

KURSAD

Akademik Dergi

Kur'an ve Sünnet
Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and
Sunnah Studies

KURSAD
Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları
Dergisi
Yıl: 2021 - Cilt: 1 - Sayı: 1

Journal of Qur'an and Sunnah Studies
Year: 2021 - Volume: 1 - Number: 1

Yazışma Adresi:

Bitlis Eren Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, 13000 Merkez / BİTLİS
e-Mail: kursamder@gmail.com

Kapak Tasarımı:

Hüseyin UZUT

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Basım Tarihi	:	31 Mart 2021
Yayın Sezonu	:	Mart 2021
Cilt	:	1
Sayı	:	1
İlk Yayın Tarihi	:	2021
Yayın Dili	:	“Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi”nde, Türkçe, Arapça ve İngilizce akademik çalışmalara yer verilmektedir.
Yayın Periyodu:		Yılda iki kez (Mart ve Eylül aylarında) olmak üzere sadece elektronik ortamda yayımlanır.
Adres	:	Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Merkez, 13000 Bitlis / TÜRKİYE
e-posta	:	kursamder@gmail.com
URL	:	https://www.kuraniyat.com/index.php/ksad/index

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl/Year: 2021 - Cilt/Volume: 1 - Sayı/Number: 1

KUR'ÂN VE SÜNNET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi, "Uluslararası Hakemli Dergi" statüsüne uygun yılda iki sayı olmak üzere yayımlanır. Dergi içeriği, tüm kullanıcılara açık, ücretsiz "açık erişimli" bir dergidir. Kullanıcılar yayımcıdan ve yazar/yazarlardan izin almaksızın, dergideki makaleleri tam metin olarak okuyabilir, indirebilir, dağıtabilir, makalelerin çıktısını alabilir ve kaynak göstererek makalelere bağlantı verebilir. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarların fikirlerden dergi ekibi sorumlu tutulamaz.

Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi'ne aittir. Makalesi dergimizde yayınlanmış olan yazarlar makalenin Özet kısmının veya tamamının PDF olarak dijital ortamda yayınlanmasını kabul etmiş sayılırlar. Dergi yazım kurallarına uymayan makaleler değerlendirmeye alınmaz. Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir. Yayın için kabul edilen yazıların yayın hakkı, yayınlanan yazıların da her türlü telif hakları dergiye aittir. Yazara herhangi bir telif hakkı ödenmez.

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından geliştirilen yayın etiği ilkelerini ve tavsiyelerini gözetir. Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dâhildir. Olası bilimsel etik dışı davranışlar ve etik yayın ihlali durumunda, COPE Ethics Flowcharts dikkate alınır. Detaylı inceleme yapmak için dergi internet sayfasına bakınız.

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl / Year: 2021 – Cilt / Volume: 1 – Sayı / Number: 1

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

(Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis/Türkiye)

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Adem ARSLAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak/Türkiye)

Arş. Gör. Cevat DOĞMAÇ

(Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis/Türkiye)

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl / Year: 2021 – Cilt / Volume: 1 – Sayı / Number: 1

Yayın ve Danışma Kurulu Üyeleri / Editorial and Advisory Board Members

- | | |
|---|--|
| Prof. Dr. Abdulhak Halim Ulaş
(Atatürk Üniversitesi) | Prof. Dr. Mehmet Akbaş
(Gaziantep Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Abdurrahman Candan
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi) | Doç. Dr. Mehmet Salih Geçit
(Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Abdülmuttalip Arpa
(Sebahattin Zaim Üniversitesi) | Prof. Dr. Mehmet Yolcu
(Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Abdürrezzak Marzuk
(el-Kâdı İyâz Üniversitesi, Marakeş/Fas) | Prof. Dr. Muhammed Ayyâş el-Kübeysî
(Katar Üniversitesi, Katar) |
| Prof. Dr. Adnan Demircan
(İstanbul Üniversitesi) | Prof. Dr. Hilmi Muhammed el-Kaud
(Tanta Üniversitesi, Mısır) |
| Prof. Dr. Aladin Husiç
(Saraybosna Üniversitesi, Bosna Hersek) | Prof. Dr. Muhammad Munir
(İslamabad Uluslararası İslam Üniversitesi, Pakistan) |
| Prof. Dr. Amar Djidel
(Cezayir Üniversitesi, Cezayir) | Prof. Dr. Necib Ali Al-Soudi
(Taiz Üniversitesi, Yemen) |
| Prof. Dr. Aumed Najmadin Jamil Al Mufty
(Selahaddin Üniversitesi, Irak) | Prof. Dr. Nimetullah Akın
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi) |
| Doç. Dr. Davut Işıkdoğan
(Dicle Üniversitesi) | Prof. Dr. Şadi Eren
(İğdır Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Hikmet Akdemir
(Hitit Üniversitesi) | Prof. Dr. Tahirhan Aydın
(Mardin Artuklu Üniversitesi) |
| Prof. Dr. İbrahim Özdemir
(Üsküdar Üniversitesi) | Prof. Dr. Thameem Ushama
(Uluslararası İslam Üniversitesi, Malezya) |
| Prof. Dr. İsa Yüceer
(Bitlis Eren Üniversitesi) | Prof. Dr. Veysel Güllüce
(Atatürk Üniversitesi) |
| Prof. Dr. İshak Özgel
(Süleyman Demirel Üniversitesi) | Doç. Dr. Yunus Emre Gördük
(Balıkesir Üniversitesi) |
| Doç. Dr. İsmet Mahmud
(Hartum Üniversitesi, Sudan) | Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin
(Kocaeli Üniversitesi) |
| Prof. Dr. İsmail Çalışkan
(Ankara Üniversitesi) | Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr
(Emekli Öğrt. Ü, Amman/Ürdün) |
| Prof. Dr. Mahmud Reşid
(Ürdün Üniversitesi, Ürdün) | |

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl/Year: 2021 - Cilt/Volume: 1 - Sayı/Number: 1

HAKEM KURULU // REVIEWERS OF THISISSUE

Prof. Dr. Mehmet YOLCU

(Bitlis Eren Üniversitesi)

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

(Balıkesir Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ

(Bingöl Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

(Bitlis Eren Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK

(Bitlis Eren Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Tarik

(Bitlis Eren Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Âdem ARSLAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dergimizin bu ilk sayısındaki (Cilt: 1 / Sayı: 1) makalelerin değerlendirilmesinde hakem olarak katkı sunan Hocalarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl/Year: 2021 - Cilt/Volume: 1 - Sayı/Number: 1

Araştırma Makaleleri / Research Articles

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Mehmet YOLCU & Ahmet ÖZDEMİR	1-16
Kur'ân'da Hz. Muhammed'e (sas) Mahsus Bir Hitap İnceliği <i>The Kindness of Oratory in the Qur'an Special to Prophet Muhammed</i>	
İsa YÜCEER	17-21
Ehl-i Sünnet İnanç Sistemi <i>Belief System of Ahl as-Sunnah</i>	
İdris TÜZÜN	22-33
Ayetlerin Tefsirinde Ebced Hesabının Kullanımı <i>Using of Abjad Account in the Interpretation of Verses</i>	
Mehmet Şirin AYIŞ	34-47
Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet <i>Ascetism as a Method of Nurturing of the Nefs in the Sufism</i>	
Hasan Musab ÇETİN	48-62
Fahreddin er-Râzî'nin İmamet Düşüncesinde Nass ile Tayin Lütuf ve Mâsumiyet Bağlamında Şia Eleştirisi <i>The Criticism of Shia in Fahreddin Er-Razi's Imamate Thought in The Context of Designation of Caliphate With Nass/Verses, Grace (Lutuf) and Innocene</i>	
Jaan ISLAM	63-72
İbn Teymiyye'nin Siyasi Düşüncesinin Analizi: Reelpolitikten Ütopyaya <i>An Analysis of the Political Thought of Ibn Taymiyya: Realpolitik or Utopia?</i>	

KUR'ÂN'DA HZ. MUHAMMED'E (sas) MAHSUS BİR HITAP İNCELİĞİ*

The Kindness of Oratory in the Qur'an Special to Prophet Muhammed

Mehmet YOLCU^a

Ahmet ÖZDEMİR^b

^a Prof. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi
Bitlis/Türkiye, myolcu@beu.edu.tr
ORCID numarası: 0000-0002-4501-4399

^b Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi
Bitlis/Türkiye, aozdemir@beu.edu.tr
ORCID Numarası: 0000-0002-3346-0527

ÖZ

Kur'an'ın edebi üstünlüğünü ilk muhatapları fark etmişlerdir. Onlar Hz. Muhammed'e (sas) ve ilahi mesaj olan Kur'an'a karşı amansız bir mücadele yürütürken bile onun hiçbir sözüne, cümlesine en ufak bir itirazda bulunmaya cesaret edememişlerdir. Hatta bu mücadeleyi sabahtan akşama kadar acımasız bir şekilde yürütenlerin bile kimi gecelerde gelip Hz. Muhammed veya Ebu Bekir'in evine yakın yerlere oturup onların okuduğu Kur'an'ı dinledikleri ve bundan çok etkilendikleri tarihin mevsuk belgelerinde yer almıştır. Kur'an'ın hitap üslubunun kendine mahsus 42 şekilde tezahür ettiği ilmen tespit edilmiştir. Burada dikkat çeken bir özellik nida "ya"sının istimalinde göze çarpmaktadır. Nedense Yüce Allah, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa (ass) gibi Resullere/Nebilere nida "ya"sı ile hitap ederken Hz. Muhammed'e (sas) hiçbir şekilde adıyla hitap etmemiştir. Bunun yerine onun için ya Resûl veya Nebi sıfatları kullanılmış ya da Müddessir veya Müzzemmil gibi vasıflar öne çıkarılarak nida "ya"sı ile hitap edilmiştir. Bu araştırmada Kur'an hitabının bu özelliği incelenmiş ve bunun edebi açıdan ne tür sebepleri/hikmetleri olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nida "ya"sı, Hz. Muhammed, Resuller, Nebiler.

ABSTRACT

The first interlocutors recognized the literary superiority of the Qur'an. They Even while they were waging a relentless struggle against the Prophet Muhammad (pbuh) and the Qur'an, which is the Divine Message, they did not dare to object to any of his words or sentences. In fact, it is mentioned in the historical documents that even those who waged this struggle ruthlessly from morning to night would come some nights to sit near the house of the Prophet Muhammad or Abu Bakr, listen to the Qur'an recited by them quietly and calmly, and were greatly affected by it. Scholarly, it has been determined that the Qur'an's addressing style manifests itself in 42 unique ways. A striking feature here is the use of exclamation "ya", which is the element of addressing. While Almighty Allah addressed Rasuls/Nebis such as Prophet Adam, Prophet Noah, Prophet Abraham, Prophet Moses and Prophet Jesus (pbuh) with his exclamation "ya", he did not address Prophet Muhammad (pbuh) by name in any way. Instead, the adjectives of Rasul or Nabi were used for him, or qualities such as Muddessir or Muzzammil were emphasized, and the call was addressed with exclamation "ya". In this research, this feature of the Qur'anic address has been examined and it has been tried to determine what kind of reasons/wisdom it has in terms of literature.

Keywords: al-Tafseer, "ya" of exclamation, Prophet Muhammad, Messengers, Prophets.

* Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

GİRİŞ

Arapçada bir varlığa seslenmek için kullanılan “yâ” (يَا) harfi, nida harflerinden biri sayılmıştır. Bu uzaktakilere seslenmek için kullanılır. Mamafih onun, muhatap ve hazirun için istimal edildiğine de çokça rastlanmaktadır. İnsanlar, melekler ve cinler tarafından kullanılan (يَا رَبُّ), (يَا اللَّهُ), (يَا رَحْمَانُ) ve (يَا صَبُورُ) gibi ibarelerde Allah'ın uzaklığından çok, kişinin kendisini Onun rahmetinden, yardım ve desteğinden uzak olduğunu düşündüğüne dikkat çeker.¹ Bu tür ifadeler kişinin Allah'tan uzak bulunduğuna veya Onun kendisinden uzak olduğuna dair bir mana içermez.

Zerkeşi, Kur'an İlimlerine tahsis ettiği “el-Burhân” adlı eserinde bu ilimleri sayarken kırk ikinci ilim olarak “Vucûhu'l-Muhâtabât ve'l-Hitâb fi'l-Kur'ân” başlığını kullanır. Burada Kur'an'daki hitap türlerini inceler. Buna göre söz konusu hitap çeşitleri yaklaşık kırk şekilde tezahür etmiştir.² Genel manada bakıldığında Kur'an'da akıl sayesinde mükellef tutulmuş varlık olan insan ile birlikte birtakım hayvanlara hatta cemadat diye tanımlanmış cansız varlıklara kimi zaman hitapların yöneltildiği gözlenmektedir. Yanı sıra, özel şahıslara yöneltilen hitaplarda (hitâbu'l-'ayn) kişiye adıyla hitap edildiği müşahede edilmektedir. Bunun tek müstesnası Hz. Muhammed'e (sas) yöneltilmiş hitaplardır. Ona hiçbir yerde adıyla hitap edilmemiştir. Bunun nedenleri üzerinde duran ilim adamları sebep olarak “ta'zîm”, “tebcîl” ve “tahsîs” gibi sıfatları kaydetmişlerdir.³ Hz. Muhammed'in (sas) özel isminin yerine kimi zaman “nebiy” kimi zaman ise “resûl” kavramları tercih edilmiştir. Bu sıfatların uygun yerlerde kullanımında da bir titizlik gösterildiği tespit edilmiştir; genel yasama bağlamında geldiğinde ondan “resûl”, kişisel tercih ve uygulamalarından söz edilirken “nebiy” diye bahsedildiği düşünülmektedir.⁴ Bu nedenle resûl gelmesi gereken yere nebiy, nebiy gelmesi gereken yerde resûl teriminin kullanılması uygun düşmez. Ayrıca ona bazen “muzzemmil” bezen “muddessir” nitelemesiyle seslenilmiştir.⁵ Bunlar da özel manadaki hitaplar kapsamında değerlendirilmiştir.

A. KUR'AN'DA PEYGAMBERLERE YAPILAN HİTAPLAR

Zerkeşi, Hz. Muhammed'e (sas) {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} ve {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ} şeklindeki ibarelerle hitap edilmesini 42. sırada ele aldığı “Vucûhu'l-Muhâtabât ve'l-Hitâb fi'l-Kur'ân” bölümünün 8. maddesinde “Hitâbu'l-Medh” başlığında zikreder.⁶ Kur'an'da Muhammed'e (sas) “يَا مُحَمَّدُ” şeklinde nida “yâ”sı ile hitap edildiğine hiç rastlanmamıştır. Hâlbuki diğer birçok peygambere mütemadiyen bu şekilde hitap edildiği müşahede edilmektedir.

A1. Hz. Âdem'e nida “yâ”sı ile şöyle hitap edilmiştir:

قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَنَا اللَّهُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ .

«Allah "Ey Âdem onlara isimlerini söyle" dedi. Âdem isimlerini söyleyince, Allah "Ben gökler ve yerde görünmeyeni biliyorum, sizin açıkladığınızı ve gizlemekte olduğunuzu da bilirim, diye size söylememiş miydim?" dedi» Bakara, 2/33.

«"Ey Adem! Eşin ve sen cennette kal, orada وَفَلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ الطَّالِمِينَ olandan istediğiniz yerde bol bol yiyeceğin, yalnız şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz" dedik» Bakara, 2/35.

فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى .

«"Ey Âdem! Doğrusu bu, senin ve eşinin düşmanıdır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın, yoksa bedbaht olursun. Doğrusu cennette ne acıkırsın, ne de çıplak kalırsın; orada ne susarsın ne de güneşin sıcaklığında kalırsın" dedik» Ta-ha, 20/117.

A2. Hz. Nuh'a nida “yâ”sı ile şu şekilde hitap edilmiştir:

قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ .

«Allah: "Ey Nuh! O senin aileden sayılmaz; çünkü kötü bir iş işlemiştir; öyleyse bilmediğin şeyi Benden isteme. İşte sana öğüt, bilgisizlerden olma" dedi» Hud, 11/46.

قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَّمٌ سَنُنْعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ .

«"Ey Nuh! Sana ve seninle beraber olan topluluklara bizden bir selamet ve bereketle gemiden in. Ama birçok toplulukları da geçindireceğiz, sonra onlara can yakıcı bir azap vereceğiz" denildi» Hud, 11/48.

¹ Er-Râğib el-Isfehânî, *Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, 5. Baskı, Yarın Yayınları, İstanbul 2019, 2/559.

² Bu konuyu ilk elen İbnu'l-Cevzî, Kur'an'daki hitapları 15 vecih olarak tespit etmiştir. Bunların sayısı 30'dan fazla olarak tespit edenler de vardır. Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/217. Krş. Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır 1394/1974, 2/144-165, 3/109-119.

³ Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/228.

⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/228.

⁵ Bkz. 73/Muzzemmil 1; 74/Muddessir 1.

⁶ Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/228.

A3. Hz. İbrahim'e (as) nida "yâ"sı ile şu ibareyle hitap edilmiştir:

يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ.

«Elçilerimiz, "Ey İbrahim! Bundan vazgeç, doğrusu Rabbinin emri gelmiştir. Onlara, şüphesiz, geri çevrilemeyecek bir azap gelmektedir" dediler» Hud, 11/76.

فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ .

«Böylece ikisi de Allah' a teslimiyet gösterip, babası oğlunu alını üzerine yatırınca Biz: "Ey İbrahim! Rüyayı gerçek yaptın; işte biz iyi davrananları böylece mükâfatlandırırız" diye seslendik» Saffat, 37/103-105.

A4. Hz. Musa'ya ise çok yerde nida "yâ"sı ile şöyle hitap edilmiştir:

قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ.

«"Ey Musa! Verdiklerimle ve seninle konuşmamla seni insanlar arasından seçtim; sana verdiğimi al ve şükret" dedi» A'raf, 7/144.

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى .

«Musa ateşin yanına gelince: "Ey Musa!" diye seslenildi: "Ben şüphesiz senin Rabbinim; ayağındakileri çıkar; çünkü sen, kutsal bir vadi olan Tuva'dasın."» Ta-ha, 20/11-12.

وَمَا تَلْكَ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى.

«"Ey Musa! Sağ elindeki nedir?" Musa: "O benim değneğimdir, ona dayanırım, onunla davarıma yaprak silkerim, ondan daha birçok işlerde faydalanırım" dedi Allah: "Ey Musa! Bırak onu" dedi» Ta-ha, 20/17-19.

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ .

«Oraya gelince, kutlu yerdeki vadinin sağ yanındaki ağaç cihetinden: "Ey Musa! Şüphesiz Ben, Âlemlerin Rabbi olan Allah'ım" diye seslenildi» Kasas, 28/30.

A5. Hz. Davud'a (as) nida "yâ"sı ile hitap edilmiştir:

يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ.

«Ey Davud! Seni şüphesiz yeryüzünde hükümler kıldık, o halde insanlar arasında adaletle hükmet, hevese uyma yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Doğrusu, Allah'ın yolundan sapanlara, onlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin azap vardır» Sad, 38/26.

A6. Hz. Zu'l-Karneyn'e nida "yâ"sı ile şöyle hitap eder:

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَرْبَعَ السَّنِينَ وَجَدَهَا تَعْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا الْقَارِئِينَ إِنَّمَا أَنْ تَعْدِبَ إِيمَانًا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا

«Sonunda güneşin battığı yere ulaştınca onu, kara balçıklı bir suda batıyor gördü. Orada bir millete rastladı. "Zülkarneyn! Onlara azap da edebilirsin, iyi muamelede de bulunabilirsin" dedik» Kehf, 18/86.

A7. Hz. Zekeriya'ya nida "yâ"sı ile şöyle hitap edilmiştir:

يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا

«Allah: "Ey Zekeriya! Sana, Yahya isminde bir oğlanı müjdeliyoruz. Bu adı daha önce kimseye vermemiştik" buyurdu» Meryem, 19/7.

A8. Hz. Yahya'ya nida "yâ"sı ile şöyle hitap edilmiştir:

يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتِنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا

«"Ey Yahya! Kitaba kuvvetle sarıl" deyip daha çocukken ona hikmet, katımızdan kalp yumuşaklığı ve safiyet verdik. O, Allah'tan sakınan ve anasına babasına karşı iyi davranan bir kimse idi, başkaldıran bir zorba değildi» Meryem, 19/12.

A9. Hz. İsa'ya nida "yâ"sı ile hitap ise şöyledir:

إِذْ قَالَ اللَّهُ لِعِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

«Allah demişti ki: "Ey İsa! Ben seni eceline yetireceğim, seni kendime yükselteceğim, inkâr edenlerden seni tertemiz ayıracağım; sana uyanları, kıyamet gününe kadar, inkâr edenlerin üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz banadır. Ayrılığa düştüğünüz hususlarda aranızda hükmedeceğim. İnkâr edenleri de dünya ve ahirette şiddetli azaba uğratacağım. Onların hiç yardımcıları olmayacaktır."» Al-i İmran, 3/55.

إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَبَدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرَجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

«Allah, "Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve anana olan nimetimi an" demişti, "Seni Ruh'u'l-Kudüs ile desteklemiştin; beşik ve yetişkin iken insanlarla konuşuyordun; sana Kitap'ı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiştim. Sen iznimle, çamurdan kuş gibi bir şey yapmış ona üflemiştin de iznimle kuş olmuştu; anadan doğma körü, alacalıyı iznimle iyi etmiştin. Ölülerini iznimle diriltiyordun. İsrail oğullarına belgelerle geldiğinde, onlardan inkâr edenler, 'Bu apaçık bir büyüdür' demişlerdi de Ben onların sana zarar vermelerini önlemiştim » Maide, 5/110.

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُونُ لِي أَن أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِن كُنْتَ فَٰلِقَةً فَفَعَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عٰلِمُ الْغُيُوبِ

«Allah, "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Beni ve annemi Allah'tan başka iki tanrı olarak benimseyin dedin?" demişti de, "Haşa, hak olmayan sözü söylemek bana yaraşmaz; eğer söylemişsem, şüphesiz Sen onu bilirsin; Sen, benim içimde olanı bilirsin; ben Senin içinde olanı bilmem; doğrusu görülmeyeni bilen ancak Sensin" demişti, "Ben onlara sadece 'Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin' diye bana emrettiğini söyledim. Aralarında bulunduğum müddetçe onlar hakkında şahittim, beni aralarından aldığında onları Sen gözlüyordun. Sen her şeye şahitsin".» Maide, 5/116.

Yukarıdaki maddelerde zikredilen söz konusu hitapların hepsi “hitâbu'l-‘ayn” kapsamında değerlendirilmiştir. Yani buralarda Yüce Allah kendi resullerine/nebilerine nida “yâ”sı ile doğrudan hitap etmiştir. Doğrudan hitap edilmesinde kişi için herhangi bir noksanlık veya saygısızlık mülahaza edilmiş değildir. Aksine Allah Teâlâ'nın bir şahsa doğrudan hitap etmesi bir şerefendirme ve onurlandırma da sayılabilir.

B. KUR'AN'DA İNSANLARA YA DA DİĞER VARLIKLARA YAPILAN HİTAPLAR

Dilin üslubunda nida için kullanılan “yâ” aslında nötr bir mana ifade eder ve salt bir seslenmeyi dile getirmektedir. Bu nedenle küçükler büyüklere, makam ve mevki açısından aşağıda olanlar yukarıdakilere nida “yâ”sı ile hitap edebilirler. Bir kişi bir topluluğa, bir topluluk bir ferde, bir kesim bir kesime, bir kavim bir şahsa, bir şahıs da bir kavme veya kesime yine bu şekilde hitap edebilir. Bunda ne bir saygı ne de aşağılama söz konusudur. Normal bir hitaptır ve sıradan bir sesleniştir. Bu duruma misal olarak Kur'an'da şöyle geçmektedir:

B1. Allah Teâlâ tüm insanlara nida “yâ”sı ile hitap eder:

Kur'an literatüründe insan kelimesinin ünsiyet, yakınlaşma ve beraber yaşama itiyadında olma gibi manalarına bir de Allah ile yaptığı anlaşmayı unutmaması nedeniyle nisyan köküne dayandığını düşünenler vardır.⁷ Umumi manada insanlar anlamında kullanılan (الناس) kavramı, çoğun, talim/terbiye sürecinden geçmemiş tezkiye için gereken kemale doğru yürüyüşünü tamamlamamış şahıslar için kullanılır. Bu tür hitaplarda insanlara yönelik ontolojik sorular ve bunların yol açtığı konular ele alınmıştır:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اَعْبُدُوْا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ

«Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz ki, O'na karşı gelmekten korunmuş olabilesiniz» Bakara, 2/21.

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِّثْلَ فَاَسْتَمِعُوْا لَهٗ اِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ لَنْ يَخْلُقُوْا دُبَابًا وَّلَوْ اٰجْتَمَعُوْا لَهٗ وَاِنْ يَسْئَلُوْهُمْ الدُّبَابُ شَيًْا لَا يَسْتَجِیْبُوْهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوْبِ

«Ey insanlar! Bir misal verilmektedir, şimdi onu dinleyin: Sizlerin Allah'ı bırakıp taptıklarınız bir araya gelseler, bir sinek bile yaratamayacaklardır. Sinek onlardan bir şey kapsa, onu kurtaramazlar; isteyen de, istenen de aciz!» Hacc, 22/73.

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُوْلُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَاٰمِنُوْا خَيْرًا لَّكُمْ وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا

«Ey İnsanlar! Peygamber Rabbiniz'den size gerçekte geldi, inanın, bu sizin hayrınızdır. İnkâr ederseniz, bilin ki, göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır. Allah bilendir. Hakim'dir» Nisa, 4/170.

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهُنٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَاَنْزَلْنَا الْبَيْكَةَ نُورًا مُّبِيْنًا

«Ey İnsanlar! Rabbiniz'den size açık bir delil geldi, size apaçık bir nur, Kuran indirdik» Nisa, 4/174.

⁷ İsfahâni, *Müfredat*, 1/85-86, 2/424-425.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ

«Ey insanlar! Rabbinizden sakının; doğrusu kıyamet gününün sarsıntısı büyük şeydir» Hacc, 22/1.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّقُوا تَوْفُكُونَ وَإِنْ يَكْفُرُونَ فَفَدَّ كَذِبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ

«Ey insanlar! Allah'ın size olan nimetini anın; sizi gökten ve yerden rızıklandıran Allah'tan başka bir yaratan var mıdır? O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl aldatılıp da döndürülürsünüz? Seni yalanlıyorlarsa bil ki senden önce de nice peygamberler yalanlanmıştır. Bütün işler Allah' a döndürülür Ey insanlar! Allah'ın verdiği söz şüphesiz gerçektir; dünya hayatı sizi aldatmasın. Allah'ın affına güvendirerek şeytan sizi ayartmasın Şeytan şüphesiz sizin düşmanınızdır; siz de onu düşman tutun; o, kendi taraftarlarını, çılgin alevli cehennem yaranı olmaya çağırır» Fatır, 35/3-6.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

«Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise müstağnidir, övülmeğe layık olandır» Fatır, 35/15.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلْالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

«Ey İnsanlar! Yeryüzündeki temiz ve helal şeylerden yiyin, şeytana ayak uydurmayın, zira o sizin için apaçık bir düşmandır» Bakara, 2/168.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

«Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt ve kalplerde olana şifa, inananlara doğruyu gösteren bir rehber ve rahmet gelmiştir» Yunus, 10/57.

فَلَمَّا أَنْجَلَهُمْ إِذَا هُمْ يَتَّعُونَ فِي الْأَرْضِ بغيرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَعَثْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

«Allah onları kurtarıncı, hemen yeryüzünde haksız yere taşkınlıklara başlarlar. Ey insanlar! Geçici dünya hayatında yaptığınızı taşkınlık aleyhinizedir. Sonra döndüğünüz Biz'edir. Yaptıklarınızı size bildiririz» Yunus, 10/23.

Bu tür hitaplarda nida “yâ”sının biraz değişikliğe uğradığı gözlenmektedir. Hitap edilen varlık marifet niteliği taşıyan topluluk ismi olduğunda nida yası ile münada (nida edilen, seslenilen varlık) arasında (أَيُّ) sözcüğü girmekte ve sonuna da tenbih “hâ”sı ilave edilmektedir. Bu üslup ifadeyi daha anlamlı ve güçlü yapmaktadır.

B2. Allah Teâlâ tüm insanlara “Kullarım” veya “Âdem Oğulları” gibi topluluk isimleri kullanarak da nida “yâ”sı ile hitap eder:

يُعْبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَسِعَةٌ فَأَيُّهَا فَاعْبُدُون

«Ey inanmış kullarım! Benim yarattığım yeryüzü geniştir. O halde güven içinde olacağınız yere gidip yalnız Bana kulluk ediniz» Ankebut, 29/56.

فَلِإِعْبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَأَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةٌ إِنَّمَا يُوقَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ

«Şöyle de: "Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının; bu dünyada iyilik yapanlara iyilik vardır. Allah'ın yarattığı yeryüzü geniştir. Yalnız sabredene, ecirleri sonsuz olarak ödenecektir."» Zümer, 3/10.

لَهُمْ مَن فَوْقَهُمْ ظُلُّلٌ مِّنَ النَّارِ وَمَن تَحْتَهُمْ ظُلُّلٌ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ لِيُعْبَادُوا فَاتَّقُوا

«Onlara üstlerinden kat kat ateş vardır. Allah kullarını bununla korkutur. Ey kullarım, Benden sakının» Zümer, 3/16.

فَلِإِعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلَمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ

«De ki: "Ey kendilerine kötülük edip aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin. Doğrusu Allah günahların hepsini bağışlar. Çünkü O, bağışlayandır, merhametlidir." "Rabbinize yönelin. Azap size gelmeden önce O'na teslim olun; sonra yardım görmezsiniz."» Zümer, 3/53-54.

يُنَبِّئُ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُؤرِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِمَّنْ ءَاتَىٰ اللَّهُ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ يُنَبِّئُ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرُوكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مَن حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

«Ey İnsanoğulları! Ayıp yerlerinizi örtecek giyimlikle sizi süsleyecek elbiseler gönderdik. Takva örtüsü ise bunlardan daha hayırlıdır. Allah'ın bu ayetleri öğüt almanız içindir Ey İnsanoğulları! Şeytan, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak ananızı babanızı cennetten çıkardığı gibi sizi de şaşırtmasın. Sizin onları görmediğiniz yerlerden o ve taraftarları sizi görürler. Biz şeytanları, inanmayanlara dost kılarız» A'raf, 7/26-27.

يُنَبِّئُ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

«"Ey dağlar ve kuşlar! Davud tesbih ettikçe siz de onu tekrarlayın" diyerek and olsun ki, ona katımızdan lütufta bulunduk; "geniş zırhlar yap, dokumasını sağlam tut" diye ona demiri yumuşak kıldık. Yararlı iş işleyin; doğrusu Ben yaptıklarınızı görenim "Ey dağlar ve kuşlar! Davud tesbih ettikçe siz de onu tekrarlayın" diyerek and olsun ki, ona katımızdan lütufta bulunduk; "geniş zırhlar yap, dokumasını sağlam tut" diye ona demiri yumuşak kıldık. Yararlı iş işleyin; doğrusu Ben yaptıklarınızı görenim» Sebe, 34/10-11.

وَجَعَلَ فِيهَا رُوسِيَّ مِنْ فَوْقِهَا وَبُرْكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أَنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

«Yeryüzüne üstünden ağır baskılar (dağlar) yerleştirdi, onu bereketli kıldı; arayıp soranlar için gıdalarını tam (toplam) dört gün içinde yetiştirmesi kanununu koydu (takdir etti) Sonra, duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne: "İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin" dedi. İkisi de: "İsteyerek geldik" dediler» Ha-Mim: 41/10-11.

B5. İblis'e de nida "yâ"sı ile hitap edilmiştir:

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ

«Allah: "Ey İblis, ellerimle (kudretimle) yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Böbürlendin mi? Yoksa gururlananlardan mısın?" dedi» Sad, 38/75.

C. KUR'AN'DA PEYGAMBER VE İNSANLARIN BİRBİRLERİNE OLAN HİTAPLARI

C1. Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Salih ve Hz. Şuayb (as) kendi kavimlerine karşılıklı olarak nida "yâ"sı ile hitap etmişlerdir:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ لِقَوْمِ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ قَالَ لِقَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَكَانِيَ رَسُولًا مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ

«And olsun ki Nuh'u milletine gönderdik. "Ey milletim! Allah'a kulluk edin, O'ndan başka tanrınız yoktur; doğrusu sizin için büyük günün azabından korkuyorum" dedi Milletinin ileri gelenleri: "Biz senin apaçık sapıklıkta olduğunu görüyoruz" dediler "Ey milletim! Bende bir sapıklık yoktur, ancak ben Alemlerin Rabbinin peygamberiyim, Rabbinin sözlerini size bildiriyor, öğüt veriyorum. Sizin bilmediğinizi Allah katından ben biliyorum. Sakınmanızı ve böylece merhamete uğramanızı sağlamak üzere sizi uyarmak için aranızdan biri vasıtasıyla Rabbinizden size haber gelmesine mi şaşıyorsunuz?" dedi» A'raf, 7/59-61.

وَالِىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ لِقَوْمِ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِمُؤْمِنِينَ

«Ad milletine kardeşleri Hud'u gönderdik. Şöyle dedi: "Ey milletim! Allah'a kulluk edin. O'ndan başka tanrınız yoktur; yoksa sadece yalan uyduran kimseler olursunuz." "Ey milletim! Buna karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Benim ücretim ancak beni yaratana aittir. Akletmez misiniz?" "Ey milletim! Rabbinizden mağfiret dileyin, sonra O'na tevbe edin ki size gökten bol bol yağmur göndersin, kuvvetinize kuvvet katsın; suçlular olarak yüz çevirmeyin." "Ey Hud! Sen bize bir belge getirmeden, senin sözünden ötürü tanrılarımızı terketmeyiz ve sana inanmayız» Hud, 11/50-53.

وَالِىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ لِقَوْمِ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَعْفَرُوهُ ثُمَّ نُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ قَالَ لِقَوْمِ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قَالُوا يَا صَالِحُ إِنَّا نَحْنُ لَمُؤْمِنُونَ

«Semud milletine kardeşleri Salih'i gönderdik. "Ey milletim! Allah'a kulluk edin; O'ndan başka tanrınız yoktur; sizi yeryüzünde yaratıp orayı imar etmenizi dileyen O'dur. Öyleyse O'ndan mağfiret dileyin, sonra da O'na tevbe edin. Doğrusu Rabbin size yakın ve duaları kabul edendir" dedi "Ey Salih! Sen bundan önce, aramızda kendisinden iyilik beklenir bir kimseydin; şimdi babalarımızın taptıklarına bizi tapmaktan men mi ediyorsun? Doğrusu bizi çağırдыңın şeyden şüphe ve endişedeyiz" dediler "Ey milletim! Eğer Rabbinimden bir belgem olur ve bana rahmet eder de ben O'na başkaldırırsam, söyleyin, Allah'a karşı beni kim savunur? Bana zararımı artırmaktan başka birşey yapamazsınız" dedi "Ey milletim! Bu, size bir ayet olarak, Allah'ın devesidir. Bırakın onu, Allah'ın toprağında otlasın; ona fenalık etmeyin, yoksa siz hemen azaba uğrarsınız"» Hud, 11/61-64.

وَالِىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ لِقَوْمِ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَاقْوُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

«Medyen halkına da kardeşleri Şuayb'ı gönderdik, onlara şöyle dedi: "Ey milletim! Allah'a kulluk edin, O'ndan başka tanrınız yoktur. Rabbinizden size bir belge geldi. Ölçü ve tartıyı tam yapın, insanların eşyasını eksik vermeyin, düzelttikten sonra yeryüzünde bozgunculuk etmeyin; inanıyorsanız bilin ki, bunlar sizin için hayırlıdır."» A'raf, 7/85.

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَشُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَنَعُودَنَّ فِي مِائَتِنَا قَالَ أُولُو كُنَّا كَرِهِينَ

hapisten çıkararak, sizi çölden getiren Rabbim bana pek çok iyilikte bulundu. Doğrusu Rabbim dilediğine lütüfkardır, O şüphesiz bilendir, Hakim'dir" dedi» Yusuf, 12/100.

قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبَا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ

«Kardeşleri: "Ey Vezir! Onun yaşlanmış, kocamış bir babası vardır. Bizden birini onun yerine al. Doğrusu biz senin iyi davranışlarından olduğunu görüyoruz" dediler» Yusuf, 12/78.

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَهْلْنَا الصُّرُورَ وَجِئْنَا بِبِضْعَةٍ مُرْجَلَةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ

«Kardeşleri vezirin yanına vardıklarında: "Ey Vezir! Biz ve çoluk çocuğumuz darlığa uğradık; pek değersiz bir malla geldik; ölçeği bize tam yap ve sadaka ver; Allah sadaka verenleri şüphesiz mükâfatlandırır" dediler» Yusuf, 12/88.

Bu bağlamda kullanılan ifadelerde, ek bir ibare kullanılmadığı müddetçe, nida "yâsı"nın manasında bir değişiklik meydana gelmediği ve nötr bir anlam taşıdığı anlaşılmaktadır.

C7. Hz. Musa (as) hem kendi kavmine ve kardeşi Hârûn'a, hem Firavun'a ve Sâmirî'ye hem de Sihirbazlara nida "yâ"sı ile hitap etmiştir:

وَقَالَ مُوسَى يُفِرُّ عَوْنُ إِيَّيْ رَسُولٍ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ

«Musa, "Ey Firavun! Ben âlemlerin Rabbinin peygamberiyim» A'raf, 7/104.

وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يُمُوسَى أَدِّعْ لَنَا رَبِّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لِنُنْزِلَ لَكَ وَنُرْسِلَنَّكَ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ

«Azab başlarına çökünce, "Ey Musa! Rabbine, sana verdiği ahde göre bizim için yalvar. Bizden azabı kaldırırsan sana, and olsun ki, inanacağız ve İsrailoğullarını seninle beraber göndereceğiz" dediler» A'raf, 7/134.

قَالَ فَمَنْ رَّبُّكُمْ يَا مُوسَى

«Firavun: "Musa! Rabbiniz kimdir?" dedi» Ta-ha, 20/49.

قَالَ أَجِئْتُكُمْ لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى

«And olsun ki Firavun'a bütün delillerimizi gösterdik de yalan sayıp kabulden çekindi ve: "Ey Musa! Sihirbazlığınla bizi yurdumuzdan çıkarmaya mı geldin? Şimdi biz de seninkinin benzeri bir sihri sana göstereceğiz. Bizimle senin aranda bir vakit tayinet ki sen de biz de düz bir yerde bulunalım da caymayalım" dedi» Ta-ha, 20/57.

وَقَالُوا يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ ادِّعْ لَنَا رَبِّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّا لَمُهْتَدُونَ فَلَمَّا كُنْتُمْ لَهُمُ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ

«"Ey Sihirbaz! Sana verdiği ahde göre Rabbine bizim için yalvar da doğru yola erişelim" dediler. Ama azabı üzerlerinden kaldırdığımızda hemen sözlerinden döndüler Firavun, milletine şöyle seslendi: "Ey milletim! Mısır hükümdarlığı ve memleketimde akan bu ırmaklar benim değil mi? Görmüyor musunuz?"» Zuhuruf: 43/49-51.

قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْقَى

«"Ey Musa! Marifetini ya sen ortaya koy, ya da önce biz koyalım" dediler» Ta-ha, 20/65.

قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمَلِيقِينَ

«Sihirbazlar: "Ey Musa! Marifetini ya sen ortaya koy veya biz koyalım" dediler» A'raf, 7/115.

وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِبَعْثٍ وَإِنَّ رَبَّكُمْ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْكَ عِزِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى قَالَ يُهْرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي قَالُوا بَلْ نَحْنُ بِمِلْحِيَّتِي وَلَا بِرَأْسِي إِيَّيْ حَشِيْبَتِ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْفُقْ قَوْلِي قَالَ فَمَا خَطْبُكَ بِسْمِئِي

«And olsun ki, Harun da onlara önceden: "Ey milletim! Siz bu buzağı ile sınıyanıyorsunuz. Sizin gerçek Rabbiniz Rahman'dır. Bana uyun, emrime itaat edin" demişti "Musa bize dönene kadar buna sarılmaktan vazgeçmeyeceğiz" demişlerdi Musa gelince: "Harun! Onların sapıttığını görünce seni benim yolumdan gitmekten alıkoyan nedir? Benim emrime karşı mı geldin?" dedi Musa gelince: "Harun! Onların sapıttığını görünce seni benim yolumdan gitmekten alıkoyan nedir? Benim emrime karşı mı geldin?" dedi Harun: "Ey Annemoğlu! Saçımdan sakalımdan tutma; doğrusu İsrailoğulları arasına ayrılık koydun, sözüme bakmadın demenden korktum" dedi Musa: "Ey Samiri! Ya senin yaptığın nedir?" dedi» Ta-ha, 20/90-95.

C8. İsrailoğulları da Sihirbazlar da Hz. Musa'ya nida "yâ" sı ile hitap ederler:

وَإِذْ قُلْتُمْ يُمُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَجِدْ فَادْعَ لَنَا رَبِّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْمِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلَهَا ۗ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ۚ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ ۖ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَانَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يُكَفِّرُونَ بَأْسَ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ

«"Ey Musa! Bir çeşit yemeğe dayanamayacağız, bizim için Rabbine yalvar, bize, yerin bitirdiği sebze, hıyar, sarımsak, mercimek ve soğan yetiştirsin" demiştiniz de, "Hayırlı olanı daha düşük şeyle mi değiştirmek istiyorsunuz? Bir şehre inin, şüphesiz orada istediğiniz vardır" demişti. Onlara yoksulluk ve düşkünlük damgası vuruldu, Allah'ın gazabına uğradılar. Bu, Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmelerindendi; bu, karşı gelmeleri ve taşkınlık yapmalarındandı» Bakara, 2/61.

وَإِذْ قُلْتُمْ يُمُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

«"Ya Musa! Allah'ı apaçık görmedikçe sana inanmayacağız" demiştiniz de gözleriniz göre göre sizi yıldırım çarpmıştı» Bakara, 2/55.

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يُقَوْمِ ادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَءَاتَاكُمْ مَّا لَمْ يُوْت أَحَدًا ۚ مِنَ الْعَالَمِينَ يُقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمَقْدَسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خُسْرِينَ ۚ قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنْ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنهَا فَإِنَّا دَجُلُونَ ۚ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخْفَؤُنَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَابْتِغُوا فِيهَا مِمَّا سَأَلْتُمُوهُ ۚ قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَّا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هُنَا مُعْتَدُونَ

«Musa, milletine: "Ey milletim! Allah'ın size olan nimetini anın: içinizden peygamberler çıkarmış ve sizi hükümdar yapmıştır, dünyalarda kimseye vermediğini size vermiştir" "Ey milletim! Allah'ın size yazdığı kutsal yere girin, ardınıza dönmeyin, yoksa kaybedenler olarak dönersiniz" demişti "Ey Musa! Orada zorba bir millet vardır, onlar oradan çıkmadıkça biz oraya girmeyeceğiz, eğer çıkarlarsa, biz de gireriz" demişlerdi Korkanlar arasında bulunan, Allah'ın nimete erdirdiği iki adam: "Üstlerine kapıdan yürüyün, oradan girerseniz şüphesiz galip gelirsiniz; eğer inanyorsanız Allah'a güvenin" demişlerdi "Ey Musa! Onlar orada oldukça biz asla oraya girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin savaşın, doğrusu biz burada oturacağız" demişlerdi» Maide, 2/20-24.

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يُقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَادِكُمُ الْعِجَلَ فَوَيْبُؤُا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاتَّقُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۗ إِنَّهُ هُوَ الْتَّوَابُ الرَّحِيمُ

«Musa milletine "Ey milletim! Buzağıyı tanrı olarak benimsemekle kendinize yazık ettiniz. Yaratanınıza tevbe edin ve nefislerinizi öldürün, bu Yaratanınız katında sizin için hayırlı olur; O daima tevbeleri kabul ve merhamet eden olduğu için tevbeniz kabul eder" demişti» Bakara, 2/54.

وَجُوزْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ ۗ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ

«İsrailoğullarının denizden geçmelerini sağladık. Puta gönülden tapan bir millete rastladılar. "Ey Musa! Onların tanrıları gibi bize de bir tanrı yap" dediler, Musa: " Doğrusu siz bilgisiz bir milletsiniz, bunlar yok olacaklar ve işledikleri boşa gidecektir" dedi» A'raf, 7/138.

فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا ۚ قَالَ يَقَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدَا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَجَلَ عَلَيْكُمُ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَآخَلَقْتُمْ مَوَٰعِدِي

«Musa, milletine kızgın ve üzgün olarak döndü. "Ey milletim! Rabbiniz size güzel bir vaatte bulunmadı mı? Uzun bir zaman mı geçti, yoksa Rabbinizin gazabına mı uğramak istediniz de bana verdiğiniz sözden caydınız?" dedi» Ta-ha, 20/86.

وَقَالَ مُوسَىٰ يُقَوْمِ إِن كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ

«Musa: "Ey milletim! Allah'a inanyorsanız ve teslim olmuştunuz O'na güvenin" dedi» Yunus, 10/84.

C9. Hz. Süleyman da, Belkıs da kendi özel meclisine, Firavun hem kendi özel meclisine hem de Hâmân'a nida "yâ" sı ile hitap eder:

قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِيهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ

«Süleyman: "Ey cemaat! Bana teslim olmalarından önce, hanginiz o kraliçenin tahtını yanıma getirebilir?" dedi» Neml, 27/38.

وَوَرَّثَ سُلَيْمٰنُ دَاوُدَ ۖ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنَظِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ۗ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

«Süleyman Davud'a varis oldu: "Ey insanlar! Bize kuşdili öğretildi ve bize her şeyden bolca verildi. Doğrusu bu apaçık bir lütuftur" dedi» Neml, 27/16.

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا إِنِّي أَتِي بِكُرْمٍ كَرِيمٍ ۗ إِنَّهُ مِن سُلَيْمٰنَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ۗ أَلَا تَعْلَمُوْنَ ۗ عَلِيٍّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ ۗ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ

«Sebe melikesi: "Ey ileri gelenler! Bana, Bismillahirrahmanirrahim diye başlayan ve 'sakın bana karşı başkaldırmayın ve teslim olarak gelin' diyen Süleyman'dan gönderilen önemli bir mektup bırakıldı" dedi Sebe melikesi: "Ey ileri gelenler! Bana,

Bismillahirrahmanirrahim diye başlayan ve 'sakın bana karşı başkaldırmayın ve teslim olarak gelin' diyen Süleyman'dan gönderilen önemli bir mektup bırakıldı" dedi Sebe melikesi: "Ey ileri gelenler! Bana, Bismillahirrahmanirrahim diye başlayan ve 'sakın bana karşı başkaldırmayın ve teslim olarak gelin' diyen Süleyman'dan gönderilen önemli bir mektup bırakıldı" dedi "Ey ileri gelenler! Vereceğim emir hakkında bana fikrinizi söyleyin; siz benim yanımda bulunmadıkça, bir iş hakkında kesin bir hüküm vermem" dedi» Neml, 27/29-32.

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَهُنُّ عَلَى الطَّيْنِ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أطَّلِعُ إِلَى إِلَهٍ مُوسَى وَإِنِّي لأظنُّهُ مِنَ الْكٰذِبِينَ

«Firavun: "Ey ileri gelenler! Sizin benden başka bir tanrınız olduğunu bilmiyorum. Ey Haman! Benim için, toprak üzerine bir ateş yak, tuğla hazırlayıp bana bir kule yap; çıkar belki Musa'nın tanrısını görürüm. Doğrusu onu yalancılardan sanıyorum" dedi» Kasas: 2/38.

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهُنُّ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ

«Firavun: "Ey Haman! Bana bir kule yap; belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Musa'nın Tanrısını görürüm. Doğrusu ben, onu yalancı sanıyorum" dedi. Firavun'a, kötü işi böylece güzel gösterildi ve doğru yoldan alıkondu. Firavun'un hilesi elbette boşa gidecekti» Mü'min, 40/36.

C10. Melekler, Hz. Meryem'e (as) nida "yâ" sı ile hitap ederler:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ لِمَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفٰٓكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰٓكِ عَلَى نِسَاءِ الْعٰلَمِيْنَ يُمَرِّمُ اَقْنٰتِيْ لِرَبِّكِ وَاَسْجُدِيْ وَاَرْكَعِيْ مَعَ الرُّكٰٓعِيْنَ ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَاِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهِ اِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُوْنَ اَقْلَمَهُمْ اِيْهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُوْنَ اِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ لِمَرْيَمُ اِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اَسْمٰهُ الْمَسِيْحُ عِيسٰى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيْهًا فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ

«Melekler şöyle demişti: "Ey Meryem! Allah seni seçip temizledi. Dünyaların kadınlarından seni üstün tuttu." "Ey Meryem! Rabbine gönülden boyun eğ, secde et, rüku edenlerle birlikte rüku et." Bu Sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'e hangisi kefil olacak diye kalemelerini atarlarken sen yanlarında değildin, çekişirlerken de orada bulunmadın Melekler demişti ki: "Ey Meryem! Allah sana, Kendinden bir sözü, adı Meryem oğlu İsa olan Mesih'i, dünya ve ahirette şerefli ve Allah'a yakın kılınanlardan olarak müjdeler"» Al-i' İmran, 3/42-45.

C11. Hz. İsa (as), İsrailoğullarına nida "yâ" sı ile hitap eder:

وَآتٰٓل عَلَيْهِمْ نَبَآ اٰدَمَ بِالْحَقِّ اِذْ قَرَّبَا قُرْبٰٓنًا فَتَقَبَّلَ مِنْ اٰدَمَ مِنْ اٰدَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُوْنَ اَقْلَمَهُمْ اِيْهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُوْنَ اِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ لِمَرْيَمُ اِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اَسْمٰهُ الْمَسِيْحُ عِيسٰى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيْهًا فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ

«Onlara, Âdem'in iki oğlunun kıssasını doğru olarak anlat: İkisi birer kurban sunmuşlar, birininki kabul edilmiş, diğerininki edilmemişti. Kabul edilmeyen, "And olsun seni öldüreceğim" deyince, kardeşi: "Allah ancak sakınanların takdimesini kabul eder" demişti» Maide, 5/27.

C12. Havvârilere, Hz. İsa'ya nida "yâ" sı ile hitap eder:

اِذْ قَالَ الْاٰخَرٰٓيُوْنَ لِعِيسٰى ابْنِ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيْعُ رَبُّكَ اَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَآءِ قَالَ اِنَّمَا يَقْبَلُهَا اللهُ مِنْ الْمُؤْمِنِيْنَ

»Havvârilere, "Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?" demişlerdi de, "İnanıyorsanız Allah'tan sakının" demişti» Maide, 5/112.

C13. Karıncaların öncüsü de emrindekilere nida "yâ" sı ile hitap eder:

حَتّٰى اِذَا اتَّوٰٓا عَلَى وَادِ النَّعْمِ قَالَتِ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٰنُ وَجُنُوْدُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ

«Sonunda, karıncaların bulunduğu vadiye geldiklerinde bir dişi (kraliçe) karınca: "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman'ın ordusu farkına varmadan sizi ezmesin" dedi» Neml, 27/18.

D. KUR'AN'DA HZ. MUHAMMED'E (sas) YAPILAN HİTAPLAR VE HZ. MUHAMMED'İN (SAS) NİDA "YÂ" Sİ İLE HİTABI:

Dilin üslubu ve özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, her insanın içinde yetiştiği havzada kullanılan dil ile hitap ettiği gibi Hz. Muhammed (sas) de muhataplarına bu dilin üslubu ile seslenmiştir. Doğal olan da budur. Bu konuda Kur'ân'da geçen misaller şöyledir:

D1) Hz. Muhammed (sas) kendi kavmine nida "yâ" sı ile hitap eder:

قُلْ يٰٓقَوْمِ اَعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ اِنِّيْ عٰمِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ مَنْ تَكُوْنُ لَهُ عٰقِبَةُ الدَّارِ اِنَّهٗ لَا يَفْلِحُ اِلَّا الْمُطْمَئِنُّونَ

«De ki, "Ey milletim! Durumunuzun gerektirdiğini yapın, doğrusu ben de yapacağım. Sonucun kimin için hayırlı olacağını bileceksiniz. Zulmedenler şüphesiz kurtulamazlar."» En'am, 6/135.

«"Ey Kitap ehli! Haksız olarak dininizde taşkınlık etmeyin. Daha önce sapıtan, çoğunu saptıran ve doğru yoldan ayrılan bir milletin heveslerine uymayın" de» Maide, 5/68.

D3. Münafıklardan bir kesim de Yesribililere nida "yâ"sı ile hitap ederler:

وَأَذَىٰ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا

«İçlerinden bir takımı: "Ey Medineliler! Tutunacak yeriniz yok, geri dönün" demişti. İçlerinden bir topluluk da Peygamberden: "Evlerimiz düşmana açıktır" diyerek izin istemişlerdi. Oysa evleri açık değildi sadece kaçmak istiyorlardı» Ahzab, 33/13.

D4. Hz. Muhammed (sas) kendi eşlerine nida "yâ"sı ile hitap eder:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُنَّ تُحِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنْتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأَسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

«Ey Peygamber! Eşlerine şöyle söyle: "Eğer dünya hayatını ve süslerini istiyorsanız gelin size bağışta bulunayım ve güzellikle salıvereyim."» Ahzab, 33/28.

D5. Hz. Muhammed (sas) Mekkelilerin içinden bir kesime "yâ"sı ile hitap eder:

قُلْ يَوْمَ آتَمَلُّوْا عَلَيَّ مَكَانِكُمْ إِنِّي عَمِلْتُ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

«De ki: "Ey milletim! Durumunuzun gerektirdiğini yapın; doğrusu ben de yapacağım. Kendisini rezil edecek azap kime gelecek, kime sürekli azap inecek bileceksiniz."» Zümer, 39/39]

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عُبُدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَلِي دِين

«De ki: "Ey inkârcılar!" "Ben sizin tapıklarınıza tapmam." "Benim taptığıma da sizler tapmazsınız." "Ben de sizin taptığınıza tapacak değilim." "Benim taptığıma da sizler tapmıyorsunuz." "Sizin dininiz size, benim dinim banadır."» Kafirun, 109/1-6.

D6. Hz. Muhammed'e (sas) Medih Bağlamında nida "yâ"sı ile "Resûl" diye hitap edilmesi:

Burada çok özel bir hitap şeklinin özellikle seçildiği düşünülmektedir. Yani Yüce Allah Hz. Muhammed'e (sas) hitap ederken rahmet ve şefkatin kuşattığı bir atmosferde ona seslenilmektedir. Sanki mutlak manada Resûl odur ve sanki Nebiy denince sadece onun adının akla gelmesi gerektiği noktasında zihinleri yönlendirmektedir. Bu tür ifadelerde muhabbet ve meveddet havası egemen olmaktadır. Denebilir ki, hiçbir peygambere bu tür nidalar veya hitaplarla seslenilmemiştir. İşte bu durum özellikle dikkate şayandır. Bazı kesimler, peygamberler arasında bir ayırma gitmenin sakıncalarından söz etseler de bu konulardaki uyarılar aşırılığa kaçmamak için gerekli ve yerinde olsa da bu çalışmada dikkat çektiğimiz hakikati perdelemeye çalışmak veya onu görmezden gelmek doğru olmayacaktır. Cenab-ı Allah Hz. Muhammed'e bambaşka bir üslup ve eşsiz bir nida ile hitap etmektedir ve bu hitabı Vahyin devam ettiği süreç boyunca fasılasız devam ettirmiştir. Bu fevkalade bir mazhariyettir. Kur'ân hitabı üzerinde kafa yoran ve bu konularda emek sarf eden birçok müellif bu hususiyete dikkat çekmiştir.⁸

İlahi hitabın özelliklerinden birini öne çıkarmak ve bunun üzerinde düşünmek diğer peygamberlerin ontolojik açıdan yüklendikleri görevler ve sorumluluklar ile İlahi Mesaja hizmetleri konusunda herhangi bir noksanlık veya kusurları olduğuna dair en ufak bir şüphe duymayı gerektirmez. Her resul ve her nebiy Allah tarafından kendilerine tevdi edilen görevleri azami ölçüde ifa etmeye özen göstermiştir. Bundan dolayı da Cenab-ı Allah onları vazifelerinde muvaffak kılmıştır. Bu açıdan tüm resuller ve nebiler anneleri aynı babaları bir kardeşler gibidir.⁹ Onların her biri, bir duvardaki tuğlalar gibidir. Onların tamamı tarih boyunca sürüp gelen bir kervanın mensubu kesintiye uğramadan mütemadiyen devam eden bir kafilenin farklı mensubudur. Hedefleri, amaçları, metotları ve üslupları özdeşir.¹⁰ Farklılık özde değil, cemiyetin o günkü hayat tarzında ve yaşama biçimindedir. Bu da onların aynı dine, aynı amaç ve gayeler için çalışmış olmalarına engel değildir.

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسْرِغُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَقْوَابِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخِرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ بِبُحْرَانٍ
الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعٍ يَقُولُونَ إِن أَوْتَيْنَاهُ هَذَا فَخَدُوهُ وَإِن لَمْ نُؤْتُوهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي
الدُّنْيَا جَزَاءٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

«Kalbleri inanmamışken, ağızlarıyla, "İnadık" diyenler, yahudilerden yalana kulak verenler ve başka bir topluluk hesabına casusluk edenlerden inkâra koşanlar seni üzmesin. Sözleri asıl yerlerinden değiştirirler de, "Böyle bir fetva size verilirse alın, verilmezse kaçının" derler. Allah'ın fitneye düşmesini dilediği kimse için Allah'a karşı senin elinden bir şey gelmez. İşte onlar

⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/229.

⁹ "أَلَمْ نَجْعَلِ أُولَٰئِكَ أَتْمًا مِّنْ دِينِنَا وَنَحْنُ وَرَثَتُهُمْ" Bkz. Buhari, 3442; Muslim, 2365; Kadi İyad, *Şerhu Sahihi Muslim (İkmâlul-Mu'lim bi-Fevâidi Muslim)*, Mısır, 1419/1998, 7/337-338. Enverşah, *Feydu'l-Bârî*, Beyrut, 1426/2005, 4/400; el-Hamîdî, *el-Cem'ü Beyne's-Sahihayn*, Beyrut 1423/2002, 3/73.

¹⁰ «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَرَمَ الْأَخْلَاقِ» Bkz. Zerkeşî, *el-Leâliu'l-Mensûre*, Beyrut 1406/1986, s. 98; el-Munâvî, *Feydu'l-Kadîr*, Mısır 1356, 2/572.

Allah'ın, kalblerini arıtmak istemediği kimselerdir. Dünyada rezillik onlarıdır. Onlara ahirette de büyük azab vardır» Maide, 5/41.

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

«Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kafirlere yol göstermez» Maide, 5/67.

مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَّغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَقْلِحُونَ

«Peygamberin görevi sadece tebliğ etmektir. Allah, sizin açıkladıklarınızı da gizlediklerinizi de bilir De ki: "Helal ile haram, haram şeylerin çokluğundan hoşlansan bile, eşit değildir". Ey akıl sahipleri, Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz» Maide, 5/99-100.

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

«Ey Peygamberler! Temiz şeylerden yiyin, yararlı iş işleyin; doğrusu Ben, yaptığınızı bilirim» Mü'minun, 23/51.

وَقَالَ الرَّسُولُ يُرَبِّ إِنِّي قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا

«Peygamber: "Ey Rabbin! Doğrusu milletim bu Kuran'ı terk etmişti" der» Furkan, 25/30.

D6. Hz. Muhammed'e (sas) Medih Bağlamında nida “yâ”sı ile “Nebiy” diye hitap edilmesi:

Yüce Allah Kur'an'da pek çok defa “Muhammed” isim/sıfatı yerine “nebiy” kavramını kullanarak seslenmiştir. Bu nida türünde münâdâ marife olduğundan başında mahallen mansup zamme üzere mebni olan “ay” manada-i nekire-i maksûdesi yer almış ve ardından da bir hâ-i tenbih getirilmiştir.¹¹ Nebiy kelimesi “eyyu”den bedel veya onun atf-ı beyanıdır ve irap yönünden ona tabidir. Bunlar dilin üslubu gereği kullanılan kelimeler/zamirlerdir. Zerkeşi, şahsi işler konusuna değinilirken “nebiy” diye hitap edilmiş, risaleti ilgilendiren konularda ise “resul” şeklinde hitap edildiğini ifade etmiştir.¹² Yapılan araştırma bunun müselleme olduğunu göstermiştir. Ayetler incelendiğinde meselenin öyle olmadığı müşahade edilmiştir. Bu şekilde gelmiş bulunan nidalarda ümmeti ve milleti ilgilendiren ahkâmın kahir ekseriyeti meydana getirdiği ve nadiren şahsi meselelerde bu nida türünün kullanıldığı görülmüştür. Bu ayetlerin tamamı şöylece sıralanabilir:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَبَرُوا بِعَلْبِؤِ مَائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

«Allah'ın yardımı sana ve sana uyan müminlere yeter Müminleri savaş için coştur. Sizin sabırlı yirmi kişiniz onlardan ikiyüz kişiyi yener. Sizin yüz kişiniz, inkar edenlerden bin kişiyi yener; çünkü onlar anlayışsız bir güruttur. Şimdi Allah yükünüzü hafifletti, zira içinizde zaaf bulunduğunu biliyordu. Sizin sabırlı yüz kişiniz onlardan ikiyüz kişiyi yener; sizin bin kişiniz, Allah'ın izniyle, ikibin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir» Enfa, 8/64-65.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي آيَاتِكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُجِدُّ مِنْكُمْ وَيَعْفُو لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

«Elinizde bulunan esirlere, "Allah kalblerinizde bir iyilik bulursa, size sizden alınanın daha hayırlısını verir, sizi bağışlar, Allah bağışlayandır, merhamet edendir" de» Enfal, 8/70.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَعْلَظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

«Ey Peygamber! İnkârcılarla, ikiyüzlülerle savaş; onlara karşı sert davran. Varacakları yer cehennemdir, ne kötü dönüşür» Tevbe, 9/73.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا وَأَتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا

«Ey peygamber! Allah'tan sakın, inkarcılara ve iki yüzlülere uyma, Allah şüphesiz bilendir, hakim'dir Sana Rabbinden vahyolunana uy; şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır Allah'a güven, Allah, vekil olarak yeter» Ahzab, 33/1-3.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُسْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِهِنَّ بِه�

«Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, başkasının çocuğunu sahiplenerek kocasına isnadda bulunmamak ve uygun olanı işlemekte sana karşı gelmemek şartıyla sana beyat etmek üzere geldikleri zaman, onları kabul et; onlara Allah'tan bağışlanma dile; doğrusu Allah, bağışlayandır, acıyandır» Mümtehine, 60/12.

¹¹ Mahmûd Sâfi, *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân- 'l-Kerîm*, 4. Baskı, Dımaşk/Beyrut 1418, 10/258, 392, 21/125, 29/131.

¹² Zerkeşi, *el-Burhan*, 2/229.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُبِيرًا وَبَشِيرًا الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَتْنًا كَبِيرًا وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَنْفُسَكَ وَاللَّهُ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكَيْلًا

»Biz seni şahit, müjdecî, uyarıcı; Allah'ın izniyle O'na çağırın, nurlandıran bir ışık olarak göndermişizdir Biz seni şahit, müjdecî, uyarıcı; Allah'ın izniyle O'na çağırın, nurlandıran bir ışık olarak göndermişizdir İnananlara, Rablerinden büyük bir lütuf olduğunu müjdele İnkarcılara, ikiyüzlülere itaat etme; eziyetlerine aldırma; Allah'a güven, güvenilecek olarak Allah yeter» Ahzab, 33/45-48.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَعْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاحَ اللَّاتِي تَتَّبِعْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتٍ عَمَّكَ وَبَنَاتٍ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتٍ خَالَكَ وَبَنَاتٍ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَرْوَاحِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلًا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (50/33)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَعْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاحَ اللَّاتِي تَتَّبِعْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتٍ عَمَّكَ وَبَنَاتٍ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتٍ خَالَكَ وَبَنَاتٍ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَرْوَاحِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلًا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

«Mehirlerini verdiği eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiği cariyeleri, seninle beraber hicret eden amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını, teyzelerinin kızlarını ve Peygamber nikâhlanmayı dilediği takdirde müminlerden ayrı, sırf sana mahsus olmak üzere kendisinin mehriyi Peygambere hibe eden mümin kadını almanı helal kılmışızdır. Bir zorluğa uğramaman için; müminlerin eşleri ve cariyeleri hakkında onların üzerine neyi farz kalmış olduğumuzu bildirmiştik. Allah bağışlayandır, merhamet edendir» [Al-Ahzab: 50]

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَرْوَاحُكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَلِكَ آذَنِي أَنْ يَعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

«Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına, dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle; bu, onların hür ve namuslu bilinmelerini ve bundan dolayı incitilmemelerini daha iyi sağlar. Allah bağışlar ve merhamet eder» Ahzab: 33/59.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِحَدِيثِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحْشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعْنُ اللَّهِ بَئِذٍ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

«Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onları, iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti sayın; Rabbiniz olan Allah'tan sakının; onları, apaçık bir hayasızlık yapmaları hali bir yana evlerinden çıkarmayın, onlar da çıkmassınlar. Bunlar, Allah'ın sınırlarıdır. Allah'ın sınırlarını kim aşarsa, şüphesiz, kendine yazık etmiş olur. Bilmezsin, olur ki, Allah bunun ardından bir hal meydana getirir» Talak, 65/1.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَتَّبِعِي مَرْضَاتِ أَرْوَاحِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحْلَةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَرْوَاحِهِ خَدِيمًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأُظْهِرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَتْ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلَّى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَكَةَ بَعْدَ ذَلِكَ تَطَهَّرَ عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَقَنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَرْوَاحًا خَيْرًا مِنْكُم مَسْلُومَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قُنَيْتٍ تَلْبُتِ عِدَّتِ سَلْحَتِ تَلْبُتِ وَأَنْكَارًا

«Eşlerinin rızasını gözeterek, Allah'ın sana helal kıldığı şeyi niçin kendine yasak ediyorsun? Allah bağışlayandır, acıyandır Allah şüphesiz size, yeminlerinizi keffaretle geri almanızı meşru kılmıştır. Allah sizin dostunuzdur. O, bilendir, Hâkim'dir Peygamber, eşlerinden birine gizlice bir söz söylemişti. O, bunu Peygamberin diğer bir eşine haber verince, Allah da Peygambere durumu bildirmiş, o da bir kısmını yüzüne vurmuş bir kısmını yüzüne vurmaktan geri durmuştu. Eşine, gizlice söylediği şeyibaşkasına nakletmiş olduğunu bildirince, eşi: "Bunu sana kim haber verdi?" demiş, o da: "Bana, herşeyi bilen ve herşeyden haberdar olan Allah haber verdi" demişti Ey Peygamber'in eşleri! Eğer ikiniz de Allah'a tevbe ederseniz, kaymış olan kalplerinizin düzelmiş olur. Eğer eşinizin aleyhinde yardımlaşarak bir şey yapmağa kalkarsanız, bilin ki Allah onun dostu, bundan başka Cebrail, iyi müminler ve melekler de yardımcıdır Ey Peygamber'in eşleri! Eğer o sizi boşarsa, Rabbi ona; sizden daha iyi olan, kendini Allah'a veren, inanan, boyun eğen, tevbe eden, kulluk eden, oruç tutan, dul ve bakire eşler verebilir» Tahrim: 66/1-5]

D7. Hz. Muhammed'e (sas) Medih Bağlamında nida “yâ”sı ile “Müzzemmil” ve “Müddessir” diye hitap edilmesi:

“Müzzemmil” ve “müddessir” kavramları ve ona yöneltilmiş bulunan hitaplarda peygamberlik nosyonu ve ona dayalı meseleler ele alınmıştır. İlk etapta söz konusu edilen tasvirler kişisel nitelik arz etse de ardından bu tür edimlerin neden istendiği izah edilirken onun yüklendiği ağır yükün ancak bu türden bir hazırlık ile taşınabileceğine vurgu yapılmıştır. Yani sıra risalet misyonu ile ortaya çıktığında karşılaşacağı zorluklar, sıkıntılar ve saldırılarla baş etmesinin ancak bu sayede mümkün olacağı dile getirilmiştir. Bu ayetlerin risaletin ilk aşamalarında geldikleri hususunda ulemanın ittifakı mevcuttur. İlk yıllarda ve başta gelen mesajlarda bu tür bir muhtevanın yer alması dikkate şayandır. Yani ilk adımlarda tevhit ve vahdet vurgulanmış, yolların, değerlerin, hukukların, kitlelerin, sosyal dayanışmaların yol ayırımında olduğu ince, derin ve kesin bir üslupla dile getirilmiştir.¹³ Söz konusu kavramlar ve içinde yer aldıkları Kur'ânî atmosfer şöyle tasvir edilmiştir:

¹³ Bkz. Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'ân*, Kâfirün suresi tefsiri.

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ

«Ey örtüye bürünen! Kalk da uyar» Müddessir, 74/1-2.

يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ قُمْ أَلَيْسَ إِلَّا قَلِيلًا

«Ey örtünüp bürünen! Gecenin yarısında...» Müzzemmil, 73/1-2.

SONUÇ

Kur'an'da yer alan hitap şekilleri İslami ilimlerin yerli yerine oturmaya başladı üçüncü asırdan itibaren dikkat çekmiş ve bu konuda çaplı derin incelemeler yapan eserler yazılmıştır. Kur'an'ın edebi üslubu, lafızlarının farklı manalarda kullanılması, müteşabihleri, mecazları, çeşitli manalar taşıyan kavramları ve icaz vecihleri gün geçtikçe daha net anlaşılmalı ve kıymetli eserlerle ortaya konmuştur.¹⁴ Bunların hepsinden elde edilen hasılaya göre Hz. Muhammed'e adıyla hitap edilmemesi gerçek manada ona mahsus bir özelliktir. Yüce Allah bununla ona tazim edilmesi gerektiğine, kimseye vermediği bir özelliği ona vermesiyle onu şereflendirdiğine, bu sayede onu diğer resullerinden ve nebilerinden ayrı tuttuğuna işaret etmiş ve müminlerin ona karşı adabını takınarak adıyla hitap etmemeleri gerektiğini bildirmiştir.

Peygamberler ontolojik görev açısından bir tarağın dişleri gibi kabul edilse, ilahi vazifeyi en mükemmel derecede yerine getirme gayretleri konusunda birbirlerine yakın emekler/çabalar sarf etmiş olsalar da ilahi lütuf ve ihsan açısından farklı olabilirler. Hatta bu konuda dereceleri de birbirinden üstün olabilir. Bu husus Kur'an'ın da teslim ettiği bir meseledir:

«İşte bu peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Onlardan Allah'ın kendilerine hitabettiği, derecelerle yükselttikleri vardır. Meryem oğlu İsa'ya belgeler verdik, onu Ruhul Kudüs'le destekledik. Allah dileseydi, belgeler kendilerine geldikten sonra, peygamberlerin ardından birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler, kimi inandı, kimi inkar etti. Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi, lakin Allah istediğini yapar» Bakara, 2/253.

Buna göre bir resulün diğerlerinden farklı veya üstün olması garip düşmez. Birisinin Allah Teâla ile konuşması, bir diğerinin Rûhu'l-Kudus ile desteklenmiş olması, birine Hz. Musa ve Hz. İsa gibi, birçok mucizenin bir arada verilmesi, bir başkasına, Hz. Davud gibi, dağların, kuşların onun zikrine eşlik etmesi, bir diğerine, Hz. Süleyman gibi, kuşdilinini öğretilmiş olması, ordusuna ve emrindekilere görülmemiş olağanüstü imtiyazlar verilmesi nedeniyle yerlere, semalara ve denizlere hâkim kılınmış olması diğer resuller için herhangi bir noksanlığa yol açmaz. Bu zaviyeden bakılarak Hz. Muhammed'e (sas) bahşedilmiş bu özel hitabın teslim edilmesi ve onun bu şekilde farklı bir mazhariyete kavuşturulduğunun söylenmesi makul sayılabilir. Bu tür farklılıklar peygamberleri yarıştırmak ve kendilerine gönderilmiş peygamberi diğerlerinden daha imtiyazlı görmeye de yol açmaz. Yani her şey yerli yerine konduğunda mesele olmaz.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim.

el-Hamîdî, *el-Cem'u Beyne's-Sahihayn*, Beyrut 1423/2002.

el-Munâvî, *Feydu'l-Kadîr*, Mısır 1356.

en-Nedîm, *el-Fihrist*, 2. Baskı, Çıra Yayınları, 2020.

Enverşah, *Feydu'l-Bârî*, Beyrut, 1426/2005.

er-Râğîb el-İsfehânî, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, 5. Baskı, Yarı Yayınları, İstanbul 2019.

Kadi İyad, *Şerhu Sahihi Muslim (İkmâlu'l-Mu'lim bi-Fevâidi Muslim)*, Mısır, 1419/1998.

M. Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, İslam Kitabevi, İstanbul 1988.

Mahmûd Sâfî, *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân- 'l-Kerîm*, 4. Baskı, Dimaşk/Beyrut 1418.

Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'ân*, trc. Salih Uçan & Mehmet Yolcu, Dünya Yayıncılık, İstanbul 1992.

Suyûtî, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Mısır 1394/1974.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, *el-Leâliu'l-Mensûre*, Beyrut 1406/1986.

-----, *el-Burhan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz.

¹⁴ Bu konularda ilk üç asrın bir kültür atlası niteliği taşıyan el-Fihrist çok kıymetli, derli toplu ve geniş bilgiler vermektedir. Bkz. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 2. Baskı, Çıra Yayınları, 2020, s. 130-140.

EHL-İ SÜNNET İNANÇ SİSTEMİ*

Belief System of Ahl as- Sunnah

İsa YÜCEER^a

^a Prof.Dr. Bitlis Eren
Üniversitesi, Bitlis / Türkiye
iyuceer@beu.edu.tr

ÖZ

Ehl-i Sünnet inanç sistemi başlı başına bir nizam olarak bütünlük arz eder. Bu da inanmayla alakalı tüm meseleleri kapsamına alan bir nizamdır. Özünü ayet ve hadislerin sunduğu mesajın doğru anlaşılması oluşturur. Hiçbir zaman batıl düşüncelere yer verilmez, asılsız ve batını yorumlar yapılamaz. Yapılanlar dinin aslına uygun ve sahih teviller olup zorlama anlam verilmez. Altı iman esasını dini metinlerde olduğu gibi kabul edilir. İnsanın iki cihan saadeti hedeflenmiştir. Tüm insani faaliyetler Allah rızasını kazanmak için ortaya konur. Gayb âleminin tüm meseleleri dinin haber verdiği haliyle kabul edilir. Ahiret nizamı dünya ile kıyaslanmaz. Allah'ın hâkimiyeti esas olup tek söz ve hüküm sahibi O'dur. Mümin Allah korkusu ile ve O'nun rahmetini ümit ederek yaşar. İmamet konusunda ana esas liyakat, ehliyet, adalet ve hükmü icraya kadir olmaktır. Kur'an'dan sonra hadisler ikinci ana kaynaktır. İcma ve kıyas da temel değerlerdendir. Mucize ve keramet birer gerçektir. İmanı zayıflıktan kurtarıp kemal derecesine ulaştırma çabası verilir. Kulluklar makbul oluş şartlarına uygun olarak yapılır. İslam'ı sunma ve deliller ışığında savunma temel görevlerdir. İslam tüm beşere hikmetle iletilmelidir. Her mümin İslam uğrunda fedakârlıkta bulunmayı bir vazife olarak kabul eder ve her münasebetle onun sunumunu yapar. İnsan mutluluğu bu yüce dine gönül vererek, onu benimseyerek ve özümseyerek elde edebilir. Bu doğrultuda çalışmamızda ehl-i sünnet inanç sistemi genel hatlarıyla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Cemaat, İman, Delil, Tasdik, Tebliğ.

ABSTRACT

The belief system of Ahl as-Sunnah presents integrity as a system on its own. This is an order that covers all issues related to belief. Its essence is the correct understanding of the message presented by the verses and hadiths. Superstitious thoughts are never allowed, and unfounded and esoteric comments cannot be made. What is done is true and sound interpretations of the religion, and compulsion is not given any meaning. The six principles of faith are accepted as they are in religious texts. All human activities are put forward to gain the pleasure of Allah and the happiness of both worlds. All the issues of the unseen world are accepted as revealed by religion. The sovereignty of Allah is fundamental, and He is the only one who has the word and authority. A believer lives in fear of Allah and hoping for His mercy. The main basis of imamate is merit, competence, justice and the ability to execute judgment. After the Qur'an, hadiths are the second main source. Miracles and miracles are real. An effort is made to save faith from weakness and bring it to the level of perfection. Servants are made in accordance with the conditions of acceptance. Every believer accepts making sacrifices for the sake of Islam as a duty and presents it on every occasion. Human happiness can be achieved by devoting, adopting and assimilating this supreme religion. In this direction, the belief system of the Ahl as-Sunnah will be discussed in general terms in our study.

Keywords: Sunnah, Congregation, Faith, Evidence, Attestation, Announcement.

* Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

GİRİŞ

İnsan İslam'ı seçer ve bu dinin mensubu olur. Bunu temsil eder. Bunun şerefli bir temsilcisi olur. Bunun yanında İslam'ın kendi içinde oluşan bir ameli mezhebe göre amelleri uygular. Aynı zamanda itikadi bir mezhebi kabul eder. Bu bağlamda tercihini doğru yapmak durumundadır. Müslümanların çoğunluğu Ehl-i Sünneti seçmiş ve bunu devam ettirmişlerdir. Bu ekole mensup olan âlimler, bu dini ve kaynaklarını doğru anlama mücadelesi vermişlerdir. İlahi mesajı kavrama ve Hz. Peygamberin beyanlarını doğru kavrama yoluna gitmişlerdir.

İslam'ı insanlara iletme yanında bu dinin gerçeklerini savunma ana ilkedir. Başta Kur'an sonra hadisler ana kaynaktır. Bunun yanında icma ve kıyas kabul edilecektir. Akıl dini doğru anlama ve tevhide delil bulmada önemli bir kaynaktır. Akli hayra kullanma yolu izlenecektir. Ortaya atılan eleştirilerin her birinin cevabı vardır. Hasımlar hasımlık yaparken, müminler dini asli şekliyle insanlara iletirler. Yanlış anlayışları ve batıl düşünceleri önleme çabası verirler. Böylece yanlışların önüne geçilecektir.

Hak olanı hak bilip ona uymak ve batılı batıl bilip ondan uzak olma ve insanları ondan uzak tutma çabası verilecektir. Rabbini bilmek, O'nunla barışık olmak, peygamberini, dinini, kitabını, kıblesini bilmek, kendisi ve tüm varlıklarla barışık olmak temel meseledir. Doğruların alınması ve bunun sürdürülmesi hedeflenmiştir. Ehl-i Sünnet yalanlara ve temelsiz yorumlara karşı doğruları savunmayı hedefleyen büyük çoğunluktur. Nefsin terbiye edilmesi, dinde sadakat, inancı bütün kişi olmak, sahabe ve sonraki nesillerin yolunu sürdürmek esastır.

EHL-İ SÜNNET NİZAMI

Bu anlayış başlı başına bir bakış açısını yansıtır. İslam'ı ve onun metinlerini doğru anlamayı temsil eder. Dinin özünü ve Kur'an'ın ruhunu anlama çabasıdır. Gerçekleri ortaya koymada önemli bir adımdır. İyi niyet, samimiyet ve içtenlikle çaba verilmiştir. Bu çerçevede iki temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan birisi dinin sunumu ve doğruların aktarılması, diğeri de bu din gerçeğini savunmadır. Böylece hakikatin iletilmesi ve gelen eleştirilerin cevaplandırılması sağlanmıştır. Muhalifler hep vardır. Onların iddialarına cevap verme yoluna gidilmiştir.

İslam'ın erken döneminde din korunmuş ve kaynakları asli haliyle muhafaza edilmiştir. Din dış düşmana karşı cephede savunulduğu gibi içte de ayet ve hadislere asılsız anlam yükleyenler olmuştur. Bunlar batıl yorumlarla yorum yapmış ve kendi yaklaşımlarını dine onaylatma yoluna gitmişlerdir. Burada ana mesele asılsız ve mesnetsiz iddialara fırsat verilmemesiyle ilgilidir. Din tüm gerçekleriyle açık olarak ortadadır. Bu netlik karşısında insanların sunulanları kabul etmesi gerekirken, zaman içinde muhalif kesimler zuhur etmiştir. Hz. Ali gibi hangi ayet veya surenin nerede hangi münasebetle indiği, hadislerin nasıl varit olduğu ile ilgili en doğru bilgilere sahip olan bir şahsiyete karşı Hariciler ortaya çıkmış ve onun başarısız olması için elinden geleni yapmış, sonunda şehit etmiştir.

Meşru halifeyi öldürecek düzeyde bir muhalif yapı oluşturmuşlardır. Hasan Basri gibi doğru inancı savunan zirvedeki bir şahsiyete karşı, o henüz hayattayken muhalif kesim oluşmuş ve onun her bir görüşüne karşı çıkan bir yapı gelişmiştir. Önceleri şehirlerde alimler camilerde ders halkalarında öğrenci ve halkı yetiştirmişler, risaleler yazarak doğruları insanlarla paylaşmışlardır. Zamanla Ehl-i Sünnet Eşarilik ve Maturidilik gibi kurumlar eliyle yapılanmasını tamamlamış ve varlığını sürdürmüştür. Ana mesele halkın itikadının korunmasıdır. Gerçek şu ki her asırda Ehl-i Sünnet Müslümanların çoğunluğunu oluşturmuştur. Bunun dışındaki kesim ise farklı yapılanmalar olarak mensupları eliyle ayakta kalmıştır.

Muhalif kesimler genelde küçük ve radikal guruplar olarak varlığını sürdürmüştür. Bunlarda ifrat ve tefrit denen aşırılıklar görülmektedir. Ehl-i Sünnet ise orta yolu koruma çabası vermiş ve bunu temsil etmiştir. Bu bakış açısıyla olmalı ki İmam Gazali itikadi konuları işlediği eserine el-İktisat fî'l-İtikat adını vermiştir. Bununla itikatta orta yolun korunmasını hedeflemiştir. Muhalif kesimler ise orta yolun dışında kalan kesimler olarak görülmüş ve eleştirilmiştir. İnanç esasları dinin ayet ve hadislerinde belirgin olarak ortaya konmuş ve kabul edilmiştir. Bunlar dinde inanmayla alakalı olan hususların tamamını kapsamına almaktadır. Tamamı kabul edilmesi gereken meselelerdir. İnanmış kimse bunları kabul edecektir.

İSLAM VE MÜSLÜMANLARDAN BEKLENTİLER

İnsanlık tarihi boyunca birikmiş sorunlar vardır. Kader meselesi, insanın iradesi ve hürriyeti gibi hususlar bunlar arasındadır. İslam'a gelenler Müslümanlardan sorularına cevap vermelerini beklemişlerdir. Böylede düşünce dünyalarındaki şek, şüphe ve tereddütlerinden kurtularak İslam'ın getirdikleriyle huzur bulacaklardır. Doğal olarak sorular sormuş ve cevap almışlardır. Geçmişte mensubu bulunduğu dininden memnun kalmayarak ve sorularına cevap bulamayarak ayrılanlar vardır. İslam'a kendi hür iradesini kullanarak gelen bu kimseler, doğru bilgiye ulaşmanın mutluluğunu yaşamışlardır. Beklenen, özlenen ve gözlenen değerlerle buluşmuşlardır.

Felsefenin âlemin kadim/ yaratılmamış olduğu görüşüne karşı Ehl-i Sünnet âlemin hadis, Allah tarafından yaratılmış olduğunu savunmuştur. Dünyanın neresinde ve hangi asırda ortaya atılmış bir batıl görüşün bulunduğu tespit edilirse, ona karşı cevap verilmiştir. Bunlardan biriside asırlar önce Yunan'da ortaya atılan şüphelere karşı verilen cevaplardır. Peygamberliği kabul etmeyenlere karşı reddiye yazılmış ve Hint Yarımadasındaki Brahmanlara cevap verilmiştir. Bunun yanında İslam toplumunda da görüş ayrılıkları yaşandığında bunlara karşı akli ve nakli deliller ışığında cevap verilmiştir.

Burada asli görev İslam dinine mensup olanların bu dinin korunması ve varlığını gerçek haliyle koruması için mücadeleye vermektir. Dinin ve onun doğrularının muhalifleri her zaman olmuştur ve olacaktır. İnançlı insanın işi ise tevhit inancının korunmasıdır. Bu yolda verilen çabalardan birisi de İmam Maturidi'nin Tevhit adlı eserinde yaptığı gibi tevhit inancının korunmasıdır. Bu bağlamda tarih boyunca reddiyeler yazılmıştır. Bu bir savunma ve dini sunma yöntemidir. Müslümanlar muhaliflerin görüşlerini aktarmış ve buna cevap vermişlerdir. Örneğin teslis (üçlü ilah sistemi), teşbih, tecsim gibi anlayışlara akli ve nakli cevaplar verilmiştir.

Ana hedef batılın önlenmesi ve doğru inancın sunulmasıdır. Böylece din geldiği haliyle korunacak ve kıyamete kadar gelecek insanlara iletilecektir. Hz. Peygamberin risaleti sunulacak, bu din duymayanlara duyurulacaktır. Gerçeği görmeyenlere dinin hakikatleri gösterilecektir. Hz. Peygamber ve onun dostlarının tebliğ etme, irşatta bulunma, nasihat etme yolu devam ettirilecektir. Her bir mümin bunu yerine getirecektir. İslam'da en temel meselelerden birisi ayet ve hadislerle haber verilen, Hz. Peygamberin son nebi ve resul olduğudur. Onun vefatıyla birlikte yeni bir nebi ve resul gelmeyecek, yeni bir vahiy immeyecektir. Kıyamete kadar eldeki Kur'an ve hadislerden istifade edilecektir.

Kimsenin ayet ve hadisin lafızlarını kendi arzu ve isteklerine göre yorumlama hakkı bulunmamaktadır. Dinin metinleri doğru anlaşılacak ve doğru tevil edilecektir. Dinin özüne uygun olmayan bir yorumun yapılması doğru bulunmamaktadır. Kimsenin bir görüş belirleyip sonra da onu ayet veya hadise doğrulatma şeklinde bir yaklaşım sergilemesi kabul edilemez. Ehli olan kişilerin kendini yetiştirmiş şahsiyetler olarak içtihat etme hakları vardır. Bu düzeyde olmayanında içtihat ortaya atması kabul edilemez. İslam Allah'ın himayesindedir. Bu yüce din iman, ibadet, ahlak, muamele, vb. tüm yönleriyle korumada kalacaktır. Bu da mensupları eliyle gerçekleştirilecektir.

Ayet Müslümanları tek ümmet olarak tanıtmıştır. Hal böyle olunca, onların bir tek ümmet, Hz. Peygamberin ümmeti olma haslet ve meziyetleri korunacaktır. Müslümanlar birbirlerini ümmet bilinciyle değerlendirecek ve din kardeşi gözüyle göreceklerdir. İnsanların tamamı ise tek anne ve atadan gelen beşer kardeşidirler. Bu ana çizgi korunurken, zaman içinde Müslümanların arasında farklı fiki mezhepler, itikadi fırkalar ve tasavvufi tarikat kurumları oluşmuştur. Bunların şeri/dinin özüne bağlı olanlar doğru bulunurlar. Dinin özünü örtüşmeyen düşünceler tümüyle reddedilir. Bu yüce din insanların ihtiyacına cevap verecektir.

MANEVİ VE RUHİ BOŞLUĞUN GİDERİLMESİ

İnsan beden ve ruhtan ibarettir. İslam kişilerin her iki yönünü muhatap almış ve onu mükellef tutmuştur. Bedenin ihtiyaçları helal yoldan karşılandığı gibi ruhun ihtiyaçları olan iman, ibadet ve ahlak gibi hususlar yerine getirilerek karşılanacaktır. İman zayıflıktan kurtarılacak ve güçlü konuma getirilecektir. Böylece kişi kâmil iman sahibi mükemmel mümin olmayı başaracaktır. Bu da dinin getirdiklerini dikkate almakla gerçekleşecektir. Kişinin imanı delillerle güçlü hale getirilecektir. Herkes kendi kapasite ve gücüne göre delile ulaşacaktır. Böylece inançta bütünlük ve sağlamlık korunacaktır. Bu yapı sağlam olunca, kişi suç işlemekten sakınacak ve günaha ilgi duymayacaktır.

Varlığın boşluk kabul etmediği gibi insan da manevi boşluk içinde yaşayamaz. Bu boşluk ancak güçlü imanla doldurulacaktır. İnançta başta Allah'a iman esastır. Onun zatı tartışılmaz ve kabul edilir. İsimlerini derin tefekkür kişiye çok şey kazandırır. Kuran özellikle isimler üzerinde durmuş ve yoğunlaşmıştır. Sıfatların varlığı kabul edilecektir. Zati ve subuti sıfatlar dendiği gibi başka lafızlarla da sıfatlar dile getirilmiştir. Haberi sıfatları yorumlamayanlar yanında yorumlayanlar da vardır. Bunların doğru algılanması ve yorumlanması gerekmektedir. Yorumlamamak da bir yaklaşım ve bakış açısını yansıtır. Asılsız yorum yapılması kabul edilemez. Allah'ın fiilleri ayetlerde izah edilmiştir. Bunların tamamı O'nun şanına uygun olan vasıflardır. Ehl-i Sünnet sıfatların kadim olduğunda yoğunlaşmıştır. İlahi kelamın mahlûk olup olmadığı tartışmaları yapılmaması gereken bir çekişmeydi. Ehl-i Sünnet Kur'an'ın Allah'ın kelamı olup mahlûk olmadığını savunmuştur.

Peygamber inancı dinde Allah'a imanla birlikte anılan bir hakikattir. Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan yalancı peygamberlerin iddiaları tümüyle batıldır ve reddedilmiştir. İslam Allah'ın gönderdiği peygamberlerin tamamını kul, elçi, nebi ve resul olarak kabul etmeye çağırmıştır. Bu gerçek kabul edilecektir. Kıyamete kadar gelecek Müslümanlar Hz. Peygamberin risaletini tebliğ etmek ve İslam'ı yaymayı başarmak temel göreviyle yükümlüdürler. Melek cin ve şeytan kavramları dinin metinlerinde bildirildiği gibi kabul edilir. Melekler dost, şeytan baş düşmandır. Cinlerin Müslümanları insan taifesinden Müslümanların kardeşidirler.

Vahiy yoluyla ilahi mesaj insana iletilmiştir. Yüce yaratıcının gönderdiği kitapların tamamının asli şekli kabul edilecektir. İslam'la ondan öncekilerin yürürlükten kaldırıldığı bildirilmiştir. Dinin son şekli İslam'la sunulmuştur. Kur'an tartışma konusu olarak gündeme gelince, Ehl-i Sünnet savunma konumunu sürdürmüştür. İtikadi meselelerin önemli bir kısmı ahiret ahvaliyle ilgilidir. O âlem tümüyle gayb âlemidir. Meseleler bu çerçevede kabul edilecektir. O âlemin meseleleri dünya hayatıyla izah edilemez. Orada oranın kanun ve kuralları geçerlidir. Bu gerçek kabul edilecektir. Ehl-i sünnet Allah'ın cennette görülmesini ayet ve hadislerin ışığında kabul etmiştir. Muhaliflerinden bu inancı kabul etmeyenler, bu büyük hadiseyi dünya şartlarıyla kıyaslayarak kabul etmemiş ve isabetsiz bir yolu takip etmişlerdir.

İslam'da aklın önemli bir yerinin olduğunda şüphe bulunmamaktadır. Gerçek şu ki ahiretle ilgili meseleleri akılla izaha kalkışmak her konuda geçerli olmaz. O âlem Allah'ın hâkimiyetindedir. Orada O'nun kanunları geçerli olur. O kendi gücüyle gerçekleştirmek istediğini gerçekleştirir. O âlemlle ilgili bilgi kaynağımız ayet ve hadislerde sunulanlardır. Ehl-i Sünnet ayetleri kesin delil olarak almış bu delili hadislerle de teyit ederek kabul etmiştir. Ahiret ahvalinin pek çok meselesi bu bakış açısıyla

kabul edilmiştir. Bu mezhebin dışındakilerin örneğin Mutezilenin sisteminde akli esas almak, ayetleri kendi görüşlerini teyit edecek şekilde yorumlamak, hadisleri de mütevatır düzeyinde olmadıkları için kabul etmemek yaklaşımı vardır. Bu nedenle Kabir azabı, şefaahat vb. pek çok meseleyi Ehl-i Sünnet kabul ederken, onlar kabul etmemişlerdir.

Konuyla ilgili olarak ayetleri inkâr etmemiş fakat kendi mezhebinin görüşüne delil olacak şekilde zorlama bir yorumla yorumlama yapmışlardır. Bu nedenle Ehl-i Sünnetle onlar arasında ileri düzeyde ihtilaflar vardır ve bunlar her bir konuda kendini göstermektedir. Örneğin şefaahat konusunda (Bakara 2/255) ayeti bunun Allah'ın izin vermesiyle gerçekleşeceğini bildirmiştir. O'nun yetki verdiği şahsiyet bu çerçevede bunu gerçekleştirecektir. Bunu kabul etmenin hiçbir sakınca ve mahzuru bulunmamaktadır. Ehl-i Sünnet kaynakları konuyu “şefaahat hakkı” ifadesiyle özetlemiştir. Buna ehil olan bunu gerçekleştirecektir. Ayet ve hadisler bunu haber vermiştir. Bunu kabul etmeyenlerin yorumlarında zorlama bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnet “Cennette Allah'ın görülmesi hakkı” görüşündedir. Ayet ve hadisler bunu haber vermiştir. Bunu kabul etmeyen Mutezile ve daha başkaları konuyu dünyadaki görme hadisesiyle karşılaştırmışlardır. Böylece dünyadaki görmenin şartları olan görenin bir yerde görünenin bir yerde ve yakın görme mesafesinde olması, arada ışık olması, görünenin cisim olarak görenin karşısında bulunması gerektiği gibi şartları ileri sürmüşlerdir. Dünyadaki görme hadisesi için bunlar gereklidir. Haliyle Allah hakkında O'na bir mekân isnat etmek doğru olmaz. Ehl-i Sünnet görme hadisesinin oranın şartlarında orada gerçekleşeceği görüşündedir. Konu gayb âlemiyle ilgilidir. Mahiyeti, keyfiyeti, içeriği, künhü ve kapsamı tartışılmaksızın delillerin sunduğu düzeyde kabul edilir. Nasıl olacağı ve niceliği tartışılmaz.

Bir mesele gayb âleminin konusuysa, o bu çerçevede kabul edilir. Ahiret ahvali olarak bilinen konuların tamamı dinin metinlerinin bildirdiği kadar bilinir. Gayb âleminin temel özelliği ona bildirildiği düzeyde iman etmek, onu kabul ve tasdiktir. Onu tartışarak ve akılla izah etmeye kalkışarak, dünyadaki kurallarla kıyaslayarak izah etmek doğru değildir. Zira bunlar inanç meseleleridir. Ahiretle alakalı konuların tamamı “ahiret gününe, dirilişe iman etmek” esas bağlamında kabul edilir. Bunlar tartışma konusu değildir. Benzer ihtilaf kabir azabıyla da ilgilidir. Ehl-i Sünnet kabirdeki hayatla ilgili olarak kişinin orada nimete erme veya azap görme şeklinde bir hayatının olacağını kabul ederken muhalifleri bunu reddetmiştir. Ayet ve çok sayıdaki hadis kabir hayatıyla ilgili kapsamlı bilgi vermiştir. Bunlar kabul edilir.

İslam inanç sistemi içinde kader inancı Ehl-i Sünnetin kabul ettiği bir esastır. Bu esas ayetlerde çeşitli lafızlarla diğerlerinden ayrı ve müstakil olarak sunulmuştur. Allah'ın hükmettiği, yazdığı, takdir ettiği, belirlediği, sınırladığı, ölçülü biçili olarak yarattığıyla ilgili kapsamlı bilgi verilmiştir. Tam bir takdirle takdir etmeye yer vermiştir. Hadislerde genelde altı iman esasları bir arada verilmiş ve kadere iman da bu bağlamda sunulmuştur. Ehl-i Sünnet bu deliller ışığında bunu kabul etmiştir. İslam tarihi boyunca Mutezile kuruluşundan itibaren buna muhalefet etmiştir. Genel kural ve sistemleri olan kendi görüşlerini destekleyecek şekilde yorumlama yöntemlerini sürdürmüşlerdir. Burada tümüyle farklı bir sistem, yaklaşım ve bakış vardır.

Gerçek şu ki Müslümanların büyük bir çoğunluğu her asırda Ehl-i Sünnetin yaklaşım ve izah tarzını kabul etmiştir. Diğer ekollere mensup olanlar azınlıkta kalmışlardır. Bunun özünde de Hz. Peygamberin vefatı esnasında bıraktığı yol üzere olan dostlarının yolunda olmak vardır. Çoğunluk sonradan ortaya çıkan ve bazı kişilerin görüşü düzeyinde kalan anlayışlara iltifat etmemiştir. Müslümanların çoğunluğu Ehl-i Sünnet üzere itikadi yapısını korumuştur.

SONUÇ

Müslümanların arasında ihtilaflar yaşanmıştır. Genelde de insanlık tarihi boyunca devam edip gelen ve tartışma konusu olan hususlar İslam'ın gelişimiyle birlikte onların ortamında da tartışılmıştır. Ana mesele dinin inanmayla alakalı olarak getirdiği hususları kabul etmektir. İnsanların arasında tartışılan hususlarda Müslümanlar şüpheleri gidermek ve tereddütlere son vermek durumundadırlar. Kişilerin şek ve şüphe içinde yaşaması doğru olmaz. Bu bağlamda bilgisizlikten kaynaklanan sorunlar giderilir ve insanların doğru bilgiyle donanımlı hale gelmesi gerçekleştirilir. Cehaletten kurtuluş doğru bilgiye ulaşmakla sağlanır.

İslam gelişimiyle birlikte meseleleri kendi kaynaklarında ortaya koymuştur. Bunun yanında ilim ehli şahsiyetler içtihatlarıyla meselelere açıklık getirmişlerdir. Bunun yanında teferruatta ayrılıklar yaşanmış ve farklı görüşler ortaya atılmıştır. Müçtehidin içtihat etme hakkı vardır. Bu nedenle içtihatla açıklığa kavuşturulacak hususlar bu bağlamda çözüme kavuşturulur. İnanç kesinlik ister. Onda kişi şüpheleriyle yaşayamaz. Bu nedenle dinin tebliğ, irşat, nasihat, iyiliği emir ve kötülükten alıkoyma yöntemiyle din sunulur. İnsanların onunla buluşması sağlanır.

Müslümanların arasında farklı mezheplere mensup kimseler vardır. Burada ana çizgi ve asıl mesele ümmet olmak ve bu bilinçle Müslümanları kardeş bilmektir. Dinin koyduğu esaslar bir kenara bırakılıp kimse kendi arzusuna göre esas belirleyemez ve kural koyamaz. İslam'a gelen kimse ona teslim olmak ve onunla kalma yükümlülüğü taşımaktadır. Eldeki Kur'an ve hadis yol göstermiş ve yöntem sunmuştur. Uzun tarih boyunca elde edilmiş tecrübe, bilgi birikimi ve donanım vardır. Bundan istifade edilecektir. Bu bir medeniyettir. Bunun mensupları bununla mutlu olacaklardır.

Ehl-i Sünneti bitirme, tüketme, en azından zayıflatma planları olanlar her zaman olmuştur. İnsan fitratında doğruya ilgi ve temayül vardır. Ehl-i Sünnetin anlayış, yaklaşım ve bakış açısı doğru bir anlayış ve izah tarzıdır. Onların aralarındaki farklılık ise içtihat farkıdır. Bu da doğal görülecektir. Güçlü muhalife rağmen geçmişte ayakta kaldığı gibi günümüzde ve gelecekte, mensuplarının gayretleriyle Ehl-i Sünnet varlığını sürdürecektir. Doğruların ayakta kalma hakkı hep vardır ve olacaktır.

KAYNAKÇA

Aydın, Ali Aslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi, (İlmi Kelâm)*, D.İ.B.Y. Ank.

-----, *Usulu'd-Din*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1981.

Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevakıf*, Amire Matbası, İstanbul, 1257.

Ebû Mansur, Muhammed es-Semerkandî, *Kitabu't-Tevhid*, tahkik Fethullah Huleyf Daru'l-Camiatu'l-Mısriyye, İskenderiye/ Mısır.

Ebû Mansur, Muhammed es-Semerkandî, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, eş-Şuunu'd-Diniyye Katar.

el Bağdâdî Abdulkahir, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Müşrik, Beyrut, 1986.

el-Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed, *el-İktisad fi'l-İtikad*, el-Hicazî yay. Kahire.

el-Meydanî, Abdulganî Guneymî, *Şerhu'l-Akidetu't-Tahâvîye, el-Müsemma "Beyanu's-Sünneh ve'l-Cemaah"* tahkik Muhammed Mutî el-Hafız ve Muhammed Riyad, el-Melih, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1982.

ez-Zebidî, Murtaza Muhammed, *İthafu's-Sadeti'l-Muttekin bi Şerhi İhyai Ulumi'd-Din*, Beyrut.

Gölcük, Şerafeddin & Toprak Süleyman, *Kelâm*, Konya.

Hafacı Mahmud Ahmed, *fi'l-Akideti'l-İslâmiyye, Beyne's-Selefiyye ve'l-Mu'tezile tahlil ve Nakd*, 1. Bsk, Matbaatu'l-Emane, Kahire, 1979.

Öz, Mustafa, *İmamı Azam'ın Beş Eseri*, İFAV, İst.1992

Ramazan Efendi, *Haşiyeli Akaid*, Salah Bilici yay. İst.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla yay. İst,

Yüceer, İsa, *Mevkıfu el-İmam Ahmed b.Hanbel mine'z-Zenadika ve'l-Cehmiye*, Yüzüncü Yıl, Van, 1995.

ÂYETLERİN TEFSİRİNDE EBCED HESABININ KULLANIMI *

Using of Abjad Account in the Interpretation of Verses

İdris TÜZÜN^a

^a Öğr. Gör., Dr., Harran Üniversitesi,
Şanlıurfa / Türkiye idris.tuzun@gmail.com

ORCID numarası: 0000-0002-3947-8912

ÖZ

İslâm tarihinde tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân müelliflerinden bazıları eserlerinde ebced hesabıyla sûre başlarındaki huruf-ı mukattaa'lardan bazı milletlerin hayatına dair bilgiler çıkarılabileceğine ihtimal vermişler, fakat kesin ve net bir şey söylememişlerdir. Konuyla ilgili nakledilen bir rivâyet senedinin zayıflığı yönünden tenkit edilmişse de, bu rivâyetin başka sahih bir senedi olduğu da tespit edilmiştir. Bazı âlimler ebcedle Kur'ân'dan bazı nükteler ve tarihi olaylara işaretler çıkarmışlardır. Ebcedle Kur'ân'dan bazı şeyler çıkarmaya bir kısım âlimler itiraz etmiş, fakat bunlar azınlıkta kalmıştır. Bu makalede âlimlerin ebced ve Kur'ân ilişkisi konusundaki görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Mucize, Huruf-ı Mukattaa, Ebced, Cümmel Hesabı.*

ABSTRACT

Some commentators as well as authors dealing with the sciences of the Qur'an that became renowned throughout the history of Islam have reasoned that the characters called mukattaa at the beginning of the chapters of the Qur'an may carry some information about the lifetimes of some nations that can be extracted (inferred) by use of a special mathematical decoding algorithm called ebced. However, they have not said anything precise and clear. A narration based on the declarations of the Herald of Allah has been transmitted through time about this issue. Even though the evidence of this narration has been criticized due to its weakness, nevertheless it has been proven that there exists another authentic evidence of this narration. Some scholars of Islam has extracted (inferred) some subtle judgments and signs pointing to historical events, by using ebced. Only few other scholars of Islam has opposed to such inferences. In this article (paper), we have tried to clarify the views of the scholars of Islam on the relationship of the Qur'an and (validity of) the ebced algorithm.

Keywords: Mukattaa characters, Ebced, Juemmel calculation, Miracle.

GİRİŞ

Arap harflerinin her birine bir rakam verilerek oluşturulmuş sisteme “*Ebced Hesabı*”, diğer adıyla “*Cümmel Hesabı*” denilmiştir. Kaynaklarda harflere verilen değerlerin farklılığından dolayı “*el-cümmeli'l-kebir*”, “*el-cümmeli'l-ekber*”, “*el-cümmeli's-sagır*” ve “*el-cümmeli'l-asgar*” isimlerinde dört farklı cümmel hesabından bahsedilmiştir.¹ Bunlar içinde “*Asıl Ebced*” veya “*el-Cümmeli'l-Kebir*” denilen ve en çok kullanılan şekle göre harflere verilen rakamlar şöyledir:

Harfler	ن	م	ل	ك	ي	ط	ح	ز	و	ه	د	ج	ب	ا
Rakamlar	50	40	30	20	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
Harfler	غ	ظ	ض	ذ	خ	ث	ت	ش	ر	ق	ص	ف	ع	س
Rakamlar	1000	900	800	700	600	500	400	300	200	100	90	80	70	60

Ebced hesabı yüzyıllar boyunca kültürümüzün değişik alanlarında, tefsirde, tasavvufta, bilhassa Divân Edebiyatında, mimari eserlerde, fizikte, matematikte, astronomide, yıldızname adı verilen sihir gibi faaliyetlerde çokça kullanılmıştır.² Bazı âlimler ve mutasavvıflar ebced hesabıyla Kur’ân âyetlerinden bazı gizli nükteleri, geçmiş veya geleceğe dair bazı sırları çıkarmaya çalışmışlardır. Yirminci yüzyıla gelinceye kadar âlimlerin büyük çoğunluğu bu tür istinbatlara itiraz etmemişler, hatta içlerinde şeyhülislâmların, müftülerin olduğu pek çok âlim bunu kullanmıştır. Bununla beraber İbn Teymiyye gibi azınlıkta kalan bazı âlimler bu istinbatlara karşı çıkmıştır.

Son dönemlerde yapılan bazı akademik çalışmalarda ebced hesabıyla Kur’ân’dan bir şeyler çıkarmanın gayr-ı İslâmî olduğu iddia edilmiştir.³ Bu çalışmada ebcedi kabul eden veya reddeden âlimlerin görüşleri ele alınmaya çalışılarak konu vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır. Konu daha çok tefsir ve ulûmü’l-Kur’ân merkezli ele alınacak, fakat bazen diğer kitaplarından da örnekler sunulacaktır.

1. HURÛF-I MUKATTAA VE EBCED HESABI

Kur’ân’ın 29 sûresinin başında “*Elif, Lam, Mim*”, “*Elif, Lam, Ra*” gibi mukattaa harfleri vardır. Bu harflerin ne manaya geldiği İslâm’ın ilk döneminden günümüze kadar merak konusu olmuştur. Bazı âlimler bu harflerin manasını ancak Allah’ın bildiğini, insanların bilemeyeceğini söylemişse de diğer âlimler bu görüşe karşı çıkarak anlaşılacak bir kelamla beşere hitap edilemeyeceğini, bunların manasının anlaşılabilirliğini savunmuşlardır. Anlaşılacağını savunan âlimler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), bu görüşlerden 21 adedini tefsirinde zikreder.⁴ Bu kaviller içinde sûrelerin başındaki hurûf-ı mukattaa’nın, milletlerin başına gelecek tarihi olaylara işaret eden şifreler olduğu ve bunun da cümmel hesabı denen ebced hesabıyla bilineceği de yer almaktadır. Nitekim tâbiîn müfessirlerinden Ebu’l-Âliye de (ö. 90/709), hurûf-ı mukattaa hakkında “Bu harflerden her biri, birtakım milletlerin ayakta kalma müddetleri ve diğer bazı kavimlerin de ecelleri hakkındadır” demiştir.⁵ Aynı görüş tâbiinden Rebi b. Enes’den de nakledilmiştir.⁶ Bu görüş hakkında dil âlimlerinden İbn Faris (ö. 395/1004) “Bu görüş güzel, latif bir görüştür. Çünkü Allah peygamberine Furkan’ı (Hak ile batılı ayıran Kur’ân’ı) indirdi. Onda acıba nazımdan, faydalı ilimlerden ne varsa ona koydu. Onu bilen bildi, bilemeyen bilemedi.” demiştir.⁷

¹ Mustafa Uzun, “*Ebced*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1994), 10/69.

² Tafsilat için bkz: Uzun, “*Ebced*”, 10/69; İsmail Yakıt, *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1992), s. 40-61.

³ Bkz: Ramazan Yazıcıoğlu, *Bilgi Değeri Açısından Cefr Ve Ebced - Harfler Ve Rakamlar Metafiziği-*, Milet ve Nihal, 2004, s. 108, 111; Abdülkerim Seber, *Cifr/Ebced Metodunun Kur'an Ayetlerine Tatbiki ve Ehl-i Beyt'le İlişkisi*, Marife, Yıl. 4, Sayı. 3, Kış, 2004, s. 235 – 267; Metin Yurdagür, “*Cefr*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/215-218.

⁴ Fahreddin Râzî, *Tefsiri'l-Fahri'r-Râzî*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 1(2. cüz)/4 vd.

⁵ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Mekke: Mektebetu-Nizar Mustafa, 1998), 1/59.

⁶ Taberî, İbn Cerir, *Câmiu'l-beyân fî te'vili âyi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2010), 1/173.

⁷ Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 1/127.

Müfessirlerden Taberî (ö. 310/922),⁸ İmam Mâturîdî (ö. 333/944),⁹ Sa'lebî (ö. 427/1035),¹⁰ Maverdî (ö. 450/1058),¹¹ Vâhidî (ö. 468/1075),¹² İbn Atiyye (ö. 541/1147),¹³ Fahreddin Râzî,¹⁴ İzz b. Abdüsselam (ö. 660/1262),¹⁵ Beydâvî (ö. 685/1286),¹⁶ Nizamüddin en-Nisaburî (ö.730/1329),¹⁷ Ebu Hayyân (ö. 745/1344),¹⁸ İbn Arafe (ö. 803/1401),¹⁹ Alûsî de (ö. 1270/1854)²⁰ bu ihtimali zikredenlerdendir. Hemen belirtelim ki, bu âlimler ebced hesabıyla bazı tarihi olaylar çıkarılabilir derken, bunun bir ihtimal ve bir görüş olduğunu zikretmişler, kesin bir ifade kullanmamışlardır. Sayısı pek fazla olmayan bazı âlimler de -örneğin İbn Teymiyye ve İbn Kesir- bu görüşü kabul etmeyip reddetmişlerdir.²¹

Taberî, hurûf-ı mukattaa'nın cümmele hesabıyla ilişkisi olduğunu söyleyen âlimlerin şu görüşlerini aktarmıştır: “Bazıları Hurûf-ı mukattaa'ya verilen diğer manalara muhalif olarak bunlar cümmele hesabının harfleridir demişlerdir. Onlar “hurûf-ı mukattaa'dan “*Elif, lam, mim*” diyen birinin sözünden, heceleme (tehecci) ve cümmele hesabından başka bir mana anlaşılacağını bilmiyoruz.” demişlerdir. Ve yine onlar “Allah'ın kullarına anlayamayacakları, kavrayamayacakları bir şekilde hitap etmesi doğru değildir. Durum böyle olduğuna göre Allah'ın “*Elif, lam, mim*” kavli zikrettiğimiz iki vecihden ancak bir vecihle anlaşılır. Bu iki vecihden biri batıldır. O da bu “*Elif, lam, mim*” kavlini [manası olmaksızın] hecelemenin murad olmasıdır. [Öyleyse] bundan muradın ikinci vecih olduğu sahîh ve sabit olur. O da [manası olan] cümmele hesabıdır.”²²

İmam Mâturîdî şöyle demiştir: “Cümmele hesabıyla (bu hurûf-ı mukattaa'nın) her harfinde insanların nazarında önemi büyük olan bir olaya remzî veya zımnî bir mana olması ihtimal dâhilindedir. Sonra bu harflerdeki remizden Allah'ın isim ve sıfatları, mahlûkata olan nimetleri veya bu ümmetin ne zaman sona ereceği veya imamlarının ve hükümdarlarının sayısı ve ümmetin yaşayacakları yerler çıkarılır. Bu ise gâyet derecede icazdır. Bilakis söz yerine remiz ile iktifa etmek, sözü genişçe ele almak yerine işaretle iktifa etmektir.”²³

İmam Vâhidî “Gördüğün gibi bu harflerin (manaları hakkında) ihtilaf vardır. Müfessirlerin önemli sözlerini burada zikrettim. Bu zikredilen tevillerin hepsinin bu harflere tevdi edilmiş, murad edilmiş manalar olduğunu söylemek uzak görülmez. Bu görüşler arasında çelişki yoktur. Çünkü bu harflerin Allah Teâlâ'nın isimlerinin anahtarları olması, onlarla Allah'ın yemin etmiş olmasına mani değildir. Yine onların Allah'ın peygamberine hususi olarak bildirdiği bir kavmin müddetine, bir kısım insanların da ecellerine işaret etmesine engel değildir.”²⁴ demiştir.

Fahreddin Râzî ise “Bu harfleri cümmele hesabına hamletmek insanlar tarafından bilinen adetlerdendir” demiştir.²⁵

İmam Taberî hurûf-ı mukattaa ile cümmele hesabı arasında ilişki olduğunu kabul eden âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra “Onlar bu sözlerine delil olarak şunu sunmuşlardır” diyerek aşağıdaki rivâyeti nakletmiştir:

Yahudi reislerinden Huyey b. Ahtab yahûdilerden bir cemaatla Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına geldiler ve “Ey Muhammed! Sen Allah'ın sana indirdiği “*Elif, Lâm, Mîm. İşte bu kitap...*” âyetini okuduğunu hatırlıyor musun?” dediler. Rasûlullah (s.a.v) “Evet” dedi. Onlar “Bu âyeti sana Cebrâil Allah katından mı getirdi?” dediler. Rasûlullah (s.a.v) “Evet” dedi. Onlar, “Allah senden önce peygamberler göndermişti. Sen onların süresinin ve senin dışında onların ümmetinin süresinin ne kadar olduğunu bilmezsin” dediler. Huyey b. Ahtab beraberinde bulunanlara “Elif bir, Lâm, otuz, Mîm kırk, bunların toplamı ise yetmiş bir yıl yapar. Siz bu peygamberin dinine girecek misiniz, onun mülkünün ve ümmetinin süresi 71 yıldır”.

Sonra Hz. Peygamber'e yöneldi ve “Ya Muhammed! Bundan başka âyetler de var mı?” dedi. Hz. Peygamber (s.a.v) “Evet” deyince, “nedir o?” diye sordu. O da “*Elif, Lâm, Mîm, Sâd*” dedi. Bunun üzerine Huyey “Bu ondan daha ağır ve daha uzun. Elif bir, Lâm otuz, Mîm kırk Sâd'da yetmiştir. İşte bu da yüz otuz birdir”.

⁸ Taberî, 1/173.

⁹ Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tevlatu'l-Kur'ân*, Tahkik, Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/28, 29.

¹⁰ Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfu ve'l-beyan an tefsiru'l-Kur'ân*, (Cidde: Dâru't-Tefsir, 2015), 3/21.

¹¹ Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-uyûn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1/64.

¹² Vâhidî, Ebû'l-Hasan, *Tefsiru'l-basit*, (İmadetu'l-Bahsi'l-İlmî, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud), 2/24.

¹³ İbn Atiyye, el-Endülüsi, *el-Muharreru'l-veciz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/82.

¹⁴ Râzî, *Tefsir*, 1(cüz, 2)/8.

¹⁵ İzz b. Abdüsselam, *Tefsiru İzz b. Abdisselam*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 1/93.

¹⁶ Beydâvî, *Tefsirü'l-Beydâvî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/15.

¹⁷ Nisaburî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1/132.

¹⁸ Ebû Hayyân el-Endülüsi, *el-Bahru'l-muhit*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/157.

¹⁹ İbn Arafe, Muhammed b. Muhammed, *Tefsiru İbn Arafe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 1/41.

²⁰ Âlûsî, Mahmud, *Rûhu'l-meânî*, (Dâru İhyâu't-Turâsi'l Arabî), 1/102.

²¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 1/114.

²² Taberî, 1/179.

²³ Maturidî, 1/371.

²⁴ Vâhidî, 2/25.

²⁵ Râzî, 1(2. cüz)/11.

Huyey daha sonra “Daha başka var mı?” diye sordu, Hz. Peygamber de “*Elif, Lâm, Râ*”nın olduğunu söyledi. Huyey bunun 231 ettiğini söyledikten sonra da başka var mı diye sordu. Hz. Peygamber “*Elif, Lâm, Mîm, Râ*” deyince Huyey bunun da 271 olduğunu söyledi, arkasından da “Senin durumun bize karmaşık göründü ya Muhammed, müddet olarak sana az mı yoksa çok mu verildiğini bilmiyoruz” dedi. Arkadaşlarına dönüp, “Kalkın gidelim!” dedi. Sonra Ebû Yâsir kardeşi Huyey b. Ahtab'a ve beraberindekilere dedi ki “Ne belli bunların hepsi de Muhammed için toplanmıştır, 71, 131, 231, 271 bütün bunlar 704 sene yapar”. Onlar da “Onun durumu bize şüpheli göründü” dediler. Bazıları “*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir*”²⁶ âyetlerinin bu Yahudiler hakkında nazil olduğunu iddia etmişlerdir.²⁷

İbn Kesir ve İmam Suyûtî Kelbî kanalıyla gelen bu rivâyetin zayıf olduğunu söylemişlerse de²⁸ rivâyet başka kanallardan da nakledilmiştir. İmam Buhârî, bu rivâyeti *Tarihü'l-Kebir*'inde, Kelbî haricinde, Said b. Cubeyr ve İkrime'den²⁹ rivâyet etmiştir. *Tarihü'l-Kebir*'deki hadislerin tahririni yapan Muhammed b. Abdülkerim, bu rivâyetteki ravilerin sika olduğunu, yalnız senetteki ravilerden Zeyd b. Sabit'in mevlası hakkında bilgisi olmadığını söylemiştir.³⁰ Hâlbuki onun hakkında İbn Hacer, İbn Hibban'ın onu sikalar içinde zikrettiğini söylemektedir.³¹ Bu durum Buhârî'nin zikrettiği senedin sağlam olduğunu gösterir.

Ayrıca bu rivâyeti Yunus b. Bukeyr, *Megazi*'sinde Said b. Cubeyr'den³² İbnu'l-Münzir (ö. 318/930) tefsirinde İbn Cüreyc'den,³³ İbn İshak (ö. 151/768), Muhammed b. Ebi Umame b. Sehl b. Huneyf'den nakletmiştir.³⁴ İlk müfessirlerden Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Ferra (ö. 207/822), Âl-i İmrân Sûresinin 7. âyetini tefsir ederken Yahudilerin cümmel hesabıyla bu ümmetin müddetini anlamak istedikleri için bu âyetin nazil olduğunu söylemişlerdir.³⁵ Bu izahlar ilk dönemlerde bu rivâyetin meşhur olduğunu gösterir mahiyettedir. Ayrıca bu rivâyet yukarıda isimlerini saydığımız müfessirler tarafından tenkit edilmeksizin zikredildiği gibi, müfessirlerden Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 375/985),³⁶ Bagavî (ö. 516/1122),³⁷ Kurtubî (ö. 671/1272),³⁸ Hâzin (ö. 725/1324)³⁹ de rivâyeti nakletmiş fakat tenkit etmemişlerdir.

Dil âlimi Ezherî (ö. 370/980) “Bu rivâyet Allahu Teâlâ'nın ehl-i kitaba Muhammed'e (s.a.v) bir kitap indireceğini ve bu kitabın sûrelerinin başında hurûf-ı mukattaa olacağını vaad ettiğine bir emaredir” demiştir.⁴⁰

İbn Teymiyye, bu rivâyete itiraz ederek, rivâyetin Kelbî kanalıyla geldiğinden batıl olduğunu, ayrıca Yahudilerle ilgili hadisenin hicretin ilk yıllarında olduğunu, hâlbuki konuyla ilgili olarak indiği söylenen Âl-i İmrân Sûresinin baş tarafının Necrân Hıristiyanları ile ilgili müstefiz, mütevâtir olarak sonraları indiğini, cümmel hesabıyla âyetten ümmetin bekasına dair bir şey çıkarmaya delil olmadığını, bu konuda Peygamberimiz bir açıklama yapmadığına göre bu gibi konuları peygamberin bilmediğini iddia etmeye götüreceğini, bunun da batıl olduğunu iddia etmiştir.⁴¹

Yukarıda Kelbî rivâyeti üzerinde durduğumuzdan, burada İbn Teymiyye'nin diğer iddiaları üzerinde durmak istiyoruz:

İbn Teymiyye'nin dediği gibi Âl-i İmrân Sûresinin baş tarafından itibaren 80 âyetin Necrân ehli hakkında indiğine dair tâbiinden gelen bazı rivâyetler vardır.⁴² Fakat bu rivâyete aykırı olarak sûrenin başından 80. âyete kadar değişik âyetlerin farklı zamanlarda indiğini gösteren rivâyetler de bulunmaktadır. Örneğin sûrenin 12 ve 13. âyeti Bedir savaşıdan sonra Yahudiler hakkında indiği İbn Abbâs, Mücâhid ve İkrime'den rivâyet edilmiştir.⁴³ Bu rivâyetlere göre sûre, hicretten bir yıl sonra indirilmeye başlanmış olmalıdır. Konumuzla ilgili olan sûrenin 7. âyeti de muhtemelen bu sıralarda indirilmiştir. Bu farklı iki rivâyet çelişkili bir durum arz etmektedir. Tefsir âlimleri, bu ve benzeri durumlarda şöyle demişlerdir: “Sahâbe veya tâbiinin “şu âyet şu olay hakkında indi” derken, her zaman olay akabinde âyetin inmesini değil, âyetin muhtevasının o olayla ilişkisini

²⁶ Âl-i İmrân, 3/7.

²⁷ Taberî, 1/179; Suyuti, *Ed-Dürrü'l Mensûr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993), 1/57.

²⁸ İbn Kesir, 1/114;

²⁹ Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, (Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniye.), 2/208.

³⁰ Muhammed b. Abdülkerim b. Ubeyd, *Tahriru'l-ehâdisi'l-merfuati'l-müsnedeti fi Kitabi't-Tarihü'l-Kebir*, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999), s. 900, 901.

³¹ İbn Hacer, el-Askalanî, *Tehzîbu't-tehzîb*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr,1984), 9/384.

³² Suyûtî, *Ed-Dürrü'l-Mensur*, 1/, (İbn İshak, Muhammed b. Ebi Muhammed, İkrime, Said b. Cübeyr, İbn Abbas, Cabir b. Reab'dan.)

³³ İbnu'l-Münzir, *Tefsiru İbni'l-Münzir*, (Dârü'l-Measir, 2002), 1/111.

³⁴ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebeviyye*, (Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1990), 2/188

³⁵ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (Müessesetu't-Tarihü'l-Arabî, 2002), 1/264; Ferra, Ebû Zekeriya, *Meâni'l-Kur'an*, (Alemlü'l-Kütüb, 1983), 1/190.

³⁶ Ebû'l-Leys Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 1/247.

³⁷ Bagavî, *Tefsiru'l-Bagavî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 1/214

³⁸ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2010), 2/391.

³⁹ Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed, *Tefsiru'l-Hâzin*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 1/225.

⁴⁰ İbn Arafê, Muhammed b. Muhammed, *Tefsiru İbn Arafê*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 1/41.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetâva*, (Dârü'l-Vefa, 2005), 17/215 vd.

⁴² Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensur*, 2/141, 142.

⁴³ Taberî, 3/120 vd.; İbn Kesir, *Tefsir*, 2/18. ; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur*, 2/158.

kastetmişlerdir. Bu yüzden farklı âyetler hakkında birden fazla sebep-i nüzul nakledilmiştir.”⁴⁴ Aynı görüş İbn Teymiyye’den de nakledilmiştir.⁴⁵ Ayrıca âlimler eğer bir âyet hakkında iki sebep-i nüzul varsa ve ikisi de sahihse âyet iki defa nazil olmuş olabilir demişlerdir.⁴⁶ Bu ihtimalleri göz önüne aldığımızda üzerinde durduğumuz âyetin nakledenler tarafından değişik olaylarla ilişkilendirilmiş olması veya âyetin iki defa inmiş olması mümkündür diyerek rivâyetlerin arasını bulabiliriz. Bu yüzden âyetin sebebi nüzulü şudur, diğerleri yanlış iddiası doğru görünmemektedir.

Şâyet bu iki farklı rivâyetten birini tercih durumunda kalırsak, âyetlerin Bedir Savaşından sonra kısım kısım inmeye başladığı kanaatimizce tercihe şayan görünmektedir. Çünkü 80 küsur âyetin nazil olduğu tâbiinden yani olaya bizzat şahit olmayan kimselerden rivâyet edilmiştir.⁴⁷ Üstelik bu rivâyet hem sahâbilerden hem tâbiinden gelen daha sahih rivâyetlere muhaliftir. Nitekim İbn Kesir’de tefsirinde buna işaret ederek “Bu rivâyet mahfûz değildir” demiştir.⁴⁸ Bu sebeple sûrenin baş tarafındaki âyetlerin ilk dönemlerde değişik sebeplerle inmiş olması daha isabetli görünmektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye’nin “bu sûrenin baş tarafındaki âyetler çok sonraları nazil olmuştur ve bu konuya delil olamaz” sözü yanlıştır.

Hiz. Peygamberin bu konuda açıklama yapmaması İbn Teymiyye’nin iddia ettiği gibi onu bilmediği anlamına gelmez. Çünkü Hiz. Peygamberden nakledilen bazı rivâyetler onun kendine has bilgilerinin olduğunu ve bunları sahâbîlere aktarmadığını göstermektedir. Örneğin Hiz. Peygamber sahâbîlere “Eğer benim bildiğimi bilseydiniz, az güler çok ağlardınız”⁴⁹ buyurmuştur. Müfessirlerin bir kısmı hurûf-ı mukattaa’dan bahsederken onların gizli ilimlerden ve Allah’ın sırlarından olduğunu söylemişlerdir.⁵⁰ Elbette Allah bu sırları peygamberine açmıştır. Fakat bunlar hakkında Peygamberimizden hiç bir şey nakledilmemiştir. Dolayısıyla bahsinde bulunduğumuz konunun da Peygamberimiz tarafından bilinen fakat kendine has olduğu için başkalarına aktarmadığı bilgilerden olması mümkündür.

Hülâsa; âlimlerin hurûf-ı mukattaa hakkındaki görüşlerinden ve bahsi geçen rivâyetten yola çıkarak, Kur’ân ve sünnetin temel prensiplerine, akla, tarihi olaylara aykırı olmamak ve kesin bir dille konuşmamak şartıyla, ebcad hesabıyla Kur’ân’ın bazı âyetlerinden bazı olaylara işaretler çıkarmak, Kur’ân’ın gizli noktelerinin izharı kabilinden olduğunu, bunların İslâm’a aykırı olmayacağını, söyleyebiliriz. Saydığımız şartlara uygun olan istihraçları kabul etmeyenler, Peygamberimizin “Ehl-i Kitab’ı tasdik etmeyin, tezkib de etmeyin ve “Allah’a ve bize indirilene iman ettik”⁵¹ deyiniz!”⁵² hadisine binaen redde etmemelidir.

Burada şuna da değinmemiz gerekir: Ebcad şer’î bir delil değildir. Ebcadla çıkarılan manayı kimse kabul etmek mecburiyetinde değildir. Muhammed Hüseyin ez-Zehbî’nin işaret tefsir hakkında söyledikleri bu konu içinde geçerli denilebilir. Zehbî işaret tefsirin şartlarını izah ettikten sonra şöyle demektedir: “Bu şartlar işaret tefsirde bulunduğu takdirde makbuldür. Makbuldür demenin manası onu reddetmemek demektir, yoksa onu kabul etmek farzdır demek değildir. Reddetmemenin sebebi (bu şartları ihtiva eden işaret tefsirler) zahire münafî olmadığından, zorlama derecesinde bir anlam verilmediğinden, şer’î delillere münafî olmadığından veya muaraza etmediğinden dolayıdır. Onu kabul etmenin farz olmamasının sebebine gelince, bu tür tefsirler vicdâniyat kabilinden olduğu içindir. Vicdâniyat ise, bir delile veya burhana istinat etmez. Bu tür manaları sufi nefsinde hisseder, bu da onunla rabbi arasında bir sırdır. O, -başkalarını kabule zorlamaksızın- bu manaları kabul ederek, muktezasına göre amel edebilir.”⁵³

Buraya kadar müfessirlerin ebcad hesabıyla hurûf-ı mukattaa’dan bazı hakikatleri çıkarmaya cevaz verdikleri üzerinde durduk. Bir sonraki başlıkta başta sahâbîler olmak üzere, âlimlerin hurûf-ı mukattaa’dan çıkardığı nokteler üzerinde durmaya çalışacağız.

2. EBCAD HESABIYLA HURÛF-I MUKATTAADAN ÇIKARILMIŞ NÜKTELER

Sahâbîler ve âlimler ebcad hesabını mukattaa harflerine tatbik etmişlerse de, bunlarla ilgili rivâyetlerin çok fazla olduğu söylenemez. Tespit edebildiğimiz örnekler şunlardır:

⁴⁴ Zerkeşi, *Burhan*, 1/39; Suyûtî, *İtkan*, 1/109; Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-Fevzî’l-kebir fi usûli’t-tefsir*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), s. 49.

⁴⁵ Suyûtî, *İtkan*, 1/109.

⁴⁶ Suyûtî, *İtkan*, 1/115.

⁴⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensur*, 2/141, 142.

⁴⁸ İbn Kesir, 2/61.

⁴⁹ Müslim, *Küsûf*, Bab, 1, hn, 901.

⁵⁰ Râzî, 1(cüz, 2)/4.

⁵¹ Bakara, 2/136.

⁵² Buhârî, *Tefsir*, Bab, 11.

⁵³ Zehbî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve’l-müfessirun*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 2/280.

Müfessir İbn Atiyye ve İsmail Hakkı Bursevî tefsirlerinde “Ali b. Ebi Talip (r.a)’ın bu sûrelerin başındaki harflerden fitne ve harplerle ilgili bilgiler çıkardığı rivâyet edilmiştir” demişlerdir.⁵⁴ Müfessir Alûsî de, Ali (r.a)’ın Şûra Sûresinin ilk âyeti olan “*Ha, Mim, Ayn, Sin, Kaf*”dan, Hz. Muâviye ile savaşağını istihraç ettiğini zikreder.⁵⁵

Her ne kadar ebced hesabından bahsedilmiyor olsa da, şu rivâyette hurûf-ı mukattaa’ın gelecekteki olaylarla ilişkili olduğunu göstermektedir: Bir adam İbn-i Abbâs (ra)’ın yanına geldi. Huzeýfe b. Yeman’da oradaydı. Adam “Bana Allah’ın ‘*Ha, Mim, Ayn, Sin, Kaf*’⁵⁶ kelâmının tefsirini yap!” dedi. İbn Abbâs adamın sorusundan hoşlanmadı, sustu ve yüzünü başka tarafa çevirdi. Adam sorusunu üç defa tekrarladı. İbn Abbâs cevap vermedi. Huzeýfe adama şöyle dedi: “Bunu sana ben haber vereyim. Onun bundan niçin hoşlanmadığını biliyorum. Bu âyet İbn Abbâs’ın Ehl-i Beyt’inden Abdü’l-ilah veya Abdullah denilen bir zat hakkında nazil oldu. O şark nehirlerinden bir nehrin ikiye ayırdığı bir şehre yerleşecek. Allah onun mülkünün, devletinin ve müddetinin zail olmasına izin verdiği zaman onların üzerlerine geceleyin bir ateş salınacak. Sabahleyin sanki oradaki yerlerinde hiç bulunmamış gibi olacaklar.”⁵⁷

İslâm Tarihi müellifi, Asım Köksal bu rivâyeti aktardıktan sonra şöyle der: “Fılvaki zamanımızda [1958 yılında] Abdu’l-ilah tarafından Bağdat’ta temsil edilen bu hanedanın bir gece General Kasım’ın yaptığı darbe ile yayılım ateşine tutularak hayat ve saltanatlarına son verdiği görülmüştür. Bu vakıada ashâb-ı kirâmın müteşabih âyetlerin tefsirine ne kadar vakıf olduklarını göstermeğe kâfidir.”⁵⁸

Bazı âlimler Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin başındaki “*Elif, Lam, Mim*” harflerini şöyle izah etmişlerdir: “Ebced hesabıyla elif, 1; lam, 30; mim, 40’dır. Bunun manası “Allah birdir, Kur’ân’dan 30 cüzü Muhammed’e 40 yaşına erip, halka peygamber olarak gönderdiğinde indirmeye başladı.”⁵⁹

Müfessir Maverdî, Meryem Sûresinin başındaki hurûf-ı mukattaa’ı tefsir ederken görüşler içinde şunu da zikreder: “*Kef, Ha, Ya, Ayn, Sad*” harfleri cümmel hesabına göre “*La ilahe illallah*”ın tefsiridir. Çünkü “*Kef*” 20; “*Ha*”, 5; “*Ya*” 10; “*Ayn*, 70; “*Sad*” ise, 90’dır. (Bunların toplamı 195’dır.) “*La ilahe illallah*” kelime-i tevhidin ebcedi değeri de aynıdır.⁶⁰

Taha Sûresinin başında “*Ta Ha. Kur’ân’ı sana sıkıntı çekesin diye indirmedik*”⁶¹ buyrulur. Hurûf-ı mukattaa’dan olan “*Ta*” ve “*Ha*” harfleri hakkında müfessir Sa’lebi şöyle der: “(Ta)’nın değeri Cümmel hesabına göre 9, (Ha)’nın ise 5’tir. Bunların toplamı 14’tür. Dolayısıyla ilk iki âyetin manası “Ey dolunay (gibi olan)! Biz Kur’ân’ı sana sıkıntı çekesin diye indirmedik.” Şeklinde olması mümkündür.⁶²

Neml Sûresi Kur’ân’ın 27. Sûresidir ve âyet sayısı 93’tür. Bu ikisinin toplamı 120’dir. Bu sûrenin başında (*Ta-Sin*) hurûf-ı mukattaları vardır. *Ti*, sûrede 27 defa, *Sin* ise, 93 defa geçer. Bu rakamlar sûrenin sıra sayısı ve âyet sayısına uygundur ve toplamı 120’dir. Ayrıca *Neml* kelimesinin ebcedi değeri de 120’dir.⁶³

Kaf Sûresi “*Kaf. Mecid (Şanlı) olan Kuran’a yemin olsun*”.⁶⁴ âyetiyle başlar. “*Kaf*” harfi bu sûrede 57 defa geçer. “*Mecid*” “*مَجِيدٌ*” kelimesinin ebcedi değeri de 57’dir. (Mim, 40; cim, 3; ya, 10; dal, 4: 57.)

3. EBCED HARFLERİYLE BAZI NÜKTELER ÇIKARMA VEYA BAZI OLAYLARIN TARİHİNİ BULMA

Buraya kadar ebced ve mukatta harfleri arasındaki ilişki üzerinde durduk. Bazı âlimler ebcedi Kur’ân’ın diğer âyetlerine de tatbik ederek bazı ilmi konuları veya tarihi olayları çıkarmışlardır. Bu bölümde ebcedle âyetlerden çıkarılan ilmî konuların ve tarihi olayların örnekleri üzerinde durulacaktır.

a. İlmî konular

Kadr Sûresinin tefsirinde, İbn Abbâs’dan (r.a) kadir gecesini hakkında şunlar nakledilmiştir: “Bu sûre, otuz kelimedir. Sûredeki “*هـ*” “*O*” kelimesi ise, yirmi yedinci kelimeyi teşkil etmektedir. (Dolayısıyla kadir gecesini 27. Gecedir.)” demiştir. Onun şöyle

⁵⁴ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-Veciz*, 5/25.; İsmail Hakkı, *Rûhu’l-beyân*, 8/285.

⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-meâni*, Dâru İhya’ut Turas’il Arabi, 1/102.

⁵⁶ Şura, 42/1.

⁵⁷ Taberî, *Tefsir*, (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2010), 9/834.

⁵⁸ Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, (İstanbul: Şamil yayınları, 1981), 11/210.

⁵⁹ Sıddık Hasan Han, *Fethu’l-beyân fi makâsidi’l-Kur’ân*, (Mektebetu’l-Asriyye, 1992), 1/66.

⁶⁰ Maverdî, *Nüket ve’l-uyûn*, 3/352

⁶¹ Taha, 20/1, 2.

⁶² İbn Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 5/270.

⁶³ Bessam Nihad Cerrar, *El-Muktataf, min beyyinati’l-i’cazi’l-adedi*, (Filistin: Nun Lil’Ebhasati Ve Dirasati’l-Kur’ân, 2015), s. 81.

⁶⁴ Kaf, 50/1.

dediği de nakledilmiştir: “لَيْلَةُ الْقَدْرِ” *"Kadir gecesi"* tabiri dokuz harftir. Bu tabir, bu sûrede üç defa geçmektedir. Bunların toplamı yirmiyedi eder. (Dolayısıyla o gün kadir gecesi olması muhtemeldir.)⁶⁵

Rivâyet olunduğuna göre, Hz. Ömer, kadir gecesinin hangi gece olduğunu sahâbîlere sordu, sonra da İbn Abbâs'a dönerek, "Ey ilimler dalgıcı, bu konuya bir gir, dal!" dedi. Zeyd bin Sabit "Muhacirin çocukları burada bulunduruldu, fakat bizim (ensardan olan) çocuklarımız burada bulundurulmadı." dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a), "Her halde sen, bu sözünle İbn Abbâs'ın bir çocuk olduğunu söylemek istiyorsun. Fakat ne var ki, onda olan (ilim) sizde yoktur" dedi. İbn Abbâs söze şöyle girdi: "Allah'a en sevimli sayı, tek olan sayıdır. Tek olan sayıların en sevimlisi ise, yedidir" dedi. Sonra İbn Abbâs yedi kat göğü, yedi kat yeri, haftanın yedi gün oluşunu, cehennem yedi tabaka oluşunu, tavafın yedi defa oluşunu, yedi insan uzvunu zikrederek, bunların kadir gecesinin Ramazan'ın yirmi yedinci gecesi olduğuna delil gösterdi.⁶⁶

İbn Abbâs'dan naklettiğimiz bu ifadeler ebcadla ilgili değildir, fakat Kur'ânî konuların bazı sayı ve rakamlarla ifade edilmesinden dolayı ebcadla yakından ilişkisi vardır.

Bedreddin Zerkeşî *el-Bûrhan fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde şöyle der: Kur'ân'da evvelkilerin ve sonrakilerin ilmi vardır. Allah'ın fehmettiği kimse için hiçbir şey yok ki, Kur'ân'dan çıkarmak mümkün olmasın. Hatta bazı âlimler Peygamberimiz (s.a.v)'in ömrünün 63 sene olacağını Munafikun Sûresi'nin son âyeti olan “*Bir nefsin eceli geldiğinde Allah onu ertelemez*”⁶⁷ âyetinden çıkarmışlardır. Çünkü bu Sûre 63. Sûredir.⁶⁸

Meryem Sûresinde İsa (a.s)'ın “*Ben, Allah'ın kuluyum*” diye başlayıp “*Doğduğum gün, öleceğim gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağım gün bana selam olsun.*”⁶⁹ Kavliyle biten kısma kadar olan kelimelerin sayısı 33'tür. Bunun İsa (a.s)'ın yeryüzünde kalacağı senelere işaret olduğu kabul edilmiştir.⁷⁰

Bir rivâyette “*Peygamberlerin sayısının 124 bin, onlardan 315'inin de resûl olduğu*”⁷¹ bildirilmiştir. Müfessir Ahmed Şirbinî (ö. 977/1570) şöyle der: Bazı âlimler “Muhammed” (محمد) kelimesinin ebcadi değerinden yola çıkarak 315 rakamını bulmuşlar ve bunun resullere işaret olduğunu söylemişlerdir. Şöyle ki: “Mîm” harfi geniş olarak ele alındığında (م ي م) ebcadi değeri 90'dır. “*Muhammed*” kelimesinde üç mim olduğu için bunların değeri 270'dir. Ha'nın geniş halinin (ح) ebcadi değeri, 9, dal ise (دال) 35'dir. Bütün bunların toplamı ise (270+35+9) 314 eder. Bu rakam teker teker harflerden çıkarılan rakamdır. Muhammed ismi Peygamberimize delalet ettiğinden onu da saydığımızda rakam 315'e tamamlanmış olur.⁷²

Bazı âlimlerde cümmel-i sagir ile “*Muhammed*” kelimesinin ebcadi değerinden bütün peygamberlerin sayısı olan 124 bin rakamını çıkarmışlardır.⁷³

Tahir b. Aşur, Yahudi asıllı Abdülhak el-İslâmî, es-Sebtî denilen zatın “*el-Husamu'l-Mahmud fî'r-Reddi ale'l-Yehud*” adlı eserinde şöyle dediğini nakleder: “Aslı ibrance olup Tevrat'ta geçen (مادا مادا) “*Mâdâ, Mâdâ*” kelimesi cümmel hesabıyla “*Muhammed*” ismine işaret eder, çünkü “*Mâdâ, Mâdâ*” kelimesiyle “*Muhammed*” kelimesinin ebcadi değeri 92'dir.”⁷⁴

Hadid Sûresi, Kur'ân'ın 57. Sûresidir. Aynı zamanda “الحديد” el-hadid” kelimesinin ebcadi değeri de 57'dir. Bu yönüyle sûrenin sırasıyla isminin ebcadi değeri uyuşmaktadır. Ayrıca elif-lam olmaksızın “*hadid*”in değeri 26'dır. Bu rakam da kimyadaki demirin atom numarasıdır.⁷⁵ (Atom numarası atomun çekirdeğindeki proton sayısına göre verilmektedir.) Ayrıca hadid/demir kelimesi bu sûrenin 25. Âyetinde geçmektedir. Şafî mezhebine göre baştaki besmele bir âyet kabul edilirse demir kelimesinin 26. Âyette geçiyor denilebilir. Bir başka nüktede bu âyet dâhil olmak üzere sûrenin başından buraya kadar 26 “*Allah*” lafza-i celali geçmiş olmasıdır.

⁶⁵ Râzî, 16/31

⁶⁶ Râzî, 16/31.

⁶⁷ Munafikun, 63/11.

⁶⁸ Zerkeşî, *el-Bûrhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/116-117.

⁶⁹ Meryem, 19/30-33

⁷⁰ Zerkeşî, 2/116-117.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/178.

⁷² Ahmed Şerbini, *Tefsiru'l-sıracu'l-munîr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4/42.

⁷³ Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Tuhfetu'l-habib ala Şerhi'l-Hatib*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1/56.

⁷⁴ Tahir b. Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvîr*, 1/723.

⁷⁵ Bessam Nihad Cerrar, s. 75.

b. Tarihle ilgili konular

Bedreddin Zerkeşi, Mısır'da 702 yılında vukua gelen büyük zelzeleye (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ) “Arz (zelzeleyle) sallandığı vakit”⁷⁶ âyetinin işaret ettiğini söylemiştir. Âyetin başındaki (إِذَا)'daki elifler 2, zel ise 700 olduğundan toplam 702'dir.⁷⁷

Bazı âlimler Rum Sûresinin ilk âyetlerinden ebced hesabıyla Kudüs'ün haçlılardan ne zaman kurtarılacağını bulmuşlardır. İmam Zerkeşi, bu konuda “Bazı büyük Arap âlimleri Kudüs'ün düşman elinden (haçlılardan) kurtuluş ve fethini cümmel hesabıyla Rûm Sûresinin başından çıkarmışlardır. Daha buna benzer başka şeyler de vardır” demiştir.⁷⁸

Elmalılı Hamdi Yazır tefsirinde şöyle diyor: Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit* isimli tefsirinde şunu kaydetmiştir: Şeyh üstad Ebu Cafer b. Zübeyr anlatırdı ki, Ebu'l-Hakem b. Berrecan, müslümanların Beyt-i Makdis'i (Kudüs'ü) fethedeceklerini “*Elif. Lâm. Mîm. Arapların bulunduğu bölgeye en yakın bir yerde Rumlar, yenildi. Onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir.*”⁷⁹ ilâhî sözünden zaman ve günü belli olarak çıkarmıştı. Ve İbnü Berrecan kendisi fetih için tayin ettiği zamandan önce vefat etti. Vefatından bir zaman sonra da Müslümanlar onun tayin ettiği zamanda Kudüs'ü fethettiler. Anılan Ebu Cafer, bu Ebu'l-Hakem b. Berrecan'ın, Allah'ın kitabından çıkararak gayb olaylarına dair, birtakım şeylere vâkif olduğuna inanırdı. Muhyiddin Arabî de bu Kudüs fethi hakkındaki istihraçdan bahsetmiştir. Demek olur ki, âyette ancak Allah'ın dostlarına açıklanan daha başka işaretler de vardır. Alûsî, tefsirinde der ki: “Muhyiddin Arabî, Irakî ve diğerleri gibi irfan sahiplerinin, Kur'an'ı Kerim'den gayba ait bilgiler çıkardıkları meşhurdur”.⁸⁰

Bu konu Elmalılı'nın iktibas ettiği şekilde Ebu Hayyân el-Endülüsi'nin *Bahru'l-Muhit* tefsirinde,⁸¹ ayrıca Alûsî⁸² ve İsmail Hakkı Bursevî'nin tefsirlerinde⁸³ ve İmam Suyûtî'nin *İkân*'ında geçmektedir.

Tasavvuf âleminde Şeyhu'l-Ekber lakabıyla anılan Muhyiddin Arabî de (ö. 638/1240) cümmel hesabıyla bazı gizli veya tarihi olaylara işaretler çıkarmıştır. Kaynaklarda “*ed-Dairatu'n-Numaniye fi'd-Devletü'l-Osmaniye*” veya “*eş-Şeceretu'n-Numaniye fi'd-Devletü'l-Osmaniye*” adlı bir risale ona nisbet edilmektedir. Bu risalesinde Muhyiddin Arabî kendisinden 70 yıl sonra kurulacak Osmanlı Devletine bilhassa Yavuz Sultan Selim'e işaretler etmiştir.⁸⁴ Bu risale İstanbul'da yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerde mevcuttur.⁸⁵

Muhyiddin Arabî, *Fütûhat*'ında 591 yılında Fas'da iken veli bir zatla tanıştığını anlatır. O günlerde Muvahhidin devletinin ordusu da Hıristiyanlarla savaşmak için Endülüs'e çıkmıştır. Tanıştığı veli zat Muhyiddin Arabî'ye “Bu ordu hakkında ne diyorsun, düşmanla yaptığı savaşı bu sene kazanacak mı, kazanmayacak mı?” diye sorar. O da “Siz ne diyorsunuz?” der. Bunun üzerine veli zât “Allah peygamberine indirdiği kitabında ona bu seneki fethi haber verdi ve müjde verdi. O da Allah'ın “*Biz sana açık bir fetih ihsan ettik*”⁸⁶ âyetidir.” der. Muhyiddin Arabî bu âyeti hesap ettiğini ve 591 sayısını bulduğunu söyler.⁸⁷ Neticede gerçekten ordu o yıl düşman karşısında muzaffer olur.

İsmail Hakkı Bursevî'de tefsirinde Şeyh Sadeddin Hamevî'nin Rum Sûresindeki (فِي أُنْثَى الْأَرْضِ) “*en yakın bir yerde*”⁸⁸ ifadesinden 800 yılında Timur'un Osmanlıları mağlup edeceği anlamını çıkardığını zikretmiştir.⁸⁹

Elmalılı Hamdi Yazır, -isim zikretmeden Alûsî'den- naklen şöyle der: “Çok güzel bir tesadüftür ki “*Beldetün tayyibetun*”, “*Hoş bir belde*”⁹⁰ ifadesi ebced hesabıyla İstanbul'un fethine (hicri 857) tarih düşürülmüştür. Molla Câmî

⁷⁶ Zilzâl, 99/1.

⁷⁷ Zerkeşi, *el-Bûrhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, 2/116-117. Ülkemizde de 17 Ağustos 1999'da, 7.4 şiddetinde deprem olduğunda halk arasında bunu 7. Surenin 4. Ayetinde “*Nice memleketler var ki biz onları helâk ettik. Azabımız onlara geceleyn yahut gündüz istirahat ederlerken geldi.*” ayetiyle ilişkilendirenler olmuştu.

⁷⁸ Zerkeşi, 2/116-117.

⁷⁹ Rum, 30/1, 3.

⁸⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, tsz), 6/241.

⁸¹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit*, 7/158.

⁸² Âlûsî, 21/20.

⁸³ İsmail Hakkı, 7/6.

⁸⁴ Cevdet Paşa, *Kasas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 2/498.

⁸⁵ Ahmet Akgündüz-Said Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1999), s, 146.

⁸⁶ Fetih, 48/1.

⁸⁷ Muhyiddin Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 7/249.

⁸⁸ Rum, 30/3.

⁸⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyan*, 7/3.

⁹⁰ Sebe, 34/15.

rahmetlinin bir hediyesi olmak üzere meşhurdur ve bilinmektedir.”⁹¹ Akşemseddin’in menkıbelerini yazan Emir Hüseyin Enisi’de, eserinde aynı âyete ve tarihe işaret etmiştir.⁹²

Fatih Sultan Mehmet, 878 senesinde Uzun Hasan’la yaptığı savaşta gelip gelmişti. Bu galibiyete (وينصرک الله نصرًا عزیزًا) “Allah sana nazîrsiz bir muzaffariyyet ile yardım edecek”⁹³ âyetinden 878 tarihini çıkarmışlardır.⁹⁴

Osmanlı şeyhülislâmlarından İbn Kemal’da, “Andolsun Zikir’den sonra Zebur’da da: “Yeryüzüne salih kullarım vâris olacaktı” diye yazmıştık.”⁹⁵ âyetinden yola çıkarak, ebcad hesabıyla Yavuz Sultan Selim’in, Mısır’ı hangi tarihte fethedeceğini bulmuştur. İbn Kemal’e göre âyetteki (لقد) in ebcadi değeri ile “Selim” (سليم) kelimesinin ebcadi değeri de 140’dır. Buna göre âyetin işareti Selim’dir. Âyetteki “zikir’den sonra” ifadesindeki “zikir” (ذکر) kelimesinin ebcadi değeri de 920’dır. Âyetteki “Arz”dan murad, “Mısır”; “Salih kullar”dan murad da cihad farzını yerine getiren, Hıristiyan ülkeleri fetheden Osmanlı askerleridir. Buna göre “920 yılından sonra Sultan Selim ordusuyla Mısır’ı fethedecek, oraya varis olacak” demektir.⁹⁶ Müfessir Alusî de “İbn Kemal’in “And olsun ki, Tevrat’tan sonra Zebur’da da...”⁹⁷ âyetinden, Mısır’ın Sultan Selim tarafından fethedileceğini çıkarması meşhurdur”⁹⁸ demiştir.

Buraya kadar ismi zikredilen âlimlerin ebcad hesabıyla Kur’ân’dan bazı nükteler veya tarihler çıkardıklarını görüyoruz. Bu âlimler -örneğin İbn Berrican, şeyhulislam İbn Kemal gibi şahıslar- Kur’ân’dan yaptıkları istihraçlar yüzünden her hangi bir tenkide tabi tutulmamıştır. Bilhassa Muhyiddin Arabî vahdet-i vücud gibi bazı düşüncelerinden dolayı tenkit edilmişse de, ebcadla Kur’ân’dan yaptığı istihraçlar yönünden bir tenkide tabi tutulmamıştır. Bu da geçmişteki âlimlerin büyük çoğunluğunun yapılan istihraçlara cevazı şeklinde anlaşılabilir.

4. EBCEDİ REDDEDENLER

Buraya kadarki iktibaslarımız bazı âlimlerin ebcadla Kur’ân’dan nükteler çıkarmanın caiz olduğuna taraftar olduğunu göstermektedir. Bununla beraber bazı âlimler ebcadla yapılan istihraçlara itiraz ederek karşı çıkmışlardır. Tespit edebildiğimiz âlimler şunlardır; Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449),⁹⁹ İbn Teymiyye¹⁰⁰ (ö. 728/1328), İbn Kesir¹⁰¹ (ö. 774/1373), Beydâvî,¹⁰² Zürcânî (ö. 1948), Tahir b. Aşur¹⁰³ (ö. 1973). Bu âlimler cümmel hesabıyla Kur’ân’dan bazı nükteler çıkarmayı reddederken genellikle bu konuda Kur’ân ve sünnette açık, net bir delilin olmadığını, bu konuda Kelbî kanalıyla gelen rivâyetin zayıf (İbn Teymiyye’ye göre batıl) olduğunu ve rivâyetin metninde bu konu için mesned olmadığını söylemişlerdir. Araştırmamızın başında bu itirazlarla ilgili konular üzerinde durmuştuk.

İbn Abbâs (r.a.)’ın cümmel hesabıyla Kur’ân’dan bir şeyler çıkarmaya cevaz vermediği iddia edilmişse de, kaynaklarda onun ebcad hesabıyla sihir yapmaya cevaz vermediği görülmektedir.¹⁰⁴ Onun “Bir topluluk ebcad hesabı yapıyor ve yıldızlara bakıyor. Bunu yapanların (dinden) bir nasibi olduğunu sanmıyorum”¹⁰⁵ dediği nakledilmiştir. Ayrıca yine İbn Abbâs, Hz. Peygamberin “Kim nücûmdan/yıldızlardan bir ilim öğrenirse, o sihirden bir şube öğrenmiş demektir” buyurduğunu rivâyet etmiştir.¹⁰⁶ Burada da görüleceği gibi, konu ebcadla Kur’ân’dan gizli nükte çıkarmak değil, sihirle ilgilidir.

Bazı fıkıh âlimleri de ebcadin sihirde kullanılmasını kastederek “Harf ilmi haramdır” demiştir. Örneğin Hanefî âlimlerinden Alâeddin el-Haskefî’nin *ed-Dürü’l-Muhtâr* adlı eserinde felsefe, şa’beze, tencim, remil, tabiat ilimleri, sihir ve kehanetin haram olduğunu, ilmül-harf’inde bu kısımdan olduğunu söylemiştir. İbn Abidin (ö. 1252/1836) onun bu ifadelerini şöyle şerh eder: “İlmü’l-harf’ten kasıt Kimyaya (simyaya) işaret olan (Kâf) olması mümkündür. Mal zayi etmek, faydalı olmayan bir şeyle iştigal etmek olduğu için bunun haramlığında şüphe yoktur. Veya bununla harfleri cem edip onlardan bazı hareketlere delil çıkarmak olması da mümkündür. Veya bununla vefkler veya benzer şeyler kullanılarak yapılan harflerin

⁹¹ Elmalılı Hamdi Yazır, 6/359; Âlûsî, 22/126.

⁹² A. İhsan Yurt, *Fatih’in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: Fatih Yayınları, 1972), s. 58.

⁹³ Fetih, 48/3.

⁹⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmaniye*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), s. 124.

⁹⁵ Enbiya, 21/105.

⁹⁶ Tafsilat için bkz: Dr. Mustafa Kılıç, *İbn Kemal’in Mısır’ın Fethine Dair Bir Risale-i Acibesî*, Diyanet Dergisi, 1990, cilt, 26, sayı, 1, sayfa, 111 vd.

⁹⁷ Enbiya, 21/105

⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 1/8.

⁹⁹ Suyûtî, *İtkân*, 3/700.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu’l-Fetava*, (Dâru’l-Vefa, 2005), 17/215 vd.

¹⁰¹ İbn Kesir, 1/114.

¹⁰² Beydâvî, *Tefsîrü’l-Beydâvî*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/15.

¹⁰³ Tahir b. Aşur, *et-Tahrir ve’t-Tenvir*, 1/723.

¹⁰⁴ Suyûtî, *İtkân*, 3/700.

¹⁰⁵ Abdurrezzak, *Musannefü Abdurrezzak*, (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1403), 11/26, hn: 19805 (إن قوما يحسبون أبا جاد وينظرون في النجوم ولا أرى (لمن فعل ذلك من خلاق

¹⁰⁶ Beyhakî, *el-Câmi Li-Şuabi’l-İman*, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 7/168, hn, 4832

sırlarından bahseden ilim de olabilir. Bununla tılsımlar kastediliyor da olabilir. “Lakkaanî”nin şerhinde de geçtiği gibi, bu ilim sahiplerinin iddialarına göre tılsımlar, felek ve yıldızlarla ilişkisi olan birtakım hususî isimlerdir, onları, maden ve diğer cisimlerin üzerine yazarak, bu yazı neticesinde olayların akışıyla irtibatlı bir özellik (tesir) meydana gelir.”¹⁰⁷

İmam Suyûfî'nin de ebcedle Kur'ân'dan istinbatı reddettiği söylenmişse de, İmam Suyûfî *el-İtkân* adlı eserinde hem ebcedi kullananların sözlerini hem de reddedenlerin sözünü aktarmış, fakat kendi bu konuda net bir şey söylememiştir. *el-Eşbah ve'n-nezâir* adlı eserinde ise, ebcedin sihirde kullanılmasını haram saymıştır.¹⁰⁸

Yukarıda da bahsedildiği üzere bazı makalelerde “İslâm'da ebced yoktur” şeklinde kesin ve net ifadeler kullanılmıştır. Bu ifade muğlak bir ifadedir. Çünkü bu cümle “Kur'ân ve sünnette ebcedle ilgili açık ve net bir şey yoktur” manasına gelebildiği gibi, “Ebcedle Kur'ân'dan bazı manalar çıkarmak İslâm'ın kabul etmediği bir şeydir, haramdır” manasına da gelmektedir. Birinci anlam doğrudur. Fakat ikinci hüküm kanaatimizce yanlıştır. Burada “Eğer her hangi bir şey açıkça Kur'ân ve sünnette yoksa onun gayr-ı İslâmî olduğu niçin söylenemez?” sorusu akla gelebilir. Bu soruya şöyle cevap vermemiz mümkündür: Kur'ân ve sünnette açıkça olmayan fakat daha sonra İslâm kültürünün bir parçası olmuş pek çok şey vardır. Örneğin, minareler, hat sanatı bu konuda çarpıcı iki örnektir. Kur'ân ve sünnette ne minare ne de hat sanatıyla ilgili açık ve net bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Fakat “Minareler gayr-ı İslâmîdir” veya “İslâm'da hat sanatı yoktur” demek mümkün değildir. Dolayısıyla ebcedin bir kısım âlimler tarafından kabul edilip Kur'ânî bazı sırların çıkarılmasında kullanılmalarını gayr-ı İslâmî kabul etmek kanaatimizce doğru değildir.

SONUÇ

Kur'ân Allah'ın son peygamberine indirdiği mucize kitaptır. O, belagat ve fesahat yönünden mucize olduğu gibi değişik yönlerden de mucizevi özellikler taşımaktadır. Örneğin onun gayb hükmünde olan geçmiş ve gelecekte bahsetmesi mucizevi özelliklerinden biridir. Kur'ân'ın gelecekle ilgili bahislerinin bir kısmı çok açık, bazıları ise kapalıdır. Bu kapalı olan kısımlar bazen Peygamberimiz, bazen de sahâbîler tarafından izah edilmiştir.

Müfessirlerin bir kısmı Kur'ân'ın 29 sûresinin başındaki hurûf-ı mukattaların gelecekle ilgili sırlar olabileceği, bunların ebced hesabıyla çözümlenmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu söylemişlerdir. Buna delil olarak Yahudilerin Peygamberimizin huzurunda hurûf-ı mukattalara ebcedî değerleri tatbik ettiğiyle ilgili bir rivâyeti nakletmişlerdir. Ebcedin Kur'ân'a tatbik edilmesine itiraz eden âlimler bu rivâyetin zayıf olduğunu, zayıf olmasa bile bu rivâyetin ebcede delil olamayacağını savunmuşlardır. Yaptığımız araştırma neticesinde rivâyetin sahih olduğu görülmüştür.

Ebcedle Kur'ân'dan istinbatta bulunmayı caiz gören pek çok âlim hem mukattaa harflerinden hem de diğer âyetlerden pek çok gizli nükteleri veya tarihi olayları çıkarmıştır. Buna bazı âlimler itiraz etmişse de âlimlerin çoğunluğu bunu caiz kabul etmiştir.

KAYNAKÇA

Abdurrezzak, es-San'ânî. *Musannefü Abdurrezzak*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ahmed Şirbinî. *Tefsiru'l-Sıraci'l-Munir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.

Ahmet Cevdet Paşa. *Belagat-ı Osmaniye*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.

Alûsî, Mahmud. *Ruhu'l Meani ft Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azim ve's-Seb'ul-Mesanî*. Beyrut: Daru İhya'ut-Turâs'il-Arabî, tsz.

Bagavî, Ebû Muhammed, Hüseyin b. Mes'ud, *Tefsiru'l-Bagavî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.

Bessam Nihad Cerrar, *El-Muktataf, min beyyinati'l-i'cazi'l-adedî*. Filistin: Nun Lil'Ebhasati Ve Dirasati'l-Kur'ân, 2015.

Beydâvî, Ömer b. Muhammed Eş-Şirâzî, el-Kâdî. *Tefsirü'l-Beydâvî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.

Beyhakî, Ebû Bekr, Ahmed b. Hüseyin. *el-Cami li-şuabi'l-iman*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Tarihu'l-kebir*. Haydarabad: Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmaniye.

Bursevî, İsmail Hakki. *Râhu'l-Beyân*. İstanbul: Osmanlı Yayınları, tsz.

¹⁰⁷ İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr,1992), 1/45.

¹⁰⁸ Suyûfî, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403), s, 416, 417. الرابع حرام كالفلسفة والشعبذة والتنجم والرمل وعلوم الطبائعين. والسحر هذا مافي الروضة ودخل في الفلسفة المنطق (...).ومن هذا القسم علم الحرف صرح به الذهبي وغيره

- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayinevi, 2008.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsir*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî. *el-Bahru'l-muhit*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû'l-Leys Semerkandî. *Tefsiru's-Semerkandî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014.
- Ferra, Ebû Zekerîya. *Meâni'l-Kur'ân*. Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed. *Tefsiru'l-Hâzin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014.
- İşıklı, Emin. "Âl-i İmrân Sûresi". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1998.
- İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- İbn Arafe, Muhammed b. Muhammed. *Tefsiru İbn Arafe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galip el-Endülüsî. *el-Muharreru'l-vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. Beyrut: Müesseseti li'l-Matbuat, 1986.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- İbn Hişam. *Siretu'n-Nebeviyye*. Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1990.
- İbn Kesir. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- İbn Teymiyye. *el-Fetavâ'l-kübra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye. *Mecmûu'l-fetâva*. Dâru'l-Vefa, 2005.
- İbnu'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, en-Nisâburî. *Tefsiru İbni'l-Münzir*. Dâru'l-Meâsir, 2002.
- İz b. Abdüsselam. *Tefsiru İz b. Abdisselam*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1996.
- Kılıç, Mustafa. *İbn Kemal'in Mısır'ın Fethine Dair Bir Risale-i Acibesi*. Ankara: Diyanet Dergisi, 1990, cilt, 26, sayı, 1, sayfa, 111 vd.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: TDVY, 2006.
- Köksal, Asım. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1981.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. Tahkik: Ahmed Vanloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Muhammed b. Abdülkerim b. Ubeyd. *Tahricu'l-ehadisi'l-merfuati'l-müsnedeti fi kitabi't-Tarihi'l-Kebir*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. Müessesetu't-Tarihu'l-Arabî, 2002.
- Müttakî, el-Hindî, Alaüddin Ali b. Hüsameddin. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut: Müessetu'r-Risale, 1989.
- Nisaburî, Nizamüddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin. *Garâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-Furkân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- Râzî, Fahreddin, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru Fahri'r-Râzî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfu ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. Cidde: Dâru't-Tefsir, 2015.
- Sıddık Hasan Han. *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1992.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *ed-Dürrü'l Mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Mekke: Mektebetu-Nizar Mustafa, 1998.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Tedribü'r-ravi*. Kahire: Darü'l Hadis, 2004.
- Taberî, Muhammed İbn Cerir. *Câmiu'l-beyân fi te'vili âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010.
- Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmîzî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Uzun, Mustafa. "Ebced". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1994.

- Vâhidî, Ebû'l-Hasan. *Tefsiru'l-basit*. Suudi Arabistan: İmadetu'l-Bahsi'l-İlmî, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud, 1430.
- Yakıt, İsmail. *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Sadeleştiren: İsmail Karaçam ve arkadaşları. İstanbul: Azim Dağıtım, tsz.
- Yurt, Ali İhsan. *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Fatih Yayınları, 1972.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirân*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Asrıyye, 2009.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menahilu'l-irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, 1995.

TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDE BİR NEFİS TERBİYE METODU OLARAK RİYAZET*

Asceticism as a Method of Nurturing of the Nafs in Sufism

Mehmet Şirin AYIŞ

^a Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi Bingöl,
Türkiye, e-mail: msayis@bingol.edu.tr
ORCID numarası: 0000-0002-4732-4577

ÖZ

Tasavvuf düşüncesinde nefis denilince, daha çok şer ve günahın kaynağı olan nefis anlaşılır. Mutasavvıflara göre, insanın nefisini bilmesi, nefsin tabiat ve heveslerinden ne kadar kınanmış ahlak varsa, bunların tamamını terk edip bunların yerine İslam'ın emrettiği ve uygun gördüğü güzel ahlaklar ile ahlaklanmasıdır. Tasavvuf ilminin hedeflerinden bir tanesi de kötü sıfatlara sahip nefsi terbiye etmek ve onu dış dünyanın etkisinden kurtarıp, kendi iç âlemine yönlendirerek, kendi içindeki mutlak hakikate ulaştırmaktır. Bu hedefe de iki yol ile ulaşılır. Birincisi, rûhânî yol, ikincisi ise nefsânî yoldur. Rûhânî yolda nefse çile çekirme yoktur. Nefsânî yolda ise nefis, riyazet, halvet, oruç gibi ağır ibadetlerle zayıflatılmaya çalışılır. Bu anlayışa göre, bir yandan yemeği, uyumayı, konuşmayı en aza indirmek ve inzivaya çekilmek, diğer yandan da kendini ibadete, taate, zikre ve tefekkürü vermek suretiyle nefis zayıflatılır ve direnci kırılır. Tasavvuf ehli, bu şekilde bir metot ile nefsi terbiye etmeyi mücadele ve riyazet kavramları ile ifade etmiş, mücâhedeyi, nefsi iyiliğe zorlamak, riyazeti ise onu bu işe alıştırmaya çalışmak olarak da tanımlamışlardır. Riyazet konusunu ise, az yemek, az uyumak ve az konuşmak olarak üç başlık altında ele almışlardır. Bu çalışmamızda, önce riyazet kavramı hakkında bilgi verilecek, daha sonra, riyazetin unsurları olarak da kabul edilen az yemek, az uyumak ve az konuşmak ve uzlet gibi hususlar, nefsi terbiye boyutları da göz önünde bulundurularak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nefis Terbiyesi, Riyazet.

ABSTRACT

In Sufi thought, nafs is understood mostly as the source of evil and. According to the Sufis, knowing one's own nafs is to purify oneself by abandoning all of the nature and desires of the nafs and to replace these desires with the good morals that Islam commands and deems appropriate. One of the goals of Sufism is to nurture one's nafs that has bad qualities and to liberate the nafs from the influence of the outside world by leading it to its inner realm and bringing it to the absolute truth within itself. This goal is also achieved by two ways. The first is the spiritual path, and the second is the carnal path. There is no ordeal for the nafs on the spiritual path. On the carnal path, nafs is tried to be weakened by heavy worshipping such as asceticism, seclusion and fasting. According to this understanding, the person gets weakened and his resistance gets broken by going into seclusion while both minimizing eating, sleeping, speaking and also devoting himself to worshipping, praying and contemplation. Thus, the Sufis expressed the discipline of nurture of the nafs by means of effort and asceticism and they also explained efforts as forcing the nafs to do good and asceticism as trying to acclimate one's self to this work. The Sufis dealt with asceticism under three headings: eating less, sleeping less and talking less. In this paper, first of all, information will be given about the concept of asceticism, then its elements considered as eating less, sleeping less, talking less and secluding as well as issues such as nurturing of the nafs will be discussed.

Keywords: Sufism, Nurture of the Nafs, Asceticism.

* Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

GİRİŞ

Nefis, sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi anlamlara gelir.¹ Tasavvufta mahiyeti, birliği, cisim ve cevher oluşu, kadîm ve hâdis oluşu, evvel veya sonra yaratılışı gibi hususlardan daha çok; zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla tasavvufta nefis denilince, şer ve günahın kaynağı olan, “kötü huy ve süflî arzuların tamamı” anlamına gelen ve kötülüğü emreden nefis anlaşılmaktadır.²

Sûfilere göre aslında nefis bir tanedir. Ancak bu tek olan nefsin gazap, haset, kibir, kin, şehvet, riya, gaflet, dünya sevgisi, ahiret sevgisi gibi birçok sıfatları vardır. Sûfî anlayışta esas olan kötü sıfatlara sahip bu nefsi terbiye etmek suretiyle onu iyi ve güzel hasletlere sahip kâmil ve olgun bir hale getirmektir.³

Tasavvuf ilminin hedeflerinden bir tanesi de bu sıfatlara sahip bir nefsi terbiye etmek ve onu dış dünyanın etkisinden kurtarıp, kendi iç âlemine yönlendirerek, kendi içindeki mutlak hakikate ulaştırmaktır.⁴

Bu şekilde bir terbiye ise ancak şer’an meşru kılınan amellerle nefsi meşgul edip yorgun hale getirmek, alışkanlık ve adetlerini terk ettirmekle mümkün olur. Tasavvuf ehli, bu şekilde bir metot ile nefsi terbiye etmeyi mücadele ve riyazet kavramları ile ifade etmiş, mücadeleyi, nefsi iyiliğe zorlamak, riyazeti ise onu bu işe alıştırmaya çalışmak olarak da tanımlamış, riyazet konusunu ise, az yemek, az uyumak az konuşmak ve uzlet olarak dört başlık altında ele almışlardır.⁵

Bu çalışmamızda, evvela riyazet kavramı hakkında bilgi verilecek, daha sonra, riyazetin unsurları olarak da kabul edilen az yemek, az uyumak, az konuşmak ve uzlet gibi hususların, nefsi terbiye boyutları da göz önünde bulundurularak ele alınacaktır. Çünkü tasavvufta esas olan; nefsi, ibadet, dua ve kulluk ile terbiye etmektir. Yoksa içinde ibadet boyutu olmayan bir takım uygulamalarla nefsi terbiye etmek nihai hedef değildir.

1. RİYAZET

Riyâzet, idman, eğitime, terbiye ve ıslah etme, boyun eğdirme, çekici ama zararlı şeylerden uzak kalmaya, zor, ama faydalı şeyleri yapmaya kendini alıştırmak,⁶ nefsi, tabiatına bulaşan kirlerden ve temayüllerden arındırıp, ahlakını güzelleştirme,⁷ nefsi toprak gibi üstüne iyi olanlar da kötü olanlar da bastığı zaman itiraz etmeyecek bir şekilde zelim hale getirip, ubudiyet yuları ile yularlamak,⁸ nefsin huylarını mücadele vasıtasıyla güzelleştirmek, alışkanlık ve adetlerini bırakmak ve ortadan kaldırmak, isteklerine, kötü arzularına ve düşüklük heveslerine karşı koymak yoluyla arındırmak ve Allah’tan başkasına yönelmekten alıkoyup, Hakk’a yönelmeye sevk etmektir.⁹

Tasavvuf anlayışında daha çok nefsi, aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakmak suretiyle arzularına karşı koymak ve ibadete alıştırmak üzere eğitmek olarak ifade edilen riyazet kavramı, tarikatta ise daha çok müridin, mürşidin nezaretinde belli bir süre az uyuma, az yeme, az içme ve mümkün merteye sürekli ibadet ile meşgul olması şeklinde de tarif edilmiştir. Bu tarife göre riyazet, nefsi eğitmek için belirli bir süre halktan uzak kalıp, tarikat yolunda olgunlaşmayı elde etmek için yapılır. Bu süreç, uzlet veya halvet olarak da ifade edilir.¹⁰

¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât, Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, trc. Yusuf Türker Pınar Yay. İstanbul 2007, s. 472.

² Süleyman Uludağ, *DİA*, TDV: Yay. İstanbul 2006, Cilt: 32, s. 526-529. Nefis kelimesinin, Kur’an’daki kullanımları ile ilgili bkz. Ahmed Ögke, *Kur’an’da Nefs Kavramı*, İnsan Yay. İstanbul 1997.

³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981, s.181; Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Nefsin Ayıpları*, trc. Mehmet Ali Kara, İlke Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 13-82.

⁴ Nefsin terbiye edilme metotları hakkında geniş bilgi için bkz. Ramazan Muslu, “Seyr u Sülûk Metodları” Editör, Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 340; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 259-264; İrfan Gündüz, *Gümüştanevi Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s. 181-230; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2006, Cilt: 1, s. 21-22.

⁵ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma’ (İslam Tasavvufu)*, Haz. Hasan Kâmil Yılmaz, Erkam Yay. İstanbul 1999, s. 513; Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yay. İstanbul 2017, s. 118.

⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 297.

⁷ Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta’rifat (Tasavvuf İstılahları)*, Tercüme: Abdülaziz Mecdi Tolun, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 95.

⁸ İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukara*, Hazırlayan: Safi Arpaguş, Vefa Yayınları, İstanbul 2008, s. 282.

⁹ Abdurrezak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çeviren Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 277.

¹⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 521.

Bazı sufiler, riyazeti, bidayetten nihayete bir eğitim süreci olarak görmüş ve riyazeti, bidayette, evbabda, muamelatta, usûlde, evdiyede, ahvalde, velayette, hakikatte ve nihayette olacak şekilde ayrı ayrı tarif etmişlerdir.¹¹

Bir kısım tasavvufçulara göre riyazet, avam, havas ve havassu'l-havvasın riyazeti şeklinde üç kısma ayrılır.¹²

Bütün sufiler, Allah'a giden yolda riyazet ve mücahedenin gerekliliğinde, daha doğrusu mutlak anlamda zorunluluğunda görüş birliğine varmışlardır. Dolayısıyla sufi anlayışında riyazet ve mücahede, insan nefisine egemen olmanın ve onu kontrol altına almanın biricik yoludur. Çünkü insan nefsi, terbiye edilmediği sürece her zaman günaha meyyaldir.¹³

Tasavvuf anlayışında riyâzetin gâyesi nefsin tezkiye edilmesidir. Yoksa Hint fakirlerinin veya Hıristiyan mistiklerin manastır hayatına benzer bir uygulama tasavvufta yoktur. Bu yüzden riyâzet, toplumdan kaçış değil, topluma daha faydalı birey olmak için kısa süreli gerçekleştirilen yoğunlaştırılmış bir ahlak eğitimidir. Bu eğitim sürecinde ise hedef, kuru kuruya bir takım katı ve sert uygulamaların gerçekleşmesi değil, asıl hedef, bu eğitimi yaşayarak öğrenen insanın manevî yönden değişim, dönüşüm ve gelişiminin sağlanmasıdır. Bu yüzden tasavvuf anlayışında bu eğitimi görececek olan müridin, mutlaka bir mürşid-i kâmil kontrolünde eğitim alması, derslerini mürşid-i kâmilin gözetiminde gerçekleştirmesi, zikir ve virdlerini mürşid-i kâmilin öngördüğü usul ve miktarda yapması gerekmektedir. Bu süreçte mürşid-i kâmil de riyâzet eğitimine tabi tuttuğu müridini sürekli takip eder, gelişmeleri gözlemler, eksiklikleri giderir, yeni aşamalardan haberdâr eder, müridin ilgi dağılmasına, yanlış tutum sergilemesine, ayağının kaymasına ve yerinde saymamasına dikkat eder. Bu nedenle tasavvuf anlayışında mürşidsiz riyâzet olmaz.¹⁴

Bütün tarikatlarda riyâzet başvuru bir yöntemdir ama tek usul değildir. Meselâ rûhânî tarikatlarda benimsenen rabîta, zikir, vird, sohbet, hizmet, seyâhat, tefekkür, tezekkür, muhabbet, fenâ ve tesbîhât gibi usuller tasavvufî eğitimin temel öğeleridir.

Riyâzet, mücahede, nefis terbiyesi, nefsin tezkiyesi, ahlâkî erdemlerin kazanılması ve değerler eğitimi bilhassa bugünün insanı için olmazsa olmaz niteliğinde bir önem arz etmektedir. Tekkelerin kapatılması ve dergâh atmosferinin yasaklanması ile tedirgin olan zamanın dervişleri Abdülhakîm Arvasî'ye nereden demleneceklerine, nasıl yetişeceklerine, riyâzet ve mücahede eğitimlerini bundan sonra nasıl gerçekleştireceklerine dair sorular yöneltirler. Arvasî, gök kubbenin dergâh, yeryüzünün post olduğunu belirterek tasavvufî eğitimin mekânlarla hasredilemeyeceğini beyân kılar. Muhatap insan, gâye kulluk, yöntem sünnet-i seniyye ve yol Hz. Muhammed (s.a.v.)'in yolu ise tasavvufî eğitimde zaman ve mekân mefhumu işlemez. Dolayısıyla günümüzde seçkin mânevîyat önderlerinin tavsiyeleri doğrultusunda gerçekleştirilen sohbetler, muhabbetler, sıkı tasavvufî uygulamalar, mücahede gayretleri ve riyâzet usulleri ile dilimizi zikirten, zihnimizi tefekkürden, kalbimizi haşyetten, bedenimizi kulluktan vâbeste kılmamak üzere sünnet-i seniyye çizgisinde tasavvufî eğitim alınabilir. Zira bulanlar arayanlardır. İşin taliplilerine kapılar kapatılmaz.¹⁵

2. RİYAZETİN UNSURLARI

2.1. Az Yemek

Açlık, midenin boş olmasından ve içinde yiyecek olmamasından dolayı duyulan his ve acı anlamına geldiği gibi,¹⁶ az yeme, asgari miktarda gıda alma, ruhu güçlendirmek için bedeni beslemekten vazgeçmek,¹⁷ insanın, ruhunun gücünü arttırmak için riyazet yapmak suretiyle midasını aç bırakması gibi anlamlara gelir. Buna “killet-i ta'âm” yani yemeği azaltmak da denir.¹⁸

Sûfilere göre mürit, ancak açlıkla nefsi ile başa çıkabilir. Çünkü nefis, açlık denizine atıldıktan sonra hidayete ulaşır ve Allah'a döner. Talip, nefisini aç bıraktıkça nefsi eski ahidini hatırlar ve böylece isyankârlık ve başkaldırma halinden sonra itaat

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, Tercüme: Abdurrezak Tek, Emin Yayınları İstanbul 2017, s. 288,289.

¹² Geniş bilgi için bkz. Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara*, s. 283; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 521.

¹³ Suad el-Hâkim, *İbnu'l-Arabi Sözlüğü*, Çev. Ekrem Pakdemirli, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 602-603.

¹⁴ Kadir Özköse, “Tasavvufta Riyazet Uygulaması”, *Somuncu Baba İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi*, Yıl: 20, Sayı: 159, Ocak 2014, s. 23.

¹⁵ Özköse, “Tasavvufta Riyazet Uygulaması”, s. 23. Riyazetin, insan maneviyatı üzerindeki etkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Vahit Göktaş, “Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle İlgili Görüşleri” *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 2012, Cilt: 16, Sayı: 47-56; Öncel Demirtaş, “Riyazet Eğitimi İle Gerçekleşen Manevî Olgunluk”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2011, Cilt: XI, Sayı: 1, s. 79-90.

¹⁶ İsfahanî, *Müfredât*: s. 356;

¹⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.123.

¹⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 134.

etme ve boyun eğme haline, günahkârlık ve gurur halinden sonra, zillet haline döner. Bu yüzden açlık ve susuzluk nefis terbiyesinde önemli iki yoldur. Ancak bunun tedrici olarak ve yavaş yavaş yapılması gerekir.¹⁹

Tasavvuf ehli, açlığın, bir amaç ve gayeye matuf olarak yapılması gerektiğini belirtmişlerdir. Mesela Hucviri'ye göre makbul olan açlık, mecburi ve zaruri olan açlık değil, iradi olarak yapılan açlıktır. Çünkü yemeğe talip olan kimse manen ve zihnen yemekle beraber olur yani kafası ve kalbi yemekte olur. Bu yüzden açlık makamında bulunan kimse, kendisini yemekten men eden değil, yemek var olduğu halde yemek yemenin terkedilmesi gerektiği hususunda kendisini ikna eden, bunun yükünü çeken ve meşakkatine katlanan kimsedir. Zira açlık, insanın iç dünyasını mamur hale getirir; tokluk ise insanın bedenini mamur kılar. Dolayısıyla iç dünyasını güzelleştirmeye çalışan biri ile bedenini güzelleştirmeye çalışan bir elbette aynı olmaz. Çünkü birine yemek dünya hayatı için lazımdır, diğerine ise yemek ibadet etmek için lazımdır.²⁰

Tasavvuf ehline göre aç kalmanın kalbi hayat üzerinde bir takım etkileri vardır. Bu hususla alakalı olarak Ebû Talib el-Mekkî şöyle der: Açlık, zühdün anahtarı ve ahiretin kapısıdır. Zira açlıkta nefsin zilleti, teslimiyeti, zayıflatılması ve kırılması mevzubahistir. Bütün bunlar da kalbin hayat ve salahının özünü teşkil ederler. Çünkü açlık, kalpteki kanı azaltarak onu ağartır. Bu aklaştırma, kalbin nurunun beyazlamasını temin ederek kalbin yağın eritir. Kalbin yağının erimesi, onun yumuşaklık ve şefkatini artırır. Yumuşaklık (Rikkat) ise, her hayrın anahtarıdır. Katılık (Kasâvet) ise her türlü şerrin anahtarıdır. Kalbin kanı eksildiği zaman da düşmanların ona nüfuz etmesi zorlaşır. Zira şeytanın yeri, kalpteki kandır. Bu yüzden kalp rikkat bulup yumuşadığı zaman, düşmanın hâkimiyeti de zayıflar. Çünkü şeytanın kalbe hâkimiyeti, kalbin sertliğinde kendini gösterir.²¹

Sûfîler, açlık konusunu ele alırken, fikhî anlamda oruç ve açlıktan ziyade açlığın salikin ruh dünyası üzerindeki etkileri üzerinde durmuş ve bu konulara değinmişlerdir. Bu amaçla da fazla yemenin zararları ile az yemenin faydaları ile ilgili prensipler geliştirmişlerdir. Tasavvuf ehline göre açlık konusunda esas olan yemeği tamamen terk etmekten değil, insan nefsinin terbiyesi için yemeğin azaltılmasıdır. Dolayısıyla açlık konusunda ölçü midenin üçte birini yemek ile doldurmak olmalıdır. Zira Allah Resulü hadiste şöyle buyurdu: "Midenin üçte biri yemek içindir. Kim üçte birinden fazlasını yerse şüphesiz sevaplarından yemiş olur."²²

Tasavvuf ehli açlığı iki kısma ayırmışlar. Birincisi, ihtiyarî açlıktır. İkincisi ise zarurî açlıktır. İhtiyarî açlık, saliklerin açlığıdır. Zarurî açlık ise muhakkiklerin açlığıdır. Açlık konusunda en faydalı yol müridin acıkıncaya kadar yememesi, yediğinde ise tam olarak doymadan sofradan kalkmasıdır. Bu yüzden açlık, ifrat ve tefrite girmediği sürece bütün yönleriyle salikler için bir takım harikulade hallere, muhakkikler için ise ilahî sırlara götüren bir hal ve bir sebeptir. Eğer açlık konusunda ifrat ve tefrite gidilirse, bu da insanı heveslerine, aklının başından gitmesine ve mizacının bozulmasına götüren bir durum olur.²³

Sûfîlere göre salik olan kişide açlık sonucu bazı haller meydana gelebilir. Bunlar da, Huşû (Allah korkusu), Hudû (uysallık), Sekine (ruh huzuru), Züll (nefsi hor ve hakir görme), İnkisar (gönlü kırık olma), faydasız şeyleri terk etme, duyu organlarının sükûn bulması, insanın aklına kötü şeylerin gelmemesi gibi hallerdir. Keza muhakkik olan kimselerde de açlık sonucu bir takım haller meydana gelebilir. Re'fet (acıma), kalp temizliği, Üns hali, İlahî izzete nail olmak suretiyle beşerî sıfatlardan arınma gibi durumlar da muhakkiklerin açlık halleridir. Açlığın faydaları ile ilgili anlatılan bu hususlar, himmet sahibi kimselerin, ibadet niyetiyle yapmış oldukları açlık halleridir. Yoksa avamın sahip olabileceği açlık halleri değildir. Avamın açlık hali ibadet niyetiyle olmadığı zaman sadece aç kaldığı için vücudu sıhhatli ve mizacı düzgün olur. Bu yüzden ibadet niyeti ile yapılmayan açlığın, insanın ruh ve kalp hayatı üzerine bir etkisi olmaz.²⁴

Tasavvuf ehlinin açlıkla ilgili anlattığı bu hususlar hiçbir şey yememe şeklinde anlamsız bir açlık değildir. Aksine ibadet niyetiyle yapılan ve oruç şeklinde olması lazım gelen açlıklardır. Çünkü oruç, Allah'a ibadetin bir alameti, Allah'a kurbiyet ve itaatin de bir anahtarıdır. Bu yüzden bu yola sülûk etmiş salik kişi için sülûk yolunda oruç tutup aç kalmak yetmez. Salikin bu yolda güzel ahlak ile ahlaklanıp kötü huylardan da kurtulması gerekir. Zira belli bir amaç ve gayesi olmayan açlık ve susuzluğa Allah'ın ihtiyacı yoktur. Bunun için açlık, saliki Allah Teâlâ'nın ebedi ve sonsuz ahlakı ile ahlaklanmaya götürmelidir.²⁵

Sûfîlere göre nefsin dünya karşısında zahit olup olmamasının ölçüsü suya karşı zahit olmaktan yani su içmemek suretiyle nefsi denemekten geçer. Eğer salik suya karşı zahit olabilirse dünyaya karşı da zahit olmaya güç yetirebilir. Eğer suya karşı zahit

¹⁹ Muhammed bin Hasan es-Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn ve Delâletu's-Sâirîn li Minhâci'l-Mukarrabîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, Nu: 002460. vr, 24b.

²⁰ Ali b. Osman b. Ali Hucviri, *Keşfu'l-mahcub*, Hakikat bilgisi, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 467.

²¹ Ebu Talib el-Mekkî, *Kutü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, Çev: Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2011, Cilt: 1, s. 383.

²² Tirmizî, *Zühd*, 47 (2381); İbn Mâce, *Et'ime*, 50 (3349).

²³ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 21a-21b.

²⁴ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 22a.

²⁵ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 24b.

olamıyorsa dünyaya karşı da zahit olamaz demektir. Bütün bunlar müridin Allah'a ulaşma hususundaki isteği, himmeti ve Allah'a karşı olan muhabbetinin sadakatine bağlıdır.²⁶

Tasavvuf ehli, fazla yemenin zararları ile az yemenin faydaları konusunda da bir takım prensipler ortaya koymuşlardır. Fazla yemenin zararları ile ilgili olarak şu hususlara dikkat çekmişlerdir:

1. Fazla yemek, kalpten Allah korkusunu siler.
2. İnsanın kalbinde mahlûkata karşı olan şefkat ve merhameti yok eder.
3. İbadetin bedene ağır gelmesine yol açar.
4. Fazla yiyecek kişiyi hikmetli bir söz işittiği zaman kalbinde bir ürperti ve Allah korkusu meydana gelmez.
5. Vaaz ve nasihat ettiğinde ise bu konuşmaları insanların kalplerinde bir etki meydana getirmez.
6. Bir de fazla yemek, insan vücudunda bir takım hastalıkların ortaya çıkmasına zemin hazırlar.²⁷

Aç kalmanın faydalarını ise şu şekilde belirtmişlerdir:

1. Açlık, insanın kalbinde temizliğine yol açar.
2. Kalbin incilmesi ve rikkatli olmasını sağlar.
3. Kalbin ibadetlerden zevk almasını netice verir.
4. Şehveti kırar.
5. Cehennemdeki açlığı hatırlatır.
6. İbadetleri yapmada kolaylık sağlar, vücudu hafifletir.
7. Uykuyu azaltır.
8. Sık sık def'i hacet için tuvalete çıkma zorunluluğunu ortadan kaldırır.
9. İnsanı Allah'a kulluktan alıkoyacak olan marazi meşguliyetlerden uzak tutar.
10. İnsanın, yiyecek bulma sıkıntısını azaltır.
11. Aza kanaat etmeyi ve az ile iktifa etmeyi öğretir.
12. Elindeki fazla olanı başkasına vermek suretiyle başkasını kendine tercih etme duygusunu geliştirir.
13. Aç kalan kimsenin anlattığı vaaz ve nasihat dinleyenlerin kalbinde etki meydana getirir.²⁸

Görüldüğü gibi tasavvuf ehli, nefsi açlığa ve susuzluğa alıştırmak konusunda çok önemli tesbitler de bulunmuşlardır. Bu tesbitlerin en önemlilerinden bir tanesi, açlığın, bir amaç ve gayeye matuf olarak yapılması hususudur. Yani burada kişinin aç kalması, anlamsız ve gayesiz bir açlık değil, ibadet niyetiyle yapılan bir açlıktır. Bu hususta da ifrat ve tefrite kaçmamış ve orta yolu takip etmişlerdir. Zira burada esas olanın yemeği tamamen terk etmek değil, insan nefsinin terbiyesi için yemeğin azaltılmasıdır demişlerdir. Yine bu hususla ilgili olarak aç kalmanın faydaları ve çok yemenin zararlarına dikkat çekmiş ve önemli tesbitler ortaya koymuşlardır.

²⁶ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 25a.

²⁷ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 21a; Semennûdî, *el-Âdâbu's-Seniyye Limen Yurîdû Tarikate's-Sâdâti'l-Halvetiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, Nu: 218.vr, 33b. Ayrıca bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, Sadeleştiren, Abdullah Aydın, Akpınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 618-620; Mehmet Zahid Kotku, *Tasavvuf Ahlakı 3*, Seha Neşriyat, İstanbul 1980, Cilt: 3, s. 11-26.

²⁸ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 21a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 33b. Ayrıca bkz. İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, s. 618-620; Kotku, *Tasavvuf Ahlakı 3*, s. 11-26.

2.2. Az Uyumak

Sûfî anlayışta, nefis terbiye metotlarından bir tanesi de az uyumak ve geceleri ibadet ile değerlendirmektir. Arapça'da gece uykusuz kalmak ya da uyumamak "seher" kelimesi ile ifade edilmiştir.²⁹ Gece uyanmaya ve geceyi ibadetle geçirmeye ise teheccüd denir. Teheccüd, sözlükte, uyumak ve uyanmak manasında olup, zıt anlamlı kelimelerdendir. Daha sonra gece uyanıp namaz kılan kimseye, bu kökten türetilmiş "hecûd" denilmiş ve böylece teheccüd, terim olarak namaz ve Allah'ı zikir için gece uyanmak manasında kullanılmıştır. Gece uykusu bölünerek kalkıp kılınan namazlara ise teheccüd namazı denir.³⁰

Kur'an-ı Kerim'de gece ibadetini teşvik eden ve uyanıklığı öven pek çok âyet-i kerime vardır. Bu âyet-i kerimelerde Allah Teâlâ, hem Resulünü geceyi ihya etmeye teşvik ediyor, hem de gece ibadetinin faziletini bildiriyor. Bu anlamda geceleyin okunan Kur'an'ın kalpte daha etkili ve akılda daha kalıcı olduğunu, geceleyin dikkatin daha diri, gönlün daha berrak, zihnin daha aydınlık olduğunu, gece zikrinin masivadan tam anlamıyla kesilip Hakk'a yönelmeye müessir olduğunu belirtmesi,³¹ gecelerini ihya edenlerin amelleri, Allah Resul'ünün amelleriyle bir tutularak övülmesi,³² geceleyin Allah rızası için kalkanların, asla kibre düşmedikleri, korku ve ümid dengesini korumaya çalıştıkları,³³ geceleyin kalkarak Allah'a ibadet eden ile gece boyunca uyuyan gafilin asla bir olmayacağı,³⁴ Rahman'ın rahmetine ulaşmanın yolunun geceleri kıyam ve secde ile O'na yaklaşmaya çalışmak olduğu,³⁵ cehennem azabından halas olmanın en etkin yollarından birisinin de gece ibadeti ve seher vakti istiğfarı olduğu,³⁶ az uyumak ve ihtiyaç sahiplerine maldan infak etmenin cennete ulaşmak için bir vesile olacağı,³⁷ gibi âyetler gece ibadetinin faziletlerini hatırlatmaktadır.³⁸

Hz. Peygamber de hem yapmış olduğu gece ibadetleri ile hem de bu konudaki tavsiyeleri ile ümmetine örnek olmuş ve gece ibadetinin faziletine dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber geceleyin kalkıp ayakları şişinceye kadar namaz kıları. Hz. Âişe, senin geçmiş ve gelecek bütün hataların bağışlandığı halde niye böyle kendini yoruyorsun demesi üzerine "Allah'a şükreden bir kul olmayayım mı" demiştir.³⁹ Bir başka hadiste "Farz namazlardan sonra en faziletli namaz, gece namazıdır" buyurmuştur.⁴⁰ Yine "Gece namazı sizden önceki salih kimselerin âdetidir, şüphesiz gece ibadete kalkmak, Allah'a yakınlıktır, günahlardan alıkoyar, hatalara kefarete olur ve bedenden dertleri giderir"⁴¹ gibi hadisler Hz. Peygamberin bu konuda ümmetine olan tavsiyeleridir.

Teheccüd namazı, Kur'an-ı Kerim'de Peygamber Efendimiz'e hitaben "Gecenin bir kısmında sadece sana mahsus, fazla (bir ibadet) olmak üzere namaz kıl. Muhakkak Rabbin seni övülmüş bir makama erdirecektir"⁴² âyetindeki "teheccüd" (teheccüd namazı kıl) kelimesinden almıştır. Bir namaz türü olması yani kıyam, kıraat, rükû, secde ve benzeri tesbihatı yoğun biçimde barındırması yönüyle teheccüd, en değerli kulluk amelleri arasında yer aldığı gibi bu namazın kılındığı zamana ve mekâna da ona özel bir değer kazandırmaktadır.⁴³

Gece vakti sakin bir ortamda ifa edilmesinden dolayı zihni meşgul eden takıntılardan uzak bir ortamın sağladığı huşû ve huzur, gece sükûnetinin oluşturduğu duygusal yoğunluk, namazı kılanın kendisiyle baş başa kalması sebebiyle ortaya çıkan ihlâs, samimiyet ve safiyet, herkesin uyuduğu bir vakitte uykunun bölünmesinden dolayı nefse galip gelme ve sonuçta oluşan mânevî atmosfer teheccüdü diğer nâfile namazlardan farklı kılan özelliklerdir.⁴⁴

Tasavvuf ehli, geceleri ibadet için uyanmayı maneviyat âlemine açılan önemli bir kapı olarak görmüşlerdir. Zira onlara göre gece ibadeti, Allah Teâlâ'nın dünya semâsına rahmet ve mağfiretiyle tecelli ettiği önemli bir zaman dilimidir.⁴⁵ Bu yüzden de eserlerinde gece ibadetine kalkmayı kolaylaştıracak hususlara ayrı bir önem vermişlerdir.

²⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 550; Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 119.

³⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s.1500.

³¹ el-Müzemmil, 73/1-8.

³² el-Müzemmil, 73/20.

³³ es-Secde, 32/15-16.

³⁴ ez-Zümer, 39/9.

³⁵ el-Furkan, 28/64

³⁶ Âl-i İmrân, 3/17

³⁷ ez-Zâriyât, 51/15-19

³⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, "Gecenin Aydınlığı Seher", *Altınoluk Dergisi*, Subat 2002, S. 192, s.7.

³⁹ Buhârî, Tefsiru sûre, (48), 2; Müslim, Münâfikin, 81; Buhârî, Teheccüd, 6, Rikak, 20; Tirmizî, Salât, 187.

⁴⁰ Müslim, Sıyâm 202, 203. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Savm 56; Tirmizî, Mevâkîf 207; Nesâî, Kıyâmü'l-leyl 6. Riyazü's-Salihin, 1170.

⁴¹ Tirmizî, Deavat 101/3549

⁴² İsrâ, 17/79.

⁴³ Saffet Köse, "Teheccüd" *DİA*, TDV Yay. İstanbul 2011, Cilt: 40, s. 323.

⁴⁴ Köse, "TEHECCÜD" s. 325.

⁴⁵ İbn Mâce, İkâme, 191; İbn Hanbel, II, 423.

Rivayet edildiğine göre İbn Abbas şöyle demiştir: “Ey Müslümanlar topluluğu kim kabrin karanlığından korkuyorsa havanın çok sıcak olduğu günlerde oruç tutsun. Kim de hesap gününün dehşetinden korkuyorsa fakir ve yoksulların karnını doyursun. Kim de Münker ve Nekir’in kabirde soracağı suallerden korkuyorsa gecelerini ibadetle geçirsin. Şüphesiz Cenab’ı Hakk mümindeki vakur ve heybeti gece ibadetine bağlamıştır”.⁴⁶

Hasan Basrî’ye göre bir kişi günahlarından dolayı gece ibadetini terk ederse Allah’tan kendisine gelecek lütuf ve ihسانlardan mahrum kalır. Bu yüzden insan, nefisini, gün batıp gece karanlığı çökmeden tevbe ve istiğfarla ıslah etmeli ki gece ibadetine uyanıp Rahman’ın huzurunda bulunabilsin. Çünkü gece uyanıp Rahman’ın huzurunda bulunmak büyük bir şereftir. Dolayısıyla Allah’a isyan edenler bu şerefe nail olamazlar. Demek ki gece uyanamamanın sebebi günahların çokluğundan ileri gelmektedir. Öyleyse insan, kendisini gece ibadetinden alıkoyacak günahlardan uzak durmalıdır.⁴⁷

Ebü Talib el-Mekkî, Kutu’l-Kulub adlı eserinin birinci cildinde teheccüd ehlinin sıfatları ve faziletleri anlatırken, Cenab-ı Hakk’ın, gece ibadet edenleri Resulü ile birlikte andığını,⁴⁸ gece ibadet edenlere âlim ismini verdiğini ve onları havf-recâ ehlinden yani korku ve ümitle ibadet edenlerden olduklarını ifade eder⁴⁹ ve devamında geceleri ibadetle geçirenlerle, mağrur, gafil, uykucu ve geceyi eğlence ile geçiren kimsenin bir olamayacağını belirtir. Zira bu şekilde gece ibadet edenler havf ve recâ ehlidirler. Havf ve recâ ise gaybın müşahadesi ile meydana gelen kalbî amellerdendir.⁵⁰

Ebü Talib el-Mekkî’de göre tasavvuf yolunda Sıddıklar mertebesine ulaşmak, ancak açlık ve uykusuzluk ile olabilirler. Çünkü açlık ve uykusuzluk, kalbi nurlandırıp onu parlatır. Kalbin nurlanması, gayba yakından temas etmeyi, kalbin parlaması ise, yakini imanın saflaşmasını sağlar. Nurlanma ve parlaklık, kalbe aklık ve yumuşaklık kazandırır. Bunlar sayesinde ise kalp, parlatılmış bir aynada gözüken inci gibi bir yıldız dönüşür ve gayba şahit olur. Böyle bir kul da, baki olan ahiret âlemini yakinen bildiği için fani olan dünyada zühd sahibi olur. Hevasının acil arzularına olan düşkünlüğü azalır ve Allah Teâlâ’ya daha çok ibadet etmek ister. Çünkü ahireti ve oradaki yüksek dereceleri müşahade etmiştir. Onun için dünya ahirete dönüşmüş, mevcut dünya gaib, gaib olan ahiret de mevcut ve hazır olmuştur.⁵¹

2.3. Az Konuşmak

Tasavvuf ehline göre, nefis terbiye metotlarından bir tanesi de konuşmayı azaltmak veya az konuşmaktır. Az konuşmak, sûfi dilinde daha çok “Samt” kelimesi ile ifade edilmiştir. Samt, dilin afetlerinden korunmak üzere, az konuşmak, sükûtu tercih etmek veya malayânî konuşmamak anlamına gelir. Tasavvuf ıstılahında ise; sükût etmek ve kendine bir mecburiyet bulunmadıkça konuşmamak, konuşunca da ihtiyaç miktarı kadar konuşmak anlamında kullanılmıştır.⁵²

Sûfi anlayışta Samt kelimesi, zahir ve batın olmak üzere iki şekilde de ele alınmıştır. Buna göre Samt’ın zahir kısmı, lisanın konuşmaması, yani dilin susup dünya kelâmı söylememesidir. Bâtın kısmı ise, zihnin ve kalbin konuşmaması, susmayı tercih etmesi ve Allah’tan başkasını düşünmemesidir.⁵³

Tasavvuf literatüründe, Samt kelimesi Sükût ve Hamûş gibi kavramlarla da izah edilmiştir. Sükût, killet-i kelâm yani az konuşmak anlamına gelir. Bu anlamda Tasavvufta ehli de bu yolda killet-i kelâmı esas almışlardır. Hamûş ise lügatte susmak ve sükût anlamlarına gelir. Ancak Tasavvuf ıstılahında Hamûş, az konuşma ile beraber zaruret bulunmadıkça konuşmama, ihtiyaçtan fazla laf etmeme gibi anlamlara da gelir. Bu manada Samt’ın zahir kısmına sükût, batın kısmına Hâmûş da denilebilir. Bu yüzde sûfi anlayışta dilin susması, dünya kelâmı söylememesi, kalbin susması ise, Allah’tan başkasını düşünmemesi olarak kabul edilmiştir.⁵⁴

Sûfilere göre az konuşmak, iç dünyayı kontrol altında tutmak için önemli bir yardımcıdır. Bunun için tasavvuf ehli dilin susmasını bütün benliğe hâkim olacak bir sükûnet içinde iç âlemin seslerini duyabilmek bakımından çok önemli görmüş ve az konuşmayı diğer organların sükûtuna giden bir yol olarak benimsemişlerdir. Benliğini başkalarına aktarmaya karar vermiş kimseler, düşüncelerini dile dökmeyi, bunu bir hararet halinde içlerinde tutar, büyütür ve muhataplarının şuurlarına zihin yoluyla doldururlar. Bu dolduruşun ardından söylenecek bir tek kelime bazen bu durumdan önce söylenecek binlerce kelimedenden daha

⁴⁶ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 28b; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 53a.

⁴⁷ Semennûdî, *Tuhfetu’s-Sâlikin*, vr, 28a; Semennûdî, *Adabu’s-Seniyye*, vr, 52b.

⁴⁸ Müzenmil, 73/20.

⁴⁹ Zümer, 39/9.

⁵⁰ Mekkî, *Kutü’l-Kulub (Kalplerin Azığı)*, Cilt: 1, s. 187.

⁵¹ Mekkî, *Kutü’l-Kulub (Kalplerin Azığı)*, Cilt: 1, s. 384.

⁵² Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 120.

⁵³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 452.

⁵⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 481,223.

etkilidir. Çok konuşma işte bu içten fethi engeller, manyetik akımın yolunu tıkar ve iş görme kabiliyetini ortadan kaldırır. Tasavvuf büyükleri “sükût ile söz söyleme” yolunu işte bunun için esas almışlardır.⁵⁵

Aslında normal şartlarda konuşma ve susma Allah’ın kullarına verdiği iki önemli hususiyettir. Bunların faydalı veya zararlı olması kullanım yeri ve şekline göre değişir. Tasavvuf ehli de konuşma ve susmanın insana verilmiş hikmeti ve insanın bu nimeti kullanma durumu ile ilgili görüş beyan etmişlerdir. Yani konuşma ve susma nerede nimet, nerede külfet veya âfet olur. Esas olan konuşma mıdır yoksa sükût mudur? Konuşma ve sükûtun kuralları nelerdir gibi konular üzerinde durmuşlardır. Bu yüzden tasavvuf ehlinin bu hususlarla ilgili yaklaşımlarına bakmakta fayda vardır.

Hucvirî, sözün de, sükûtun da iki çeşit olduğunu belirtir. Ona göre sözün bir kısmı hak bir kısmı ise batıldır. Sükûtun ise bir kısmında maksat diğer bir kısmında ise gaflet vardır. O halde her insanın konuşma halinde de susma halinde de nefsinin yakasına yapışması lazımdır. Şayet söyleyeceği söz hak ise o takdirde sözü sükûtundan üstündür. Eğer söyleyeceği söz bâtıl ise bu durumda susması konuşmasından efdâldir. Burada şu husus önemlidir. Konuşurken destursuz ve emirsiz konuşmamak; susunca da cahil ve gafil bir halde olmamaktır. Dolayısıyla dervişin susmasının şartı, bâtıl karşısında susmamaktır. Konuşmasının şartı ise hak olandan başka bir şey söylememektir.⁵⁶

Esas olan konuşma mıdır yoksa sükût mudur hususu ile ilgili olarak Kuşeyrî, mücadele ehlinin sükûtü tercih ettiklerini belirtir. Ona göre söz felakettir. Zira nefsânî hazlar, övünme vesilesi olan sıfatları açıklama, güzel konuşmak suretiyle akranları arasında temayüz etme gibi huylarla ilgili afetler hep söz ve konuşmada bulunur. Onun için sükût riyazet sahiplerinin vasfı olmuştur. Bu yüzden huyları düzeltirken ve makamlarla ilgili riyazetin hükmünü yerine getirirken riyazet ehlinin riyazet ettikleri esaslardan biri de sükûtur.⁵⁷

Ebü Talib el-Mekkî’ye göre sükût; aklı aşıl原因, Verayı eğiten ve Takvayı celbeden bir fazilettir. Bu yüzden Allah Teâla sükût ile kuluna sahih tevîl ve tercih edilen bir ilim ve çıkış yolu nasip eder. Ayrıca sükûtü tercih etmesi sebebiyle de kulunu, sözde ve amelde doğruluğa muvaffak kılar. Fazla konuşmada Vera’nın azlığı, Takvanın kaybolması, başta olmak üzere dilin günahları arasında yer alan yalan, gıybet, koğuculuk ve iftira gibi kötü hasletler vardır. Yine yalan yere şahitlik, Allah Teâlâ’ya iftirada bulunmak, namuslu bir insana iftira etmek, boş yere yeminler etmek, gereksiz ve ilgisiz konuşmak, faydasız konulara dalmak da dilin işleyeceği büyük kusurlardandır. Mekkî’ye göre hayrın tamamı şu üç şeydedir: Sükût, konuşma ve bakış. Buna göre sükûtü tefekkür için olmayan hatadadır. Konuşması zikir olmayan kişi boş iştedir. Bakışı ibret için olmayan kişi ise eğlencedir.⁵⁸

Gazzalî’de dilin tehlike ve afetlerine dikkat çekmiştir. Ona göre dilin tehlike ve afetlerinden kurtulmanın yolu ancak susmakla mümkündür. Bunun için İslam, susmayı övmüş ve müntesiplerini susmaya teşvik etmiştir. İslam’ın ölçülerine göre insanın konuşması onu yapmadığında günahkâr olmayacak, yaptığında da hiçbir durumda da ondan zarar görmeyecek şekilde olmalıdır. Bu yüzden gıybet, dedikodu, yalan, cedel, ağız kavgası ve benzeri afetlerden korunmanın yolu, bu tür konularla ilgili hususlarda mecbur kalmadıkça konuşmamaktır. Zira konuşmada ölçü insanın ne kendisine, ne de bir başka Müslümana zarar vermesidir.⁵⁹

Gazzalî’ye göre insanı boş ve gereksiz konuşmaya sevk eden sebeplerin başında insanoğlunun muhtaç olmadığı bir şeyin bilinmesine karşı gösterdiği harislik veya içinde fayda olmayan hikâyelerle vakit geçirme arzu ve isteği vardır. Ona göre bunun tedavisi de ancak iki şekilde mümkündür. Birincisi, ilmî tedavidir. Buna göre kişi ölümlü olduğunu ve her kelimesinden sorumlu bulunduğunu, nefeslerinin en önemli sermayesi olduğunu ve dilinin bir tuzak olduğunu, onun vasıtasıyla cenneti kazanabileceğini, onu boşa harcamanın da apaçık zarar olduğunu bilmesidir. İkincisi ise pratik tedavidir. Bu tedavi şekline göre ise kişi uzlete çekilmek veya konuşmamak için kendisini ilgilendiren bir kısım şeylerde dahi nefsinin susmaya zorlamalıdır ki dili bu şekilde malayaniyi terk etmeyi âdet edinsin.⁶⁰

Gazalî, İslam sūfîlerinin bu konudaki kanaatlerinden hareketle dilin başlıca afetlerini şu şekilde sıralamıştır: Boş konuşmalar yapmak ve sözü uzatmak, konuşmada bâtıla dalmak, konuşmada tekellüfe kaçmak, çirkin sözlerle sövmek ve edepsizce laflar etme, başkasına lânet okuma, yalan yere yemin etme, gıybet etmek, başkasının dedikodusunu yapma ve arkadan çekiştirme, ikiyüzlülük yapma yüzde ayrı arkada ayrı konuşma, hak edilmeyen gereksiz övgülerle yalana başvurma, dini konularda bilmediği hususlarda konuşma gibi belli başlı afetleri saymaktadır.⁶¹

⁵⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1990, s. 318.

⁵⁶ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.505-506.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s.212.

⁵⁸ Mekkî, *Kutü'l-Kulub (Kalplerin Azığı)*, I, 386.

⁵⁹ Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, Trc. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul 2012, Cilt: 3, s. 252.

⁶⁰ Gazzalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 3, s. 252,256.

⁶¹ Gazzalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 3, s. 257-366.

Görüldüğü gibi tasavvuf ehli gereksiz ve zararlı konuşmaların insan kalbine zarar verdiğini belirtmişler, özellikle tarikat yoluna girmiş mürit ve salıklar için bu işin tehlikelerine dikkat çekmişler ve sükûtun birçok noktada konuşmaktan daha hayırlı olduğunu belirtmiş, fakat bunun anlamsız bir sükût değil, tefekkür şeklinde olması gerektiği ifade etmişlerdir.

2.4. Uzlet

Tasavvuf ehli tarafından hadis olarak kabul edilen “Nefsini bilen Rabbini bilir” anlayışı aslında tasavvufta insanın nefsi ile ilgili bilmesi gerekenlerin tamamını özetler mahiyettedir. Zira insanın, dünyanın kendisi için bir imtihan yeri olduğunu unutmaması, imtihan edilmek üzere kendisine verilmiş olan arzu ve isteklerinin sınırsız ve kontrolsüz kullanılmaması, bunların belli bir amaç ve gaye için verildiğini bilmesi gibi pek çok husus insanın nefis sahibi bir varlık olduğunu idrak etmesine bağlıdır.

Tasavvuf ehli, insanın kendisini bu şekilde tanıması için nefsinin bilmesi, nefsinin bilmesi için de nefsinin terbiye edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü terbiye edilmemiş insan nefsi emmâre tabir olunan ve her türlü kötülüğün kaynağı olan nefistir. Bu nefsin terbiye edilmesinin şartlarından bir tanesi kalabalıklardan uzaklaşması ve kendisiyle baş başa kalıp yaradılış gayesini ve sorumluluklarını düşünmesidir.

Sûfi anlayışta bu şekilde bir yol uzlet veya halvet olarak tabir olunur. Uzlet, sözlükte, bedenlen veya kalben bir şeyden uzak durmak, sakınmak, gibi anlamlara gelse de⁶² tasavvufta günaha girmemek ve daha çok ibadet etmek gayesiyle toplumdaki ayrılmış ve kimsesiz yerlere çekilmek, tek başına yaşamak olarak ifade edilmiştir. Buna göre tasavvufta uzlet, hayatın akışı içinde küçük zaman dilimlerinde, iç murakabe ve iç muhasebe için yapılır.⁶³

Sûfi anlayışta uzletin esas maksadı nefsi terbiye ve ıslah edip Hakk Teâlâ'nın yakınlığını kazanmaktır. Sûfiler bu niteliği taşımayan uzlet ve halvet hayatına itibar etmemişlerdir. Onlara göre Allah'a ait yalnız ve tek olma sıfatının tecellisine mazhar olmak isteyenler halk içinde iken de daima uzlette ve halvette bulunmalıdırlar. Hz. Peygamber, kendisine vahiy gelmeden önce Hira mağarasında inzivaya çekildiği, daha sonraki dönemlerde de zaman zaman itikâfa girdiği bilinmektedir. Bu yüzden zâhid ve sûfiler hayatlarında uzleti önemli kabul ederken Resûl-i Ekrem'i örnek almışlardır.⁶⁴

Sûfiler göre sahih bir uzlette dört haslet lazımdır. Çünkü uzletin her bir harfı bu hasletlere delalet eder. Mesela uzletin (ayn) harfi, ilme; (ze) harfi, zühde; (lam) harfi, Lillah için olmasına; (te) harfi, takvaya delalet eder. Zira ilim olmazsa, uzlet, zillet olur; zühde, illet olur. Bu ikisi olmadığı zaman da uzlet meşakkat olur. Eğer Lillah için ve takva dairesinde olsa o zaman da uzlet, izzet ve riyâset olur. Bu noktada da uzletin her bir harfı bir şarta delalet eder. Dolayısıyla kim uzlete niyet ederse bu dört şart ona vacip olur.⁶⁵

Tasavvuf ehli uzlet konusunda genel manada iki farklı görüş beyan etmişlerdir. Bir kısmı uzletin faydalı olduğunu belirtmiş, diğer bir kısmı ise insanlar arasına katılmanın yani ihtilâtin daha faydalı olduğunu söylemişlerdir.

Kuşeyrî, uzletin faydalı olduğunu söyleyenlerdendir. Kuşeyrî'ye göre uzlet mürid için önemli ve faydalı bir yoldur. Ancak bunun bazı kuralları vardır. Birincisi, bu yola girecek kişi, şeytanın, kendisini vesvese ve desise ile azdırmaması için tevhid akidesini sapasağlam muhafaza edecek ilimleri tahsil etmesi gerekir. İkinci husus ise işi muhkem bir esas üzerine bina etmek için farzları eda etmeye yarayan şer'i bilgileri öğrenmelidir. Zira uzlette esas olan kötü huylardan ayrılmasıdır. Bu yüzden uzletin tesiri ikamet yerini değiştirmede değil, kötü vasıfları değiştirmede aranmalıdır.⁶⁶

Ebü Talib el-Mekkî de uzletin faydalı olduğunu söyleyenlerdendir. Mekkî'ye göre İnsanlarla sürekli iç içe olup ibadete râğbet etmeyen ve gaflet denizinde yüzenlerle beraber olmanın en kötü yanı; onların içinde kalıp onlara baka baka insanın da belli bir süre sonra imanın zayıflamasıdır. Çünkü insanlar arasında çoğunluğu teşkil edenler, iyilik ve takva üzere değil kötülük ve saldırganlık üzere yardımlaşanlardır. Zira kulları tövbeden uzaklaştıran ve istikamet üzere iken eğrilten şeyler şu üç şeyle hülâsa edilebilir: Kazanma, harcama ve biriktirme. Bütün bu fiiller halk ile irtibatlı işlerdendir. Bunların varlığı da halkın varlığına bağlıdır. Bu yüzden uzlet yolu ile halktan uzaklaşmak, istenmeyen bu fiillerin azalmasına ve ortadan kalkmasına yardımcı olur.⁶⁷

Bu noktada İmam-ı Gazâlî, uzletin faydalı olduğunu savunanlar ile uzletin afet olduğunu savunanların delillerini ele alır ve uzun uzun izah eder. Gazzâlî'ye göre uzletin başlıca faydaları şunlardır:

⁶² İsfahânî, *Müfredât*: s. 1006.

⁶³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.543; Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 121.

⁶⁴ Süleyman Uludağ, “UZLET”, *DİA*, TDV. Yay. İstanbul 2012, Cilt: 42, s. 257.

⁶⁵ Ankaravî, *Minhacü'l-Fukara*, s. 281.

⁶⁶ Kuşeyrî, *Risale*, s. 197.

⁶⁷ Mekkî, *Kutü'l-Kulub (Kalplerin Azığı)*, I, 392-402.

- 1- İbadet için vakit bulmak,
- 2- Halkın içine karışmaktan ötürü günaha girmekten kurtulmak,
- 3- Fitne ve husumetten kurtulmak,
- 4- Halktan gelecek eziyet ve ithamlardan kurtulmak,
- 5- Halkın senden ümitleri ve senin de halktan beklentilerinin kesilmesi,
- 6- Ahmak kimseleri görmekten ve ahmaklıklarının ağırlığını çekmekten kurtulmak.⁶⁸

Gazzalî'ye göre uzlete çekilmenin afetleri ise şunlardır:

- 1- Kendisine farz olan ilimleri öğrenmekten mahrum kalmak,
- 2- Nefsi kırmak için insanlardan gelecek eziyetlere katlanmaktan mahrum kalmak,
- 3- Cenaze, hasta ziyareti, Cuma ve Bayram namazlarından mahrum kalmak,
- 4- Halktan ayrı yaşadığı için tevazu sahibi olmaktan mahrum kalmak,
- 5- Halka karışmak suretiyle tecrübe elde etmekten mahrum kalmak.⁶⁹

Aslında Gazzalî'nin, burada uzlete çekilmenin afetleri ile ilgili bahsettiği hususlar devamlı uzlet halini savunanlara bir cevap mahiyetindedir. Muhtemelen yaşadığı dönemdeki zahit ve sûfilerin devamlı uzlet halini tercih edip toplumdan kaçışlarına karşı Gazzalî, bu şekilde bir izah yapmış olmalıdır. Zira ne uzleti esas alan sûfiler, ne de Gazzalî, nefsi terbiye etmek için belli bir süreliğine toplumdan uzaklaşma anlamına gelen bir uzlet anlayışına karşı değillerdir.

Zaten Gazzalî de uzletin faydalı mı yoksa zararlı mı olduğu hususu ile ilgili görüşünü dile getirirken bu konudaki hükmün, İslam fıkhiındaki evliliğin hükmü gibi olduğunu, bunun kişilere ve içinde buldukları duruma göre değiştiğini, bu noktada uzletin kimisi için faydalı, kimisi için de zararlı olabileceğini belirterek uzletin ihtiyacı olanlar için zaruri ve gerekli bir durum olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁰

Gazzalî'nin verdiği bu örneğe göre evlenmediği için nefesine uyup sürekli yanlış işler peşinde koşan bir insan için evliliğin hükmü ne ise devamlı nefesine uyan ve nefsinin isteklerine uymaktan dolayı sürekli sıkıntı ve problem yaşayan bir insan için de tasavvufî anlamda bir süreliğine uzlette kalmanın hükmü odur.

Aslında burada, insanın dini ve şer'i anlamda belli bir ilim öğrenmeden, manevi anlamda bir iç derinliği yakalayıp, aklıselim, kalbi selim ve fikri selim sahibi olmadan ve nefsini de ibadete ve kulluğa alıştırmadan insanların içine karışmasının tehlikelerine dikkat çekilmek istenmektedir. Yoksa tasavvufta insanı toplumdan tecrit etme anlamına gelecek bir uzlet anlayışı hiçbir zaman bir yaşam biçimi olarak kabul görmemiştir.

Sûfiler, uzleti zahir ve batın olarak da ikiye ayırırlar. Zahir uzlet, halvete girmek suretiyle bir süreliğine mahlûkattan uzak durmaktır. Çünkü insan Allah ile baş başa kalıp insanlardan uzaklaşmadığı sürece onlardan gelecek eza ve cefaları veyahut kendisinin onlara vereceği eza ve cefaları anlamaz. Batın uzlet ise kalbin insanlarla ve dünya ile meşgul olmayı tamamen bırakıp kendisini Allah'ın huzurunda ve gözetiminde hissedip Allah ile beraber olmasıdır.⁷¹

Tasavvuf ehline göre adabına ve şartlarına uygun bir uzlet için, müridin bir süreliğine halvete girmesi gerekir. Lügatte, bir kimse ile yalnız kalmak, ıssız yerde yalnız kalmak, tenhaya çekilmek gibi anlamlara gelen halvet,⁷² Tasavvuf ıstılahında, herhangi bir kimsenin bulunmadığı bir yerde Hakk ile sırren (mânen) konuşmak, rûhen sohbet etmek,⁷³ günahattan korunmak ve

⁶⁸ Gazzalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 2, s. 506-526.

⁶⁹ Gazzalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 2, s. 528-538.

⁷⁰ Gazzalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Cilt: 2, s. 564.

⁷¹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 31b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 57b.

⁷² İbn Manzur, *Lisani'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, Cilt: 14, s. 237; Asım Efendi, *Kamûs Tercümesi*, Mabaa-i Osmaniye, İstanbul 1304, Cilt: 3, s. 805; Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, TTK Basımevi, Ankara 1988, Cilt: 1, s. 603.

⁷³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 206.

daha iyi ibadet etmek için ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek,⁷⁴ ibadet, zikir ve riyazet ile meşgul olmak üzere تنها bir hücreye kapanma gibi anlamlara gelir.⁷⁵

Buna göre halvet, bir süreliğine insanlardan uzak durmak, nefsi yalnızlığa, az yemeye, az içmeye ve uykusuzluğa alıştırmak için yapılır. Çünkü insan ancak bu şekilde halktan uzaklaşıp Allah ile baş başa kalırsa, huşu içerisinde Allah'a kulluk ve ibadet etmeye vakit bulabilir. Halvette ibadetlerle beraber nefis muhasebesi yapmaya da fırsat bulan insan, kalbinde bulunan kibir, riya öfke, nefret ve şehvet gibi kötü hasletlerden de kurtulmaya çalışır.

Sûfilere göre halvetin kendisine göre bazı şartları vardır. Halvete girmek isteyen mürid, evvela bunu bir mürşidin nezaretinde yapmalıdır. Sonra halvete girecek bir mekân bulmalıdır. Bu mekânın da kendisine göre şartları tasavvuf kitaplarında yazılmıştır.⁷⁶

Müriti, halvet esnasında oruç tutmalıdır. İftarda az yemeli ve gücü yettiğinde suyu da az içmelidir. Çünkü çok fazla yeme ve içme kalbi zayıflatır. Halveteyken camiye gitmeli, namazlarını cemaatle adap ve erkân üzere kılmalıdır. Kendisini her daim Allah'ın murakabesi ve gözetimi altında hissedip O'nun huzurunda olduğunu düşünmesi için kalbi devamlı zikir ile meşgul olmalıdır. Çünkü Allah Teâlâ kutsi hadiste "Ben, beni zikredenle beraberim"⁷⁷ buyuruyor. Halveti boyunca farz ve sünnet olan ameller ile zikrin dışında başka bir şeyle meşgul olmamalıdır.⁷⁸

Mürid, halvet esnasında şu hususlara riayet etmelidir:

1- Sırtını duvar ve benzeri bir şeye yaslamamalı, rehavet çöküp uykusu gelmesin diye baston ve benzeri şeylere de dayanmamalı, uyanık durmaya çalışmalıdır.

2- Kendisine binlerce çeşit keramet arz edilse bile nefisini kerametlere bağlamamalıdır.

3- Halvet odasında yüzü devamlı kıbleye dönük şekilde ve abdestli olarak oturmalıdır.

4- Şer'i bir zaruret olmadıkça zikir dışında sükût halinde olmalıdır. Çünkü gereksiz konuşma ameli siler ve kalpteki nurun gitmesine sebep olur.

5- Abdest ihtiyacı için halvet mekânının dışına çıktığı zaman sadece önüne bakmalı, ihtiyacı olan şeylerin dışında hiçbir şeye bakmamalıdır.

6- Halveteyken uyku kendisine galip gelinceye kadar uyumamalıdır. Uykunun kendisine galip gelmesinin alameti ise zikir yaparken ne dediğini anlamayacak hale gelinceye kadardır.

7- Halveti boyunca şeyhinden başka halvet kapısını çalan hiç kimseye halvet kapısını açmamalıdır.

8. Halveti için belli bir süre tayin etmemeli, nefisini kırk gün dolduktan sonra halvetten çıkmaya alıştırmamalıdır. Nefsine, kaldığı yerin kendisi için kıyamete kadar bir kabir olacağını kabul ettirmelidir. Bu da çok ince bir nokta olup ancak kemâlat noktasında belli bir makama gelmiş kişilerin dikkat edeceği bir husustur.⁷⁹

Mürid, halvetten çıktıktan sonra üç aşamalı bir yol takib etmelidir:

1- Kendisini tamamen halvete, yani münzevi ve yalnız bir hayata alıştırmamalıdır. Halvetten sonra eş, dost ve yakınlarıyla hayatta kaldığı yerden devam etmeli ve kendisini toplumdan soyutlamamalıdır.

2- Halvetten çıktıktan sonra zikir ve salih amellere devam etmeli, zikri ve salih ameli kendisine yoldaş yapmalıdır. Zira mürid ancak bu şekilde dünya ve dünyaya ait şeylerin kalbine girmesine engel olabilir.

3- Hayatının kalan kısmını kendisi için manevi bir halvet kabul etmeli, bir taraftan normal günlük hayatına devam etmeli, diğer taraftan da halvette elde ettiği alışkanlıklarını yaşamalı, dilini zikirle, kalbini de Allah ile meşgul etmeye alıştırmalıdır. Bu

⁷⁴ Süleyman Uludağ, "Halvet" *DİA*, TDV. Yay. İstanbul 1997, Cilt: 15, s. 386,

⁷⁵ Şemseddin Samî, *Kamûsu't-Türki*, Dersaadet, İstanbul 1317, s. 587; Ankaravî, *Minhacü'l-fukarâ*, s. 276.

⁷⁶ Halvet mekânı ile halvetin şartları hakkında geniş bilgi için bkz. Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 32a; *Âdâbu's-Seniyye*, vr, 58b.

⁷⁷ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzili'l-İlbâs Amma İştêhere mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1932, Cilt: 1, s. 232.

⁷⁸ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 32b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 58b.

⁷⁹ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 37a; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 60a-65b.

durumda mürit, sureti ve cismi ile ağyârın içinde ve onlarla beraberken, ruh ve manasıyla da Allah ile beraber olmaya başlar. Çünkü halvet insanın kalbini temizlemesi, oraya Allah sevgisini yerleştirmesi, dilini zikre, vücudunu da ibadete alıştırmaya için yapılır.⁸⁰

Bu izahlardan da anlaşılıyor ki tasavvuf anlayışında uzletin gerekliliği insanın nefsinin tanınması içindir. Halvet ise bu tanımın sonucunda nefsi terbiye etme eğitiminin bir aşaması olarak kabul edilmektedir. Burada yapılması gereken halvette edinilen tecrübe ve kazanımların insanda bir kişilik haline gelmesi ve hayatın kalan kısmının bu prensipler çerçevesinde yaşanmasının sağlanmasıdır.

SONUÇ

Çalışmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Tasavvuf ilminin hedeflerinden bir tanesi de kötü sıfatlara sahip nefsi terbiye etmek ve onu dış dünyanın etkisinden kurtarıp, kendi iç âlemine yönlendirerek, kendi içindeki mutlak hakikate ulaştırmaktır.

Tasavvuf ehli, nefsi terbiye etmeyi mücadele ve riyazet kavramları ile ifade etmiş, mücadeleyi, nefsi iyiliğe zorlamak, riyazeti ise onu bu işe alıştırmaya çalışmak olarak da tanımlamışlardır.

Riyâzet, tasavvuf anlayışında daha çok nefsi, aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakmak suretiyle arzularına karşı koymak ve ibadete alıştırmak üzere eğitmek olarak ifade edilir.

Bu durum, müridin, müridin nezaretinde belli bir süre az uyuma, az yeme, az içme ve sürekli ibadet ile meşgul olma şeklinde de tarif edilmiştir.

Bütün sufiler, Allah'a giden yolda, nefsin terbiyesi için riyazet ve mücadeledenin gerekliliğinde ve zorunluluğunda görüş birliğine varmışlardır.

Tasavvuf anlayışında riyazetin gayesi, nefsin tezkiye edilmesidir. Yoksa Hint fakirlerinin veya Hıristiyan mistiklerin manastır hayatına benzer bir uygulama tasavvufta yoktur. Bu yüzden riyazet, toplumdan kaçış değil, topluma daha faydalı birey olmak için kısa süreli gerçekleştirilen yoğunlaştırılmış bir ahlak eğitimidir.

Bu eğitim sürecinde ise hedef, kuru kuruya bir takım katı ve sert uygulamaların gerçekleşmesi değil, asıl hedef, bu eğitimi yaşayarak öğrenen insanın manevi yönden değişim, dönüşüm ve gelişiminin sağlanmasıdır.

Tasavvuf ehline göre açlıktan maksat, hiçbir şey yememe şeklinde anlamsız bir açlık değildir. Aksine ibadet niyetiyle yapılan ve oruç şeklinde olması lazım gelen açlıklardır.

Tasavvuf ehli, geceleri ibadet için uyanmayı maneviyat âlemine açılan önemli bir kapı olarak görmüşlerdir.

Tasavvuf anlayışında uzletin gerekliliği ve bu bağlamda belli bir süreliğine halvette kalmak, insanın tamamen toplumdan tecrit edilmesi anlamına gelmemektedir. Aksine, uzletin gerekliliği, insanın nefsinin tanınması içindir. Halvet ise bu tanımın sonucunda nefsi terbiye etme eğitiminin bir aşaması olarak kabul edilmektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrezak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çeviren Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs Amma İştehere mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1932.

Ahmed Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yay. İstanbul 1997.

⁸⁰ Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikin*, vr, 37b; Semennûdî, *Adabu's-Seniyye*, vr, 66b.

- Ali b. Osman b. Ali Hücveri, *Keşfu'l-mahcub*, Hakikat bilgisi, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- Asım Efendi, *Kamûs Tercümesi*, Mabaa-i Osmaniye, İstanbul 1304.
- Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Nefsin Ayıpları*, trc. Mehmet Ali Kara, İlke Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Ebü Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' (İslam Tasavvufu)*. Haz. Hasan Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 1999.
- Ebu Talib el-Mekkî, *Kutü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, Çev: Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul 2011.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, Sadeleştiren, Abdullah Aydın, Akpınar Yayınları, İstanbul 2010.
- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, Trc. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul 2012.
- Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, Tercüme: Abdurrezak Tek, Emin Yayınları İstanbul 2017.
- Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yay. İstanbul 2017, s. 118.
- İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut.
- İrfan Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyâüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*, Seha Neşriyat, İstanbul 198.
- İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara*, Hazırlayan: Safi Arpaguş, Vefa Yayınları, İstanbul 2008.
- Kadir Özköse, "Tasavvufta Riyazet Uygulaması", *Somuncu Baba İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi*, Yıl: 20, Sayı: 159, Ocak 2014.
- Mehmet Zahid Kotku, *Tasavvuf Ahlakı 3*, Seha Neşriyat, İstanbul 1980.
- Muhammed bin Hasan es-Semennûdî, *el-Âdâbu's-Seniyye Limen Yuridü Tarikate's-Sâdâti'l-Halvetiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, Nu: 218.
- Muhammed bin Hasan es-Semennûdî, *Tuhfetu's-Sâlikîn ve Delâletu's-Sâirîn li Minhâci'l-Mukarrabîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, Nu: 002460. vr, 24b.
- Öncel Demirtaş, "Riyazet Eğitimi İle Gerçekleşen Manevî Olgunluk", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2011, Cilt: XI, Sayı: 1, s. 79-90.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Yusuf Türker Pınar Yayınları, İstanbul 2007.
- Ramazan Muslu, "Seyr u Sülûk Metodları" Editör, Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Saffet Köse, "Teheccüd" *DİA*, TDV Yay. İstanbul 2011, Cilt: 40, s. 323.
- Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta'rifat (Tasavvuf İstulahları)*, Tercüme: Abdülaziz Mecdi Tolun, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Suad el-Hâkim, *İbnu'l-Arabi Sözlüğü*, Çev. Ekrem Pakdemirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Süleyman Uludağ, "Halvet" *DİA*, TDV. Yay. İstanbul 1997.
- Süleyman Uludağ, "UZLET" *DİA*, TDV, Yay. İstanbul 2006.
- Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2006.

Şemseddin Samî, *Kamûsu't-Türki*, Dersaadet, İstanbul 1317.

Vahit Göktaş, “Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazetle İlgili Görüşleri”
Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 2012, Cilt: 16, Sayı: 47-56;

Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1990.

Araştırma Makalesi • Research Article

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN İMAMET DÜŞÜNCESİNDE NASS İLE TAYİN LÜTUF VE MÂSUMİYET BAĞLAMINDA ŞİA ELEŞTİRİSİ*

*The Criticism of Shia in Fahreddin Er-Razi's Imamate Thought in The Context of Designation of
Caliphate With Nass/Verses, Grace (Lutuf) and Innocene*

Hasan Musab ÇETİN^a

ÖZ

^a Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, Iğdır/Türkiye, email: dytmusab@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1247-3716

Hilafet/İmâmet tartışmaları, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunda görülen ilk ihtilaftır. Devlet başkanının kim olacağı ile ilgili Kur'an ve Sünnet'te açık bir nassın bulunmaması, çözümün ümmete bırakıldığı şeklinde yorumlanmış ve sahabi bu sorunu kendi içtihadına göre çözmüştür. Her ne kadar İslam toplumunda yaşanan ilk kriz bu şekilde çözülsede, bu konuda kesin kuralların olmayışı ve daha sonraki siyasi tartışmalar zamanla itikâdi alana taşınmış ve mezheplerin görüşlerini şekillendirmiştir. Şii-Sünni farklılaşmasının temel nedeni olan imamet konusu, farklı mezhep mensupları tarafından ele alınmış ve bu konuda birçok eser telif edilmiştir. Zamanla imamet konusunun teorik alt yapısı güçlenmiş ve sistematik bir düşünce haline almıştır. Müteahhirün dönem Eş'ari kelâmının önemli isimlerinden olan Fahreddin er-Râzî eserlerinde imamet tartışmalarına değinmiş ve bu konuda farklı bakış açıları geliştirmiştir. Râzî'nin çok yönlü ilmi kişiliği, meselelere bütünsel yaklaşımı ve siyasilerle yakın ilişkileri onun imamet konusundaki görüşlerini önemli kılmaktadır. Çalışmamızda imamet tartışmalarında Şia ile temel ihtilaf noktalarından olan nass ile tayin, lütuf ve mâsumiyet konuları, Râzî'nin imamet düşüncesi bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, İmamet, Nass ile Tayin, Lütuf, Mâsumiyet.

ABSTRACT

Caliphate / Imamate discussions are the first conflict in Islamic society after the death of the Prophet. The absence of a clear text in the Qur'an and Sunnah regarding who the head of state would be was interpreted as leaving the solution to the Ummah, and the Companions solved this problem according to their own jurisprudence. Although the first crisis in the Islamic society was resolved in this way, the lack of definite rules on this issue and the subsequent political debates over time moved to the field of creed and shaped the views of the (maddhabs) sects. The subject of imamate, which is the main reason for the Shiite-Sunni differentiation, has been handled by members of different sects and many works have been written on this subject. Over time, the theoretical infrastructure of the subject of imamate strengthened and became a systematic thought. Fahreddin er-Razi, one of the important names of the Ash'ari theology of the Müteahhirun period, touched upon the imamate debates in his works and developed different perspectives on this issue. Razi's versatile scientific personality, holistic approach to issues and close relations with politicians make his views crucial for these discussions. In our study, the issues of nass, grace and innocence, which are the main points of disagreement with Shia in imamate discussions, will be discussed in the context of Razi's imamate thought.

Keywords: Fakhraddin ar-Razi, Imamate, Verse/Nass, Grace, Infallibility.

* Bu makale "*Fahreddin Er-Râzî'nin İmamet Anlayışı*" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

GİRİŞ

Müslümanlar arasında ilk imamet/hilafet tartışmaları Hz. Peygamber'in vefatıyla başlamış ve günümüze dek süregelmiştir. Bu tartışmaların temelinde Kur'an ve Sünnet'te açık bir nassın bulunmaması ve bu konudaki referansların genel mesajlar içermesi, Hz. Peygamber'in bu konuyu bir yönüyle Müslümanların insiyatifine bırakması, cazip bir makam olup kendini o makama yetkili gören birçok elin bir anda aynı makama uzanması gibi faktörler yatmaktadır.

Daha sonra ortaya çıkıp varlık gösterecek olan siyasî ve itikadî fırkaların konuyu kendi görüşlerine, algılarına ve yorumlarına göre temellendirmeye çalışmalarının rolü de yadsınmaz.¹ Mesela Ehl-i Sünnet, Şia, Havâric, Mu'tezile ve diğer birçok fırkanın imamet konusunda ortaya koymuş oldukları görüşleri, meselenin yorum farklılıklarıyla olan ilişkisini göstermesi açısından oldukça manidardır. Bu yaklaşımın neticesinde; imamet meselesinde olduğu gibi tarihi ve siyasî meseleler, mezheplerin temel prensiplerinden ya da inanç esaslarından birisi haline geldiğinde tarihi bilgilerin mezhebin görüşleri etrafında yeniden inşa edildiği, nassların ön kabullere uygun şekilde ve bağlamından kopararak yeniden yorumlandığı görülmektedir. Nitekim benzer bir durum Şia'nın sahabe algısında da görülmektedir. Şia'nın itikadî bir konu olarak gördüğü ve mezhebî sistematığı etrafında şekillendirdiği imamet meselesinin bir yansıması da onların sahabe bakımını derinden etkilemiştir. Başta Hulefâ-i Râşidin'in uygulamaları olmak üzere ilk dönemde yaşananlar Şii imamet düşüncesi etrafında yeniden yorumlanmış ve bu konuda alternatif bir tarih inşa edilmiştir.²

İmamet meselesinin, özellikle Şia'da fazlaca medar-ı bahs olması ve inanç esaslarından sayılması Sünnî literatürde de yoğun bir şekilde ele alınmasına neden olmuştur. Şif-Sünnî farklılaşmasının temel nedeni olan imamet konusunun Şia'nın bazı temel konular üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu konulardan birisi olan nass ile tayin; Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların başına nass ile tayin edildiğini ifade etmektedir. Bir diğer konu da imametin kulun itaate daha yakın ve isyandan daha uzak olmasına zemin hazırlayan ve Allah'a vacip olan bir lütuf olmasıdır. Bir diğer konu da imamların hatadan uzak/ masum olmasıdır.

Şia'nın imamet düşüncesini farklı bakış açılarıyla ele alan Fahreddin er-Râzî, imamet konusunda da teorik birçok tartışmaya girmiştir. Çalışmamızda imamet tartışmalarında Şia ile temel ihtilaf noktalarından olan nass ile tayin, lütuf ve mâsumiyet konuları, Râzî'nin imamet düşüncesi bağlamında ele alınacaktır.

1. NASS İLE TAYİN

İmam olarak başa geçecek kişinin nasıl bir usulle bu göreve geleceği meselesi İslam fırkaları arasında tartışma konusu olmuştur. Bu konudaki temel tartışmanın Ehl-i Sünnet ile Şia arasında cereyan ettiği görülmektedir. Şia, imamın nass ile belirlendiğini, Hz. Ali'nin imametinin de nass ve vasiyetle sabit olduğunu savunmakta ve imamet makamının Hz. Ali ve evlatlarına has olduğunu söylemektedir.³ Ehl-i Sünnet de Şia'nın bu iddialarına cevap verme refleksiyle kendilerine has bir nass görüşü oluşturmuşlardır. Özellikle Hz. Ali'nin imameti hakkında açık ya da gizli nassların bulunduğunu reddeden Sünnî ulema, Hz. Ebu Bekir'in imameti hakkında bazı nasslardan bahsetmişlerdir. Şia'nın nass kelimesiyle ifade ettiği kavram, Sünnî kelimeler literatüründe tenbih, işaret veya delalet gibi ifadelerle karşılanmaya çalışılmıştır.⁴

Ehl-i Sünnet, imamın açık bir nass bulunmadığı için tayinin nass ile olmayacağını, icmâ, seçim ve ihtiyar yolu ile olacağını savunmaktadır.⁵ Ayrıca İstilâ-Galebe/Zorla ele geçirmeye başa geçmeyi de geçerli görmektedir.⁶ Ancak tarihi seyir içerisinde çeşitli sosyal ve politik olayların tesiriyle gerçekleşen bu durum kâmil bir yöntem olarak kabul edilmemiştir. Bununla beraber zaruri durumlar ve ümmetin umumi menfaatleri düşünülerek caiz görülmüştür.⁷

Ehl-i Sünnet, ilk halifelerin başa gelme şekilleri ve sahabilerin uyguladıkları tatbikat üzerinden bu konuda bazı usuller geliştirmiştir. Çünkü Sünnî ulema Hulefâ-i Râşidin'in hilafetini hakiki bir hilafet olarak idealize etmiş ve bu dönemdeki

¹ Âdem Eryiğit, *Câhuz'un İmamet Teorisi Mûtezile İmamet Düşüncesinde Osmanî Tavrı*, (İstanbul: Hiperyayın (2019), 13.

² Âdem Eryiğit, "Şif-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)" *Turkish Journal of Shiite Studies*, 2/1 (2020), 75-76, 84.

³ Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed *el-Milel ve'n-Nihal*, (Kahire: 1968.) Şemseddin Sami, Kâmûsi Türkî, (İstanbul: Çağrı, 1978), 1/169; Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Hanefî *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz), 8/382-383.

⁴ Adem Eryiğit, "İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi" *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2018), 34.

⁵ Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tebşirâtü'l-Edille*, (Ankara: DİB yay., 2003), 2/449; Bakıllani, Ebü Muhammed b. et-Tayyib, *et-Temhid*, (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2005), 136; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî *el-İrşâd*, (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1430/2009), 323-324; Abdülkâhîr El-Bağdâdî, Ebü Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed Et-Temîmî, *Usûlü'd-Dîn*, (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928), 277; Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim *Usûlü'd-Dîn*, (Kahire: Hans Peter Linss, 1963), 276; Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (ysz: Dâru'l-Fikr, tsz.), 1/264, 268; Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Fedâ'ihu'l-Bâtuniyye*, (Kuveyt: Dâri'l-Kütübü's-Sekâfiyye, tsz), 175; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, tsz.), 297.

⁶ Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî *Şerhu'l-Makâsîd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2001), 490; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/269.

⁷ Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, (İstanbul: Kayıhan yay., 2017), 223.

uygulamaları İslâmî yönetimin vazgeçilmez ve bağlayıcı ilkeleri olarak benimsemiştir.⁸ Bunların ilki Hz. Ebu Bekir'in başa gelme şekli olan *ihtiyar* yöntemidir. Bu yöntemde *Ehlu'l-hal ve'l-akd* adı verilen bir kurul tarafından imam seçilir. İlk önce bu kurul imam ile imamet akdi yapar. Ancak bu kurulun kimlerden seçileceği ve kaç kişiden oluşacağı konusunda ihtilaf mevcuttur.⁹

Fahredden er-Râzî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir halife tayin etmediğini belirterek bu konuyu ümmetin ileri gelenlerinin çözmesi gerektiğini savunmuştur. Bu noktada Râzî, Şia ile nass-ihhtiyar yöntemlerini tartışmış, nass ile tayin fikrini reddederek ihtiyar yönteminin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹⁰ Râzî, toplumun dinî ve dünyevi maslahatlarını/menfaatlerini temin etmek için bir imamın seçilmesi gerektiğini,¹¹ imamet makamını bir kişiye has kılmanın doğru olmadığını ve Allah'ın imameti birçok kişiye vermesinin mümkün olduğunu belirtir.¹²

Nitekim Râzî'nin imamın başa gelme usûlü olarak ihtiyar yöntemini meşru görmekte. Nitekim Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn* adlı eserinde Hz. Ali'nin imametinin meşruiyetini savunurken bu görüşüne, ehlü'l-hal ve'l-akd'in Hz. Ali'nin imameti için ittifak etmesini delil göstermektedir.¹³

Fahredden er-Râzî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra birisini imam olarak tayin ettiği iddiasını kabul etmemektedir. O; Hz. Ebu Bekir'in "*İmamlar Kureyştendir*"¹⁴ hadisini rivayet etmesiyle, Ensar'ın imamet taleplerinin geçersiz olduğunu belirtmektedir.¹⁵

Râzî, Hz. Ali hakkında nass olduğu yönündeki Şii iddiaları eleştirerek, böyle bir durumda Hz. Ebu Bekir'in bu makamı kabul etmeyeceğini, Hz. Ali'ye engel olmayacağını, onu destekleyeceğini ve nassın hükmüne teslim olacağını belirtmekte,¹⁶ aynı şekilde Hz. Ali'nin de böyle bir tayinin söz konusu olması durumunda hakkını korumaya Ebu Bekir'den daha muktedir olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Râzî, Hz. Peygamber imam olarak Hz. Ali'yi tayin etseydi bunun Beni Sâide toplantısında mutlaka gündeme geleceğini söylemektedir. Zira Ensar, halife seçiminde Hz. Ebu Bekir karşısında aciz düşmüşlerdir. Bu durumda Ensar'ın; "*imamet ne bizim hakkımızdır ne de sizin hakkınızdır, her ikimiz de imameti zulümle istiyoruz. İmamet bizim için mümkün olmadığından dolayı sizin için de mümkün olmasına izin vermeyiz*" demesi beklenirdi.¹⁸ Râzî, bir hayli tartışmalı geçen Sakîfetü Benî Sâide toplantısında Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'nin imam tayin edildiği ile ilgili bir gündemin olmayışını ve böyle bir meselenin ileri sürülmeşi nass ile tayin iddialarına ait asılsızlığın en güçlü ve kesin delili olarak görmektedir.

Nass ile tayinin geçersizliği hususunda Râzî, sahabe arasındaki kabile yapısını ve nüfuz dengesini delil olarak sunmaktadır. Ona göre Hz. Ebu Bekir, Ensar'ın karşısına çıkıp imamet makamını zorla ele geçirmek için gerekli askerî ve mâlî güce sahip değildi. Ancak Hz. Ali, Haşimoğulları kabilesinden olduğu için askerî açıdan daha üstündü. Râzî'ye göre, tüm bu şartlar altında Ensar'ın Hz. Ebu Bekir'e imamet konusundaki muhalefeti, Hz. Ali'nin askerî üstünlüğü ve Hz. Ebu Bekir'in askerî ve mâlî zayıflığı düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imam tayin etmediği¹⁹ bu işi ümmetin insiyatifine bıraktığı sonucu çıkmaktadır.

Râzî, imamın Allah'ın nâibi olduğu ve bu yüzden nasla belirlenmesi gerektiği görüşünü eleştirir. Ona göre imam *ümme*tin nâibi olarak tavsif edilmelidir. Dolayısıyla onun imametinin sabit olması için nassa da ihtiyaç yoktur,²⁰ ümmetin seçimi yeterlidir.

Râzî'nin imametle ilgili farklı bir yaklaşımı da şu şekildedir; Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* adlı eserinde Şia'yı İmâmiyye, Keysânîyye, Zeydiyye ve Gulat olmak üzere dört gurupta incelemiştir. Râzî, bu ana gurupları ve aralarındaki ihtilafları tafsilatlı bir şekilde ele almıştır. O, Şii fırkalar arasındaki ihtilaflara en çok imâmet düşüncelerinin sebep olduğuna özellikle dikkat çekmiştir.

⁸ Adem Eryiğit, "*Câhuz'ın İmamet Teorisi: Mütezile İmamet Düşüncesinde Osmanî Tavrı*", 53; Adem Eryiğit "*İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi*", 33.

⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 3/470; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/382-383.

¹⁰ Râzî, Ehl-i Sünnet'in imamın yönetime ihtiyar (seçim) ile gelmesini kabul ettiklerini belirtmektedir. Nitekim Râzî, "*bizim yanımızda*" diyerek kendisini ve Ehl-i Sünnet'i *ashâbü'l-ihhtiyâr* (imamet seçimiyle olduğunu savunanlar) olarak tanıtmaktadır: Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyet'l-Usûl*, (Beyrut: Dâru'Zehâir, 2015), 4/394, 406.

¹¹ Râzî, *el-Erba'în fi Usûli'd-Dîn*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 1986) 2/258; Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, tsz.), 240-241; Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/323, 327, 330-331; Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, nşr. Taha Abdürraûf Sa'd, (ysz: 2004), 146.

¹² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/413.

¹³ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, 159-160.

¹⁴ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed *el-Kitâbu'l-Musannef*, (Beyrut: 1989), 4/403; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb *el-Mu'cemu'l-Evsat* (Kahire: Dâru'l-Harameyn), 4/26.

¹⁵ Sadî Yılmaz, "*Fahredden er-Râzî'nin Câmi'u'l-'ulûm Adh Eserinde Siyaset İlmi*" *BÜİFD*, 1/1, (2018), 381.

¹⁶ Râzî, *el-Erba'în*, 2/272.

¹⁷ Sadî Yılmaz, "*Fahredden er-Râzî'nin Câmi'u'l-'ulûm Adh Eserinde Siyaset İlmi*" 381

¹⁸ Sadî Yılmaz, "*Fahredden er-Râzî'nin Câmi'u'l-'ulûm Adh Eserinde Siyaset İlmi*" 381.

¹⁹ Sadî Yılmaz, "*Fahredden er-Râzî'nin Câmi'u'l-'ulûm Adh Eserinde Siyaset İlmi*" 381.

²⁰ Râzî, *el-Erba'în*, 2/270.

Râzî'ye göre Şii fırkalar arasında ilk çıkan ihtilaflarda dahi imamın kim olacağı tartışma konusu olmuştur. Örneğin Hz. Ali'nin vefatından sonra Abdullah b. Sebe'nin taraftarları olan *Sebeyye*, Hz. Ali'nin ölmediğini bulutta bulunduğunu, gök gürültüsünün onun sesi ve şimşeğin onun kırbağı olduğunu, tekrar yeryüzüne ineceğini savunmuştur. Diğer bir gurup ise Hz. Ali'nin vefat ettiğini savunmuştur. Bu guruplar da sonraki imamın kim olacağı konusunda ihtilafa düşmüşler; Keysâniyye, Muhammed el-Hanefiyye'nin imam olduğunu savunmuş, çoğunluk olan diğer kesim ise Hz. Hasan'ın imam olduğunu benimsemiştir. Hz. Hasan'ın vefatından sonra bir gurup imametini Hasan'ın oğullarına, çoğunluk olan diğer kısım ise kardeşi Hz. Hüseyin'e nakletmiştir.²¹

Râzî, Şia içerisindeki ilk dönemden Ali er-Rızâ'nın imametine kadar olan süreçteki bu ihtilafları tafsilatıyla anlattıktan sonra meseleyi imamet düşüncesi etrafında şu şekilde yorumlamaktadır: “*Bil ki, bu büyük ihtilaflar bu on iki imam hakkında mütevatir ve açık bir nassın olmadığını gösteren delillerden biridir.*”²² Râzî'nin Şii imamet düşüncesine yönelttiği bu eleştiri esasen Hz. Ali ve ondan sonra gelecek olan imamlar hakkındaki açık nas iddialarına yöneliktir. O, tevatür derecesinde ve herkesin bilgisi dahilinde olduğu halde Hz. Ali'nin imamet görevinin ona tevdi edilmediği²³ iddialarını bu şekilde tarihi seyri göz önüne alarak eleştirmektedir. Râzî, imametinde bu kadar açık ve bağlayıcı bir şekilde ikame edilmesi durumunda bu kadar çok ihtilafa sebep olmayacağını, dolayısıyla Şia içerisinde yaşanan ihtilafların bu konuda mütevatir bir haberin olmadığına işaret ettiğini belirtmektedir.

1.1. Nass-ı Celi

Fahreddin er-Râzî, İmamiyye mezhebinin Hz. Ali'nin imametini hakkında açık bir nassın varlığını kabul ettiklerini, Zeydiyye mezhebinin ise kabul etmediklerini aktarmaktadır.²⁴ Râzî, “*nass-ı celi*” ifadesiyle “*te'vil götürmez bir katıyyette nass*”ın kastedildiğini belirtmiştir.²⁵ O, açık nass iddiasını reddetmekte ve bu konuda birçok delil ileri sürmektedir.

Râzî, öncelikle Hz. Ali'nin imametini için açık nass iddiaları hakkında mezheplerin genel görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır: Ehl-i Sünnet'in cumhuru, Mu'tezile, Hariciler ve Mürcie Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir imam tayin etmediğini savunur. Bunların dışındaki guruplar Hz. Peygamber'in kendisinden sonra imam tayin ettiğini ileri sürmektedirler. Ancak bu guruplar da hakkında nass olduğunu iddia ettikleri kişilerle ilgili ihtilafa düşmüşlerdir. Bu iddialar Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Abbas'ın üzerinde yoğunlaşmaktadır.²⁶

Râzî, Şii âlimlerin nass-ı celi (açık nass) iddialarıyla ilgili naklettikleri bazı hadislerle değinmektedir. Bu hadislerden bazıları şu şekildedir:

“*Emiru'l-mü'minin olmayı Ali'ye teslim edin*”, “*Hz. Peygamber eliyle Hz. Ali'nin elini kaldırarak 'bu benden sonra sizin içinizde benim halifemdir. Onu dinleyin ve ona itaat edin' dedi*”, “*Sizden kim bana biat eder ve beni desteklerse o benim kardeşim, vâsiim ve benim halifem olur*” Hz. Peygamber'in bu sözünden sonra Hz. Ali ona biat etmiştir.²⁷

Râzî, yukarıda rivayet ettiği hadislerden sonra Hz. Ali hakkında açık nass olduğu iddiasını ele almaktadır. O, Hz. Peygamber'in bu konuda açık bir nass söylemesi durumunda bu bilginin ehl-i tevatür aracılığıyla bize gelmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in böyle önemli bir meselede bu kadar açık bir şekilde Hz. Ali'yi kendisinden sonra imam tayin etmesi çok ehemmiyetli bir meseledir. Râzî, böyle büyük bir olayın duyulmama ihtimalinin olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu önemli iddia tevatür yoluyla gelmediği için açık nass iddiası da düşmektedir.²⁸

Râzî, açık nass iddiasının tevatür yoluyla gelmesi durumunda bu rivayetin meşhur olması gerektiğini belirtir. Ona göre, eğer bu iddia tevatür ehlinde gelseydi Hz. Ali'nin imametine dair nass-ı celi meşhur olurdu.²⁹

Râzî, Hz. Peygamber döneminde tevatür ehlinin şahitliğinde oluşan bütün büyük işlerin halkın arasında yayıldığını belirtmektedir. Ona göre, Hz. Ali'nin imametini hakkındaki bu açık nass iddialarının da bu şekilde olması gerekmektedir. Dolayısıyla Hz. Ali hakkında açık nassın varlığı ile ilgili iddialarda bu durum görülmediği için böyle bir nassın olmadığına hükmedilir.³⁰

O, Hz. Ali'nin nasla imam tayin edilmesi durumunda bütün sahabilerin bunu bilmesi gerektiğini söylemiştir. Râzî'ye göre bazı sahabilerin o nassı bizzat bilmeleri ve şahit olmaları, bazılarının da diğerlerinden duyarak öğrenmeleri gerekirdi. Ancak bu iki durum da tevatürle meydana gelmemiştir.³¹

²¹ Râzî, *el-Muhassal*, 242.

²² Râzî, diğer tefsir, kelim, fıkıh, felsefe, Arap Dili ve mantık gibi bilimlerdeki konumunun yanında Mezhepler Tarihçiliği yönüyle de öne çıkan ve bu alanda eser telif etmiş olan bir âlimdir. Bkz: *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*; Râzî, *el-Muhassal*, 242-244.

²³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/421-423.

²⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418; Râzî, *el-Muhassal*, 246.

²⁵ Râzî, *el-Erba'în*, 2/274.

²⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/417.

²⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418.

²⁸ Râzî, bu durumu “*Lazım olan şey yoksa mezlûl de yoktur*” şeklinde mantık ilminin kaidelerini kullanarak ifade etmektedir; Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418,419.

²⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/419.

³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/419.

³¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/433.

Râzî, Hz. Peygamber'in herkesin olduğu kalabalık bir ortamda imameti nassla bir kişiye tahsis etmesinin büyük bir olay olduğunu belirtmektedir. Çünkü Hz. Peygamber ümmetine, dinî ve dünyevi meselelerinde bir insanı vekil bırakıyorsa bu konum ve dolayısıyla bu mesele çok önemlidir. Böyle büyük bir olayın ümmetin arasında yayılması gerekirdi.³²

Râzî, imam tayini meselesinin çok önemli bir mesele olmasını da gerekçelendirmektedir. Ona göre insanlar arasındaki önemli kurum dindir. Şâri-i Hakiki veya onun elçisi, ümmete dini ve dünyevi hususlarda bir insanı vekil kılıyorsa bu büyük ve önemli bir meseledir. Dolayısıyla bu konum da ümmet içerisinde en önemli konumdur. İmamet nass ile tayinini kabul edersek bu konu önemli bir dinî mesele halini almaktadır.³³

Râzî; Cuma günü, mescitte, insanların şahit olduğu bir yerde önemli bir olay olursa bu olayın insanların arasında yayılacağını, bu haberin ilm-i yakîni ifade edeceğini ve zarurî bilgi olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Ali'nin imameti için ileri sürülen bu haberlerin mütevatiren yayılması gerekir, dolayısıyla böyle bir durum olmadığı için bunun bir yalan olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁴

Râzî, nass-ı celînin nasıl bir kesinlik ifade etmesi gerektiğini de belirtmektedir. Hz. Ali hakkındaki nass-ı celi iddialarının Hz. Ali'yi bilmek kadar kesin olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre nasıl ki Hz. Peygamber'in Kabe'yi, Ramazan orucunu tebyin ve tayin etmesi, Ebu Hureyre'nin mevcudiyeti, nass-ı celi ise Hz. Ali'nin imameti de bu şekilde kesin olmalıdır.³⁵

Râzî nass-ı celînin bu kat'iyette olmasının her durumda mümkün olmayacağına ve yayılmayacağına dair bazı eleştirilere de değinmiştir. Râzî kendisine yöneltilen ilk eleştiri olarak; Şakk-ı Kamer hadisesi, Mekke'nin fethinin sulh yoluyla mı yoksa güç kullanarak mı olduğu, bismelenin her surenin ayeti olup olmadığı, gâmetlerde ikişer mi üçer mi salavat olması gerektiği gibi tartışmaların bütün sahabilerin gördüğü ve muhatap olduğu meseleler olduğuna, bu ihtilafî meselelerin bazılarının ise sahabilerin Hz. Peygamber'den günde beş defa gördükleri hususlarda olduğuna değinir.

Râzî diğer bir eleştiri olarak hayvanların konuşması, az bir yemekten birçok insanın doyması, Hz. Peygamber'in ellerinden su gelmesi, ağacın kendi yerinden sökülerek gelmesi gibi Hz. Peygamber'in mucizelerinin de mütevatir olmadığına ve yayılmadığına değinmektedir. Ayrıca Cuma namazında cemaatin, öldürülme korkusuyla önemli bir bilgiyi saklayabileceği yönündeki Şii görüşü de nakleder.³⁶ Bu eleştiriler Râzî'nin önemli bir olayın toplum içerisinde bir şekilde yayılacağı yönündeki iddialarına karşı yöneltilmiştir.

Râzî, bu iddiaları şu şekilde değerlendirmektedir. İmamet konusundaki belirsizliğin-saklılığın/kitman-gizlilik bahsi geçen ibadetlerin ayrıntılarındaki belirsizlikten daha ehemmiyetli bir konumda olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla o, ibadetlerde ihtilafa düşülen fer'i meseleler ile imamet konusundaki ihtilafın kıyaslanmasını isabetli görmemektedir. Ayrıca ibadetlerdeki ihtilafın insanlar açısından bir kolaylığı da sağladığını belirtmekte ve imamet konusundaki kapalılığın ve gizliliğin insanlara hiçbir fayda sağlamayacağını vurgulamaktadır.³⁷ Dolayısıyla Râzî, açık nassa rağmen imamet meselesinin yayılmamasını ya da bu konuda ihtilafa düşülmesini mümkün görmemektedir.

Râzî, Cuma namazında cemaatin, öldürülme korkusuyla önemli bir bilgiyi saklayabileceği, bazı ayetlerde³⁸ geçmiş kavimlerde bunun örneklerinin yaşandığı yönündeki eleştirileri de nakletmektedir.³⁹ Nitekim bu ayetlerde insanların bildikleri halde bir bilgiyi sakladıklarına değinilmektedir. Râzî, bu eleştirilere cevap verirken öncelikle bir cemaatin kasten yalana yönelebileceklerini reddetmediğini belirtmektedir. Bahsi geçen ayetlerdeki cemaatin az bir topluluk olduklarını, Hz. Ali'nin imameti için iddia edilen açık nassların ise büyük bir topluluk önünde gerçekleştiğini belirterek bu iki örneğin mukayese edilemeyeceğini söyler. Zira büyük bir topluluk içerisinde bir bilgi saklanamazken küçük bir grup arasında saklanması daha muhtemeldir.⁴⁰

1.2. Nass-ı Hafî/Gizli Nass

Râzî'ye göre Hz. Ali'nin imameti hakkında Şia'nin ileri sürdüğü nass iddiaları ittifakla gizli naslardır. Zeydiyye, Hz. Ali'nin imameti için açık nass olduğunu kabul etmezken bu konuda gizli nass olduğunu kabul etmektedir. İmamiyye ise Hz. Ali'nin imameti için açık ve gizli naslar olduğunu kabul etmektedir. Zeydiyye'ye göre Hz. Peygamber'den sonra gizli nass yoluyla belirlenen imam, sırasıyla Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve zalimlere karşı kılıç çekip insanları kendi imametine

³² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418.

³³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/419.

³⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418.

³⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/420.

³⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/420.

³⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/427.

³⁸ "Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde surf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler. Ama bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!" , Neml, 27/14; "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken içlerinden bir takımı bile bile gerçeği gizlerler." , Bakara, 2/146.

³⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/420.

⁴⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/433.

davet eden, imamet şartlarını taşıyan bütün Fâtıma evladıdır.⁴¹ Râzî, hafî/gizli naslardan muradın ne olduğunun bilinemeyeceğini belirtmektedir.⁴²

Râzî, Hz. Ali'nin imameti hakkında nass-ı hafî olduğu iddia edilen “*Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir.*”⁴³ ayeti üzerinde durmaktadır.

Râzî, ayette belirli bir kişinin kastedildiğini iddia edenlerin görüşlerini nakletmiştir. Ayetin imamet tartışmalarındaki rolünü daha iyi anlamak için bu rivayeti doğrudan vermek daha isabetli olacaktır. İlgili rivayet şu şekildedir: “*Ebu Zerr'den şöyle dediği rivayet edilmiştir: Bir gün, Allah'ın Resûlüyle beraber öğlen namazını kılıyordum. Derken bir dilenci, meşicde bir şeyler istedi. Ama ona hiç kimse bir şey vermedi. Bunun üzerine dilenci elini göğze doğru kaldırarak, 'Allah'ım şahid ol! Ben Resûlullah'ın meşicinde bir şeyler istedim de hiç kimse bana bir şey vermedi.' dedi. Hz. Ali de rûkû halindeydi. Bunun üzerine o; dilenciye, serçe parmağını gösterdi. O parmağında bir yüzük vardı. Dilenci Hz. Ali'ye doğru yönelerek, Hz. Peygamber'in gözü önünde yüzüğü aldı...*” Rivayetin devamında Hz. Peygamber, Hz. Musa'nın kardeşiyle desteklenmesi ile ilgili ayeti⁴⁴ okuyarak kendisinin de Hz. Ali ile desteklenmesi için dua etmiştir. Ardından Hz. Peygamber, “*Benim göğsüme genişlik ver. İşimi kolaylaştır. Bana, ehlimden Ali'yi vezir yap. Onunla sırtımı kuvvetlendir!..*” demiştir. Rivayetin sonunda ise Cibril inerek, “*Ey Muhammed 'Sizin dostunuz, ancak Allah'tır' ayetini oku!*” demiştir.⁴⁵ Şia, bu ayetteki “*râkûn*” ifadesinden maksadın bir imam olduğunu ve ayetin Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin hilafetine işaret ettiğini savunmaktadır.

Râzî'nin, *Nihâyetü'l-Ukul* adlı eserinde, ilgili ayetin ilk bölümünde geçen *veli* lafzının Hz. Ali'nin imametini kanıtlayan nass-ı hafî olduğu yönündeki Şii iddiayı sistematik bir şekilde ele aldığını görmekteyiz. Râzî, bu iddiayı, birbirini tamamlayan ve sonunda Hz. Ali'nin tüm müminlerin üzerinde *tasarruf sahibi imam* olduğu sonucuna ulaşan⁴⁶ üç yolla ele almaktadır. Bunlar şu şekildedir:⁴⁷

Birinci Ayetteki *veli* lafzından “*en evla olan, hak eden*” anlamı çıkmaktadır. Bu şekilde düşünenler iddialarını desteklemek için nakli ve örfi rivayetler nakletmektedir. Nakli rivayetler ve deliller ise şunlardır:

Veli lafzının anlamı için Müberred (Müberred) (ö. 286/900)⁴⁸ “*evla, ehakk (en layık, hak eden)*” demektedir. Kümeyt'in (Kümeyt el-Esedî) (ö. 126/744)⁴⁹ divanında ise *veli* ifadesi “*işlerin deruhte edilmesi için atanmış kayyum*” anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla nakli deliller olarak gösterilen bu tanımlara göre *veli* lafzıyla ifade edilmek istenen bu kelimenin “*mutasarrıf, insanların işlerini üstlenen idarecisi*” gibi anlamlara geldiğidir. Râzî'nin naklettiği bu iddiaların, Şii âlimler tarafından Arap dili ve Arap şiiri ile desteklenmiş, dilbilimsel açıdan güçlendirilmiş olduğu açıkça görülmektedir.

Veli kelimesine yüklenen *mutasarrıf* anlamını ifade eden örfi delil ise kızın erkek kardeşinin *veli* kelimesiyle ifade edilmesidir. Bir diğer örfi delil ise sultanlara *velisi olmayanların velisi* denilmesidir. Örfte bu kimselere *kan velisi* yani *kan bağından dolayı o kimsenin velisi* denilmektedir. Dolayısıyla naklen ve örfen *veli* lafzından anlaşılan mana “*o kimse üzerinde tasarruf etme yetkisine en layık olan kişi*”dir.⁵¹

İkinci *Veli* lafzı ile velayetin, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye müteveccih olduğu anlamı çıkmaktadır.

Bu şekilde düşünenler *veli* lafzının; *yardımcı, seven, nasîr, nusret* gibi anlamları yanında *tasarruf eden, mutasarrıf* anlamlarına da geldiğini belirtmektedir. Şii âlimler ilgili ayette *veli* lafzının *mutasarrıf* anlamına geldiğini çeşitli gerekçelerle kanıtlamaya çalışmaktadır. Onlara göre böylece *veli* lafzının *yardımcı* anlamı da ortadan kalkmış olacaktır.⁵²

Veli lafzında *yardımcı* anlamının yerine *mutasarrıf* anlamının kullanılması gerektiğini savunanlara göre ayette *innema* edatı *hasr* için kullanıldığından *veli* lafzı bütün mü'minler için âmm değildir. Bu sebeple ayetten velayet manasının *hasr* edildiği ve bu vasıflara sahip olan müminlere *has* kılındığı anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla bütün müminler bu kapsamda

⁴¹ Râzî, *el-Muhassal*, 246.

⁴² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418.

⁴³ Mâide, 5/55.

⁴⁴ Tâhâ, 20/25-32; Kasas, 28/35.

⁴⁵ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 12/26.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eserinde Mâide Suresi 55. Ayetin tefsirinde aynı konuya değinmekte ancak farklı bir sistematikte konuyu ele almaktadır. Onun, *Nihâyetü'l-'Ukûl* eserinde bu ayetle ilgili imamet tartışmalarını daha sistematik bir şekilde ele almasından dolayı çalışmamızda bu tasnife yer verdik.

⁴⁷ Daha önce de ifade edildiği gibi Hayri Kaplan, Râzî'nin *Nihâyetü'l-'Ukûl* adlı eserde imamet ve ismet konularındaki tartışmaları Sedîdüddîn Ebu's-Senâ Mahmud b. Ali el-Hımmisî er-Râzî (yaklaşık 485-585/1092-1189) ile yaptığını nakletmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin naklettiği bu iddiaların Hımmisî'ye ait olduğunu düşünmekteyiz; bkz. Hayri Kaplan, “*Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı.*” *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi Dergisi*, 14, (2005), 285-330.

⁴⁸ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezid b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdi es-Sümâlî. Hicri üçüncü yüzyılda yaşamış Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Bkz: İsmail Durmuş, “*Müberred*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV yay., İstanbul, 2006, XXXI. s. 432-434.

⁴⁹ Ebû'l-Müstehil el-Kümeyt b. Zeyd b. Huneys el-Esedî, hicri ikinci yüzyılda yaşamış Emevî dönemi Şii şairlerindendir. Rahmi Er, “*Kümeyt el-Esedî*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV yay., Ankara, 2002, XXVI, s. 551-552.

⁵⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 452.

⁵¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 453

⁵² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/453

değildir. Çünkü *nusret*, *yardım etmek* anlamına gelen velayet umumidir.⁵³ Örneğin “*Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır.*”⁵⁴ ayetinde yardım manası umumi bir ifadedir. Bu görüşü savunanlara göre veli lafzı için *nusret* anlamının geçersizliği kanıtlandığı ve geriye *mutasarrıf* anlamı dışında bir mana kalmadığı için ilgili ayettin takdiri şu şekildedir: “*Ey müminler, sizde tasarrıf sahibi olanlar, ancak Allah, Rasûlullah ve şu şu sıfatlarla vasfedilmiş müminlerdir.*” Dolayısıyla bu vasıflara sahip olan kişilerin de bütün ümmet hakkında tasarrıf sahibi olan imam olması gerektiği ortaya çıkmaktadır.⁵⁵

Birinci bahse konu ayetteki *râkiûn* (rükû edenler) ifadesi sadece Hz. Ali'ye hasır. Dolayısıyla imamet vazifesini görmede Hz. Ali en evla kişidir.⁵⁶

Bu görüşü savunanlar ayette kastedilen kişinin Müslümanların icmâsiyle Hz. Ali olduğunu, ayetin onun imametini gösterdiğini belirtmişlerdir.⁵⁷ Şayet mesele bu şekilde kabul edilmezse ayet yok sayılmış ve hükümsüz kalmış olmaktadır. Bunun da caiz olması düşünülemeyeceği için ayetin Hz. Ali'nin imameti üzerine bir delil olduğu kabul edilmelidir.⁵⁸

Şii düşünceye göre ayetteki velayetin Hz. Ali'nin dışında bir kişi için düşünülmesi Müslümanların icmâsına ters düşmek anlamına gelmektedir.⁵⁹ Bunun yanında ayetteki veli lafzından mutasarrıf anlamının kabul edilmesi durumunda Hz. Ali'nin imameti de kabul edilmiş olmaktadır. Şayet bu lafza mutasarrıf anlamı verilmezse, bu durumda ayetin manasına aykırı bir yorum yapılmış olmaktadır.⁶⁰

Bu maddede son olarak veli lafzının diğer anlamı olan *nusret*, yardımcı anlamı ele alınmıştır. Râzî'nin naklettiği Şii düşünceye göre; ayette kastedilen veli lafzının hem mutasarrıf hem de yardımcı anlamı olduğu kabul edilirse, bu durumda elfâz-ı müştereke durumundan bahsedilir. Dolayısıyla müşterek lafız sınırlandırılmadan söylenirse iki mana da muhtemel olmaktadır.⁶¹ Ancak bu ayette *vehum râkiûn* ifadesiyle ayet sınırlandırılmış ve mana Hz. Ali'ye has kılınmıştır. Dolayısıyla ilgili lafızdan *ehak* yani *en layık*, *hakka en çok sahip olan* anlamı çıkmaktadır. Ayrıca *yardımcı* anlamı kabul edilse bile, ancak mutasarrıf anlamının onu kapsadığı şekliyle kabul edilebilir.⁶²

Dolayısıyla bu son maddeyle de Şia'ya göre, bahse konu ayetteki veli lafzından mutasarrıf anlamındaki velayetin kastedildiği, *vehum râkiûn* ifadesinden de müfessirlerin ve Müslümanların icmâsiyle Hz. Ali'nin kastedildiği belirtilmektedir.⁶³

Bu ayetle ilgili Şii argümanların, ayetin başındaki veli lafzına odaklandıkları görülmektedir. *Veli* kelimesine, *insanların işlerini üstlenen idarecisi* anlamına gelecek şekilde mutasarrıf anlamının verilmesi Şii iddianın odak noktasını oluşturmaktadır. Nitekim Râzî'nin de bu argümana karşı geliştirdiği tezlerde bu noktaya yoğunlaştığı ve ilgili kavramın diğer anlamı üzerinden görüşlerini delillendirme yoluna gittiğini görmekteyiz.

Râzî, “*Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin...*”⁶⁴ ayetinden maksadın “*Yahudi ve Hristiyanları gerek canlarınız gerekse mallarınız hususunda tasarrıfta bulunan imamlar edinmeyin...*” olmadığını belirtmektedir. Kastedilen anlamın “*Yahudi ve Hristiyanları birer dost ve yardımcı edinmeyiniz. Onlarla içli dışlı olmayınız ve onlarla birbirinize destek ve yardım sağlamayınız*” olduğunu savunmaktadır. Râzî'ye göre, bu yasaklamayı pekiştirmek için “*Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Onun Peygamberidir, şöyle şöyle vasfedilen müminlerdir...*” buyurmuştur. Dolayısıyla önceki ayette nehyedilen velayet ile sonraki ayette emredilen velayet aynıdır ve *Nusret/yardım* manasındadır. Râzî ayetteki veli lafzının, imamet manasına gelecek şekilde yorumlanması durumunda bunun aynı amaç için söylenmiş iki sözün arasına farklı bir sözün sokuşturulması olacağını savunmakta ve bu yaklaşımı eleştirmektedir.⁶⁵

Râzî, ayetteki veli lafzının nâsir, yardımcı anlamında kullanılmasının daha uygun olacağını düşünmektedir.⁶⁶ Ona göre bu anlam ayetin siyak ve sibakına daha uygundur. Râzî'ye göre bir önceki ayet olan “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar...*”⁶⁷ ayeti, Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin meşruluğunu kanıtlamaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla bu ayetten maksadın Hz. Ali'nin imameti olması arka arkaya gelen bu iki ayetin tenakuz etmesi anlamına gelmektedir ki bu

⁵³ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/26.

⁵⁴ Tevbe, 9/71.

⁵⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/453-455; *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, XII. s. 26.

⁵⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/453.

⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/ 27.

⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/456.

⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/ 27.

⁶⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/456.

⁶¹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/ 29.

⁶² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/457.

⁶³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/456.

⁶⁴ Mâide, 5/51.

⁶⁵ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/27-28.

⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/ 27.

⁶⁷ Mâide, 5/54.

⁶⁸ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12// 20.

durum da mümkün değildir. Ayrıca veli lafzının mutasarrıf anlamında kullanılması bir önceki ayetle mana uyumu açısından da uygun değildir.⁶⁹

Râzî, veli lafzı mutasarrıf anlamında kullanıldığında ortaya çıkabilecek birtakım teorik sorunlardan da bahseder. Ayetten Hz. Ali'nin ümmet üzerinde tasarruf yetkisi olan imam olduğu anlamı çıkarılırsa, Hz. Peygamber hayattayken Hz. Ali'nin tasarruf yetkisinden bahsedilir. Çünkü ayet o anda Allah'ın velileri olduklarını ifade etmektedir.⁷⁰

Râzî, Hz. Ali'nin imametinin ve ümmet üzerindeki tasarruf yetkisinin Hz. Peygamber'le aynı zamanda (ayetin indiği esnada) olamayacağını belirtir ve Şia ile bu konuda hemfikir olduğunu söyler. Bu durumda ayetin Hz. Ali'nin imametinin daha sonra olacağı anlamına delalet ettiğini belirtir. Dolayısıyla ayette Hz. Ali'nin imametini gösteren bir zaman ifadesi yoktur ve Hz. Peygamber'den hemen sonra olacağı anlamı çıkarılamaz. Râzî, bundan dolayı ayette Hz. Ali'nin imametinin kastedildiği anlamının çıkartılması durumunda bile bu imametini Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imametlerinden sonra kabul edilebileceğini belirtir.⁷¹ Dolayısıyla Râzî, Hz. Ali'nin imametini kabul etmekle beraber asıl itirazını Şia'nın Hz. Ali'nin imametini Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk sıraya almasına yöneltmiştir.

Râzî, ayetteki *innema* edatının *hasr* için kullanıldığı görüşüne katılmamaktadır. Ona göre ayette *innema* edatının, *tevkid* ve *istifham* maksadıyla kullanımı da uygun düşmektedir.⁷² *Tevkid* ve *istifham* anlamlarının *innema* tarzı cümlelerde kullanılması durumunda burada *iştirak* anlamının oluşacağını ve bu kuralın Şia tarafından da benimsendiğini belirtmektedir.⁷³ Râzî ayrıca ilgili ayetteki *ma* edatının da te'kid için geldiğini söylemektedir.⁷⁴ Dolayısıyla Râzî, ayetteki bir lafzın doğrudan bir anlamının kullanılarak arzu edilen maksada göre anlamlandırılmasını doğru bulmaz ve bunu Arap dilini ve mantık kaidelerini kullanarak birçok örnekle açıklamaya çalışır.

Ona göre ayetteki *innama* edatı *hasr* anlamında kullanılmış olsa bile, bu sıfatla sadece Hz. Ali mevsuftur ve müminlerin tümü mevsuf değildir denemez.⁷⁵ Dolayısıyla bu anlamında kullanıldığında dahi Şii âlimlerin iddia ettikleri gibi sadece Hz. Ali değil bu sıfata sahip diğer tüm müminler de kastedilmiş olmaktadır.

Ayette "*rükû halinde olup zekât vermek kastedilmiştir*" şeklindeki eleştiriye de değinen Râzî, burada *vav* harfinin *hal* manası yanında *isti'naf* (*isti'naf-ı beyânî*) manasının da olabileceğine yönelik örnekler vermektedir. Yani ayette "*Onlar rükû halinde oldukları halde zekat verirler*" anlamının yanında "*onlar namaz kılarlar, zekat verirler ve onlar rükû halindedirler*" manası da vardır. Ayrıca ayette bu özelliğin onların adetlerinden olduğundan bahsetmektedir. Râzî rükû halinde zekat vermenin sahabenin adetlerinden olmadığını, dolayısıyla ayetin bu anlama hamledilmesinin doğru olmayacağını belirtmektedir.⁷⁶

Râzî, namaz esnasında zekât vermenin namazda hudu ve huşuyu ihlal edeceğini, namazın iptaline sebep olacağını ya da kemalini bozacağını savunmaktadır. Ve bu durumun da müminlerin emiri Hz. Ali'ye yakışmayacağını söylemektedir. Râzî, ayetin rükûda zekat vermeyi medhetme amacı olsaydı, bu davranışın yapılması hoş karşılanan bir sünnet olacağını düşünmekte ve rükûda zekat vermenin sünnet olmadığını belirtmektedir.⁷⁷ Ayrıca Râzî, bu davranışın *amel-i kesir* olacağı için Hz. Ali'nin şanına yakışmayacağını da belirtmektedir.⁷⁸

Râzî, *vav* harfinin *isti'naf* için kullanılmasına yönelik bir eleştiriye şu şekilde aktarır: *vav* harfi, *hal* anlamı dışında kullanıldığında, *vehüm râkiûn* ifadesi *yukümnessalâte* tabirine atfedilmiş olmaktadır. Bu durumda "*namaz kılarlar ve rükû ederler*" anlamı çıkmaktadır ki namaz zaten rükuyu içermektedir. Dolayısıyla cümlenin *hâl* olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Râzî bu konuda, ayette *rükû* kelimesinin te'kid edilmek istenmiş olabileceğini belirtmektedir. Yani rükû haline dikkat çekilmek istenmiş olabileceğini belirtir.⁷⁹

Râzî, ayrıca ayette geçen *râkiûn* ifadesinin cemî (çoğul) olarak gelmesine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Şii iddiaya göre ayette *rükû ederken zekât verenler* denmektedir. Çoğul ifade kullanıldığından dolayı bu ayetin Hz. Ali'ye hasredilmesi uygun

⁶⁹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/28.

⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/28,29.

⁷¹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/28,29.

⁷² Râzî, bu konuda belagat ve Arap dili ilimlerinden de yararlandığı görülmektedir. Nitekim onun bu ilim dallarında Nihâyetul İ'caz gibi müstakil eserleri de vardır. "*Innema*" edatının, "*tevkid*" ve "*istifham*" için kullanımına da yer vermektedir. Örneğin "*bana yalnızca Zeyd geldi*" cümlesinden Zeyd'in defalarca geldiği manası da çıkmaktadır. "*ben yalnızca ekmeğ yedim*" cümlesinden de, bir veya daha fazla ekmeğ yendiği anlamı da çıkarılabilmektedir. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/459.

⁷³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/459.

⁷⁴ Râzî, bu konuda "*Innema Zeydu'n fi'd-dâri*" cümlesini örnek vermektedir. Bu cümleden Zeyd'in kesinlikle evde olduğu anlamı çıkmakta ancak Zeyd'den başkasının evde olmadığı anlamı çıkmamaktadır. Aynı şekilde "*sadece erkekler cesurdur*" veya "*sadece insanlar ehl-i ilimdir*" cümlelerinden "*cesur değilse erkek değildir*" ya da "*âlimlerin dışındaki kimse insan değildir*" anlamı çıkmamaktadır. Bu cümlelerden ehl-i ilim olmayan insanların da olabileceği cesur olmayan erkeklerin de olabileceği anlamı da çıkartılabilir. Râzî'ye göre bu cümlelerde alimliğin insanlıkta, cesaretin de erkeklikte en belirgin özellikler olduğunu kastedilmektedir. Dolayısıyla ilgili ayette *hasr* manası kullanılıp bunun sadece Hz. Ali'ye hamledilmesi Arap dili kaideleri açısından yanlıştır. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460.

⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460.

⁷⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460-461.

⁷⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460-461.

⁷⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460; *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/27.

⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460-461.

olmamaktadır. Râzî, bazı ayetlerde⁸⁰ Allah'ın *biz* dediği ve bu ayet için de böyle olduğu yönündeki görüşleri de kabul etmemektedir. Râzî'ye göre, *biz* ifadesinin kullanıldığı ayetlerdeki mecazla bahse konu ayetteki mecaz aynı değildir.⁸¹ Çünkü Allah birçok yerde bir olduğunu açıkça belirtmektedir. *Biz* ifadesinin kullanıldığı yerlerde Allah'ın bir olduğu bilindiği için *biz* ifadesi *ta'zim* anlamına gelecek şekilde yorumlanmaktadır. Ayrıca Râzî, ilgili ayetteki *ellezine* ibarelerindeki *lam* (elif lam)⁸²'in *cins* ifade ettiğini ve dil kaidesi gereği cins kastedilen cümlelerin içinde mecaz ifade bulunmayacağını belirtmektedir. Mecaz ifadenin ancak onların karine olarak bilindiği yerlerde -Allah'ın bir olduğunun bilinmesi gibi- olabileceğini söylemektedir.⁸³

Sonuç olarak Râzî, bu ayetteki *veli* lafzından ve *velayet* kavramından *nasir*, *yardımcı olan manasına gelen bir dostluğun* kastedildiğini; imamet manasının kastedilmediğini detaylı bir şekilde kanıtlamaya çalışmıştır. Râzî, bu mananın anlaşılabilirliği için taassubu bırakmak gerektiğini vurgulamakta, doğru manaya ulaşabilmek için ayetin siyak ve sibakına bakılarak insafli bir şekilde değerlendirme yapılmasının lüzumuna dikkat çekmektedir.⁸⁴

2. LÜTUF

Lütuf; “İnsanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip günahlardan kaçınmasını kolaylaştıran İlâhî fiil” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁵ Kadı Abdülcebbar, lütfü “*Vacip olsun, mendup olsun, mükellefin sayesinde/kendisiyle teklif kapsamına giren şeyi seçtiği ya da seçmeye yaklaştığı her tür hadisedir*” şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁶ Tanımdan yola çıkarak Mu'tezile kelamcıları açısından lütuf kavramıyla, kişiyi itaate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran bir anlam ifade edildiği söylenebilir. Bununla beraber lütuf kavramıyla Mu'tezilî adalet düşüncesinin de temellendirildiğini söylemek mümkündür.

Lütuf kavramı, hicri ikinci yüzyıldan sonra Mu'tezile ekolü tarafından *vücüb alellah* kavramına bağlı olarak bir kelâm terimi haline almıştır. İslam mezhepleri, iman ve itaat etmek için kulların Allah'ın lütfuna muhtaç olduğu görüşünde hemfikirdir. Ancak bu konuda; bu lütfun Allah'a vacip olup olmadığı, Allah'ın kâfirlere lütufta bulunup bulunmadığı gibi meseleler İslam âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur.⁸⁷

Mu'tezile mezhebi içerisinde sistematize edilen lütuf kavramıyla, Allah üzerine vaciplikten bahsedilse de Câhız, Ka'bi ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu vücubiyetin Allah üzerine değil, halk üzerine olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁸ Dolayısıyla Ehl-i Sünnetin üzerinde hassasiyetle durduğu ve Allah'ı mecbur kılma biçiminde anladığı vücüb alellah düşüncesinin, Mu'tezilî alimlerin tümü tarafından istisnasız benimsendiği söylenemez.

Mu'tezile açısından ilahi adalet prensibinin dayanaklarından olan lütuf teorisi, Şii kelâmında imamet nazariyesinde farklı bir bağlamda ele alınmaktadır. Şii düşüncede imamet, tıpkı nübüvvet gibi temel bir dinî kurumdur. Dolayısıyla Şia, imameti nübüvvetin parçası ve devamı olarak telakki etmiştir.⁸⁹ Şia'nın “Allah'ın insanlara peygamber göndermesi gibi imam göndermesinin de bir zorunluluk olduğu” şeklindeki görüşlerinin, Şia'yı lütuf kavramını imametle ilişkilendirme yoluna sevk ettiği söylenebilir.

Şii kelâmıcılar, mükellef kılınan kullara lütufta bulunmanın Allah'a vacip olduğunu savunmaktadır.⁹⁰ Nitekim Şia, nübüvvetin bir lütuf olması gibi her sırada peygamberin vazifeleriyle, insanların hidayet ve irşadlarıyla görevli bir imam gönderilmesinin de lütuf olduğunu savunmaktadır.⁹¹ Hatta imametın lütufların en büyüklerinden olduğunu iddia etmektedir. Çünkü Allah'ın insanların kurtuluşunu kolaylaştırmak, iyiliğe yöneltmek ve toplumdaki çatışmaları ve anlaşmazlıkları mükemmel bir adaletle çözüme kavuşturmak için masum bir rehber göndermesi gereklidir.⁹²

Râzî, öncelikle imametın lütuf olduğu yönündeki Şii iddiaları ve bunların gerekçelerini sıralar. Bunlar şu şekildedir:

- Allah'ın mükellef kıldığı kullarından sıkıntılarını gidermesi ve ihtiyaçlarını karşılaması lütuftur.

⁸⁰ Nuh, 71/1; Zâriyât, 51/47.

⁸¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâûhu'l-Gayb*, 12/28.

⁸² Râzî, buradaki eliflam'ın istiğrak için kullanıldığını, cins olduğunu ve bu cümlelerde anlamın hakikatinden başka bir manada kullanılamayacağını yani mecaz yapılamayacağını belirtmektedir.

⁸³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/464-466.

⁸⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâûhu'l-Gayb*, 4/28.

⁸⁵ Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4/198.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2012), 12/35.

⁸⁷ İlyas Çelebi, “*Lutuf*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara, 2003, XXVII. s. 239-241.

⁸⁸ Râzî, *el-Muhassal*, 240.

⁸⁹ Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, (Ankara: Araştırma yay., 2003), 33.

⁹⁰ Cürçânî imametın; kulun itaate daha yakın, isyandan daha uzak olmasına zemin hazırlayan ve Allah'a zorunlu olan bir lütuf olduğu fikrini eleştirmektedir. O, imamın gaybette olmasının insanları iyiliğe yaklaştırmayacağını dolayısıyla imametın lütuf olamayacağını belirtmektedir. Şayet bu şekilde imamet lütuf kabul edilirse Allah'ın zorunlu bir şeyi terk etmiş olacağı anlamı çıkmaktadır: Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkuf*, 13/377.

⁹¹ Ethem Rûhi Fırlalı, *İmâmîyye Şiâsi*, (İstanbul: Ağaç yay., 2008), 217.

⁹² Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 34.

- İyiliğin ortadan kalkması durumunda kötülük onun yerini alır. İyiliklerin kalıcı olması için de lütfun olması gerekmektedir. İmamet de insanların içerisinde iyiliklerin devam etmesini sağladığı için lütuftur.
- *Emir bi'l-ma'rûf nehîy ani'l-münker* vazifesini ifa eden bir imamın olması olmamasından daha iyidir. Bu noktada da imamet bir lütuftur.⁹³

Şia'nın imametın lütf olduğu düşüncesi genellikle; toplumun başında bir yöneticinin olması, insanları kötülüklerden alıkoyp sakındırması, iyilikleri teşvik etmesi, vacipleri emretmesi gibi akli deliller etrafında yoğunlaşmaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla Şia istikrâ yani "Tikel önermelerden tümel bir sonuca ulaşılmasını sağlayan akıl yürütme" yöntemi ile imametın lütf olduğu, lütfun vacip olduğu ve imametın de Allah'a vacip olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Dolayısıyla imametın lütf olduğu düşüncesi, Şia'nın imametın aklen vacip olduğu tezinin temelini oluşturduğu söylenebilir.

Râzî *el-Muhassal* adlı eserinde Şia'nın bu konudaki iddiasını şu şekilde formülize etmektedir. "*Lütf, imkan sağlama (temkin) ve zararların ortadan kaldırılması tarzında cereyan eder. Hikmet sahibi bir teklif edene (Allah) bu ikisi farz olunca imâmet de farz olur.*"⁹⁵ Bu şekilde; Şii düşüncede insanların ilahi hükümleri yerine getirebilmesi, toplumsal adaletin ve barışın sağlanabilmesi ve dinin yaşanabilmesi için şart olarak görülen imamet kurumunun, lütf teorisi bağlamında ele alındığı ve bu yaklaşımın yeni bir düşüncenin kapısını araladığı görülmektedir. Lütf teorisinin imamet düşüncesiyle sistematize edilmesi Ehl-i Sünnet kelimasında da özgün fikirlerin geliştirilmesine neden olmuştur. Nitekim Râzî de eserlerinde bu konuya geniş bir şekilde yer vermiş farklı izahatlar ortaya atmıştır. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de lütf konusuna detaylı bir şekilde değinmiş, lütf-imamet ilişkisi konusunda Şii düşünceye çeşitli eleştiriler yönelmiştir. Râzî'nin, bu konuyu *İsnaaşeriyye'nin imametın vücubunun aklen vacip olduğuna dair görüşlerinin reddi* başlığında⁹⁶ ve *el-Erba'in fi Usûli'd-Dîn* adlı eserinde *imametın vücubiyeti* başlığı altında ele aldığını görmekteyiz.⁹⁷ Ayrıca *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* adlı eseri ve diğer eserlerinde de bu konuya değinmektedir.⁹⁸

Râzî, imamın kötülükleri ortadan kaldırması yönüyle lütf olduğu yönündeki Şii iddiaya katılmaz ve kötülüklerin tamamen ortadan kaldırılmasının imkânına odaklanır. Râzî; imametın ancak, imamın bütün cihetleriyle kötülükleri önlemesi durumunda lütf olacağını söyler. Ona göre bir şeyin bir yönüyle iyi olması başka bir yönüyle kötü/mefsedet olmasına engel değildir. Şia'nın imamete lütf diyebilmesi için, imamla beraber bütün kötülüklerin ortadan kalkması gerektiğini ve bunu ispatlayamamaları durumunda kendilerini yalanlamış olacaklarını belirtir.⁹⁹ Dolayısıyla Râzî, imamın gelmesiyle bütün kötülüklerin ortadan kalmayacağı, iyiliklerle beraber kötülüklerin de yaşanacağı ve bunun da lütf teorisine çelişeceği düşüncesindedir.

Râzî, imametın; kötülüklerin, eksikliklerin ve zararların yaşanmasıyla beraber lütf kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. O bu durumun, marifetullahtaki lütf manasına zarar vereceğini savunmaktadır. Zira lütf olan şey, kötülüklerin tamamen ortadan kaldırılması için şarttır ve eksiklikleriyle beraber kabul edilemez. Dolayısıyla imamet, kötülükleri engelleyememe gibi eksiklikleriyle beraber kabul edilirse bu durum marifetullahtaki yetkinliğe zarar verir. Râzî, imametın bütün yönleriyle kötülükleri ortadan kaldırdığı yönündeki iddiaya da karşı çıkmakta ve bunun ispatlanamayacağını belirtmektedir.¹⁰⁰

Râzî'nin imametın lütf olduğu fikrini reddetmesinin en temel nedeni, lütfun Allah'a vacip kılınmasıdır. Râzî, lütuftan kastedilenin, bir şeyin Allah'a vacip kılınması ve lütf olmasından dolayı Allah'ı vacip olan şeye zorlamasıdır. O, bunun içinde Allah'ı mecbur bırakma fikrinin olduğunu söylemekte ve bu düşüncüyü bu şekilde reddetmektedir.¹⁰¹

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslam mezhepleri, iman ve itaat etmek için kulların Allah'ın lütfuna muhtaç olduğu düşüncesinde birleşmektedir. Râzî de bunu kabul etmekle birlikte Allah'tan gelen lütfun ona vacip olması fikrini kabul etmemektedir. Bu noktada Râzî'nin Eş'âri düşüncüyü takip ettiği söylenebilir.

Râzî, mücmel olarak, iyisiyle kötüsüyle her şeyi içine alarak Allah'ın bütün yaratmalarını (kevn) lütf olarak görmektedir. Her şeyiyle mutlak iyiliğin ve adaletin teminatı olan lütf anlayışı ise Râzî tarafından gerçekçi ve kabul edilebilir görülmemektedir. Zira burada lütf denilen şey -bu konu için imamet- Allah'a vacip kılınmaktadır.¹⁰²

Râzî'nin lütf konusunda dikkat çeken bir diğer eleştirisi de şu şekildedir. Şia'ya göre imamet lütf olarak mükellef kulların itaate ve iyiliklere yaklaşması, kötülüklerden ve mefsetetlerden uzaklaşması için şarttır. Başında bir imam olan kişinin imamdandır korktuğu için günahı sakındığını düşünelim. Bu kişinin başında imam olmadığına sırf kötü kötü olduğu için bir günahı işlemediğini de farz edelim. Bu durumda bu kişi için imamın olmaması daha faydalıdır. Çünkü itaat fiilini ilahî lütf mazhar olarak (başta imamın olması) yapmak daha az sevaba vesile olur. İlahî lütfu mazhar olmadan (başta imamın olmaması) itaat fiilinin yapılması ise daha çok sevaba vesile olur. Bu durumda bu kişi için lütf denilen şey mükellefin

⁹³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/331-332.

⁹⁴ Râzî, *el-Muhassal*, 240.

⁹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/331; *el-Muhassal*, 247.

⁹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/331.

⁹⁷ Râzî, *el-Erba'in*, 2/255-256-259.

⁹⁸ Râzî, *el-Muhassal*, 240.

⁹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/333.

¹⁰⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/333.

¹⁰¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/334.

¹⁰² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/335.

aleyhine olmuştur. Dolayısıyla Râzî'ye göre, bu örnek Şia'nın iddia ettiği mutlak iyiliği karşılayan lütuf nazariyesine aykırıdır.¹⁰³

Râzî, imam göndermenin Allah'a vacip olduğu iddiasını eleştirirken tündengelim yöntemiyle şu şekilde bir iddia ileri sürmüştür. Allah'ın imam olarak başka bir kişiyi -o imamdan başkasını- görevlendirmesi mümkündür.¹⁰⁴ Dolayısıyla Râzî'ye göre imamı değiştirmeye gücü yeten Allah'a, o kişiyi göndermesinin vacip kılınması düşünülemez.

Râzî imamet, Şia'nın anladığı şekilde lütuf olamayacağı ile ilgili dikkat çekici bir başka noktaya değinir. Ona göre imamet lütuf olması durumunda, imamdan başkasının -imamın yerine geçen kişinin- başarılı olmaması gerekmektedir.¹⁰⁵ Çünkü Allah'ın insanlara imam göndermesinin lütuf olduğu ve bunun Allah'a vacip olduğu iddia edilirse; bu durumda lütuf olarak gönderilen imamın mücadelesinde başarılı kılınması da Allah'a vacip olmaktadır. Aksi halde lütuf olarak imamın gönderilmesi, tamamlanamayan ve gayesine ulaşamayan bir hal almaktadır.

Nitekim Şia'nın imam olarak ileri sürdüğü Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve diğer imamların tümü devlet başkanlığı için girdikleri mücadelelerde -haklı olmalarına rağmen- galip gelememişler ve verdikleri mücadelelerde başarısız olmuşlardır. Zamanla Şii toplum Emevî ve Abbâsîlerin şiddetli baskısı altında kalmış, Zeyd b. Ali'nin isyanından sonra imamlar devlet başkanlığı için açık bir şekilde mücadele bile etmemişlerdir. Dolayısıyla tarihî olaylar dikkate alındığında imamet lütuf olduğu fikri teorik arka planının yanında pratikte de karşılık bulmamıştır. Ayrıca imamlar devlet başkanı (halife) olmamalarına rağmen zaten gerçek imamdılar iddiası da anlamsız kalmaktadır. Zira Şia, imam kelimesinden devlet başkanını kast etmektedir.

Râzî, insanların başlarında yönetici olduğunda kötülöklere daha nadir sapacakların ve taate daha fazla yöneceklerini kabul etmektedir. Bunun tersi durumun yaşanmasının da mümkün olabileceğini ancak bu durumun nadir olarak görülebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre toplum için daha fazla faydanın ya da daha az zararın seçilmesi gerekmektedir.¹⁰⁶ Sonuç olarak Râzî'ye göre insanların, başlarında bir imam olması halinde taate daha yakın ve mefseden daha uzak oldukları söylenebilir. Ancak ona göre bu durum, imamet Allah'a vacip olduğunu söylemek ve bu konuyu Şia'nın anladığı şekliyle lütuf kavramı içerisinde değerlendirmek için yeterli değildir.¹⁰⁷

3. İSMET-MASUMİYET

Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de, *ismetin nefyi* başlığına başlığında Melâhide¹⁰⁸ ve İmâmiyye'nin haricinde hiçbir fırkanın imamet için ismeti şart koşmadığını belirtir. Râzî'nin burada küfre düşenleri ve dinden çıkanları ifade etmek için kullanılan *Melâhide* kavramını İmamiyye mezhebinden ayrı olarak ele alması onun İmamiyye'yi kafir veya ilhâd etmiş olarak görmediğini göstermektedir. Bu konudaki diğer bir çıkarım da Râzî'nin Melâhide'yi Şii mezhebinden kabul etmediği şeklinde olabilir. Bu da imamet meselesinde, çalışmamızın hemen her aşamasında Şia'nın düşüncelerine karşı sürekli eleştiriler getiren Râzî'nin onlara karşı tekfir düşüncesinde dikkatli ve ılımlı hareket ettiğini işaret etmektedir.¹⁰⁹ Bununla beraber Râzî, eserlerinde sıklıkla kullandığı *râfizî* kelimesiyle genellikle İmâmiyye'yi kastetmiştir. Örneğin Mâide suresi elli dördüncü ayetin tefsirinde *"bu ayet Râfizilerden İmâmiyye mezhebinin bozukluğunu gösteren en kuvvetli delillerden biridir"* ifadesini kullanmıştır.¹¹⁰ Aynı ayetin tefsirinde Râfizilere *"Allah kendilerine/onlara lanet etsin"* demiş ancak Hz. Ali için *aleyhi's-selam* ifadesini kullanmayı ihmal etmemiştir. Aynı ayetin tefsirinde Hz. Ali'nin atılgan ve cesur kişiliğine vurgu yapmıştır.¹¹¹ Râzî, ulü'l-emrin masum imamlar olmadığını anlattığı bölümde ise *"Râfizilere göre, bir zamanda sadece bir imam bulunur"* ifadesini kullanmaktadır.¹¹²

Râzî, ismet düşüncesinin temelinde imamın kendisi dışındakilere hükmünün nüfuz etmesi ve imama kendisi dışındaki kimsenin hükmünün geçmemesi olduğunu ve bu düşüncenin batıl olduğunu belirtmektedir. *el-Muhassal* adlı eserinde de

¹⁰³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/336.

¹⁰⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/339.

¹⁰⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/339.

¹⁰⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/338.

¹⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/349.

¹⁰⁸ İlhâd, *"Allah'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dinî kuralları hafife almak"* olarak tanımlanmaktadır. İlhâda sapan kişiye mülhîd denir. Melâhide ise mülhîd kelimesinin çoğuludur: Bkz: Mustafa Sinanoğlu, *"İlhâd"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 2000, XXII. 90-92.

¹⁰⁹ Tekfir: *"Bir Müslümanı ya da Müslüman zannedilen bir kimseyi iman dairesi dışına çıkarıp küfre nispet etmek"* şeklinde tanımlanmaktadır. İslam düşüncesinde tekfir anlayışı, bedevî yaşamı benimseyen ve naslların inceliklerini kavrayamayan Hâricî düşüncenin elinde zuhur eden bir zihniyet problemidir. Günümüzde de bazı radikal çevreler tarafından sağlam teolojik temellerden yoksun bir şekilde, nasllar üzerinden kurulan basit mantıksal önermelerle kişiler ve fikirler tekfir edilmektedir. Fahreddin er-Râzî ile aynı dönemde yaşamış bir diğer Eş'ârî alim olan Seyfüddin Âmidî'nin tekfir görüşünün anlaşılması, dönemin düşünürleri tarafından bu konuya nasıl yaklaşıldığını kavrayabilmek için önem arz etmektedir. Yaşadığı dönemde tekfir zihniyetin hismine uğrayan ve tekfir konusundaki görüşleriyle özgün fikirler üreten Âmidî'nin görüşleri döneminin tekfir anlayışı ile ilgili bkz. Adem Eryiğit, *"Seyfüddin Âmidî'nin Tekfir'e Bakışı"* *Kader*, 19/1, (2021), 123.

¹¹⁰ Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/20.

¹¹¹ Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/20-23.

¹¹² Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 10/146; Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'ari Geleneğin Şiilik Algısı*, (Ankara: Astana yay., 2020).

Şia'nın masumiyet fikrini, imametın lütuf olması gerektiği düşüncesinin üzerine inşa ettiklerini belirtir. Çünkü Şia'ya göre insanların bir imama muhtaç olmalarının sebebi, insanlardan çirkinliğin/kötülüğün sâdir olmasının imkânıdır. Dolayısıyla imam için günah ve kötülük imkânı düşünülürse o imamın da bir imama ihtiyacı olacaktır. Ve bu durumun zincirleme bir şekilde devam etmesi gerekecektir (teselsül). Bunun da mümkün olması düşünülemeyeceği için imamın masum/günahsız olması gerekmektedir.¹¹³

Râzî, imamların verdikleri hükmün geçerli olması için günahsız/masum olmaları gerektiğini ileri süren Şii iddiayı kabul etmemektedir. Ona göre imam için masumiyet şartının aranması dolaylı olarak kâdı, emir ve imamın yardımcılarının da masum olmalarını gerektirmektedir. Çünkü bu düşünceye göre hareket edilirse onların da verdikleri kararların geçerli olması için günahsız olmaları gerekirdi. Ancak kâdı ve emirlerin hükümleri ismet sıfatına sahip olmamalarına rağmen geçerli olmaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre imamların masum ve ismet sıfatına sahip olduğu fikri muteber bir düşünce değildir.¹¹⁴

Râzî, Şia'nın hatadan korunmuş masum imam şeklinde ifade ettiği masumiyet fikrini reddetmekle beraber bu konuyu farklı bir açıdan ele almaktadır. Râzî, ulu'l emre itaat edilmesi emredilen ayetteki¹¹⁵ ulu'l emr ile kastedilen kişinin masum olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Allah'ın itaati kesin bir şekilde emrettiği kimsenin hatadan masum/korunmuş olması gerekmektedir. Çünkü o kimsenin hata işlemesi durumunda Allah'ın hata işlemeyi emrettiği sonucuna varılmaktadır ki bu durumda aynı işte emir ve nehiy birleşmiş olmaktadır. Bu durumda ayette geçen ulu'l emr ile kastedilen masum kişinin ümmet içindeki âlimler ve ehlü'l-hal ve'l-akd/ehl-i icmâ olan kimseler olması gerekmektedir. Ona göre asıl icmâ müminlerin icmâdır.¹¹⁶ Dolayısıyla icmâ-i ümmetin dini bir delil olduğu sonucu çıkmaktadır.¹¹⁷ Râzî'nin bu fikirleri bizleri dolaylı olarak Şia'nın ileri sürdüğü masumiyet düşüncesinin aksine Ehl-i Sünnet'in benimsediği icmâ-i ümmetin hüccet olduğu fikrine ulaştırmaktadır.

Râzî ulu'l-emrin masum olduğu fikrinin, Şia'nın iddia ettiği imamın masum oluşu şeklinde anlaşılmasını gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.¹¹⁸ Ayrıca Râzî, ayette Allah'ın emir sahipleri şeklinde çoğul bir ifade kullandığını belirtir. O, Şia'ya göre bir zamanda sadece bir imam bulunduğunu belirterek ayetteki çoğul ifadeyi tekil bir anlama hamletmenin ayetin zahir manasına zıt bir anlam vermek olacağını söylemektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla Râzî, ayetteki çoğul ifadenin masum imam şeklinde tekil bir anlama yorulmasına karşı çıkmakta, ulu'l-emrden maksadın ümmetin âlimleri ve ehlü'l-hal ve'l-akdi olduğunu savunmaktadır.

Râzî'nin ayette geçen ulu'l-emr ifadesinden, masum olan ehlü'l-hal ve'l-akd/ehl-i icmâ anlamını çıkarması yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal paradigmalarıyla ve itikâdi kaygılarla da yakından ilişkilidir. Zira Râzî'nin yaşadığı dönemde Nizârî-İsmailî düşünce Hasan Sabbah tarafından Bâtınîlik (ed-Da'vetü'l-Cedîde) etrafında yeniden yorumlanmıştır. Bâtınî/Ta'limiyye düşünceye göre gerçek bilgi ancak masum imamdan ta'lim yoluyla öğrenilebilir. Râzî'nin ileri sürdüğü masum icmâ anlayışının, Bâtınî'lerin masum imam fikrine karşı geliştirilmiş bir argüman olduğu söylenebilir.¹²⁰ Dolayısıyla Râzî, imamet düşüncesi gibi mezhebî ihtilaflara kaynak teşkil eden bir meselede, gerektiğinde kavramları farklı bağlamlarda değerlendirmiş, muhalif mezhep mensuplarının geliştirdikleri argümanlara karşı farklı bakış açıları üretmiştir. Dolayısıyla Râzî'nin muhalif mezhep mensuplarıyla girdiği münakaşalarla, bağlı bulunduğu geleneği düşünsel donukluktan ve tutukluktan uzak tuttuğu söylenebilir.

Şia'nın masumiyet fikrinin diğer bir yansıması da imamın bilgisi konusundadır. Şia, imamın dinin bütün hususlarında hüküm vermekte vekil olduğunu dolayısıyla bu konumda olan birisinin dinin bütün hükümlerini bilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca imam şeriatı hüccettir ve şeriatın hafızıdır. Şayet imamın şeriatın bir kısmını bilmediği iddia edilirse bu insanlar arasında imama karşı güvensizliğe ve itibarsızlığa neden olur. Bu durumun peygambere kıyasla imam için düşünülmesi de caiz olmaz. Dolayısıyla ümmet de dini meselelerde sıkıntıya düşer ve kulluk yükümlülüğünü tam olarak yerine getiremez.¹²¹ İmamın hükümlerinde hatadan korunmuş olması/masumiyet fikri Şia'nın imamın ilmini dinî bütün hükümlerde bilgi sahibi olacak şekilde anlamasına neden olmuştur.

Râzî, imamın dinin bütün meselelerinde hüküm verme görevini üstlenmiş bir kişi olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. O, imamdaki dinî konularda müçtehid seviyesinde ilme sahip olma gibi ağır bir şart aramasına rağmen Şia'nın bu şartı bütün dinî ve dünyevî meselelere genişletmesine de karşı çıkmaktadır. Râzî, Şia'nın imamın bilgisini bu şekilde genişletmesinin icmâ

¹¹³ Râzî, *el-Muhassal*, 247.

¹¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/359-360; Râzî, *Câmi'u'l-'ulûm*, 381.

¹¹⁵ Nisâ, 4/59.

¹¹⁶ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 10/151.

¹¹⁷ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 10/150, 144.

¹¹⁸ Râzî'nin ulu'l-emr'in masumiyeti fikrinin, İslâm alimlerinin kanaatlerine aykırı olmadığı ancak bu görüşlerin dışında olduğu anlaşılmaktadır. Râzî, muhtemelen masumiyet fikrinin Şia'nın fikriyle uyum içerisinde görülmemesi için ulu'l-emr'in masumiyetinin, masum imam olarak algılanmaması gerektiğini özellikle belirtmiştir: Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 10/146; Ali Nurullah Berk, *"Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler"*, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (2006), 80.

¹¹⁹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 10/146.

¹²⁰ Mustafa Öztürk, *"İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği"*, *İslâmiyat*, (Din İstismarı Özel Sayısı), 3/3 (2000), 82.

¹²¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/393-394.

delilini de ortadan kaldıracığını ve gereksiz kılacağını belirtmektedir. Ashâbü'l-ihdiyâr olarak adlandırılan ve imamın tayininin seçime olacağını savunan Ehl-i Sünnet'in "imam da herkes gibi içtihad eder" düşüncesini paylaştığını vurgular.¹²²

Râzî, Şia'nın ileri sürdüğü imamın bütün dini meseleleri üstlendiği iddiasının doğru olabilmesi için imamın kendi işlerinde yardımcı ve kâdî gibi kimseyi görevlendirmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bunun mümkün olması düşünülemeyeceği için imam mecburen kendi görev ve yetkilerini kâdılar, âlimler, yardımcıları ve emirler gibi kişilere paylaşmak durumundadır. Râzî'ye göre bu durum imamın dini bütün meseleleri üstlendiği iddiasını geçersiz kılmaktadır. O, kendisinin de mensubu olduğunu belirttiği Ashâbü'l-ihdiyâr/Ehl-i Sünnet'de ise durumun böyle olmadığını, imamın görevlendirdiği kimselerle bu işleri deruhte ettiğini belirtir. Hatta bir kimsenin imamla arasında husumet olması durumunda imamın dışında başka birisinin bu uyuşmazlığa baktığını belirterek, Ehl-i Sünnet'te imamın dışında birisinin de dini hüküm verebileceğini belirtir.¹²³

Râzî, imamın ilminin bu şekilde geniş değerlendirilmesinin imkânsızlığına da dikkat çekmektedir. Ona göre imamın bütün dini meseleleri bilmesi, cüz'i hadiselerin ve ilmi meselelerin sonsuz olması gibi sebeplerle mümkün değildir. Ayrıca böyle bir iddianın gelecekte vuku bulacak hadiselerin bilinmesini de gerektireceğini, akıl sahibi bir insanın buna itibar etmeyeceğini vurgular. Râzî, bu durumu; "ben, tababetle ilgili bütün bilgileri ve gelecekte ortaya çıkacak bütün hastalıkları bilmeyen kimseye doktor demem" diyen kişinin durumuna benzetir. Ayrıca o; Şia'nın imamın dinî bütün meseleleri bilmesi gerektiği iddiasını ve imametın sıhhati için şart koşmalarını da muhal olarak görmektedir.¹²⁴ Râzî'nin buradaki eleştirileri dolaylı olarak imamın her şeyi bildiği için içtihad ihtiyacı olmadığı iddiasına yöneliktir. Dolayısıyla buradan dinî hükümlerde içtihadın önemine de işaret ettiği söylenebilir.

Râzî, imamın kendisine vezir tayin etmesinin ve kâdî atamasının, iddia edilen sınırsız ilimle çelişeceğini belirtmekte, kendisine yardımcı atamamasının da imkânsız olduğunu söylemektedir. Şayet imamın vezir görevlendirmesinin yanlış olduğu düşünülürse daha önceki meliklerin kötü bir iş yaptıkları sonucu çıkmaktadır.¹²⁵ Ayrıca Râzî, imamın görevlendirdiği vezirin de dinin bütün ahkâmını bilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü imamın kendisine yardımcı olarak görevlendirdiği kişinin verdiği hükümlerin meşru olabilmesi için imamla aynı ilmi seviyeye sahip olması gerekmektedir.¹²⁶ Dolayısıyla Râzî, dinî ve dünyevî bütün bilgilere sahip olması gereken imama, imandan daha az bilgiye sahip olan birisinin yardımcı olmasının düşünülemeyeceğini belirtmektedir. Râzî, vezirlerin bu ilmi kesb etmesi için beklenilmesi gereken süreden ve bu durumun toplumun ihtiyaçlarını geciktireceğinden bahsederek Şia'nın iddialarının geçersizliğini ileri sürmektedir.¹²⁷

SONUÇ

Şîi-Sünni farklılaşmasının temel konusu olan imamet, birçok İslam âlimi tarafından tartışılmış ve Müslümanlar arasındaki gündemini sürekli korumuştur. Nitekim Fahreddin er-Râzî de imamet tartışmalarına eserlerinde yer vermiş ve bu konuda görüş bildirmiştir.

İmamet nazariyesinde, toplumsal gerçeklerden kopuk, teoride sıkışmış bir yönetim anlayışını savunmayan Râzî, aksine gerçeklikle iç içe, aynı zamanda ideal olandan tamamen uzak olmayan bir siyasî anlayışa sahiptir. O, bu konuda dönemine kadar gelen tartışmaları yeniden yorumlamış, tartışmaları çok yönlü ilmi kişiliği ile Arap dili, mantık, usûl-i fıkıh gibi birçok ilim dalından yararlanarak geniş bir bakış açısıyla ele almış ve bütünsel olarak değerlendirmiştir.

Râzî, imamın tayini konusunda nass, davet ve ihtiyar yöntemlerine değinmekte, ihtiyar yönteminin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Râzî, Şia'nın nass ile tayin fikrini şiddetle reddetmekte, bu konuda ileri sürülen gizli ve açık nass iddialarını Arap dili ve mantık başta olmak üzere birçok ilimden yararlanarak sistematik bir şekilde tenkit etmektedir. O, Sakîfetü Benî Sâide toplantısında Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'nin imam tayin edildiği ile ilgili bir gündemin olmayışını ve böyle bir meselenin ileri sürülmeişini nass ile tayin iddialarına ait asılsızlığın en güçlü ve kesin delili olarak görmektedir. Bununla beraber Râzî, Hz. Peygamber'in bu konuda açık bir nass söylemesi durumunda bu bilginin ehl-i tevatür aracılığıyla gelmesi gerektiğini, böyle büyük bir olayın duyulmama ihtimalinin olmadığını da belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, bu önemli iddia tevatür yoluyla gelmediği için açık nass iddiası da düşmektedir. Ayrıca Râzî, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendisinden sonra yönetici olarak tayin ettiği iddiasını, dönemin sosyal dinamiklerinden ve kabile yapısından çıkarımlarda bulunarak eleştirmektedir.

İmametın lütuf olduğu düşüncesi, Şia'nın imametın aklen vacip kabul etmesine dayanmaktadır. Râzî, Şia'nın imametın ilahî bir lütuf olduğu ve Allah'a vacip olduğu yönündeki iddiasını temelde Allah'a bir zorunluluk isnad edilmesi sebebiyle reddetmekte ve bu iddianın bazı teorik açmazlarına değinmektedir.

Ulu'l-emre itaati emreden ayetteki ifadenin mutlak olmasını ulu'l-emrin masumiyetine bir delil olarak gören Râzî, ulu'l-emr ile kastedilenin ehlü'l-hal ve'l-akd ve âlimler olduğunu savunmaktadır. Ayrıca burada belirtilen âlimlerin fakih ve müctehid sınıfından olan âlimler olduğunu da vurgulamaktadır. Bu şekilde o, icmâ-i ümmetin hüccet olduğunu ileri sürmektedir.

¹²² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/394.

¹²³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/394.

¹²⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/ 392, 395.

¹²⁵ Râzî, burada İslamî kaynaklarda Hz. Süleyman'ın veziri olarak bahsedilen Âsaf B. Berahyâ'dan bahsediyor olabilir.

¹²⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 395.

¹²⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 396-397.

Râzî, ulu'l-emrin masumiyetini ileri sürerken bunun Şia'nın anladığı masum imam şeklinde anlaşılması gerektiğini özellikle belirtmektedir. Ayrıca Râzî'nin masumiyet düşüncesinin, yaşadığı dönemde etkili olan İsmâiliye/Bâtıniye mezhebinin, ta'lim fikrine karşı bir argüman olduğu da görülmektedir. Râzî, masum imam fikrine karşı masum ümmet görüşünü desteklemiş, gerektiğinde kavramları farklı bağlamlarda değerlendirmiş, muhalif mezhep mensuplarının geliştirdikleri argümanlara karşı farklı bakış açıları üretmiştir.

Râzî, Şia'nın masumiyet düşüncesinin bir yansıması olarak imamın dinî ve dünyevî bütün ilimlere sahip olması gerektiği fikrini eleştirmiştir. O, imamda müçtehid seviyesinde bir ilimi şart görmesine rağmen Şia'nın ileri sürdüğü bu iddianın teorik açmazlarına değinmiş ve imamda böyle bir şartın aranmasının mümkün olmayacağını belirtmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülkâhir El-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Et-Temîmî, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bakillani, Ebû Muhammed b. et-Tayyib, *et-Temhîd*, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2005.
- Berk Ali Nurullah, *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler*", Yüksek Lisans Tezi, *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (2006).
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî *Şerhu'l-Mevâkıf* Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî *el-İrşâd*, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.
- Durmuş İsmail, "Müberra'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV yay., İstanbul: 2006,31/432-434.
- Eryiğit Adem, "İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi" *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2018), 31-50.
- , "Şiî-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)" *Turkish Journal of Shiite Studies*, 2/1 (2020), 75-84.
- , *Câhız'ın İmamet Teorisi Mütezile İmamet Düşüncesinde Osmanî Tavrı*, İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- , "Seyfüddîn Âmidî'nin Tekfir'e Bakışı" *Kader*, 19/1, (2021).
- Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, İstanbul: Ağaç yay., 2008.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Fedâ'ihu'l-Bâtuniyye*, Kuveyt: Dâri'l-Kütübî's-Sekâfiyye, tsz.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Cidde: Dâru'l-Minhâc, tsz.
- Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul: Kayıhan yay., 2017.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Kaplan Hayri, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi Dergisi*, 14, (2005), 285-330.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, ysz: Dâru'l-Fikr, tsz.
- Mustafa Öztürk, "İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği", *İslâmiyat*, 3/3 (2000).
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tebşirâtü'l-Edille*, Ankara: DİB yay., 2003.
- Osman Aydınlı, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara: Araştırma yay., 2003.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm *Usûlü'd-Dîn*, Kahire: Hans Peter Linss, 1963.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Râzî *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyet'l-Usûl*, I-IV, Thk. Sa'id 'Abdullatif Fûde, Dâruz-Zehâir, Beyrut, 2015.
- el-Erba'în fi Usûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyetil-Ezheriyye, Kahire, 1986.
- Râzî *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.,

- Râzî *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, tsz.
- Sadi Yılmaz, "Fahredden er-Râzî'nin Câmî'u'l-'ulûm Adlı Eserinde Siyaset İlmi" *BÜİFD*, 1/1, (2018), 377-381.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire: 1968.
- Şemseddin Sami, *Kâmûsi Türkî*, İstanbul: Çağrı, 1978.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'ari Geleneğin Şiilik Algısı*, Ankara: Astana yay., 2020.

İBN TEYMIYYE'NİN SİYASİ DÜŞÜNÇESİNİN ANALİZİ: REELPOLİTİKTEN ÜTOPYAYA*

An Analysis of the Political Thought of Ibn Taymiyya: Realpolitik or Utopia?

Jaan ISLAM

Arş. Gör. Edinburgh Üniversitesi,
İngiltere,
e-mail: jaan.islam@dal.ca

ÖZ

Bu makale 13. yüzyıl Memlûklü Âlimi Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin siyasi düşüncesini konu edinmektedir. İbn Teymiyye, çağdaş İslam siyaset düşüncesinin en önemli kaynaklarından biri olması hasebiyle son zamanlarda onun düşünceleri üzerinde daha fazla durulmakta ve daha çok araştırmaya konu edilmektedir. Bu çalışmada genel olarak İbn Teymiyye'nin normatif siyaset teorisi sorunu ele alınırken özelde de politik ve yasal yazılarının zamanındaki statükoyu dini açıdan meşrulaştırma olup olmadığının analizi yapılmaktadır. İbn Teymiyye statükocu otoritenin siyasi meşruiyetini kabul etmesine rağmen, onun Raşit Halifeler'in tarihsel önceliğinden elde edilen bağımsız, normatif bir siyasi toplum anlayışını sürdürdüğü iddia edilmektedir. İbn Teymiyye'nin siyasal düşüncesine ilişkin önceki çalışmaları izah ederek onun fikhî ve akidevî argümanlara dayanan çok yönlü teorisi ve bu argümanlar arasındaki çelişkiler irdelenmektedir. Ayrıca bu çalışma erken dönem İslam tarihinin yorumlamasında bu tür argümanların nasıl kullanıldığını da incelemektedir. İbn Teymiyye'ye göre hukuki ve doktrinel meşruiyet arasındaki fark, hem "İslami" siyasal otoritenin pasifliğini açıklamakta hem de "seküler" yöneticilere karşı militan muhalefetin tavrını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam siyaset felsefesi, Hilafet, Şeriat, İbn Teymiyye, İhtilal, Terörizm.

ABSTRACT

This paper is a study of the political thought of 13th century Mamlūk theologian-jurist, Taqī' al-Dīn Ibn Taymiyya, who is increasingly being recognized as one of the major influences of contemporary Islamic political thought. This study addresses the question of what Ibn Taymiyya's normative political theory entailed, and more specifically whether his political and legal writings can be reduced to a religious justification of political realism. It is argued that while Ibn Taymiyya accepted the political legitimacy of the status quo authority and emphasized 'enjoining the good and prohibiting the evil', he nonetheless maintained an independent, normative conception of a political society derived from the Sharī'a (Islamic law), which he bases on the historical precedence of the Khulafā' al-Rāshidūn (Rightly Guided Caliphs). Adding to previous studies of Ibn Taymiyya's political thought, this article focuses on his multi-faceted theory culminating from a struggle between legal and doctrinal arguments in interpreting early Islamic history. It is argued that Ibn Taymiyya's differentiation between legal and doctrinal legitimacy explains both his passivity to 'Islamic' political authority and his militant opposition to 'secular' rulers.

Keywords: Islamic Political Thought, Caliphate, Sharī'a, Ibn Taymiyya, Terrorism.

* Bu makalede bilimsel araştırma ve yayım etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

GİRİŞ

Takiyyuddin ibn Teymiyye (661-728/1263-1328) 13. yüzyılda Memlûk Sultanlığı döneminde yaşamış önde gelen bir teolog ve hukukçudur.¹ İbn Teymiyye, İslam siyaset düşüncesine yaptığı katkılardan çok Hanbeli doktrini savunmasıyla tanınmaktadır.² Mona Hassan'ın da belirttiği gibi, terörizmi İslamiyet ile ilişkilendirmeye yönelik popüler söylemdeki artışla birlikte, bilim adamları İbn Teymiyye'nin siyasi düşüncesinin özünü ilgilenmeye başlamışlardır. Bu makalede, İbn Teymiyye'nin siyasetle ilgili temel çalışmalarının çeşitli yönlerini inceleyip onun hakkında mevcut tartışmalarla ilgili bazı konuları ele almaya çalışacağız.³ Bu makalenin temel argümanı, İbn Teymiyye'nin iki farklı meşrulaştırıcı ilkeyi, yasal ve teolojik alanı ayırt ettiği düşüncesidir. İbn Teymiyye hukuki pozisyonları, monarşik liderlerin "faydacı" bir değerlendirmesini yapmaya istekli olduğunu açıklarken, onun teolojik kaygıları, Şeriat'ın temel ahkâmını uygulamayı reddeden herhangi bir siyasi sistemi şiddetle reddetmesine neden olmuştur.

Mevcut tartışmalar, İbn Teymiyye'nin siyasi düşüncesinin siyasi statükoyu yani Mısır'daki Memlûk Sultanlığı'nı ve (daha sonra) Moğol istilalarını takiben Abbasi Halifeliğini deviren durumu gerekçelendirip gerekçelendirmediğini sorgulayan bir içeriğe sahiptir. Bu notta, bu temel soruyu yanıtlarken, İslam tarihçileri tarafından yanıtlanmış ve yorum açısından büyük ölçüde farklılaşan birkaç önemli soru ön plana çıkmaktadır.⁴ İlk soru, İbn Teymiyye'nin siyaset teorisi üzerine örnek oluşturan çalışmasını nerede bulup tanımlayabileceğimiz ve teorisini (ütöpik bir hilafet) kendi döneminin "sahadaki" siyasi gerçekleriyle nerede uzlaştırdığıdır.⁵ İkinci soru, İbn Teymiyye'nin genel olarak siyaset meselesine nasıl yaklaştığı ile ilgilidir; polemik mi, katı bir şekilde yasal mı yoksa onun teolojik yöneliminden mi etkileniyor? Bu soruyu yanıtlamak, onun siyaset üzerine yaptığı çalışmaların amacının ne olduğu konusunda bize bir fikir verecektir. Son olarak, bu makale, İbn Teymiyye'nin şiddet içeren devrimi, doğru bir yönetim kurmak için meşru bir yol olduğunu iddia edip etmediği sorusuna değiniyor ki, cihatçı Selefiler, "laik" ulus-devletlere karşı şiddetli isyanı meşrulaştırmak için sıklıkla bu yönüme başvurmaktadırlar.

Bu makaledeki konumuz ve temel argümanımız, özgün ve tutarlı bir görüşün, İbn Teymiyye'nin siyasal düşünce üzerine başlıca metinlerinin kapsamlı ve bağlam temelli bir okuması ile elde edilebileceği olacaktır. Bu görüş, hukuku (fikhi) ve doktrini meşrulaştıran ilkeleri birbirinden ayıran katı bir metinsel temelle temellendirilmiştir. Bu çalışmada dikkate alınan ana eserler arasında *Wazîfat al-Hukûma al-Islamiyya*⁶ veya *İslami Hükümetin İşlevi, Minhâj al-Sunna al-Nabawiyya fî Naqd Kalâm al-Shî'a wa al-Qadariyya*⁷ veya *Şiilerin ve Kaderilerin Öğretilerinin Geçersiz Kılınmasıyla İlgili Nebevi Yol ve Majmû al-Fatâwâ*⁸ da derlenmiş olan birkaç risale bulunmaktadır.

İbn Teymiyye'nin normatif ideal hükümet (Hulefa-i Raşidin) dışındaki İslamî siyasi otoritenin varlığını savunma şeklinin, İbn Teymiyye'yi hukukçu olmaktan uzaklaştıran ve / veya siyasi çalışmasını statükonun bir savunucusu olarak gören yorumların aksine, onun hukuksal bir temelde haklı olduğunu iddia ediyoruz. Her iki durumda da İbn Teymiyye hem pasifizme (hükümetin İslam hukukunu uygulamasına kayıtsızlığına) hem de şiddetli isyana karşıdır. Durum böyleyken, literatürde kafa karışıklığına yol açan durum, İbn Teymiyye'nin siyasi sessizliği, şiddetli isyanı ve idealizmi aynı anda kabul etmesiyle ilgili yorumlardır. İbn Teymiyye'nin siyasi düşüncesine ilişkin birçok yanlış yorumun temel sebebinin onun siyasi düşünceleri ele alınırken ideal-hukuk, pratik-hukuk ve doktrinsel alanlardan yalnızca birine odaklanılmasından kaynaklandığını savunmaktayız. Esasen İbn Teymiyye'nin, birlikte var olan birkaç pozisyonu benimsemeye daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Hukuki anlamda, nebevi halifeliği ideal olarak kabul etmesine rağmen, monarşik hükümetin içerdiği iyi ve kötüyü tartmaya da taraftardır. Öte yandan,

¹ Taqî al-Dîn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Wazîfat al-Hukûma al-Islâmiyya* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997); *al-Hisba* şu modern derlemede de bulunabilir, *Majmû al-Fatâwâ*: Ibn Taymiyya, *Majmû al-Fatâwâ*, ed. ‘Abd al-Raḥmân Ibn Muhammad ve Muhammad Ibn ‘Abd al-Raḥmân Ibn Muhammad (Medina: Wizârat al-Shu‘ûn al-Islâmiyya wa-l-Awqâf wa-l-Da‘wa wa-l-Irshâd, 2004), vol. 28, 60-120. Bu inceleme, *al-Amr bi-l-Marûf wa-l-Nahy an al-Munkar*, başlıklı bir risâla (risale) ile birlikte yayımlanmış olmasına rağmen, bağımsız bir eser gibidir. İkinci risalenin tarihi hakkında bkz. Ibn Taymiyya and Şalâh al-Dîn al-Munajjid (ed.), *al-Amr bi-l-Marûf wa-l-Nahy an al-Munkar* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1976), 6-7; Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 151.

² Mona Hassan, "Modern interpretations and misinterpretations of a medieval scholar: Apprehending the political thought of Ibn Taymiyya" in *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Oxford: Oxford University Press, 2010), 338-366.

³ Mona Hassan, "Modern interpretations and misinterpretations of a medieval scholar," 335.

⁴ İbn Teymiyye'nin siyasi düşüncesi üzerine yorumlarda bulunan bazı bilim adamlarının eserleri için bkz. H. A. R. Gibb, "Constitutional Organization: The Muslim Community and the State" in *Origin and Development of Islamic Law*, ed. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (The Lawbook Exchange Ltd, 2008), 3-27; Mona Hassan, *ibid*; Hassan, *Longing for the lost Caliphate*; Henri Laoust, "Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-d-Dîn Aḥmad b. Taimiyya, canoniste hanbalite, né à Harrân en 661/1262" (PhD diss., 1939); Erwin Isak Jakob Rosenthal, *Political thought in medieval Islam: an introductory outline* (CUP Archive, 1962); Charles E. Butterworth, "Prudence versus legitimacy: the persistent theme in Islamic political thought," *Islamic Resurgence in the Arab World* (1982): 84-114; Antony Black, *History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present: From the Prophet to the Present* (Edinburgh University Press, 2011). Adem Eryiğit, *İtidalden Radikalizme Savrulan Selefî Siyaset Düşüncesinin Fikrî Temelleri: İbn Teymiyye'nin Siyaset Düşüncesi ve Cihat Doktrini* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020).

⁵ Gibb, "Constitutional Organization"; Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*; Laoust, "Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-d-Dîn Aḥmad b. Taimiyya".

⁶ Taqî al-Dîn Aḥmad Ibn Taymiyya, *Minhâj al-sunna al-nabawiyya fî naqd kalam al-Shî'a wa al-Qadariyya* (Riyadh: al-Imam Muhammad Ibn Sa'ûd Islamic University, 1986).

⁷ Ibn Taymiyya, *Wazîfat*.

⁸ Ibn Taymiyya, *Majmû al-fatâwâ*, vol. 35, 1-40.

İbn Teymiyye, hem monarşiye hem de İslami olmayan monarşik rejimlere karşı olan isyancılara karşıdır. Konu ile ilgili hadislerin bu yönde oluşu onu böyle düşünmeye sevk etmektedir.⁹

İBN TEYMIYYE'NİN NORMATİF HALİFELİK TEORİSİ

Batı'daki güncel literatür, İbn Teymiyye'nin *Minhāj al-Sunna* ve *Al-Siyāsa al-Shar'iyya* adlı eserlerini yorumlamaya odaklanmakta ve hala İbn Teymiyye'nin siyasi düşüncesini basitçe anlamayı sürdürmektedir. Örneğin, Antony Black'in bu metinlere ilişkin analizine baktığımızda İbn Teymiyye için, İslami hükümet kurulacak olsa bile, "kadim Ortadoğu ve İran mutlak hükümdar imajının... tamamen İslami şekli"¹⁰ olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Rosenthal, İbn Teymiyye'nin halifelik kavramı veya kendi düşüncesinde hiçbir şekilde bulunmadığı için monarşik yönetimden ayrı, ideal bir İslami yönetim biçimi tartışmasından kaçındığını belirtmektedir.¹¹ İbn Teymiyye'nin zamanının İslami yönetimine açıkça itaat ettiğini ve desteklediğini (onlarla birlikte cihada gitmek dahil)¹² bununla beraber *Al-Siyāsa al-Shar'iyya*'nin, Naşihat el-Mulūk¹³ eserinin bir uyarlaması olduğunu inkar etmiyor olsak da, İbn Teymiyye'nin iki tür hukuki mesele arasında açık bir ayırım yaptığını ileri sürmekteyiz: Birincisi, İslam hukukunu tamamen koruyan ve idealize edilmiş bir hilafet makamının kurulması; ikincisi, farklı koşullar altında otoriteye itaat veya itaatsizlik talimatları.

İbn Teymiyye'nin normatif siyasal düşüncesini en kısa ama en özlü biçimde anlatan eserlerinden biri, *Wazīfat al-Hukūma al-Islāmiyya* veya *İslami Hükümetin İşlevi*¹⁴ adlı kitabıdır. İbn Teymiyye bu kitabın giriş bölümüne Aristo'nun (Arapça ifade edilmiş) "İnsan, fitraten sosyaldır"¹⁵ meşhur sözüne atıfta bulunarak siyasi otoritenin her türlü yaşam biçiminin bir bileşeni olması gerektiğini bize bildirmekle başlar. Ve şöyle devam eder: "Hiçbir Ademoğlu bu dünyada veya ahirette kendi iyiliğini tek başına sağlayamadığından dolayı... tüm Ademoğullarının mutlaka emir veren ve yasaklayan bir gruba bağlı olması gerekir".¹⁶ Bazı siyasi düşünürler bunu kendi siyasi düşüncelerinin temeli olarak görürken,¹⁷ İbn Teymiyye, buna ilaveten "Eğer herhangi biriniz üç veya daha fazla grup halinde bir yolculuğa çıkarsanız, birinizi lideriniz olarak atayın." sahih hadisini gerekçe göstererek,¹⁸ özelliikle bir hükümdar atama ihtiyacına dair kutsal kanıtlar sunma konusunda kararlı davranmaktadır. İbn Teymiyye, bir liderin atanmasını emreden nebevi hükmü tesis ettikten sonra, kitabın geri kalanını hükümetin çeşitli kademelerini kurmak için nasllara dayanan kanıtları kullanmaya ayırmaktadır. Ürün tedarikçilerinin fiyat düşürme suçunu işlediği durumlarda, İbn Teymiyye'nin fiyat sabitleme (el-tes'ir) sorununu nasıl ele aldığına baktığımızda¹⁹ onun bir hadisten alıntı yaparak konuyu açıkladığını görmekteyiz. Şöyle ki;

"Bu nedenle, lider; karşılığı olmayan, ihtiyaç duyulmayan, kıtlığı yaşanan ve insanlara zarar veren satışları yasaklamalıdır... İşte bu yüzden hukukçular şunu söylemişlerdir: Kim başkalarının yemeğini yemeye zorlanırsa, seçimine bakılmaksızın, benzer değer (adil/doğru fiyat) karşılığında ondan alabilir ve eğer [normal] fiyatından daha yüksek bir fiyat haricinde satın almaktan kaçınırsa, fiyatı dışında hiçbir hakkı yoktur."²⁰

İbn Teymiyye, 'fıkıh' alanında neredeyse her zaman Hanbeli mezhebinin görüşlerini aktarır. Metin boyunca açık olan şey, yönetici otoritenin (İmam) meşruiyeti, rolü ve yetkileri konusundaki tartışmayı yasal bir meşruiyet sorununa havale etmesidir. Bu durum, Şer'an meşru kabul edilen hükümet türleri hakkındaki tartışmasına gelince daha da netleşmektedir. *Majmū al-Fatāwā*'da İbn Teymiyye, monarşik rejimlerin yasal olarak meşru kabul edilip edilemeyeceğine dair hukuki soruyu yanıtlamakta ve meseleye bir hadisten alıntı yapıp yönetim biçimleri arasında ayırım yaparak başlamaktadır. "Nebevi yönetim yolundaki halifelik otuz yıl sürecek sonra Allah, krallığını dilediğine verecektir".²¹ İbn Teymiyye buradan hareketle nebevi halifelik modelini takip etmektedir. Konuyla ilgili diğer hadisler tüm Müslüman siyasi yöneticilerden halife olarak bahsettikleri için, Krallara, salih olmasalar bile 'halife' unvanının verilmesinin caiz olduğunu söylemektedir.²² Bu halifelerin tam anlamıyla meşru sayılmayacağını savunurken de elbette yasal delillerin gerektirdiği şekilde bu halifelere itaat etmek gerekir.²³

⁹ İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşleri ile ilgili bir çalışma için bkz. Jon Hoover, "Foundations of Ibn Taymiyya's Religious Utilitarianism," *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World* (2019): 145-168; Sophia Vasalou, *Ibn Taymiyya's Theological Ethics* (New York: Oxford University Press 2016).

¹⁰ Black, *History of Islamic Political Thought*, 157.

¹¹ Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, 51.

¹² Mohd Farid bin Mohd Sharif, "The Concept of Jihād and Baghy in Islamic Law: With Special Reference to Ibn Taymiyya" (University of Edinburgh DPhil Thesis, 2006), 50-55.

¹³ Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 55. Rosenthal, İbn Teymiyye'nin İslam hukukundaki yasallık kaygısından ayrı bir "siyasi gerçekçilik" biçimi sunduğu sonucuna varır.

¹⁴ İbn Taymiyya, *Wazīfat al-Hukūma al-Islāmiyya*, 1-67.

¹⁵ İbn Taymiyya, *Wazīfat al-Hukūma al-Islāmiyya*, 7. "Al-insān madanī bi al-ṭab."

¹⁶ İbn Taymiyya, *Wazīfat al-Hukūma al-Islāmiyya*, 7.

¹⁷ Black, *History of Islamic Political Thought*, 155-6.

¹⁸ İbn Taymiyya, *Wazīfat*, 9.

¹⁹ Ayrıca Caterina Bori tarafından belirtilmiştir: "One or Two Versions of al-Siyāsa al-Shar'iyya," ASK Working Paper 26, Bonn: Annemarie Schimmel Kolleg (2016), 16.

²⁰ Caterine Bori, "One or Two Versions of al-Siyāsa al-Shar'iyya," 21.

²¹ İbn Taymiyya, *Majmū al-Fatāwā*, vol. 35, 18. "khilāfatu al-nubuwwa thalathūn sana, thumma yuḥī Allāh mulkuhu man yashā."

²² İbn Taymiyya, *Majmū al-Fatāwā*, 20.

²³ Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 157-8.

İbn Teymiyye'nin normatif ve pratik durumlarda kasıtlı olarak fıkıh meseleleri arasında ayırım yaptığı yerin burası olduğunu iddia ediyoruz. O. monarşinin aksine nebevi halifeliğin uygulanmasını tercih ettiğini söylemektedir. Bununla beraber kral tarafından dini ilkeler uygulandığında monarşiyi meşru olarak görmekte ve alternatif bir yasal konumu da kabul etmektedir. Fakat bu yasal konumu sapkın (bid'at/küfr değil) olarak değil fikhî olarak yanlış kabul etmektedir.²⁴ Burada, iki tür hukuki sorunun tanımını gözlemliyoruz: pratik ve normatif. Birincisi zorunluluk tarafından kabul edilip ve hala içtihat (hukuki akıl yürütme) alanı içinde yer alırken, ikincisi ise İbn Teymiyye'nin açık metinlerine dayanan kendi hükmüdür. (örneğin, "hulefa-i raşidinün sünneti üzerine").

Ovamiir Anjum ve diğer bazı İbn Teymiyye uzmanları, İbn Teymiyye'nin siyasi yazılarında ne kadar sağlam bir yasallık tesis ettiği konusunda farklı görüştedirler. Bununla birlikte, Anjum ve birçok çağdaş araştırmacı arasında benim orijinal önermeye ilişkin daha büyük bir tartışma vardır ki o da İbn Teymiyye'nin ideal halifeliğin fikhî ile hükümdarın altında yaşama ve ona itaat etme fikhî arasında ayırım yaptığı husustur. Charles Butterworth, İbn Teymiyye'ye dair müzakere edilmesi gereken iki gerilim arasında ayırım yapmaktadır. Mevcut liderlere itaat edilmesi gerektiği konusundaki sağduyu ve Kur'an ve Sünnet'e göre hangi yönetim biçimlerinin / eylemlerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğunu belirten hukukçuluk.²⁵ Anjum, İslami yönetimin yasal yönünü pratik kaygılar olmaksızın ele alan El-Cüveynî ve Gazzâlî'den farklı olarak, İbn Teymiyye'nin monarşik hükümdarlar için Al-Siyāsa al-Shar'īyya'yi yazdığını ve meşruiyetleri ne olursa olsun ulûl-emre karşı isyan yasağını savunduğunu iddia etmektedir. Anjum ayrıca, İbn Teymiyye'nin yalnızca Memluk devletini Moğollara karşı korumakla ilgilenen politik bir realist olduğunu iddia eden Johansen'e de karşı çıkmaktadır.²⁶ Anjum, İbn Teymiyye'nin "iki taraflı" bir savaş verdiğini söylerken Butterworth ve Johansen arasındaki orta yolu bulmuş gibi görünmektedir: Birincisi, "siyasi sağduyu ve kamu refahı düşüncelerini reddeden önde gelen [Gazzâlî gibi] hukukçulara karşı", ikincisi, "Şeriatı ve kişisel takdir yetkisini zulüm noktasına kadar kötüye kullanan" Memlük Türkleri.²⁷

Anjum, İbn Teymiyye'nin Eş'arî düşünürlerinin beğenileri tarafından desteklenen adli formalizmi reddettiğini savunmaktadır. İbn Teymiyye'nin monarşiyeye karşı, nebevi halifelikçe karşı tutumunun, monarşiyi kabul etmesine yol açtığını savunmakta ve şunları nakletmektedir; "akıl, hükümetin etkinliğinin geçerli bir ölçüsüdür mülk [monarşi] ve halifelik eşit kurumlardır."²⁸

İbn Teymiyye'nin monarşik yönetim görüşünü tespitinde Kur'an ve hadisi kullanırken halifelik dışı yönetici makamlara tavsiyede bulunduğu gerçeğini uzlaştırmak önemlidir. İbn Teymiyye'nin normatif olmayan tavrı açısından kabul ettiğimiz yorum, devletler tam olarak nebevi halifelikler olmasa bile, onların Şeriatı karşı çıkmak yerine onu takip etmelerinin yine de tercih edilebilir olduğuna inandığı şeklindedir.²⁹ Yine de bu görüş, İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili bağımsız akıl yürütmesinin sonucu olan halifelik bir zorunluluk olduğunu: "ve eğer [halifelik yerine monarşi kurulursa] ve [bir hilafet kurma] bilgisi ve yeteneği varsa ve insanlar monarşinin diğerlerinde [İslam öncesi dönemde] olduğu gibi hukukumuzda [Kur'an'a göre] kabul edilebilir olduğu görüşünde olurlarsa, o zaman müstakim bir kralın günahı olmadığını görürsünüz."³⁰ İbn Teymiyye'nin bu alternatif bakış açısının takipçilerine tavsiyesi hiçbir şekilde onun nebevi halifelikçe verdiği destekle çelişmez - iki tür hukuki yükümlülüğü ayırt etmeliyiz; ideal ve pratik. Eryiğit'in İbn Teymiyye ile ilgili çalışmasına bu notla katılıyorum. Eryiğit, İbn Teymiyye'nin hukuki manevrasını, gayr-i meşru (imametın "adalet" gibi bazı şartlarını taşımayan) bir halifeye itaat tavsiyesini hâlâ bir yükümlülük olarak gören el-Cüveynî ve el-Gazzâlî gibi 'resmî' hukukçular da dâhil olmak üzere daha büyük Sünnî fıkıh geleneğine bağlamaktadır.

"Yöneticinin tayini hususunda, ideal kurallar ortaya koymuş olan Sünnî İslam düşünürleri, değişen şartlar karşısında İslam ümmeti içinde fitne çıkmasından çekinmişlerdir... Görünen o ki İbn Teymiyye'de bu geleneği devam ettirmiştir".³¹

Burada iki potansiyel hukuki hedefin varlığı konusunda değinilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Daha önce, İbn Teymiyye'nin düşüncesine ilişkin yapılan çalışmaların neredeyse tamamı belirli bir bağlamda ele alınmıştır. Normatif, doğrudan uygulanan hukuk (örneğin, 'monarşik kuralda x'i üstlenmeliyiz') ve belirli bir bağlama bağlı olmayan normatif, taktiçi hukuk (örneğin, 'genel olarak, monarşi yerine hilafeti uygulamalıyız') arasındaki fark karıştırılmıştır. İdeal bir durumun yetersizliği göz önüne alındığında, eşzamanlı olarak alternatif önlemleri reçete ederken (örneğin, krala tavsiyede bulunurken) belirli bir hükümet

²⁴ İbn Taymiyya, *Majmū al-Fatāwā*, vol. 35, 22-23. "Bu nedenle, onun prensipte caiz olmadığını, aksine, nebevi hilafeti [tesis etmenin] zorunlu olduğunu kanıtıyoruz, çünkü Hz. Muhammed (sas) diyor ki: "ve benim ve Hulefa-i Raşidin'in sünnetini takip etmeniz gerekir, buna tutunun ve sınıksız yapışın... dolayısıyla bu, halifelik gereği üzerinde bir emir ve kısıtlamadır." Aynı yer.

²⁵ C. E. Butterworth, "Prudence Versus Legitimacy: the Persistent Theme in Islamic Political Thought", in *Islamic Resurgence in the Arab World*, ed. A. E. A. Dessouki (New York: Praeger, 1982).

²⁶ B. Johansen, "A Perfect Law in an Imperfect Society", in *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*, eds. P. Bearman, W. Heinrichs, and B. Weiss (I. B. Tauris, 2008); Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, 28-29.

²⁷ B. Johansen, "A Perfect Law in an Imperfect Society," 236-237.

²⁸ B. Johansen, "A Perfect Law in an Imperfect Society," 260.

²⁹ Jon Hoover, "Foundations of Ibn Taymiyya's Religious Utilitarianism" in ed. Peter Adamson, *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World* (Berlin: Walter de Gruyter, 2019), 163-164.

³⁰ Jon Hoover, "Foundations of Ibn Taymiyya's Religious Utilitarianism," 25.

³¹ Adem Eryiğit, "İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi" [The Problem of Appointing an Imam in Ibn Taymiyya's Theory of *Imāma*], *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2018): 48-49. Ayrıca bkz. Eryiğit, *İbn Teymiyye'nin Siyaset Düşüncesi*, 122-148; Jaan Islam, *Political Philosophy in the East and West: In Search of Truth* (Vernon Press, 2018); Jaan S. Islam, "The Contention Between Secular and Revealed Law: Analyzing Ibn Rushd's Solution to the Problem of the "Virtuous Society"" *Journal of Islamic and Muslim Studies* 4, no. 1 (2019): 43-65.

türüne duyulan ihtiyacı kabul etmek mümkündür. Abdessamad Belhaj gibi bazıları, İbn Teymiyye'nin toplumun çıkarları için yapılan politikalara (maslahata) verdiği destek nedeniyle modern pozitif hukuku destekleyen bir İslam'ı teşvik ediyor gibi görüldüğünü belirtmektedirler.³² Ancak daha incelikli bir okuma, İbn Teymiyye'nin ilahi otoriteyi ve herhangi bir eylemin (hukuk bir yana) Şeriata uygun olması gerektiğini vurguladığı ortaya çıkacaktır. Buna karşılık, el-Cüveynî ve Gazzâlî, Selçuklu yönetimini yasal olarak meşrulaştırmak için hocalarının 'gerçek halife' kriterlerini bırakarak ilahi ve pozitif hukuk arasında müzakere yapmışlardır.³³ Fakat İbn Teymiyye bunu yapmayı reddetmiştir.

Bir sonraki bölüme geçmeden önce, İbn Teymiyye'nin siyasetine ilişkin değinilmesi gereken bir nokta daha söz konusudur. Caterina Bori, *Al-Siyāsa al-Shar'iyya* adlı eserinde İbn Teymiyye'nin muhakemesinin "oldukça faydacı yaklaşımını" gözlemlemektedir.³⁴ İbn Teymiyye'nin yaklaşımı dünyevi ve uhrevi iyiliğin maksimize edilmesine odaklıdır. Bu durum ümmetin net faydasını (maslahat) maksimize etmenin önemini sürekli olarak kabul ettiği ölçüde faydacıdır. Bu, hem Sophia Vasalou hem de Jon Hoover tarafından, İbn Teymiyye'nin kamu politikalarına olumlu ve olumsuz yönlerini ağırlıklandırma tartışmalarını inceleyen yakın tarihli bir makalede ele alınmakta³⁵ ve ayrıca İbn Teymiyye'nin siyasi düşüncesinin maslahat yönelimli doğasını göstermektedir. Örneğin, halifelik hakkındaki ifadelerinde, farklı yönetim türlerinin uygulanmasında (örneğin, genel refahı akılda tutarak) sürekli bir ihtiyat gözlemlenmektedir. Hoover'ın da belirttiği gibi, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama yükümlülüğünde bile bu durum söz konusudur. Burada sonucun olumludan daha fazla olumsuz etki getirmesi bekleniyorsa, açıkça konuşmaktan bile kaçınılabılır ve dolayısıyla yükümlülük bozulabilir.³⁶ İbn Teymiyye'nin Şii teolojisine yönelik eleştirisi de bu yönde bir eleştiridir. Gaib bir İmam atayarak İmamlığın amacını yerine getirmediğini ifade etmektedir. Onun bu düşüncesi Şariat'ın bu nesnelere veya kavramların dünyevi pratik hedefleriyle (makasid) bağlantılı olduğu düşüncesine dayanmaktadır.³⁷ Son bölümde, İbn Teymiyye'nin faydacı olduğu iddia edilen bakış açısının sonuçlarını ve onun siyasi meşruiyetle ilgili görüşleri üzerindeki olası etkilerini tartışacağız.

İBN TEYMIYYE'DE KIRIK ÇİZGİLER VE MANTIKSAL SÜREKSİZLİK: STATÜKONUN REDDİ Mİ?

Bu bölümde, İbn Teymiyye'nin ideal ve ideal olmayan hükümet arasındaki ayrımının, İbn Teymiyye'nin de konuyu ele alırken değindiği iki konu nedeniyle daha da karmaşık hale geldiğini savunacağız: (a) İslam hukukunun normatif, hukuksal olduğu ve monarşik yönetimi sansürlediği gerçeği; ve (b) Muaviye ve oğlu Yezid'in, ilahi olarak onaylanmış halifelik biçimini uygulamalarına rağmen, Sünni düşüncede meşru hükümdarlar olarak görülmeleri.

(a) 'ya atıfta bulunulduğunda, İbn Teymiyye'nin halifeliği ideallerden ve onu uygulamaya yönelik eylemden kopuk bir meselenin aksine, kuralcı, hukuki bir mesele olarak anladığı açıktır. Bununla birlikte, tartışmaya bir önceki bölümden devam etmek gerekirse, Anjum'un düşüncesine göre İbn Teymiyye, adil halifeliğin ideal durum olmasına rağmen, adil halifeliğin yönlerini monarşik egemenlik ile karıştırmının yine de caiz olduğu konusunda kararlılığını sürdürmektedir: "safhilafet en iyisi olsa bile".³⁸ Şeriatımızda hilafete monarşiyi karıştırmak caizdir...

Ancak bu, İbn Teymiyye'nin halifeliğin uygulanması mümkün olduğunda monarşinin caiz olmadığı yönündeki iddiasıyla çelişiyor mu? Bunu yorumlamanın bir yolu, halifeliğin monarşiyile bir "karışımı"nın, "saf monarşi"nin aksine hala caiz olduğunu söylemektir. Ancak İbn Teymiyye'nin görüşünün herhangi bir monarşiyi yasakladığını düşünürsek bu yorum işe yaramaz. İbn Teymiyye'nin bu monarşi-halifelik melezini hâlâ mülk (monarşi) olarak sınıflandırması, İbn Teymiyye'nin "erdemli krallığa" sahip olan Hz. Süleyman ve Hz. Davud'u monarşik olarak tasnif etmesiyle açıklanabilmektedir.³⁹

İbn Teymiyye'nin daha sonra monarşiyi meşrulaştırmakla ilgilenmesinin nedenine baktığımızda onun konuyla ilgili ele almış olduğu metinlerin bağlamı önem kazanmaktadır. İbn Teymiyye, halifelige karşı monarşi ile ilgili orijinal soruyu yanıtladıktan - ve gerektiğinde halifeliği bir zorunluluk olarak destekledikten - sonra, Muaviye yönetiminin adaletsiz olarak kabul edilip edilmediği sorusunu ele almaktadır. Sünni ve Şii düşüncede hilafet kavramı ve hangi liderlerin meşru kabul edildiği uzun bir süre itikadi ve siyasi mezheplerle ilişkilendirilmiştir.⁴⁰ İbn Teymiyye, Minhāj al-Sunna'de, yaygın kabul gören Ali b. Ebî Talib'in haklı halifeler arasında ve onun haleflerinin de (Muaviye dâhil) meşru kabul edildiği pozisyonda 'Sünni gelenekçiliği'

³² Abdessamad Belhaj, "Law and Order According to Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya," in Birgit Krawietz and Georges Tamer (eds.), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Walter de Gruyter, 2013), 400-421, esp. 417-20.

³³ Örneğin bkz. Hassan, *Longing for the Lost Caliphate*, 99-110.

³⁴ Bori, "One or Two Versions of al-Siyāsa al-Shar'iyya of Ibn Taymiyya? And what do they tell us?", 7.

³⁵ Hoover, "Foundations of Ibn Taymiyya's Religious Utilitarianism," 163-166.

³⁶ Jon Hoover, "Foundations of Ibn Taymiyya's Religious Utilitarianism," 164-165.

³⁷ İbn Taymiyya, *Minhāj al-Sunna*, 100. İbn Teymiyye şöyle söylemektedir: "Ve İmamlık, dinin en önemli gereğidir ve Müslümanların en asil işidir" denildiği için, bu en asil olaydan en uzak olan insanlar, İmamlıkla ilgili en kötü şeyleri söyledikleri ve onu mantıksal ve dini açıdan geçersiz kıldıkları sebebiyle Şiilerdir... Bunun nedeni, İmamlığı, bilinmeyen [yani, Muntazar] ve var olmayan birine emanet ediyor olmalarıdır... ve bu nedenle İmamlığın amacını hiçbir şekilde karşılamazlar." Aynı yer.

³⁸ İbn Taymiyya, *Majmū al-Fatāwā*, vol. 35, 27.

³⁹ İbn Taymiyya, *Majmū al-Fatāwā*, vol. 35, 27.

⁴⁰ İmāmate (İmamet)'in kısa bir tarihi ve siyasi meşruiyet ve İslam ile ilgili çeşitli teolojik tartışmalar için bkz. Hayrettin Yücesoy, "Imamate," in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. Muhammad Qasim Zaman and Devin J. Stewart (Princeton University Press, 2013), 247-250.

savunmasıyla bilinmektedir.⁴¹ İbn Teymiyye'nin meşru siyasi rejimler tartışmasında, Muaviye ve oğlu Yezid'in - herhangi bir ihtilaf ya da işledikleri herhangi bir zulme bakılmaksızın - meşru olduğunu ve onlara saldırmak veya isyan etmek bir yana onları sorgulamanın yasak olduğunu kabul ederek Sünni doktrinini açıkça savunmaktadır.⁴² Açıklığa kavuşturmak gerekirse, Sünni geleneksel pozisyonu, erken dönem İslam tarihinde meydana gelen büyük isyanlar arasındaki farksızlıktır. Bu ilk olarak Muaviye İbn Ebi Süfyan'ın isyanı ve iktidarı pekiştirmesiyle büyük ölçüde monarşik yönetime geçiş olarak görülen durumdur. İkinci olarak, peygamberin torunu Hz. Hüseyin'in Muaviye'nin oğlu Yezid'e karşı isyanıdır.⁴³ Şii görüş, Muaviye isyanının haksız olduğunu ve bu nedenle de gayri meşru bir yönetim biçimi olduğunu ve Hz. Hüseyin'in karşı isyanının haklı olduğunu savunmaktadır. Bu geleneği takiben, İbn Teymiyye, saf nebevi halifelik şartının, Muaviye ve Yezid'in meşru halifeler olduğu Ortodoks Sünni görüşüyle çelişeceğini anlayıp bu nedenle saf halifeliğin zorunlu olup olmadığı konusundaki tartışmasında meşru bir halife olarak Muaviye konusunu gündeme getirmektedir:

“Ve Muaviye saltanatı hilafet ile karıştırdı, ama bu, halifeliğin hükümsüz kılınması değil... diyorum ki bu, halifeliğin monarşiyle karıştırılmasına cevaz verilebileceğini gösteriyor... Ve ehl-i bid'a ve Mutezileye gelince, Hz. Ali'ye ve benzeri şeylere karşı mücadelesi nedeniyle, bunun büyük bir günah olduğu ve gayr-i meşru kılınmayı gerektirdiği ilkesine dayanarak Muaviye'ye eleştirilerinde haksızlık ediyorlar.”⁴⁴

İbn Teymiyye, Emevi hükümdarlarının gayri meşru olduğu iddiasını sistematik olarak reddettikten sonra itikadi muhalefete başvurmaktadır. Öte yandan, İbn Teymiyye, bu açıklamanın hemen ardından, nebevi halifeliği uygulamamanın büyük veya küçük bir günah olarak değerlendirme konusunu bir kez daha gündeme getirmektedir.⁴⁵

Bu, İslam literatüründe Şii teolojisinin en ünlü eleştirilerinden biri olan *Minhāj al-Sunna*'de bile bulunur. İbn Teymiyye'nin iktidar otoritesine karşı çıktığı için Şiilere muhalefesinde, Muaviye'nin oğlu ve halefi Yezid'in hâkimiyetini anlatmaktadır: “[İbn Ömer], zamanlarının hükümdarı Yezid'e zalim olmasına ve Harre halkına kötülükler işlemesinden dolayı ona karşı çıkan İbn Muti'ye bunu söyledi.”⁴⁶ Yezid yönetiminde öldürülen Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in eleştirilerini reddediyorum. Hz. Hüseyin, Yezid'e karşı savaşılmasının haklı olduğunu iddia etmemiştir. Aksine Hz. Hüseyin Yezid yönetimine itiraz bile etmemiş ve bu nedenle işlemediği bir suçtan öldürülmüştür.⁴⁷

Bu yorum, sadece bu bölümün başında belirtilen çeşitli çelişkili görüşleri açıklamakla kalmamakta, aynı zamanda İbn Teymiyye'nin Abdullah ibn Zübeyr'in mücadelesini ele alışındaki sessizliğini de açıklamaktadır. İbn Teymiyye'nin kendi öğrencileri de dâhil olmak üzere⁴⁸ Sünni düşüncede Hz. Hüseyin'in meşru siyasi halefi olduğu düşünülen Abdullah İbn el-Zübeyr, Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra Beşinci Emevi halifesinin (Abdümelik İbn Mervan'ın) hükümdarlığına kadar başarılı bir şekilde süren özerk bir halifelik ilan etmiştir.⁴⁹ İbn Teymiyye'ye göre, cemaati bölen birinin yönetimine girilebilir.⁵⁰ İbn Teymiyye Hukuki gerekçelerle karşı çıkamadığı Yezid'in halifeliği ve aşırı isyanın reddi meselelerinden dolayı *Minhāj al-Sunna*'de İbn Zübeyr hakkında tartışmaktan kaçınmaktadır. İbn Teymiyye'nin İbn Zübeyr'in isyanından söz ettiği tek yer, geçicidir ve kesin bir duruş sergilememektedir.⁵¹ Bu nedenle, İbn Teymiyye'nin Emevî halifelerinin (ve onlardan sonraki halifelerin) normatif meşruiyeti konusunda gerçekten kararsız olduğu kanaatindeyiz.

İbn Teymiyye, Sünni ve Şii İslam'da saygı duyulan Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'in, Hz. Peygamber'in hadislerine göre öldürülmeyi hak eden birisi olduğunu iddia eden kişilere karşı ciddi bir tavır sergilemektedir. “*Her kim size gelir ve size topluluğunuzu bölmeye çalışan herhangi bir kimseye itaat etmenizi emrederse, derhal başını kesin.*”⁵² Bu hadisten hareketle Hz. Hüseyin'in öldürülmesini meşru gösteren düşüncelere karşı İbn Teymiyye bunun ancak Emevîlerin Ali İbn Ebu Talib'e karşı isyanı için geçerli olabileceğini ifade etmektedir. İbn Teymiyye'nin Muaviye Yönetimi hakkındaki düşünceleri üzerine yapılan bir çalışmada Muaviye'nin eylemlerini Kur'an ve hadis yoluyla savunmak veya ideal siyasi düşüncesini haklı çıkarmak için çok

⁴¹ Aran A. Shahin, “In Defense of Mu'āwīyah ibn Abī Sufyān: Treatises and Monographs on Mu'āwīyah from the Eighth to the nineteenth Centuries” in Paul Cobb (ed.), *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGraw Donner* (Leiden: Brill, 2012), 177-208.

⁴² Bu görüşünü burada ifade eder: *Majmū al-Fatāwā*: vol. 35, 25-27.

⁴³ Bkz. Jaan Islam and Adem Eryiğit, *Islam and the State in Ibn Taymiyya: Translation and Analysis* (London: Routledge, forthcoming), ch. 6.

⁴⁴ Jaan Islam and Adem Eryiğit, *Islam and the State in Ibn Taymiyya*. Mutezile'nin siyasi düşünceleriyle ilgili bir çalışma için bkz. Adem Eryiğit, *Cahiz'in İmamet Görüşü* (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 37-57.

⁴⁵ İbn Taymiyya, *Majmū al-Fatāwā*: vol. 35, 27-28. Ayrıca bkz. Hoover, “Foundations of Ibn Taymiyya's Religious Utilitarianism,” 164.

⁴⁶ Yezid döneminde Medine halkına karşı meydana gelen bir katliamla ilgilidir. İbn Taymiyya, *Minhāj al-Sunna*, 111. Yezid'e dair benzer tanımlamalar ve İbn Teymiyye'nin Yezid'in kayıtsız-şartsız destekçilerine “aşağılamayı ve cezayı hak eden insanlar” olarak sitem etmesi (*mustahiqqin li-l-dham wa-l-iqāb*) ayrıca burada bulunmaktadır: *Minhāj al-Sunna*, vol. 4, 544.

⁴⁷ İbn Taymiyya, *Minhāj al-Sunna*, vol. 4, 585-586.

⁴⁸ Bu öğrencilerden biri, İbn Zübeyr'e “inanınların saygın lideri” olarak atıfta bulunan ve iktidarını ve Emevi halifelerine muhalefeti yücelten İsmail İbn Kesir'dir: İbn Kathir (İbn Kesir), *Al-bidāya wa-al-nihāya* (Dār Ḥajar li-l-Ṭibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī' wa-l-i'lān, 1998), vol. 11 666-705.

⁴⁹ Bkz. Gerald R. Hawking, *The first dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661* (London: Routledge, 1986) 46-55; Muḥammad İbn Jarīr al-Ṭabarī (trans. Michael Fishbein), *History of Tabari Volume 21: Victory of the Marwanids* (New York: SUNY Press, 1990), 224-232.

⁵⁰ Bkz. al-Ṭabarī in Tārīkh Ṭabarī [Tabari Tarihi]: Muḥammad İbn Jarīr al-Ṭabarī and G. R. Hawking (tr.), *History of Tabari Vol. 17: The First Civil War* (New York: SUNY Press, 1996), esp. 1-99.

⁵¹ İbn Taymiyya, *Minhāj al-Sunna*, vol. 4, 532 (ayrıca bkz. 545).

⁵² İbn Taymiyya, *Minhāj al-Sunna*, vol. 4, 585. Kitabın editörü, bu hadisi Müslim'in *Şahih*'inde naklettiğini belirtir.

fazla ayrıntıya girmediği görülmektedir.⁵³ Onun statükocu otoritenin iktidara geldikten sonra sorgulanmayacağı vurgusunu anlamamız mümkün olsa da, gaspçı bir gücün meşruiyetine gösterilen kasıtlı dikkat eksikliği, İbn Teymiyye'nin normatif siyaset teorisine hiç uymamaktadır.

Yukarıda alıntılanan metinsel kanıtlara dayanarak, çelişen ifadelerin sadece şu yorumla açıklığa kavuşturulabileceği kanaatindeyiz. Şöyle ki; İbn Teymiyye iki bağlamsal kısıtlamanın bir sonucu olarak bir hilafet-monarşi melezi kabul etmektedir. Birincisi, İbn Teymiyye'nin, adli muhakeme yoluyla ulaştığı görüş olan monarşiye aykırı olarak halifelik kabul etmesiyle sınırlandırılmış olmasıdır. İkinci kısıtlama ise, Sünni doktrine göre Muaviye ve Yezid'in meşru halifeler olarak kabul edilmesidir. Eğer ki İbn Teymiyye sadece ilk öncüle göre hareket edecek olursa Muaviye ve Yezid'in halifeliklerini inkâr etmesi gerekecek. Bu durum ise çelişkiye sebebiyet vereceği için İbn Teymiyye Hilafet-monarşi melezi kabul etmektedir. Bununla birlikte, İbn Teymiyye'nin Emevileri meşru olarak kabul etmesi, bir hilafet-monarşi melezinin yasal olarak izin verilebilir (caiz) olduğunun kabulü anlamına gelmektedir. İdeal, normatif saf halifelik vizyonundan kopmadan bu görüşü kabul etmenin yolu, bu görüşü meşru bir görüş olarak görmeye beraber en meşru görüşün saf halifelik görüşü olduğunu kabul etmekle mümkündür. Buna göre denilebilir ki İbn Teymiyye'ye göre en meşru hilafet şekli saf hilafetin kabulüdür. Fakat şartlar oluşmadığında hilafet-monarşi melez yönetim biçiminin benimsenmesi caizdir.

İbn Teymiyye'nin bu düşüncesini anlayabilmenin bir diğer yolu da hukuk ve ilahiyat arasındaki ilişkiyi anlamaktır. İbn Teymiyye'nin düşüncesinin hem hukuk hem de ilahiyat açısından değerlendirilmesi özellikle de bu iki perspektifin birlikte ele alınması gerektiği kanaatindeyim. Erken dönem Müslüman toplumunun çok saygı duyulan iki figürü Hz. Hüseyin ve İbn Zübeyr meselesinde, İbn Teymiyye, teolojik güce karşı adli argümanı (isyana karşı) savunmak zorunda kalmıştır.

İBN TEYMIYYE'NİN ŞERİAT, YASAL MEŞRUIYET VE İSYAN ARASINI UZLAŞTIRMASI

Bu başlığın temel konusu, hukuk, doktrin, siyasi meşruiyet ve göreceğimiz gibi isyan (bağy) arasındaki ilişkidir. Hukuk alanında, hilafet ve monarşi arasındaki fark meselesi, çeşitli Kur'an ayetlerini ve hadisleri yorumlama meselesidir. İbn Teymiyye'nin kendi içtihadı - bağımsız hukuki muhakeme üzerine verdiği hukuki hükmü - 'nebevi halifelik'in' bir zorunluluk olduğu yönünde de, hükümetin nihai hedeflerine, Şeriatin uygulanmasına ulaşmak için monarşi ile 'hilafetin' karıştırılmasına izin veren başka bir yasal görüşün var olma olasılığına imkân tanımaktadır. Bu nedenle Hoover, İbn Teymiyye'nin halifelik konusunda hilafete peygamberliği karıştırmanın büyük bir günah olmadığını iddia ederek taviz verdiğini iddia etmektedir. Hoover'e göre bunu yapıyor olmasının sebebi de "nebevi halifelik'in süregelen yükümlülüğü ile kendi dönemindeki krallığın gerçekliği arasındaki ahlaki mesafeyi kapatma çabasıdır."⁵⁴ Bori, İbn Teymiyye'nin "halifelik kurumuyla [veya] meşruiyetiyle veya başka herhangi bir özel hükümet, askeri, dini veya idari kurumla ilgilenmediğini... [bunun yerine] her birinin nasıl ve hangi amaçla davrandığıyla ilgilendiğini iddia etmektedir."⁵⁵

İbn Teymiyye'nin bu makalede ortaya çıkarılan müsaade edilebilir ve müsaade edilemez olan hukuki farklılıklar arasındaki ayrımın, halifelik kurumuna veya halifelik'in monarşi olup olmadığına ilişkin görünürdeki ilgisinin ve ilgisizliğinin nedenlerini daha iyi açıkladığı kanaatindeyiz. Hilafet ve monarşi arasındaki bir 'melez', İbn Teymiyye'nin kendi hukuki değerlendirmesiyle çelişse de, kendisi, yine de hukuken hala 'iyi' eylemler ve politikalar üstlenmek açısından sorumlu olan Sünni Müslüman kardeşlerine tavsiyelerde bulunmak (iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak) ile yükümlüdür. Bu durum hem kendi nasihatlerinde neden monarşik hükümetin İslami yasal haklarını ve yükümlülüklerini tasvir etmeye istekli olduğunu hem de teorik hukuki tartışmalarında nebevi halifelik'in önemi konusunda ısrar ettiğini açıklamaktadır.

Bu bölümde sorulan son soru, halkın isyan etmesinin ne zaman caiz olduğuyla ilgilidir. Bori, hem cihat hem de Al-Siyāsa al-Shar'ıyya üzerine yazılarında, hükümete karşı isyan edilebilecek – hatta isyanı bir zorunluluk haline getiren - dışa dönük irtidattan yoksun tek hareketin, yöneticinin "İslam'ın başlıca görevlerine uymayı reddetmesi" olduğunu belirtmektedir.⁵⁶ Burada, İbn Teymiyye'nin özellikle isyanla ilgili görüşlerinin laik ulus devletini devirmeye çalışan militanların ve savunucularının karşılıklı olarak İbn Teymiyye'den cevaz buldukları görülmektedir.⁵⁷

İbn Teymiyye'nin bu tutumu, her kesimin konuyla ilgili metinleri farklı yorumlamasına neden olmuştur. Ayrıca bu durumun çeşitli İslami tartışmalara yol açtığı da görülmektedir. Bu metinlerin ve yorumların tartışılması bu kısa alanda mümkün olmadığından, bu soruyu ana argümana bağlamaya çalışmamın yolu, hukuki ve doktrinsel meşruiyet arasındaki farkı ortaya koymaktır. Şimdiye kadar, yasal meşruiyetteki çeşitli farklılıkları, normatif hukuk, içtihat ve benzerlerini ele almaya çalıştık. İbn

⁵³ Shahin, *In Defense of Mu'āwiya ibn Abī Sufyān*.

⁵⁴ Hoover, "Foundations of Ibn Taymiyya's Religious Utilitarianism," 163.

⁵⁵ Bori, "One or Two Versions of al-Siyāsa al-Shar'ıyya of Ibn Taymiyya?," 18-19.

⁵⁶ Bori, "One or Two Versions of al-Siyāsa al-Shar'ıyya of Ibn Taymiyya?," 14.

⁵⁷ Bkz. Yahya Michot, *Ibn Taymiyya: Against Extremisms* (Paris: AlBouraq, 2012) İbn Teymiyye'nin siyasi yazılarının çeşitli Müslüman okumaları üzerine; Michot, *Muslims Under non-Muslim Rule*; İbn Teymiyye'nin Selefi olmayan benimsemeleriyle ilgili sorunlar için bkz. Yahya Michot, "Ibn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa' Is genetically modified Islam (GMI) carcinogenic?" *The Muslim World* 101, no. 2 (2011): 130-181; Jon Hoover, "Reconciling Ibn Taymiyya's Legitimation of Violence with His Vision of Universal Salvation" in Robert Gleave and István T. Krisó-Nagy (eds.), *Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 107-116; Destekleyici bir inceleme için bkz. Denise Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History* (Leiden: Brill, 2015), 285-282.

Teymiyye'nin siyasi otoriteye ve diğer Müslüman mezheplere yönelik sert itirazlarına dikkat çekmenin konunun anlaşılmasında faydalı olacağı kanaatindeyiz. Michot, Jansen ve diğerlerinin aksine, İbn Teymiyye'nin siyasi yönetime karşı çıkma isteği yalnızca Moğollara olan siyasi muhalefet ile izah edilemeyeceğini düşünüyoruz.⁵⁸ İbn Teymiyye'yi hukukçu kimliğine ve epistemolojisine bağlı olarak Moğollara yönelik itirazını onun metinsel yorumlama yöntemine göre incelemek gerekir. Hükümdara itaat etmenin gerekliliği ile ilgili yukarıda belirtilen hadisler Memlûkler için de geçerlidir; çünkü onlar da İslam'ın temel hukuki hükümlerine uymaktadırlar.⁵⁹ Aynı hadislerde farklılık yapıp belirli koşullarda isyana cevaz verecek şekle getirmenin uygun olmadığını açıktan küfür olarak algılanabileceğini düşünen İbn Teymiyye bu duruma şu şekilde örnek vermektedir; "[yöneticiler] namaz kılan kimseler oldukları sürece" (mâ akâma fikum al-şalsh), ifadesinin "onlar Allah'ın Kitabını uygulayan kimseler oldukları sürece" (mâ akâma fikum kitâb Allâh)⁶⁰ olarak değişikliğe uğramasını bu anlamda zikretmektedir. İbn Teymiyye, ilahi metnin bu tür bir değişikliğe uğratılmasının kişinin inancının sorgulanabileceğini hiçbir şekilde hoş görülemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.⁶¹ İbn Teymiyye'nin Moğol İhanlılarına, Şiilere ve Mutezile'ye (diğer itikadi farklılıklara rağmen) karşı şiddetli muhalefeti desteklemesinin nedeni, siyasi duruşlarının ilâhi kanun tarafından kabul edilemez olduğunun ilan edilmesidir. Moğol karşıtı fetvalarda İbn Teymiyye, Moğolları "İslam Hukukunu terk edenler" olarak tanımlamakta ve İslam'ın beş rûknünü kişisel düzeyde uyguladıklarında bile durumun böyle olacağına ısrar etmektedir.⁶² Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin cihatçı yorumu, laik ulus-devletini, Şeriat'ın temel ilkelerine muhalefetinden dolayı İslam'ı terk etmiş olarak değerlendirmektedir.⁶³ Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Teymiyye Moğollar aleyhindeki hükümlerini, metne dayalı hukuki bir hüküm olarak metnin yorumuna dahil etmeye çalışmaktadır. Bu itibarla, İbn Teymiyye'nin Memlûklere yönelik devrim karşıtı tavrını beyan ederek çağdaş cihatçı ideolojiden uzaklaştıran pozisyon zor bir konumdur; çünkü İbn Teymiyye, Kanunun temel hükümlerini uygulamayı reddettikleri için açıkça belirtilen gerekçeyle Moğol yönetimine karşı çıkmıştır. Bu konu, başka çeşitli çalışmaları hak eden bir genişliktir.

SONUÇ

Bu çalışma, yüzyıllardır tekrar tekrar yorumlanan bir figür olan İbn Teymiyye'nin siyasi düşüncesinin yeniden incelenmesini konu edinmektedir. İlk iki bölümde bu yorumların bir kısmını açıklamayıp ve bunları birincil metinlerle karşılaştırmaya çalıştık. Bunun, 'gerçek' İbn Teymiyye'nin keşfedilebileceği bir dizi paradigmaya yol açtığı iddiasında bulduk. İbn Teymiyye'yi bir hukukçu ve adanmış bir ilahiyatçı olarak değerlendirip onun siyasi düşüncesini statükonun salt bir yeniden ifadesi olarak ele almamaya dikkat ettik. Benzer şekilde, İbn Teymiyye'nin faydacı felsefeyle ilişkisini vurgulayan yaklaşımlar yararlıdır. Fakat onun çeşitli yazılarındaki nüansların hermenötik dinamiklerini sunmada yetersizdir. İbn Teymiyye'nin İslam tarihinde gerçekleşen ilk iç savaştan kaynaklanan tartışmalara karşı koyma isteksizliği nedeniyle kendi konumu bulanık olsa da, hukuki yazıları metnin nüfuzunda bir kesinlik algısı sergilemektedir.

Yani İbn Teymiyye için bahis mevzuu olan üç farklı paradigma vardır. İlki, normatif düşüncesinin ortaya çıktığı metinlerden uygun hükmü çıkarmaya çalışan bağımsız bir hukuk alimi. İkincisi, bir Sünni alim olarak İbn Teymiyye'dir; dindaşlarının yorumuna katılmasa da, kişinin imanını etkilemeyen konularda otoriteye itaat etmekte yasaya bağlıdır- dolayısıyla isyan yaşayın, hükümdarlara ve tebaalarına tavsiyesini görmekteyiz. Üçüncü paradigma, İbn Teymiyye'de hukukun uygulanmasını temelde kişinin inancıyla bağlantılı olduğunu ileri sürdüğümüz doktrinsel paradigmadır. Durum böyleyken, onun Moğollara muhalefeti doktrinsel bir muhalefet olarak anlaşılabilir. Çünkü ilahi metin, şeriatın temel ahkâmına uymayı reddedenleri savaş hedefi olarak belirtmektedir.

Sonuç olarak, İbn Teymiyye ve onun yorumbilimine ilişkin, incelikli bir anlayışın hukuki metinler tarafından belirlenen farklı paradigmlar arasında bir etkileşim olarak açıklanabileceği kanaatindeyim. İbn Teymiyye'nin düşünceleri ile ilgili daha ileri çalışmalar bu faktörlerin bilinmesinden faydalanabilecektir.

⁵⁸ Örneğin Jansen, İbn Teymiyye'nin Moğol karşıtı fetvalarının bir siyasi düşmana yönelik nefret ve şiddet duygularını körüklemek için yapılan kasıtlı bir uydurma eylemi olduğunu iddia ediyor: Johannes Jansen, *The dual nature of Islamic fundamentalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997), 35-6.

⁵⁹ Moğollara muhalefetinin aksine: Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality*, 152-3.

⁶⁰ Muslim Ibn al-Hajjaj, Şahih Muslim (Riyadh: Dâr Tayyiba), 891-4, *hadiths* 1834-1844; Muḥammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Şahih al-Bukhârî* (Riyadh: Kingdom of Saudi Arabia Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'wah and Guidance, 1997) 1747-8, *hadiths* 7052-7; *Majmû' al-Fatâwâ*, vol. 35, 1-10.

⁶¹ Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality*, 287-293; Ibn Taymiyya, *Majmû' al-Fatâwâ*, vol. 28, 240-1, 501-552, vol. 35, 410-413.

⁶² Ibn Taymiyya, *Majmû' al-Fatâwâ*, vol. 28, 240, 501-6.

⁶³ Bu konunun kendisi, çağdaş Selefiler arasında oldukça tartışılan bir konudur. Bkz. Michot, "İbn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa'", 140-141; Abdelghani Mimouni, "Debating al-Hâkimiyah and Takfir in Salafism: The Genesis of Intra-Salafî Schism in the 1990s" (PhD Thesis, University of Exeter, 2016), 129; Maher Shiraz, *Salafi- Jihadism: The History of an Idea* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 36-37, 83-4.

KAYNAKÇA

- Abou El Fadl, Khaled. *Rebellion and violence in Islamic law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- al-Bukhārī, Muḥammad Ibn Ismā'īl. *Şahīh al-Bukhārī*. Riyadh: Kingdom of Saudi Arabia Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'wah and Guidance, 1997.
- al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr. *The History of al-Tabari Vol. 17: The First Civil War: From the Battle of Siffin to the Death of 'Ali A.D. 656-661/A.H. 36-40*. Translated by G. R. Hawking. New York: State University of New York Press, 1996.
- al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr. *History of Tabari Volume 21: Victory of the Marwanids*. Translated by Michael Fishbein. New York: SUNY Press, 1990.
- Aigle, Denise. *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*. Leiden: Brill, 2015.
- Ansari, Muhammad 'Abdul Haqq. *Ibn Taymiyya Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqī ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society*. Riyadh: Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, 2000.
- Belhaj, Abdessamad. "Law and Order According to Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya." In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, edited by Birgit Krawietz and Georges Tamer, 400-421. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- Black, Antony. *History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present: From the Prophet to the Present*. Edinburgh University Press, 2011.
- Bori, Caterina. *One or Two Versions of al-Siyāsa al-Shar'iyya of Ibn Taymiyya? What do they tell us?* No. 26. Annemarie Schimmel Kolleg Working Paper, 2016.
- Butterworth, Charles E. "Prudence versus legitimacy: the persistent theme in Islamic political thought." *Islamic Resurgence in the Arab World* (1982): 84-114.
- Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge University Press, 2001.
- Eryiğit, Adem. *İtidalden Radikalizme Savrulan Selefi Siyaset Düşüncesinin Fikri Temelleri: İbn Teymiyye'nin Siyaset Düşüncesi ve Cihat Doktrini*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.
- . *Cahız'ın İmamet Teorisi*. İstanbul: Hiperyayın, 2020.
- . "Şiî-Sünnî İmamet-Siyaset Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)." *Turkish Journal of Shiite Studies* 2, no. 1 (2020): 71-86.
- . "İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi" [The Problem of Selecting the Ruler in Ibn Taymiyya's Theory of İmāmah]. *İğdir University İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2018): 31-50.
- Gibb, H. A. R. "Constitutional Organization: The Muslim Community and the State." In *Origin and Development of Islamic Law*, edited by Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, 3-27. The Lawbook Exchange Ltd, 2008.
- Hassan, M. (2017). *Longing for the lost Caliphate: A transregional history*. Princeton University Press.
- Hassan, Mona. "Modern interpretations and misinterpretations of a medieval scholar: Apprehending the political thought of Ibn Taymiyya." In *Ibn Taymiyya and His Times*, edited by Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 338-366. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Hawting, Gerald R. *The first dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661*. London: Routledge, 1986.
- Ibn al-Ḥajjāj, Muslim. *Şahīh Muslim*. Edited by Naẓar Ibn Muḥammad al-Fāryābī. Riyadh: Dār Ṭayyiba, 2006.
- Ibn Kathīr, *Al-bidāya wa-al-nihāya, al-juz' al-hādī 'ashar*. Dār Ḥajar li-l-Ṭibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī' wa-l-i'lān, 1998.
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad. *Majmū' al-Fatāwā*. Volumes 28 & 35. Medina: Ministry of Islamic Affairs and Dawah and Guidance, 2004.
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad. *Wazīfat al-ḥukūma al-islāmiyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad. *Minḥāj al-Sunna al-Nabawiyya fī Naqd Kalam al-Shī'a wa al-Qadariyya*. Riyadh: al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, 1986.
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad. *al-Amr bi-l-Ma'ruf wa-l-Nahy 'an al-Munkar*. Edited by Şalāḥ al-Dīn al-Munajjid. Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1976.
- Islam, Jaan and Adem Eryiğit. *Islam and the State in Ibn Taymiyya: Translation and Analysis*. London: Routledge, forthcoming.

- Islam, Jaan S. "The Contention Between Secular and Revealed Law: Analyzing Ibn Rushd's Solution to the Problem of the "Virtuous Society"." *Journal of Islamic and Muslim Studies* 4, no. 1 (2019): 43-65.
- Islam, Jaan. *Political Philosophy in the East and West: In Search of Truth*. Vernon Press, 2018.
- Jansen, Johannes. *The dual nature of Islamic fundamentalism*. Albany: Cornell University Press, 1997.
- Johansen, B. "A Perfect Law in an Imperfect Society". In *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*, edited by P. Bearman, W. Heinrichs, and B. Weiss. I. B. Tauris, 2008.
- Ḥasan Kūnākātā, *al-Nazarīya al-Siyāsīyya 'inda Ibn Taymīyya*. Dammam-Riyadh: Dār al-akhlā' Markaz al-dirāsāt wa-l-i'lān bi-dār Ishbīliyyā, 1994.
- Hoover, Jon. "Foundations of Ibn Taymiyya's Religious Utilitarianism" In *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*. Edited by Peter Adamson, 145-168. Berlin: Walter de Gruyter, 2019.
- Hoover, Jon. "Reconciling Ibn Taymiyya's Legitimation of Violence with His Vision of Universal Salvation." In *Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism*, edited by Robert Gleave and István T. Krisó-Nagy, 107-116. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Laoust, Henri. "Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya, canoniste ḥanbalite, né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328." PhD diss., 1939.
- Mervin, Sabrina. "On Sunnite-Shiite Doctrinal and Contemporary Geopolitical Tensions." In *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*, edited by Brigitte Marechal and Sami Zemini. Hurst Publishers: 2013.
- Michot, Yahya. *Ibn Taymiyya: Against Extremisms*. Paris: AlBouraq, 2012.
- Michot, Yahya. "Ibn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa'. Is genetically modified Islam (GMI) carcinogenic?" *The Muslim World* (2011): 130-181.
- Michot, Yahya. *Muslims Under Non-Muslim Rule: Ibn Taymiyya on Fleeing from Sin; Kinds of Emigration (the Status of Mardin: Domain of Peace/war, Domain Composite), the Conditions for Challenging Power*. Oxford: Interface Publications, 2006.
- Mimouni, Abdelghani. "Debating al-Ḥākimiyyah and Takfir in Salafism: The Genesis of Intra-Salafī Schism in the 1990s." D'Phil Thesis, University of Exeter, 2016.
- Mohd Sharif, Mohd Farid. "The Concept of Jihād and Baghy in Islamic Law: With Special Reference to Ibn Taymiyya." University of Edinburgh DPhil Thesis, 2006.
- Rosenthal, Erwin Isak Jakob. *Political thought in medieval Islam: an introductory outline*. Columbia University Press Archive, 1962.
- Shahin, Aran A. In Defense of Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān: Treatises and Monographs on Mu'āwiyah from the Eighth to the nineteenth Centuries. In *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGraw Donner*, edited by Paul Cobb. Leiden: Brill, 2012.
- Shiraz, Maher. *Salafi-Jihadism: The history of an idea*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Vasalou, Sophia. *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*. New York, Oxford University Press, 2016.
- Yücesoy, Hayrettin. "Imamate." In: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, edited by Muhammad Qasim Zaman and Devin J. Stewart. Princeton University Press, 2013.