırısı: Hicri 1213'te Fransa'nın saldırıları sebebiyle Mekke'ye ulaşan hac yolcularının emniyeti olmadığından hac yapılamamıştır.

Hint vebası: Hicri 1246 yılında Hindistan'da ortaya çıkan veba nedeniyle hac yapılamamıştır.¹⁰⁴ Ayrıca tarihin değişik dönemlerinde meydana gelen kolera ve

¹⁰² bk. DİB Hac ve Umre Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2020 Pandemi Sürecinde Hac ve Umre Organizasyonunda Alınan Tedbirler, Ankara: 2020.

¹⁰³ <http://www.dinibulten.com/hac-umre/haccin-yapilmadigi-yillar/11624/>.

¹⁰⁴ <https://www.gzt.com/mecra/kabenin-kapatilmasina-yol-acan-tarih-olaylar-3530820> <http://www.dinibulten.com/hac-umre/haccin-yapilmadigi-yillar/11624/> <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/savaslar-olaylar-ve-salgin-hastaliklar-gecmiste-kabenin-defalarca-kapatilmasina-neden-oldu/1757988>.

benzeri salgınlar sebebiyle müslümanlarca hac ibadetinin yerine getirilemediği anlaşılmaktadır.

Sonuç

İbadetlerin pek çok hikmetleri ve sembollerle ifade edilen gerçek manaları vardır. Bu bağlamda içinde en çok sembollerin yer aldığı ibadet hacdır. Hacda yapılan ibadetlerde dünya ile ahiret arasındaki bağlantılar çok şeffaf bir şekilde işlenmektedir. Psikolojik açıdan ahiret hayatının provasını şeklinde düşünülen hac ibadeti, her yıl Müslüman temsilciler nezdinde gerçekleşen yıllık uluslararası bir kongre olma niteliğine sahip olup, müslüman bireylere yeni sorumluluklar yüklemektedir. Bu mekânda sosyal statü, makam, mevki, renk, soy, zenginlik gibi kavramlar değerini yitirirken; merhamet, takvâ, kardeşlik ve eşitlik gibi kavramlar ise büyük anlam kazanır.

Hacda sembolik olarak sergilenen her bir ibadet ve kendi anlam dünyasında yoğrulmuş olan her bir kavram, gerçek hayatın birer kesitidir. Ölmeden önce kefen giymek olarak düşünülen ihramın anlamı, tüm imtiyazlardan, sosyal ve ekonomik statülerden, makam ve mevkilerden, ayrıcalıklı üniformalardan, süs ve zînetlerden soyutlanmaktadır. Bu özel üniformayı giyen her bir müslüman, telbiye ile ortak bir tevhid parolası etrafında bütünleşir. Büyük bir disiplin içerisinde, süreklilik ve hareket ile tavafa başlayan her bir müslüman, kalp ile Kâbe arasında güçlü bir bağ oluşturmakta ve büyük bir teslimiyet içerisinde benlik duygularını bir kenara bırakarak “biz olma” şuuruna ermektedir. Safa-Merve’de sa’y yapmak suretiyle umudunu yitirmediğini, mücadeleye devam ettiğini, denemekten ve ısrar etmekten vaz geçmediğini ilan eden müslümanlar, vakfede istikametlerini belirleyip mümince bir duruş ve diriliş ortaya koyarlar. Cemeratta İbrahim misali davasını korumanın güçlü direncini sergilerken, kurban ile en değerli olanı feda etmeye rıza gösterip teslimiyetin zirvesine ulaşır.

Hacda yaşanan yoğun duygular bilinç ve şuur düzeyini harekete geçirerek kişiyi kâmil bir mümin seviyesine yükseltir. Nitekim hacın hazırlık aşamasından başlayarak kendisine has bir psikolojisi bulunmaktadır. Kişi helalleşme, tevbe ve dua ile hac öncesinde büyük bir tahammül gücüyle sınanırken; hacda ve sonrasında ise sabır ve şükür ile imtihanına devam etmektedir. Birlik ve beraberliğin, eşitlik ve dayanışmanın en iyi temsil edildiği yerler, kutsal iklimdeki mekânlardır. Bu mekânların özel vasıfları, müslümanları geçmiş ile bütünleştirir. Bu bakımdan hac, müspet anlamda çok yoğun duyguların yaşandığı, dertlerin ve sıkıntıların doğrudan ilahi huzura arz edildiği bir yapıya sahiptir. Çok yoğun bir atmosferde gerçekleşen hac, hayatın geneline tesir eden ve işlevselliği açısından süreklilik arz eden bir ibadettir.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Akpınar, Ali. "Kur'an Âyetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı ve Daha Sağlıklı Bir İbadet İçin Bazı Teklifler". *Marife Dergisi*, 3/1, (2003), 89-106.
- Bayyığıt, Mehmet. *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cürcânî, Muhammed Şerif, *Kitabu't-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- DİB Hac ve Umre Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *2020 Pandemi Sürecinde Hac ve Umre Organizasyonunda Alınan Tedbirler*, Ankara 2020.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Niyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/169-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Erul, Bünyamin ve Keleş, Ekrem. *Haccı Anlamak*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ah̄bâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*. thk. Rüşdî es-Sâlih. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 3. Basım, 1403/1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Geçioğlu, Ahmet Rıfat. "Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım". *ÇÜİFD*. 16/1. (2016), 219-243.
- Görgün, Tahsin. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/397-399. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Görmez, Mehmet. "Açılış Konuşması". *Bütün Yönleriyle Hac Sempozyumu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, 23-29.
- Hamidullah, Muhammed. "İslamda Hac". *İslam Tetkikleri Dergisi*. çev. M. Akif Aydın. 8/1-4 (1984), 123-162.
- Heyet, *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Heyet, Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları 2008.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/savaslar-olaylar-ve-salgin-hastaliklar-gecmistekabenin-defalarca-kapatilmasina-neden-oldu/1757988> (Erişim Tarihi: 07.03.2020)

- <http://www.dinibulten.com/hac-umre/haccin-yapilmadigi-yillar/11624/> (Erişim Tarihi: 06.04.2020)
- <https://www.gzt.com/mecra/kabenin-kapatilmasina-yol-acan-tarih-olaylar-3530820>. (Erişim Tarihi: 07.03.2020)
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 4 Cilt. byy.: Turasu'l-İslam, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *Kasasu'l-Enbiyâ*. thk. Mustafa Abdulvahid. Kahire: Dâru't-Te'lîf, 1. Basım, 1968.
- İbn Manzûr, Muhammed, *Lisânü'l-'Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdr, 3. Basım, h. 1414.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1336/1918.
- İsfahânî, Râğîb Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvî, Beyrut: Dâru'l-Kalem 1. Basım, 1412.
- Kahtânî, Saîd b. Ali. *Menâsiku'l-Hac ve'l-Umre fi'l-İslâm fi Davi'l-Kitâb ve's-Sünne*. el-Kasb: Merkezi'd-Da've ve'l-İrşâd, 2. Basım, 2010.
- Karaca, Fatih. "Psikolojik Perspektiften Hac". *Bütün Yönleriyle Hac Sempozyumu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, 225-246.
- Karaman, Fikret. "Hacda Geleneksel İnanç ve Davranışlar". *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu*. Ankara: DİB Yayınları, 2007, 455-467.
- Keleş, Ekrem. *Umre Rehberi*. Ankara: DİB Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Koç, Mustafa. "Hac Psikolojisi I: İngiltereli Türk Diaspora Haclıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması". *SÜİFD*. 15/27 (2013), 49-74.
- Koç, Mustafa. "Hac Psikolojisi II: İngiltereli Türk Diaspora Haclıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması", *SÜİFD*. 15/28 (2013), 193-222.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Eттаfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Onay, Ahmet. "Hac ibadetinin Sosyo-Kültürel Hayatımıza Yansımaları". *Türkiyede Hac Organizasyonu Sempozyumu*. Ankara: DİB Yayınları, 2007, 474-489.
- Öğüt, Salim. "İhram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öğüt, Salim. "Sa'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özel, Ahmet. "Altın Oluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/537-538. İstanbul: TDV Yayınlar 1989.
- Öztürk, Necati. *Hicaz Albümü*. Ankara: DİB Yayınları, 11. Basım 2013.

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*. Beyrut: Dâru-İhyâ'i-Turâsi'l-'Arabî, 3. Baskı, 1420.
- Saylan, İbrahim. *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd*. Ankara: TDV. Yayınları, 2021.
- Saylan, İbrahim. "Hacc-ı Ekber Günü Hakkında Şârihlerin Yaklaşımları" *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*- 8/2 (Temmuz 2022), 567-601.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs el-Kuraşî. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400/1980.
- Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî. *Hüccetullahi'l-Bâliğa*. thk. Seyyid Sabik. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 2005.
- Şeker, Dursun Ali. "Müzdelife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/239. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Şeriati, Ali. *Hacc*. İstanbul: Şura Yayınları, 7. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Mısır: Dâru Hicre, 1. Basım, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Haccın Ruhu, Hac Menâsikinin Sembolik Anlamı". *Bütün Yönleriyle Hac Sempozyumu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015, 95-109.
- Yüksel, Mukadder Arif. *Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tacu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mecmûâtun Mine'l-Muhakkikîn, byy: Dâru'l-Hidâye, ts.

Mehmet Ali Çalgan

Dr. Öğr.Üyesi, Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Adıyaman/Turkey
mehmetcalgan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5780-5067

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Eser İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 31.08.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 01.11.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15.12.2021

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2022

Atıf/Cite as: Çalgan, Mehmet Ali. “İmam Zehebî’de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 147-158.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

İmam Zehebî’de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı

Giriş

Hasan Fevzî Hasan Saîdî isimli araştırmacı tarafından doktora tezi olarak hazırlanan ve kitap olarak basılan *ez-Zehebî ve menhecuhû fi nakdi metni’l-hadîsi’ş-şerîf* isimli 732 sayfalık eser¹ isminden de anlaşılacağı üzere meşhur muhaddis Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî’nin (ö. 748/1348) muhtelif eserlerinde hadisleri metinleri yönünden tenkidini konu almaktadır. Müellif bu amaçla Zehebî’nin *Telhîşü’l-Müstedrek*, *Tenkihü’t-Taḥkîk*, *el-Mühezzeb fi’ḥtişârî’s-Süneni’l-kebîr*, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-(tabakâtü’l-)meşâhîr ve’l-a’lâm*, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, *Mîzânü’l-i’tidâl* ve *el-‘Ulüv li’l-‘aliyyi’l-ğaffâr* gibi eserleri başta olmak üzere farklı sahalarda kaleme aldığı pek çok eseri titizlikle incelemiştir. Müellifin yüksek lisans tezi de mütekaddim hadis münekkitlerin yöntemini inceleyen kıymetli bir çalışmadır.² Bilindiği üzere, Zehebî akaid ve fıkıh, hadis, tarih ve terâcim başta olmak üzere pek

¹ Hasan Fevzî Hasan es-Saîdî, *ez-Zehebî ve menhecuhû fi nakdi metni’l-hadîsi’ş-şerîf* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013).

² Hasan Fevzî Hasan Saîdî, *el-Menhecü’n-nakdi inde’l-mutekaddimîn mine’l-muhaddisîn ve eseru tebyâni’l-menhec* (Kâhire: Câmiatu Ayn Şems, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

çok sahada çok sayıda önemli eser telif etmiş velûd bir âlimdir.³ Böyle bir âlimin bu kadar çok eserinin metin tenkidi açısından taranarak incelenmesi gerçekten takdire şayan, büyük emek isteyen bir çalışmadır. Bu değerlendirme yazımızda müellifin bu kıymetli eserini ana hatlarıyla tanıtmak, bu eserden istifadeyle Zehebî'nin metin tenkidi tatbikatına misaller sunmak, ayrıca bu misallerden hareketle garib ıstılahının metin tenkidi bağlamında kullanımı ve özellikle münker tabirinin metin tenkidi kapsamında gerekçeli kullanımı gibi önemli bazı hususları tahlil etmek istiyoruz.

Müellif, eserinin ilk babında Zehebî'nin hayatını, eserlerini, ilmî hususiyetlerini, tenkit yönteminin belli başlı özelliklerini geniş biçimde ele alır. Eserin ikinci babı genel manada metin tenkidi konusunun incelenmesine ayrılmıştır. Bu babda metin tenkidi konusu tafsilatlı bir şekilde tahlil edilmiş, sahabe döneminden başlayarak tarihî gelişimi hicrî yedinci asra kadar izlenmiştir. Ayrıca, *Sahîhayn*'ın metin tenkidi açısından konumu ve Zehebî'nin tenkitleri araştırılmıştır. Eserin asıl konusunu teşkil eden üçüncü babında Zehebî'nin metin tenkidi tatbikatı geniş bir şekilde ortaya konmuş, kullandığı kıstaslar anlatılmış, bu maksatla yaklaşık dört yüz misale işaret edilmiştir. Bu misaller verilirken tafsilata girilmemiş, sadece incelenen hadisin ne yönden tenkit edildiğiyle ilgili malumat verilmiştir.⁴ Müellif bu yöntemi sayesinde eserinde son derece fazla örneği muhtasar bir şekilde sunmayı başarmıştır. Bu babda ayrıca müellifin muasırı olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) metin tenkidi metotları ve tatbikatı hakkında malumat verilmiştir. Eserin sonunda yer alan elli sayfalık fihristte Zehebî'nin muhtelif eserlerinde metnini tenkit ettiği hadislerin etrâfı (başından bir kısmı), Zehebî'nin değerlendirmesi ve geçtiği kaynak verilmiştir. Bu bölümde yaklaşık bin adet hadis etrafı bulunmaktadır. Zehebî'nin değerlendirmelerinin bir kısmı “metni münkerdir” şeklinde özlü iken bazı değerlendirmeleri ise birkaç kıstası birlikte kullanacak kadar geniştir. Eser, Zehebî'nin metin tenkidini ne kadar kapsamlı bir şekilde kullandığını ve bunun, tenkit anlayışının önemli bir parçası olduğunu son derece müdellel bir şekilde ispatlamaktadır. Tüm bu yönleriyle eser metin tenkidi gibi mühim bir konu hakkında okuma yapmak isteyen herkes için oldukça faydalı bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz.

Yazımızda Zehebî'den yapılan tüm iktibaslar için Saîdî'nin mezkûr eserinden istifade edilmiş ve bu iktibaslar Zehebî'nin eserlerinden teyit edilmiş olmakla birlikte verilen misaller hakkındaki değerlendirmeler tarafımızca yapılmıştır.

1. Zehebî'nin Metin Tenkidi Tatbikatından Misaller

³ Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, “Zehebî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 10 Temmuz 2022); Saîdî, *ez-Zehbî ve menhecuhû fi nakdi metni'l-hadisî ş-şerîf*, 47-290.

⁴ Yazımızın ilerleyen kısmında yer alan örnekler üzerinden bu husus görülebilir.

Müellif, hadisleri tenkidin sadece zayıf noktalara dikkat çekme manasına gelmediğini, tenkidin menfi yönü olduğu gibi müspet yönünün de olduğunu vurgulamış⁵ ve Zehebî'nin hadisleri müspet manada tenkidini metinleri şerh etme, metni doğru anlamayı sağlama, garib kelimeleri izah, metindeki tearuzu giderme gibi başlıklar altında örneklerle incelemiştir. Mesela, Zehebî, Allah'tan başka ilah olmadığına inanarak ölen kişinin cennete gireceğini belirten bir hadisi şu şekilde izah eder: "Cennete işlediği hayır ve şerle (onların hesabını vererek) ve maruz kaldığı azab ya da af sonrasında girer."⁶

Müellife göre Zehebî, menfi manada tenkidini sahih hadislere, tarihi bilgilere, vakiya, alışılmışa/bilinene ve akla muhalefet, lafzın/mânanın rekabeti, metnin mübalağa içermesi, kıssacıların kelamına benzeme, metnin ifrata kaçan uzunluğu, israiliyat içirme, peygamberlik makamına yakışmama, takatin üstünde teklif içirme kıstaslarıyla yapmıştır. Aşağıda bu kıstaslar uygulanarak tenkit edilmiş bazı misallere yer veriyoruz.

Bir haberde güneşin Hz. Ali ikinci namazını kaçırdığı için geri çevrildiği geçmektedir. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Eğer Ali için geri çevrilmişse Hendek günü Hz. Peygamber (sav) için geri çevrilmiş olması daha evlâdır. Çünkü O (sav) üzülmüş ve müşrikler aleyhine dua etmiştir... Ayrıca, güneş batınca ikinci çıkıp akşam girmiştir. Oruçlular iftar edip Müslümanlar akşamı kılmıştır. Güneş geri gelse ümmetin orucu ve namazı boşa giderdi. Ali'ye de bunun bir faydası olmazdı zira yine ikindiye eda etmiş olmayacaktı. Ayrıca, böyle büyük bir hadise meşhur olurdu ve onu yaymak için çok sebepler bulunurdu."⁷ Görüldüğü üzere, Zehebî metnin nekaretini üç önemli gerekçeyle izah etmiştir. İlk iki gerekçeyle olayın makuliyetini sorgulamış, üçüncüsüyle de önemli bir olayın yaygın biçimde bilinmesinin gerektiğine dikkat çekmiştir.

Bir haberde Hz. Musa'nın içinden "Yüce Allah uyur mu?" şeklinde bir düşünce geçirdiği anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Hz. Musa'nın içinden bunu geçirmesi caiz değildir. Ancak İsrailoğullarının Hz. Musa'ya bunu sordukları rivayet edilmiştir."⁸ Burada peygamberlik makamına yakışmama ve hadise muhalefet sebebiyle metin tenkit edilmiştir.

Hz. Abbas'ın aktardığı bir haberde Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Meymune ile ikisi de ihramlıyken evlendiği anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder:

⁵ Saîdî, *ez-Zehbî ve menhecuhû fi nakdi metni'l-hadisi's-şerîf*, 540.

⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut (Müessesetu'r-risâle, 1405), 16/287.

⁷ Zehebî, *Tertîbu'l-mevzûât li'bni'l-Cevzi*, thk. Kemal Zaglûl (Beyrût: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1415), 107.

⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1382), 1/276.

“Meymune bunun aksini haber vermiştir ve o kendi halini başkasından daha iyi bilir.”⁹

Bir haberde belli bir duayı yapan kişiye verilecek mübalağalı bir mükafattan söz edilmektedir. Zehebi “Bırakın akıllıları, cahillerin kalpleri bile bunun mevzu olduğuna şahitlik eder.”¹⁰ diyerek muayyen bir kıstasa işaret etmese de haberde geçen sözlerin mevzuluk alametleri taşıdığını belirtir.

Zehebî *Sahîhayn*'daki hadisleri de metin bakımından tenkit etmiştir.¹¹ Mesela, “İsra hadisinin bir tarikinde mutabaatı olmayan lafızlar vardır. Bu *Sahîh-i Buhârî*’dedir.”¹² sözyle Şerik isimli râvinin yoluyla gelen rivayette yer alan bazı lafızların teferrüdünü yadırgamıştır. *Sahîh-i Müslim*’de geçen ve Ebu Süfyan’ın Hz. Peygamber’den kızı Ümmü Habibe’yle evlenmesini istemesinin anlatıldığı hadisi Zehebî şöyle eleştirir: “Müslim onun (İkrime b. Ammar’ın) münker bir hadisine yer vermiştir. Bu hadis onun Simak el-Hanefî’den naklettiği ve Ebu Süfyan’ın Hz. Peygamber’den istediği üç şeyle ilgilidir.”¹³ Simak isimli râvinin tenkidi sadedinde de şunları belirtir: “Görünen o ki, (hadiste) Ümmü Habibe’yi zikrederek hata yapan odur.”¹⁴

Rivayetinden Hareketle Ravinin Değerlendirilmesi

Zehebî’nin çeşitli râviler hakkındaki şu çıkarımları rivayetlerinden hareketle ravilere hüküm verildiğini göstermesi açısından önemlidir: “Kendisinin sika olmadığını gösterecek şekilde münker haberler aktardı.”¹⁵, “Bu hadislerle teferrüd etti. Bu münker hadis gibi hadisler sebebiyle onu eleştirdiler.”¹⁶, “İmran b. Ebân’ın kim olduğu bilinmez. Aktardığı hadis onun zaafına delalet etmektedir.”¹⁷ Bu bilgiler, râviye verilen adalet ve zabt notlarının naklettiği rivayetlerin metinlerinin tenkidi neticesinde ortaya çıktığını göstermektedir.

“Sika Hata Yapabilir”, “Sened Temiz Ama Metin Münker”, “Ravi Zayıf Ama Metin Mahfuz”

Hadisçilerce metin tenkidi yapılmadığı iddiasının bir parçası senedin sikalarından oluştuğunda metnin göz ardı edildiği ve eleştirilmediği, sikaların hata yapacağının düşünülmediği şeklindedir. İşte bu tezin yanlışlığı Zehebî’nin iktibas edeceğimiz ifadelerinden açıkça ortaya çıkmaktadır. Zehebî bazı hadislerin akabinde yap-

⁹ Zehebî, *Tenkihü't-Tahkik*, thk. Mustafa Abdulhayy (Riyad: Dâru'l-vatan, 1421), 2/29.

¹⁰ Zehebî, *Tertibu'l-mevzûât*, 280.

¹¹ Burada verilen iki örnek dışında diğer örnekler için bk. Saîdî, *ez-Zehabî ve menhecuhû fi nakdi metni'l-hadîsi's-şerîf*, 495-9.

¹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/159-160.

¹³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/137.

¹⁴ Zehebî, *el-Mühezzeb fi'htişâri's-Süneni'l-kebîr*, thk. Yasir b. İbrahim (Dâru'l-vatan, 1422), 5/2715.

¹⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/161.

¹⁶ Zehebî, *el-Ulüv li'l-'aliyyi'l-gaffâr*, thk. Eşref b. Abdulmaksûd (Riyad: Mektebetu Edvâi's-selef, 1416), 73.

¹⁷ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/405.

tığı değerlendirmede sika olan râvilerin de hata yapabileceğini tasrih eder. Bu ifadelere bazı misaller vermek istiyoruz: “Münker bir hadistir...Sika da hata yapabilir.”¹⁸, “Gerçekten garib ve ravileri sika... sika da yanılabilir.”¹⁹ “Bu, ravilerinin seçkinliğine rağmen münkerdir.”²⁰, “İsnadı sikalardan oluşuyor ancak lafzı münker.”²¹, “Senedin temizliğine rağmen hadis gerçekten münkerdir.”²², “İsnadı Müslim’in şartını taşımaktadır. *Sahih*'ine almamasının sebebi nekâretidir.”²³, “Bu hadisin isnadı temiz, lafzı münkerdir.”²⁴

Zehebî'nin “Senedinin iyi olmasına rağmen hadiste yadrganan bazı şeyler var.”²⁵ şeklindeki ifadesi hadisin sened tenkidi açısından olumlu değerlendirilmesine rağmen metin tenkidi açısından sıkıntılı görüldüğünü açıkça ifade etmektedir. Öte yandan, Zehebî'nin “Bana göre bu hadis mevzudur. Kûffî'yi tanımıyorum, belki de afeti (hadisi uyduran) odur.”²⁶ şeklindeki ifadesi doğrudan metninden hareketle söz konusu hadisi tenkit ettiğini göstermektedir.

Muhaddisler sikanın hata yapacağını öngördüğü gibi zayıf ravinin de isabet etme ihtimalini göz önünde bulundurmuşlardır. Zehebî'nin şu ifadesi bu noktayı göstermektedir: “Metni mahfuzdur ve Yezid b. Süfyan'ın zayıf oluşu hakkında görüş birliği vardır.”²⁷ Görüldüğü üzere, râvi zayıf da olsa rivayet ettiği bu metinde hata yapmamıştır. Bu önemli hususa Saîdî şu şekilde istidlalde bulunur: “Müslim *Sahih*'inde mutabaat olarak bazı zayıf ravilerden onların isabet ettiğini düşündüğü hadislerine yer vermiştir. Bunun sebebi onların rivayet ettikleri metinleri sikaların da rivayet etmesidir.”²⁸

Garib Tabirinin Metin Tenkidinde Kullanımı

Müellif metnin tenkidinde yadrganma seviyesi arttıkça sırasıyla garib, münker, batıl, kezeb ve mevzu terimlerinin Zehebî tarafından kullanıldığını örneklerle izah eder.²⁹ Garib tabirinin kullanımıyla alakalı şu tespitlerde bulunur: “Metinler bir yandan zayıf ravilerin teferrüdü sebebiyle, bir yandan da şeriatın ve dinin esaslarına

¹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/524-5.

¹⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/337-8.

²⁰ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/183.

²¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/580.

²² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/213.

²³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve ve feyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kita tabî'l-arabî, 1413), 11/71.

²⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/342-3.

²⁵ Zehebî, *el-Mühezzeb fi'htişâri's-Süneni'l-kebir*, 6/3240.

²⁶ Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-ğaffâr*, 97.

²⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/172-3.

²⁸ Saîdî, *ez-Zehabî ve menhecuhû fi nakdi metni'l-hadisi'-şerîf*, 517.

²⁹ Saîdî, *ez-Zehabî ve menhecuhû fi nakdi metni'l-hadisi'-şerîf*, 585-596.

muhalefet sebebiyle garib görülür.”³⁰ Müellif bununla ilgili İbn Kesîr’den iki örneğe de yer verir:

Bir haberde Rasulullah’ın (sav) Hz. Ebu Bekir ile birlikte Varaka ile görüştüğü ve ona bir meleğin kendisine seslendiğini anlattığı, Varaka’nın O’na (sav) sabit kalarak meleği dinlemesini söylediği, O’nun da böyle yapınca melekten Fatiha sûresini işittiği geçmektedir. İbn Kesîr bu haberi şöyle tenkit eder: “Bunda garâbet vardır, bu garâbet Fatiha sûresinin ilk inen sûre oluşudur.”³¹

Diğer bir haberdeyse Cebrail’in, kalbini temizlediği sırada Rasulullah’ı sünnet ettiği anlatılmaktadır. İbn Kesîr bu haberi şöyle tenkit eder: “Bu gerçekten gariptir. Zira rivayet edildiğine göre dedesi Abdulmuttalib O’nu sünnet ettirmiş ve Kureys’i topladığı bir davet düzenlemiştir.”³² Görüldüğü üzere, bu misallerde garib tabiri metnin belli kıstaslarla tenkidinde kullanılmıştır.

Gerekçeli Batıl Hükümü

Muhaddisler batıl hükmünü çoğunlukla gerekçe belirtmeden ancak metnin tenkidinde kullanırlar. Ancak böyle bir durumda batıl hükmüyle senedin mi yoksa metnin mi kastedildiğini net bir şekilde anlamının yolu hadisin tahkikidir (tariklerin mukayesesidir). Zehebî bazı hallerde ise batıl hükmünü gerekçeli olarak metnin tenkidinde kullanır. Buna ilişkin bazı misaller şunlardır:

Bir haberde Rasulullah’ın (sav) Basralılar için ihrama giriş noktası belirlediği geçmektedir. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Bu batıldır çünkü Basra Hz. Ömer zamanında şehir yapılmıştır.”³³ Bir diğer haberde Hz. Ali’nin arkadaşlarıyla nebiz içtiği, sonra da bunun neticesinde sarhoş olan birini tutarak cezalandırmak istediği anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi ise şöyle tenkit eder: “Bu batıldır zira bu takatin üstünde bir şey teklif etmektir.”³⁴ Bir başka haberde Sa’lebe b. Anme isimli sahabinin Rasulullah’ın yanına Medine dışından geldiği, O’na (sav) selam verdiği, ancak Sa’lebe’nin parmağında altından yüzük olduğu için Hz. Peygamber’in onun selamını almadığı anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi de şöyle tenkit eder: “Bu ‘Medine dışından geldi’ sözünden dolayı batıldır çünkü o Medineli birisidir. Ayrıca, altının yasaklanması sonra olmuştur.”³⁵

2. Munker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı

Munker tabiri üzerinde son zamanlarda önemli çalışmalar yapılmış olup müttekaddim münekkitlerin bu tabiri sahihin zıttı olarak sened veya metin açısından

³⁰ Saîdî, *ez-Zehabî ve menhecuhû fî nakdi metni’l-hadîsi’ş-şerîf*, 589.

³¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Dâru Hicr, 1418), 4/24.

³² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 3/388-9.

³³ Zehebî, *Mizânü’l-îtidâl*, 4/313.

³⁴ Zehebî, *Mizânü’l-îtidâl*, 2/334.

³⁵ Zehebî, *Telhişü’l-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1411), 3/257.

hatalı hadisler için kullandıkları tespit edilmiştir.³⁶ Metindeki hata hadisin farklı tariklerinin mukayesesi neticesinde ortaya çıkan bir hata olabileceği gibi metnin dinin asıllarına muhalefeti gibi bir hata da olabilir. Hadisin manasının nekareti denilen bu husus kelimenin lügat manasıyla yakından irtibatlı olarak mananın yadırganmasına işaret etmektedir. Muhaddisler çoğu zaman münker tabirini mücmel olarak kullanmışlardır. Bu durumda metnin tenkit edildiğinin kesin bir şekilde tespiti hadisin tahkikiyle mümkündür. Ancak Zehebî münker tabirini aynı zamanda gerekçeli bir şekilde çeşitli metin tenkidi kıstaslarını işleterek de kullanmıştır. Bu kullanımlar münker-metin tenkidi irtibatını net bir şekilde ortaya koydukları için son derece kıymetlidir. Bu bölümde Zehebî'nin gerekçeli kullanımlarına yirmi iki adet örnek sunulurken bu önemli konu vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır. Ancak önce gerekçesiz kullanımlara birkaç örnek verilerek bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

Zehebî bir hadis hakkında “Bu münker bir metindir.”³⁷ yorumunu yapmıştır. Burada gerekçeli bir kullanım söz konusu olmasa da metnin tenkit edildiği açıktır. İbn Ömer'den şöyle bir merfu hadis nakledilmiştir: “Bir adam başka birini tutsa, bir diğeri de onu öldürse, katil öldürülür, adamı tutan ise hapsedilir.” Zehebî'nin değerlendirmesi şöyledir: “Bu münker bir hadistir. Muhtemelen İbn Ömer'in sözüdür.”³⁸ Zehebî'nin bu değerlendirmesinde sözün bir fetvayı andırması etkili olmalıdır. Burada metin tenkidi sarih olmasa da münker hükmünün arkasında yatan sebep anlaşılabilir. Bir diğer haberde Rasulullah'ın (sav) şöyle bir duası geçmektedir: “Allahım, Kays kabilesini zelil kıl. Onların zilleti İslam'ın izzetidir.” Zehebî'nin değerlendirmesi şöyledir: “Bu gerçekten münkerdir.”³⁹ Bir gerekçe tasrih edilmemiş olsa da bir kabilenin toptan kötülenmesinin dini öğretilerle bağdaşmadığı açıktır. Burada da münker hükmünün bu sebepten dolayı verildiği anlaşılmaktadır. Gerekçesiz kullanımlar hakkında bu kısa bilgilerden sonra gerekçeli kullanımlara aşağıda yer veriyoruz:

- Bir haberde yedi kat göğün ve yedi kat yerin büyüklüğü anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Râvileri sikadır... ancak metni münkerdir...ayrıca hadiste iki yer tabakasının arasında çok uzak bir mesafe olduğu geçmektedir ki bunu akıl almaz.”⁴⁰ Burada akla muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

³⁶ Abdurrahman b. Nüveyf Sülemî, *el-Hadisü'l-münker inde nukkâdî'l-hadis* (Riyad: Mektebetü'r-Rişd, 2005), 96-98; Tarık b. İvadullah, *Şerhu Lügati'l-muhaddisîn* (Cîze: Mektebetü İbn Teymiyye, 2002), 404-415; Mahir Yasin Fahl, *el-Câmi' fi'l-ilel ve'l-fevâid* (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431) 156-162; Abdülkâdir Mustafâ Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetu's-sika muvazene beyne'l-mütekaddimîn ve'l-mütehahirîn* (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 62-81.

³⁷ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 4/464.

³⁸ Zehebî, *Tenkihü't-Taḥkik*, 2/233.

³⁹ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 4/402.

⁴⁰ Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-ğaffâr*, 74-5.

- *Sahîh-i Buhârî*'de geçen bir hadiste hilafetin Kureyş'te kalacağı, onlara karşı çıkanları yüce Allah'ın cezalandıracağı belirtilmektedir.⁴¹ Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Hilafet haberi garib ve münkerdir. Şu anda hilafet Kureyş'te değildir. Hz. Peygamber ise haktan başka bir şey söylemez. Hadisten murad haber vermek değil de böyle olmasını emretmek ise o zaman olabilir."⁴² Burada vakıya muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- *Sahîh-i Buhârî*'de geçen bir kudsî hadiste Cenab-ı Hakk'ın sevdiği kulunun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olacağı belirtilmektedir.⁴³ Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Bu hadis gerçekten gariptir. Eğer *Sahîh*'in heybeti olmasaydı, bunu Halid b. Muhalled'in münker hadislerinden sayarlardı. Bunun sebebi hadisin lafzının garibliği ve Şerik'in hafız olmadığı halde bu hadisle teferrüd etmesidir."⁴⁴ Burada metnin teferrüdü gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Berîre isimli sahabe hanım azat edildiğinde kocasıyla Abbas'ın konuştuğu anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Haberde geçen 'Abbas konuştu' kısmı münkerdir zira Berîre'nin azadı Abbas'ın İslam'ından evveldir."⁴⁵ Burada tarihe muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Hz. Aişe'nin Rasullullah (sav) ile Ramazan'da umreye gittikleri geçmektedir. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Münker zira Ramazan'da asla umre yapmamıştır."⁴⁶ Burada da tarihe muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Bedir esirlerinin çocuklara yazı öğretme karşılığında serbest kalmaları geçmektedir. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Münker bir haber çünkü Kureyş'te yazı çok azdı."⁴⁷ Burada vakıya muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Rum hükümdarının Hz. Peygamber'e (sav) zencefil hediye gönderdiği geçmektedir. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Bu haber çeşitli yönlerden münkerdir: İlk olarak, Rum hükümdarının Hz. Peygamber'e (sav) herhangi bir şey gönderdiği bilinmemektedir. İkinci olarak, Rum ülkesinden Hicaz'a zencefil hediyesi aklın yadırgayacağı bir şeydir. Bu durum, Rumların Medine'ye hurma hediye etmesi gibi bir şeydir. Zencefil asıl buradan Rum diyarına hediye edilir."⁴⁸ Burada tarihe ve akla muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

⁴¹ Buhârî, "Menâkıb", 2, hadis no: 3309.

⁴² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/605-6.

⁴³ Buhârî, "Rikâk", 38, hadis no: 6137.

⁴⁴ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/641.

⁴⁵ Zehebî, *Tenkihü't-Tahkik*, 2/193.

⁴⁶ Zehebî, *el-Mühezzebe fi'htişâri's-Süneni'l-kebir*, 3/1076.

⁴⁷ Zehebî, *el-Mühezzebe fi'htişâri's-Süneni'l-kebir*, 5/2256.

⁴⁸ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/254; *Târîhu'l-İslâm*, 15/318.

- Bir haberde Zeyd b. Hârîse, Rasulullah'ın (sav) onu ve Sa'd b. Hayseme'yi yaşı küçük olarak gördüğünü belirtir. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Münkerdir zira nakîb (kabilesinin temsilcisi) olan kişinin yaşı nasıl küçük görülür?"⁴⁹ Burada bilinene/alışılmışa muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Rasulullah'ın (sav) elinde cennetliklerin ve cehennemliklerin kendilerinin, babalarının ve kabilelerinin isimlerinin olduğu iki kitapla sahabenin yanına geldiği anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Gerçekten münker bir hadis çünkü bu halde iki kitabın ağırlığının birkaç kantar gelmesi (çok ağır olması) gerekir."⁵⁰ Burada akla muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Rasulullah'ın (sav) Beytu'l-makdis'e gidilemezse kandilleri için yağ gönderilmesini tavsiye etmesi anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Bu münker bir haberdir. Hristiyanların heykellerini aydınlatması için yağ gönderilmesi nasıl caiz olabilir? Ayrıca, zeytin yağının kaynağı mukaddes topraklardır. Nasıl yağın olmadığı Hicaz'dan yağın menbaı olan yere gönderilmesini emreder? Ayrıca, O (sav) kendi mescidi için de böyle bir şey istememiş ve yapmamıştı."⁵¹ Görüldüğü üzere, ilk gerekçe dinî öğretilere, ikincisi akla, üçüncüsü de sünnete muhalefettir.

- Zehebî'nin Bahîra kıssasını tenkit ederken gösterdiği muhakeme gerçekten dikkat çekicidir. Bir haberde Rasulullah'ın (sav) küçüklüğünde amcasıyla yaptığı Şam seyahatinde Bahîra isimli rahiple karşılaşması, rahibin ısrarı neticesinde O'nu Hz. Ebu Bekir ve Bilal eşliğinde geri göndermesi anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: "Bu gerçekten münker bir haberdir... Ebu Bekir o zaman on iki yaşındaydı... Bilal ise henüz doğmamıştı. Ayrıca, eğer bulut O'nu gölgeliyorsa ağacın gölgesinin kaydığı nasıl düşünülebilir? Zira bulutun gölgesi ağacın gölgesini görünmez kılar. Böyle bir hadiseyi anlatmaya o kadar sebep varken Hz. Peygamber amcasına rahibin sözlerini hatırlatmamış, Kureys bu konuyu tartışmamıştır. Eğer gerçekten bu hadise olsaydı aralarında çok meşhur olurdu, O'nda (sav) nübüvvet hususunda bir his kalırdı, mağarada ilk vahiy geldiğinde yadırgamaz ve aklından korkarak Hatice'ye gelmezdi... Ayrıca, eğer Ebu Talib bu olaydan dolayı korktuysa ve geri gönderdiyse, nasıl olur da O'nun Hatice için tüccar olarak Şam'a gitmesine gönlü razı oldu? Ayrıca, hadiste sufilerin sözlerine benzeyen münker lafızlar da vardır."⁵² Görüldüğü üzere, Zehebî Ebu Bekir ve Bilal'in yaşlarını, ağacın gölgesini, bu hadisenin meşhur olmamasını, Hz. Peygamber'in ve Ebu Talib'in bu olay yaşanmamış gibi hareket etmelerini ve sufilerin sözlerine benzemeyi gerekçe olarak göstermiştir.

⁴⁹ Zehebî, *Telhişü'l-Müstedrek*, 3/208-9.

⁵⁰ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/684.

⁵¹ Zehebî, *el-Mühezzeb fi'htişâri's-Süneni'l-kebir*, 2/869.

⁵² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/56-7.

- Bir haberde Rasulullah'ın (sav) isra yolculuğunda rastladığı çeşitli insan topluluklarının halleri anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Bu kısasçaların sözüne benzeyen münker bir hadistir.”⁵³ Görüldüğü üzere, Zehebî peygamber sözüne benzememe kıstasını kullanmıştır.

- Bir haberde Abdullah b. Amr'ın rüyasını Rasulullah'ın (sav) Tevrat'ı ve Furkan'ı okuyacaksınız şeklinde tevili anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Bu münker bir haberdir. Değiştirilmiş, tahrif edilmiş ve nesh edilmiş olduğu için kimsenin Kur'an indikten sonra Tevrat okuması ve hıfz etmesi meşru değildir.”⁵⁴ Burada israiliyat içermesi ve dinî öğretilere muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde sabah namazına mescide giden bir kadının birisi tarafından taciz edildiği, kadının yardımına birinin geldiği, daha sonra taciz edenin kaçtığı, yardıma koşanın ise suçlu muamelesi gördüğü ve Rasulullah'ın (sav) huzuruna getirildiği, adamın kendini savunmasına rağmen kadının, yardımına gelen adamı suçladığı bunun üzerine Rasulullah'ın adamın recm edilmesini emrettiği anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Münker bir hadistir. Sadece kadının beni taciz etti sözüyle Rasulullah'ın (sav) recmedin demesi olacak bir şey değildir. Bu kesinlikle bir hatadır”⁵⁵ Burada dinin asıllarına muhalefet ve peygamberlik makamına yakışmama gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Rasulullah'ın (sav) kendisini, torunları Hasan ve Hüseyin'i, anne ve babalarını sevenleri cennette kendi derecesinde beraber olmalarını isteyerek dua ettiği anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Bu gerçekten münker bir hadistir... Hz. Peygamber kendisini seven herkesin cennette kendi derecesinde olmasını istemez. Herhalde ‘cennette benimle beraber olur’ demesi daha muhtemeldir.”⁵⁶

- Bir haberde Rasulullah'ın (sav) cennete ilk girenin Hz. Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin ve onların sevenleri olduklarını söylediği anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Bu münker bir hadistir. Kalp bunun mevzu olduğuna şahadet eder.”⁵⁷ Burada müphem bir ifade kullanılsa da metnin mevzu oluşunun hissedilmesi gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Rasulullah'ın (sav) Medine'ye geldikten sonra mufassal sûrelerin hiçbirinde secde etmediği anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Bu münkerdir. Ebu Hüreyre'nin Hz. Peygamber'le birlikte İnşikâk sûresinde secde

⁵³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/276-7.

⁵⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/86.

⁵⁵ Zehebî, *el-Mühezzeb fi'htişâri's-Süneni'l-kebir*, 7/3423 hadis no: 13531.

⁵⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/135.

⁵⁷ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/180.

ettiği sahih bir şekilde vâridir.”⁵⁸ Burada sahih haberlere muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde dünya malını hayırda harcayan ile malı olmayıp da aynı şeyi temenni eden ve malı hayırda harcamayan ile malı olmayıp da aynı şeyi temenni edenin aynı sevap ve günahı elde edecekleri anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Metin münkerdir. Nasıl bir şeyi temenni edenle yapan sevap ve günahı eşit olabilir? Bu konuda buna muhalefet eden sahih hadisler vardır.”⁵⁹ Burada sahih haberlere ve dinî öğretilere muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Rasulullah'ın (sav) kendi ve ailesininki dışında Mescid'e komşu olan kapıların kapatılmasını istediği anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Haberde geçen ‘Muhammed ve ailesinin dışındaki’ ifadesi münker olup kimisenin bu görüşte olduğunu bilmiyorum.”⁶⁰ Burada icmâa muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Cuma namazının bir rekatına ve bir tekbirine yetişen kişinin namaza yetişmiş sayılacağı anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Bu münkerdir. Sikalar Zührî'den bunun bir kısmını, ‘Cuma’yı ve ‘bir tekbiri’ zikretmeden nakletmişlerdir.”⁶¹ Burada sahih haberlere muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

- Bir haberde Hz. Peygamber'in Üveys el-Karenî'den bahsedışı, Hz. Ömer'in ömrünün son senesinde hac mevsiminde Üveys Arafat'ta çobanlık yaparken onunla bulunduğu ve ondan kendisi için istiğfar dilediği anlatılmaktadır. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Bu münker bir siyak, belki de mevzudur.”⁶² Burada siyakın yadrganması gerekçe gösterilmiştir

- Bir haberde Hz. Ali'nin “Bu ümmetin Peygamber'den sonra en hayırlısı Ebu Bekir, sonra Ömer sonra Osman sonra benim” dediği geçmektedir. Zehebî bu haberi şöyle tenkit eder: “Bu münker bir lafızdır. Ali (ra) bunu böyle söylememiştir. Mütevâtir olan haber bunun aksinedir.”⁶³ Burada sahih haberlere muhalefet gerekçe gösterilmiştir.

Sonuç

Saîdî'nin bu kıymetli çalışmasının Zehebî gibi önde gelen ve çok yönlü bir muhaddisin metin tenkidi tatbikatını muhtelif eserlerinden oldukça fazla misalle ortaya koyması bakımından son derece büyük önem arz ettiği kanaatindeyiz. Eser metin tenkidi konusuyla ilgilenenlerin pek çok yönden istifade edeceği bir muhte-

⁵⁸ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/439.

⁵⁹ Zehebî, *el-Mühezzeb fi'l-hișârî's-Süneni'l-kebir*, 3/1552, hadis no: 6868.

⁶⁰ Zehebî, *el-Mühezzeb fi'l-hișârî's-Süneni'l-kebir*, 2/871, hadis no: 3833-4.

⁶¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/526-7.

⁶² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/28.

⁶³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 26/648-9.

vaya sahiptir. Öte yandan, garib tabirinin metin tenkidi için kullanımı, gerekçeli batıl hükmü verilmesi ve münker tabirinin gerekçeli olarak metin tenkidi kapsamında kullanımı gibi konularda Zehebî'nin tatbikatında çok sayıda örneğin bulunması bu konuların daha iyi anlaşılması ve temellendirilmesini sağlamaktadır.

Kaynakça | References

- Saîdî, Hasan Fevzî Hasan. *ez-Zehebî ve menhecuhû fi nakdi metni'l-hadîsi's-şerîf*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013.
- Saîdî, Hasan Fevzî Hasan. *el-Menhecû'n-nakdî inde'l-mutekaddimîn mine'l-muhaddisîn ve eseru tebhâuni'l-menhec*. Kâhire: Câmiatu Ayn Şems, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Altıkulaç, Tayyar. "Zehebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Temmuz 2022.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaut. Müessesetu'r-risâle, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tertîbu'l-mevzûât li'bni'l-Cevzî*. thk. Kemal Zagliûl. Beyrût: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1415.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ri-cal*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1382.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tenkihü't-Taḥḳîk*. thk. Mustafa Abdulhayy. Riyad: Dâru'l-vatan, 1421.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Mühezzeb fi'ḥtişâri's-Süneni'l-kebîr*. thk. Yasir b. İbrahim. Dâru'l-vatan, 1422.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Ulûv li'l-aliyyi'l-gaffâr*. thk. Eşref b. Abdulmaksûd. Riyad: Mektebetu Edvâi's-selef, 1416.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, 1413.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. Dâru Hicr, 1418.
- Sülemî, Abdurrahman b. Nüveyf. *el-Hadîsu'l-münkerinde nukkâdî'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'r-Rişd, 2005.
- Tarık b. İvaddullah. *Şerhu Lügati'l-muhaddisîn*. Cîze: Mektebetu İbn Teymiyye, 2002.
- Mahir Yasin Fahl. *el-Câmi' fi'l-ilel ve'l-fevâid*. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431.
- Abdülkâdir Mustafa Muhammedî. *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetu's-sika muvazene beyne'l-mütekdimmîn ve'l-müteahhirîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Semih Sağır

Arş. Gör., Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Research Assist., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences Department of Sociology of Religion
Adıyaman/Turkey
ssagir@adiyaman.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3992-3684

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Eser İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 31.08.2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28.11.2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15.12.2022

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2022

Atıf/Cite as: Sağır, Semih. "Din-Toplum İlişkinine Dair Az Bilinenler; Recep Şentürk'ün Yeni Din Sosyolojileri Adlı Kitabının Tahlili". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 159-164.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Din-Toplum İlişkinine Dair Az Bilinenler: Recep Şentürk'ün Yeni Din Sosyolojileri Adlı Kitabının Tahlili (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Baskı, 2004, 163 sayfa, ISBN 975-8861-49-2)

Yapılan her din sosyolojisi çalışmasının, o güne kadar geliştirilmiş olan metodolojik birikime bir katkı sağlaması beklenir. Din sosyolojisinin ilk ortaya çıktığı dönemdeki pozitivist, evrimci ve takip eden yıllarda gelişip iyice kökleşen fonksiyonalist ve yapısal işlevselci bakış açılarının egemenliği, yapılan birçok din sosyolojisi araştırmasında temel paradigmayı belirlerken, bugün dinin toplumsal tezahürlerinin geldiği noktada bu disiplini geliştirici yeni bir din sosyolojisi ihtiyacı da kaçınılmaz bir gereklilik haline gelmiştir. Esasında bu ihtiyaç doğrultusunda Batıda yapılan çalışmalar epeyce yol kat etmiş ve çok önemli yeni araştırmacıları ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda tahlilini yapacağımız Yeni Din Sosyolojileri kitabını din sosyolojisinin yeni paradigmasını ortaya koyan bir eser olarak değerlendirmek mümkündür. Yazarın bu yeni paradigmayı kaynağından hareket ederek ele alması ve üstelik yazarın konunun hakkını verebilecek akademik yetkinlikte olması eserin önemini bir kat daha artırmaktadır.

Bir eserin içerdiği bilgiler, önemli ölçüde o eseri kaleme alan yazarın konuyla ilgili akademik hayat serüveni ile ilişkilidir. Öyle konular vardır ki onları ele alabilmek, bizatihi konunun içinde olmayı gerektirir. Bu yönüyle incelediğimiz eserin üzerinde durduğu konuyla yazarının akademik hayat serüvenini karşılaştırdığımızda başarılı bir uyum ve verimli bir sonuç elde edildiği gözlemlenmektedir. Yazar eserinde, Batı'da ve özellikle ABD'de son zamanlardaki dinî gelişim ve dönüşümleri anlamak için din sosyolojisi disiplininin geliştirdiği yeni yaklaşımlar üzerinde durmaktadır. 1964 doğumlu olan yazarın sırasıyla; İstanbul İmam – Hatip Lisesi (1982), Marmara İlahiyat Fakültesi (1986), 1986-1987 öğretim yılında Galatasaray Lisesinde öğretmenlik, araştırma amacıyla 1987-1988 yılları arasında Mısır'da bulunması, dönüşünde İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümünde yüksek lisans yapması ve nihayetinde 1989 yılında doktora çalışmaları için ABD'de bulunması; eserinde ele aldığı din sosyolojisi alanındaki değişimleri yerinde görüp başarılı bir akademik bakış açısıyla ele almasını sağlamıştır. Yazar bu değişimin yaşandığı önemli merkezlerden olan ABD'de bulunmuş, değişimin aktörlerini yerinde gözlemlemiş ve ilgili kaynakları orijinal diliyle takip etme imkanına sahip olmuştur. Yazarın haklı olarak ifade ettiği şu cümlesi de bu yönüyle değerlendirildiğinde eserin farklılığı ortaya çıkmaktadır: “Elinizdeki çalışma, sadece kitaplardan toplanan bilgilerin tahlilinin sonucu değildir. ABD, Kanada ve Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde uzun yıllar bizzat yapmış olduğumuz gözlemler olmasaydı belki bu kitap yazılamazdı” (s. 16).

Recep Şentürk'ün *Yeni Din Sosyolojileri* adlı kitabı giriş ve sonuç bölümleri dışında üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, kitapta ele alınacak temalar kısaca ortaya konulmaktadır. Birinci bölümde yeni dini hareketler hakkında son dönemde yapılan empirik çalışmalar ele alınmaktadır. İkinci bölümde, din sosyolojisi hakkında Avrupa'da ve Amerika'da son kırk-elli yılda yapılmış teorik çalışmalara temas edilmektedir. Üçüncü bölümde ise din ve bilim arasındaki ilişkilerin yeniden yapılandırılması hususundaki çabalar tanıtılmaktadır. Sonuç kısmında ise, genel bir değerlendirme yapılarak bulgular özetlenmektedir.

Yazar, Önsöz'de kitabın amacını şöyle açıklamaktadır: “Bu kitabın amacı, günümüz Batı toplumlarındaki dinî gelişmeleri sosyolojik bir bakış açısından inceleyen çalışmaları tahlil ederek Türk okuyucusuna tanıtmaktır” (s. 13). Batıdaki “dinî gelişmeleri” “sosyolojik bakış açısıyla” değerlendirmek ifadesinden bunun bir din sosyolojisi çalışması olduğunu anlamak mümkündür. Bununla birlikte yazar klasik din sosyolojisinin ötesinde, bugün Batı'da her ne kadar metodolojisi tam olarak yerleşmemiş olsa da önemli mesafeler kat ettiği gözlemlenen yeni din sosyolojileriyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Yazar aynı zamanda bu çalışmanın ülkemizdeki din sosyolojisi çalışmalarına yol gösterici olmasını amaçlamaktadır. Bu bağlamda onun te-

mel savunularından biri, günümüzde artık tek bir din sosyolojisinden bahsedilemeyeceğidir. Şentürk, günümüzde çok farklı varsayımlardan hareket eden din sosyolojileri bulunduğunu iddia etmektedir.

Ülkemizde bugün temel İslam bilimlerinden din sosyolojisine kadar ilahiyatın hem her alanında kullanılan dünyevileşme kavramı genelde bir varsayım olarak klasik yaklaşımın ima ettiği anlamda mutlak bir gerçeklik olarak kullanılmaktadır. Fakat onun gerçekliğinin imkânı göz ardı edilmektedir. Hatta bazen birey veya toplumun dinî yaşamın bir formundan sapması bile dünyevileşme, daha da ötesi dinsizlik olarak algılanıp ifade edilebilmektedir. Bu eser, Batı'dan aldığımız birçok kavramın orada bile stabil olmadığını, toplumsal hareketlilikle paralel bir şekilde değişime uğrayabildiğini göstermektedir. Bu çerçevede düşünüldüğünde elimizdeki kitap, kullandığımız kavramların bağlamı ve içerik uygunluğu konusunda daha özenli davranmamız gerektiğini bize hatırlatıyor.

Eserde yazarın sekülerleşme tartışmasına yeni bir boyut kazandırdığını görmekteyiz. Şentürk, dindarlık devamlı artıyor veya eksiliyor yaklaşımı yerine; dindarlığın sosyal olaylara bağlı olarak, belli sosyal kesimlerde arttığını veya eksildiğini söylemenin daha doğru olacağı kanaatinde. Ona göre dindarlık hiçbir zaman bütün toplumsal kesimlerde düzenli ve sürekli bir artış veya azalma göstermez. Yazar, kitabın giriş kısmında sekülerleşme konusunu tartışırken ünlü Amerikalı din sosyologu Andrew M. Greeley'nin görüşlerinden ve özellikle onun *Unsecular Man: The Persistence of Religion* adlı eserinden faydalanmaktadır.

Öte yandan gelenekselcilik, modernizm ve postmodernizm gibi olguların kitapta anlaşılır ve akıcı bir şekilde ele alındığını görmekteyiz. Ancak bu olgular genellikle Batı dünyası esas alınarak işlenmektedir. Doğu toplumlarının geçirdiği değişime pek fazla yer verilmemektedir. Özellikle Yakın Doğu ve İslam dünyasının eserde kendisine az yer bulduğunu belirtmek gerekir.

Yazarın postmodernizm konusundaki önemli tespit veya iddialarından biri, ünlü Türk sosyologu Ziya Gökalp'in de postmodernist tezlere benzer düşünceler ileri sürdüğü şeklindedir. Yazara göre Gökalp, özellikle medeniyetlerin sentezi konusunda postmodern tutuma yaklaşmaktadır. Çünkü medeniyetlerin çatışmasının merkezinde bulunan bir sosyolog olarak, çatışma yerine telifi bir çözüm teklif etmiştir. Bize göre Şentürk, Gökalp hakkındaki bu iddiasında son derece haklıdır. Dolayısıyla 1960'larda veya 2. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıktığı söylenen postmodern tezin daha 1. Dünya Savaşı döneminde veya daha önce Ziya Gökalp adlı bir sosyolog tarafından Türkiye'de kısmen de olsa ifade edildiği, dile getirildiği söylenebilir.

Yazar eserinde, 1960 sonrası Batıda din sosyolojisi alanındaki arayışlar üzerinde durmuştur. Önceki döneme sadece konunun anlaşılması için gerekli gördüğü kadarıyla değinmiştir. 1960 sonrası dönemin özelliği, on dokuzuncu yüzyıldan gelen

eski teorilerle ilgili artık ciddi şüphelerin ortaya çıkması ve eleştirel söylemlerin arttığı bir dönem olmasıdır. Ancak Batıdaki bu gelişmeler Türkiye’de çok az bilinmektedir. Dolayısıyla bu kitap, din sosyolojisi alanındaki yeni gelişmeleri ve muhtemelen gelecekte üzerinde çokça durulacak konuları anlamak için her zaman önemle üzerinde durulacak bir eser olacaktır.

Kitapta ele alınan bir başka konu da yeni dini hareketlerdir. Yazar, Amerika Birleşik Devletleri’ne odaklanarak bu konuyu işlemektedir. Burada öne çıkan önemli soru şudur: Yeni dini hareketler, sekülerleşmenin arttığının mı yoksa azaldığının mı göstergesidir? Şentürk bu konuda farklı yaklaşımların olduğunu vurgulamakta ve B. Turner, R. Wallis ve B. Wilson gibi bazı sosyologların yeni dini hareketlerin ortaya çıkışını dünyevileşme sürecinin bütün hızıyla devam ettiğinin bir göstergesi olarak gördüklerini ifade etmektedir. Bunun yanında diğer bazı sosyologların da bu hareketleri dini uyanışın bir simgesi olarak değerlendirdiklerini eklemektedir.

Bunun dışında yazar, Batı din sosyolojisi birikiminin son döneminin ülkemizde fazlaca tanınmadığını belirtmekte ve çalışmasının mütevazı de olsa bir pencere açarak, son dönem din sosyolojisini tanımak isteyenlere yardımcı olacağını ifade etmektedir. Anlaşıldığı üzere Şentürk’ün bu çalışması, klasik yaklaşımlardan ziyade çağdaş yaklaşımlara ve çağdaş sosyologlara odaklanmaktadır.

Şentürk’ün, kitabının sonuna Grace Davie’nin kendisine özel olarak gönderdiği ders planını tercüme ederek ilave ettiğini de belirtmek gerekir. Şentürk söz konusu ders planının daha önce hiçbir yerde yayınlanmadığını vurgulamaktadır. O, bu planı yayınlamaktaki maksadının ise, “Batı’da din sosyolojisi nasıl okutuluyor?” tarzındaki sorulara bir örnekle cevap vermek olduğunu ifade etmektedir.

Kitapta ele alınan çağdaş sosyologlar içinde bizim dikkatimizi en fazla çeken isim, Danièle Hervieu Léger’dir. Çünkü Léger, dine ve dünyevileşmeye yeni bir tanım getirmeye çalışmaktadır. Ona göre din, geleneğin otoritesine dayanarak meşrulaştırılan inançlardır. Bu bağlamda o, dinin kurumsal seviyede güç kaybederken, bireysel düzeyde etkisini muhafaza ettiğini savunmaktadır. Ayrıca Léger’e göre modernite, daha önceki dönemlere nispetle nesiller arası ilişkide yeni bir durum ortaya çıkarmış ve nesiller arası geleneksel ilişki yapısını değiştirmiştir. Adeta asırlardır devam eden bir zincir bu noktada kopmuştur. Léger’in din sosyolojisinde objektiflik meselesine dair söyledikleri de dikkat çekicidir. Ona göre şehirli birisi nasıl objektif bir şehir sosyolojisi, evli olan birisi nasıl objektif bir aile sosyolojisi çalışması yapabilirse, dindar olan birisi de pekâla objektif bir din sosyolojisi çalışması yapabilir.

Şentürk’ün *Yeni Din Sosyolojileri* adlı kitabında, Léger’in dışında Daniel Bell, C. Geertz, Bellah ve Berger gibi çağdaş sosyologların görüşlerine de yer verilmektedir. Mesela yazar, Geertz için şunları söylemektedir: “Geertz, çok katmanlı bir kültür ve insan teorisi ile çalışır... Kültürel sosyolojinin önde gelen simalarından olan ancak

empirik araştırmalar konusundaki katkılarını da devamlı sürdüren Geertz'in ilgi üçgeni din, siyaset ve sosyal teoriden oluşmaktadır... Geertz kültür ve insan kavramları arasında çok açık bir alaka gözlemler... C. Geertz, antropolojinin temel teorik ve metodolojik varsayımlarını pozitivist yapısalcılıktan kültürel ve yorumsamacı bir noktaya çekmeye çalışmıştır... Parsons ve Shills'i takip ederek Geertz dinin kültürel boyutunun analizini geliştirmek ister... Geertz dini şöyle tanımlar: Din bir semboller sistemidir.”

Görüldüğü üzere kitapta Geertz'in sosyolojisinde öne çıkan noktalar ele alınmaktadır. Ancak bu noktada derinlemesine değil, yüzeysel bir inceleme yapıldığını söyleyebiliriz. Şentürk, bu incelemeyi yaparken yeri geldiğinde gerek çağdaş sosyologlar hakkında gerekse din ve toplum ilişkileri konusunda kendi görüşlerini dile getirmekten de kaçınmaz. Mesela o, Berger'in bir neo-konservatif olarak tanımlanabileceği görüşündedir. Bunun dışında kitabın sonunda şöyle bir öngöründe bulunmaktadır: “Geçen yüzyılda öldüğü, daha doğrusu öldürüldüğü iddia edilen Tanrı hâlâ yaşıyor ve daima bizimle olacak. Ancak, aramızdaki mesafe, içinde yaşadığımız sosyal şartlara bağlı olarak, azalıp çoğalabilir” (s. 132). Aslında yazar, bu ifadeyle dinin daima var olacağını iddia etmektedir. Fakat bu iddiasını temellendirecek somut herhangi bir delil sunmamaktadır.

Öte yandan yazarın, çalışmasını oluştururken çoğunlukla birincil kaynaklardan yararlandığını görmekteyiz. O, Türkçe kaynaklardan ziyade İngilizce kaynaklara başvurmuştur. Bunu yaparken de tercümelerden ziyade eserlerin orijinal hallerine referans vermektedir.

Son olarak kitapla ilgili şu hususları belirtmekte yarar vardır:

Birincisi: Din sosyolojisi ile komşu disiplinler arasındaki sınırların eskisi kadar net ve mesafeli olmadığını, aynı zamanda din ve bilimin de eski çatışmacı yaklaşımlarından uzaklaşarak birbirini anlamaya ve birlikte çalışmaya daha yatkın hale geldiğini ortaya koymaktadır.

İkincisi: Sosyal bilimlerin diğer alanlarda evrimci yaklaşımı terk etmesi, din sosyolojisine de kendi durumunu ve pozisyonunu gözden geçirme fırsatı sundu. Geline noktada sosyoloji ve din sosyolojisi arasındaki gerilimin yanı sıra din sosyolojisiyle diğer dinî alanlar arasındaki gerilimin de azaldığı görülmektedir.

Üçüncüsü: Batıda din ve sosyal bilimlerin dayanışma içerisinde olması ve sosyal bilimlerin dine yardımcı olma eğilimine girmesi, orada artık eski çatışmacı yaklaşımın geride bırakıldığını göstermektedir.

Dördüncüsü: Dinî şuurun yükselişi ve kutsalın geri dönüşü sadece Amerika ve Avrupa'ya has bir olgu değildir. Bu durum artık evrensel bir olgu haline gelmiştir. Dolayısıyla yeni dinî olgunun ne olduğunu anlamaya çalışmanın önemi bir kat daha artmıştır. Böylece toplumların dinî hayatında sağlıklı bir sürecin yaşanmasına katkı sunulacaktır.

Beşincisi: Kitabın isminin “Yeni Din Sosyolojisi” değil de “Yeni Din Sosyolojileri” şeklinde belirlenerek, çoğul bir din sosyolojisi vurgusunda bulunulması, hem klasik sosyolojideki tek tip bir sosyoloji dayatması yanlısına düşmekten sakınmak, hem de din sosyolojisinin içinden geçtiği merhalenin çoğulcu bir karaktere sahip olduğunu göstermek açısından oldukça anlamlıdır.