



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

e-ISSN: 2687-5128

BÜİFD

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Sayı / Number: 21

Haziran / June - 2023

ISSN: 2687-5128

Sayı: 21 | Yıl: 2023/1

Bu dergi **TRDİZİN** tarafından taranmaktadır.

Bu Dergi 16. sayıdan itibaren **ERIHPLUS** tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (Haziran/Aralık) aylarında *online* yayımlanan ulusal ve uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu eser *Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı* ile lisanslanmıştır.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY
Sayı: 21, Yıl: 2023/1	Issue: 21, Year: 2023/1
e-ISSN: 2687-5128	
Sahibi / Owner (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına) (On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty) Prof. Dr. Mustafa AGÂH Baş Editör/Editor In Chief Dr. Öğr. Üyesi Gör. Ömer TAY Editörler/Editors Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN Doç. Dr. Nebi BUTASIM Doç. Dr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ Dil Editörü/Language Editor (İngilizce/English) Arş. Gör. Mehmet ÇAVDAR Dil Editörü/Language Editor (Arapça/Arabic) Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ESVED Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA Redaksiyon ve Mizanpaj Editörleri/ Redaction and Layout Editors Dr. Öğr. Üyesi Hatice COŞKUN Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ Dr. Öğr. Üyesi Hatice KILINÇER Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK Arş. Gör. Garip ÇAĞLAR Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK Arş. Gör. İbrahim HIZIROĞLU	Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Mustafa AGÂH Prof. Dr. Orhan BAŞARAN Doç. Dr. Abdulnasır SÜT Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR Doç. Dr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Dr. Öğr. Üyesi Sami BAGA Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN Danışma Kurulu /Advisory Board Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi)

Arş. Gör. Mehmet Ferhat İLHAN

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Gör. Ömer TAY

Kapak ve Sayfa Tasarımı

R@nin Dijital Tasarım

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000

Merkez/BİNGÖL

Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / e-mail

bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi)

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Sahip BEROJE (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi)

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (İstanbul Aydın Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi)

Editörden/Editorial

Kıymetli okurlarımız,

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 21/1 sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Dergimiz yayın kalitesinden, ilkelerinden ve etik değerlerden ödün vermeden 2023 vizyonu doğrultusunda kendisine hedef olarak belirlediği A sınıfı dergilerin yer aldığı indekslere girme yolunda emin adımlarla ilerlemekte, alanında öncü olma rolünü sürdürmek için yoğun bir gayret göstermektedir. Bunu en kısa zamanda başaracağına dair inancımız tamdır. Kıymetli okuyucularımız dergimize olan ilginin artarak devam ettiğini görmekten mutluluk duyuyoruz. Dergimize bu sayıda yayınlanmak üzere birçok makale gönderilmiştir. Her bir makale dergimizin yayın ilkeleri doğrultusunda incelenmiş ve gerekli şartları sağlayan makaleler hakem sürecine dahil edilmiştir. Hakem süreçleri tamamlanan ve yayınlanması için olumlu rapor alan çalışmalar yayın kurulumuzca hakem raporları dikkate alınmak sùretiyle incelenmiş ve 14 makalenin yayınlanmasına karar verilmiştir.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına tüm ekibimle birlikte yoğun bir mesai harcadığımızı ve dergimize gelen tüm çalışmalara objektif bir şekilde yaklaştığımızı belirtmek isterim.

Bilimsel araştırmalarıyla dergimize katkı sağlayan bütün araştırmacılara, her bir makaleyi özenle inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize katkı sunan hakemlerimize teşekkür ediyorum. Ayrıca bu sayının kisve-i tâba bürünmesinde her zaman olduğu gibi büyük bir özveri ve çaba ortaya koyan ekip arkadaşlarıma şükranlarımı arz ediyorum. Dergimize her daim açık destek veren rektörümüze ve ekibine, her daim yanımızda olan fakültemiz dekanına, dergi yayın kurulu ve danışma kurulu üyelerine, dergimizin mizanpaj ve son okuyucu işini üstlenen çalışanlarına ve son olarak derginin kapak resmini hazırlayan üniversitemiz Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü'nde görevli Öğr. Gör. Mahmut Erzincan'a teşekkürü ifa edilmesi gereken bir borç olarak görüyorum.

Editör:

Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAY

İÇİNDEKİLER / Contents

EDİTÖRDEN / Editorial	xi
<hr/>	
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles	
<hr/>	
KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLMESİNE İLİŞKİN DELİLLERİN FIKIH USÛLÜ AÇISINDAN TAHLİLİ	1-22
<i>Analysis of Evidence Regarding the Marriage of Minors in Terms of Fiqh Methodology</i>	
İbrahim ÖZDEMİR	
‘ALLÂME KÂDÎ HİDIRÎ VE EL-FETÂVÂ EL-MUHAMMEDİYYE ADLI ESERİ	23-41
<i>‘Allâme Qâdi Hıdırî and His Book Titled Al-Fetâvâ el-Muhammediyye</i>	
Yusuf EŞİT	
TEOMAN DURALI’NIN DARVİNCİ EVRİM VE DARWİNİZM ELEŞTİRİSİ	42-61
<i>Teoman Duralı’s Critique of Darwinian Evolution and Darwinism</i>	
Esra KARTAL SOYSAL	
İSRÂ VE MİRÂC HADİSESİ ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR	62-81
<i>Debates Around the Event of Isra’ and Mi’raj</i>	
Emanullah POLAT	
KUR’ÂN HÜKÜMLERİNİN TARİHSEL OLDUĞU İDDİASI ÜZERİNE	82-103
<i>On The Claim That the Qur’an’s Provisions are Historical</i>	
Murat ORAL	
MÜ’MİN’İ İNŞÂ ETME BAĞLAMINDA EBÛ MUHAMMED SEHL ET- TÛSTERÎ’NİN ŞART KOŞTUĞU “YEDİ TEMEL KURAL”INA DAİR BİR DEĞERLENDİRME	104-124
<i>An Assessment of Abu Muhammed Sehl et-Tustarî’s “Seven Basic Rules” in the Context of Generating The Believers</i>	
Hacı ÇİÇEK	
HAÇLI SEFERLERİNDE SİLAH AMBARGOLARI	125-144
<i>Weapons Embargo In The Crusades</i>	
Nadir KARAKUŞ	

GÖÇMENLERİN SOSYO-KÜLTÜREL UYUMU VE DİN EĞİTİMİ <i>Socio-Cultural Adaptation of Migrants and Religious Education</i>	145-156
Muhammed Emin ŞİMŞEK	
VARLIĞIN KAYNAĞI: İLAHÎ SOLUK (NEFES-İ RAHMÂNÎ) <i>The Source Of Being: The Dividen Breath (Al-Nafas Al-Rahmani)</i>	157-175
Buşra ARSLAN MEÇİN	
NASLARDAN HÜKÜM ÇIKARMADA HASRIN ETKİSİ <i>The Effect of Restrict (hşr) in Inferring Judgements from Qur'an and Sunnah (nass)</i>	176-193
Kazim YUSUFOĞLU	
BAKARA SÛRESİ 243. ÂYET BAĞLAMINDA RIVAYETLERİN TEFSİRE ETKİSİ <i>The Effect of Narrations on Interpretation in the Context of Verse 243 of Sûrat al-Baqara</i>	194-214
Metin ÇETİN	
BİR DAVET BİÇİMİ OLARAK HZ. İBRÂHİM'İN AKLÎ DELİLLERE DAYALI METODU <i>Abraham's Method Based on Intelligent Evidence as a Form of Invitation</i>	215-234
Enver POLATOĞLU	
البناء اللغوي وأثره في الاستهلال والخاتمة - دراسة لغوية في القصة القصيرة <i>The linguistic construction and its impact on the introductory and conclusion –a linguistic study in the short story</i>	235-266
Hanan Ahmed A. Al-Fayadh	
HİNT ALT KITASI KUR'ÂNİYYÛN EKOLÜNÜN NAMAZ ANLAYIŞI <i>The Ahl al-Qur'an School of the Indian Subcontinent the Understanding of Prayer</i>	267-291
Mohammad Sharif İBRAHİMİ	



Küçüklerin Evlendirilmesine İlişkin Delillerin Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili İbrahim ÖZDEMİR

Prof. Dr. Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.
Prof. Dr. Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law.

Bingöl/ Türkiye

E-posta: ibrahimpalevi@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8119-1520.

DOI: 10.34085/buifd.1288647

Öz

Günümüzde çokça gündeme gelen fikhî/hukukî meselelerden biri, küçüklerin/bulûğ çağına gelmeyenlerin özellikle kızların nikâh akdi meselesidir. Fıkıh müdevvenâtı yakından incelendiğinde bu meselede iki farklı görüşün bulunduğu görülür. Bunlardan biri bulûğ çağına gelmeyenlerin nikâh akdinin caiz olduğunu söylerken diğeri ise bu akdin caiz olmadığını söylemektedir. İlki fakihlerin kahir ekseriyeti tarafından benimsenirken ikincisi ise aralarında tabiînlerin de bulunduğu bazı fakihler tarafından benimsenmiştir. Her iki görüş sahipleri de birtakım delillere yer verip benimsedikleri görüşleri temellendirmeye çalışmaktadır. Makalemizde anılan her iki görüşü benimseyenler özellikle küçüklerin nikâh akdini caiz görenler tarafından yapılan istidlâller, fıkıh usûlü perspektifinden tahlil edilmeye çalışılmakta ve bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Sonuç olarak küçüklerin nikâh akdini caiz gören görüşün dayandırıldığı delillerin zannî ve yapılan istidlâllerin tartışmaya açık olduğu, bu akdi caiz görmeyen görüşün zannedildiği gibi zayıf olmadığı; aksine güçlü ve tercihe şayan olduğu kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Delil, İstidlâl, Küçüklerin Nikâh Akdi, Bulûğ Çağı.

Analysis of Evidence Regarding the Marriage of Minors in Terms of Fiqh Methodology

Abstract

One of the most popular fiqh/legal matters today is the issue of the marriage of minors/those who have not reached the age of puberty, especially girls. When the collected works of fiqh is examined closely, it is seen that there are two different views on this issue. One of them says that it is permissible for those who have not reached the age of puberty, the other says that this contract is not. While the first was adopted by the vast majority of al-fakih, the second was adopted by some al-fakih, among whom were successors. The holders of both views try to justify the views they adopt by including some evidence. In our article, inferences made by those who adopt both views, especially those who approve the marriage of minors, are tried to be analyzed from the perspective of jurisprudence and some evaluations are made. As a result, the evidence on which the opinion that the marriage contract of the minors is permissible is based on is conjecture and

the inferences made are open to discussion, this view that does not see the contract permissible is not as weak as it is supposed; on the contrary, it has been concluded that it is strong and preferable.

Keywords: Fiqh Methodology, Evidence, Deduction, Marriage of Minors, Puberty.

Giriş

Fıkıh ilmi insandan sadır olan her türden fiili ilgilendiren hükümleri konu edinmektedir. Bu hükümlerin bir kısmı hem sübût hem delâlet bakımından kat'î olan birtakım delillerden istinbat edilmektedir. Kat'î delillerden istinbat edilen bu tür hükümler itikâdî bir nitelik/boyut kazandığından her mükellef tarafından bilinmesi gereken zarûrî-dinî hükümler (zarûriyât-diniyye) kapsamına girmektedir. Başka bir ifadeyle kesinlik kazanan şer'î-amelî hükümler, ıstılâhî anlamdaki fikhî hükümler kategorisinden çıkıp itikâdî hükümler kategorisine dâhil olmaktadır.¹ Namaz, zekât, oruç ve haccın farziyeti ile faiz, zina, hırsızlık vb. fiillerin haramlığı bu tür hükümlerin birer örneğini oluşturmaktadır. Bir kısım hükümler de sübût ve/veya delâlet bakımından zannî olan delillerden elde edildiğinden zannî düzeyde kalmaktadır. Müctehidlerin bu kabil hükümlerde ihtilaf etmeleri, onların zannî olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zannî hükümlerde ihtilafın söz konusu olması, bu hükümlerin içtihadı/farklı görüşlere açık olduğunu beraberinde getirmektedir. "Fikhî", "fer'î", "zannî" ve "ictihâdî" vasıflarıyla anılan bu kısım hükümlerden biri de henüz bulûğ çağına erişmeyenlerin nikâh akdine dair şer'î hükümdür. Günümüzde sıklıkla gündeme gelen/getirilen bu mesele, fakihler tarafından ele alınmış ve hakkında iki farklı görüş beyan edilmiştir. Bunlardan biri bulûğ çağına gelmeyenlerin nikâh akdinin caiz olduğunu söylerken diğeri ise bulûğun nikah akdi için şart olduğunu söylemektedir.

Müctehidler tarafından ele alınan bir meseleyi ele almamızın başat nedeni, cumhur tarafından başvuru delillerin küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delâletinin zannî olup tartışmaya açık olduğuna dair kanaatimizdir. Diğer bir anlatımla çoğunluk tarafından benimsenen cevaz görüşünün dayandırıldığı delillerin bu hükme açıktan delâlet etmediği ve yapılan istidlâllerin yeterli/gerekli derecede güçlü olmadığıdır. Binâenaleyh çalışmamızda küçüklerin nikâh akdiyle ilgili benimsenen her iki görüşün sahipleri tarafından başvuru deliller ve yapılan istidlâller üzerinde durulacak, bu delil ve istidlâller fıkıh usûlü perspektifinden incelenecek ve bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır. Küçüklerin nikâh akdini caiz görenler tarafından başvuru delillere ve yapılan istidlâllere geçmeden, bu delil ve istidlâllerin de yeterli düzeyde anlaşılmasını sağlayan karşıt görüşün dayandığı delil ve istidlâllere yer vermek faydalı olacaktır.

A. Caiz Görmeyenlerin Delil ve İstidlâlleri

Bulûğ çağına erişmeyenlerin nikâh akdini² caiz görmeyen İbn Şübrüme (ö.144/761) ve diğer bazı fakihler, benimsediği bu görüşün ispatı için Kitab'ın yanı sıra maslahat odaklı aklî bir

¹ Sadrüşşerîa ve İbnu'l-Hümâm başta olmak üzere bazı usûlcüler fıkıhı, "kat'î hükümlerden" ibaret görmektedir (Bk. Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *Tenkhu'l-usûl fi ilmi'l-usûl*, thk. İbrahim el-Muhtar el-Ceberti, (Kahire: el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye, 1356), 8; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivasî, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkıh* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1351), 4. Ancak bu anlayış, kıyas ve haber-i vahid gibi zannî delillerle sabit olan ve hükümlerin büyük çoğunluğunu oluşturan şer'î-amelî hükümleri fikhun tanımı/kapsamı dışında bırakmaktadır. Bk. Bihârî, Muhibbullah b. Abdışşekûr, *Müsellemu's-sübût* (Kahire: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, ts.), 1, 8.

² Fakihler küçüklerin evlendirilmesi bağlamında yer verdikleri "nikâh", "inkâh", "zevâc" ve "tezcîc" kavramlarını cinsel ilişki (الوطء) anlamında değil, akid manasında kullanmaktadırlar. Bu meselenin günümüzde çokça tartışılmasının bir nedeninin de söz konusu evlilikten kastedilen anlamın bilinmemesi veya göz ardı edilmesi olduğunu söylemek mümkündür.

delile de başvurmaktadır.³ Bu delilleri şöyle sıralayıp yapılan istidlâlleri fıkıh usûlü açısından incelemek mümkündür.

1. Kitab

Küçüklerin nikâh akdini meşru görmeyen mezkûr fakihler, “وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ” *Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin...* (Nisâ 4/6) ayetiyle istidlâl etmektedirler. Onlara göre bu ayet nikâh akdini bulûğ çağına bağlamakta (حَتَّىٰ بَلَغُوا), bu çağa gelmeyen birinin nikâh akdinin caiz olmadığına delâlet etmekte ve küçüklük vasfının bulûğ çağına erişmekle son bulacağına işaret etmektedir. Nitekim bulûğ çağına gelmeyen birinin nikâh akdi caiz olsaydı bu akdin “حَتَّىٰ” edatıyla bulûğ çağına bağlanmasının bir anlamı söz konusu olmazdı.⁴

Mezkûr ayetle yapılan bu istidlâle, küçüklerin nikâh akdini caiz görenler tarafından şöyle bir itiraz yöneltilmiştir: Söz konusu ayette geçen “حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ” ifadesinden maksad, bulûğ çağı değil, “cinsel ilişkide bulunma iktidarı”⁵ veya “ihtilâm olma” durumudur.⁶ Ancak bu itiraza/yoruma şöyle cevap vermek mümkündür: Kelamda aslolan hakikattir. Hakikat anlamı mümkün oldukça mecaza gidilmeyeceği bilinen bir husustur. Nitekim nikâh kavramından ilk akla gelen de “cinsel ilişkide bulunma iktidarı” veya “ihtilâm” değil, akid veya cinsel ilişki anlamıdır (وطء). Bu da yapılan itirazın/yorumun güçlü olmadığına delâlet etmektedir. Bahsedilen ayette geçen “النِّكَاحَ” kavramından “cinsel ilişkide bulunma iktidarı” veya “ihtilâm” anlamı kastedilse bile bu, küçüklerin nikâh akdinin bulûğ çağına bağlı olmadığını veya nikâh akdinde bulûğun şart olmadığını göstermemektedir. Çünkü her iki durum da bulûğa erişmenin birer alametini oluşturmaktadır.⁷ Nitekim Ebû Yusuf (ö.182/798) ve İmam Muhammed (ö.189/805) dâhil olmak üzere çoğu fakihler bu görüşü benimsemektedir. Mâlikîlerin hem erkekler hem kızlar için 18, Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) erkekler için 18, kızlar için 17 yaş sınırını belirleyen görüşleri ise bulûğa ait alametlerin belirmemesi durumunda söz konusu olan görüşlerdir.⁸

2. Maslahat

Küçüklerin nikâh akdini caiz görmeyenler tarafından başvuru olan diğer bir delil, maslahat odaklı aklî delildir. Bazı fıkıh kaynaklarında yer alan ifadelerden hareketle bu delili şöyle izah etmek mümkündür: Küçükler hakkında velayet hükmünün sabit olması onların ihtiyaçlarını temin etme amacına yöneliktir. Maldan teberru etme örneğinde olduğu gibi küçüklerin ihtiyaç duymadıkları konularda velayet hükmünün sabit olmaması bunu göstermektedir. Buradan bakıldığında küçüklerin, küçüklük halinde velileri tarafından yapılan nikâh akdine muhtaç olmadıkları görülür. Zira nikâhın temel maksadları, şehvetin cinsel ilişki yoluyla giderilmesi ve neslin bekasının sağlanmasıdır. Her iki maksad da küçüklerin nikâh akdinde bulunmamaktadır. Çünkü küçüklük hali bu maksadların tahakkukuna engel teşkil etmektedir. Nikâh akdinin küçüklerin lehine olmadığını; bilakis onların aleyhine olduğunu gösteren diğer bir husus, nikâh akdinin sürekli olduğundan hükümlerinin bulûğ çağından sonra her iki taraf için bağlayıcı olmasıdır. Halbuki velinin velayet yetkisi bulûğ çağına gelmekle

³ Klasik kaynaklarda küçüklerin nikâh akdini meşru görmeyen fakihlerden aktarılan başka delillere rastlanılmamıştır.

⁴ Bk. Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 4, 212.

⁵ Bk. Neseî, Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Tilbetu't-talebe* (Bağdad: Mektebetu'l-Müsennâ, 1311), 38.

⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4, 212.

⁷ Bk. Cündî, Ziyâüddîn Ebu'l-Mevedde Halil b. İshâk, *Muhtasarı Halil*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 172.

⁸ Bk. Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3, 281; Cündî, *Muhtasarı Halil*, 172.

birlikte sona ereceğinden velilerin, küçükleri rızalarının olmadığı bir nikâhın hükümlerine mecbur bırakma hakları yoktur.⁹ Küçüklerden sorumluluğun kaldırıldığını ifade eden nebevî hadisin¹⁰ bu görüşü teyid ettiğini söylemek mümkündür. Küçüklerin nikâh akdini caiz görmeyenler tarafından başvuru bu delilin aşağıda zikredilen: “الأصل في النكاح الحظر وأبيح للضرورة”¹¹ -Nikâhta aslolan haramlıktır. Zaruret için helal kılınmıştır” şeklinde fikhî kuralın farklı bir ifadesi olduğunu söylemek mümkündür. Küçüklerin nikâh akdinin caiz olmadığını savunan bu görüşü şöyle özetlemek mümkündür: Evlilikte aslolan rızadır. Küçüklerin rızası/izni muteber değildir. Buluş çağına gelenlerin evliliğe icbar edilmemesi gerekir. Bu, küçükler için evliliyetle geçerli olan bir durumdur. Hiç kimsenin küçükleri buluşla birlikte geçerlilik kazanan bir akdin bağlayıcı hükümlerine mecbur bırakma hakkı yoktur.

Çağdaş dönemin önemli fakih ve muhaddisleri arasında yer alan İbn Üseymîn (ö. 2001) doğru olanın (وهو الصواب) İbn Şübrüme tarafından savunulan görüş olduğunu söylerken¹² Sibâî (ö.1964), nikâhın teşri hikmetinin İbn Şübrüme'nin görüşünü teyid ettiğini ve bu görüşün daha sahil, mazbut ve akla yatkın olduğunu söylemektedir.¹³

Küçüklerin nikâh akdinin sahil olmadığını söyleyen fakihlerin başında gelen İbn Şübrüme, Hz. Âişe validemizin başta Buhârî (ö. 256/870) olmak üzere birçok muhaddis tarafından rivayet edilen ve küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delâlet eden hadisten anlaşılabilir cevaz hükmünün Hz. Peygamber'e hâss olduğu görüşündedir (خصائص النبي).¹⁴ Şu var ki bu görüşü İbn Şübrüme'den nakledenler, onun buna dair bir deliline yer vermemektedirler. Dolayısıyla İbn Şübrüme herhangi bir delile dayanmadan bu görüşü benimsiyorsa bunun doğru olmadığı açıktır. Zira herhangi bir delile dayanmadan nebevî bir fiilin Hz. Peygamber'e hâss olduğunu söylemek doğru değildir. Bilakis fıkıh usûlünde beyan edildiği gibi nebevî fiiller, Hz. Peygamber'e hâss oldukları delille sabit olmadıkça bağlayıcı birer hüccet kabul edilir.¹⁵ İbn Şübrüme mezkûr hadisten anlaşılabilir cevaz hükmünün Hz. Peygamber'e hâss olduğunu “ لا تُنكح لا تُستأذن -Bakire kızlar izin vermedikçe evlendirilmez”¹⁶ hadisine dayandırıyor olsa bunun da doğru bir istidlâl olmadığını söyleyebiliriz. Zira bu hadis, Hz. Âişe validemizin evliliğini konu edinen hadisten sonra varid olduğundan ondan anlaşılabilir hükmün Hz. Peygamber'e hâss olduğuna delil olamaz.¹⁷ Ancak “ لا تُنكح البكر حتى تستأذن” hadisi, bahsedilen diğer hadisten anlaşılabilir cevaz hükmünün Hz. Peygamber'e hâss olduğuna delâlet etmese de küçüklerin nikâh akdinin caiz olmadığına delâlet etmektedir. Daha açık bir anlatımla bakire kızlardan evlilik onayını almayı emreden hadis, Hz. Âişe validemizin evliliğini konu edinen hadisten anlaşılabilir cevaz hükmünün neshedildiğine delâlet etmektedir. Bunu, evlilik iznini almayı emreden hadisin âmm olup küçük bakire kızları kapsamaması ve diğer hadisten sonra varid olmasından anlamak mümkündür. Buna

⁹ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4, 212.

¹⁰ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17.

¹¹ Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, ts.), 1, 48.

¹² Bk. İbn Üseymîn, Muhammed b. Salih, *eş-Şerhu'l-mumtî'âlâ Zâdi'l-mustakni'* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428), 12, 58.

¹³ Bk. Musatafa Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kanun* (Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 1999), 49-50.

¹⁴ Bk. İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 9, 39.

¹⁵ Bk. Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir, *el-Bahru'l-muhît* (Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1994), 6, 30.

¹⁶ Buhârî, “Hiyel”, 10.

¹⁷ Bk. Muallimî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Yahyâ, *Fevâidu'l-mecâmî'*, thk. Ali İmrân-Nebîl Sindî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 24, 114.

dair geniş bilgi ileride gelecektir. Şimdi de küçüklerin nikâh akdini caiz görenler tarafından başvuru delillerine ve yapılan istidlâllere yakından bakmaya çalışalım.

B. Caiz Görenlerin Delil ve İstidlâlleri

Fıkıh külliyâtı yakından incelendiğinde küçüklerin nikâh akdini caiz görenler tarafından başvuru delillerin Kitab, sünnet, âsâr, sahâbe icmâi, maslahat ve “nikâhta asolanın mubah olması” kuralı olmak üzere altı delilden oluştuğu görülür. Bu delilleri şöyle sıralayıp onlarla yapılan istidlâl vecihlerini tahlil edebiliriz.

1. Kitab

Küçüklerin nikâh akdini caiz görenlerin istidlâl ettikleri ayetlerin başında, “ وَاللَّائِي يَيْسُنَّ مِنْ ” وَاللَّائِي يَيْسُنَّ مِنْ الْمَجِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ -Kadınlarımızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır” (Talak 65/4) ayeti gelmektedir.¹⁸ İmam Buhârî başta olmak üzere bu ayetle istidlâl edenler, ayetin küçüklerin nikâh akdinin cevazına delâlet ettiğini söylemektedirler. Onlara göre bu ayet, âdetten kesilen kadınların (âise) yanı sıra âdet görmeyen ve hamile olan kadınların da iddet sürelerini beyan etmektedir. Âdet görmeyen kadınlar “ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ ” kendi içinde iki ana kısma ayrılmaktadır. Bir kısmı bulûğ çağına gelmekle birlikte herhangi bir hastalıktan ötürü âdet görmezken diğer kısmı ise küçüklükten ötürü (صغر) âdet görmemektedir.¹⁹ Ayette geçen “ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ ” ifadesi âmm olduğundan âdet görmeyen her iki kısmı da kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle bu ayet âdetten kesilen kadınların yanı sıra âdet görmeyen her iki kısım kadının da üç ay iddet beklemeleri gerektiğine hükmetmektedir. Âdet görmeyen kadınların iddet beklemelerine hükmedilmesi, yapılan boşanmanın sahih olduğunu gösterirken boşanmanın sahih olması, boşanma öncesi yapılan evliliğin sahih olduğunu göstermektedir.²⁰ Zira sahih boşanma sahih evlilikten sonra gelmektedir. Evliliğin sahih olması ise âdet görmeyen kadınlar arasında yer alan küçük kızların velileri tarafından yapılan nikâh akdinin sahih olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir. Daha kısa bir ifadeyle bulûğ çağına gelsin veya gelmesin âdet görmeyen kadınların üç ay iddet beklemelerine hükmedilmesi, gerçekleşen talakın sıhhatine delâlet ederken talakın sıhhati, yapılan nikâhın sıhhatine delâlet etmektedir. Nikâhın sıhhati ise bu kapsamda yer alan küçük kızların velileri tarafından yapılan nikâh akdinin caiz olduğuna göstermektedir.

Küçüklerin nikâh akdinin meşru olduğunu savunanlar tarafından başvuru delil diğer bir ayet de “ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي نِتَامِ النِّسَاءِ اللَّائِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ ” وَنِسَاءُ اللَّائِي يَيْسُنَّ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ -Senden kadınlar hakkında açıklama istiyorlar. De ki: “Onlara ait hükmü, Allah ve kitapta size okunan ayetler açıklıyor; onlar için yazılanı kendilerine vermediğiniz, nikâhlamak da istemediğiniz yetim kadınlar hakkında, çaresiz çocuklar hakkında, yetimlere âdil davranmanız hususunda size okunup duran ayetler (açıklıyor).” (Nisâ 4/127) ayetidir. İmam Muhammed, bu ayetin yetim çocukların/küçüklerin baba dışındaki velileri tarafından evlendirilmesinin caiz olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir. Ona göre ayette geçen نِتَامِ النِّسَاءِ “yetim kadınlar” kavramı, bulûğ çağına gelmeyen kızları ifade etmektedir. Zira “yetim/yütüm” kavramı, bulûğ çağına gelen veya babası hayatta olan kız ve erkek çocuklar için

¹⁸ Bk. Buhârî, “Nikâh”, 39.

¹⁹ Bk. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-Tefsîr*, thk. Muhammed Sıdkî Cemîl, (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1420), 10, 200.

²⁰ Bk. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Beşâir-Dâru's-Sirâc, 2010), 4, 293.

kullanılmamaktadır.²¹ Bu da kız olsun erkek olsun yetim çocukların/küçüklerin baba dışındaki velileri tarafından yapılan nikâh akdinin caiz olduğunu göstermektedir. İmam Muhammed, mezkûr ayette küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğunu gösteren diğer bir ifadenin yer aldığını söylemektedir. O da ilgili ayette geçen لَا تُؤْتَوْنَ لَا ifadesidir. Nitekim müfessirler bu ifadeyi لَا تَنْكُحُوْنَ şeklinde açıklamaktadırlar. İmam Muhammed, “Babaları dışında kimse küçükleri evlendiremez”²² görüşünde olan Malîkî müctehidler tarafından ileri sürülen: Müfessirlerin mezkûr ifadeyi لَا تَنْكُحُوْنَ şeklinde açıklamaları bir tenzil olmayıp tefsir olduğundan delil teşkil etmemektedir” şeklindeki itirazlarına/yorumlarına şöyle cevap vermektedir: Aynı ayette geçen تَنْكُحُوْنَ ifadesi, yetimlerin/küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna açıkça delâlet etmektedir. Zira Yüce Allah bu ifadede, yetim kızlarla evlenmekten/onları evlendirmekten kaçınan velileri kınamaktadır ki bu kınama, yetim kızların nikâh akdinin caiz olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim yetim kızların nikâh akdi caiz olmasaydı onlarla evlenmekten/onları evlendirmekten kaçınan velilerin kınanması anlamsız olurdu.”²³ İmam Muhammed yaptığı izahın devamında Mâlîkî müctehidler elinde geriye tek bir ihtimalin kaldığını onun da küçük kızların “يَتَامَى النِّسَاءِ” yetim kapsamından çıkarılıp büyük kızların bu kapsama dâhil edilmesi olduğunu; ancak bunun da mümkün olmadığını zira küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğunu gösteren birçok eser türü rivayetin bulunduğu, Müslümanların bu akdi yapa geldiklerini ve öncü imamların bunu caiz gördüklerini ifade etmektedir.²⁴

İmam Muhammed tarafından Nisâ-127. ayetin tefsirinde yer verilen ifade ve yorumlar bütüncül bir bakışla ele alındığında onun, “Babaları dışında kimse küçükleri evlendiremez” görüşünü savunan Medine Ehlinin reddi bağlamında bu ayetle istidlâl ettiği görülür. Bunu, ilgili ifade ve yorumların yer aldığı eserin adından (الحجة علي أهل المدينة) da anlamak mümkündür. Bu da ayetin özelde yetim kızların baba dışındaki velileri, genelde ise bulûğ çağına gelmeyenlerin babaları baba yoksa diğer velileri tarafından yapılan nikâh akdinin caiz olduğuna delâlet ettiğini göstermektedir. Ayet, ilk hükmü doğrudan ikinci hükmü ise dolaylı olarak ifade etmektedir.

İmam Muhammed tarafından küçüklerin nikâh akdiyle ilgili benimsenen mezkûr görüş diğer Hanefî fakihler tarafından da benimsenmektedir. Nitekim İbnu'l-Hümâm (ö. 861/1457), “Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın” (Nisâ 4/3) ayetinde geçen فِي الْيَتَامَى kavramının yetim/küçük kızları ifade ettiğini, bu kavramı içeren ayetin, yetim kızlarla evlenmeyi/onları evlendirmeyi adil davranmama korkusu durumunda haram kıldığına, bu korkunun olmadığı durumda ise bunun caiz olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir.²⁵ İbnu'l-Hümâm bu ayetten elde edilen cevaz hükmünün Hanefî usûlcüler tarafından kabul edilmeyen “şartın muhalif mefhumundan (وَأِنْ خِفْتُمْ)” değil, “Evlenilmesi haram olanların dışında evlilikte aslolanın helal olması” kuralından anlaşıldığını söylemekte ve Hz. Âişe validemizden aktarılan bir rivayetle bunu teyid etmeye çalışmaktadır.²⁶

²¹ Bk. Şeybânî, Muhammed b. Hasen, *el-Hücce alâ Ehlî'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasen el-Kâdirî (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1403), 3, 144.

²² Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî, *et-Telkîn fi'l-fkhi'l-Mâlîkî*, thk. Ebî Uveys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1, 112. فأما صغار النساء فلا يزوجهن أحد من الأولياء سوى الآباء.

²³ Bk. Şeybânî, *el-Hücce*, 3, 144-145.

²⁴ Bk. Şeybânî, *el-Hücce*, 3, 146.

²⁵ Bk. İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3, 275.

²⁶ İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3, 275.

2. Sünnet

Küçüklerin nikâh akdini caiz görenler, sünnetle/hadisle de istidlâl etmektedirler. İstidlale konu ettikleri hadislerin başında Hz. Âişe validemizin İmam Buhârî tarafından rivayet edilen ve bulûğ çağına gelmeden nikâh akdinin yapıldığını ifade eden mevkûf hadis gelmektedir. İmam Buhârî, bu hadisi “باب إنكاح الرجل ولده الصغار”, “باب تزويج الصغار من الكبار”²⁷ adlı bab başlıkları altında zikretmekte, Hz. Âişe validemizin altı yaşındayken babası tarafından Hz. Peygamber’le nikâh akdi yapıldığını ifade eden bu hadisten, küçüklerin nikâh akdinin cevaz hükmünü istinbat etmekte ve bunu her iki bab başlığına da yansıtmaktadır. Buhârî’nin ilk şarihleri arasında yer alan İbn Battâl (ö. 402/1011-12), bu hadisin şerhinde şu bilgilere yer vermektedir: “*Küçük kızın (الصغيرة) büyük biriyle nikâh akdinin yapılması caizdir. Bu, icmâ ile sabit olan bir hükümdür. Ancak küçük kız, evlilik çağına gelmedikçe kocaya teslim edilmez.*”²⁸ İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449), İbn Battâl’ın icmâ deliline atıfta bulunmakla, Buhârî tarafından konulan bab başlıklarına ihtiyaç olmadığını îmâ ettiğini zira bu hükmün icmâa konu olacak kadar şöhret kazandığını söylemektedir.²⁹ Mezkûr hadisi rivayet eden Müslim (ö. 261/875) ve İbn Mâce (ö. 273/887) de benzer bab başlıklarına yer vererek aynı hükmü benimsediklerini göstermektedirler.³⁰

Muhaddislerde olduğu gibi fakihler de bu hadisle istidlâl edip hadisin küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delâlet ettiğini söylemektedirler. Burada İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) konuyla ilgili görüşlerine ve hadisle yaptığı istidlâle yer vermek yeterli olacaktır. İmam Şâfiî, evlendirilmek istenen akıl ve bulûğ sahibi bakire kızlardan evlilik iznini almayı emreden hadisteki iznin, nikâh akdi için vacib olmayıp onların gönlünün alınmasına yönelik olduğunu söylemektedir.³¹ İmam Şâfiî, Hz. Âişe validemizin babası tarafından küçük yaşta nikâh akdinin yapıldığını ifade eden hadisi delil göstermektedir. Ona göre Hz. Âişe validemizin izninin geçerli olmadığı bir yaşta babası tarafından nikâh akdinin yapılması, hem küçüklerin sadece babaları tarafından nikâh akdinin yapılabileceğine hem de akıl ve bulûğ çağına gelen bakire kızların babaları, baba yoksa dedeleri tarafından evlendirilirken onlardan izin alınmasının vacib olmadığına delâlet etmektedir. Zira anılan bakire kızların evlilik izni vacib olsaydı, Hz. Âişe validemiz izninin geçerli olmadığı bir yaşta nikâh akdi yapılmazdı ve bulûğ çağına gelinceye dek beklenilmesi gerekirdi. Nitekim bulûğ çağına gelmeyen bir çocuğun babası öldürüldüğünde, kısas ve diyetten birine karar verilebilmesi için çocuğun izni gerekli olduğundan onun bulûğ çağına gelmesi ve kâtilin o zamana kadar hapsedilmesi gerekmektedir.³² Çünkü kişi bâliğ olmadan kısas ve diyetle ilgili herhangi bir karar verme yetkisi bulunmamaktadır.

İmam Şâfiî, Hz. Âişe validemizin babası tarafından küçük yaşta nikâh akdi yapıldığını ifade eden mezkûr hadisi delil göstererek; “والبكرُ شئتأمر - Evlilik için bakire kıza danışılmalıdır”³³ hadisinde geçen danışmanın/izin alınmasının vacib olmadığını zira Hz. Âişe validemizin bulûğ çağına gelmeden nikâh akdi yapıldığını, bulûğ çağına gelmeyen birinin izninin muteber olmadığını, küçüklerin babaları tarafından nikâh akdi yapıla geldiğini, bu konuda herhangi bir

²⁷ Bk. Buhârî, “Nikâh”, 11, 39.

²⁸ İbn Battâl, Ebu’l-Hasen Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2003), 7, 172.

²⁹ Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9, 124.

³⁰ Bk. Müslim, “Nikâh”, 10; İbn Mâce, “Nikâh”, 13.

³¹ Bk. Şâfiî, *İhtilâfu’l-hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2008), 112.

³² Şâfiî, *İhtilâfu’l-hadis*, 112.

³³ Müslim, “Nikâh”, 9.

ihtilafın bulunmadığını; aksine kadim bir ittifakın söz konusu olduğunu söylemektedir.³⁴ Burada yer verilmeyen diğer fıkıh mezhepleri de küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğu görüşünü benimsemektedir.³⁵

3. Eser Türü Rivayetler

Küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğunu benimseyenlerin yer verdikleri diğer bir delil, sahâbe uygulamasını ifade eden ve âsâr/eser kavramıyla dile getirilen bazı rivayetlerdir.³⁶ Nitekim Hz. Peygamber amcası Hamza'nın küçük kızını Ebû Seleme'nin oğluyla; Hz. Ali, kızı Ümmü Gülsüm'ü küçükken Hz. Ömer'le; Kudâme b. Maz'ûn yeğenini Abdullah b. Ömer'le; Abdullah b. Ömer'in küçük oğlunu evlendirdiği ve diğer bazı sahâbîlerin bulûğ çağına gelmeyen kızlarının nikâh akdini yaptıkları bu tür rivayetlerde yer almaktadır.³⁷ İmam Şâfiî bunu: "*Birçok sahâbî, küçük kızının nikâh akdini yapmıştır*"³⁸ şeklindeki ifadesiyle dile getirmektedir.³⁹ Küçüklerin nikâh akdini caiz görenler, sahâbe neslinin ihtilafına konu olduğu bilinmeyen bu uygulamaların, babanın/velinin küçüklerin evlendirme yetkisinin (velâyet) bulunduğu ve bunun caiz olduğuna delâlet ettiğini söylemektedirler.

4. Sahâbe İcmâı

Küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna dair yer verilen diğer bir delil, sahâbenin konuyla ilgili icmâıdır. Başta İmam Muhammed ve İmam Şâfiî olmak üzere birçok fakih, sahâbe neslinin küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğu konusunda icmâ ettiğini söylemektedir. Konu hakkındaki sahâbe icmâını gösteren bazı ifadelerle yer vermek gerekirse mezkûr iki imamın yukarıda yer verilen ifadelerinin yanı sıra İbn Abdilber'in (ö. 463/1071): "*Âlimler babanın küçük kızının nikâh akdini yapabileceği hususunda icmâ etmişlerdir*"⁴⁰ şeklindeki ifadesini zikretmek yeterli olacaktır. İbn Abdilber'in bu ifadesi sahâbenin küçüklerin nikâh akdi konusunda icmâ ettikleri anlamına gelmektedir. Zira sahâbenin ihtilaf ettiği bir konuda âlimlerin icmâ etmeleri söz konusu değildir.

5. Maslahat

Küçüklerin nikâh akdini meşru gören cumhurun başvurduğu delillerden biri de maslahattır. Şöyle ki: Kişinin denk biriyle evlenmesi/evlendirilmesi inkâr edilemeyen fitrî bir ihtiyaçtır. Fakihlerin evlilikte denkliği şart koşmaları bunu ifade etmektedir. Çünkü nikâhla hedeflenen maksadlar ancak denk biriyle yapılan nikâh yoluyla tahakkuk edebilmektedir. Ancak nikâhta denk birinin bulunması her zaman mümkün olmamaktadır. Küçüklerle ilgili velâyet hükmünün sabit olmasının temel gerekçesi onların ihtiyaçlarını temin etmek olduğuna göre küçüklerin özellikle kızların münasib görülen denk kişilerle nikâh akdinin yapılıp

³⁴ Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, 112.

³⁵ Mezhepler arasında vuku bulan bu ihtilaf, evlendirme yetkisinin kime ait olduğu konusundadır. Nitekim Şâfiî mezhebi küçük kızları sadece babaları, baba yoksa dedeleri evlendirebileceğini söylerken Hanefî mezhebi, tüm velilerin/asabenin küçük kızları evlendirme yetkisine sahip olduğunu söylemektedir. Mâlikî mezhebi küçük kızları sadece babaları veya babanın tayin ettiği kişiler tarafından evlendirilebileceği görüşündedir. Hanbelî mezhebi ise küçük kızların sadece babaları tarafından evlendirilebileceğini söylemektedir. Bk. İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, (Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1968), 7, 41-42; İbn Rüşd el-Hafid, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: Dâru'l-hadis, 2004), 3, 34-35.

³⁶ Bk. *el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne*, 3, 144.

³⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 4, 17.

³⁸ Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, 112; Şeybânî, *el-Hücce*, 3, 144.

³⁹ Bu rivayetlerle ilgili bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4, 17.

⁴⁰ İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa el-Alevî-Muhammed el-Bekrî (Mağrib: Vezâretü Umumi'l-Evkâf, 1387), 19, 98.

maslahatlarının zayi edilmemesi gerekmektedir.⁴¹ Bu da küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir.

6. Nikâhta Aslolanın Mubah Olması Kuralı

Küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğunu gösteren diğer bir delil ise “nikâh akdinde aslolanın helal olması” kuralıdır.⁴² Fıkhî bir kural olan bu delil, kişiye haram olan kadınların dışında kalan tüm kadınlarla evlenmenin caiz olduğuna delâlet etmektedir. Nitekim kişiye evlenilmesi haram olan kadınları zikreden Nisâ-24.ayetin sonunda yer alan “وأحل لكم ما وراء ذلكم - bunların dışındakiler size helal kıldı” ifadesi, nikâh akdinde aslolanın helallik olduğunu ve haramlığın ancak bir delille sabit olabileceğini göstermektedir. İbnu'l-Hümâm bu delili şöyle izah etmektedir: “Nisa-3.ayetin yetim kızlarla evlenmeyi/onları evlendirmeyi adil davranmama korkusu durumunda haram kıldığına, bu korkunun olmadığı durumda ise bunun caiz olduğuna delâlet etmektedir. Ancak bu delâlet, ilgili ayette geçen “شأرتن (وإن خنتم ألا تفسطوا) mefhumu muhalifinden” değil, nikâh akdinde aslolanın helal olması kuralından anlaşılmaktadır.”⁴³

C. Delil ve İstidlâllerin Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili

Küçüklerin nikâh akdini caiz görenler tarafından yer verilen ve yukarıda beyan edilen delil ve istidlâleri, fıkıh usûlü açısından tahlil etmek gerekirse yukarıdaki sıralamayı da dikkate alarak şunları söylemek mümkündür.

1. Kur’ân’la Yapılan İstidlâller

Küçüklerin nikâh akdini caiz görenler tarafından başvuru Talak-4. ayetle yapılan istidlâlin zannî olup tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Şöyle ki: Bu ayet, yukarıda yer verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere küçüklük nedeniyle âdet görmeyenlere hâss bir hükmü ifade etmemektedir. Zira bulûğ çağına gelip hastalık nedeniyle âdet görmeyenler, herhangi bir hastalık olmaksızın âdet görmeyenler ve âdeti gecikenler de âdet görmeyenler arasında yer almaktadır.⁴⁴ Dolayısıyla ilgili ayette yer alan “واللاني لم يحضن” ifadesinin doğrudan küçük kızları ifade ettiğini söylemek zordur.

“Ayette geçen “واللاني لم يحضن” ifadesi âmm olduğundan küçüklük nedeniyle âdet görmeyenleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla bu ifadeyi içeren ayet, küçük kızlarla yapılan nikâh akdinin caiz olduğunu göstermektedir” şeklindeki bir itiraz ileri sürülebilir. Ancak bu itiraza şöyle cevap vermek mümkündür: Ayetin masadâkına/umumuna dâhil olan kadınlar, zevce/evli olma vasfıyla mukayyedir.⁴⁵ Çünkü bu ayet yer aldığı bağlamdan da anlaşılacağı üzere “âdet görmeyen boşanmış kadınların iddet süresinden” bahsetmektedir. Dolayısıyla bu ayet, “boşanmış eşlerinizden âdet görmeyenlerin iddet süresi üç aydır” anlamına gelmektedir ki bunun sadece eş/evli olup âdet görmeyen kadınları ilgilendirdiği açıktır. Nitekim “boşanmış eşlerinizden âdet görmeyenlerin iddet süresi üç aydır” ifadesinden “âdet görmeyen her kadının eş olması caizdir” anlamı çıkmamaktadır. Bunu benzer ifadelerde de görmek mümkündür. Sözelimi, “Kureyş kabilesine mensup olan tüm uzun boylular değerlidir” ifadesinden “uzun boylu olan her insan Kureyş kabilesine mensuptur” anlamı çıkmamaktadır.⁴⁶ Zira mantık ve usûl

⁴¹ Bk. İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3, 276.

⁴² Bk. İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3, 276.

⁴³ İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3, 275.

⁴⁴ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 10, 200; Muallimî, *Fevâidu'l-mecâmî*, 24, 114.

⁴⁵ Bk. Muallimî, *Fevâidu'l-mecâmî*, 24, 114.

⁴⁶ Bk. Muallimî, *Fevâidu'l-mecâmî*, 24, 114.

ilimlerinde beyan edildiği gibi âmm kavramlar, hâss kavramlara delâlet etmemektedir. Konumuz özelinde bu hususu şöyle ifade etmek mümkündür. “Eşlerinizden âdet görmeyenlerin iddet süresi üç aydır” ifadesi, “âdet görmeyen her kadının eş olması caizdir” hükmüne delâlet etmemektedir. Bu, “her insan canlıdır” örneğinde olduğu gibi yüklemi konusundan daha genel olan tüm önermeler için de geçerlidir. Bulûğ çağına gelip evlendiği halde âdet görmeyen kadınların da söz konusu olduğunu düşündüğümüzde “âdet görmeyenler” ifadesinin küçük kızları kapsadığını söylemenin daha zor olduğu ortaya çıkmaktadır.

“Âdet görmeyenler” ifadesinin âdet görebilecek durumda olanlar için geçerli olduğunu ve sadece bulûğ çağına geldiği halde âdet görmeyen kadınları kapsadığını söylemek de mümkündür. Usûlcüler bu tür ifadeleri “hâss anlamın irade edildiği âmm”⁴⁷ kavramıyla ifade etmekte ve buna dair naslardan birçok örnek vermektedirler. Namaz, oruç ve takvâ ile ilgili âmm naslar bu örneklerin başında gelmektedir. Nitekim çocuk, deli ve akıldan yoksun olanların bu nasların kapsamına dahil olmadıkları bilinmektedir.⁴⁸ Mezkûr kavramlar irade edilen hâss kısma/miktara mantûk yoluyla delâlet ederken irade edilmeyen kısma bu yolla delâlet etmemektedir. Bu tür kavramların iki temel belirtisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Biri söz konusu kavramların akıl yoluyla tahsis edilmesinin mümkün/caiz olmasıdır. Diğeri de tahsis edici aklın sarih mantukla çelişmemesidir. Zira deliller arasında gerçek anlamda herhangi bir çelişki bulunmamaktadır.⁴⁹ Mantıkçılar söz konusu ifade türlerini “عدم الملكة-yetinin bulunmaması” kavramıyla dile getirmekte ve bu kavrama dair bazı örnekler vermektedirler. Bunların başında cansız bir nesne olan duvar için “bu duvar görmüyor”⁵⁰ ifadesi gelmektedir. Nitekim cansız nesnelere, görme yetisine sahip olmadığından onlar için görme kavramı olumlu veya olumsuz anlamda kullanılmamaktadır. Usûl ve mantık ilimlerinde beyan edilen bu hususları dikkate aldığımızda âdet görme çağına olmayan küçük kızlar için “âdet görmeyenler” ifadesinin kullanılmasının doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu da Talak-4. ayetin, bulûğ çağına gelmeyen küçük kızları kapsamadığını ve küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğuna dair bu ayetle yapılan istidlâlin yerinde olmadığını göstermektedir.⁵¹

Küçüklerin nikâh akdini caiz görenler tarafından dile getirilen ve yukarıda zikredilen: “Bulûğ çağına gelsin veya gelmesin âdet görmeyen kadınların üç ay iddet beklemelerine hükmedilmektedir. Bu hüküm, vuku bulan talakın sıhhatine delâlet ederken talakın sıhhati, yapılan nikâhın sıhhatine delâlet etmektedir. Nikâhın sıhhati ise bu kapsama giren küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğunu göstermektedir” şeklindeki argümana şöyle cevap verilebilir: Kur’ân’da küçük kızların talakı hakkında açık bir hüküm veya delâlet bulunmamaktadır. Boşanmış eşlerden âdet görmeyenlerle (واللاني لم يحضن) ilgili Kur’ân’da yer alan üç ay iddet bekleme hükmü ise talaka hâss bir hüküm değildir. Zira talak, iddet beklemenin yegâne sebebi olmadığı

⁴⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, 1940), 56; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 250.

⁴⁸ Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 56.

⁴⁹ Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 250.

⁵⁰ Bk. Şinkîfî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Âdâbu’l-bahs ve’l-münazara*, thk. Suûd b. Abdilazîz Arîfî (Mekke: Dâru Âlemi’l-Fevâid, ts.), 46,

⁵¹ İstidlâlin yeterli/tam olmaması, *Adâbu’l-bahs ve’l-münazara* ilminde “التقريب غير تام”-sevk edilen delilin iddia edilen hükmü netice verecek şekilde sunulmaması” olarak tanımlanmaktadır. Bu da delil ile medlul/iddia arasında örtüşmenin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle delilin muddeadan daha genel olmasından ileri gelmektedir. Bk. Gelenbevî, İsmail Efendi, *Adâbu’l-bahs* (Mecmûa içinde) (Mısır: Matbaatu’s-Sa’âde, 1353), 50, 51.

gibi temel sebebi de değildir. İddet beklemenin temel sebebi cinsel ilişkidir (وطء). Nitekim “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا كَادِنًا بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ” (Ahzâb33 /49) ayeti, cinsel ilişkide bulunulmadan boşanan kadınların her herhangi bir iddet beklemelerinin gerekmediğini açıkça beyan etmektedir. İddet ise sahih nikâhta söz konusu olabileceği gibi şer’î olmayan fasid nikâhta da söz konusu olabilmektedir.⁵² Dolayısıyla iddet bekleme hükmü ile talak arasında telâzüm ilişkisi bulunmadığı gibi sahih nikâh ile iddet bekleme arasında da bu ilişki türü bulunmamaktadır. Bu da Talak-4. ayetin küçük kızların bu kapsama dâhil olduklarına delâletinin açık olmadığını ortaya koymaktadır.

Talak 4. ayetin umum ifade etmesinden hareketle âdet görmeyen küçük kızların da nikâh akdinin caiz olduğuna delâleti kabul edilse bile, bu ayetin, “ لا تنكح البكر حتى تستأذن ”⁵³ sahih hadisiyle tahsis edildiğini söylemek mümkündür. Çünkü bu hadis, bilfiil izin verme yetkisi olmayan küçük kızların bu ayetin kapsamına dâhil olmadıklarına delâlet etmektedir.⁵⁴ Daha açık bir ifadeyle mezkûr hadis, âmm olduğundan kapsamında yer alan küçük kızların nikâh akdinin caiz olmadığını göstermektedir. Zira küçük kızlar, bulûğ çağına gelmeden evlilik iznini verme yetkisine sahip değildirler.

Başta İmam Şâfiî olmak üzere birçok fakih, küçük kızların bilfiil izin verme yetkisine sahip olmadıklarını gerekçe göstererek onları, bakire kızlardan izin almayı emreden bu hadisin kapsamı dışında tutmaktadır.⁵⁵ Ancak bunun isabetli bir görüş olmadığını en azında tartışmaya açık olduğunu söylemek mümkündür. Zira küçük bakire kızlar bulûğ çağına gelip izin verme imkânına sahip olduklarından bahsedilen hadisin kapsamına girmektedir. Küçük kızların küçüklük halinde izin verme yetkilerinin bulunmaması ise onları bu genel kapsamın dışında tutmak için yeterli değildir.⁵⁶ Nitekim hadiste yer alan ve âmm olan “ البكر ” kavramı hem dilde hem fıkhîde küçük kızları ifade etmek için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla izin verme yetkisine sahip olacakları bulûğ çağına gelmeden küçük kızların nikâh akdini yapmak bu hadise göre caiz olmamaktadır.⁵⁷ Küçük kızların bu durumu babası öldürülen çocuğun durumuna benzemektedir. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi babası öldürülen küçük bir çocuğun kisas ve diyetten birine karar verebilmesi için izni gerekli olduğundan bulûğ çağına gelmesi ve kâtilin de o zamana dek hapsedilmesi gerekmektedir. Bütün bunları dikkate aldığımızda küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğunu ispatlama bağlamında başvurulmuş Talak-4. ayetin bu hükme delâletinin açık olmadığı anlaşılmaktadır. Mezkûr ayetle yapılan istidlâlin zannî olup tartışmaya açık olduğunu gösteren diğer bir husus da müctehid imamların konu bağlamında bu ayete yer

⁵² Bk. Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed-İzzet b. Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1405), 2, 315.

⁵³ Buhârî, “Hiyel”, 10.

⁵⁴ Bk. Muallimî, *Fevâidu'l-mecâmî'*, 24, 114.

⁵⁵ Bk. Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, 112.

⁵⁶ Bk. Muallimî, *Fevâidu'l-mecâmî'*, 24, 114.

⁵⁷ Bunu caiz görenlerin temel delili ise küçük kızların “ البكر ” kavramına dâhil olmadıkları değil, hadiste zikredilen izin almanın vacib olmadığıdır. Bk. Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, 112. Ancak bunun da zannî olup tartışmaya açık olduğu bilinen bir husustur. Nitekim fakihlerin çoğunluğu hadiste geçen izin alma emrinin vücub ifade ettiği görüşündedir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3, 33.

vermemiş olmalarıdır.⁵⁸ Oysa müctehidler/fakihler fikhî hükümlerin kaynağını beyan ederken sünnetten/hadislerden önce ayetlere yer vermektedirler.

İmam Muhammed başta olmak üzere küçüklerin nikâh akdini caiz görenlerin başvurdukları Nisâ-127. ayetle yapılan istidlâl bir önceki ayette görüldüğü gibi usûlî bakımdan tartışmaya açıktır. Zira bu ayetle yapılan istidlâlin temel iddiası, burada geçen *يَتَامَى النِّسَاءِ* “yetim kadınlar” kavramının bulûğ çağına gelmeyen küçük kızları ifade ettiği ve dolayısıyla bu kızların nikâh akdinin caiz olduğuna delâlet ettiği. Ancak anılan ayetin belirtilen hükme delâletinin açık olmadığını söylemek mümkündür. Zira *يَتَامَى النِّسَاءِ* kavramını farklı anlamlara hamletmek mümkün olduğundan bu kavramı içeren ayet de doğal olarak farklı manalara gelmekte ve farklı hükümlere delâlet etmektedir. Şöyle ki: Ayette geçen *يَتَامَى* kavramının küçük kızları ifade etmek için kullanıldığı kabul edilse bile bu, ayetin küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğuna delâlet ettiği anlamına gelmemektedir. Zira ayetin farklı manalara hamledilmesi mümkündür. Nitekim tabiîn nesli arasında yer alan ve müfessirlerin başında gelen Saîd b. Cübeyr (ö.94/713), Dahhâk (ö.105/723) ve Rebî’ (ö. 65/685?) söz konusu ayeti: “*Yetimlerin hakları konusunda adil davranmamaktan korktuğunuz gibi evlendiğiniz kadınların hakları konusunda da adil davranmamaktan korkun*” anlamına hamlederken Mücahid (ö.103/721) onu: “*Yetim malını yemekten kaçındığınız gibi zinadan da kaçın ve hoşunuza giden kadınlarla evlenin*” anlamına hamletmektedir.⁵⁹ Bazı âlimler ayette geçen “*يَتَامَى النِّسَاءِ*” kavramının küçük kızlar için kullanılmadığını söylemekte ve bunu şöyle izah etmektedir: “*الرجل*” ismi küçük erkekler için kullanılmadığı gibi *النساء* ve *المرأة* isimleri de küçük kızlar için kullanılmamaktadır.”⁶⁰ Yetim isminin fıkhîta küçükleri ifade etmek için vaz’edilmesi, bu ismin mezkûr ayette küçük kızlar için kullanıldığı anlamına gelmemektedir. Zira herhangi bir kelimenin bir anlam için vaz’edilmesi onun bu anlamda kullanıldığını göstermek için yeterli değildir. Vaz’ın yanı sıra bu kelimenin vaz’edildiği manada kullanıldığını engelleyen herhangi bir karinenin de bulunmaması gerekmektedir. Bahsedilen ayete bakıldığında ise burada geçen yetim isminin vaz’edildiği manada kullanıldığını engelleyen bir karinenin var olduğu görülmektedir. O da aynı ayette geçen *النِّسَاءِ* “kadınlar” ismidir. Çünkü bu isim biraz önce belirtildiği gibi küçük kızlar için kullanılmamaktadır.⁶¹ *النِّسَاءِ* isminin Bakara-49. ayette geçen “*وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ*” ifadesinde küçük kızlar için de kullanıldığı kabul edilse bile bunun diğer kullanıma nispetle daha az olduğunu söylemek mümkündür.⁶² Dolayısıyla *النِّسَاءِ* ismini karine kabul ederek tevile açık olan *يَتَامَى* ismini mecaza hamletmek daha isabetli gözükmemektedir. Nitekim bazı müfessirler, *يَتَامَى* kelimesini mecaza hamledip ilgili ayette, “yetim kelimesinin geçmişteki bir vasfı gösterdiğini” ifade eden bir mecaz türünün (باعتبار ما كان) yer aldığını söylemektedir.⁶³ Ayetteki *يَتَامَى* kelimesinden küçük kızlar kastedilmiş olsa bile bu, ayetin küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğuna delâlet ettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü mezkûr ayeti: “*Yetim kızlarla küçüklük halinde değil, evlenme çağına geldikleri zaman evlenin*” anlamına hamletmek mümkündür. Nitekim Beydâvî (ö. 685/1286) ayeti bu anlama hamletmekte ve bunu

⁵⁸ Bu ayetle istidlâl edenlerin başında İmam Buhârî gelmektedir. Fakihler ise daha sonra bu ayetle istidlâl etmeye başlamışlardır. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4, 293; Serahsî, *el-Mebsût*, 4, 212.

⁵⁹ Bk. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2, 312.

⁶⁰ Bk. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2, 313.

⁶¹ Bk. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2, 313.

⁶² Bk. Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Edvâu'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'ân'i bi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Fikir, 1995), 1, 222.

⁶³ Bk. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2, 313.

şöyle temellendirmektedir: “Mezkûr ayet, yetim ve küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğuna delâlet etmez. Zira küçük kızlarla evlenmeyi arzulamak, küçüklük halinde onlarla evlilik akdini yapmayı gerektirmez.”⁶⁴ Nitekim yukarıda evlilik çağına/yaşına dikkat çeken “وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ” ayeti de bu anlamı teyid etmektedir. Usûlcüler tarafından dile getirilen: “Kur’ân’ın bütün ayetleri tek bir ayet hükmündedir”⁶⁵ cümlesi, Kur’ân ayetleri arasındaki bütünlük ilişkisini ve bunun itibara alınması gerektiğini ifade etmektedir. Nisâ-127. ayetin küçük kızların evliliğiyle ilgili inşâî/normatif bir hükmü ifade etmekten ziyade, Cahiliye dönemindeki evlilik durumunu tasvir ettiğini söylemek de mümkündür.⁶⁶ Bütün bunların yanı sıra yetim ismi bazı hadislerde bulûğ çağına gelen kızları ifade etmek için de kullanılmaktadır. Nitekim birçok sünen sahibi tarafından rivayet edilen “تستأمر اليتيمة في نفسها فإن سكتت فهو إذن وإن أبت فلا جواز عليها” *Bakire kızları evlendirmek istediğinizde onlardan evlilik onayı talep ediniz. Sükût ederlerse bu onların onay verdikleri anlamına gelir. İzin vermezlerse onları zorla evlendirmeyin*⁶⁷ şeklindeki hadis bu kullanımın bir örneğini teşkil etmektedir.⁶⁸ Zira hadiste geçen ve izin talep etme/danışma anlamını ifade eden “تستأمر” kelimesi, burada zikredilen اليتيمة isminin, bulûğ çağına gelen kız anlamında kullanıldığına dair karine teşkil etmektedir.

Yukarıda yer verilen hususları dikkate aldığımızda Nisâ-127. ayetin farklı manalara geldiği ve dolayısıyla küçüklüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delâletinin açık olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110): “Ayette geçen النساء fadesinden küçük kızların değil, bulûğ çağına gelen kızların (البالغة) kastedildiği sabit olduğu ve Kur’ân’da küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğuna dair bir delâlet bulunmadığı için İbn Şübrüme, küçük kızların nikâh akdinin caiz olmadığını söylemektedir”⁶⁹ şeklinde kesinlik içeren ifadeler kullanabilmektedir. Kaldı ki mezkûr ayetin yetim/küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğuna delâleti kesin olsaydı İmam Malik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî başta olmak üzere fakihlerin çoğunluğu, yetim kızların bulûğ çağına gelmeden nikâh akdinin caiz olmadığını benimseyip savunmazlardı.⁷⁰

2. Sünnetle Yapılan İstidlâller

Hz. Âişe validemizin bulûğ çağına gelmeden nikâh akdinin yapıldığını ifade eden ve küçüklüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delil gösterilen mevkuף hadisle yapılan istidlâl, zannî olup tartışmaya açıktır. Zira bu hadisin küçüklüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delâleti, bu hadisten sonra varid olan ve umum ifade eden sahih bir hadisle teâruz etmektedir. Şöyle ki: Hz. Âişe validemizin küçüklükten nikâh akdinin yapıldığını ifade eden hadis, “لا تنكح البكر حتى تستأذن” hadisinden önce varid olup ondan önceki bir durumu ifade etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, her iki hadisin bu şekilde anlaşılmasının ilk akla gelen güçlü bir ihtimal olduğunu zira Hz. Âişe validemizin evlilik hâdisesinin hicretten önce Mekke’de vuku bulduğunu söylemektedir.⁷¹ Bu da bakire kızlardan izin almayı emreden “لا تنكح البكر حتى تستأذن” hadisinin Hz. Âişe validemizin evliliğini konu edinen hadisten anlaşılacak hükmü neshettiği anlamına gelmektedir. Hz. Âişe

⁶⁴ Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru’l-tenzil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşî (Beyrut: Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1418), 2, 100.

⁶⁵ Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî, *el-Luma’ fi usûli’l-fıkıh* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 44.

⁶⁶ Bk. Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetu’ş-Şihâb alâ Tefsiri’l-Beydâvî* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 3, 183.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24.

⁶⁸ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3, 35.

⁶⁹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2, 314.

⁷⁰ Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3, 35.

⁷¹ Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9, 124.

validemizin küçükken nikâh akdinin yapıldığını gösteren hadisin hükmünün neshedilmesi, yapılan nikâh akdine herhangi bir hâlel getirmemektedir. Zira nesih, mahiyeti/tanımı gereği geçmişte vuku bulan fiil ve hükümleri değil, gelecekte meydana gelen fiil ve hükümleri ilgilendirmektedir.

Yukarıda zikredilen: “Küçük kızların bulûğ çağına gelmeden izin verme yetkileri bulunmamaktadır” şeklindeki argüman ise küçük kızları, “لا تتكح البكر حتى تستأذن” hadisinin kapsamı dışında tutmak için yeterli değildir.⁷² Çünkü küçük kızlar bilfiil evlilik iznini verme yetkisine sahip olmasalar da bulûğ çağına gelip bu izni verme yetkisine sahiptirler. Dolayısıyla küçük kızları bu hadisin kapsamına dâhil edip aynı hükme tabi tutmak daha isabetli görülmektedir. Hadiste yer alan “البكر” kavramının âmm olması, bu hükmü teyid ettiği gibi Buhârî tarafından konulan “بَابُ لَا يُتَكَّحُ الْأَبُ وَغَيْرُهُ الْبِكْرُ وَالنَّيْبُ إِلَّا بِرِضَاهَا” bab başlığı da bunu teyid etmektedir. Zira bu başlık İbn Hacer el-Askalânî'nin de belirttiği gibi ⁷³ büyük olsun küçük olsun bakire veya dul olsun evlendirilmek istenen kadınların rızasının şart olduğunu beyan etmek için konulmuştur. Mezkûr bab başlığı altında zikredilen “Dul kadın emri olmadan لا تُتَكَّحُ الْأَيْمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلَا تُتَكَّحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ” şeklindeki hadisin umumu/zahiri de bunu göstermektedir. Nitekim küçük kızlar için dul (الشيبة) vasfı kullanıldığı gibi bakire (البكر) vasfı da kullanılmaktadır.⁷⁴ Küçük kızları, bu hadisin kapsamı dışında tutmayı gerektiren açık bir nass veya sağlam bir delil de bulunmamaktadır. Aksine büyük sorumluluklar gerektiren ve naslarda sağlam teminat (ميناقا غليظا) olarak nitelendirilen nikâhın bir akid olması ve akidlerde rıza prensibinin esas olması, küçük kızların bu hadisin kapsamına dâhil edilmesi gerektiğine delâlet etmektedir. Ayrıca bunu hem evlilik çağına gelmeden yetimlere/küçüklere mallarının teslim edilmemesini emreden Nisâ-6. ayetinden hem de evlenmeye güç yetiren gençleri evlenmeye teşvik eden nebevî hadisten⁷⁵ de anlamak mümkündür.

Hiz. Âişe validemizin evliliğini konu edinen hadis, yukarıda zikredilen “لا تتكح البكر حتى تستأذن” hadisiyle teâruz ettiğinden metin tenkide açık olduğu gibi başka açılardan da metin tenkidine açıktır. Nitekim Hiz. Âişe validemizin nikâh akdini konu edinen hadisi şerh eden bazı âlimler, hadiste bahsedilen olayın şer'î bir hüküm içermediğini söylerken⁷⁶ bazıları da hadiste yer alan iki hususun metnin sıhhatine hâlel getirdiğini söylemektedir. Bunlardan biri hadiste geçen dostluğun (الخلّة) evlilik olayının gerçekleştiği Mekke'de değil, Medine'de söz konusu olduğudur. Diğeri de Hiz. Peygamber'in bizzat kendisinin Âişe validemizi babasından istediğini (الخطبة) ifade eden bu rivayetin, bunun Havle bint Hakîm yoluyla yapıldığını gösteren rivayetle çeliştiğidir.⁷⁷ İbn Hacer el-Askalânî, ileri sürülen bu iki hususu hadisin sıhhatine hâlel getirmeyecek şekilde yorumlayıp uzlaştırma yoluna gitse de bu, hadisin metin açısından tenkide açık olmadığını göstermez.

⁷² Bk. Muallimî, *Fevâidu'l-mecâmî'*, 24, 114.

⁷³ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9, 192.

⁷⁴ Bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Minhacu't-tâlibîn*, thk. Fadî Mağribî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2021), 486-487.

⁷⁵ Bk. Buhârî, “Nikâh”, 1.

⁷⁶ Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail, *el-Keuseru'l-cârî ilâ riyâdî'l-Buhârî*, thk. Ahmed Azv İnayet (Lübnan: Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2008), 8, 434. “هذه القضية ليس فيها حكم شرعي”

⁷⁷ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9, 124.

3. Eser Türü Rivayetlerle Yapılan İstidlâller

Küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delil gösterilen ve sahâbe uygulamalarını ifade eden eser türü rivayetlerle yapılan istidlâllerin zannî olup tartışmaya açık olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu rivayetler yakından incelendiğinde onların kendinde delil olmadıklarının yanı sıra sened ve/veya metin açısından da tenkide tabi tutuldukları görülecektir. Nitekim hadis kaynakları, yukarıda zikredilen rivayetler arasında geçen ve Hz. Peygamber'in Hamza'nın kızını küçükken Ebû Seleme'nin oğluyla evlendirdiğini gösteren rivayetin isnad açısından zayıf olduğunu söylemektedir.⁷⁸ İbn Hacer el-Askalânî, Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm'ü küçükken Hz. Ömer'le evlendirdiğini ifade eden rivayetin munkat' olduğunu belirtmektedir.⁷⁹ Kudâme b. Maz'ûn'nun küçük yeğenini Abdullah b. Ömer'le evlendirdiğini söyleyen rivayetin sıhhatiyle ilgili tartışmalar kaynaklarda yer almaktadır. Kaldı ki neseb kaydının sistemli olarak tutulmadığı bir dönemde evlenen kişilerin evlilik esnasındaki yaşlarının kesin olarak bilinmesi mümkün gözükmemektedir. Bunu dikkate aldığımızda yukarıda yer verilen: “Birçok sahâbî, küçük kızının nikâh akdini yapmıştır”, “küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğunu gösteren birçok eser türü rivayet bulunmaktadır” şeklindeki ifadelerin de tartışmaya açık olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumun Hz. Âişe validemizin nikâh akdinin yapıldığı esnadaki yaşını belirleyen mevkuף hadis için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Mezkûr rivayet ve ifadelerin tartışmaya açık olduğunu gösteren diğer bir husus da evlilik çağına dikkat çeken “وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ” (Nisâ 4/6) ayetinin Kur’ân’da yer almasıdır. Nitekim Kur’an’ı anlama ve hayata tatbik etme noktasında azami itina gösterdikleri tevatür düzeyinde bilinen sahâbe neslinin bu ayetin muktezasına uygun düşmeyen söz konusu nikâh akdini çokça yapmaları zor gözükmemektedir. “Anılan rivayet ve ifadelerde bahsedilen evlilikten kasıt, cinsel ilişki değil, salt nikâh akdidir” şeklindeki bir itiraz ileri sürülebilir. Ancak bunun küçük kızların nikâh akdinin yaygın olarak yapılması için yeterli bir neden teşkil etmediğini söylemek mümkündür. Anılan rivayet ve ifadelerin tartışmaya açık olduğu gösteren diğer bir husus da küçüklerin nikâh akdinin nikâhın asıl maksadlarına ve aile hayatını tesis etmenin temel esprisine uygun olmadığıdır.

4. Sahâbe İcmâıyla Yapılan İstidlâller

Küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna dair sıklıkla başvuru yapılan Sahâbe icmâıyla yapılan istidlâl zannî olup tartışmaya açıktır. Şöyle ki: Küçüklerin nikâh akdi konusunda var olduğu iddia edilen icmâ, İmam Şâfiî tarafından *خير العامة عن العامة*⁸⁰ ifadesiyle dile getirilen, nesilden nesile aktarıla gelen ve inkârı küfrü veya dalâleti mucib olan icmâ türü/tevatür değildir. Konu hakkında var olduğu iddia edilen icmâ, “zannî meselelerde müctehidlerin ittifakı sonucu gerçekleşen usûlî/teknik anlamdaki icmâ” şeklindedir. Ancak küçüklerin nikâh akdi konusunda bu tür bir icmân da gerçekleştiğini söylemek zordur. Zira bu meselede icmâ bulunsaydı tabiîn neslinden olan Irak fakihî ve Basra kadısı İbn Şübrüme, Basra fakihî Osman b. el-Bettî (ö.143/760) ve Mu’tezilî fakih Ebû Bekr el-Asem (ö. 279/892) gibi âlimler bu icmâa muhalif bir görüş ileri sürüp savunmazlardı. Diğer bir ifadeyle bu fakihlerin ihtilafı, konu hakkında sahâbe icmânının gerçekleşmediğini göstermektedir. Konu hakkında icmân varlığını iddia edenler tarafından dile getirilen: “Birçok sahâbî küçük kızının nikâh akdini yaptığı halde diğerleri buna karşı

⁷⁸ Bk. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Kadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 7, 196.

⁷⁹ İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, thk. Sa'd b. Nasır eş-Şesrî (Suud: Dâru'l-Âsime, 1419), 16, 252.

⁸⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 7, 296.

çıkamıştır” şeklindeki argüman, icmân varlığını isbat etmek için kâfi gelmemektedir. Çünkü farklı düşünen sahâbîlerin küçük kızların nikâh akdine karşı çıkmamaları, meselenin zannî ve ihtilafa açık oluşuyla izah edilebilir. Nitekim zannî meselelerde inkâr caiz olmadığı gibi karşı tarafı ilzam etmek de caiz değildir. Dolayısıyla bu meselede muhalif sahâbîlerden söz edilmemesi, bütün sahâbîlerin aynı görüşü paylaştıkları anlamına gelmez. Bunun en büyük göstergesi de tabiîn nesli arasında yer alan bazı fakihlerin bu konuda muhalif bir görüşü benimsemiş olmalarıdır. Nitekim mesele hakkında sahâbe icmâi gerçekleşmiş olsaydı bunu en iyi bilenlerin başında tabiîn nesli gelirdi ve buna en çok onlar riayet ederlerdi. Bazı âlimlerin, İbn Şübrüme ve diğer bazı âlimler tarafından benimsenen muhalif görüşü şaz olmakla nitelendirmesi⁸¹ ise icmân varlığını ispatlamak için yeterli değildir. Zira bir görüşün şaz olup icmâ deliline hâlel getirmemesi, bu görüşün kat’î delillere aykırı olması halinde mümkündür. Oysa küçüklerin nikâh akdinin cevazı hakkında ileri sürülen delillerin bu hükme delâleti kesin olmadığı gibi bu konuda iddia edilen icmân varlığı da kesin değildir. Dolayısıyla konuyla ilgili icmân varlığının kesinlik bilgisi, yokluğun kesin bilgisi değil, kesin bilginin yokluğudur.

Şu var ki küçüklerin nikâh akdinin cevazı meselesinde “muhalifi bilinmeyen görüş” anlamındaki bir icmâ türünden söz etmek mümkündür.⁸² Zira İbn Şübrüme ve yukarıda isimleri anılan diğer fakihlerin ileri sürdükleri muhalif görüşten önce, konuyla ilgili farklı bir görüşün dile getirildiği bilinmemektedir. Nitekim İmam Şâfiî ve İmam Ahmed (ö.241/855), kesin olmayan icmâları/ittifakları muhalifi bilinmeyen görüşler olarak ifade etmektedirler.⁸³ Ancak her iki imamın konuyla ilgili ifade ve tutumlarından da anlaşılacağı gibi bu anlamdaki bir icmân/ittifakın “لا تنكح البكر حتى تستأذن” hadisine takdim edilmesi usûlî açıdan isabetli gözükmemektedir. Zira bu anlamdaki bir icmân/ittifak, sünnetin delâletini ortadan kaldıracak kadar güçlü değildir.⁸⁴

5. Maslahatla Yapılan İstidlâl

Küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delil gösterilen maslahatla yapılan istidlâl de tartışmaya açıktır. Bunun en büyük kanıtı da maslahatın kendi başına şer’î bir delil olmadığıdır. Nitekim küçüklerin nikâh akdi meselesinde maslahatı delil gösteren fakihler de maslahatı müstakil bir delil olarak değil, velinin velayeti altında bulunan kişilerle ilgili tasarruflarda bulunurken maslahata uygun hareket etme zorunluluğu bağlamında zikretmektedirler. Konuyla ilgili diğer deliller de veli/velâyet bahsinde zikredilmektedir. Bu da bahsedilen nikâh akdiyle ilgili başvuru bütün delillerin velâyet yetkisiyle ilişkili olduğunu gösterdiği gibi bu yetkiyi kullanmanın maslahatın gözetilmesi şartına bağlı olduğunu da göstermektedir.⁸⁵ Nitekim özelde babalar genelde ise diğer veliler velâyeti altında bulunan küçüklerin ve kısıtlıların maslahatını gözetmekle yükümlüdürler. İmam Nevevî (ö. 676/1277) bunu: “ويتصرف الولي بالمصلحة-Çocuğun velisi, maslahata uygun tasarruflarda bulunmalıdır”⁸⁶ ifadesiyle dile getirmektedir. Binâenaleyh küçüklerin nikâh akdi meselesinde maslahatın müstakil bir delil olduğunu söylemek usûlî bakımdan isabetli

⁸¹ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9, 191.

⁸² Bk. Muallimî, *Fevâidu'l-mecâmî*, 24, 116.

⁸³ Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 7, 278; İbn Dakîkîl’îd, *Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî, Şerhu'l-İlmâm bi ahâdîsi'l-Ahkâm*, thk. Muhammed Halûf (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2009), 1, 98.

⁸⁴ Bk. Muallimî, *Fevâidu'l-mecâmî*, 24, 116.

⁸⁵ Velayet yetkisi hakkında yirmiye yakın nass bulunmaktadır. Bunların başında “لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل-Nikâh akdi ancak veli ve iki adil şahitle gerçekleşir” hadisi gelmektedir.

⁸⁶ Nevevî, *Minhacu't-tâlibîn*, 357.

değildir.⁸⁷ Nitekim bu mesele hakkında naslar -delâletleri zannî olsa da- söz konusu olduğundan ayrıca maslahatla istidlâl etmeye gerek de yoktur. Kaldı ki maslahat değişken ve sübjektif bir mahiyeti haiz olduğundan salt maslahat gerekçesiyle yapılan bir nikâh akdinin reelde maslahat olup olmadığı da bilinmemektedir. Çünkü veli tarafından maslahat olarak görülen bir nikâh akdi, küçükler için mefsetet olabilmektedir. Nitekim büyük sorumluluklar gerektiren nikâh akdinin müstakbel, müphem ve sübjektif birtakım maslahatlara bina edilmesi maslahatın değişken yapısıyla pek uyuşmamaktadır. Bundan dolayı küçüklerin nikâh akdini caiz görenler arasında yer alan İmam Şâfî ve Şâfî fakihler: “*Baba ve dedenin velisi buldukları küçük kızları bulûğ çağına gelip izin vermeden nikâh akdini yapmamaları daha uygundur*”⁸⁸ görüşünü tercih etmektedirler. İmam Nevevî bu tercihi: “*Ta ki kızın velisi onu, istemediği bir evlilik esaretine düşürmüş olmasın*”⁸⁹ şeklinde izah etmektedir. Bu izah, küçük kızların nikâh akdinin onlar için esarete dönüşme ihtimali/riski taşıdığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle gelecekte maslahat olarak tasavvur edilen bir evlilik, mefsetete dönüşme riskini bünyesinde barındırmaktadır. “*Kız bulûğ çağına geldikten sonra evlendirildiğinde de aynı risk/ihtimal söz konusudur*” şeklindeki bir itiraz haklı olarak ileri sürülebilir. Ancak “*kızın bulûğ çağına gelip rızası alındıktan sonra velinin sorumluluk payı azalacağı gibi “kızla velinin birlikte karar vereceği bir evlilik” ile “velinin tek başına karar vereceği bir evliliğin” aynı risk ve sorumlulukları taşımadığı açıktır.*

Maslahatla ilgili diğer önemli bir husus da onun şahıstan şahsa değiştiği gibi zamandan zamana da değişebilmesidir. Bir zaman maslahat olarak kabul edilen bir evlilik diğer bir zaman mefsetet olabilmektedir. Nitekim sayısız etken ve değişkenlerin hükümferma olduğu modern dünyamızda küçüklerin nikâh akdini maslahat olarak görmek, maslahatın mahiyetine uygun olmadığı gibi günümüz insanının içinde bulunduğu modern hayata ve kompleks bağlama da pek uygun değildir.

6. “Nikâhta Aslolanın Helal Olması” Kuralıyla İstidlâl

Küçüklerin nikâh akdini caiz görenler tarafından başvuru: “Nikâh akdinde aslolanın helal olmasıdır” şeklindeki fikhî kuralla yapılan istidlâlin de tartışmaya açık olduğu söylemek mümkündür. Çünkü bu kural, müstakil bir delil olma niteliğini taşımadığı gibi küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delâleti de zannîdir. Bunu üç şekilde izah edebiliriz. Biri bu kuralın birçok fakih tarafından kabul edilmemesidir. Diğer bir ifadeyle birçok fakihın nikâh akdinde aslolanın haram olduğunu kabul etmesidir. Nitekim Hanefî usûlcü Abdülazîz el-Buhârî (ö.730/1330) söz konusu kuralın zıddı olan: “*الأصل في النكاح الحظر وأبيح للضرورة* -Nikâhta aslolan haramlıktır. Zaruret (neslin devamı) için helal kılınmıştır”⁹⁰ şeklindeki kuralı benimsemektedir. Yukarıda zikredilen “*لا تتكح البكر حتى تستأذن*” hadisi nikâhta aslolanın haramlık olduğunu ifade eden bu kuralı teyid etmektedir. Zira bu hadis, nikâhın caiz olmasını evlendirilmek istenen kızın/kadının izin vermesine/rıza göstermesine bağlamaktadır. Fakihler nikâhta aslolanın haramlık olduğunu,

⁸⁷ Maslahatta olduğu gibi velayet de kendi başına bir delil olmayıp naslara dayanmaktadır. Nitekim velayet yetkisi velinin, velayeti altında bulunan kişiler hakkında her türlü tasarrufta bulunmasının caiz olduğu anlamına gelmemektedir. Velinin ne tür tasarruflarda bulunabileceği ayrıca naslar tarafından belirlenmektedir. Bu da hem velayet yetkisinin hem de bu yetkinin kullanım alanlarının ve sınırlarının naslar tarafından tayin edildiği anlamına gelmektedir.

⁸⁸ Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâs, 1392), 9, 206.

⁸⁹ Nevevî, *Şerhu Müslim*, 9, 206.

⁹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1, 48.

“الأبْضَاعُ الْحُرْمَةُ-الأَصْلُ فِي الأَبْضَاعِ الْحُرْمَةُ”⁹¹ şeklindeki diğer bir kuralla da ifade etmektedirler. “Nikâhta aslolanın helal olmasıdır” kuralını benimseyen İbnu'l-Hümâm da bu kuralla yer verdiği eserinde, “الأَصْلُ فِي الأَبْضَاعِ الْحُرْمَةُ” kuralına da yer verip onu izah etmeye çalışmaktadır.⁹² İkincisi fikhî kuralların tek başına delil teşkil etmemesidir. Bunu, usûlcüler/fakihler tarafından zikredilen: “Küllî kurallarla doğrudan fetvâ vermek caiz değildir”⁹³ şeklindeki ifadeden de anlamak mümkündür. Üçüncüsü de fikhî kuralların genelde birçok istisnasının bulunmasıdır. Teknik ifadeyle fikhî kuralların küllî olmayıp ekserî olmasıdır. İstisnaların söz konusu olması ise bahsedilen kuralların kapsam alanının net olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim nikâhla ilgili bahsedilen her iki kuralın da birçok istisnasının bulunduğu kaynaklarda beyan edilmektedir.⁹⁴ Bu hususları dikkate aldığımızda “nikâhta aslolanın helal olması” kuralıyla yapılan istidlâlin usûlî açıdan tartışmaya açık olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Küçüklerin evlendirilmesi meselesi, fakihler tarafından tartışılmış ve hakkında iki farklı görüş beyan edilmiştir. Fakihler bu mesele bağlamında söz konusu edilen “nikâh”, “inkâh”, “zevâc” ve “tezvîc” kavramlarından “cinsel ilişki” değil, “akid” anlamının kastedildiği hususunda hemfikir oldukları gibi evlilik çağına gelmeyen bir kızın kocaya teslim edilemeyeceği konusunda da hemfikirdirler.

Küçüklerin nikâh akdini caiz görmeyen fakihler, evlilik çağına vurgu yapan Nisâ-6. ayetin yanı sıra “Bakire kızlar izin vermedikçe evlendirilmez” anlamındaki hadise, bu akdin nikâhın temel maksadlarından yoksun olup küçüklerin aleyhine olduğunu ifade eden maslahat odaklı aklî delile dayanmaktadır. Mezkûr fakihler tarafından delil gösterilen mezkûr ayet ve hadisin küçüklerin nikâh akdinin caiz olmadığına delâletinin açık/zahir olduğunu söylemek mümkündür. Kur’ân’da küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğunu gösteren açık bir ayetin veya delâletin bulunmaması, naslarda küçüklere ait malların bulûğ çağından sonra kendilerine teslim edilmesinin emredilmesi, Hz. Peygamber’in evlenmeye güç yetiren gençleri evlenmeye teşvik etmesi, küçüklerden sorumluluğun kaldırıldığını beyan etmesi, nikâhın beraberinde büyük yükümlülükler getiren bir akid olması ve akidlerde rıza prensibinin esas olması bu görüşü teyid etmektedir.

Küçüklerin nikâh akdini caiz gören cumhur ise Kur’ân, sünnet, âsâr, sahâbe icmâ, maslahat ve “nikâh akdinde aslolanın mubah olması” kuralından oluşan delilleri referans göstermektedir. Bu görüşü benimseyenler Talak-4. ayet ile Nisâ-3. ve 127. ayetlerini delil göstermektedirler. Her üç ayetle yapılan istidlâle yakından bakıldığında bu ayetlerin küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delâletlerinin zannî olup tartışmaya açık olduğu anlaşılır. Talak-4. ayetle yapılan istidlâlin tartışmaya açık oluşu, bu ayetin, yer aldığı bağlamdan da anlaşılacağı

⁹¹ Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 61.

⁹² Bk. İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 8, 19. İbnu'l-Hümâm bu kuralın izahında şu bilgilere yer vermektedir: “Nikâhın asıl konusu (mahal) kadınlardır. Erkeklerde olduğu gibi kadınlar da hür olarak yaratılmışlardır. Hürriyet başkasına ait olma durumuyla çeliştiğinden nikâhın haramlığına delâlet etmektedir. Ancak nikâh, neslin bekası için zorunlu olduğundan meşru kılınmıştır.” (Bk. *Fethu'l-kadir*, 8, 19). Bu ifadeler nikâhta aslolanın haramlık olduğuna delâlet eden temel argümanın insanın hürriyeti olduğunu göstermektedir.

⁹³ Hamevî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Çamzu uyûni'l-besâir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985) I, 37.

⁹⁴ Bk. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 61-63; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 57-59.

gibi “boşanmış eşlerden âdet görmeyenlerin iddet sürelerini” konu edinmesi ve bunun “âdet görmeyen her kadının eş olması caizdir” hükmüne delâlet etmemesinden anlaşılmaktadır. Ayette boşanmış olup âdet görmeyen kadınların üç ay iddet beklemelerine hükmedilmesi, âdet görmeyen küçük kızların da bu hükme tabi oldukları anlamına gelmemektedir. Bunu, “iddet beklemenin temel sebebinin talak değil, cinsel ilişki (الوطء) olması ve bu ilişkinin şer’î olmayan fasit nikâh türünde de söz konusu olabilmesinden” anlamak mümkündür. Küçük kızların âdet görmeyen kadınlar arasında yer aldıkları kabul edilse bile bu ayetin, “bakire kızlar izin vermedikçe evlendirilmez” hadisiyle tahsis edildiğini söylemek mümkündür. Talak-4. ayetle yapılan istidlâlin tartışmaya açık olduğunu gösteren diğer bir husus da müctehid imamların konu bağlamında bu ayetle istidlâl etmemiş olmalarıdır. Bütün bunların yanı sıra “âdet görmeyenler” ifadesinin âdet görebilecek durumda olan kadınlar için geçerli olduğunu ve dolayısıyla sadece bulûğ çağına geldiği halde âdet görmeyenleri kapsayıp ilgilendirdiğini söylemek de mümkündür.

Nisâ-3. ve 127. ayetlerle yapılan istidlâllerin zannî ve tartışmaya açık olduğunu gösteren birden çok kanıt bulunmaktadır. Bunların başında her iki ayetin ilk nesillerden itibaren farklı şekillerde yorumlanması gelmektedir. Her iki ayet ilk nesiller tarafından farklı şekillerde yorumlandığı gibi mezhep imamları ve müntesipleri tarafından da farklı şekillerde yorumlanıp farklı hükümlere konu edilmiştir. Nisâ-127. ayeti: “Yetim kızlarla küçüklük halinde değil, evlilik çağına geldiklerinde evlenin” şeklinde anlamak, Kur’ân bütünlüğü açısından daha isabetli gözükmektedir. Küçüklerin nikâh akdinin caiz olmadığına dair yukarıda yer verilen tüm hususlar bu anlamı teyid etmektedir.

Hiz. Âişe validemizin küçükkken nikâh akdinin yapıldığını ifade eden ve küçük kızların nikâh akdinin caiz olduğuna delil gösterilen mevkuף hadis, metin açısından tenkide açık olduğundan kendisiyle yapılan istidlâl de zannî olup tartışmaya açıktır. Hadisin metin tenkidine açık oluşu, bu hadisin daha sonra varid olan ve âmm olduğundan tüm bakire kızları kapsayan “bakire kızlar izin vermedikçe evlendirilmez” hadisiyle teâruz etmesinden kaynaklanmaktadır. Daha açık bir anlatımla Hiz. Âişe validemizin küçükkken nikâh akdinin yapıldığını ifade eden bu hadisin, bakire kızlardan evlilik iznini almayı emreden ve âmm olduğu için küçük bakire kızları da kapsayan hadisle neshedildiğini söylemek mümkündür. Nikâhın her iki tarafa ağır sorumluluklar yükleyen bir akit olması ve akidlerde rıza prensinin esas olması, küçük kızların hem evlilik için bulûğ çağını şart koşan Nisâ-6. ayetin hem de evlilik için bakire kızlardan izin almayı salık veren hadisin kapsamına dâhil olduklarını göstermektedir.

Küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delil gösterilen ve sahâbe uygulamalarını ifade eden eser türü rivayetlerle yapılan istidlâl tartışmaya açıktır. Söz konusu istidlâlin tartışmaya açık oluşu, mezkûr rivayetlerin müstakil birer delil olmadığı yanı sıra sened ve/veya metin açısından da tenkide uğramış olmalarından anlaşılmaktadır. Mezkûr rivayetlerle yapılan istidlâlin zannî ve tartışmaya açık olduğunu gösteren diğer bir husus da doğum ve ölüm kayıtlarının sistemli olarak tescil edilmediği bir dönemde evlenen kişilerin evlilik esnasındaki yaşlarının kesin olarak bilinmemesidir. Bunu dikkate aldığımızda Hiz. Âişe validemizin küçükkken nikâh akdinin yapıldığını ifade eden ve bu esnadaki yaşını belirten hadisin bu açıdan da metin tenkidine açık olduğu görülür.

Küçüklerin nikâh akdini caiz görenler tarafından bahsedilen icmâdan kasıt, tevatürle eş anlamlı olup kesinlik ifade eden icmâ türü değil, zannî meselelerde müctehidlerin söz birliği

sonucu gerçekleşen teknik anlamdaki icmâ şeklidir. Bu manadaki bir icmâm da sahâbe döneminde gerçekleştiğini söylemek zordur. Bunu, sahâbe dönemini en iyi bilen tabiîn neslinden bazı fakihlerin anılan icmâa muhalif bir görüş ileri sürüp savunmalarından anlamak mümkündür. Bazı âlimlerin bu görüşü şaz olarak nitelendirmesi, iddia edilen icmâm varlığını kanıtlamak için kâfi gelmemektedir. Küçüklerin nikâh akdinin cevazı hakkında “muhalifi bilinmeyen görüş” anlamındaki bir icmâ türünden söz etmek mümkündür. Ancak bu icmâ türünün, “bakire kızlar izin vermedikçe evlendirilmez” hadisine takdim edilip sünnetin delâletini ortadan kaldırması, usûlî açıdan isabetli gözükmemektedir.

Küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna dair maslahatla yapılan istidlâl zannî olup tartışmaya açıktır. Bunun zannî olup tartışmalı açık olduğu, maslahatın müstakil bir delil teşkil etmemesinden anlaşıldığı gibi fakihlerin maslahatı müstakil bir delil değil, velâyet kapsamında yer alan bir şart olarak zikretmelerinden de anlaşılmaktadır. Küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğunu kanıtlamak amacıyla “nikâhta aslolanın helal olmasıdır” şeklindeki fikhî kural ile yapılan istidlâl de tartışmaya açıktır. Bunun tartışmaya açık oluşu ise bu kuralın müstakil bir delil olmadığından yanı sıra küçüklerin nikâh akdinin caiz olduğuna delâletinin kapalı olmasından da anlaşılmaktadır. Mezkûr kural ile yapılan istidlâlin tartışmalı olduğunu gösteren diğer bir husus da küçük kızların nikâh akdinin haram olduğuna delâlet eden karşıt bir kuralın bulunmasıdır. Yukarıda zikredilen “bakire kızlar izin vermedikçe evlendirilmez” hadisi bu karşıt kuralı teyid ettiği gibi bazı fakihler tarafından ifade edilen: “Her insan hür olarak doğmaktadır. Nikâh akdi başkasına ait olmayı gerektirdiğinden hürriyeti kısıtlamaktadır; ancak neslin bekası için meşru kılınmıştır” şeklindeki ifadeler de bu kuralı teyid etmektedir. Bütün bunlar dikkate alındığında küçüklerin nikâh akdini caiz gören görüşün dayandığı delillerin bu hükme delâletinin açık olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu da başta İbn Şübrüme olmak üzere bazı fakihler tarafından benimsenen ve küçüklerin nikâh akdinin caiz olmadığını söyleyen görüşün güçlü ve tercihe şayan olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cild. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, ts.
- Beydâvî, Nâsrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 2 Cild. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,1418.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Kadir Atâ.10 Cild. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Bihârî, Muhibbullah b. Abdişşekûr. *Müsellemu's-sübût*.2 Cild. Kahire:el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk.Heyet. 8 Cild. Beyrut: Dâru'l-Beşâir-Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cündî, Ziyâüddîn Ebu'l-Mevedde Halîl b. İshâk. *Muhtasaru Halîl*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-Tefsîr*. thk.Muhammed Sıdkî Cemîl. 10Cild. Beyrut: Dâru'l-Fikir,1420.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. Thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru'Kutubi'l-İlmiyye,1993.
- Gelenbevî, İsmail Efendi. *Adâbu'l-bahs*. (Mecmûa içinde). Mısır: Matbaatu's-Sa'âde,1353.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetu's-Şihâb alâ Tefsiri'l-Beydâvî*. 8Cild. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Hamevî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Ğamzu uyûni'l-besâir*. 4 Cild. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa el-Alevî-Muhammed el-Bekrî. 24 Cild. Mağrib: Vezâretu Umumi'l-Evkâf, 1387.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir. 10 Cild. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- İbn Dakîkil'îd, Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî. *Şerhu'l-İlmâm bi ahâdisi'l-Ahkâm*. thk.Muhammed Halûf. 5 Cild. Süriye:Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cild. Riyad:Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer es-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-Metâlibu'l-âliye*. thk. Sa'd b. Nasır eş-Şesrî. 19 Cild. es-Suûdiyye: Dâru'l-Âsime, 1419.
- İbn Hacer es-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî*. thk. Muhammed el-Hatîb. 13 Cild. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cild. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10Cild. Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1968.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1999.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid*. 4 Cild. Kahire: Dâru'l-hadis, 2004.
- İbn Üseymîn, Muhammed b. Salih. *eş-Şerhu'l-mumtî'alâ Zâdi'l-mustakni'*. 15 Cild. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428.
- İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivasî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cild. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivasî. *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkah*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1351.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî. *et-Telkîn fi'l-fkhi'l-Mâlikî*. thk.Ebî Uveys. 2 Cild. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

- Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî. *Ahkamu'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed-İzzet b. Atiyye. 4 Cild. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Talal Yusuf. 4 Cild. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail. *el-Keşseru'l-cârî ilâ riyâdi'l-Buhârî*. thk. Ahmed Azv İnayet. 11 Cild. Lübnan: Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- Muallimî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Yahyâ. *Fevâidu'l-mecâmî'*. thk. Ali İmrân-Nebîl Sindî. 24 Cild. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- Nesefî, Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Tilbetu't-talebe*. Bağdad: Mektebetu'l-Müsennâ, 1311.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Müslim b. el-Haccâc*. 9 Cild. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhacu't-tâlibîn*. thk. Fadî Mağribî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2021.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *Tenkîhu'l-usûl fi ilmi'l-usûl*. thk. İbrahim el-Muhtar el-Ceberti. Kahire: el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye, 1356.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cild. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Sibâî, Musatafa b. Hüsnî. *el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kanun*. Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 1999.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır:Mektebetu'l-Halebî, 1940.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilafu'l-hadis*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasen el-Kâdirî. 4 Cild. Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1403.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Edvâu'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'ân'i bi'l-Kur'ân*. 9 Cild. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1995.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Âdâbu'l-bahs ve'l-münazara*. thk. Suûd b. Abdilazîz Arîfî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- Şîrazî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhim b. Alî. *el-Luma' fi usûli'l-fikih*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cild. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1994.



'Allâme Kâdî Hıdırî ve *el-Fetâvâ el-Muhammediyye* Adlı Eseri

Yusuf Eşit

Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı,

Assoc. Dr., Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Islamic Law

Batman/Türkiye.

yusufesit11@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-9694-0878

DOI: 10.34085/buifd.1261814

Öz

'Allâme Kâdî Muhammed Hıdırî, İrân'da yetişen son dönem Sünnî âlimlerden biridir. 1900'lü yılların başında dünyaya gelen Hıdırî, keskin zeka ve kuvvetli hafızasıyla Doğu medrese geleneğinin devamı olan medreselerde kısa sürede eğitimini tamamlayıp ilmî faaliyetlere başlamıştır. İlerleyen zamanlarda ilmiyle şöhret bulan Hıdırî, İrân'ın Sünnî bölgesi olan kuzey bölgelerinde resmi olmasa da kadılık vazifesini ifa etmiştir. Kendisi ilmî faaliyetlerinin yanında kimi zaman siyasi görevler de üstlenmiştir. Değişen yönetim ve rejimlere tanıklık eden Hıdırî, her dönemde ilmî konumunu ve halkın nezdindeki yerini korumuştur. Dil, tefsir, hadis ve fıkıh, gibi dinî ilimlerin yanında mantık, hendese ve astronomi ilimleri de tahsil etmiş çok yönlü bir âlim olup Kürtçe, Arapça ve Farsça dillerinde eserler telif etmiştir. İslamî ilimlerin her alanında derin bilgiye sahip olması hasebiyle kendisinin fıkıh, tefsir, tasavvuf alanlarında eser ve risaleleri bulunmaktadır. *Târihi meşâhiri cihân İslam, Tefsîrü'l-Kur'ân, Risâlehây-ı müteneva' der bâb mesâili şer'î, Kitab-ı der bâb-ı talakı selâse* eserlerinden bazısıdır. Hıdırî, bulunduğu toplumun sorunlarına kayıtsız kalmamış din âliminin gerektirdiği nosyonla toplumuna ışık tutmuş ve bulunduğu toplumun eğitim seviyelerinin yükselmesi başta olmak üzere her türlü sorunlarıyla ilgilenmiştir. Onun modern kaynaklara hâkim ve taassuptan uzak ama Sünnî mezhep içerisinde muhakkik bir âlim olduğu söylenebilir. *el-Fetâvâ el-Muhammediyye* adlı eseri hem kendi ilmî derinliği hem de yaşadığı toplumun genel hatlarıyla sorunları hakkında bizlere bilgi vermektedir. Eserde yaklaşık olarak beş yüz on iki soruya verdiği fetva yer almaktadır. Fetvalar hayatın her alanına dair çok çeşitlilik gösteren bir dağılım göstermektedir. Eserde Kâdî Hıdırî'nin başta ibadet olmak üzere günümüzde tartışılan birçok konuya dair görüşleri yer almaktadır. Çalışmanın amacı Kâdî Hıdırî'nin hayatı ve fetvaları üzerinde genel bir tasvir çizmektir. Aynı zamanda çalışma, İrân'ın Sünnî bölgelerindeki ilmî birikime dikkat çekmesi açısından da önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fetva, Sünnî, İrân, 'Allâme Kâdî Muhammed Hıdırî

'Allâme Qâdî Hıdırî and His Book Titled *Al-Fetâvâ el-Muhammediyye*

Abstract

Allama Qadi Muhammed Hıdırî is one of the Sunni scholars of the last period from Urmiye, which is the Zap basin. Hıdırî, who was born at the beginning of the nineteenth century, completed his education in a short time and started scientific activities in the madrasas, which are the continuation of the eastern madrasah tradition, with his sharp intelligence and strong memory. Khidri, who shines with his knowledge in the following times, performs the duty of kadi in the northern regions of Iran, which is the Sunni region, although it is not official. In addition to his scientific duties, he also took on political duties from time to

time. Having witnessed the changing administrations and regimes, Hızırî maintained his scientific position and his place in the eyes of the people in every period. Due to his deep knowledge in every field of Islamic sciences, he has works and treatises in the fields of fiqh, tafsir and mysticism. Works; Tarihi Meşâhiri Cihân İslam, Tefsirü'l-Kuran, Risâlehâ-yı Müteneva' Der Bâb Mesâili Şer'î, Kitab-ı Der Bâb-ı Talakı Selâse can be counted. In addition to these, there are fatwas that he wrote with his own hand, which we intend to work on. The fatwas in question are the fatwas that he gave and wrote to the questions asked, both during his duty and individually. There are fatwas given to approximately 512 questions in the work. The aim of the study is a general study identity on the life and fatwas of Qadi Hıdırî and to draw attention to the scientific accumulation in the Sunni regions of Iran.

Key Words: Fiqh, Fatwa, Sunni, Iran, Allama Qadi Muhammad Hıdırî,

Giriş

Müslüman birey, hayatın her alanına dair uyması gereken dinî hükümleri tümüyle bilemeyebilir. Kişi, diğer bireylerle ilişkilerinde ve kendisinin yerine getirmesi gereken bireysel ödevlerin ne olduğu ve yerine getiriliş keyfiyeti hakkında bilen birine sorma ihtiyacı hisseder. Tarihi süreç içerisinde fetva da bu ihtiyaç üzerine ortaya çıkmış bir husustur.

Fetva kelimesi genç olmak anlamındaki fetüve/fetiye (فَتْوَى, فَتَى) kelimesinden türemiştir.

¹ Sözlükte “müşkül bir şeyin hükmünü beyan etmek”² anlamına gelmektedir. Fikhî bir terim olarak “fakih bir kişinin sorulan fikhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm”³ şeklinde tanımlanmaktadır. Fetva veren kişi müftî, fetva isteyen kişi ise müsteftî olarak isimlendirilmektedir.⁴ Fetva kavramının icthâd ile ilişkisi literatürde ele alınan bir husus olmuştur. Bir mesele hakkında fetva verme aslında söz konusu mesele hakkındaki muradı ilahiye izhar etmek demektir ki bu da icthâd ile yakın bir ilişkisi olduğunu göstermektedir. Özellikle ilk dönemlerde müftünün icthâd şartları taşıması gerektiği vurgulanmıştır. Bu husus, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) Şâfi'î'den (ö. 204/820) aktardığı müftüde bulunması gereken şartlarda açıkça görülmektedir:

“Nâsîh- mensûh, muhkem-müteşabih, te'vîl, tenzîl, sûrelerin Mekkî ve Medenî oluşu, âyetlerin iniş sebebiyle birlikte Allah'ın kitabını; nâsîh mensûh ve yukarıda sayılan diğer usullere göre hadisleri bilmeden birisinin Allah'ın dini konusunda fetvâ vermesi kişiye helal değildir. Bunlardan sonra müftü Kur'ân ve hadisleri doğru anlamak için Arapça ve şiire hâkim olmalı, insaf sahibi olmalı, az konuşmalı, şehirlere göre oluşan ihtilafları bilmelidir. Bütün bunların yanında müftü sağlam bir karaktere sahip olmalıdır. Eğer müftü yukarıda sayılan şartları taşıyorsa helal ve haram konularında fetva verebilir.”⁵

İftâ ile icthâd arasındaki ilişki farklı dönemlere göre ele alınmaktadır. Birincisi, mezheplerin teşekkül dönemi ikincisi, mezheplerin istikrar bulduğu dönemdir. Mezheplerin

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1414), 15/147-148; Ahmet Yaman, *Fetva usûlü ve âdâbı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 17.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/148.

³ Fahrettin Atar, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486-487.

⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Edebü'l-fütüyâ*, thk. Muhyiddin Hilâl es-Serihân (Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2007), 35.

⁵ Ebü Bekir Ahmed b. 'Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebü 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Çarrâzî (Suudi Arabistan: Dârü İbnü'l-Cevzî, 1421), 2/332-333. Şâfi'î'nin görüşü için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi'î, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 7/317.

teşekkülünden beşinci asra kadar yukarıda Hatîb el-Bağdâdî'den alıntıladığımız yaklaşım devam etmiştir.⁶ Mezheplere bağlılığın olduğu dönemlerde ise iftâ, mezhep görüşünün aktarılması şeklinde bir anlam daralması yaşamış ve ilk dönemlerdeki müftü için ileri sürülen şartlar mezhepte ictihâd veya tahrîc ehli olması şeklinde tahfif edilmiştir.⁷ Fetva verme işinin önemli ve büyük bir iş olduğunu belirten Hıdırî, fetvanın tercih ehli müctehidin işi olduğunu ifade eder.⁸ Bu durumu ile Hıdırî fetva-ictihâd arasında ilk dönem yaklaşımını veya modern dönemde yaygınlaşan mezhepler üstü yaklaşımı sergilediği söylenebilir.

Fetva, kazâdan bir kaç açıdan farklılaşmaktadır.⁹ Yargı kararı olan kazâ davalılar için bağlayıcı iken fetvanın bağlayıcılığı bulunmamaktadır.¹⁰ Bu husus fetvanın tanımına da yansımıştır. Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505) fetvayı “bağlayıcı olmaksızın şer’î hükmi beyan etmek”¹¹ şeklinde tanımlamaktadır. Bunun nedeni devlet otoritesi olup kâdı, devlet görevlisi olarak sorunları şer’î hükme göre çözmektedir. Fetva ise şartları taşıyan her kesin icrâ edebileceği sivil bir hüviyette sahiptir. Fetva şer’î hükümlerin tamamında cereyan edebilirken kazâ yargılama konusu olan hususlarda cereyan eder.¹² Fetva genel nitelikli olup sadece soranla sınırlı olmayıp mevzu hakkında müftünün bulunduğu sonuçtur. Kazâ ise davalı kimseler ile sınırlı olup tarafların dışında kalanlar için verilen hükmün bir geçerliliği bulunmamaktadır.¹³ Yine Kâdı atamasında gerekli kimi şartlar (erkek olmak, hür olmak) müftüde aranmamaktadır.¹⁴

Kâdı Hıdırî her ne kadar “Kâdî” nisbesiyle anılsa da devlet tarafından atanan resmi bir görevli olmayıp icrâ ettiği iş, sivil hüviyette olup fetva kapsamındadır. Nitekim eserini *el-Fetâva el-Muhammediye* olarak isimlendirmesi bunun bir göstergesidir. Eser içerisinde dava tarafları yer almamakta, sadece sorular ve bunlara verilen cevaplar bulunmaktadır.

Bu çalışmada Kâdı Hıdırî'nin kısaca hayatı, fikhî yönü, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye* adlı eseri, Kâdı Hıdırî'nin fetva usulü ve örneklik düzeyinde kimi fetvalarına değinilecektir. Çalışmada öncelikle kendisinin fetvalarını kayıt altına aldığı defteri esas alınacaktır. Deftere yapılan atıflarda kendisinin sayfalara verdiği numaralar baz alınacaktır. Kâdı Hıdırî'nin ilmî kişiliğinin anlaşılması açısından ulaşabildiğimiz diğer mahtut eserlerine de müracaat edilecektir. Örnek olsun diye aktaracağımız fetvalarında kendisinin referansta bulunduğu kaynaklara müracaat edilerek bu kaynaklar güncel baskıları ile dipnotta verilecektir.

⁶ Yaman, *Fetva usûlü ve âdâbı*, 19-20.

⁷ Yaman, *Fetva usûlü ve âdâbı*, 20-21. Tahrîc ehli müftü bağlı olduğu mezhep imamının usulünü işleterek hüküm çıkarmaktadır. Bk. Ömer Aslan - Abdurrahman Haçkalı, “Şâfiî Mezhebinde Fetva Usulü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler”, *Harran İlahiyat Dergisi* 45 (2021), 61.

⁸ Allâme Kâdı Molla Muhammed Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, Kişisel Kütüphane, 14.

⁹ Süyûtî, *Edebü'l-fütyâ*, 35; Atar, “Fetva”, 12/487-488.

¹⁰ Süyûtî, *Edebü'l-fütyâ*, 35; Yaman, *Fetva usûlü ve âdâbı*, 23; Atar, “Fetva”, 12/487-488.

¹¹ Süyûtî, *Edebü'l-fütyâ*, 35.

¹² Kazânın cereyan ettiği konular için bk. Sadrettin Buğda, “İslam Hukukunda Hisbe Teşkilatı (Mâverdî'nin er-Rütbe fi Talebi'l-Hisbe Adli Eseri Bağlamında)”, *İslam Düşüncesi Araştırmaları -II-*, ed. Mahsum AYTEPE - Hasan Kaya (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 257.

¹³ Yaman, *Fetva usûlü ve âdâbı*, 23; Atar, “Fetva”, 12/487-488.

¹⁴ Süyûtî, *Edebü'l-fütyâ*, 35.

1. Allame Kâdî Hıdırî'nin Kısaca Hayatı

1.1. Hayatı ve eserleri

Tam adı Muhammed Hıdırî b. Molla Abdulaziz b. Hâc Halife Molla Hıdırî'dir.¹⁵ Hıdırî ilim ve irfan ehli olan bir ailenin üyesidir. Kâdî'nin dedesi Molla Hıdır, Seyyit Taha Nehrî'nin (ö. 1853) halifelerindendir. Hıdırî Üşneviye'nin Nerziveh köyünde h. 1322 (m.1904-1905) yılında dünyaya gelmiştir. Altı yaşında Kur'ân-ı Kerimi hatmetmiş, sekiz yaşında Gülistan gibi meşhur Farsça kitapları okuyarak Farsçayı öğrenmiştir. Yine sekiz yaşlarında Arapça sarf ve nahiv ilimlerini öğrenmeye başlamıştır. Birinci Dünya savaşı ve yaşadıkları bölgenin Ruslar tarafından işgal edilmesi ile Hıdırî, göç etmek ve başladığı ilim hayatına zorunlu bir şekilde ara vermek durumunda kalır. Dört beş sene sonra Rusların bölgeden çekilmesi sonrası yaşadıkları yere geri döner ve Molla Muhammed Şerif'in yanında yeniden ilim hayatına devam eder. Yine İran'ın Batı Azerbaycan bölgesinde Nalus şehrine gidip Molla Muhammed Said'in rahle-i tedrisatına geçer. Süyutî'nin (ö. 911/1505) *el-Behcetü'l-Mardıyye'sini*, Abdullâh b. Şihâbeddîb el-Yezdî'nin (ö. 1015/1606) *Şerhü's-Şemsiye'sini* (*Haşiye ala Şerhi's-Şemsiyye*) ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtesarü'l-me'ânî'nin* in bir kısmını onun yanında okur. Kâdî Hıdırî, H. 1345'te Batı Azerbaycan'da bulunan Pasve köyüne gider ve Hâc Molla Abdullah Gerdikî'ye talebe olur. O, Molla Muhammed Vâni İşnevî'den tefsir, ferâiz, kıraat, arûz, kâfiye, mantık, belağat ve astronomi/uzay bilimine dair eğitim alır. Kâdî Hıdırî, H. 1347'de Mahabad'a gider ve Molla Muhammed Türcânizâde'den hadis, astroloji, temel mühendislik, ve takvim dersleri alır. Kâdî Hıdırî, H. 1345'te ders ve fetva verme icazeti aldıktan sonra Nerziveh'e döner. Dört beş sene sonra Kâdî Molla Muhammed Emin Hâkî'nin vefatının ardından Üşneviyye şehrinin eşrafı onun camide hatiplik ve tedris faaliyetinde bulunması ricasında bulunurlar. Camide tedris faaliyetine devam eden Hıdırî, toplamda 70 yıllık tedris döneminde yaklaşık 70 kişinin kendisinden icazet aldığını belirtir.¹⁶

Eserleri: Kadı Molla Muhammed, Arapça, Farsça, Kürtçe gibi farklı dillerde fıkıh, dil, tasavvuf, tarih, siyer, tefsir, hadis, kıraat, kelam vb. alanlarda birçok eser te'lîf etmiştir.¹⁷ Burada Hıdırî'nin farklı alanlarda kaleme aldığı bir kısım eserleri zikredilecektir. Fıkıh ve Usul: *el-Fetâva el-Muhammediye*, *et-Talâku's-Selâse*, *el-Hul'u lâ ez-Zulmu*, *el-Men'u 'ani'l-mut'ati 'ala'l-mezâhibi'l-arba'a*, *et-Tahkîkü'l-ekmel fi idâfeti't-talâki ilâ ğayri'l-mahal*, *el-İrşâd fi ma'rifeti't-taklîdi ve'l-ictihâd*, *et-Tenkîd 'ani'l-ulemâi'l-mutevok bi't-taklîd*, *Menâsik hac ve 'umre bi ibârat Kürdî*. Tarih ve siyer: *Tarih-i meşâhîr cihân-i İslâm*, *Mevlûdnâme*, *Fedâilu zî'n-nûreyn Osmân radiyellahu 'anh*, *Vefâtü'r-Resul ve'l-Hülefâ*, *et-Tahkîkât fi âli Teymiye*. Kelam ve tasavvuf: *İbtâlu't-ta'ni ve'r-rac'a*, *Îkâzu'n-niyâm ani'l-heyâm*, *Vahdetü'l-vucûd*, *et-Tesennün ve't-tasavvuf*, *el-Kerâmetu fi nazari'l-Kur'âni ve'l-Hadisi ve't-Tasavvuf*. Tefsir: *el-Emsâlu'l-Kur'âniyye*, *Tefsiru sûreti Yûsuf*, *Cevâhirü'l-Kur'ân tefsiri çend âyehi müteferrika*, *Tesîru'l-Fâtiha*. Hadis: *Erbe'în Hıdırî*. Kıraat: *Tecvîd Kur'ân* (Farsça).

¹⁵ Yusuf Eşit, *el-Allame el-Kâdî Molla Muhammed Hıdırî ve Risâletühü et-Talak es-Selâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 29; Sadrettin Buğda, "Kâdî Mollâ Muhammed el-Hıdırî ve el-Hul'u lâ ez-Zulmu Adlı Risalesi", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (28 Haziran 2021), 603. Ayrıca bk. <http://oshnevihi.blogfa.com/post/421.07.2022>.

¹⁶ Eşit, *Allame el-Kâdî Molla Muhammed Hıdırî*, 29-32; Buğda, "Kâdî Mollâ Muhammed el-Hıdırî ve el-Hul'u lâ ez-Zulmu Adlı Risalesi", 603-604.

¹⁷ Eser listesi için bk. Eşit, *Allame el-Kâdî Molla Muhammed Hıdırî*, 37-42; Buğda, "Kâdî Mollâ Muhammed el-Hıdırî ve el-Hul'u lâ ez-Zulmu Adlı Risalesi", 604.

Kâdî Hıdırî, kendi döneminde yaşadığı bölgede sosyal ve siyasi anlamda etkili olmuş ve bölgenin her türlü sorunlarıyla ilgilenmiş entelektüel bir alimdir. Kendisi İran devleti tarafından resmi görevli olarak atanmamıştır. Ancak her boyutuyla yaşadığı coğrafyaya katkısı ile Kâdî unvanı ile anılır olmuştur. O, gerek yazılı gerek sözlü olarak kendisine sorulan sorulara cevap vermiştir. Osmanlı dönemi şer'îyye sicillerine benzer bir kayıt ile nikâh ve talaka dair ayrıca tuttuğu kayıtlar ile yaşadığı bölgeye gayr-i resmi bir düzen getirmiş; bu kayıtlar ile yaşadığı topluma dair sonraki nesillere aktarılmak üzere bir ışık tutmuştur. Arapça, Farsça ve Kürtçe eserler kaleme alarak yaşadığı coğrafyadaki her üç dilden insana ulaşmaya çalışmıştır. 1945 yılında ilk defa kendisi Üşneviyye'de sadece kızlara yönelik bir okul açarak bölgenin kız çocuklarının eğitimine ciddi katkıda bulunmuştur. Halkın okuma yazma oranını artırmak için Üşneviye'nin köy meşitlerinde 1964'te sınıflar açmış onları buna teşvik etmek için öğrenmenin vucubiyetine dair fetva bile vermiştir.¹⁸

Kâdî Hıdırî, 26 Mayıs 1997'de vefat etmiştir.¹⁹

1.2. Fıkhî Yönü

Sadece bir cami hocası olmayan Allame Kâdî Hıdırî, aynı zamanda bir müderris ve toplumun her türlü sorununu şer'î ölçüler çerçevesinde çözen ve bundan ötürü Kâdî unvanına veya makamına layık görülen bir âlimdir. Üşneviyye'de kendisinden önce bu görevi Kâdî Molla Muhammed Emin Hâkî'nin yaptığı ve "kâdî" vasfı ile nitelenmesi Üşneviyye'de böyle bir geleneğin varlığına işaret etmektedir. Yöre halkının sorunlarının şer'î çerçevede çözüme bağlanması için eşraf, birini belirlemekte ve onun etrafında kenetlenmektedir. Bu uygulama bölge halkının mezhebi olan Şâfiîliğe de uygun düşmektedir. Bu mezhebe göre devletin olmadığı durumlarda insanlar ulemâ içerisinde en bilgili olanına başvurabilmektedirler. Yine tahkim müessesesi bu mezhebe göre caiz olup had ve ta'zirler dışında kalan diğer hususlarda insanlar devletin atadığı kâdının dışında kâdılık şartlarını taşıyan birine anlaşmazlıklarına çözüm bulmak üzere hakemlik yapması için başvurabilirler.²⁰

Üşneviyye'deki Sünnî halkın kendi mezhebi anlayışlarına göre sorunlarını çözecek bir alimin etrafında kenetlendiği anlaşılmaktadır. Kâdî Molla Muhammed, Emin Hâkî'nin vefatından sonra Üşneviyye eşrafı kendi sorunlarını çözmek; fetva vermek üzere Hâkî'nin görevini ifa etmesi için Hıdırî'ye teklif götürmüşlerdir. Bu durum Hıdırî'nin ilmî konumu, fıkhâ vukufiyetini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Hıdırî'nin telifatına bakıldığında da fıkhî konulara dair yazdığı eserler bunu teyit etmektedir. Çalışma konumuz olan *el-Fetâva el-Muhammediye* adlı eseri bunların başında gelmektedir. İctihâd ve taklide dair "*et-Tahkîk ve'l-cezm lâ et-taklîd ve'l-cezm, el-İrşâd fi ma'rifeti't-taklîdi ve'l-ictihâd, et-Tenkîd 'ani'l-ulemâi'l-mutevvak bi't-taklîd*" usule giren konularda da telifatı bulunmaktadır. Hıdırî'nin Nikah, boşanma, alışveriş başta olmak üzere ibadât ve muamelât alanlarına dair telifâtı bulunmaktadır. Söz konusu telifâtları şunlardır: "*Menâsik hac ve umre bi ibarât Kürdî, el-Mühezzirât an bey'i'l-muhaddirât, el-Hülle an zekâti'l-ğülle, İhtirâm Kur'ân alamet imân est, Teadüd cum'a der sûret uzri şer'î, Keşfü'z-zilâl an rü'yeti'l-hilâl, Tezvicü's-siğâr, el-Hul'u lâ ez-zulmü, Salatü'l-'ideyn lâ tütrek, Fethü't-talak ani'l-halî bi't-talak, Tühfetü'l-beniyye fi'l-hul'i mea's-sefihî, Kâdî ez-nazar Şer', Tebrik e'yâd der İslam, Dav'ü'l-mesâbih fi asli't-terâvih, Arâ ulema-i ebrâr nisbat ba mü ve peşm hayvan murdâr, er-Rüşd fi nazari'l-Kur'ân ve'l-*

¹⁸ Eşit, *Allame el-Kâdî Molla Muhammed Hıdırî*, 33-37.

¹⁹ Eşit, *Allame el-Kâdî Molla Muhammed Hıdırî*, 33.

²⁰ Yusuf Eşit, *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 55-56.

*hadîs ve'l-fikh, samâ' ve raks helâl haram anhá, et-Talâk es-Selâs, es-Sadakatü ve'l-istiğfâr tenfe'ani li'l-emvât, Talakü'l-Ekrâd ba ibârat Fârisî, el-Men'u 'ani'l-mut'ati alâ mezhebi'l-erbe'a, et-Tahkîkü'l-ekmel fi idâfeti't-talâk ilâ ğayri'l-mahal, Cevâbu ba'zi'l-ulemâi fi't-talâk, Zekâtü'l-ma'lüfe inde eimmeti'l-erbe'a, Menâsik hac ve umre ba ibarât Fârisî.*²¹

Kâdî Hıdırî, gerek klasik gerek modern kaynaklara vukufiyeti olan ve *el-Fetâvâ*'sında bunlara referansta bulunan birisidir. Kendisi Sünnî bir âlim olmakla birlikte Şî'î düşünce ve kaynaklarına hakim olup Sünnî gelenek içerisinde kalarak Şî'î düşünceye dair eleştirilerini de dile getirmiştir. Onun *el-Men'u 'ani'l-mut'ati alâ Mezhebi'l-erbe'a* adlı eserini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bununla beraber güncel kimi meselelerde Şî'î ulemaya da atıfta bulunmaktadır. Kâdî Hıdırî, Modern iletişim araçlarının hükmü konusunda Mahmud Şeltût (1893-1963) ile beraber Hümeynî'ye (1902-1989) de referansta bulunmaktadır.²² Sünnî ulemaya karşı takındığı son derece saygılı üslubunu Şî'î ulema için de sürdürdüğü görülmektedir.²³ O, Takıyuddîn İbni Teymiye (ö. 728/1328) düşüncesine yönelik cumhurun takındığı tavrı da isabetli bulmaz. Kâdî Hıdırî kaynaklarında ona sık referanslarda bulunmakla yetinmez İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) dair su-i zannın olduğunu belirterek²⁴ bu çerçevede "*Risâle el-intibâh ani'l-iştibâh*" adlı bir eser telif etmiştir. O, İbn Teymiyye'nin dört halife ve sahabeye bakışı başta olmak üzere şefaât gibi konularda²⁵ ehl-i sünnet ile aynı çizgide olduğunu ispatlamaya çalışır.

Kâdî Hıdırî, Sünnî çizgi içerisinde kalmakla beraber salt mukallit olmadığı söylenebilir. Hıdırî alim olsun avam olsun herkesin belli bir mezhebi olması gerektiği anlayışının tam olarak doğruyu yansıtmadığı düşüncesindedir. Bu noktada kendisi "*et-Tenkîd 'ani'l-ulemâi'l-mutevok bi't-taklîd*" eserini telif eder. Kâdî Hıdırî, eserinde taklîdin avam için geçerli olduğunu; buna karşılık muhakkik mütebahhir alimler için taklîdin geçerli olmadığını düşüncesini açıkça dile getirip ispatlamaya çalışır.²⁷ O, *el-Fetâvâ*'sında da taklîd ile ittibâ arasında ayırım koyar.

Taklîd, delil olmaksızın bir görüşü kabul etmektir. İttibâ ise görüşü hak olduğunu bilerek almaktır. Kâdî Hıdırî'ye göre 'amî kimse bir konuda Şâfi'î'nin görüşünün kendisine ulaştığında onu kabul edip Şâfi'î'ye tabi olabilir. Muhakkik kimse ise ancak görüşü inceleyip delillere uygun olduğuna karar kıldıktan sonra Şâfi'î'nin görüşüne tabi olur. Muhakkik alimin inceleme yapmadan kendisine ulaşan imamlara dair görüşlere tabi olma hakkı yoktur.²⁸ Kâdî Hıdırî fetva verme işinin büyük bir iş olup ancak tercih ehli müctehidler işi olduğunu belirtir.²⁹ Kendisinin de fetva vermesi ve verdiği fetvaları toplaması en azından kendisini tercih ehli müctehid³⁰ veya muhakkik alim diye nitelendirdiği sınıfta gördüğü şekilde yorumlanabilir. Onun verdiği fetvalarda kimi zaman cumhurun yaklaşımından öte münferit görüşlerle fetva vermesi onun duruşu ve ilmî konumuna ışık tutmaktadır. Talak-ı selâse ile alakalı kendisi müstakil bir eser de

²¹ Eşit, *Allame el-Kâdî Molla Muhammed Hıdırî*, 37-39.

²² Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 357.

²³ Hümeynî için kullandığı ifadeler şöyledir: *Hücutü'l-İslâm ve'l-Müslimîn reisü'l-ulemâ ve'l-müctehidin el-İmâmiyye ayetüllâhü'l-Üzmâ el-Hâc es-Seyyit Ruhullah el-Hümeynî... Hıdırî, el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 357.

²⁴ Allame Kâdî Molla Muhammed Hıdırî, *Risâle el-intibâh ani'l-iştibâh*, Kişisel Kütüphane, 1.

²⁵ Hıdırî, *Risâle el-intibâh ani'l-iştibâh*, 2.

²⁶ Hıdırî, *Risâle el-intibâh ani'l-iştibâh*, 4.

²⁷ Allame Kâdî Molla Muhammed Hıdırî, *et-Tenkîd 'ani'l-ulemâi'l-mutevok bi't-taklîd*, Kişisel Kütüphane, 1.

²⁸ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 421.

²⁹ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 14.

³⁰ Mahsum Aslan, *Şâfiilerde Mezhep İçi İhtilaf: Heytemî ve Remlî Örneği* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022), 133-136.

yazmış ve bu konuda cumhurun görüşünün aksine İbn Teymiye ile öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) görüşünü isabetli bularak onların görüşü doğrultusunda fetva vermiştir.³¹

2. *el-Fetâva el-Muhammediyye* Adlı Eseri

Bir din alimi olarak müftü, dine dair herhangi bir konuda sorulan sorulara cevap veren kişidir. Nitekim fetvalara bakıldığında dinin amel boyutunun yanında ahlak ve inanca dair konuların da olduğu görülür. Bunun yanında değişen zaman ve gelişen olaylar karşısında müftü bir şekilde dinin dinamizmini sağlama adına merak edilen konular hakkında konuşmak durumundadır. Dolayısıyla fetvalar, hayatın her alanında gelen sorulara dinsel bir perspektiften verilen cevapları ihtiva etmektedir.

Kâdî Hıdırî de İran'ın Sünnî bölgesinde yaşamış hayatının büyük bir bölümünü burada geçirmiş bir bilgin olmasına karşın fetvalarında yararlandığı kaynaklar incelendiğinde bir ülkenin dar bir bölgesinde kalmanın ötesine çıkan, İslam âlemindeki güncel tartışmalara, görüşlere ve kaynaklara hakim entelektüel bir bilgin olduğu görülmektedir. Onun yaşadığı toplumun tüm problemleri ile alakadar olmaya, kendisine iletilen sorunları çözmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Kâdî Hıdırî'nin yaklaşık 512 soruya verdiği fetvalar incelendiğinde hayatın her alanına dair soruların kendisine yöneltildiği görülmektedir. İbn Teymiyye, Muhammed Abduh (ö. 1905)³² gibi şahıslara, dünyanın dönüşü³³ ve Kabe'nin boyutu³⁴ gibi konuların yanında itikâdî konulara dair sorular yöneltilmiştir. Şefaât,³⁵ kabir azabı,³⁶ Hz. Hızır'ın hayatta oluşu,³⁷ Allah'ın çıplak gözle hayatta iken görülmesi,³⁸ gadîr-i hum³⁹ ve Nebilerin icthâdlarında hata edip edemeyecekleri⁴⁰ gibi itikâdî konulara ilişkin sorular yöneltilen sorulardan bazısıdır. Evde veya sinema salonunda film izleme,⁴¹ radyo, telgraf, televizyon ve telefon gibi modern iletişim aletleri gibi güncel konuların da sorulduğu görülmektedir. Tasavvuf,⁴² mantık⁴³ ve fıkıh usulü⁴⁴ gibi bazı ilimlere dair de sorular sorulmuştur. Söz konusu sorular Kâdî Hıdırî'nin yaşadığı toplumun tartışmaları, entelektüel uğraşısı hakkında bilgi verdiği gibi kendisinin duruşu hakkında da bir bilgi vermektedir.

Farsçaya "*Fetavâ Muhammediyye*" ismiyle çevrilen eser, müellifin kendi el yazısıyla Arapça yazılmıştır. Eser, sorulan sorular ve bunlara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Delile ihtiyaç duyulan yerlerde delil zikredilmektedir. Bazen müellif yararlandığı kaynaklardan cilt ve sayfasına kadar bilgi vermektedir. Örneğin 104. soruya cevap verirken Seyyid Kutub'un (ö. 1966)

³¹ Bk.Eşit, *Allame el-Kâdî Molla Muhammed Hıdırî*, 67-69.

³² Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 6.

³³ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 184.

³⁴ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 146.

³⁵ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 270, 314-315, 368.

³⁶ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 275.

³⁷ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 148.

³⁸ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 311.

³⁹ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 24-25.

⁴⁰ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 317.

⁴¹ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 400.

⁴² Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 11.

⁴³ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 18.

⁴⁴ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediyye*, 393.

konuyla ilgili görüşüne başvurmakta ve kendi yanında bulunan baskının cilt ve sayfasına kadar bilgi vermektedir.⁴⁵ Eserlerden yaptığı aktarımlar ise genellikle doğrudan alıntı şeklindedir.

Detay gerektiren meselelerde detaya girmekte ancak konuyla alakalı müstakil çalışması var ise yaklaşımını kısaca zikredip detayları konuya dair müstakil eserine havale etmektedir. Örneğin mali evrakların zekât kapsamında ve ribevî mallardan olup olmadığına dair soruya “Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir. Allah her şeyi çok iyi işitmekte ve bilmektedir.” (Tevbe 9/103), “Eğer tövbe ederseniz, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramamak üzere anaparanız sizindir.” (el-Bakara 2/279) ayetlerini delil getirerek mali evrakların ticari muamelelerde kullanılabilceğini, zekâta tabi olup faizin cereyan ettiğini söyledikten sonra meseleyi konuyla alakalı “*Hidmetü'n-nâs fi hükmi'l-eskinâs*” adlı kendi eserine havale etmektedir.⁴⁶ Yine küçüklerin evlendirilmesinin sahih veya fâsidliğine dair gelen soruya gerekli olan şer'î şartlar bulunduğu küçüğün nikâhının sahih olacağını Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyâstan deliller bulunduğunu icmâlen belirttikten sonra mevzuyla konuyla alakalı yazdığı müstakil eseri “*Tezvîcî's-siğâr*”a havale etmektedir.⁴⁷

Sorulan soruya daha önceden verdiği veya yazdığı bir cevabı var ise onu aynen aktarmakla yetinir. Mahtut eseri Arapça olmasına rağmen kimi sorularda daha önce cevaben yazdığı fetvalar Farsça olduğu için Farsça verilmiş fetvalar da yer almaktadır.⁴⁸

Eser konu itibariyle bir tasnife tabi tutulmamıştır. Klasik fıkıh eserlerinde aşına olduğumuz ibadât-muamelât-ukubât ayrımını eserde görememekteyiz. Eser gelen sorular çerçevesinde hazırlandığından haliyle aynı konuda gelen sorular farklı zamanlarda sorulduğundan eserin farklı bölümlerinde kendine yer bulmuştur. İlk iki soru talak, üçüncüsü nafaka ile ilgili iken dördüncüsü mali bir konu olup mali evraklarla alakalıdır.⁴⁹ Sorular genelde “*عن سئلت/bana soruldu*” ile cevap ise “*فاجبت والله الحمد/cevap verdim (Allah'a hamdolsun)*” ile başlamaktadır. Her fetva “*والله تعالى يتولى هدانا وهداكم/Allah bizi ve sizi doğru yoldan ayırmasın*” ibaresiyle bitmektedir.

2.1. Eseri Yazma Gerekçesi

Kâdî Hıdırî, fetva vermenin farzı kifâye olduğunu dile getirmektedir. İnsanlar fetvaya ihtiyaç duymakta bunun neticesinde mütebahhir alimler fetva vermekte ve verdikleri fetvaları toplamaktadırlar. Ona göre alimlerin verdikleri fetvaları toplama amaçları fetvaları alimlerin istifadesine sunarak rıza-ı ilahiyeye kavuşmaya vesile kılmaktır. Kâdî Hıdırî, bu alimlerin sonrakilere örnek olduklarını dolayısıyla kendisine de örneklik teşkil ettiklerini dile getirmektedir.⁵⁰ Kâdî Hıdırî bu konuda alimlerin istifadesine sunma gayesiyle ulemanın verdikleri fetvaları toplama yönünde bir geleneklerinin oluştuğunu ve kendisinin de bu amaçla hareket ettiğini izah etmektedir. Onun konuya yaklaşımında iki hususun göze çarptığı görülmektedir. Birincisi; fetva vermenin farz-ı kifâye olduğuna dair yaklaşımıdır. Dolayısıyla ifâ ettiği fetva verme işinin kifâî farz kapsamında bir yükümlülüğün gereği olduğunu ifade etmek istemektedir. İkincisi ise verdiği fetvaları toplama gerekçesi olarak bu konuda alimler arasında oluşan geleneğe işaret etmesidir. Fetvaları bir araya getirme amacının alimlerin istifadesine

⁴⁵ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 85.

⁴⁶ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 4.

⁴⁷ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 5.

⁴⁸ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 278, 300-303.

⁴⁹ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 1-4.

⁵⁰ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 1.

sunma veya istifade edilecek kesimin alimler ile kayıtlanması fetva verme işi ile alakalıdır. Nitekim o, yanında bulunan eserlerden istifade ederek bunlardan fetva verilip verilmeyeceği sorusuna fetva vermenin önemli bir iş olduğu ve tercih ehli müctehidin işi olduğu şeklinde cevap verir. Akabinde konuyla alakalı menfi tutum takınan ulemeden aktarımlarda bulunur.⁵¹ Herhangi bir alimden tedris almadan salt eli altındaki kitapları mütalaa eden bir kimsenin fetva verip veremeyeceği şeklinde literatürde tartışılan bir mesele⁵² de bu kapsamda ele alınabilir. Hatîb el-Bağdâdî alim kimseyi sahifelerden değil alimlerin ağızlarından alan kimse olarak tavsif eder ve konuyla alakalı selefin görüşlerini aktarır.⁵³ Kâdî Hıdırî'nin de referansta bulunduğu İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) meseleyi ele almakta ve bunun caiz olmadığını açıkça belirtmektedir.⁵⁴ Kâdî de Heytemî gibi menfi bir tutum sergilemektedir.⁵⁵ Bu tutumun gereği olarak eserini herkesin istifadesine değil de sadece alimlerin istifadesine sunmaktadır.

3. Fetva Usûlü

Hıdırî'ye göre iftâ müftünün, hüküm de hâkimin görevidir. O, müftüyü ve hâkimi Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyâsı bilen olarak niteler.⁵⁶ Hıdırî'ye göre müftünün Sünnet, icmâ ve kıyâsa göre fetva vermesi Kur'ân'da Allah'ın ayetleri ile hükmedilmesini emreden ayetlere aykırı düşmemektedir. Müftü, Sünnete muvafık fetva verdiğinde "*Kim Resüle itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur.*" (Nisâ 4/80) ayeti ile hükmetmiş olur. İcmâ'a muvafık fetva verdiğinde "*sizi orta ümmet kıldık ki insan üzerine şahit olasınız*" (Bakara 2/143) ayetine göre hükmetmiş olur. Aynı şekilde kıyâsa göre fetva verdiğinde "*Aranızda anlaşmazlığa düşerseniz Allah ve Resülüne iletiniz.*" (Nisâ 4/59) ayeti ile hükmetmiş olur.⁵⁷ O bu görüşleri ile müftünün sünnet, icmâ' ve kıyâsa göre fetva vermesinin Kur'ân'a göre hükmetmek anlamına geldiğini açıkça belirtirken aynı zamanda müftünün fetvada tutunacağı delilleri de sıralamış olmaktadır. Verdiği fetvalar incelendiğinde kendisinin de özellikle Kur'ân ve sünnet delillerine tutunduğu ayet ve hadislerle dair tefsir ve muhaddislerin görüşlerine özellikle referansta bulunduğu görülmektedir.

Dört mezhep imamlarının görüşüne muhalif verilen hükmün geçerliliğine dair gelen soruya Kâdî Hıdırî, meseleyi ictihâda açık olup olmaması açısından ele almaktadır. O, mesele maktu yani hükmü kesin olarak belli olan bir mesele ise buna aykırı hüküm verilmesinin caiz olmadığını belirtir. Hıdırî, meselenin ictihâdî bir mesele olması ve kâdının da tercih ehli olması halinde ise imamlara muhalif hüküm vermesinin caiz olduğunu; bu görüşün aynı zamanda fukahâ ve muhakkik ulemanın görüşü olduğunu belirtir. İctihâda açık alanda kâdının tüm mezhep ve görüşlerden farklı bir görüşe maslahat ve adalete dayanarak ulaşmasına dinin engel olmadığını belirtir. O heva ve şehvete dayalı aykırılığı doğru bulmaz. Kâdî Hıdırî'ye göre İslam'ın ictihâda açık alanlarda muayyen bir hükmü yoktur. İslam'ın hükmü müctehidin adalet

⁵¹ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 14.

⁵² Ahmed b. Muhammed b. 'Alî b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l- fikhîyye'l-kübrâ* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 4/332; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi'l-fikhi -mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvid - Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/25.

⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/192.

⁵⁴ Heytemî, *el-Fetâvâ'l- fikhîyye'l-kübrâ*, 4/332.

⁵⁵ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 14.

⁵⁶ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 343-344.

⁵⁷ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 344.

ve maslahata dayalı ictihâddır.⁵⁸ Tercih ehli alimin taklîdini caiz görmeyen Kâdî Hıdırî, 'âmînin ise mezhebinin olmadığı mezhebinin müftününün mezhebi (fetvası) olduğunu belirtir.⁵⁹

Kâdî Hıdırî, maslahatın bulunması halinde mercûh görüşle fetva verilir verilemeyeceği sorusuna 'âmm veya hâss maslahatı celb etmek ile mefsedeti defetmek gibi şer'î maslahatın gerektirdiği mercuh görüşle müftününün fetva vermesi gerektiğini belirtir.⁶⁰ Daha önce ifade ettiğimiz üzere Kâdî Hıdırî adalete ve maslahata dayalı olan ictihâdı İslam'ın hükmü olarak görmektedir.⁶¹

Belli bir mezhep taassubu içinde olmayan Kâdî Hıdırî, fetvalarında mezheplere dair görüşleri de aktarmaktadır. Bilgilendirme mahiyetinde de olsa tercih ettiği görüşe muhalif olan görüşleri de zikretmektedir. Rü'yetü'l-hilâl ile ilgili soruya hilalin görüldüğü yerin önemli olmadığı hilalin görülmesinin diğer bölgeler için de geçerli olduğuna dair kendi duruşunu aktardıktan sonra Şâfilerden konuya dair muhalif görüşe de yer verir.⁶² Yine tek lafızla verilen talakın tek talak olduğunu savunduğu görüşte olmasına rağmen konuya dair bilgi verdikten sonra üç talak sayan görüşü de aktarmaktadır.

Kâdî Hıdırî, konuya ilişkin belli bir mezhebin görüşü istendiğinde ilgili mezhebin görüşünü aktarmaktadır. Örneğin köy halkının cuma namazı kılabilmelerine dair gerekli sayıya ilişkin Şâfiîlerin görüşü sorulmuş, Kâdî Hıdırî de bu bağlamda cevap vermiştir. Aynı fetvada ayrıca Hanefilerin konuya dair yaklaşımını da bir cümle ile zikretmiştir.⁶³

Kâdî Hıdırî kimi zaman sorulara yönelik verdiği cevaplarda konuyla ilgili ihtilafı zikreder, ancak bir tercihte bulunmaz. Örneğin el-Bakara 2/228. ayetinde geçen kurû' (قروء) lafzının anlamına ilişkin onun Arapça'da müşterek bir lafız olup temizlik ve hayız anlamında olduğunu belirtir. Hanefî ve Şâfiîlerin konuya dair görüşlerini ise tercihte bulunmadan aktarır.⁶⁴

Hıdırî'nin fetvalarında ümmetin birliğini dikkate aldığı görülmektedir. İhtilafı ve tüm ümmeti ilgilendiren meselelerde mezhep görüşleri içerisinde ümmetin birliğini sağlayacak olan görüşü tercih etmektedir. Rü'yetü'l-hilâl meselesinde görülen hilâlin diğer bölgeler için de geçerli olmasına yönelik görüşü ibadetlerde birliği sağladığı gerekçesi ile isabeti bulmaktadır.⁶⁵ Aynı şekilde farklı mezhepten birinin arkasında kılınan namazın sahih olup olmadığı sorusuna Malikî ve Hanbelîlerin görüşünün yaklaşmayı ve birliği sağladığı, tefrikadan en uzak görüş olması hasebiyle delillere daha uygun olduğunu ifade eder.⁶⁶ Yine o, taassup konusunda da aynı yaklaşımı sergiler. Allah'ın insanları kabilelere ayırması Kur'ân'da (Hucurât 49/13) tanışmak için olup, Müslümanların birliğine zarar veren böbürlenme ve taassup için değildir. Kâdî Hıdırî kişilerin bir mezhep imamını ve mezhebinin sevmesinin iyi bir şey olduğunu ifade eder. O, mezheplerin dinin cüzleri ve yansıması olduğu, mezhep imamlarının kalplerine ulaşmış ilahi birer nur olduğu düşüncesindedir. Bununla beraber mezhep taassubunun yerilen ve İslam'a zarar veren bir durum olduğunu belirtir.⁶⁷

⁵⁸ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 354-355.

⁵⁹ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 118.

⁶⁰ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 245-246.

⁶¹ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 354-355.

⁶² Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 356-357.

⁶³ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 8.

⁶⁴ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 296-297.

⁶⁵ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 356-357.

⁶⁶ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 354.

⁶⁷ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 431.

Kâdî Hıdırî fetvalarında sadece fıkıh kaynaklarına referansta bulunmamakta aynı zamanda tefsir ve hadis kaynaklarına da referansta bulunmaktadır. Örneğin terekenin paylaşımına dair detay bilgi için miras ayetlerinin tefsiri için tefsir kaynaklarına ve fıkıh eserlerinin ferâiz bölümüne yönlendirmektedir.⁶⁸ Yine rüyeti hilale ilişkin gelen bir soruya “*fıkıh, tefsir, hadis ve hilaf ilmi eserlerinde yazılmaktadır ki*” ifadesi ile cevaba başlamaktadır.⁶⁹

4. Bazı Fetvaları

Kâdî Hıdırî'nin fıkıh düşüncesini yansıtmaya açısından fetvalarından bazı örnekler aktarmayı yararlı bulmaktayız.

4.1. İbadetlerle İlgili Bazı Fetvaları

4.1.1. Taharete İlişkin Bazı Fetvaları

“Şer’î tahareti (abdesti) olmayanın Mushaf’a dokunması şer’an caiz olup olmadığı bana soruldu.

Cevap verdim (Allah’a hamdolsun): Caiz değildir. Buna cevaz verene karşı reddiye niteliğinde Farsça “İhtirâm Kur’an selamet iman est” isimli bir risalemiz var. Caiz olmadığına dair Kur’ân, hadis ve asil, zeki ve akıllı fukahâ ile alimlerimizin görüşleri ile istidlalde bulduk. Bu kitabı bazı faziletli kimseler övmüştür. Allah bizi ve sizi doğru yoldan ayırmasın.”⁷⁰

“Cünüp olup suyun sıcaklık veya soğukluğundan ötürü onu kullanamayan kişinin teyemmüm alıp namaz kılması halinde gusül aldıktan sonra kıldığı namazı kaza etmesinin gerekip gerekmediği, teyemmümlü iken Kur’ân okuyup okuyamayacağı, Kur’ân’a dokunup dokunamayacağı, gusüllü olan cemaate imamlık yapıp yapamayacağı bana soruldu?

Cevap verdim (Allah’a hamdolsun): cünüp kimse böyle bir suyu kullanmaktan ötürü gerçekten hastalanmaktan veya hastalığının artmasından korkarsa dört imamın ittifakıyla ile cünüp için bir teyemmüm ve abdestsizlik hali için de başka bir teyemmüm alıp namazı sünnetleriyle birlikte kılabilir, Kur’ân’a dokunabilir, onu okuyabilir cemaate imamlık yapabilir. Kıldığı namazı iade etmeye gelince Şeyh Takiyüddîn [İbn Teymiyye] (ö. 728/1328) el-Fetâvâ'l-Kübrâ'sında (cilt 1, 63. sayfa) şöyle demektedir: “Ulema şiddetli soğuktan ötürü alınan teyemmüm ile (kılınan namazın) sefer ve hazarda iadesinin gerektiği, her iki durumda da iadesinin gerekmediği ve sadece hazarda iadesinin gerektiği şeklinde üç görüş üzere tartışmışlardır. Kitâb ve sünnete eşbeh olan hiçbir halde iadesinin gerekmediğidir.”⁷¹ Çünkü Allah Azze ve celle teyemmümlünün namazını kaza ile kayıtlamamıştır.”⁷²

4.1.2. Namaza İlişkin Bazı Fetvaları

“Ezanın Sünnet-i müekked mi? Farzı Kifâi mi olduğu, onu terk edene cezanın gerekip gerekmediği soruldu?

Cevap verdim (Allah’a hamdolsun): Konu hakkında faziletli fukahâ ve imamlar ihtilaf etmişlerdir. Bazısı müekked sünnet diğer bazısı ise farz-ı kifâye olduğu görüşündedir. İki görüşe göre de Müslümanlardan oluşan bir belde, köy veya oba ahalisi ezanı top yekûn terk ederlerse günaha girmiş olurlar ve terk etmelerinden ötürü de kendileriyle savaşırlar. Onun (ezanın) terkiyle ikab (ceza) ve günahın gerekmediği sünnetlerden olduğunu iddia eden hata etmiş olur. Çünkü

⁶⁸ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 361.

⁶⁹ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 357.

⁷⁰ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 9-10.

⁷¹ Ebü'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/304.

⁷² Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 92-93.

ezan İslâm'ın en büyük şiarlarından. Nebinin (a.s) yerleşim ahalisinin (kanı) helal kılmasını ezanı terk etmelerine bağladığı sabittir. Ebû Dâvud ve Nisâî'nin Sünenlerinde Ebû Derdâ'ya dayandırdıkları "Resulullah'ın (s.a.v) şöyle dediğini duydum: "Bir köyde ezan okumayan ve aralarında namaz kılmayan üç kişi yoktur ki, şeytan onları ele geçirip onlara Allah'ı anmayı unutturmasın" (rivayeti) yer alır. Allah bizi ve sizi doğru yoldan ayırmasın."⁷³

"Şafiîlerde koşulan sayıya ulaşamayan köy halkının Cuma namazından sonra öğle namazı kılmasının caiz olup olmadığı bana soruldu?

Cevap verdim (Allah'a hamdolsun): Şartları tam olarak kendinde toplayan ve cuma namazı kılmak için toplananların sayısı on iki veya dört olduğunda Cuma namazından sonra öğle namazı kılmaları gerekmez. Râzî'nin [ö. 370/981] Ahkâmü'l-Kur'ân (3) eserinin Cuma Sûresi tefsirinde⁷⁴, Süyûtî'nin [ö. 911/1505] Dav'ü'l-Şem'a'da⁷⁵ zikrettikleri ve Dimyâtî'nin [ö. h.1310] de eserinde Şafiîlerin görüşüne dair aktarımları⁷⁶ görüşümüzün delilidir. Hanefilere göre ise köy halkı üzerine Cuma farz değildir. Allah bizi ve sizi doğru yoldan ayırmasın."⁷⁷

"Kazası olanın bayram namazını mı kılacağı yoksa sabah namazını mı kaza edeceği bana soruldu?

Cevap verdim (Allah'a hamdolsun): Bayram namazlarını eda eder. Sabah namazını kaza etmez. Çünkü İmam Şâfiî'nin el-Ümm'de ve Müzenî'nin Muhtasarü'l-Müzenî'de açıkça belirttikleri gibi bayram namazları Cuma namazının vacip olduğu kimselere vaciptir. İmam Şâfiî (rh) nafile namaz bahsinde şöyle der: "Bayram namazları terki kimseye caiz olmayan sünnetlerdendir."⁷⁸ Bu konuda şüphesi olan hakkını vererek kaynaklara müracaat etsin. Bizim bu konuda "Salâtü'l-ideyn lâ tütrek" isimli risalemiz var. Allah bizi ve sizi doğru yoldan ayırmasın."⁷⁹

4.1.3. Oruca İlişkin Bazı Fetvaları

"Bir beldede hilal görüldüğünde diğer beldelerin görülen bu hilalin gereği ile amel etmeleri gerekip gerekmediği bana soruldu?

Cevap verdim (Allah'a hamdolsun): Fıkıh, tefsir, hadis ve hilâf ilmi kitaplarında yazılır ki dört mezhep imamı ve onlara tabi olanlar yeryüzünün herhangi bir bölgesinde şer'î olarak hilâl tespit edildiğinde tüm yeryüzünde sabit olan bu görülmeye amel edilmesi gerektiği

⁷³ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 95-96.

⁷⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alf er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405), 5/341.

⁷⁵ Süyûtî konuyla ilgili görüşleri detaylı bir şekilde ele almakta, imam dışında üç kişi yani toplamda dört kişilik sayıyı Cuma namazı için asgari şart gören görüşü kabul edip Şâfiî fakihî Müzenî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Dav'ü'l-şem'ati fi adadil'l-cum'a*, thk. Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdillâh el-'Amir (b.y., ts.), 38.

⁷⁶ Dimyâtî sayıları kırka ulaşmayan köy halkının Cuma namazı mı yoksa öğle namazını kılacaklarına dair Bulkînî'nin Şâfi mezhebine göre Cuma kılmayıp öğle namazı kılacaklarına dair görüşünü aktardıktan sonra ulemadan bir topluluğun cumayı kılacakları şeklinde görüş sahibi olduklarını belirtir. O bu görüşü kavi bulur. Ona göre köy halkının hepsi bu görüşü taklîd eder ve Cuma namazı kılarlar. Dimyâtî, ilk önce Cuma namazı kılıp ardından da öğle namazını ihtiyaten kılmalarını ise güzel bulur. Ebû Bekr Osman b. Muhammed Şata ed-Dimyâtî, *İ'ânetü't-tâlibîn ala halli elfâzi Fethi'l-mu'in* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1997), 2/69-70.

⁷⁷ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 8.

⁷⁸ Hıdırî'nin alıntısına benzer bir alıntı ne *el-Ümm*'de ne de *Muhtasarü'l-Müzenî* de rastladık. Onun *el-Ümm*'den aktardığı ifade ettiği başlık olan "salatü't-tatavu" da yer almamaktadır. Ancak Şâfiî'nin konuya dair Hıdırî'nin aktardığı manayı ifade eden şu ifadeleri bulunmaktadır: "Cuma namazının kendisine gerektiği hiç kimsenin Bayram namazlarını terk etmelerine ruhsat tanımam...(bayram namazlarının) terkedilmelerini uygun görmem. Şâfiî, *el-Ümm*, 1/275.

⁷⁹ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 9.

üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu ittifak, Müslümanların ibadetlerinde birlik olmalarını ve mümkünse ibadete ilişkin merasimlerini aynı anda yapmalarını sağlamaktadır. Fakat bazı Şâfiî alimler hilalin görüldüğü yerlerin Kazvin, Rey ve Kufe gibi birbirine yakın yerlere uzak olan yerlerin bu bölgede hilalin görülmesi ile amelin gerekmediği görüşündedirler. (Şâfiî'ler) İmam Nevevî'nin Mecmu'u'nda geçen "onların matla'ı (ayın doğduğu yer) aynıdır. Onların görüp diğerlerinin görmemesi ya teemmüldeki kusurları ya da arızı bir durumdan ötürüdür" ifadesi ile istidlalde bulunmaktadır.⁸⁰ Hicâz ve Irak gibi hilalin görüldüğü yerden farklı bir beldede (matla'ı farklı) olması durumunda daha sahih (essah) olan görüşe göre (uzak beldenin) hilali gören belde ehli gibi amel etmeleri gerekmez.⁸¹ Allah bizi ve sizi doğru yoldan ayırmasın."⁸²

4.1.4. Zekâta İlişkin Bazı Fetvaları

"Borçlu olan kimsenin malına zekât düştüğünde zekât vermesi vacip midir değil midir? Tatmin edici bir şekilde beyan edip izah ediniz? diye bana soruldu.

Cevap verdim (Allah'a hamdolsun): İmam Şâfiî'nin el-Ümm'de ve [Abdurrahman el-Cezerî'nin] Kitâbü'l-fıkıh ala'l-mezâhib'inde beirtildiği üzere⁸³ borç zekâtın vücubuna engel değildir. Bu konuda İmam Şâfiî şöyle der: (2/43) "Bir adamın iki yüz dirhemi olsa, adamın alacaklıları da onun karşısına çıkarsa, adam dirhemlerin üzerinden bir yıl geçti dese, alacaklıları da üzerinden bir yıl geçmedi dese adamın sözü esas alınır. Adam dirhemlerden zekâtı çıkarır geriye kalanı da alacaklarına öder. Alacaklıların adamdan alacağı kısım geriye kalandan az olsun çok olsun fark etmez. İki yüz dirhemden fazlası olsa ve yıllar geçtiği halde zekatını vermedim dese, alacaklılar da onu yalanlasa adamın sözü esas alınır. Adam maldan geçen yılların zekâtını çıkarır. Sonra alacaklılar zekâttan artakalanları alırlar. Zekât alacaklıların malından her daim önceliklidir. Çünkü zekât mal sahibinin malından önceliklidir."⁸⁴ Şâfiîler dediler ki: Malın borçtan hali olması şart değildir. Bir kimse borçlu olup da borç nisâb malı olan zekâtı geçse de zekât kendisine vaciptir."⁸⁵ Allah bizi ve sizi doğru yoldan ayırmasın."⁸⁶

"Mali evrak olan banknotta zekâtın gerekip gerekmediği ve ribanın cereyan edip etmediği, onun ticaret ve muavezât ve muamelâta semen olmaya uygun olup olmadığı bana soruldu?

Cevap verdim (Allah'a hamdolsun): Mali evraklara zekât düşmekte onlarda ribâ cereyan etmektedir. Mali evraklar ticaret, muavezât ve muamelâta uygundur. "Onları arındırmak ve temizlemek için mallarından sadaka al" [Tevbe 9/103], "Eğer tövbe ederseniz, zulmetmemek ve zulme uğramamak için mallarınız (anaparanız) sizindir." [Bakara 2/279] ayetleri buna delildir. Bu konuya dair "Hidmetü'n-nâs fi hükmi eskinâs" isimli risalemiz şâfi ve kâfidir. Detay istersen o risaleye ve Cevâhirü'l-Fetvâ'nın 198. sayfasına müracaat et: 'Bulkinî'nin görüşüne göre dinâr olarak isimlendirilen kağıt para felslere sultanın tedavülden kaldırdığı zaman mütekavvim mal olmaması açısından kıyas edilebilir mi? edilmez mi? tereddütlü bir konudur. Kabule en yakın

⁸⁰ Ebû Zekerıyya Yaħya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 6/273.

⁸¹ Nevevî, *el-Mecmû'*; 6/273.

⁸² Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 356-357.

⁸³ Bu kitap Abdurrahman el-Cezîrî'nin (1882-1941) *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'u* adlı eseridir.

⁸⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/54.

⁸⁵ Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'u* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/540.

⁸⁶ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 16.

görüş altın ve gümüşün raîç bedeline sahipse kıyas edilebilmesidir.’⁸⁷ Allah bizi ve sizi doğru yoldan ayırmasın.”⁸⁸

4.2. Nikâh ve Talak İle İlgili Bazı Fetvaları

“Bir defada tek lafızla üç talakın gerçekleştiği görüşünde olanın delilinin ne olduğu bana soruldu?

Cevap verdim (Allah’a hamdolsun): İlk etaptaki delilleri ayetlerdir (Bakara): ‘Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. (Eşlerin) Allah’ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah’ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allah’ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.(229) İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah’ın kurallarına riayet edecekleri kanaatine varırlarsa, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur. Bunlar Allah’ın kurallarıdır, bilmek isteyenler için onları açıklamaktadır.(230) Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini doldurduklarında ya onlarla yeniden evlenip iyilikle tutun ya da iyilikle serbest bırakın. Onları zarar vererek haklarını çiğnemek için nikâh altında tutmayın. Bunu yapan bilsin ki kendine kötülük etmiştir. Allah’ın âyetlerini sakın alaya almayın. Allah’ın size bahsettiği nimetleri, kitaptan ve hikmetten size öğüt vermek üzere gönderdiklerini dilinizden düşürmeyin. Allah’tan korkun ve bilin ki Allah her şeyi bilmektedir.(231) Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini tamamladıklarında, aralarında mâkul ve meşrû ölçülerde rızalaştıkları takdirde boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın. Bu söylenenler, içinizden Allah’a ve âhiret gününe iman edenlere verilen öğüttür. Bunlar sizin için en iyi iç ve dış temizliği sağlayan öğütlerdir. Tam manasıyla bilen Allah’tır, siz ise bilmezsiniz.’(232)⁸⁹ Her kim bu tehditleri, detayları ve sınırları hakkıyla düşünürse onların istidlallerini destekler. İkinci merhaledeki delilleri Resulullah’ın (s.a.v) sünneti büyük halife Ebû Bekir ile Ömer’in hilafetinin ikinci senesine kadar bu sünnete uygun olarak verdikleri fetvadır. Fahreddîn er-Râzî [ö. 606/1210] et-Tefsîru’l-kebîr’inde (2/268) şöyle der: “Sonra bu görüşte olanlar da iki görüşe ayrılmışlardır. Din alimlerinin çoğunluğunun da görüşü olan birincisine göre onu (kadını) iki defa veya üç defa boşarsa bir talak gerçekleşir. Bu görüş kıyasa en uygun olan görüştür.”⁹⁰ Daha fazla tafsîlât istersen hilaf ilmi kitaplarına, özellikle İbn Kâyyim el-Cevziyye’nin [ö. 751/1350] İ’lâmü’l-muvakkî’in ve Zâdü’l-me’ad’ı, İbn Kudâme’nin [ö. 620/1223] el-Muğnî’si, Şeyhü’l-İslâm Takiyüddîn’in [ö. 728/1328] el-Fetâvâ’l-Kübrâ’sı, Şeyh Şeltût’un [ö. 1963] Fetâvâ’sı, Şerbâsî’nin [ö. 1980] Fetâvâ’sı ile Cârullah’ın [ö. 538/1144] Keşşâf’ına müracaat edebilir. Sonuç olarak bu mesele ittifak edilmiş bir mesele olmayıp ihtilaf edilmiş; kimi ulema üç

⁸⁷ Abdülkerim Müdderis, Cevâhirü’l-fetâvâ: Hayru’z-zâd fi’l-irşâd (Bağdat: Matbaatü Dâri’l-Basrî, 1969), 198.

⁸⁸ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 4.

⁸⁹ *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 259-260.

⁹⁰ Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-Arabî, 1420), 6/442.

talaka kimisi bir talaka fetva vermiştir. Herkesin yüzünü çevirdiği bir yönü vardır. Allah bizi doğru yoldan ayırmasın.”⁹¹

4.3. Muhtelif Konulara Dair Bazı Fetvaları

“İlim, vaaz ve Kur’ân okunan meclislerde sigara içmenin mubah olup olmadığı bana soruldu?

Cevap verdim (Allah’a hamdolsun): Şer’de sigaranın kullanımı ile alakalı fukahâ arasında ihtilaf bulunmaktadır. Kimi helal olduğu yönünde fetva verirken kimi haram olduğu yönünde fetva vermiştir. Bununla beraber sigaranın lezzeti gafleti gerektirir, anlamaya ve tedebüre, bu meclislerden maksat olanı elde etmeye mani olur ve dini edebe de aykırıdır. İlim, vaaz ve Kur’ân meclisi ayetlerin, hadislerin, selef-i salihinin konuşulduğu, dareyn saadetinin ulaşma arzusunun olduğu meclislerdir. Dinleyici meclisi düşünmeli, Allah ve Resulünün sözünü dinlemeli. Durum böyle olunca dinleyicinin sigara ve kalbi duymaya, tedebbüre, anlama ve tefekküre mani olan şeyleri terk etmesi gerekir. Allah bizi doğru yoldan ayırmasın.”⁹²

“İlmin taklitle ilişkisinin olup olmadığı bana soruldu?

Cevap verdim (Allah’a hamdolsun): Aralarında bir alaka bulunmamaktadır. Mukallidin başkasını taklîd etmesi ve onun görüşünü hüccetsiz alması cehaletini izhar ediyor. Alim ise başkasının görüşünü inceler ve onu Kitâb’a ve Sünnete arz eder. Eğer kendi nezdinde o görüşün Kitâb ve sünnete uygunluğuna karar verirse görüşü kabul eder, aksi halde reddeder. Mukallidin nazarı taklîd edilen başkalarının görüşüyle sınırlıdır (Ehl-i sünnet dört mezhebe müntesip olanlardır. Kim bunlardan ayrılırsa İslam’dan ayrılmış olur). Alimin nazarına göre ise din, Kitâb ve Sünnet ile amel etmektir. İbn Abdülber [ö. 463/1071] ve başka muhakkik alimlerin aktardığı üzere mukallidin alim olmadığı hususunda icmâ’ bulunmaktadır. Bu sahihtir. Çünkü alim eşyayı hücceti ile bilendir. Mukallit ise falan kesin şöyle dediğini veya şu kitabı yazdığını bilir. Öyleyse mukallit nakilcidir, alim değildir. Gazzâlî [ö. 505/1111] el-Mustasfâ adlı eserinde taklîdi şiddetli bir şekilde kötülemektedir. Eimme-i erbaa da (Allah kendilerinden razı olsun) taklidi yasaklamıştır. Daha fazla bilgiye muttali olmak istiyorsan “el-İrşâd” adlı risalemize başvurun. Allah bizi doğru yoldan ayırmasın.”⁹³

“Kabe (Allah şerefini ve celalini artırsın) ve Nebi (s.a.v)’nin kabrinin topraklarından hangisinin Allah nezdinde daha faziletli olduğu bana soruldu?

Cevap verdim (Allah’a hamdolsun): Kabenin toprağı Peygamberin kabri şerifinin toprağından daha faziletlidir. Peygamber’in şahsı ise Allah, kendi nezdinde ondan daha faziletli ve kerim hiçbir şey yaratmamıştır. Kâdî İyâz’dan [ö. 544/1149] kabri şerifin toprağından Kabe’den daha faziletli olduğuna dair nakledilen görüş, daha önce hiçbir faziletli alim tarafından dile getirilmemiştir. Ayrıca Fetâvâ Şeyhü’l-İslam [İbn Teymiyye]’nin Fetâvâsı 1. Cilt 292. Sayfasında ve diğer mutemet kitaplarda geçtiği üzere bu görüşü kimse onaylamamıştır. Allah bizi ve sizi doğru yoldan ayırmasın.”⁹⁴

“Haşhaş ve diğer uyuşturucuların satımının şer’an sahih olup olmadığı soruldu?

Cevap verdim (Allah’a hamdolsun): Hz. Peygamber’in (a.s) “yenilmesi haram olanın satışı da haramdır” hadisi ile onların (haşhaş v.b) satımı caiz değildir. İlaç için satımının caizliği

⁹¹ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 2-3.

⁹² Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 85.

⁹³ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 88-89.

⁹⁴ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 100.

ise zaruretle bağlantılıdır. İbn Hacer el-Heytemî Tahzîru's-sikât min ekli'l-küfte ve'l-kât adlı eserinde şöyle der: "Haram olduğunu düşünsek de haşhaşın yemek için satılması üzümü suyunu çıkaran kişiye satılması gibidir". Daha fazla bilgi için bu kitaba [Heytemî'nin Tahzîrû'l-küfte] ve benim kaleme aldığım el-Mühezzirât 'ani'l-muhadderât adlı risaleye bakın. Risalemiz hastalara şifadır. Allah bize yeter O ne güzel vekildir. Allah bizi doğru yoldan ayırmasın."⁹⁵

Sonuç

'Allâme Kâdî Hıdırî İran'ın Batı Azerbaycan eyaleti sınırları içerisinde olan Nerziveh köyünde 1900'lü yılların başında ilim ehli bir ailenin üyesi olarak dünyaya gelmiştir. Ailesi hem ilim hem irfan ehli bir ailedir. Küçük yaşlarda başladığı ilim hayatına kimi siyasi olayların gerektirdiği zorunlu aralar dışında kesintisiz devam etmiş, civar ulemadan istifade etmek üzere ilim yolculuklarına çıkmıştır. Kâdî Hıdırî, dil, tefsir, hadis ve fıkıh, gibi dini ilimlerin yanında mantık, hendese ve astronomi ilimleri de tahsil etmiş çok yönlü bir alim olup Arapça, Kürtçe ve Farsça dillerinde eserler telif etmiştir. Kâdî Hıdırî bulunduğu toplumun sorunlarına kayıtsız kalmamış din aliminin gerektirdiği nosyonla toplumuna ışık tutmuş başta eğitim olmak üzere her türlü sorunlarıyla ilgilenmiştir. Onun modern kaynaklara hakim ve taassuptan uzak ama Sünnî mezhep içerisinde muhakkik bir alim olduğu söylenebilir.

Kâdî Hıdırî aldığı eğitimin de gösterdiği üzere dini ilimlerden astronomiye kadar birçok alanda kendini yetiştirmiştir. Ona yöneltilen soruların çeşitliliği ve verdiği cevaplar da bunu teyit etmektedir. O belli bir mezhebe bağlı kalmaksızın kendi nezdinde delilin gerektirdiği ile fetva vermeye çalışmıştır. Bununla beraber belli mezhepler çerçevesinde kendisine yöneltilen sorulara ilgili mezhebin görüşünü aktararak fetva vermiştir. Ümmetin birliğini ilgilendiren konularda ümmetin birliğini sağlayan görüşü tercih etmiştir. Kâdî Hıdırî, ister genel ister özel olsun maslahatın celbi veya mefsedetini def'i için mercuh görüşle fetva verilebileceği düşüncesinde olup fetvalarında bunun yansımaları görülmektedir. O, fetvalarında az da olsa tercihte bulunmadan sorulan soruya dair görüşleri olduğu gibi aktardığı da olmuştur. Kâdî Hıdırî Fetvalarında sadece fıkıh kaynakları ile yetinmemiş aynı zamanda tefsir ve hadis kaynaklarına da sık sık referansta bulunmuştur.

⁹⁵ Hıdırî, *el-Fetâvâ el-Muhammediye*, 4-5.

Kaynakça

- Aslan, Mahsum. *Şâfîilerde Mezhep İçi İhtilaf: Heytemî ve Remlî Örneği*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022.
- Aslan, Ömer - Haçkalı, Abdurrahman. "Şâfiî Mezhebinde Fetva Usulü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler". *Harran İlahiyat Dergisi* 45 (2021), 57-75. <https://doi.org/10.30623/hij.952971>
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Buğda, Sadrettin. "İslam Hukukunda Hisbe Teşkilatı (Mâverdî'nin er-Rütbe fi Talebî'l-Hisbe Adlı Eseri Bağlamında)". *İslam Düşüncesi Araştırmaları –II-*. ed. Mahsum Aytepe - Hasan Kaya. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.
- Buğda, Sadrettin. "Kâdî Mollâ Muhammed el-Hıdırî ve el-Hul'u lâ ez-Zulmu Adlı Risalesi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. <https://doi.org/10.18506/anemon.819268>
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-. *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Dimyâtî, Ebû Bekr Osman b. Muhammed Şata ed-. *İ'ânetü't-tâlibîn ala halli elfâzi Fethi'l-mu'în*. b.y.: Dârü'l-Fıkr, 1997.
- Eşit, Yusuf. *el-Allame el-Kâdî Molla Muhammed Hıdırî ve Risâletühü et-Talak es-Selâs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019.
- Eşit, Yusuf. *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Ğarrâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2. Basım, 1421.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. 'Alî b. Hacer el-. *el-Fetâva'l-fikhiyye'l-kübrâ*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Hıdırî, 'Allame Kâdî Molla Muhammed. *el-Fetâvâ el-Muhammediye*. Kişisel Kütüphane.
- Hıdırî, Allame Kâdî Molla Muhammed. *et-Tenkîd 'ani'l-ulemâi'l-mutevvak bi't-taklîd*. Kişisel Kütüphane.
- Hıdırî, Allame Kâdî Molla Muhammed. *Risâle el-intibâh ani'l-iştibâh*. Kişisel Kütüphane.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, Üçüncü Baskı., 1414.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebîr fi'l-fıkhî -mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvid - Şeyh Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Müdderis, Abdülkerim. *Cevâhirü'l-fetâvâ: Hayru'z-zâd fi'l-irşâd*. Bağdat: Matbaatü Dâri'l-Basrî, 1969.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Yağya b. Şeref en-. *el-Mecmû 'şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Da'ü'l-şem'ati fi adadil'l-cum'a*. thk. Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdillâh el-'Amir. b.y., ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Edebü'l-fütyâ*. thk. Muhyiddîn Hilâl es-Serihân. Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2007.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Yaman, Ahmet. *Fetva usulü ve âdâbı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İkinci baskı., 2018.



Teoman Duralı'nın Darvinci Evrim ve Darwinizm Eleştirisi

Esra KARTAL SOYSAL

Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü,
İstanbul/Türkiye

Assist. Prof., Marmara University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy,
Istanbul/Turkey

esra.kartal@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0985-7196

DOI: 10.34085/buifd.1264003

Öz

Bu çalışmada Ş. Teoman Duralı'nın, biyoloji biliminin ve felsefesinin merkezî dayanağı olan Darvinci evrime ve ondan türeyen Darwinizme ilişkin eleştirisi, kısmen kesişen dört kategori üzerinden yapılandırılarak ortaya konacaktır. İlk Duralı için Darvinci evrim, bir teori olmaktan ziyade bir varsayımdır, zira bilimsel olarak bir teori olmanın gereklerini karşılamaz ve fakat eldeki varsayımlar içinde biyoloji bilimi için vazgeçilmez bir kullanışlılık arz etmektedir. İkincisi Duralı, herhangi bir aşkın varlığa referans vermeksizin kendi kendisinin ilkesi olan içkin bir süreci temellendiren Darvinci evrimin aşkınlık düzlemini gereksiz, hatta zamanla geçersiz kılmasına karşı aşkınlığın –bilimin konusu olamasa dahi– sistemden en azından felsefi olarak elenemeyeceğini savunur. Aşkınlık anlayışının devamı kabilinden üçüncü olarak Duralı İslam düşünce geleneğinden devraldığı beşer-insan ayrımına gider ve evrimin beşer oluşu açıklamasına mukabil insan oluşu açıklayamayacağını, bu işi ancak ve ancak –Müslüman felsefecilerin 8. ve 18. yüzyıllar arasında ortaya koymayı denediği– tekâmül anlayışının kotarabileceğini iddia eder. Bilhassa en karmaşık canlı insanın, beşer oluşa indirgenmesinin karşısında netlikle durarak holistik bir tutum takınır. Son olarak Duralı, Darvinci evrimden türemiş Darwinizmden kaynaklanan ve sonra dönüp onu besleyen ideolojilerin (bilhassa kapitalizm, komünizm ve nasyonal sosyalizm) varsayım ve icraatlarının evrim varsayımından itinayla ayrılmalı gerektiğini, zira Darvinci evrimle uyuşmadıklarını öne sürer. Tüm önkabul ve eleştirileri ile Duralı ne evrim taraftarı ne evrim karşıtıdır. Evrimi, belkemiği bir bilimsel varsayım olarak işlevsel bulur, ancak etrafında kümelenen sorunların çözümüne yönelik önerilerde bulunur.

Anahtar kelimeler: Darvinci evrim, varsayım, tekâmül, aşkınlık, beşer, insan, Darwinizm.

Teoman Duralı's Critique of Darwinian Evolution and Darwinism

Abstract

In this article, Ş. Teoman Duralı's critique of Darwinian evolution and Darwinism which derives from it, that is the central base of the science and philosophy of biology, will be structured through four partially overlapping categories. First of all, for Duralı, since it does not fulfill the requirements of being a theory scientifically Darwinian evolution is a hypothesis rather than a theory, but it provides an indispensable usefulness for the science of biology. Secondly, Duralı argues that transcendence cannot be eliminated from the system at least philosophically, even if it is not the subject of science, against the fact that Darwinian

evolution, which grounds an immanent process that is its own principle without reference to any transcendent being, renders the transcendent realm unnecessary and even invalidated over time. Thirdly, as a continuation of the understanding of transcendence, Duralı goes to the distinction between man and human being, which he inherited from the tradition of Islamic thought, and claims that evolution can only explain man not human being and explaining human being can only be handled with the understanding of tekâmül which Muslim philosophers tried to put forward between the 8th and 18th centuries. In particular, he takes a holistic attitude by standing firmly against the reduction of human being as the most complex living being to man. Lastly, Duralı argues that the assumptions and practices of the ideologies (especially capitalism, communism and national socialism) that originated from Darwinism derived from Darwinian evolution and then fed it back should be carefully separated from the evolution hypothesis, because they are incompatible with Darwinian evolution. With all his presuppositions and criticisms, Duralı is neither pro-evolutionary nor anti-evolutionary. He finds evolution a functional backbone as a scientific hypothesis, but also makes suggestions for solving the problems clustered around it.

Keywords: Darwinian evolution, hypothesis, tekâmül, transcendence, man, human being, Darwinism.

Giriş

Bu çalışmada, bilim felsefesine olan katkılarıyla birlikte onun bir alt dalı olan biyoloji felsefesi çalışmalarına Türkiye’de öncülük etmiş Şaban Teoman Duralı’nın evrime bakışı, ona şahsına münhasır tutumunu kazandıran Darvinci evrim ile Darwinizm’e yönelttiği eleştirisi üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır. Duralı’nın eleştirisinin izleri, alana dair “Biyoloji Felsefesine Dair” başlıklı doktora tezinin (1977) *Canlılar Sorununa Giriş*¹ ismiyle dönüştüğü eseri (1987) ve *Biyoloji Felsefesi*² isimli ikinci eseri (1992) içermesinin yanında onları gözden geçirip takviye ve tekmil eden *Hayatın Anatomisi/ Canlılar Bilim Felsefesi/ Evrim ve Ötesi* isimli nihai ve kâmil eseri (*opus magnumu*) (2018) üzerinden sürülecek, ilgili konularda *Sorun Nedir* (2006) isimli eserinden de istifade edilecektir.

Darwin’in ve Darwinizmin, bilim insanlarından filozoflara ve teologlara, birçok yabancı eleştirmeni³ olmasına mukabil Duralı, Darwin’i ve Darwinizmi sistematik şekilde beraber eleştiren ilk yerli felsefecidir. Duralı’nın Darvinci evrim eleştirisinin üç ayağından ilki Darvinci evrimin bir varsayım olduğu halde bilimsellik kriterlerini karşılayan bir teori olarak lanse edilmesine yöneliktir. İkinci eleştirisi, Darvinci evrimin içkinlik metafiziğini bilimsel olarak temellendirmek sûretiyle aşkınlık düzlemini gereksiz kılması, bunun ise zamanla geçersiz kılmaya dönüşmesine yöneliktir. Üçüncü eleştirisi, Duralı’nın gelenekten tevarüs ettiği beşer-insan keskin ayırımına dayanır: Darvinci evrim yalnızca yaşam süren beşeri açıklarken tekâmül, bir hayatı olan insanı da içerir. Duralı insanı holistik olarak açıklamak çabasıyla⁴ salt evrimden ziyade tekâmülden yana tavır alır. Duralı’nın Darwinizm eleştirisi ise evrim düşüncesinin kapitalizm, nasyonal sosyalizm, komünizm başta olmak üzere bazı ideolojilerden nemalandığı,

¹ Teoman Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987).

² Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992).

³ Louis Agassiz, Adam Sedgwick, Richard Owen, Pierre Paul Grasse, Michael Denton, Lynn Margulis, Wolfgang Smith, Soren Lovtrup, Fleeming Jenkin, Gerd B. Müller, Henry Gee, Lord Kelvin (William Thomson), Jerry Fodor, Massimo Piattelli-Palmarini, Henry M. Morris, Benjamin D. Wiker, Mark Isaak, Alvin Planting, Phillip E. Johnson, Michael Behe, Eva Jablonka, Stephen J. Gould, vd.

⁴ Esra Kartal Soysal, “Teoman Duralı’nın Biyoloji Felsefesi Yaklaşımının İndirgemecilik-Holizm Bağlamında Bir Çözümlemesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 46 (Aralık 2022), 79–107.

daha sonra da onları güdümlendiği ve onlara felsefî bir arka plan sağladığı tezi üzerine kurulur. Fakat Duralı'ya göre ideolojiler evrimin aleyhine çalışmıştır.

1. Eleştiri: Darvinci Evrim Bir Teori Değil Varsayımdır

Evrim, ne Darwin'le başlamış ne onunla bitmiş bir değişim argümanıdır. Aristoteles'ten itibaren takip edebildiğimiz fikir, 8.-17. yüzyıllar arası İslam düşüncesinde çokça olgunlaşmış, 17. yüzyıl Avrupa'sında gün yüzüne çıkmıştır. Duralı, canlıların evrimiyle ilgili tartışmaların 18. yüzyılda büyük bir hız kazandığını belirtir. Canlı, 15. yüzyıldan itibaren gitgide Tanrı'nın hayranlık uyandıran esrar dolu yarattığı olmaktan çıkıp gelişigüzel bir işleyiş (mekanizma) halini almaya başlar. İlk Copernicus ile birlikte yeryüzü evrendeki kutsal mevkiini yitirir. Sonrasında Descartes'in, varlıkları *res extensa* (uzam, maddî) ve *res cogitans* (düşünmegücü, manevî) şeklinde ikiye ayırması; bitkiyi, hayvanı, bedeniyle de insanı uzamlılardan saymasıyla canlılar, iyiden iyiye mükemmel makineler yahut otomatlar şeklinde görülür olurlar. Dolayısıyla onların da fiziğe konu uzamlılar gibi incelenmeye başlaması, canlıların sınıflandırılmasına ve türeyişlerine ilişkin görüşleri etkilemekte gecikmez. Aristoteles'ten beri süregelen, türlerin değişmeyip dönüşmezliği inancı ciddi sarsıntılar geçirmeye başlar.⁵

Darwin evrimi tamamıyla inorganik, mekanik bir açıklamayla ortaya koyar. Evrimin eşzamanlı kaşifi Alfred Wallace'dır. Darwin'in yaklaşık yirmi bir sene boyunca yapmış olduğu deney, gözlem ve çalışmalardan sonra ulaştığı sonuca aynı zamanlamayla ulaşan Wallace çıkarımlarını bir mektupla Darwin'le paylaşır. Darwin'in katkısı, aslında evrim sürecinin nasıl işlediğine dair bir mekanizma (açıklama modeli) ortaya koymaktır: "doğal seçim"⁶. Darwin gözlemlerinin sonucunda canlının yaşamak için gösterdiği çabayı ifade eden "varolma mücadelesi" (*struggle for existence*) düsturuna varır. "Varolma mücadelesini takdir etmeye çoktan hazırlıklı olduğum için, birden belli koşullara uyum sağlayabilen varyasyonların yaşamına devam edeceği, sağlayamayanların ise yok olma eğilimi göstereceği kafama dank etti. Bunun sonucu yeni türlerin oluşumu olacaktı. Sonunda üzerinde çalışacağım bir teorim olmuştu." der.⁷ Duralı'ya göre doğal seçilime dayanarak evrim sürecini açıklamaya girişen Darwin varsayımının günümüzdeki yorumu uyarınca, elverişsiz değişimler, varolma mücadelesinde doğal seçim yoluyla giderilirler. Buna karşılık, elverişli mutasyonlar, taşıyıcılarına öncelik sağlayıp onların üremesini olabilir kılarlar. Bu da, elverişli değişimin, gittikçe yerleşmesine önayak olur.⁸ Bunun sonucuna göre ise türler değişir ya da evrilir, bu değişimin ana mekanizması ise doğal seçilimdir.

Duralı'ya göre Darwin'in gözlemlerini açıklamaya girişmesiyle vardığı *varolma mücadelesi* gibi belli başlı belirlemeler arasındaki bağlantılar, bugün birçok biyoloğun teori diye benimsediği ünlü evrim varsayımını meydana getirmiştir.⁹ Duralı'ya göre ise Darvinci evrim özellikle çıkışı itibarıyla bir teori olmaktan ziyade bir varsayımdır. Evrim varsayımı henüz kâmil bir teori haline gelememiştir. Duralı bununla birlikte birçoklarının onu teori olarak gördüğünü kabul eder:

Galileo Galilei'den yola çıkıp Isaac Newton üzerinden Charles Darwin'e değin süregelen dört yüz küsur yıllık kuru, sıkıcı, tatsız tuzsuz matematik dilli mekanikçi-fizikalist

⁵ Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi/ Canlılar Bilim Felsefesi/ Evrim ve Ötesi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), s. 255.

⁶ Duralı, "natural selection" kavramı için bizim tercih ettiğimiz "doğal seçim" kelimesi yerine "doğal ayıklanma" karşılığını tercih eder. Tercih sebebinin uzunca açıklaması için bkz. (s. 302-303).

⁷ Charles Darwin, *Otobiyografi*, çev. Serda Brauns (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), s. 109.

⁸ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 126.

⁹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 186-187.

dönem, 1858'den itibaren yerini heyecanlı, renkli, ölümlü kalımlı, hayalhanemizi alabildiğine besler macerayla dolu hikâyeye, öyle ki efsaneye de diyebiliriz, bırakmıştır. Bu, tabii, bir günden öbürüne gerçekleşivermez. 19. yüzyılın sonları ile 20.'nin ilk yarısı yine fiziğin hakimiyeti altında geçer. Şu var ki, 20. yüzyılın, önceki devrin durağan mekanikçi fiziği değil artık. Gündemdeki, sürekli bir enerji fiziğidir. Nihayet evrim diye –görüşümüzce– bir *varsayım* dünyayı kat etmiştir. Fizikten iktisada, tarihten dilbilime, ahlaktan siyasî öğretilere dek bilakaydüşart her şey, evrimin imbiğinden geçmiş. Tabii, o 'her şey'in başı da canlılar bilimidir. Bahsettiğimiz bilimler topluluğunun her köşe bucağına evrim varsayımı, teorisi –nasıl nitelerseniz niteleyiniz– görmezden gelinmez, silinmez iz bırakmıştır.¹⁰

Darwin'in doğal seçim iddiasını içeren evrim varsayımı, düşünce tarihinde belki en çok taşlanmış, sarsılmış, didiklenmiş, tartışılmış, ret yahut kabul görmüş varsayımların başında yer alır.¹¹ Doğal seçim ilkesi öncelikle gözün veya a-seksüel üremenin açıklamasını yapamaması üzerinden ciddi itirazlarla karşılaşır. Duralı'ya göre göz hakkında söyledikleri Darwin'in kendi koyduğu ilkenin her güçlüğü çözebilecek anahtarını sunmadığını yer yer fark ettiğini gösterir.¹² Öyleyse Darwin'in kendisini de tam olarak tatmin etmeyen "doğal seçim", "varolma mücadelesi" ve Herbert Spencer'in Darvinci görüşe soktuğu "en uygun olanın hayatta kalması"¹³ deyimlerinin, teoride belli yol gösterici değerleri olsa bile, bilimsel olduklarını öne sürmeye imkân yoktur. Böylesi kavram ve deyimler, tekrar tekrar gözlemlere tâbi tutulamadıkları gibi, ölçüye de vurulmadıklarından, tek anlamlı, nicel ifadelerle dönüştürülemezler.¹⁴ Duralı'ya göre tam da bu ölçülemezlik yüzünden Darvinci evrim, bir varsayımdır.

Çağımız canlılar bilimini omuzlamış teorilerin, az deney verisine, buna karşılık da pozitif sonuçları doğurmaktan uzak birçok zihin kurgusuna dayanmış buldukları görülür. Buradan hareketle, konusu gereği canlılar biliminin, hiçbir vakit canlı-olmayan maddeyi inceleyen bilimler gibi, olaylara dayalı bir deney bilimi olamayacağı geniş çevrelerce benimsenmiştir. Bu sanıyı öncelikle [...] evrim öğretisi pekiştirmiştir.¹⁵

Duralı bilim teorisi açısından evrimin durumunu "vaka" ile "vakıa" kavramları arasında yaptığı ayrım üzerinden sallantılı bulur. Vakıa, zaman ile mekan boyutlarına oturtulabilen, tekrarlanabilir, sınanabilir olay demek iken vaka bir defalıktır, tekrarlanamaz, sonuçta da sınanması, denetlenmesi imkansızdır.¹⁶ Mekanik, cansız olaylar türünden vakıalar, geniş zamana ait olup geçmişte olageldikleri gibi şimdi de, gelecekte de birden fazla kez olagelebilirler. Bunlar, her an belli şartlar altında gözlemlenip denetlenebildiklerinden, 17. yüzyıldan beri bilim anlayışının taleplerine en çok uyan örnek, vakılardır. Temellendirilebilirliklerini, doğrulanabilirliklerini ve yanlışlanabilirliklerini hep muhafaza eden vakıaların bilinebilirlikleri de her zaman yeniden göz önüne serilebilir. Ne var ki her zaman yeni baştan sorgulanmaları ile sınanmaları, varlıkları gereği mümkün olmayan canlı olaylar gibi vakaların bilinebilirlikleri bir

¹⁰ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 309.

¹¹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 87.

¹² Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 262.

¹³ Duralı, "survival of the fittest" kavramı için bizim tercih ettiğimiz "en uygun olanın hayatta kalması" kelimesi yerine "en uygun bireylerin sağkalması" karşılığını tercih eder.

¹⁴ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 179.

¹⁵ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 139.

¹⁶ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 292.

defaya mahsustur. Belli bir zaman ile mekan koordinatında olup bitmiş böyle bir olayın benzeri yeniden olagelse bile, tıpa tıpa kesinlikle bir daha vuku bulmaz.¹⁷ Bu bakımdan evrim, klasik mekaniğe aykırı düşmektedir. Evrimde olaylar vaka çeşidinden, yani tekrarlanamayan cinstendir. Milyar yıl önceki olanların şartları bugün canlandırılmaz, tekrarlanamaz. Ancak eldeki imkan ve malzemelerle o yöne, uygunluk derecesi bilinemeyecek geri yansıtımlar yapılabilir.¹⁸ İşte evrim de, şimdiden geçmişe yansıtımlar yaparak hayli dolambaçlı, bozuk yolları yürümekten kurtulamaz.¹⁹ Oysa deneylebilir ve denetlenebilir verilere dayanılarak yasalar vazetmek kâbildir.²⁰ Dolayısıyla, kendi ortaya koyduğu kavram ile deyimlere sık başvurmasından dolayı evrim varsayımı, bilim teorisi çerçevesinde sorun olarak kalır.²¹ Bu yüzden elimizde bugün bile fiziğin klasik mekaniğine, termodinamiğine, Newton'un çekim yasasına benzer bir evrim teorisi yoktur.²²

Duralı evrimi bir teori olmak yerine varsayım addetmesine mukabil onu göz önüne almaksızın biyolojide açıklama yapma imkanından yoksun olduğunu da söyler. Canlının birey yahut tür olarak tarihi göz önüne alınmadan bilimin öteki kaçınılmaz şartı olan 'neden-sonuç bağıntısı' verilemez. Bu bakımdan evrim, biyolojinin kaçınılmaz yolu, yordamıdır. Demek ki türlerin birbirlerinden türeyişleri, vakıa gücünde olmasa bile, gerçeklidir. Genetik delil, evrim diye bir sürecin var olduğunu ve nasıl cereyan ettiğini bildirmektedir.²³ Duralı teori kavramını sadece genetiğin "modern sentez"inin²⁴ hak ettiğini düşünür. 19. yüzyılın ikinci yarısında genetik ile moleküler biyoloji yoluyla Darvinci evrim varsayımı, teorileşme yönünde hatırı sayılır mesafe kaydetmiştir.²⁵ Bu tarihten itibaren evrim, genetiğin ve moleküler biyolojinin bulgularıyla açıklanmaktadır.²⁶ Duralı'ya göre bütün boşluklarına ve açmazlarına rağmen evrim varsayımı, teorileşmesini önemli ölçüde modern senteze borçludur. Teoride, özellikle de doğal seçim ilkesinde ortaya çıkan boşluklar ve çelişkiler modern sentezce giderilmeye çalışılmıştır.²⁷

Modern sentezin evrimi teorileştirme yolundaki büyük adımlarına rağmen Duralı'ya göre evrim teorisinde göze batan çarpıklıkların onarıldığı, eksiklerin giderildiği şüphelidir. Zira dikkatlerden kaçan esas sorun, teorinin açmazlarından ziyade temelden yoksun kalışıdır. Her teoriden ilk beklenen, bağlandığı yahut dayandığı temel kavramı anlamca -içerikçe- aydınlığa kavuşturması, yani tarif etmesidir. Bu yönüyle Aristoteles'in canlılar öğretisi, Darwin'inkine oranla daha sağlam bir mantık yapısı sergiler. Çünkü Aristoteles, öncelikle "canlı"nın ne olup ne olmadığı konusunu açıkça ortaya koymuştur. Darwin ise canlının koskoca tarihini ve bunu belirleyen dinamikleri göz önüne sermeye çabalarken, canlının *neliği* konusunda görüş bildirmemiştir. Eldeki teori canlı üstüne kurulmuştur, lakin ortada bulunmayan canlının kendisidir. Özetle Darwin, canlıya ilişkin açık seçik bir belirleme yahut tarif denemesi

¹⁷ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 212-213.

¹⁸ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 304.

¹⁹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 175.

²⁰ Teoman Duralı, *Sorun Nedir* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), s. 173.

²¹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 179.

²² Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 271, 304.

²³ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 304-305.

²⁴ Duralı, "modern synthesis" kavramı için bizim tercih ettiğimiz "modern sentez" kelimesi yerine "birleştirimci/sentezci evrim teorisi", "Yenidarvincilik") vb. karşılıkları tercih eder.

²⁵ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 177.

²⁶ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 403.

²⁷ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 265.

sunmamıştır.²⁸ İşte Duralı'ya göre Darvinci evrimin teori olmasına hanel getiren esas saik de budur.

Canlının Darvinci belirsizliği karşısında Duralı canlılığı maddî-mekanik dünyaya bağımlı bir özerklikle tanımlar:

Canlılık, maddî-mekanik olaylar katmanından mı türemiştir sorusuna deneylenebilir-denetlenen türden açık cevabımız yoktur. Bildiğimiz, ikisi arasında geçiş sahasının var olduğudur. Nihayet canlı, hangi örgütlenmişlik seviyesinde durursa dursun, bir işleyişler bütünüdür. Zemini maddî-mekanik olmakla birlikte, işleyişin bütünü, 'maddî-mekanik-ötesi', demek ki 'organik'tir. Başka bir anlatıyla, canlılık, maddî-mekanik dünyaya bağımlıdır; fakat aynı zamanda özerktir.²⁹

Canlılık tanımının temel eksiğine rağmen evrim, 1900'lerden beri mezkur genetik ilerlemeler sayesinde kayda değer derecede değişip gelişmiştir. 1960'lara değin süregelen fizik çağının yerini biyolojinin alması, önce evrim, sonra genetik sayesinde. Genetik, öncelikle de moleküler biyoloji kolu, sağın bilimsel teori olma yolunda mesafe kat etmiştir.³⁰ Ancak Duralı'ya göre Darwin'den yola çıkan modern sentez de varsayım ölçüsünde kavram ve ıstılahlar kullanmıştır. Bununla birlikte bugün hâlâ, doğal seçilime ciddi seçenek oluşturabilecek mekanizmalar önerilebilmiş değildir.³¹

Öyleyse, canlının varlıkça esası evrimseldir. Canlılarla ilgili araştırmalar geniş anlamda evrim göz önüne alınmadan yürütülemez.³² Bilim çerçevesine sığsın sığmasın, evrim sahneye çıkmadıkça öteki bütün biyolojik açıklama tarzları sığ ve yetersiz kalır.³³ Duralı'ya göre Darvinci evrime uğranılmadıkça, ele alınan canlı sorunu eksik kalmaya hükümlüdür. Dahası, evrim 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren biyolojide olduğu kadar, bütün insan-tarih-toplum araştırmalarında ve ideolojilerde merkezi konuma yerleştiğinden onu kâle almadan girilen çözümler yüzeysel ve kısır kalmışlardır.³⁴ Öyleyse henüz elimizde temel bilimsel gerekleri karşılayacak bir teorisi bulunmamasına rağmen, canlı süreçleri evrim varsayımından yoksun şekilde açıklamak imkansızdır. Nasıl yerçekimi yasasından yoksun bir klasik mekanik düşünülemezse, benzer biçimde evrimsiz bir biyoloji de kötüründür.³⁵

2. Eleştiri: İçkinlik Metafizliğini Bilimsel Olarak Temellendiren Darvinci Evrim Aşkını Düzlemine Gereksiz Kılmıştır

Darvinci evrim teorisi felsefi açıdan ne anlama gelmektedir? Başka ifadeyle Darwin'in ortaya koymuş olduğu doğal seçilim mekanizması, insanın anlam dünyasında ne gibi bir değişikliğe yol açmıştır? Duralı'ya göre evrim teorisi ile ilgili sorunlar, onun türlerin, "maddeci" bir ilke olan doğal seçilim uyarınca değiştikleri görüşünü üretmesinden ileri gelmiştir.³⁶ Öyle ki bu maddeci evrim tezinin anlamı, öncelikle "içkinlik" (*immanence*) metafizliğini fiziksel olarak temellendirme iddiası eşliğinde "aşkınlık" (*transcendence*) metafizliğini gereksiz kılmasıdır.

²⁸ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 265-266.

²⁹ Duralı, *Sorun Nedir*, s. 172.

³⁰ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 309-310.

³¹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 175, 179.

³² Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 212.

³³ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 37.

³⁴ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 376.

³⁵ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 271.

³⁶ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 266.

Felsefe tarihi boyunca süregelen içkinlik ve aşkınlık tartışmaları Darwin'den sonra içkinlik-aşkınlık metafiziği bağlamındaki yer değiştirme açısından okunabilir.

Tarih boyunca ağırlığını koruyan temel felsefi meselelerden biri, şeylerin ne şekilde, oldukları şey haline geldikleridir. Maddenin varlık nedeni ve düzenleyici ilkeleri ona aşkın tinsel bir kaynaktan mı gelir yoksa düzen ve ilkelilik maddenin kendisine içkin midir? Başka bir ifadeyle şeyler yaratılmış/tasarlanmış mıdır, yoksa bir dış etken olmaksızın kendi içkinlikleri içinde mi var olurlar? Varlığın niteliğine dair düşünme tarzı aşkıncı veya içkinci bakış açılarından yapılır. Yaratılmışlık/tasarlanmışlık aşkın bir yaratıcıyı/tasarımcıyı zorunlu kılar. Fakat maddeyi kendi içkinliği içerisinde açıklamak mümkün olduğu takdirde ortada aşkın bir yaratıcı/tasarımcı açıklamasına ihtiyaç kalmaz. İçkinci bakışla ancak natüralist metafizik yapılabilir.³⁷ İşte Darwin'in doğal seçim ilkesi, farklı türlerin kökeninin bir ve aynı olduğunu iddia etmesiyle insanın hem kendisine hem içinde bulunduğu doğaya bakışını yenileyen insanlık tarihindeki en büyük oyun-değiştiricilerden bir tanesi olur.

Felsefe tarihinde aşkıncı bakış açılarından biri Aristoteles'in canlılığı merkeze alan teleolojik evren anlayışıdır. Teleolojik bakışa göre varolan her şey zorunlu olarak kendi içerisinde taşıdığı amaca yönelik hareket eder. Fakat tüm bu süreç bir "ilk neden" (*hareket etmeyen ilk hareket ettirici*) tarafından oluşturulur. Öyleyse içerisinde yaşadığımız, bir parçası olduğumuz bu evrenin, yani içkinlik düzleminin dışında ona aşkın bir -ilk neden olarak- Tanrı (*teos*) vardır. Tanrı ile canlının ve yaşamın ilişkisi sorunu açıkta kalsa da Aristoteles'in canlılığın işleyişiyle ilgili cevabı teleolojidir. Aristoteles'in canlılık teorisinin Darvinci evrimden farkı da bu içkin amaçtır. Varolanın aşkın bir yaratıcı tarafından yaratılmasına/tasarlanmasına gerek olmasa da bu amaca doğru hareket ettirilmesi gerekir.

Aşkıncı bakış açılarından diğeri, canlılığın bir yaratım/tasarım harikası olduğunu iddia eden teistik inançlardır. Semavî dinlerin tanrısı aşkın bir Tanrı'dır. Buna göre evrende ve canlılarda gözlenen düzen, ilkelilik, akıl gibi emareler onların ancak aşkın bir Tanrı tarafından yaratılmış olduklarını gösterir. Canlılar gibi karmaşık yaşam formları kendi kendilerini düzenleyemezler. Belirli bir amaca doğru hareket eden canlılık süreçlerine amacını veren, bu süreçleri başlatan ve yöneten bir Tanrı'ya ihtiyaç vardır. Ayrıca canlılar yeryüzünde mükemmel bir şekilde tasarlanmış görünür. Her tasarım ise bir tasarımcıyı gerektirir. William Paley'in saatçi argümanına göre nasıl ki kırsalda yürürken yerde rastlanan bir saatin karmaşık mekanizmasının kendi kendine, tesadüfen bir araya gelmesi ve işleyen bir saat olması imkansızsa ve bir saatçi tarafından tasarlanmış olması gerekiyorsa; evrenin de kendi kendine, tesadüfen bir araya gelmesi ve sonrasında böylesine düzenli canlılığı yaratması o derece imkansızdır; dolayısıyla böylesi karmaşık ama düzenli bir yapı sergileyen evrenin de bir tasarımcısı olmalıdır.³⁸

İçkinci anlayışların başlıca örneği Galileo sonrası maddeci-mekanikçi bilim anlayışıdır. Aristoteles'in teleolojik evreni de aşağı yukarı bu döneme değin değerini korur. Darwin'den önce Kant üçüncü kritiğinde teleolojiyi biyolojik varlıklar için kabul ederek içkinleştirir. Mekanik olandan vazgeçmeyen Kant'a göre doğanın kendisinde teleolojik bir yapı olmamasına rağmen varmış gibi görünür. Canlılara aklın düzenleyici kullanımı üzerinden amaçlılık atfederiz, fakat

³⁷ John Dupré, *The Metaphysics of Biology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

³⁸ William Paley, *Natural Theology: or Evidences of The Existence and Attributes of The Deity Collected from The Appearances of Nature* (Boston: Gould and Lincoln, 1860), s. 5-6.

kendilerinde teleolojinin var olduğunu söyleyecek bir zeminimiz yoktur. Yargı gücü kendi kendisine bir kural (*telos*) verir, yöneldiği şeye her yargı verişinde sanki orada bir düzenlilik varmışçasına yönelir. Ama söz konusu düzenin nedeni bizzat yargı gücünün öznel faaliyetidir. Kural itibarıyla düzen arar, aradığı düzeni de mekanik nedensellik gereği bulur. Zira düzenliliğin nedeni özler değildir, mekanik fiziktir. Öyleyse Kant, organizmayı organizma yapan şeyi bilemeyeceğimizi, ona *kendinde bir amaçlılık* atfedemeyeceğimizi, bununla birlikte bilim yaparken dışsal olarak organizmaya amaçlılık atfederek konuşabileceğimizi belirtir. Kantçı bakışta evrenin düzeninden bu yüzden aşkın bir yaratıcı çıkarsanamaz.³⁹

Felsefe tarihinde içkin felsefî anlayışların en önemlilerinden biri evrim teorisidir. Darwin'in katkısı burada geçerlidir. Evrimsel süreç herhangi bir aşkın varlığa referans vermeden kendi kendisini örgütler, kendi kendisinin ilkesidir. Darvinci evrim teorisi, bir mekanizma önermek sûretiyle yaratıcı Tanrı fikrini boşa çıkarmış olur. Çünkü evrim canlılığın ortaya çıkmasındaki mekanizmanın -akıl/ilke/düzen denebilecek- aşkın bir Tanrı'yı zorunlu kılmadığını, en azından aşkınlığın olası tek açıklama modeli olmadığını göstermiştir. Bu yüzden evrim aşkın Tanrı anlayışını barındıran dinî öğretilerle çelişik görünür. Darwin de tezinin yaratılış anlatısı ile çelişmesinden çekinir. Zira insanın yaratılmadığını, bir tasarım harikası da olmadığını, iki ayağı üzerine sadece çevresel koşullara uyum sağlayıp hayatta kalabilmek adına kalktığını iddia etmiş olur.

Öyleyse Darwin doğal seçim mekanizmasının evrimsel sürecin kendi içerisinde doğduğunu ve süreci yöneten akıl/ilke/düzenin sürecin kendisinin aşkın olmasını gerektirmediğini göstermiştir. Başka ifadeyle bir akıl/ilke/düzen gözlenen yerde bunların dışarıdan gelmiş olması, onları sağlayan şeyin de aşkın olması gerekmez. Darvinci evrim, akıl/ilke/düzenin bizatihi sürece içkin bir varoluş taşıdığını göstermiştir. Evrim aşkınlığa karşı içkinliğin bir temsilidir. Darwin, ontolojik içkinlik ihtimalini, bilimsel olarak -deney gözleme dayanarak- gösterdiğini iddia etmiştir. Daniel Dennett'in *Darwin'in Tehlikeli Fikri*'nde belirttiği üzere Darwin'in evrim teorisi evrensel bir asit gibidir, o ana kadar var olan tüm geleneksel kavramları içinde ya eritmiş, yok etmiş ya da yapılarını geri döndürülemez bir şekilde dönüştürmüştür.⁴⁰

Darvinci evrimin içkin önerisi, yeni bir metafizik zemin kurmayı gerektirecek güçtedir. Doğal seçim özelindeki, sürecin kendi kendisini zorunlu olarak örgütlemesi fikri, tüm varlığa teşmil edilebilir. Aşkın bir Tanrı'nın bir süreci var etmesinden veya hareket ettirmesinden varlığın bizatihi bir akıl/ilke/düzenine sahip olması fikri, tüm varlığa genişletildiğinde başka türden bir felsefenin kapısına varılmış olur. Sürecin kendi kendisini örgütlemesi meselesi teolojik olarak ise, sürecin içerisinde kendisinden söz edilebilecek bir Tanrı varsa bile onun varlığın kendisi olmasıyla (panteizm) sonuçlanır.

Teleoloji ister Aristotelesçi anlamda olsun ister teistik dinlerin bağlamında olsun aşkınlıkla ilgilidir. Duralı'nın bakışı da teleolojiktir. Müslüman bir teist olarak Duralı, ayetlerde belli bir gayeyle yaratılmış olan gök ile yerde olup biten her şeyin, Allah'ı insanlara hatırlattığını, zikrettiğini söyler. Hatta ona göre tekâmülün son merhalesi, amacı, *eşrefimahlûkâtı*, yani insan

³⁹ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2011), s. 304-321.

⁴⁰ Daniel Dennett, *Darwin'in Tehlikeli Fikri/ Evrim ve Hayatın Anlamı*, çev. Aybey Eper - Bahar Kılıç (İstanbul: Alfa yayıncılık, 2014), s. 74-75.

soyunu ortaya çıkarmaktır.⁴¹ Duralı'nın gelenekten devraldığı beşer-insan ayrımı, bizatihi teleolojik kabulü gerektirir. Zira Duralı'nın insanı insan yapan şeyle kastettiği aslında bir Tanrı'nın *telosuyla* alakalıdır. Duralı bu *telosu* varsaymaktan geri adım atmaz. Oysa ki Darvinci evrimde sistem teleolojiden tümüyle arındırılmış, içkinleştirilmiştir. Bir teist olarak Duralı, insan-beşer ayrımına yaslanması ve insanı diğer canlılardan ayırması itibarıyla teleolojik düşünüp, Darvinci evrime bütünüyle teslim olmamıştır.

3. Eleştiri: Darvinci Evrim Beşer İçindir, İnsan ise Tekâmül Eder

Darwin'in evrim tezini yayınlamadan önce 21 yıl bekletmesini açıklığa kavuşturmaya çalışan muhtelif görüşlerden Stephan Jay Gould'un kinde, Darwin'in M ve N defterlerinde, felsefi maddeciliği desteklemeye karar verdiğini, ancak bunu dışa vurmaktan korktuğunu gösteren birçok ifade yer alır. Ona göre Batı düşüncesinin köklü geleneklerini, aklın sadece beynin bir ürünü olduğu iddiasından daha fazla altüst edecek bir güç yoktur. Darwin kendi tezini diğer evrim öğretilerinden ayıran özelliğin ödün vermez felsefi maddeciliği olduğunun farkındadır. Maddeci evrim tezini, kendi deyimiyle "kalenin kendisi" olan insan aklı da dahil, yaşamın tüm fenomenlerine kararlılıkla uygulamıştır. Aklın beynin ötesinde gerçek bir varoluşu yoksa Tanrı bir yanılısamın yanılısamından başka ne olabilir? Gould'a göre öyleyse, Darwin'in evrim tezinin kabul görmesinin önündeki engel bilimsel bir zorlukla değil, tezin felsefi içeriğiyle ilgilidir. Birincisi, Darwin evrimin amacı olmadığını ileri sürmüştür. Bireyler sadece maddelerinin gelecek kuşaklarda temsil edilmesi için mücadele ederler. Dünya bir ahenk ve düzen sergiliyorsa, bu yalnızca bireylerin kendi çıkarlarını gözetmelerinin rastlantısal bir sonucudur. İkincisi, Darwin evrimin belirli bir yönü olmadığını savunmuştur; evrim illa ki daha yüce varlıklara doğru ilerlemez. Canlılar sadece çevrelerine daha iyi uyum sağlarlar. Üçüncüsü, Darwin doğa açıklamasına tutarlı bir maddecilik felsefesi uygulamıştır. Madde tüm varoluşun zeminidir; akıl, ruh ve hatta Tanrı, sinirsel karmaşıklığın muhteşem sonuçlarına verilen adlardan başka şeyler değildir. Tüm bunlarla Darwin külliyatının içeriği geleneksel Batı düşüncesi için son derece yıkıcıdır.⁴²

Bu resimde insan, onun, güzel sanatlara varana dek tüm özelliklerini evrim mahsulü, dolayısıyla maddî gören Darwin'in kendi söylemiyle beşer (*man*), doğa ağacında yer alan bir hayvandır. Zihnin işleyişi, evrimin öteki sorunlarıyla aynı düzlemde ele alınmalıdır. O halde Darvinci evrimin en dramatik ürünü, insana ilişkin anlayışta getirdiği köklü değişikliktir. Buna göre insan, hayvanlar âleminin uzantısından başka bir şey değildir; insanı hayvandan ayırmak, bilimsel olmaktan ziyade insan merkezci bir tutumdur. Evrimde bilhassa insanın kökeni meselesi, dinmeyen bir sürtüşme ve kavga konusudur. Duralı'ya göre ise insanın canlılar âleminin parçası oluşu, su götürmez bir gerçektir. Fakat insanın kimden ve nereden neşet ettiğine dair kökenini deneysel yöntemlerle tespit etmek de imkansızdır. Zira geçmişte olup bitmiş vakaları olduğu gibi canlandırmamız kâbil değildir. Ne var ki bu durum, evrimi toptan inkara sevk etmemelidir. Çünkü evrim olayı, insanın kökeni meselesini aşar.⁴³

Duralı öncelikle ilkece, canlı ile canlı-olmayanı, bir ve aynı evrenin iki farklı tezahürü olarak benimsediğini beyan eder. Zira her iki kesim de temelde fizik-kimya özelliklerle donanmıştır. Ne var ki ona göre bu temel nasıl oluyor da bambaşka iki görünüm dünyasına yol

⁴¹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 275.

⁴² Stephen Jay Gould, *Darwin ve Sonrası*, çev. Ceyhan Temürcü (İstanbul: Say Yayınları, 2013), s. 24-26.

⁴³ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 259-271.

açmıştır sorusu bugün bile tatmin edici tarzda cevaplandırılmamaktadır. Bu sorun sadece canlı-olmayandan canlıya geçişte karşımıza çıkmaz; insanın evrimi için de geçerlidir. Bugün biyolojide genellikle kabul gören Yenidarvinci evrim varsayımı doğrultusunda insan, canlıların genel gelişim çizgisine eklenmiş son halka olarak görülür. Bu durumda ise iki şık belirir: Ya, organik bünyesiyle (*res extensa*) insanı belli bir türden neşet etmiş görür, 'düşünmegücü' (*res cogitans*) yönündense onu şahsına münhasır, yani canlıların genel gelişim çizgisinden bağımsız kabul ederiz; ya da onun 'düşünmegücü'nü organik bünyesine bağlar, böylelikle *res cogitans* *res extensaya* indirgeriz. Modern bilim neredeyse tanımı gereği indirgemecedir.⁴⁴ Öyleyse günümüzde çoğunlukla tercih edilen ikinci şıksa da, Duralı ilkinin tercih eder ve tam burada "beşer"- "insan" ayrımını gelenekten devralır.

İnsan, beşer (*man*) yaniyla canlılara ortakır. Ne var ki onun bir de beşer üstü tarafı bulunur; bu da 'insan olma' (*human being*) cihetidir.⁴⁵ Çünkü Duralı için, genelde türlerin birbirlerinden türeyişini, özeldeyse insanın türeyişini inandırıcı kanıtlarla açıklamaya da şimdilik imkan yoktur.⁴⁶ Beşer evrimle açıklanabilse de, insan evrim ötesidir:

İnsan, 'iki dünyalı' bir varlıktır: O, bir tarafta kendisinin oluşturmadığı doğanın, öbür yandaysa kendi kurduğu kültür ortamının ürünüdür. Gerçekten de Conrad Hal Waddington'ın dediği gibi, ahlâk değerlerini yaratmakla insan, yepyeni bir evrim çeşidinin boşandırıcısı ile sürükleyicisi olmuştur. Bu süreçte önceki nesilden bir sonrakine aktarılan kültür değerleri söz konusudur. İşte öbür canlılar ile insan arasındaki esaslı fark, doğal soyaçekimin yanı sıra insanın kültür mirasına mâlik olmasında yatmaktadır. Bu ikinci özelliğinden ötürü insanı, *Aristoteles*, "*zoon politikon*" ("devlet kurucu canlı") Waddington ise "*ethical animal*" ("ahlâk oluşturur hayvan") deyimleriyle dile getirmişlerdir.⁴⁷

Beşer-insan keskin ayrımını arkasına alarak Duralı insanın, bu *iki dünyalılıktan* biri olan beşerlik (*res extensa*) tarafıyla Darvinci anlamda evrimleştiğini, insanlık (*res cogitans*) tarafıyla ise tekâmül ettiğini öner sürer. Evrim, aslında yalnızca canlılar evrenindeki mekanik sürece işaret eder. Biyolojik evrimin işleyiş sürecinde özgürlük, irade, bilinç çeşidinden özellikler aranmamalıdır.⁴⁸ Duralı bu ayrımın iki yakasının etkileşim içinde olabileceklerini, ama bu etkileşimin insan zihni için bilinemez olduğunu, en azından henüz aralarında gösterilebilir bilimsel bir bağlantının bulunmadığını savunur:

Bahse konu [...] iki cephe birbirinden çelik duvarla ayrılmış olmayıp tabiatıyla birbirini, yerine ve duruma göre, az yahut çok etkilemektedir. Etkileme-etkilenme derecelerini bilim ölçüleriyle değerlendirip tespit edemiyoruz.⁴⁹

Bununla birlikte Duralı önem bakımından beşerlik ve insanlık cihetlerinin birbirlerine göre, 'ast'- 'üst' biçiminde konumlanmadıklarını öne sürer. Zira, iki yakadan her biri, ötekine kaçınılmazcasına bağımlıdır. Beşer ortaya çıkmadıkça, insan ete kemiğe bürünemez. Beşer yanımız maddî, insan yanımız ise manevîdir. İnsan yavrusunun yaşayabilmesi için elzem

⁴⁴ T. A. F. Kuipers, "Reduction of Laws and Concepts", *Idealization I: General Problems*, ed. L. Brzezinski, F. Coniglione, T. A. F. Kuipers ve L. Nowak (Amsterdam: Rodopi, 1990), 241.

⁴⁵ Duralı, *Sorun Nedir*, s. 64.

⁴⁶ Duralı *Hayatın Anatomisi*, s. 152-154.

⁴⁷ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 193-194.

⁴⁸ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 194.

⁴⁹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 370.

toplum-kültür ortamına doğan beşer, insanlaşır. Beşeri açıklamak, genetik, morfoloji, fizyoloji, embriyoloji ile evrim gibi bilim kollarının işiyken; insanı anlaşılır kılmak, bilimi aşan bir gayretin konusudur. Öyleyse toplum hayatında tuttıkları yer bakımından maddî ile manevî taraflardan birinin, ötekisi karşısındaki önceliğini yahut üstünlüğünü belirlemek teorik olarak mümkün değildir.⁵⁰

Duralı'ya göre beşerin salt yaşamı varken insanın 'hayat'ı da vardır. Hayat, yalınkat biyolojik süreçleri içermekle birlikte, insanın sosyokültürel etkinlikleri ile üretmeleri de onun anlam kapsamına girer. Ne var ki, insanın beşerliği, onu ister istemez, evrime tâbi kılar.⁵¹ Duralı beşerle insanı, esasen toplum-kültür çevresinde yer alan yaşama iradesinin vazgeçilmez etkeni "edep" bakımından ayırır. Edep, beşere doğası tarafından kazandırılmış bir değer değildir, sadece din kapısından edinilir.⁵² Öyleyse beşer değilse de insan dine ihtiyaç duyar. Öyleyse Duralı'ya göre beşeri insan kılan ana etken -dinden kaynaklanan- ahlaktır⁵³ denebilir. Onun anlayışında ahlâk biyolojik evrimle türemiş bir şey olamaz. Oysa evrimsel etik, evrimsel psikoloji ve sosyobiyojiye göre insana has varsayılan bilinç, dil, ahlâk, sanat, özgürlük, irade gibi özellikler de biyolojik evrim verileridir. Bunlara göre ahlâk, evrimsel olarak hayatta kalma⁵⁴ şansımızı artıran bir mutabakattır.

Duralı'nın bakışında maddî varlık olarak beşer, tüm canlılar gibi, kalıtım ile evrim üzerinden irdelenip açıklanır. Bilimin nezdinde doğa olayları değerden masundur. Buna karşılık manevî varlık olarak insan, evrimin nesnesi olmayıp tekâmülün konusudur. Tekâmül (*yönelimli evrim* süreci), azdan çok değerliye inkişaf etmektir; kemâle ermektir; manevî varlığın gelişme sürecidir. Salt beşer olarak dünyaya gelen insanın değeri bilkuvvedir. Eğitilerek yetiştirilen insan evladında değer peyderpey kuvveden fiile dönüşür. Burası, Duralı'nın Darvinci evrim anlayışıyla yol ayırımıdır. Darvinci evrim, maneviyatın gelişimiyle ilgilenmez.⁵⁵ Duralı, maneviyat ve onun süreçliliğini temsil eden tekâmülün derinlerine iner:

Yaşama temelleri üstünde hayatın inşası, dolayısıyla da beşerlikten insan olmaya dönüşme süreci 'tekâmül'dür. Evrenin değişmez düzeni, 'gelişim' zinciridir. Onun maddî dünyadaki tezahürü 'evrim' süreçleriyken, manevî âlemdekiyse 'tekâmül' silsileleridir. Maddî etkileşmelere sahne olan bünyelerin tür düzleminde genetik değişimlere uğrama dizileri 'evrim'ken, 'nefs'lerde 'bilinç'lerin uyanıp keskinleşmesi süreci 'tekâmül'dür. Darvinci evrimciler [...]nefsin gelişiminden bahsetmezler. Hâlbuki maddî bünye-beden inkişafı ile nefsinkisi birbirini tamamlayan iki ayrı, bununla birlikte koşut gelişim hattıdır. Nefs, bilinç hâlinde tezahür eder.⁵⁶

Nefste bilincin uyanıp keskinleşmesi süreci manasında kullandığı 'tekâmül' ile Duralı, İslam düşüncesinin bir kavramını kullanmış olur. İnsanın kökeni meselesi, evrim dolayımında İslam düşünce tarihinde, Mevlânâ, Erzurumlu İbrahim Hakkı, El-Câhız, İhvân el-Safâ, İbn Miskeveyh, Râğıbel-İsfahânî, Hazinî, İbn Haldûn gibi mutasavvıf veya düşünürlerce ele alınıp

⁵⁰ Duralı, *Sorun Nedir*, s. 64, 71.

⁵¹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 401.

⁵² Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 393-394.

⁵³ Duralı, *Sorun Nedir*, s. 192.

⁵⁴ Duralı, "survive" kavramı için bizim tercih ettiğimiz "hayatta kalma" kelimesi yerine "sağkalma, yaşayakalma" vb. karşılıkları tercih eder.

⁵⁵ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 375.

⁵⁶ Duralı, *Sorun Nedir*, s. 48.

irdelenmiştir. Fakat onların ortaya koyduğu evrim yaklaşımları ile Darvinci evrim arasında kayda değer farklılıklar vardır. Darvinci evrim, *yönelimsiz* maddî oluşumlar dizisi olarak kabul edilmektedir. İslam düşünürleri ise, hem *Kur'ân-ı Kerîm'e* dayandıklarından hem de başta Aristoteles olmak üzere Eskiçağdan sürüp gelen çizgiyi terk etmediklerinden, doğadaki oluşumlar ile canlı türlerinin birbirlerine dönüşmelerini, hep basitten karmaşığa, ilkelden mükemmele doğru ilerleyen, teknil aşamaların da zorunlulukla belirlediği maddî-manevî gelişme şeklinde algılamışlardır. Çoğu, doğadaki süreçlerin, doğa-ötesi manevî güç ve kaynaklardan çıktıklarına inandıkları için aşkıncıdır. Duralı, Müslüman filozof-bilim insanlarının tasavvur ettikleri dönüşüm modeline, Darvinci evrimden ayırmak amacıyla “evrim” yerine “tekâmül” demeyi yerinde bulur.⁵⁷ Darvinci evrim, sadece maddî, mekanik esaslı olması itibarıyla tekâmülü içermez.⁵⁸

Duralı'nın insan anlayışı ise İslam düşüncesini dikkate almak sûretiyle şekillenir. Duralı, insanın ancak meydana getirdiği 'kültür' ortamında var olabileceğini, kültürün başında ve temelinde de 'vahyin' yer aldığını belirtir. *Kur'ân'daki* yaratılış tasarımında insan, melek ile cinin, gökler ile yerin, dağlar ile taşların, nihayet öteki canlıların ardından evrende Allah'a halife olsun diye yaratılmıştır. O, değerce tüm öteki yaratıklara üstündür. Öyleyse salt biyolojik evrim verisi olamaz. İnsan, ideolojilerin daracık cenderesine sıkıştırılarak açıklanamaz. Akıl, vicdan, ar, hayâ, edep, bilinç, beden varlığı insan, bilime konu kılınamaz.⁵⁹

İslam'ın tersine, Orta Çağ Hristiyan, özellikle de Katolik zihniyeti, tekâmülcü görüşleri şiddetle reddetmiştir. Duralı bunun sebeplerini sıralar:

Birincisi; *Kitabımukaddes'te* yaratılış birbirlerinden kopuk ve bağımsız türler şeklindedir. İkincisiyse; Hz. İsa, mümin Hristiyan için, Allah kelamını insanlığa tebliğ etmekle yükümlü peygamber olmaktan ziyade, Ruhul-kudüs'tan pay almış 'oğul'dur. Tanrı, insanı 'oğul tasavvuru'na uygun yaratmış; sonra da Hz. Adem'den beri sapıtın insanlığı kurtarması için O'nu azap dolu yeryüzüne göndermiştir. Görüldüğü gibi, Hristiyan itikadı uyarınca insanın, öbür yaratıkların hiçbirleriyle, manevî şöyle dursun maddî bağı dahî yok. Eflatunî ıstılah dağarına başvuracak olursak, şöyle diyebiliriz: İnsan, öteki yaratıklardan apayrı bir ana-örneğe, İsa *ideasına* uygun olarak yaratılmıştır.⁶⁰

Duralı'ya göre bu iki sebepten dolayı insan, Hristiyanlıkta tümüyle nevi şahsına münhasırdır. O, bir değerler silsilesi uyarınca öteki yaratıklara göre en üst, en mükemmel basamakta durmamaktadır. Zira böyle bir değerler silsilesini kurabilmek için karşılaştırma yapmak lazımdır. İnsan ise yaratılışı itibarıyla, başkalarıyla kıyaslanamayacak bir eşsizliktedir. Sonuçta o, Hristiyanlık akidesince, eşref-i mahlukat olmaklığın da fevkindedir. O, evrende tek ve tecrit olmuş haldedir. Ayrıca Hristiyan akidesince canlı türleri, birbirlerinden neşet etmemiştir. Her tür, kendi başına yoktan yaratılmıştır⁶¹. Özellikle de insanın, başka hiçbir canlı türüyle sıralı ve içten bir ilintisi bulunmaz.⁶²

Müslümanlar arasında ise insanın kökeni meselesi, Hristiyanlıktakinden farklı biçimde ortaya konulmuştur. Gerçi yaratılış, üç dinde de Allah'ın yoktan yarattığı yönündeki ortak

⁵⁷ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 270-273.

⁵⁸ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 321.

⁵⁹ Duralı, *Sorun Nedir*, s. 65-74.

⁶⁰ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 273.

⁶¹ Duralı, “yoktan yaratmak” terkibi yerine “hiçten var kılmak” terkinini tercih etmiştir.

⁶² Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 273.

kabule dayanır. Ancak Hristiyanlıktaki inancın tersine, *Kur'ân-ı Kerîm*'de yaratılışın bir defalık bir 'oldu bitti' değil, sürekli bir süreç olduğu imâ olunmaktadır. Evrende bireyler gibi, bunların mensup oldukları türler de sabit değil, gelip geçicidir. Şu durumda Hristiyanlığın aksine İslam bakışında insan evrende tek başına kalmış, tecrit olmuş, öbür varolan kümeleriyle hiçbir bağı bağlantısı bulunmayan bir tür değildir. Onun, canlı veya canlı-olmayan tüm varolanlarla değişen oranlarda ünsiyeti bulunur. Bu yüzden *Kur'ân-ı Kerîm*'e göre insanlık, maddeten değil, ancak manen tamamıyla şahsına münhasır bir yaratılmışlar kümesidir. Bu kapsamda Müslüman filozof-bilim insanları bir türün bir diğerinden türeyebileceğine, yani türlerin birbirine dönüşümüne ve varolanların ortak bir atadan türemesine ihtimal vermişlerdir. Sonuç itibarıyla Darwin öncesi Müslüman düşünürler, -yaşamış oldukları çağ gereği fennî kanıt imkanından yoksun olsalar da- dönüşüm ile doğal seçim düşüncelerini ilham edebilmişlerdir. O halde İslam dini için evrim geçerlidir, ancak Duralı'ya göre mümin için de esas mesele, 'evrim'in, 'tekâmül'ün yerini tutup tutamayacağı noktasında düğümlenmektedir.⁶³ Başka ifadeyle İslam görüşünde tartışılan esasen, evrimin tümüyle insanı açıklayıp açıklayamayacağı, tekâmüle başvurma zorunluluğudur.

Modern sentezin temsilcilerinden Dobzhansky gibi pozitivistler, beşer-insan ayrımı sorununu ya kökten inkar etmiş ya da maruz kalacakları suçlamalardan çekinerek göz ardı etmişlerdir. Fakat Duralı'ya göre halının altına süpürülen sorun, insanlığın karşısına yeniden dikilmiş, insan muamması hâlâ çözülememiştir. Bütün açıklama denemeleri eksik, gedik, yüzeysel kalmıştır. Sorun, modern sentezin temenni ettiği şekilde, genetik ile evrim bilimi ikilisiyle çözülememiştir.⁶⁴ Duralı'nın insan anlayışı ise aşkıncıdır. O, Darwin'den ziyade Wallace'nin -geleneksel teolojik içerimlerle de uyumlu- yaklaşımını paylaşır.⁶⁵ Wallace, maddeciliği insan aklına uygulamaya cesaret edemez ve aklı, Tanrı'nın yaşam tarihine tek katkısı olarak görür.⁶⁶ Duralı ise cesaretsizlikten değil, beşer-insan ayrımı önermesine dayanarak aşkıncıdır.

4. Eleştiri: Darwinizmden İlham Alan İdeolojiler Darvinci Evrimin Aleyhinedir

Darvinci evrim geçtiğimiz yüzyılda davranıştan toplumsal cinsiyete, ekonomiden ırklar arası farklılığa tüm bireysel ve kültürel unsurları biyolojiye indirgeyerek açıklamanın zemini haline gelmiştir. Darwin'in doğal seçim ilkesinin biyolojiden toplumsal alana taşınması, daha ziyade ideolojik ve kültürel etkenlere dayanır. Her ne kadar Darwin'in kendisi doğal seçim ilkesini toplumsal alana uygulamaya kalkışmamışsa da Spencer'dan devraldığı "en uygun olanın hayatta kalması" söyleminin çarpıtılarak yaygınlık kazanması, bilim ile ideoloji arasındaki yakın ilişkiden şüphelenmek için yeterli gerekçeyi verir.

Darwin biyolojiyle kültürü birbirinden ayırmış görünse de şaşırtıcı olan ondan sonra gelenlerin doğal seçim ilkesini toplumsal alana uygulamak konusunda göstermiş oldukları hevestir. Spencer'e dayandırılan fakat kapsamlı bir şekilde ilk kez Richard Hofstadter tarafından ele alınan sosyal Darwinizm, toplumların evriminde de doğal seçilime benzer bir mekanizmanın işlediği görüşü olarak özetlenebilir. Böylesi bir seçimde doğaya en uygun olan, toplumda en

⁶³ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 273-276.

⁶⁴ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 312-314.

⁶⁵ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 305-306.

⁶⁶ Gould, *Darwin ve Sonrası*, s. 24-26.

güçlü olana tekabül eder; nihayetinde zayıf olanlar toplumdaki ayıklanır. Böylece kendi içerisinde daha iyiye giderek gelişen bir toplumdaki bahsedilir. Darvinci evrim, canlıların nasıl olduklarına ilişkin savlarda bulunur, nasıl olmaları gerektiğine dair savlar içermez. Dolayısıyla evrim tezinin normatif bir yanı olmadığı için Darwin'in modelini geliştirirken kendi yaşadığı toplumdaki etkilenecek yola çıkmış olması, esasen tezinin toplumsal alana uygulanması için bir gerekçe sunmamıştır.

1940 ile 1980 yılları arasında yaşanan sosyal Darwinizm furusuyla evrim teorisi, farklı bilimsel ve ideolojik görüşlerin temellendirilmesinde sıklıkla kullanılır hale geldiği için aslında neyin gerçekte Darvinci olduğu giderek muğlaklaşmıştır.⁶⁷ Almanya ve Britanya başta olmak üzere var olma mücadelesinde güçlü olanın hayatta kalacağı savı, başlıca kapitalizm, komünizm, nasyonal sosyalizm⁶⁸ gibi siyasî ideolojiler tarafından kullanılmıştır. Darwin'in kendi tezinde "en uygun olanın hayatta kalması" ifadesi yalnızca bir sonraki nesne döl bırakma anlamında kullanılırken sosyal Darwinizmle güçlenen öjeni hareketleri, ekonomi-politik yaşamın rekabetçi koşullarına yapay müdahale ile en uygun olan bireylerin bırakılması, kalanların ise yok edilmesi gerektiğini savunmuştur. Öjeni, zayıflık, güç veya adaptasyon türünden kıstasları kendi değer yargılarına göre belirlemiştir. Richard Lewontin'in vurguladığı üzere iktisadî miras kavramı biyolojik miras kavramına dönüştürülerek güç ve zenginlik eşitsizliği meşrulaştırılmıştır.⁶⁹ Yani Darwin'in söylemi Darvinci olmayan bir biçimde genişletilmiştir.

Duralı, Darwinizme yönelttiği eleştirileri aynı zamanda Darwin'in kendisine ve eserlerine yöneltmez. Darwin ile Darwinizmi "evrim varsayımı" ve "evrimcilik" terminolojisi üzerinden ayırır. Duralı, bunun arka planında bilim ile ideoloji arasında net bir ayrım yapar ve Darvinci evrimi bilimsel "evrim varsayımı" ile Darwinizmi ise "evrimcilik" ile eşleştirir. Felsefe-bilim zihniyetini benimsemiş evrim, iyi-kötü, adalet-zulüm, yararlı-zararlı, ilerleme-gerileme, başarılı-başarısız, güzel-çirkin çeşidinden ahlakî mülahazalara rağbet etmez; nesnel kalma çabasıdır. Nesnellüğün ideali tasvirdir, yani varsayımın hedefi, nesnenin biçimsel dille (mantık-matematik yoluyla) resmini çıkarmaktır. Öyleyse bilimin etkinlik alanı kısıtlı ve kısıtlayıcıdır. Buna karşılık ideolojinin astarını oluşturan öğreti, heves ile heyecana açık olup hareket serbestliğine sahiptir. *Evrime varsayımının kesinlikle reddettiği, alt basamaktaki türlerden üsttekilere uzanır görülen sıradüzeni kanısına evrimcilik cevaz verir. Dahası evrimcilik, gerek birey gerekse tür düzleminde evrimin gaye taşıdığı kanaatine sahiptir. Gaye, başarılı olmaktır. Bunu tayin eden etken ise hayatta kalma gayretidir. Bireysel ve türsel bağlamda beslenme ile üreme hususunda rakibini alt edip yaşama sahasını ele geçirme becerisini gösteren, başarılıdır. Var olma mücadelesinin seçiminde kayırılma veya elenmenin kıstası üreyerek çoğalma orantısıdır.*⁷⁰

Bilim ile ideoloji arasındaki net ayrımı mukabilinde Duralı, Darvinci evrimin din dışı yapılanmayı (ideolojiyi) kurduğunu iddia eder. Gelmiş geçmiş kültür ve medeniyetler dine temellenmişken Darwin adeta bir kırılma noktası, milat oluşturmuştur. Sadece Yeni Çağ Avrupa

⁶⁷ Douglas Allchin, "Social un-Darwinizm: How Does Society Relate to Nature in an Evolutionary Perspective?", *The American Biology Teacher* 69/ 2 (February 2007) 113-115.

⁶⁸ Duralı, "capitalism" kavramı için bizim tercih ettiğimiz "kapitalizm" kelimesi yerine "sermayecilik" karşılığını; "communism" kavramı için bizim tercih ettiğimiz "komünizm" kelimesi yerine "ortakmülkçülük" karşılığını; "national socialism" kavramı için bizim tercih ettiğimiz "nasyonal sosyalizm" kelimesi yerine "millî toplunculuk" karşılığını tercih eder.

⁶⁹ Richard Lewontin, *Biology As Ideology: The Doctrine of DNA* (New York: HarperPerennial, 1991), s. 19-22.

⁷⁰ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 318-319.

medeniyeti, dinin yerine felsefe-bilim ile ondan türeme ideolojiyi ikame etmiştir. Duralı bilimsel teori üzerinden çağın ruhuna tâbi ve kültüre hükmeden dinî, seküler⁷¹, siyasî veya iktisadî şartların birbirinden bağımsız var olamayacağını iddia eder. 1600'lerin başlarından itibaren gelişen Yeni Çağ seküler Batı Avrupa medeniyeti, ilerleme idealine bağlanmıştır.⁷² Çağdaş İngiliz-Yahudi medeniyetinin selefi ve membaı olan bu Yeni Çağ seküler Avrupa medeniyetinin dünya tasavvuru maddeci-mekanikçidir. Mezkur dünya tasavvuru, İngiliz-Yahudi medeniyetinde Darwinizm ile pekiştirilmiştir.

Duralı dar bir bilim çerçevesinin dışına taşırılmaya yatkınlığından dolayı evrimi, atomdan bile tehlikeli addeder. Zira 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılda evrim, Yeni Çağ seküler Avrupa medeniyetinde boy veren kapitalizm, komünizm, nasyonal sosyalizm gibi farklı ideolojilere farklı derecelerde alet edilmiştir. Kapitalizm ile nasyonal sosyalizm Darwin'in çizdiği evrim şemasını antropoloji ile sosyolojiye yönlendirip uygulayan Spencer'dan hareketle evrime yönelmiştir. Kapitalizmin temelinde maddî unsurlu, evrimsel psikoloji arka planlı, İngiliz akılcı-deneyci tutumu, nasyonal sosyalizmin temelindeyse ontoloji arkalı, Alman maneviyatçı-doğacı-edebiyatçı tutumu olmuştur.⁷³

Duralı'ya göre Darwinizm Darvinci değildir. Zira Darvinci evrim, ideolojiler elinde çarpıtılarak kullanılmıştır. Darvinci evrimin beşeri açıklamak için kabul edilmesi gerektiğini belirtmenin yanı sıra Duralı, insan için aynı açıklıkla konuşmaz:

İnsanın hangi kökenden geldiğini, bütün iddialara rağmen henüz yerçekimi yasasındaki açıklık seçiklikle bilmiyoruz; herhalde hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Çünkü görünüşe göre tarihi gerisin geriye diriltmeye imkan yok. Bu bilimsel çıkmazın yanında insanı, ortaya gelişigüzel atıvermiş, hayvanlar âleminde bir tür olarak görüp göstermenin nelere mâl olabileceği konusunda uzun nutuklara gerek yok. Çağımız insanının içinde bulunduğu durum, söylemek istediklerimizin en açık belgesidir. Kaldı ki, insan, madem tesadüf eseri değişme sonucu ortaya çıkıverdi; öyleyse yine rastgele değişime uğrayarak başka bir varlığa dönüşebilir. Sadece böyle bir düşünce bile, üstünde durduğumuz 'halı'yı ayaklarımızın altından çekip alabilir.⁷⁴

Apaçiktır ki, insanı, ortaya gelişigüzel atıvermiş, hayvanlar âleminde bir tür olarak görmek, mezkur kapitalizm, komünizm ve nasyonal sosyalizm gibi ideolojilerin yaşattığı acı tecrübelerle mâl olan sonuçlara yol açmıştır. Doğrudan Darwin'in vaz ettikleri değilse de onlardan çıkarsananlar ışığında hayvanla aynı kökten gelen insan bireyinin toplumsal ortamına uyduğunda başarılı sayıldığı ve hayatta kalmaya hak kazandığı⁷⁵ varsayılmıştır. Bu saikle 19. yüzyılın başında insanlar, tarihsel olarak başarılı-başarısız ırklar, onlar içinde başarılı-başarısız kavimler, kafatasları, renkler, kanlar şeklinde sınıflandırılmıştır. Darwinizmi benimsemek insanlığa büyük tahribat getirmiştir.

Darwinizmin ilham verdiği ideolojilerden biri olan kapitalizmin üç payandasından biri -diğer ikisi sömürgecilik ile emperyalizm olmak üzere- evrimdir. Öte yandan da kapitalizm,

⁷¹ Duralı, "secular" kavramı için bizim tercih ettiğimiz "seküler" kelimesi yerine "dindışı" karşılığını tercih eder.

⁷² Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 307-308.

⁷³ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 317, 358.

⁷⁴ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 266.

⁷⁵ 20. yüzyılın en büyük biyoloji dogması "genetik determinizm" de modern sentezci bir biyolojik temele dayanır. Buna göre, doğa kıyasıya rekabet üzere kuruludur. Yaşam birbiri ile rekabet eden insanlar arasındaki dur durak bilmeyen bir savaştır.

serbest ve doludizgin rekabet babından 1860'lardan itibaren, evrim varsayımına esin kaynağı olmuştur.⁷⁶ Öyleyse evrim önce ideolojilere yataklık etmiş, sonra da onlardan beslenmiştir. Darwin'in evrimindeki türün çoğalması gibi kapitalizmde de merkezî olan kârını çoğaltmaktır. Zira ne pahasına olursa olsun kârını çoğaltan hayatta/ayakta kalır, bu ise kıyasıya toplumsal mücadeleye dayanır.

Evrimi daha ziyade, Avrupa'da Hristiyanlığa karşı ortaya çıkan maddeci-mekanikçi-pozitivist görüş sahiplenmiştir. Kapitalizm, Yeni Çağ Batı Avrupa'dan miras aldığı pozitivist dünya görüşü ve ona dayalı *Darwinizm* uyarınca, olaylarda maddî-mekanik dışında gerçeklik veçhesi bulmayan Çağdaş İngiliz-Yahudî medeniyetinin ideolojisidir.⁷⁷ Yeni Çağ Batı Avrupa ve Çağdaş İngiliz-Yahudî medeniyetinin temeli Darwin'in rekabet fikrine, bireylerin sürtüşmesine, didişmesine, çatışmasına dayalı kapitalizmdir. Zenginleşmek için sömürü zarurîdir. Doğa ve insan ikinci bir soru sorulmadan sömürülmelidir. Bunun için de insanın üstün bir değer taşımaktan arındırılması gerekmiştir. İnsanı sömürebilmek için değersizleştirmek ve maddeye eşitlemek şarttır. İnsanın öteki canlılarla ortak atadan gelmesi idesiyle beşere indirgenmesi ise Duralı'nın dünyasında, insanın direnme gücünü ortadan kaldırıp sömürüye açık hale getirmek içindir. Anlam-değer dünyasından arındırılan insana kapitalist ideoloji eliyle yaratılmamış olduğu, herhangi bir şeyden tesadüfen oluştuğu, varlık sebebinin belli olmadığı, tüm varoluş gayesinin ise yeme-içme-üreme olduğu söylenerek ondan kullanışlı bir sömürü malzemesi elde edilmiştir.

Kapitalizme karşılık, komünizmde Darwin'den ziyade Lamarck boy gösterir. Duralı'ya göre komünizm, Darwin'in tersine evrimde belirli bir yönelişin, gayenin bulunduğunu öne süren Lamarck'a daha fazla meylenmiştir. Genetikçi Trofim D. Lisenko, Stalin Rusya'sında Lamarck'ın varsayımından türettiği 'çevremin beni etkilediği gibi, ben de çevremi etkilerim' ideolojik şiarını tarıma uygulamıştır. Sonuç hububat mahsulünün kayda değer derecede düşmesiyle hüsrana olmuştur. Stalin'in ölümünden sonra Rusya olağan tarımcılık kurallarını uygulamaya geri dönmüştür.⁷⁸

Nasyonal sosyalizmin ana payandası ise ırk öğretisinin uzantısı kavimciliğin esin ve besin kaynağı Darwinizmdir.⁷⁹ 1850'lerden itibaren Avrupa'yı sarıp sarmalayan Darwinizm, antropolojiyi de kısılcına alarak nasyonal sosyalist öğretinin ilmiğini örmeye koyulmuştur. Nasyonal sosyalist ideolojinin de benimsediği, toplum bilimlerinin, uygulamalı biyolojiden başka bir şey olmadıkları savını ileri süren Alman evrimcisi Ernst Haeckel'in (Herbert Spencer'ı esas alır) görüşlerini esas alarak ırkçı, kavimci evrim öğretisini inşa etmiş Alfred Rosenberg'ten hareketle Adolf Hitler, 1923'te, evrimci ahlâka temel oluşturacak ilkelere bağlı kalmıştır. Hitler'e bakılırsa siyaset tarihin, tarihse evrimin uzantısıdır ve hayatta en hakikî mürşit ırktır.⁸⁰

Darwinizm kapitalizmde ekonomik serbest rekabete kaynaklık ederken, nasyonal sosyalizmde genetikle birlikte kavmiyeti temellendirmek üzere görevlendirilmiştir.⁸¹ Nasyonal sosyalizmin maddî unsurları Darwin-Spencer-Haeckel cihetinden gelirken, manevîlik vasfını Alman idealizmi oluşturmuştur. Sosyal Darwinizmin değer yarguları misliyle nasyonal

⁷⁶ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 307.

⁷⁷ Duralı, *Sorun Nedir*, s. 58.

⁷⁸ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 318.

⁷⁹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 358.

⁸⁰ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 319-320.

⁸¹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 358.

sosyalizme katılmıştır. Var olma mücadelesi bağlamında kapitalizm uyarınca bireylilik insan gerçekliğini temsil eder. Bireylerin özgür iradelerine dayalı “toplumsal sözleşme” yapması yoluyla toplum, en üstün teşkilatlanma örneğini temsil eden devleti oluşturur. Nasyonal sosyalizmin öngördüğü devlet şekli ise bunun tersini ileri sürer. Nasyonal sosyalizmde “tarihî seçim” sonucu hayatta kalmış muzaffer kavimlerden bazıları bir lider önderliğinde devletleşir. Devlet çatısı altında teşkilatlanmış kandaş bireylerin teşkil ettiği toplum, kavmî millettir.⁸²

Buna göre bitkiler ve hayvanlar nasıl türler halinde bölümlendirilmişse, insanlar da benzer biçimde *ırk-kavim* kıstasları doğrultusunda sınıflandırılmıştır. Beşerî düzlemde evrim, inişli çıkışlı bir seyir izler. Bir kavim, maddî-manevî cihetlerden yükselebilir veya düşebilir. Yükseliş yahut düşüş, mezkur kavme mensup bireylerin elinde değildir. Ancak evrim süreci bir kez yükseliş doğrultusunda baş gösterdiğinde, olumlu seyri omuzlayarak destekleme gayreti, kişilerin iradesine kalmış gözüktür. Kişilerin öyle bir irade beyanında bulunmalarıysa, taşıdıkları *ırkî-kavmî* bilinç sayesinde. Söz konusu üstün *ırk-kavim* bilincini kişilere çocukluklarından itibaren zerk edecek olan da, ideolojik, siyasî eğitim-öğretim kurumudur.⁸³

Öyleyse nasyonal sosyalizm nezdinde insan gerçekliği bireylilikten ziyade milliyettir. Bireylilikten üstün olan milliyet idealinin kaynaklandığı *ırk kalıtımını* temsil eden *kandır*. Muhtaç olunan kudret adeta damarlardaki asil kanda mevcuttur. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, moleküler genetik öncesi günlerde, soyaçekim etkenlerinin nesilden nesle kan yoluyla intikal ettiği kanısı gerek biyolojiye gerekse nasyonal sosyalizm çevrelerine hakimdir. Nasyonal sosyalizmin aslî mefhumlarından biri olan kan, evrimci bir sav demek olan ırkı ve kalıtımı temsil ve ifade etmektedir.⁸⁴ Nasyonal sosyalizm, Darwin ile Darwinizmden apartılmış üç esasa dayanır: Var olma mücadelesi, seçim, en güçlünün hayatta kalması. Bu üç esas, nasyonal sosyalizmi savaşçı kılmıştır. Kapitalizmin maddiyatçı-bireyci kâr amacına karşılık nasyonal sosyalizmin ideali, kavimlerden en kudretlisinin zafer kazanarak kendi kalıtsal-evrimsel kazanımını muhafaza edip milletleri nizam intizama sokmasıdır. Alman icadı nasyonal sosyalizm, Çağdaş Küresel İngiliz-Yahudi medeniyetinin kol kanat gerdiği kapitalizme karşı yeni bir medeniyet hareketi ihdas etme iddiasıyla ortaya çıkıp savaşmış ve fakat yenik düşen taraf olmuştur.⁸⁵ Nasyonal sosyalizmin 1945'te yerle bir edilmesiyle *ırk-kavim* yasaklar çizelgesine sokulmuştur. Buna karşılık kapitalizm, diriliğini korumuştur.⁸⁶

O halde başta Darwin ile Lamarck'ın evrim tezleri, Yeni Çağ ideolojilerine malzeme kılınmışlardır. Bugün bile, fiziğin klasik mekaniğine yahut termodinamiğine benzer bir evrim teorisi olmamasına rağmen ideolojilerin kullandıkları evrim öğretileri vardır. Bu evrim öğretileri de suiistimallere alet edilmiştir. Ancak bu Duralı'ya göre şüphesiz evrimin suçu değildir. 20. yüzyıl ideolojilerinin suiistimaline maruz kalması yüzünden evrimi suçlamak, onu sanık sandalyesine oturtmak doğru değildir. Evrim varsayımı bilimseldir ve ahlâkça bizatihi ne iyi ne kötü görülebilir. İyilik-kötülük, bilimsel varsayımı uygulamaya sokanın, onu hangi bağlamda, nasıl kullandığına bağlı olarak ortaya çıkar. Bu da, önünde sonunda bir ahlâk meselesidir. Her

⁸² Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 321-325.

⁸³ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 322-324.

⁸⁴ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 321-325.

⁸⁵ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 358-359.

⁸⁶ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 369.

varsayım, öz bağlamında anlamlı iken bağlamını değiştirmek müteakip kötülüklerin membaıdır. Öyleyse felsefe-bilimin nihai kapısı da ahlâktır.⁸⁷

Sonuç

Modern sonrası dönemde gezegenimizde yaşayan türlerin evrimleştiğinden şüphe duymayan ciddi bilim insanları, Theodosius Dobzhansky gibi düşünür: “Biyolojide evrimin ışığı altında değerlendirilmeyen hiçbir şeyin anlamı yoktur.”⁸⁸ Evrim, metafiziğin de merkezindedir. Kimim, neyim, nereden geliyorum, burada ne yapıyorum sorularına dolaylı da olsa cevaplar verir. Evrimin ve metafiziğin bu sorulara verdiği cevaplar, kapsam bakımından farklıdır. Bu çalışmada Teoman Duralı'nın, Darvinci evrime ve ondan türeyen Darwinizme yönelttiği eleştiri, dört kısımda incelenmiştir. Öncelikle Duralı'ya göre Darvinci evrim ilk vaz edildiği haliyle bilim felsefesi ölçülerince tutarlı ve sağlam bir teoriden çok “varsayım” vasfını alabilir. Zira bilimsellik kriterlerini karşılamaz, mesela tekrar edilebilirlik ve test edilebilirlik (sınanabilirlik) ilkelerini sağlamaz. Kanıtlanabilirliği düşüktür; topyekûn kanıtlanmış değildir, kanıtlanmış tarafları vardır. Zira evrim olayını zamanı geriye doğru işletmek sûretiyle test edip ispatlamak mümkün değildir. Lakin Darvinci evrim varsayımı zuhur ettiği haliyle durmamaktadır. 1930'lardan sonra “modern sentez”, 1970'lerden itibaren ise modern senteze eklenen moleküler biyoloji ile teorileşme yolunda eksiklerine rağmen önemli yol kat etmiştir.

İkinci olarak Duralı'nın sürdürmeyi seçtiği beşer-insan ayrımı hem teleolojik bir kabulü hem de aşkını bir tutumu gerektirir. Üçüncü adımda beşer-insan ayrımının bir sonucu olarak Duralı evrim idesini, Darvinci evrime indirgemek yerine tekâmül anlayışıyla genişletir. Darwin maddecidir, türü meydana getiren canlı bireylerin maddî oluşum ve etkileşimlerden ortaya çıktıklarını iddia etmiştir. Bu iddia ise İslam geleneğinde zikredilen nefsi dışarıda bırakır. Tüm sorun insanda düğümlenir, zira insanın, aralarında bilimsel olarak bir bağlantının gösterilemeyeceği “beşerlik” (canlılık, maddî) ve “insanlık” (kültürü yaratan, manevî) olmak üzere iki tabakası vardır. Evrimin İslamî yorumu tekâmül görüşünde nefsin yeri merkezîdir. Bu yüzden tekâmül ile evrim bir ve aynı şey değildir. Evrim insanın yalnız beşer yönünü açıklamakla sınırlıyken tekâmül onu bilinci, ahlâkı, sanatı da içerecek şekilde topyekûn açıklama iddiasındadır. *Kur'ân'* da insan iki katlı bir canlıdır, beşer olarak diğer canlılarla akrabadır, insan katı ise Tanrı'nın nefesini taşır. Fakat insanın beşer katını açıklayan evrimi topyekûn inkar etmek de hatadır. Esas hata, insanın beşer düzeyinde incelenmesi değil, insanın bütünüyle beşere indirgenmesidir. Zira salt indirgemeciler incelenecek her şeyin beşerlik düzeyinde eksiksizce bulunduğunu iddia etmektir. Fakat bu doğru değildir. İnsanın başka canlılarla paylaşmadığı bilhassa ahlâk, sanat, özgürlük gibi değerler, bilimsel olarak kanıtlanabilir şekilde beşerlikten türetilemez. Müslüman bir filozof-bilim insanı olan Duralı'ya göre insan Tanrı'nın yarattığı biricik, eşi menendi olmayan bir canlıdır.

Son olarak ise Duralı'ya göre 18. yüzyıldan sonra Batı Avrupa'da hakimiyetini kuran Darvinci evrim teorik bir tez olarak kalmamış, başta siyasî ideolojiler olmak üzere, felsefi, ahlâkî, bilimsel tüm süreçlere tesir etmiştir. Kapitalizm, nasyonal sosyalizm, komünizm başta olmak üzere bazı ideolojiler sosyal Darwinizmden hem etkilenmiş hem de dönüp onu etkilemişlerdir. Sömürgeci bu ideolojilere yakıt sağlayan Darwinizm temelli dünya görüşleri, bilhassa da

⁸⁷ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s. 338.

⁸⁸ Theodosius Dobzhansky, “Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution”, *The American Biology Teacher* 35 (1973), 125–129.

Darwin'in serdettiği evrim tezi, sömürülmeye hazır hale getirilmiş "insan"ı, daha doğrusu insanlığından sıyrılmış "beşer"i yaratmaya –bunu hedeflemese de– hizmet etmiştir. Duralı ise bu ideolojik kaymanın bizatihi Darvinci evrime zarar verdiğini iddia etmiştir.

Duralı, metafizik kabulleri ve Darvinci evrim ile Darwinizme yönelttiği eleştirileri ile evrimi, varsayım da olsa "beşer"i incelemek ve anlamak için rehberlik eden gerekli bir çaba, "insan"ı anlamak için ise yetersiz ve yanıltıcı bir bilgi düzlemi olarak telakki eder. Bu anlamda Darvinci evrimin ne karşısında ne yanında yer alır, onun işlev göreceği anlam aralığını tespit eder. "İnsan"ı ve sorunlarını bütünüyle anlamakta ve çözmekte aciz "evrim" varsayımı karşısında ise, bir çözüm değeri taşıdığına inandığı, evrimi de içine alan "tekâmül" idesine işaret eder. Darwinizmin ise insanlık tarihinde görülmedik vahşetlere kapı aralaması sabıkasıyla artık iflah olmayacak şekilde sahneden çekilmesi gerektiğini imler.

Kaynakça

- Allchin, Douglas. "Social un-Darwinizm: How Does Society Relate to Nature in an Evolutionary Perspective?", *The American Biology Teacher* 69/2 (February 2007), 113–115.
- Darwin, Charles. *Otobiyografi*. çev. Serda Brauns. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Dennett, Daniel. *Darwin'in Tehlikeli Fikri/ Evrim ve Hayatın Anlamı*. çev. Aybey Eper - Bahar Kılıç. İstanbul: Alfa yayıncılık, 2014.
- Dobzhansky, Theodosius. "Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution". *The American Biology Teacher* 35 (1973), 125–129.
- Dupré, John. *The Metaphysics of Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Duralı, Teoman. *Hayatın Anatomisi/ Canlılar Bilim Felsefesi/ Evrim ve Ötesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Duralı, Teoman. *Sorun Nedir?* İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Duralı, Teoman. *Biyoloji Felsefesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Duralı, Teoman. *Canlılar Sorununa Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Gould, Stephen Jay. *Darwin ve Sonrası*. çev. Ceyhan Temürcü, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2011.
- Kartal Soysal, Esra. "Teoman Duralı'nın Biyoloji Felsefesi Yaklaşımının İndirgemecilik-Holizm Bağlamında Bir Çözümlemesi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 46 (Aralık 2022), 79–107.
- Kuipers, T. A. F. "Reduction of Laws and Concepts". *Idealization I: General Problems*. ed. L. Brzezinski, F. Coniglione, T. A. F. Kuipers ve L. Nowak (Amsterdam: Rodopi, 1990), 241–76.
- Lewontin, Richard. *Biology As Ideology: The Doctrine of DNA*. New York: HarperPerennial, 1991.
- Paley, William. *Natural Theology: or Evidences of The Existence and Attributes of The Deity Collected from The Appearances of Nature*. Boston: Gould and Lincoln, 1860.



İsrâ ve Mi'râc Hadisesi Etrafındaki Tartışmalar

Emanullah POLAT

Doç. Dr, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı
Assoc. Dr, Bingöl University Faculty of Theology, Department of Interpretation

Bingöl/Türkiye

emanullah1968@hotmail.com.

ORCID: 0000 0002 8501 9370

DOI: 10.34085/buifd.1234618

Öz

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in en büyük mucizelerinden olan İsrâ ve Mi'râc, çok tartışılan ve üzerinde çok konuşulan hadiselerdendir. İsrâ Sûresi'ndeki ayetin sarahati ile Necm Sûresi'ndeki ayetlerin işareti ve birçok sahîh hadise göre Hz. Peygamber (s.a.s.), bir gecede Mekke'den Kudüs'e, oradan da Sidretü'l-Müntehâ'ya ve daha sonra da "Kâbe Kavseyn" olarak ifade edilen ve mâhiyeti bizce meçhul bir makama götürülüp aynı gece Mekke'ye geri getirilmiştir. Aslında sahâbe döneminden günümüze kadar hadisenin gerçekleştiği hususunda hemen hemen bütün Müslümanlar ittifak etmişlerdir. Ancak ihtilaf, hadisenin rüyada mı yoksa uyanık iken mi, uyanık iken ise ruhen mi yoksa hem ruh hem de beden ile mi ve nerelerde gerçekleştiği hususundadır. Ayrıca rü'yetullah konusunda da ciddî ihtilaflar mevcuttur. Bu makalede, sahâbe devrinden itibaren, en çok tartışılan bu üç konu etrafında ortaya atılan bazı farklı görüşler ilk kaynaklarımız olan Kur'ân ve Sünnet ile klasik ve modern tefsir kitaplarımızdan derlenip değerlendirilerek bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsrâ, Mi'râc, Kâbe Kavseyn, Sidretü'l-Müntehâ, Rü'yetullah.

Debates Around the Event of Isra' and Mi'raj

Abstract

Isra' and Mi'raj, one of the greatest miracles of the Prophet Mohammed (PBUH), is among the most widely discussed and debated events. According to the sarahat of the ayah in Surah al-Isra, the indication of the ayahs in Surah an-Najm and many authentic hadiths, the Prophet Mohammad (PBUH) was taken from Mecca to Jerusalem in one night, from there to Sidrat al-Muntaha and then to an unknown location called "Qaaba Qawsayni" and brought back to Mecca in the same night. In fact, from the time of the Companions to the present day, almost all Muslims are unanimous that the event took place. However, the disagreement is whether it took place in a dream or while awake, and if awake, whether it took place in spirit or in both spirit and body, and where it took place. There are also serious disagreements on the issue of ru'yatullah. In the present article, some of the different opinions that have been put forward around these three most debated issues since the time of the Companions have been compiled and evaluated from our primary sources, the Qur'an and Sunnah as well as classical and modern tafsir books, and an it was aimed to reach a conclusion on the matter..

Keywords: Isra', Mi'raj, Qaaba Qawsayni, Sidrat al-Muntaha and Ru'yatullah.

Giriş

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bir gecede Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gidişini, oradan da semaya yükselişini ve Allah'ın huzuruna varışını ifade eden ve O'nun en büyük mucizelerinden olan

İsrâ ve Mi'râc hadisesi,¹ Kur'ân-ı Kerim'de kısmen temas edilmesinin yanı sıra hadis, tefsir ve siyer kaynaklarında ele alınmış ve rivayetlere bağlı olarak konu etrafında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bütün farklı görüşlere rağmen Müslümanların hemen hemen tümü tarafından mucizenin gerçekliği kabul görmüştür.

Sahâbe devrinden beri Mi'râc hadisesinin gerçek olduğu hususunda Müslümanlar ittifak etmişlerdir; ancak ihtilaf, mucizenin uykuda mı yoksa uyanıkken mi; uyanıkken ise ruhen mi yoksa hem ruh hem beden ile mi gerçekleştiği konusundadır.² Bunun dışında Rü'yetullah'ın gerçekliği ve keyfiyeti de tartışma konularındandır. Bu konu daha önce hiç tartışılmamış iken; XX. yüzyılda ayrıca Mescidü'l-Aksâ'nın mekânı da tartışma konusu yapılmıştır. Bu sebeple tüm bu konularla ilgili görüş ve rivayetlerin sıhhat derecesini belirlemenin zorunlu olduğu kanaatindeyiz. Makalede İsrâ ve Mi'râc hadisesi etrafındaki tartışmalar ile ilgili hadis kaynaklarıyla klasik ve çağdaş tefsirlerden elde edilen veriler değerlendirilip bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Makalenin amacı, "Bir kısım ayetlerimizi kendisine göstermek için, kulunu bir gecede Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya götüren O (Allah), bütün eksikliklerden münezzehtir, O, işiten ve görendir"³ ayetindeki "İsrâ" ile hadis kaynaklarında geçen "Mi'râc" lafızlarının anlamlarını, hadis ve tefsir kaynakları ışığında değerlendirmeye tabi tutmaktır. Kapsamı ise, ayet ve hadislerde yer alan İsrâ ve Mi'râc lafızları hakkında bilgi verdikten sonra, tefsir ve hadis kaynaklarındaki rivayetler ışığında, her ikisinin etrafındaki mezkûr tartışmaları değerlendirip bir sonuca varmaktır.

Hemen şunu ifade etmek gerekir ki, ayetlerin dışında bize kadar gelen rivayetlerin hepsi aynı derecede sahih değildirler. Dolayısıyla rivayetleri değerlendirmeye tabi tutmadan bir sonuca varmak pek mümkün görünmemektedir. İsrâ Sûresi'nde, detaylı bilgi verilmemekle beraber, İsrâ hadisesinin gerçekleştiği sarahaten bildirilmektedir. Necm Sûresi'nde ise, yine detaylı bilgi verilmemekle beraber, Mi'râc hadisesinin gerçekleştiğine dair işaretler söz konusudur. Bu iki hadise ile ilgili detay ise tefsir ve hadis kaynaklarında mevcuttur. İsrâ hadisesi İsrâ Sûresi'nde, Mi'râc da -müfessirlerin ekseriyetine göre- Necm Sûresi'nde ve birbirini tamamlayacak şekilde anlatılmaktadırlar.⁴ Zira İsrâ Sûresi'ndeki لَنرِبِه لَقَد رَأَى مِن آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى "O'na Bizim ayet / delillerimizi göstermek için" ifadesi, Necm Sûresi'nde "Rabbinin en büyük ayetlerini gördü" ifadesiyle açıklığa kavuşmaktadır.

Klasik çalışmaları ayrı tutacak olursak konu hakkında birkaç eser ve makale mevcuttur.⁵ Ancak konunun ehemmiyeti göz önüne alındığında mevcut çalışmaların çok az olduğu anlaşılabılır. Her ne kadar imanın aslî meselelerinden değilse de Kur'ân-ı Kerim'de konunun bir boyutuyla sarahaten, diğer boyutuyla işaretlen bulunması hasebiyle, dolaylı olarak imanı ilgilendirmekte ve büyük bir önem arz etmektedir. Nitekim ehl-i sünnet mezheplerine göre gerçekleştiği ayetle sabit olduğundan "İsrâ'yı inkâr eden kâfir" olur.⁶ Mi'râc ise Necm Sûresi'ndeki bazı ayetlerin işaretiyle beraber sahih hadislere dayandığı için inkâr eden kâfir olmaz; ancak bid'at ve dalâlet ehli olur.⁷ Bu sebeple İsrâ ve Mi'râc

¹ Hadise kaynaklarda "İsrâ ve Mi'râc" olarak geçse de Türkçe'de Mi'râc ismiyle her ikisi de kastedilir.

² Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Me'âlimü't-Tenzil*, (Mısır, 1946), XV, 5.

³ İsrâ, 17/1.

⁴ Bkz: Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafa* (Beyrut: ty), I, 155.

⁵ Bkz: İsrâfil Balci, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği* (Ankara: 2022); Ahmet Ağrakça, "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Mi'râc Olayı", *Artuklu Akademisi* 2/1 (2014/1), 1-30; Cafer Karadaş, "İsrâ ve Mi'râc Hadisesi: Mâhiyeti ve Gerçekliği", *KİSBU İlahiyât Dergisi* 1/1 (Haziran/2019/1), 53-73; Mehmet Azimli, "İsrâ ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *bilimame* XVI, (2009/1), 43-58. İsmail Altun, "Müşteşrik Alfred Guillaume'nin Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *ilahiyat tetkikleri dergisi*, 52, (Aralık, 2019), 287-309.

⁶ Muhammed Zâhid Kevserî, *Mekâlâtü'l-Kevserî*, (Riyad, 1993), 508.

⁷ Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (Birleşik Arap Emirlikleri: 1999), 70.

mucizesi' olarak meşhur olmuş söz konusu olay hakkındaki rivayetlerin sıhhat derecelerini farklı bir bakışla değerlendirmek ve böylece alana katkı sunmak amacıyla böyle bir çalışmayı ele aldık.

1. Kavramsal Çerçeve

Konu ile ilgili ayet ve hadislerdeki garîb ıstılah ve kavramların anlaşılabilmesi, lügatlere başvurularak sağlanabilir. İşlem esnasında kelimenin lügavî ve ıstılahî yönden hangi anlam yelpazesine sahip olduğunu derinlemesine öğrenmek gerekir.

1.1. Sübhân (سُبْحَانَ)

Arapça'da ح ، ب ، س harflerinden meydana gelen kelimeler iki ayrı mana ifade ederler: Bunlardan birincisi bir çeşit ibadet, ikincisi de "hızla ilerlemek, seyir, yürümek, hızlı yapmak" anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten olan التسبیح "et-tesbîh", "Allah Teâlâ'yı bütün kötülüklerden tenzih yani teb'îd etmek" anlamındadır. Nitekim Araplar, iki şeyin birbirlerinden uzaklığını ifade etmek için سُبْحَانَ "sübhâne" ifadesini kullanırlar. Şair el-A'şâ lafzın mezkûr anlamını şiirde de kullanmıştır:

أقولُ لما جاءني فخرُهُ سُبْحَانَ مِنْ عِلْمَةِ الْفَاخِرِ

Mukatil ve el-Kelbî buradaki سُبْحَانَ "sübhân" lafzının عجب "acabun" anlamında olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla İsrâ, 17/1 ayeti şöyle takdir olunur: "عجب من الذي أسرى بعبد ليلاً" "bir gecede kulunu götüren Zât'ın kudreti ne kadar şaşkınlık vericidir?" Sibeveyhi ve Kutrub da aynı anlamı uygun görmüşlerdir. O zaman yukardaki şiirin anlamı, عجب "Alkame'nin kibrine şaşılır" şeklinde olur.⁹ "s-b-h" kelimesi masdar olarak "hızla ilerlemek, seyir halinde olmak, yürümek ve hızlı yapmak" anlamındaki السبحة "es-Sibâha" ile birlikte "suda yüzmek" anlamındadır.¹⁰ Râğîb el-İsfehânî'nin belirttiğine göre Arapça'da السبح "es-Sebh", "suda veya havada hızlı hareket etmek"¹¹ demektir. Ön ayaklarını güzel bir şekilde öne uzatıp koşan atlara da سابع "sâbih" denmektedir.¹² Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) binitinin hızını tarif ederken; يَفْعُ خَطْوُهُ عِنْدَ أَقْصَى طَرْفِهِ "o ön ayaklarını ufuğa kadar uzak atabiliyordu"¹³ demektedir.

Elmalılı'nın ifade ettiği gibi, sûrenin bir isminin de Sübhân olması¹⁴ ve سبحان gibi belîğ ve yüksek bir tesbih ve tenzih kastıyla "süratli bir şekilde hareket etmek" anlamındaki "özel bir isim"¹⁵ ile başlaması, kelimedenden sonra zikredilen acâib olağanüstü olayın ehemmiyeti ve bu Yaratıcı'nın kudreti ile alâkadardır.¹⁶ Ona göre bunda evvelâ; akılları hayrete düşüren İsrâ harikasının tebcil ve onu tasdik için kalplerin arındırılmasıyla hazırlanmasının ve makamın nezaketi sebebiyle teşbih anlayışından sakınmak için umumiyetle ihtar vardır. İkinci olarak da onu mümkün görmeyen inkarcılara karşı Allah Teâlâ'nın noksan sıfatlardan münezze bulduğunu ve binaenaleyh acz ve kizb gibi şâibelerden uzak olduğunu beyan ile kudret ve ihsanının azamet ve ulviyetini ilan vardır. Üçüncü olarak, kelimedenden sonra zikri geçecek olan Mescid-i Aksâ'nın tahribi hadisesi dolayısıyla bu tenzihin özel bir ehemmiyeti vardır. Dördüncü olarak da genel anlamda sûre mazmununun nezahet-i ilâhiye ile alâkasına tembih

⁸ A'şâ, Meymûn b. Kays, *Divânü'l-A'şâ* (yy: ty), 93.

⁹ Bkz. Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, (Beirut: 1992), III, 224.

¹⁰ İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mü'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, (yrs: 2002), III, 126.

¹¹ Râğîb el-İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-kalem, 1412 (h)), 392.

¹² Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beirut: 1414 (h)), II/470 ve Fîrûzâbâdi, Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-Mühîd* (Beirut: 2005), 222.

¹³ Müslim, *İman*, 164.

¹⁴ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V/3140.

¹⁵ Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidü't-Tenzil* (Beirut: 1407 (h)), II, 646 ve Fahrüddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beirut: 1420 (h)), XX, 291.

¹⁶ Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr (et-Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sadîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd)*, (Tunus: 1984), XV, 9.

vardır.¹⁷ Dolayısıyla konunun başında bu kavramın seçilmiş olması, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hızla yürütüldüğüne dair telmih yapmak içindir. Zira bu kelime, "istiare yoluyla hızlı hareket edip iş yapmak¹⁸ ve yıldızların hızlı hareketleri ya da geçişleri için de kullanılmıştır."¹⁹

1.2. İsrâ (إسراء)

Arapçada "إسراء" kelimesi, hüda veznindeki "سرى" "Sürâ" masdarından türeyen "إفعال" "if'al" vezindedir.²⁰ "esrâ" ve "serâ" fiil formları da aynı kökten gelmektedir.²¹ "سرى - مسرى - سراية" "sürâ, mesrâ, sirayet" gerek piyade gerek süvarî olsun gece yürüyüşü demektir²² ve isrâ kelimesi de aynı anlamdadır.²³ Ancak burada olduğu gibi ta'diyesi halinde yürütmek demek olur."²⁴ Bazı dilciler; "سرى" fiilinin "يسرى" - "يسرى" kökünden değil, "geniş ve yüksek yer, bir şeyin en yüksek yeri" anlamındaki "السراة" "es-Sürrât" kökünden geldiğini ve aslının vâvî (سرو) olduğunu söylemişlerdir. Böylece "سُحَانَ الَّذِي" "ayeti "geniş ve yüksek bir yere götürdü" demektir.²⁵

Müfessir İbn Atiyye, "سرى" cümlesindeki fiilin, "بعيد" kelimesinin başındaki "ب" ile müteaddi olmasının yanında, ayrıca başındaki hemze ile de mahzûf bir mefulü de teaddi ettiğini, mefulün de "الملائكة" kelimesi olduğunu söyler. Böylece cümlenin takdiri "بعيد" "سرى الملائكة" şeklinde olur.²⁶ Dolayısıyla seyahatin meleklerle birlikte ve lahutî bir ortamda ve nekre olan "ليل" kelimesinin de işaretiyle çok kısa bir zaman diliminde²⁷ gerçekleştiği söylenebilir.

1.3. Burak (براق)

Arapça'da "براق" harflerinden oluşan kelimeler, anlam itibariyle iki guruba ayrılır. Birincisi, bir şeyin parlaması; ikincisi de bir şeyde siyah ve beyazın bir araya gelmesi anlamlarındadır. "البرق" "el-Berk" masdarı ise bulutlardan çıkan flaş ve güçlü parıltı demektir.²⁸ Elmalılı'ya göre Burak ismi "برق" masdarından türemiş ve içinden geçtiği hadis de İsrâyı mülâhaza edebilmek için bize bir mebdei tasavvur veriyor.²⁹ Zira bu binit, hadis-i nebevîde şu şekilde tarif edilmiştir: "Merkepten büyük katırdan küçük cüsedeki bir canlı ki, ayağını gözünün görebildiği son noktaya basar".³⁰ Elmalılı, bu tarifin bir şimşek ve elektrik süratini anlattığını belirtir. O, şöyle demektedir: "biz bu mebde ile İsrânın süratini bir dereceye kadar mülâhaza ve böyle bir vasita-i nakliye üzerinde rakibin cereyandan müteessir olmayarak hiç sarsılmaksızın kemali sükûn ve huzur içinde tayy-ı mesafe edebileceğini tasavvur da edebiliriz."³¹

Kanaatimizce hadiste geçen "براق" ismi de tıpkı ayetin başındaki "سبحان" kavramının seçilmiş olması gibi, anlamındaki "şimşek ve elektrik süratini" anlatması yönüyle Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hızla yürütüldüğüne dair telmih yapmak içindir. Zira bu kelime, istiare yoluyla şimşek gibi hızlı bir şekilde çakmak ve uçmak anlamında kullanılmıştır.³²

¹⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3144-3145.

¹⁸ Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifî'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (Kahire: 1996), 773.

¹⁹ Hüseyin b. Abdillâh Tîbî, *Fütûhu'l-Ğayb fî'l-Keşfi an Knâ'i'r-Rayb (Hâşiyetu-Tîbî ale'l-Keşşâf*, (Dubay: 2013), IX, 223.

²⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3140.

²¹ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 409 ve Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3140.

²² Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 380-382

²³ Râğîb, *el-İsfehânî, el-Müfredât*, 409.

²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3140.

²⁵ Râğîb, *el-İsfehânî, el-Müfredât*, 409.

²⁶ Ebu Muhammed Abdülhakk b. Ğâlib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (Beyrut: 1422 (h)), III, 434.

²⁷ Bkz: Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 647.

²⁸ İbn Fâris, *Mü'cemü Mekâyisi'l-Lüğâ*, I, 221.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3151

³⁰ Müslim, *İman*, 162.

³¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3151

³² Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, 516.

1.4. Mi'râc (معراج)

Arapça'da ح - ر - ع harflerinden oluşan kelimeler üç farklı anlam bildirir. Bunlardan birincisi, عراج - يَعْزُجُ - عَرَجَ babından olup meslek ve sakatlık bildirmektedir. Nitekim total anlamındaki اعرج - عرج - عرجا da aynı köktendir. İkincisi, seksen ile doksan arasındaki sayılarda deve sürüsü için kullanılır. Üçüncüsü ise عَرَجَ - يَعْزُجُ - عَرَجَ babından olup "yükselmek ve yücelmek" anlamındadır.³³ عَرَجَ kökünden "türemiş olan "Mi'râc" kelimesi ise sözlük anlamıyla "yukarı çıkma vasıtası, merdiven" anlamına gelmektedir. Günümüzdeki teknoloji dolayısıyla kelimeyi asansör olarak da tercüme etmek mümkündür. Terim olarak da Mi'râc, Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah katına çıkışını ifade eder."³⁴ Lafız "Mi'râc" vezniyle Kur'ân-ı Kerim'de geçmemekle beraber farklı köklerde geçmiş ve aynı anlamıyla bir sûreye de isim olmuştur: "تَعْزُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ" Melekler ve Ruh (Cebrail), O'na, (sizin saydığınız günler ile)³⁵ süresi elli bin yıl olan bir günde çıkabilmektedir."³⁶ Burada عَرَجَ kökünden türemiş olan تَعْزُجُ fiilinin melekler için kullanılınca, dünyadaki zaman dilimi ile dünya dışındaki zaman diliminin mukayese edilmesi dikkat çekicidir. Ayet bize zaman ölçüsünün sırf bizim bildiğimiz saat, gün, ay ve yıldan ibaret olmadığını, dünyanın dışındaki melekler için ayrı bir zaman ölçüsünün söz konusu olduğunu açıkça ifade etmektedir. Nitekim yerin ve göğün altı günde yaratıldığını ifade eden Secde Sûresi dördüncü ayetinden hemen sonra gelen ayette de يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْزُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ "Gökten yere her işi O idare eder. Sonra (işler,) sizin saymakta olduğunuz bin yıl süreli bir günde yine O'na yükselir"³⁷ buyrulmaktadır. Dolayısıyla hareketin ölçüsü olarak tarif edilen zamanın³⁸ melekler ve insanlar için farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz.

O halde zamanın akışı subjektiftir, yani kişiden kişiye değişir. Diğer bir ifadeyle sabaha kadar uyuyamayan bir hasta ile sabaha kadar eğlenen bir insan için vakit mefhumu eşit değildir. Aynı uzunluktaki tek vakit, birisi için çok uzun, diğeri için de çok kısadır; çünkü dünyada zamanın geçmesi ve eşyanın yok olmasındaki tesiri çeşitlidir. Varlıklar iç içe daireler gibi birbiri içindeyken, hükümleri yok olma bakımından ayrı ayrıdır. Nasıl ki, saatin saniyelerini sayan dairesi, dakikayı, saati ve günleri sayan daireleri zahiren birbirine benzer fakat süratte birbirine muhaliftirler; öyle de insandaki cisim, nefis, kalb ve ruh daireleri birbirlerinden farklıdır.³⁹ Mesela iki insan düşünelim: "Biri, saati sayan ibreye binmiş gibi o ibrenin harekâtına göre temâşâ ediyor. Diğeri, âşireleri sayan ibreye binmiş. Bu iki şahsın tek bir zamanda müşâhede ettikleri şeyler; saatimizle yerin yıllık dönüşüne oranı gibi, görülen şeyler bakımından pek çok farkları vardır. İşte zaman, harekâtın bir rengi yahut bir şeridi hükmünde olduğundan, harekâta geçerli olan bir hüküm, zamanda da geçerlidir. İşte bir saatte gördüklerimiz, bir saatin saati sayan ibresine binen zîşuur şahsın gördükleri kadar olduğu ve hakikat-i ömrü de o kadar olduğu hâlde; âşire ibresine binen şahıs gibi, aynı zamanda, o muayyen saatte Resulullah (s.a.s.), Allah Teâlâ'nın yarattığı Burak'a biner; şimşek gibi bütün daire-i mümkinâtı kat'edip, mülk ve melekût âlemlerinin acayıpliklerini görüp, daire-i vücûb noktasına çıkıp, sohbe müşerref olup, rü'yet-i cemâl-i ilâhîye mazhar olarak, fermanı alıp vazifesine dönebilir ve dönmüş ve öyledir."⁴⁰

³³ İbn Fâris, *Mi'cemü mekâyisi'l-lügâ*, III, 126.

³⁴ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 322 ve Salih Sabri Yavuz, "Mi'râc" md. *DİA*, (Ankara: 2020), XXX, 132-135.

³⁵ Bkz: Secde, 32/5.

³⁶ Me'âric 70/4.

³⁷ Secde, 32/5.

³⁸ <https://tr.wikipedia.org/wiki/Zaman> adresinden 07.12.2022 tarihinde alınmıştır.

³⁹ Bediuzzaman Said Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: 2007), 17-18.

⁴⁰ Nursî, *Sözler*, 622-23.

1.5. Refref (رفرف)

Arapça'da ف - ف - جharflerinden oluşan رَفْرَف kelimesinin iki çeşit manası vardır. Bunlardan biri "emmek" diğeri de "hareket etmek, saflaşmak, berraklaşmak, saf ve duru olmak anlamındadır." رَفْرَف "Refref" ise "yayılan yapraklar, çimene benzeyen bir çeşit elbise, kazıkları olmayan çadırın yere sarkan etekleri, yastıklar"⁴¹ ve "kuşların kanat çırpması" anlamlarındadır.⁴² Ayrıca Refref için tulum benzeri yeşil bir hırka / elbise tarifi de yapılmıştır.⁴³

2. İsrâ ve Mi'râc ile İlgili Tartışmalar

İsrâ ve Mi'râc hakkında vârid olan rivayetlerdeki takdim ve te'hîr gibi bazı farklılıklar sebebiyle, ulema arasında hadisenin mahiyeti ile ilgili ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kur'ân-ı Kerim İsrâ Sûresi'nde, detaylı bilgi vermemekle beraber, İsrâ hadisesinin gerçekleştiğini sarahaten bildirmektedir.⁴⁴ Necm Sûresi'nde ise, yine detaylı bilgi vermemekle beraber, Mi'râc hadisesinin gerçekleştiğine dair işareten bilgi vermektedir.⁴⁵ Araştırdığımız kadarıyla iki hadise birbirinin devamı şeklinde ve detaylı olarak bütün tefsir,⁴⁶ hadis⁴⁷ ve siyer⁴⁸ kaynaklarında mevcuttur. İlgili hadisler yirmi beş civarında sahâbeden nakledilmiş⁴⁹ ve İslam âleminin her tarafında tevatür derecesine ulaşmıştır.⁵⁰ İslam âlimleri de hadiseyi, "Allah Teâlâ ölülere diriltmeye kâdir olduğu gibi, kulu Hz. Muhammed (s.a.s.)'i bir gecede bir aylık bir mesafeye götürüp getirmeye de kâdirdir"⁵¹ anlayışıyla değerlendirmişlerdir.

İsrâ ve Mi'râc mucizesi, konu ile ilgili ayetlerin tefsiri mesabesinde Buhârî ve Müslim'in birlikte naklettikleri hadislerde mevcuttur. Öyle ki bu rivayetler, mezkûr ayetleri birbirlerinin devamı olarak sarahaten tebyîn etmektedir.

2.1. Mi'râc'ın Gerçekleştiği Yerle İlgili Görüşler

İlgili ayetin ifadesiyle İsrâ hadisesinin Mekke'deki Mescidü'l-Haram'dan başlayıp Mescidü'l-Aksâ'da son bulduğu hususunda ihtilaf yoktur; zira durum ayetin sarîh manasından anlaşılmaktadır. Ancak bazı araştırmacılar Mescidü'l-Aksâ'nın bulunduğu yer konusunda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁵² Onlara göre, İsrâ hadisesinin gerçekleştiği tarihte Mescidü'l-Aksâ'nın yıkılmış olduğu tarih ilmine göre sabittir. Hal böyleyken Hz. Peygamber nasıl buraya girmiş ve namaz kılmış olabilir? Bu soruyu gündeme getirip değerlendiren Kâsımî şöyle demektedir: "Bir mescid yıkıldıktan sonra da amacı doğrultusunda mescid olarak itibar görür ve öyle anılır."⁵³ Nitekim o esnada

⁴¹ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 359.

⁴² İbn Fâris, *Mü'cemü mekâyisi'l-lüğa*, III, 126.

⁴³ Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-Luğati ve's-Sahîhi'l-Arabî*. (Beyrut: 1987), 359.

⁴⁴ İsrâ, 17/1 ve 60.

⁴⁵ Necm, 53/1-18.

⁴⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: 1964), X, 205. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (yrs, 1999), V, 10 ve Kâsımî, Muhammed Cemalüddin b. Muhammed, *Mehâsinü't-Te'vîl*, (Beyrut: 1418 (h)), VI, 429.

⁴⁷ Buhârî, *Tevhîd*, 7517; Müslim, *İmân*, 162. Hadisin metni Buhârî'ye aittir. Çünkü Müslim'in metni Buhârî'nin metni ile benzerlik arz etmesine rağmen, İbn Kesîr'in ifadesiyle, ravilerden Abdullah b. Ebî Nemr'in ezberinin kötü olması sebebiyle Müslim'in metnini tercih etmedik. Ayrıca bkz: Buhârî, *Salat*, 349; Müslim, *İmân*, 162; 163; 164 ve Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 148 ve V, 492. Ayrıca bkz.: Nesâî, *Salat*, 1; Tirmizî, *Tefsîr*, 18; 53; *Tib*, 18; Ebu Davud, *Edeb*, 35; İbn Mâceh, *Fiten*, 33 ve *Ticârât*, 58.

⁴⁸ İbn Hişâm, Cemalüddîn Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, (Mısır: 1955), 396-408.

⁴⁹ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 10.

⁵⁰ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 205 ve Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 10.

⁵¹ Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünnet*, (Beyrut: 2005), VII, 3.

⁵² Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VI, 437 ve Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara, Ankara Okulu, 2010), 160-172.

⁵³ İslam Hukukuna göre bir yer mescid olduktan sonra yıkılsa da kıyamete kadar mescid olarak anılır. (Bkz: Ömer Nasuhi Bilmen, *İstilahat-ı Fikhiye Kâmusu*).

Mekke'deki Mescid de o günlerde mescid değil puthane olarak kullanılıyordu.⁵⁴ Durum böyle olmasına rağmen Hz. Peygamber (s.a.s.) orada ibadet ediyordu.

Kitap ve Sünnet'te fazileti ifade edilen ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ifadesiyle yeryüzündeki üç büyük mescitten biri olarak kabul edilen Mescid-i Aksâ'nın, Kudüs'te bulunduğu hususunda, İslam alimleri ittifak halindedirler.⁵⁵ Nitekim yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar Müslümanlar arasında Mescid-i Aksâ'nın yerine dair herhangi bir tartışma olmamıştır. Araştırmacıların tespitine göre tartışmaları başlatan ilk isim, 1953'te konuyla ilgili bir makale kaleme alan İngiliz oryantalist Alfred Guillaume olmuştur. Guillaume, makalesinde bazı gerekçeler ileri sürerek Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil Mekke yakınlarındaki Ci'râne bölgesinde olduğunu iddia etmiştir. Bilahare Türkiye'deki kimi muasır araştırmacılar da gerekçeleri kısmen farklılık arz etse de sonuç itibarıyla bu konuda Guillaume ile aynı görüşü paylaşmışlardır.⁵⁶

Kur'ân-ı Kerim'in ifadesiyle çevresi mübarek kılınan el-Mescidü'l-Aksâ'nın Kudüs'te bulunan mescid olduğu hemen herkes tarafından bilinen bir husustur. Zira bu mescidin Kudüs'te olduğuna delalet ya da işaret eden ayet⁵⁷ ve hadisler⁵⁸ vardır.

Fahrüddîn er-Râzî, ifadesindeki "إلى" harfinin "intihâ'il-ğaye / hedefin son noktası" için olduğu, dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mescide girdiğine delalet etmediğini bildirmektedir.⁵⁹ Halbuki "إلى" harfi "وَأَيُّكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" "dirseklerinize beraber kollarınızı (yıkayın)"⁶⁰ ayetinde olduğu gibi anlamındadır. Ayrıca Mescidü'l-Aksâ ibadet kasdıyla ibadet edilebilecek üç mescitten biri iken,⁶¹ Hz. Peygamber (s.a.s.)'in burayı ziyaret etmeden geçtiği düşünülemez.

Beytü'l-Mukaddes ya da Beytü'l-Makdis şekillerinde telaffuz edilen isimleriyle bu mübarek mekân; Mescidü'l-Aksâ'nın da içinde bulunduğu Kudüs şehrinin diğer bir adıdır.⁶² Mezkûr mescidin "el-Aksâ" olarak isimlendirilmesinin sebebi ise Mescidü'l-Haram'a mesafe bakımından uzak oluşundandır.⁶³ Zaten ayetin nazil olduğu dönemde, ilâhî dinlerin Kudüs/Beytü'l-Makdis'teki Mescidü'l-Aksâ ve Mekke'deki Mescidü'l-Haram'dan başka herhangi bir mescidi yoktu.⁶⁴

Hz. Ebû Zer (r.a.)'den nakledilen bir hadis şöyledir: "Ben; Yâ Resulallah! Yeryüzünde ibadet için kurulan ilk mescid hangisidir?" diye sordum. Resulüllah (s.a.s.); 'Mescid-i Harâm'dır' buyurdu. Sonra hangisi? dedim. 'Mescid-i Aksâ'dır' buyurdu. Sonra ben: Bu iki mescidin kuruluşu arasında ne kadar zaman vardır? dedim. Resulüllah (s.a.s.): Kırk sene vardır, buyurdu."⁶⁵

Bu sahih rivayete göre Mescidü'l-Aksâ yeryüzünde kurulan ikinci mescittir. Birincisi ise Hz. Âdem tarafından kurulan Ka'be'dir. İki arasında kırk yıl bulunduğu göre her iki mescidi de Hz. Âdem yapmıştır. Hz. İbrahim'e nisbet edilen yapı ise var olan temelin üzerinde binasını yükseltmiştir. Aynı şekilde Hz. Süleyman'ın yaptığı da bir tecdittir.⁶⁶ Şayet Ka'be'yi ilk inşâ edenin Hz. İbrâhim olduğunu kabul etsek bile, Beytü'l-Makdis'teki bu mescidi kırk yıl sonra inşâ etmiş olması bu

⁵⁴ Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VI, 437.

⁵⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 292.

⁵⁶ Altun, *Müsteşrik Alfred Guillaume'nin Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım*, 288.

⁵⁷ Mâide 5/21; A'râf 7/137; İsrâ 17/1 ve Enbiya 21/71.

⁵⁸ Buhârî, *Ehâdisü'l-Enbiyâ*, 10; Müslim, *Hac*, 1397 ve Tirmizî, *Ebvâbu's-Sala*, 326.

⁵⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 292.

⁶⁰ Mâide, 5/6.

⁶¹ Müslim, *Hac*, 827; 1397 ve Tirmizî, *Ebvâbu's-Sala*, 326.

⁶² *Firûzâbâdî Besâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, I, 773.

⁶³ Mahallî, *Celâlüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ve es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr, Tefsîru Celâleyn*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, trs), 226.

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 14.

⁶⁵ Buhârî, *Ehâdisü'l-Enbiyâ*, 10.

⁶⁶ Bkz: Altun, "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-İ Aksa Var mıydı?", *Turkish Studies* 12/2 (Ankara, 2017) 7-10.

hadise göre herhangi bir tenakuz oluşturmaz; zira kendisi hem Mekke'de hem de Beytü'l-Makdis'te ikamet etmektedir.⁶⁷

İşte Hz. Süleyman (a.s.) tarafından yeniden inşa edilen mabet, İslam'ın değer verdiği ilk kiblesidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sağlığında "belli bir dönem için Kudüs'ün kible olarak tercih edilmesi, Müslümanların şehri dinî bir merkez olarak görmelerinin sebeplerinden birini teşkil etmiştir."⁶⁸ Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.s.) "oraya gidin içinde namaz kılın! Eğer gidemezseniz kandillerinde yakılsın diye zeytinyağı gönderin"⁶⁹ buyurmuştur. Nitekim mezkûr mescit, ibadet niyetiyle ziyaret edilebilecek üç mescitten biridir.⁷⁰

Yine Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilen ve tevatür derecesinde sahih olduğunu söylediğimiz hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), Burak'tan bahsederken; *فَرَكَبْتُهُ حَتَّى أَتَيْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ* "Beytü'l-Makdis'e gelinceye kadar ona bindim"⁷¹ diyerek İsrâ'nın, Mekke Harem'inden başlayıp Beytü'l-Makdis'te bittiğini belirtmiştir. Beytü'l-Makdis'in ise Kudüs'te bulunduğu dair herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Konu ile ilgili hadisleri değerlendiren Beyhakî, rivayetlerdeki akışı delil göstererek Mi'râc'ın, Mekke'den Beytü'l-Makdis'e kadar süren İsrâ gecesinde vuku bulduğunu söylemektedir.⁷² İbn Kesîr de naklettiği hadislerdeki ifadelerle dayanarak bunun doğru bir tespit olduğunu belirtmektedir.⁷³ Diğer bir anlatımla İsrâ hadisesi Mekke'deki Mescidü'l-Haram'dan başlayıp Kudüs'teki Beytü'l-Makdis'te son bulmuş,⁷⁴ Mi'râc hadisesi de Mescidü'l-Aksâ'dan başlayıp Sidretü'l-Müntehâ'ya, oradan da -kalplerin kaldıramayacağı ve akılların alamayacağı olağanüstü bir gerçeklikle Allah'ın huzurunda son bulmuştur.⁷⁵

Yaygın kanaate göre Hz. Peygamber, Mi'râc gecesi Cebrail ile Sidretü'l-Müntehâ'ya kadar gitmiş ve Cebrail'in daha ileriye gitmesine izin verilmediği için "kâbe kavseyne" olan yolculuğuna refrefle devam etmiştir⁷⁶ ki, huzuru ilâhî olarak bildirilen ve "kâbe kavseyn" olarak ifade edilen makamın bazı tasavvufî kaynaklarda *مكان* olarak ifade edildiği bilinmektedir.⁷⁷

Müfessir Alûsî, Resulullah (s.a.s.)'in Mi'râc'ı beş merhalede ve beş ayrı vasıta ile katettiğini bildirmektedir: Birincisi, Mescidü'l-Haram'dan Mescidü'l-Aksâ'ya Burak ile, ikincisi Mescidü'l-Aksâ'dan dünya semasına Mi'râc ile, üçüncüsü dünya semasından yedinci kat göğe meleklerin kanatlarıyla, dördüncüsü yedinci kat gökten Sidretü'l-Müntehâ'ya Hz. Cebrail (a.s.)'ın kanatlarıyla, beşincisi Sidretü'l-Müntehâ'dan Kâbe Kavseyn'e Refref ile yolculuk yapmıştır.⁷⁸

Kur'ân-ı Kerim'de *الْأَرْضِ الْمَقْدَسَةَ* "el-Ardu'l-Mukaddese"⁷⁹ ve *الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا* "el-Arzi'l-Leti Bâreknâ fihâ"⁸⁰ gibi ifadelerle zikredilen ve İsrail oğullarının buralara varis olduğu belirtilen yerler; *الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ* "çevresini mübarek kıldığımız Mescidü'l-Aksâ"⁸¹ olarak ifade edilen yerlerdir.

⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 16.

⁶⁸ Bkz. Ömer Faruk Harman, "Kudüs" md, *DİA*, (Ankara: 2002), XXVI, 323-327.

⁶⁹ Ebu Dâvud, *Salat*, 457.

⁷⁰ Müslim, *Hac*, 827; 1397 ve Tirmizî, *Ebvâbu's-Sala*, 326.

⁷¹ Buhârî, *Menâkibü'l-Ensâr*, 3888; Müslim, *İman*, 162; 172 ve Hâkim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, (Beyrut, 1990), 3370.

⁷² Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-Nübüvve*. (Beyrut, 1988), II, 385.

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânü'l-Azîm*, V, 8.

⁷⁴ İsrâ, 17/1.

⁷⁵ Ağırakça, *Kaynaklar Işığında İsrâ ve Mi'râc Olayı*, 8.

⁷⁶ Süleyman Uludağ, "Sidretü'l-Müntehâ" md, *DİA*, (İstanbul: 2009), XXXVII, 151-152.

⁷⁷ Bkz. Mevlâna Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevi Lamekân Âlemi* (yy: Gece Kitaplığı, ty).

⁷⁸ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânü'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî* (Beyrut: 1415 (h)), VIII, 11.

⁷⁹ Mâide 5/21.

⁸⁰ A'râf 7/137 ve Enbiya 21/71.

⁸¹ İsrâ 17/1.

Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında Beytü'l-Makdis'te günümüzdeki şekliyle mevcut bir mescidin bulunmadığını bahane ederek orada el-Mescidü'l-Aksa isminde bir mescidin bulunmadığına ya da İsrâ Süresi'nde kastedilen Mescidü'l-Aksâ'nın Beytü'l-Makdis'teki mescit olmadığına dair ortaya atılan görüşler ilmi dayanaktan yoksundur.⁸²

Müslim'in rivayet ettiği hadisin bir kısmında Hz. Peygamber (s.a.s.) Sidretü'l-Müntehâ'yı tavsif ile şöyle buyurmaktadır: "Cebrail (a.s.) beni Sidretü'l-Müntehâ'ya götürdü. Onun yaprakları fil kulağı, meyveleri testi gibiydi. Allah'ın emri onu bürüyünce şekli değişirdi. Öyle ki, Allah'ın mahlukatından hiç kimse onu tavsif etmeye güç yetiremez."⁸³

Tasavvufta da Sidretü'l-münteha hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. İlk sufilerden Sehl b. Abdullah et-Tüsteri Sidretü'l-müntehayı, "beşerî bilginin bittiği yer" diye tanımlamıştır.⁸⁴

2.2. Mî'râc'ın Sadece Ruh ile ya da Hem Ruh Hem Beden ile Olduğu Tartışması

İslam uleması, İsrâ ve Mî'râc'ın ruh ve beden ile mi, yoksa sadece rüya âleminde ruh ile mi gerçekleştiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre cumhuru ulemâ hadisenin uyanık iken ve hem beden hem ruh ile gerçekleştiği üzerinde ittifak etmişlerdir.⁸⁵ Ayrıca böyle bir şeyin aklen mümkün olup olmayacağı üzerinde de tartışan ulema bunun mümkün ve vaki olduğunu bildirmişlerdir.⁸⁶

Ancak Hz. Âişe, Hz. Huzeyfe ve Hz. Muaviye ile tabiünden Hasan el-Basrî'nin içinde bulunduğu ve azınlığı oluşturan bir gurup ulemaya nisbet edilen görüşe göre hadise rüyada/ruh ile gerçekleşmiştir.⁸⁷ Nitekim bunlara göre peygamberlerin rüyaları hak ve gerçektir.⁸⁸ Ayrıca bu gurup ulemaya göre İsrâ Süresi'ndeki *وَمَا جَعَلْنَا الرُّعْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ* "Sana gösterdiğimiz o rüyayı sırf insanları sınamak için vesile yaptık"⁸⁹ ayetinde geçen "rü'ya" ifadesi de hadisenin rüyada gerçekleştiğine bir delildir. Ayrıca Buhârî'deki mütevatir derecede sahih olan *...بَيْنَمَا أَنَا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ بَيْنَ النَّائِمِ وَالنَّيْقُطَانِ إِذْ أَتَانِي جِبْرِيْلٌ...* "Ben Mescidü'l-Haram'da uyku ve uyanıklık arasında bir halde iken Cebrâil bana geldi..."⁹⁰ hadisi de diğer bir delildir.

Bu görüşe mensup müteahhirîn ulemanın birinci görüşe mensup olanlar ile onların delillerine itirazları birkaç maddede toplanmıştır:⁹¹

- Göğsün yarılarak zezem suyu ile yıkanması söz konusu olamaz; zira su ile sadece aynî / maddî kirler yıkanır. Yoksa suyun, kalbi bozuk inanç ve kötü ahlaktan temizlemesi söz konusu olamaz.
- Ulvî âlemde Burak'a binmeye gerek yoktur; zira bu âlemde böyle bir şeye ihtiyaç yoktur.
- Rivayete göre Allah Teâlâ elli vakit namaz farz kılmış ve Hz. Peygamber (s.a.s.), Allah Teâlâ ile Hz. Musa (a.s.) arasında, onun şefkatinden dolayı bu namazı beş vakte indirinceye kadar gidip gelmeye devam etmiştir. Bu durum, Kadı Ebubekir el-

⁸² Altun, *Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-İ Aksa Var mıydı?*, 18.

⁸³ Müslim, İman, 429.

⁸⁴ Uludağ, "Sidretü'l-Müntehâ" md, *DİA*, XXXVII, 152.

⁸⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 293; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr (el-Câmi' beyne Feneyi'r-Rivayeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr)*, (Beyrut, 1414 (h)), III, 246 ve Kâsmî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VI, 432.

⁸⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 293-294.

⁸⁷ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 20 ve Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III, 246.

⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, XV, 23ve Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III, 247.

⁸⁹ İsrâ, 17/60.

⁹⁰ Buhârî, *Tevhîd*, 7517.

⁹¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 296-297 ve Merâğî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, XV, 9-10.

Bakillânî'nin de dediği gibi⁹² caiz değildir. Çünkü bu durum, amel etmeden önce hükmün neshi anlamındadır ki, Allah Teâlâ için bedâ olmuş olur. Bu da muhaldir.

- d. Hiçbir Müslüman, "peygamberler ulvî âlemde cesetleriyle beraber sağdırlar" dememiştir. Zira oradaki hayat ruhani olup cismani değildir. Onları muhatap alıp konuşmak ve salavat okumak cismi değil ruhi işlerdendir. Çünkü bunun dışında bir şeyi akıl kabul etmez. Bu sebeple sabit olur ki Mi'râc, cismani değil ruhani olarak gerçekleşmiştir.
- e. İsrâ ve Mi'râc hadisi her ne kadar senedi sahih ise de metninde problem vardır. Bu sebeple reddedilmesi gerekir; zira namazın elli vakitten beşe indirilmesi gibi, nübüvvetin tasdiki hususunda ihtiyaç duyulmayan tuhaf işler içermektedir

Diğer bir görüş ise "İsrâ safhası uyanık ve bedenle, Mi'râc safhası da uykuda ve ruhen gerçekleşmiştir" şeklinde dillendirilmiştir. Bu iddia sahiplerinin delili, ayette sadece İsrâ safhasının açıkça zikredilmiş olması ve daha fazla bilgiye yer verilmemesidir. Eğer her iki hadise de aynı vasıflarla şekilde gerçekleşmiş olsaydı, Kur'ân'da her ikisine de açıkça yer verilirirdi.⁹³

Felsefeciler ise İsrâ ve Mi'râc'ı, "tanrı ve evren anlayışları nedeniyle yani cismanî olan beden, ruhsal ve tanrısal olan gökyüzüne çıkmasının imkansızlığını kabul ettiklerinden olayı, sadece ruhsal bir seyahat olarak düşünmüşlerdir."⁹⁴ Halbuki metafizik alanda felsefe ya da başka bir şey değil, sadece vahiy bilginin kaynağı olarak görülmelidir. Çünkü metafizik alan bilgisi insanın aklî çaba ve gayretleriyle elde edilebilecek bir bilgi değildir. O halde konu etrafındaki tartışmalarda sahîh rivayetleri hakem olarak kabul etmek gerekir.

Cumhurun görüşüne göre, ayetteki tesbîh ve taaccüp ifade eden durum ile Kureş'in yalanlaması gösteriyor ki, hadise mucizevî bir şekilde hem ruh hem de beden ile gerçekleşmiştir. Şayet rüyada olsaydı hem o zaman hem de günümüzde bu hadise ne şaşırtıcı bulunur ne de tartışma konusu olurdu.⁹⁵ Ayrıca ayette geçen *سُبْحَانَ رَبِّيَ عَظِيمًا* ifadesi, hadisenin hem ruh hem de beden ile gerçekleştiğini göstermektedir.⁹⁶

İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'dan gelen rivayete göre, *أَنْزَلَكُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ* "Kesinlikle siz, tabakadan tabakaya bineceksiniz"⁹⁷ ayeti Hz. Muhammed (s.a.s.)'in melekut âlemini seyretmesi için göklere çıkarılacağı müjdesi olarak İsrâ gecesi gerçekleşmiştir. Nitekim başka bir ayette de *الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا* "Yedi kat göğü tabaka tabaka yaratan O'dur"⁹⁸ buyrulmuştur.⁹⁹

İbn Abbas (r. a.)'a göre "Sana gösterdiğimiz o rüyayı sırf insanları sınamak için vesile yaptık"¹⁰⁰ ayetinde geçen "rü'ya" tabirinden dolayı mi'râcın uykuda cereyan eden bir rü'ya olduğunu zannedenler olmuşsa da bu doğru değildir.¹⁰¹ Çünkü uykudaki rüyada şuraya buraya gitmek, semâvâta çıkmak herkeste vaki' olabilir ve bedihîdir ki böyle bir rü'ya gördüğünü söyleyen kimseye karşı inkâr ile hücum da edilmez. Eğer mi'râc uykuda bir rüyadan ibaret olsaydı onun bir fitne yapılmasının manası olmazdı. Doğrusu rü'ya esasen büsrâ vezninde masdardır. Örfte uyku halinde görülenlere isim olmuş ise de esas itibariyle manası rü'yettir, görmek demektir.¹⁰² Hem sonra sahih hadiste Hz.

⁹² Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 296.

⁹³ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, s. 151; Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VI, 432 ve Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III, 246.

⁹⁴ Karadaş, *İsrâ ve Mi'râc Hadisesi: Mâhiyeti ve Gerçekliği*, 63.

⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 23.

⁹⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 296 ve Merâğî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, XV, 6.

⁹⁷ İnşikâk, 84/19.

⁹⁸ Mülk, 67/3.

⁹⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 103.

¹⁰⁰ İsrâ, 17/60.

¹⁰¹ Merâğî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, XV, 6.

¹⁰² Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 29 7ve Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3186.

Peygamber (s.a.s.) “Burak’a bindim” diyor. Şayet sadece ruh ile gitmiş olsaydı, ruh neden Burak’a binmek zorunda kalsın? Ayrıca بين النائم واليقظان ifadesinden “uykudaydı” sonucu da çıkmaz.¹⁰³

İsrâ ve Mi’râc’daki hız haddizatında mümkündür. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de rüzgârın Hz. Süleyman (a.s.)’ı az bir zamanda çok uzak mesafelere götürdüğünü bildiren وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ غُدُوها شَهْرٌ وَرَوَّاحُها ayeti “Süleyman’ın emrin de sabah esişi bir ay, akşam esişi de bir aylık yol olan rüzgâr vardı”¹⁰⁴ ayeti vardır. Ayrıca Kitaptan kendisine ilim verilen bir zatın göz açıp kapama miktarınca bir zaman diliminde Yemen’den Kudüs’e bir tahtı naklettiğini bildiren قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ “Yanında Kitap’tan bilgi bulunan kişi dedi ki: “Ben onu, göz açıp kapayınca kadar sana getireceğim”¹⁰⁵ ayeti vardır. Merâğî’nin dediği gibi, bir gurup insan için geçerli olan bu hızlı hareket hepsi için geçerli olabilir.¹⁰⁶ Kaldı ki, İsrâ ve Mi’râc hadisesi de böyle hissî bir mucizedir. Zaten “şaşkınlık yaratması mucizenin gereklerindedir.”¹⁰⁷

İsrâ ve Mi’râc hadisesi birer mucize olarak fizikî tabiat kanunları ile bu kanunları algılayıp bir hükme varan aklın sınırlarını aşmaktadır; zira mucize, bir yönüyle aklın ünsiyeti ile bilinen “tabiat kanunlarını ihlal etmek”¹⁰⁸ demektir. İşte Hz. Peygamber (s.a.s.) böyle bir mucizeyi Kureys’e anlattığında onlar kendisini reddetmekle kalmamış, hemen Hz. Ebubekir’e koşarak onu dininden caydırmaya çalışmışlardır. Bunun üzerine Hz. Ebubekir onlara, “eğer o demişse doğru söylemiştir” karşılığını vermiştir. Yine de vazgeçmeyen müşrikler, “sen O’nun bu söylediklerini de mi tasdik ediyorsun?” sorusunu sormuşlardır. Hz. Ebubekir ise bu soruya “ben, bundan daha fazla akla uzak olan konularda O’nu tasdik etmişim” cevabını vermiş ve Hz. Peygamber tarafından kendisine الصديق unvanı verilmiştir.¹⁰⁹

Mi’râc hakkında daha çok hadislerle dayanarak açıklamalar yapan Elmalılı, İsrâ, 17/1. ayetinin tefsirinde, “müfessirlerden bazıları gök cisimlerinin süratli hareketlerinden ilmî misaller getirerek İsrâ ve Mi’râc’daki sürati akıllara yaklaştırmaya çalışmışlardır” ifadelerine yer vermektedir. Ona göre doğrudan doğruya ilahi bir mucize olan bir harika, tabii bir noktai nazarla izah olunabilmekten uzaktır. Tabii bir tasavvur, benzeri ile tasavvur demektir. Halbuki benzeri görülmemiş bir hadiseyi benzeri ile tasavvura kalkışmak tenakuz olur. O, ancak müşahede veya haber ile bilinir... Keyfiyeti mekân, zaman, hareket, ruh meselelerinin aslı ve hakikatiyle alâkadar bulunan ve ilâhî kudretin en büyük mucizelerinden olan mi’râc harikası fikri, aklın idrak ölçülerinden çok yüksektir. Ayrıca Elmalılı mi’râcın, sadece ruh ile gerçekleşmenin çok daha ötesinde bir mucize olduğunu bu sebeple hem ruh hem de beden ile vuku bulduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre ruhun iki cesedi bulunmaktadır.¹¹⁰

“Hiçbir Müslüman, ‘peygamberler ulvî alemde cesetleriyle beraber sağdırlar’ dememiştir” iddiası dayanaktan yoksundur. Zira İbn Mâceh’in rivayet ettiği sahih bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), إِنَّ اللَّهَ فَدَّ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ فَتَنِيَّ اللَّهُ حَيُّ يُزْرِقُ “Allah, peygamberlerin bedenlerini çürütmeyi toprağa haram kılmıştır. Çünkü Allah’ın peygamberleri diri olup rızıklandırıyorlar”¹¹¹ buyuruyor.

Müttefekun aleyh ve tevatür derecesinde sahih olduğunu yukarıda belirttiğimiz hadis metninin problemlili olduğu iddiası da tutarlı değildir. Zira konu ile ilgili sadece bir değil, sırf kütüb-i sittede

¹⁰³ Bkz: Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, III, 247.

¹⁰⁴ Sebe’, 34/12.

¹⁰⁵ Neml, 27/40.

¹⁰⁶ Merâğî, *Me’âlimü’t-Tenzil*, XV, 6.

¹⁰⁷ Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Sa’d Abdullah b. Ömer, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, (Beyrut: 1418 (h)), III, 247.

¹⁰⁸ Richard Swinburne, “Bir Tabiat Kanunu İhlali (Mucize)”, çev. Mustafa Akçay, *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004), 105.

¹⁰⁹ Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, III, 247.

¹¹⁰ Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: 1979), V, 3150-3151.

¹¹¹ İbn Mâceh, *Kitâbu İkameti’s-Sala ve’s-Sünneti fihâ*, 1085 ve *Kitâbu'l-Cenâiz*, 1636, 1637.

doksan dört tane hadis nakledilmiştir.¹¹² Bunlardan birkaç tanesinin sened veya metninde problem olması diğerlerinin sıhhatine halel getirmez.

Hz. Âişe, Hz. Huzeyfe ve Hz. Muaviye'ye nisbet edilen görüş ise birkaç yönden problemlidir; zira hadise gerçekleştiği zaman Hz. Âişe oyun çağında bir çocuk,¹¹³ diğer iki sahâbe de henüz Müslüman olmamışlardı. Hz. Huzeyfe'nin, babası ile Bedir savaşından hemen önce,¹¹⁴ Hz. Muaviye'nin de yine babası ile Mekke fethinden sonra Müslüman oldukları malumdur. Ayrıca Hz. Huzeyfe'den gelen farklı rivayetler de bu görüşü zayıflatmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, şayet ruhsal bir seyahat olsaydı hem o zaman hem günümüzde olay ne şaşırtıcı bulunur ne de tartışma konusu olurdu.

"İsrâ safhası uyanık ve bedenle, Mi'râc safhası da uykuda ve ruhen gerçekleşmiştir" şeklindeki görüş de problemlidir; zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Necm Sûresi'nin ilk on sekiz ayeti Mi'râc hadisesine işaret etmektedir. Kaldı ki ayet bulunmasa bile verdiğimiz sahih olarak meşhur hatta mütevatir olan hadisler¹¹⁵ konuyu detaylı bir şekilde açıklamaktadırlar.

Kelâmullah üzerinde konuşan ve vahyi tasnif eden Bakillânî *وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِهِ* "Allah, bir insanla ancak direk vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Ya da bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder"¹¹⁶ ayetinin delâletiyle şunları ifade etmektedir: Allah Teâlâ'nın kelâmı mahlukat tarafından üç şekilde duyulur:¹¹⁷

- Allah Teâlâ vasıtasız bir şekilde, fakat perde ardında, tıpkı Hz. Musa (a.s.) ile konuştuğu gibi kelâmını duyurur. Burada perde ardında bulunan Allah Teâlâ değil, kuldur. Musa (a.s.) Kelâmullah'ı duydu fakat Allah'ı görmedi.
- Allah Teâlâ, vahiy meleği aracılığıyla veya herhangi bir okuyucunun kıraati vasıtasıyla kelâmını duyurur. Bu vahiy şeklinde de Allah Teâlâ görülemez. Peygamberlerin melekten, diğer kulların da peygamberlerden veya herhangi bir okuyucudan duymaları böyledir.
- Allah Teâlâ dilediği kullarına vasıtasız ve hicapsız bir şekilde, tıpkı *فَأُوحِيَ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أُوْحِيَ*¹¹⁸ ayetinin ifade ettiği gibi, Mi'râc gecesinde Hz. Peygamber (s.a.s.)'e vahyettiği gibi kelâmını aracısız ve *وَحِيًّا* olarak ifade ettiği direk bir şekilde duyurur. Burada ilham değil, duyma ve anlama vardır.

Hemen şunu ifade etmek gerekir ki, İsrâ ve Mi'râc hadisesinin hem ruh hem de beden ile gerçekleşmiş olması akla aykırı olmadığı¹¹⁹ gibi Kur'ân ve Sünnet'in ifadelerine de aykırı değildir. Her ne kadar müfessir el-Alûsî hurafe demişse de¹²⁰ bazı kelâm âlimleri, insan bedenini kesîf beden, latîf beden ve âlem-i emre ait olup iki cismin irtibatını sağlayan ruh olmak üzere üç kısımda değerlendirmişlerdir.¹²¹ Ayrıca günümüzün bazı araştırmacılarının ispatladıkları gibi her beden bir enerji bedeni / astral vücudu¹²² diğer bir ifadeyle aurası yani de dublesi vardır. Beden, ruhun sayesinde varlığını devam ettirmektedir. Ruhun ayrılması ile bedenin çürüyüp bozulması bunun güzel bir

¹¹² Bekir Tatlı, *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Mi'râc Hadisleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (İstanbul: 2000), 221-248.

¹¹³ Merâğî, *Me'âlimü't-Tenzil*, XV, 7.

¹¹⁴ Selman Başaran, *D'Â*, "Huzeyfe" md, (İstanbul: 1998), XVIII, 434.

¹¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, X, 205 ve İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, V, 10.

¹¹⁶ Şûrâ, 42/51.

¹¹⁷ Bakillânî, Ebubekir Muhammed b. Et-Tayyib, *el-İnsâf fi mâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlu bihi*, (Kahire: 2000), 34.

¹¹⁸ Necm, 53/10.

¹¹⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, XX, 293-294.

¹²⁰ Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, VIII, 11.

¹²¹ Devvânî, Celâlüddîn Muhammed b. Sa'd, *Risâletü Hakîkati'l-İnsan ve'r-Rûhi'l-Cevvâl fi'l-Avâlim* (Mısır: 1947), 7.

¹²² Devvânî, *Risâletü Hakîkati'l-İnsan*, çev. Muhit Mert, *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998), 203.

delilidir. O halde ruhun varlığı bedene bağlı değildir. Beden, ruhun elbisesi bile değildir; sadece faaliyet alanı, geçici hanesi ve yuvasıdır. Bilakis ruhun elbisesi, bir derece sabit ve letafetçe ruha münasip bir gılaf-ı latifi yani aurası¹²³ ve bir beden-i misâlîsi vardır. Öyle ise ölüm anında tamamen çıplak olmaz; yuvasından çıkar, ancak beden-i misâlîsini giymiş olarak çıkar.¹²⁴ O halde konumuz olan 'Mi'râc mucizesi de kesîf bedeninin aurası, dedublesi, alternatifi, melekûtî boyutu ve özü ile olmuştur' diyebiliriz.

2.3. Rü'yetullah Tartışması

Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in Mi'râc'da Allah Teâlâ'yı görüp görmediği hususu sahâbeden beri ihtilaf konusudur. İbn Abbas (r.a.) Necm Sûresi'ndeki "gördüğünü kalbi yalanlamadı. Gördüğü hakkında tartışıyor musunuz? Kesinlikle O'nu bir daha gördü" ayetlerinde ifade edilen görülenin Allah Teâlâ olduğunu söylerken; Hiz. Aişe (r.a.), "gözler O'nu idrâk edemez; fakat O gözleri idrâk eder"¹²⁵ ayetini delil getirerek Allah Teâlâ'nın kesinlikle görülmediğini iddia etmektedir.¹²⁶ Tartışmaya bağlı olarak bir gurup müfessir, Hiz. Aişe'nin iddiası doğrultusunda görüş bildirirken,¹²⁷ diğer bir gurup müfessir de Kâbe Kavseyn ile ifade edilen yaklaşılana ve görülenin Allah Teâlâ olduğu şeklinde İbn Abbas'ın iddiası doğrultusunda görüş bildirmişlerdir.¹²⁸

Sahâbeden gelen iki görüş doğrultusunda Kelâm mezhepleri de farklı iki görüştedirler. Müşebbihe Allah'ın dünyada dahi görülebileceğini söylerken, "Ehl-i Sünnet ahirette müminlerin Yüce Allah'ı görmelerinin aklen mümkün, naklen de vacip olduğunu söylemiştir. Var olan ihtilaf, dünyada da görülüp görülemeyeceği hususundadır. Sahabenin tümü Resulullah (s.a.s.)'in Mi'râc gecesinde Allah Teâlâ'yı gördüğüne dair ittifak içindedirler. Ancak ihtilaf görülmenin kendi gözüyle mi yoksa kalp gözüyle mi olduğu hususundadır. Hiz. Âişe (r.a.) görmenin kalp gözüyle olduğunu söylerken; Abdullah b. Abbas (r.a.) görmenin baş gözüyle olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile, Neccâriyye, Cehmiyye, Ravâfid ve Havâric ise bu görmeyi tümüyle reddetmişlerdir."¹²⁹ Ancak Mu'tezile mezhebi Allah Teâlâ'nın gözle görülemeyeceği üzerinde ittifak ederken; kalp ile görülüp görülemeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl ve Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah Teâlâ'nın "kalbimizle bilmek" manasında kalp ile görülebileceğini iddia ederken; Hişâm el-Fevtî ve Abbad b. Süleyman bu iddiayı da reddetmişlerdir.¹³⁰ Ehl-i Sünnet âlimlerinden Fahrüddîn er-Râzî, "sağlıklı bir şekilde görünmek, Allah Teâlâ'nın Zâtı'nın gereklerindedir" deyip delilleri şöyle sıralamaktadır:¹³¹

1. Hem cevher hem de araz olan şeyleri görebilmekteyiz. Sağlıklı görünmek, ikisinin de ortak hükümlerindedir. Cevher ve araz arasındaki ortak hükümler de ortak illetleri gerektirmektedir. Bu ikisi arasındaki ortaklık bunların ya hâdis ya da mevcûd oluşlarındadır. İletinin hâdis oluşu caiz değildir; zira hudûs, vücûd ve 'ademin toplamıdır. Oysa 'adem illetinin bir parçası olamaz. O halde sağlıklı görmenin illeti vücûddur. Allah Teâlâ da mevcûd olduğuna göre, o zaman görmenin gerçekleşmesi gerekir.

¹²³ Aura, *Teozofî*'de kullanılan bir terim olup, canlıların bedenlerinden yayıldığı varsayılan ışınımın oluşması ve gitgide yayılan tesir kuşakları tarzında kendini gösteren elektromanyetik alana verilen addır. Metapsişikçilerin "eflüv" adını verdikleri partiküllerin ışınımıyla (radyasyon) oluşan bu alan, Teozoflara ve Kirlian Fotoğrafçılığı üzerinde çalışan araştırmacılara göre, yaşam enerjisi olarak adlandırılan bir tür enerjinin organizmalardan insan gözünün görmediği bir frekans düzeyinde titreşen ışınlar tarzında yayılmasıyla oluşur (Bkz. Mustafa Akyol, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aura/teozofik>. (02.02.2010)

¹²⁴ Emanullah Polat, *Kur'an'a Göre Ruhî Hastalıklar*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 63-64.

¹²⁵ En'âm 6/103.

¹²⁶ Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIV, 52.

¹²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 420; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlis-Sünne*, IV, 604.

¹²⁸ Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XIV, 54.

¹²⁹ Bakillânî, *el-İnsâf*, 68.

¹³⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-müsallîn* (Beyrut: 1990), I/238.

¹³¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Hâşiyetün ala'l-Hamsûn fi Üsûli'd-Dîn*, (yrs, 2017), 178-180.

2. Hz. Musa (a.s.) Rabbinden kendisini görmeyi istemiştir.¹³² Eğer görmek mümteni olsaydı onu istemezdi.
3. Allah Teâlâ görünmesini dağın yerinde durmasına bağlamıştır. Dağın yerinde durması mümkün olduğuna göre, mümkünine bağlı olan Allah Teâlâ'nın da görünmesi mümkündür.

Mu'tezile mezhebi, bu görüşleri reddederek Allah Teâlâ'yı görmenin imkânsız ve yüce sıfatlarıyla çelişkili olduğunu iddia etmektedir. Çünkü onlara göre görmek, görünenin bir yönde, sınırlı, şekil ve sûretten müteşekkil olması, ışın saçması vb. araz ve cevherin görünmesi için gerekli olan şeylere sahip bulunması gerekmektedir. Gerçek şu ki, onların kanıtları Allah Teâlâ'nın mahlukata kıyaslanması yönünde. Sanki onlar şöyle derler: "cisimlerin görülmesi bunu gerektiriyorsa, herhangi bir görülme de bunu gerektirir." Ancak bu kıyas doğru değildir.¹³³ Ayrıca Râzî, ahirette Mü'minlerin Allah Teâlâ'yı görmelerinin de vacip oluşunun delillerinden gördüğü ayetleri sıralayarak şu açıklamalarda bulunmuştur:¹³⁴

1. "O günde birtakım yüzler parıldar. Rablerine bakar görürler."¹³⁵ Ayetinde olduğu gibi *harfi cerri* ile birlikte olunca "görmeyi" ifade etmektedir.
2. "İhsanda bulunanlara daha güzeli ve fazlası vardır."¹³⁶ Müfessirler ayetteki *زيادة* kelimesinin rü'yetullahı ifade ettiği üzerinde icmâ' etmişlerdir.
3. "İman edip salih ameller işleyenler için Firdevs cennetleri bir "konaklama" yeridir."¹³⁷ Aslında bütün cennetler müminler için konaklama yerleridirler. Konaklama işinden sonra da oradan çıkmak gerekir. Çünkü bir yerlerden oraya inilmiş. Bütün cennetler konaklama yerleri olunca, onları oradan çıkararak tek şey rü'yetullahdır.
4. "Kim ahirette Rabbine kavuşacağını ümit ediyorsa, salih amel işlesin"¹³⁸ ayetinde geçen *اللقاء* kelimesi rü'yeti ifade etmektedir.

Bir gurup müfessire göre İsrâ birinci ayetin fezlekesi olan *هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ* ifadesindeki iki zamir de Hz. Peygamber (s.a.s.)'i işaret etmektedir. Ancak müfessirlerin cumhuru buna karşı görüş belirterek; bu iki zamirin de Allah Teâlâ'yı işaret ettiğini bildirmişlerdir. İbn Âşûr ise bu iki görüşten birincisini benimsediğini belirttikten sonra her iki görüşün birlikte doğru olma ihtimali üzerinde durmaktadır. Zira ona göre Kur'an lafızları birçok manaya gelebilmektedir.¹³⁹ Böyle olunca o zaman "Hz. Peygamber (s.a.s.) Allah Teâlâ'nın ayetlerini duymuş ve görmüş" demek oluyor. Zaten Necm Sûresi'nde bu iddiayı doğrulayacak nitelikte *أَفَقْتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى* "Gördüğü şey hakkında O'nunla tartışıyor musunuz?"¹⁴⁰ ve *مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى* "Göz kayıp şaşmadı ve haddini aşmadı"¹⁴¹ buyrulmuştur. Hem bu iki sıfat Allah Teâlâ'yı işaret etmiş olsalar bile münasip olan *المُصِصِرُ* ve *المُسْمِعُ* olarak te'vîl edilmeleridir. Çünkü duyma ve görmeye gücü yeten duyurma ve göstermeye de gücü yeter.¹⁴²

¹³² وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي مَا ظَنَّرْتُكَ قَالَ لَنْ تُرِيَنِي وَلَٰكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تُرِيَنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ سُوقًا (A'râf, 7/143).

¹³³ Bkz: Fahrüddîn er-Râzî, *Hâşiyetün ala'l-Hamsûn fi Üsûli'd-Dîn*, 178.

¹³⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *Hâşiyetün ala'l-Hamsûn fi Üsûli'd-Dîn*, 181-182.

¹³⁵ Kıyâme, 75/22-23.

¹³⁶ Yunus, 10/26.

¹³⁷ Kehf, 18/107.

¹³⁸ Kehf, 18/110.

¹³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 22.

¹⁴⁰ Necm, 53/12.

¹⁴¹ Necm, 53/17.

¹⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 23.

H. Enes (r.a.)'in rivayet ettiği hadise göre, ayette geçen {ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى} ifadesinin Allah Teâlâ için olduğu söylenmiştir. Her ne kadar Beyhakî, Buhârî¹⁴³ ve Müslim'deki¹⁴⁴ farklı hadislerle dayanarak ثُمَّ دَنَا ifadesiyle kastedilenin Hz. Cebrâil olduğu söylenmişse de iki defa görülen Hz. Cebrâil değildir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) biri Hira'da, diğeri de Varaka ile görüşüldükten sonra ve Fâtiha Sûresi'nin nüzulü esnasında olmak üzere iki defa dünyada görmüştür.¹⁴⁵ Ayrıca "ta'kibiye" denilen ف harfinden sonra gelen إلى عبده ما أوحى ifadesinde belirtilen kul, Hz. Muhammed (s.a.s.) dir. Çünkü görülen Hz. Cebrâil ise vahyeden de O olmalıdır. Vahyeden O ise Hz. Muhammed (s.a.s.) O'nun kulu değildir. Nitekim sahâbeden gelen iki farklı rivayet birbirini nakzmemektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.)'den gelen farklı rivayetler aynı sonucu ifade etmektedir. O (s.a.s.), kendisine yöneltilen "هل رأيت ربك؟" "Rabbini gördün mü?" sorusuna bir defasında "نور أتى أراه" "O bir nurdur, nasıl göreyim?" şeklinde, bir başka defa "Ben ile O'nu görmem arasında Nur vardı" şeklinde, başka bir yerde de "رأيت نورا" "Bir Nur gördüm" şeklinde cevap vermiştir. Dikkat edilirse lafızlar farklı olsa da hadislerin ifade ettiği anlam aynıdır. Zaten Hz. Âişe (r.a.)'nın "görme kalp gözüyle olmuştur" ifadesiyle; Abdullah b. Abbas (r.a.)'nın "görme baş gözüyle olmuştur" ifadesi birbiriyle çelişmemektedir.¹⁴⁶

Vâhidî, Hz. Peygamber'in; "Ben bir ay Hirâ'da kaldıktan sonra eve döndüm ve vadinin ortasına geldiğimde çağrıldığımı duydum. Sağıma soluma baktığımda bir şey göremedim. Sonra tekrar çağrıldım. Başımı kaldırdığımda O'nu yani Cebrail (a.s.)'ı havada bir taht üzerinde oturuyor gördüm" dediğini nakletmektedir.¹⁴⁷ Hz. Peygamber fetret döneminde, bir ara yürürken bir ses duyup sağına soluna baktığında Hz. Cebrail (a.s.), Hirâ'daki gibi aslî sûretiyle, yer ve gök arasında bir kürsüye oturmuş vaziyette yine görünüyor. Tekrar bir korku ile eve gelip Hz. Hatice (r. anhâ)'ya "beni örtün, beni örtün!" diyor. Bunun üzerine de Müddessir Sûresi nazil oluyor.¹⁴⁸

Konu bir makalenin alt başlığı olamayacak kadar önemli ve detaylı olduğundan sadece ihtilafa değinmekle yetinip daha fazla detaylara girmeyeceğiz. Ancak yine de muasır âlimlerden Süleyman Ateş'in olaya bakışını özetlemekte fayda mülâhaza etmekteyiz. O, "Peygamber (s.a.s.) mânâ gözüyle çok şey görmüştür ama bu ruhânî şeyleri maddî biçimde tavsif etmek mümkün değildir" ifadelerini kullanmaktadır. Ona göre "İsrâ ve Mi'râc olayını anlatan çok acâib ve garip şeyler vardır. Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gitmekte olan Peygamber'i bir acuzenin çağırması, Peygamber'in bütün peygamberlere imam olup namaz kıldırması, göğe kadar uzanan bir merdiven kurulması, gök kapılarının birbiri ardınca açılması, Arş'ın, Levh'in, Kalem'in, Sidretü'l-Müntehâ'nın maddî biçimlerde tanıtılması namazın önce elli vakit olarak farz kılınup sonra Peyğamber'in Mûsâ'nın önerisiyle Allah'a tekrar tekrar başvurması üzerine indirile indirile beşe kadar düşürülmesi, akıl almaz tuhaf şeylerdir."¹⁴⁹

Tek başına Necm, 53/1-18 ayetlerinin işareti ile rü'yetullah kabul edilmeyebilir; ancak konu etrafındaki rivayetler ile Hz. Peygamberin Hz. Cebrail'i Mi'râc'dan önce iki defa gördüğü rivayetleri yan yana getirildiklerinde, Necm Sûresi'nde işaret edilen görmenin, müfessir el-Hasen'in de ifade ettiği¹⁵⁰ gibi rü'yetullah olduğunu kabul etmek gerekir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, hadise akla aykırı değil; ancak sınırlı olan insan aklının kolaylıkla kavrayabileceği bir şey de değildir.

¹⁴³ Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 3235 ve *Tefsîr*, 4856.

¹⁴⁴ Müslim, *İman*, 429.

¹⁴⁵ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II, 138-146.

¹⁴⁶ Bkz: Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VI, 439.

¹⁴⁷ Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed, *Esbâbü Nüzulü'l-Kur'ân*, (Dammâm: 1992), I, 446.

¹⁴⁸ Buhârî, *Bed'ü'l-Vahiy*, 4; Müslim, *İman*, 252-257 ve Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II, 156-157.

¹⁴⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty), IX, 113.

¹⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVII, 85.

Müslümanların kahir ekseriyetinin İsrâ ve Mi'râc hadisesine bakışı geleneksel çizgidedir. Ancak felsefî akımlardan etkilenen bir gurup çağdaş araştırmacı ve yazara göre "kâinatta sebep-sonuç ilkesi hâkimdir. Allah tabiat kanunlarını yaratmış ve onları yürürlüğe koymuştur. Bu yüzden kâinatta bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan etmemektedir."¹⁵¹ Bunlar pozitif bilimlerin etkisiyle peygamber mucizelerini, melek ve cin gibi metafizik varlıkları ya te'vîl ya da inkâr yoluna gitmişlerdir. Aynı şekilde "Kur'ân'daki siyaset, hukuk, ekonomi vb. pratik hayatla ilgili emir ve yasakları ve bu yasakları işleyenler hakkında belirlenmiş cezaları; ayrıca İslam'ın mevcut beşerî sistemlerle uyuşmayan bazı yasak ve emirlerini ya ilâhî tavsiyeler olarak algılamışlar ya da aklileştirerek açıklamaya kalkışmışlardır."¹⁵²

Aklı esas alan mutezile mezhebi bile açık naslar karşısında susarken; modernist anlayışa sahip olan bazı araştırmacılar, "yorum veya rivayet kültürü"¹⁵³ ifadeleriyle meşhur, hatta mütevatir¹⁵⁴ olan hadisleri müfessirlerin ifadeleriyle denk tutup Necm Sûresi'ndeki ayetleri de kendi anlayışları doğrultusunda yorumlayarak bu yorumlarını hem hadislerin hem de diğer müfessirlerin açıklamalarının önüne çıkarıp Mi'râc mucizesini farklı değerlendirebilmektedirler. Oysa "rivayet" diye küçümsenen hadisler yine Kur'ân'ın ifadesiyle¹⁵⁵ onun sahih açıklamalarıdır. Başlangıcından günümüze İslam âlimlerinin Kur'ân ve Sünnet'e bakışı, İmam Şâfi'î'nin dediği gibi "ümmetin bütün söyledikleri Sünnet'in, Sünnet'in tümü de Kur'ân'ın açıklamalarıdır. Kur'ân ise Allah Teâlâ'nın Esmâü'l-Hüsna'sının ve yüce sıfatlarının açıklamalarıdır."¹⁵⁶

Kur'ân'ı anlayıp ahkâmını ferdî ve içtimaî hayatımıza uygulayabilmemiz için, onu herhangi bir değişime tabi tutmadan, inceliklerini bütün detaylarıyla ve işaretlerini fark ederek olduğu gibi anlamamız lazımdır. Ancak iş öyle kolay başarılacak bir şey değildir. Bu durum adeta aşılmaz bir duvar ve açılmaz bir kapı gibi önümüzde durmaktadır.¹⁵⁷ Öyleyse kapı nasıl açılmalıdır? İslam âlimleri, kapıyı açabilmek için; birbirini tamamlayan iki anahtar olduğunu ifade etmektedirler: Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Sünneti ve Arapça dilbilgisi kurallarına bağlı olarak lafızların anlam ve delalet bilgisi.¹⁵⁸

Sünnet, isimleri dahi verilmeyen bazı kişiler hariç, İslam tarihi boyunca ortaya çıkan bütün mezhepler tarafından hem Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak¹⁵⁹ hem de onun açıklayıcısı olarak kabul edilmiştir. Zira Kur'ân-ı Kerim bizzat kendisi, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in açıklayıcı olduğunu müteaddit ayetlerle ifade etmiştir.¹⁶⁰ Unutulmamalıdır ki, Hz. Peygamber (s.a.s.) vahyin tebliğcisi olması hasebiyle, beşer olarak bizim cephemizden vahye bakıldığında Kur'ân-ı Kerim'in kaynağıdır; ancak bu kaynaklık sadece nakletmiş olmaktan yani tebliğ ederek¹⁶¹ elçilik vazifesinden ibarettir. Oysa tebyîn tebliğden farklı bir durumdur. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Kur'ân'ı tebliğ etmesi ayrıdır; onu tebyîn etmesi ayrıdır.¹⁶²

¹⁵¹ Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: 1997), 246.

¹⁵² Demirci, *Tefsir Tarihi*, 250-251.

¹⁵³ Balci, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, 51.

¹⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, X, 205; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V, 10 ve Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VI, 439.

¹⁵⁵ Nahl 16/44.

¹⁵⁶ Şâfi'î, Muhammed b. İdris, *er-Risâle* (Mısır: 1938), 40 ve Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: 1957), I/6.

¹⁵⁷ Emanullah Polat, *Kur'ân Lafızlarının Anlam Zenginliği*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 113.

¹⁵⁸ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Üsûlü'l-fıkıh* (Dimaşk: 1987), 19-20.

¹⁵⁹ Ali Bakkal, "Sünnet'in Kaynak Değeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V, (2003), 1-27.

¹⁶⁰ İbrahim 14/4 ve Nahl 16/44 ve 64.

¹⁶¹ Mâide 5/67.

¹⁶² Polat, *Kur'ân Lafızlarının Anlam Zenginliği*, 118.

Sonuç

İsrâ ve Mî'râc mucizesi, İsrâ ve Necm sûrelerinde yer alıp Hz. Peygamber (s.a.s.)'e verilen en büyük mucizelerdendir. Bu ayetlere göre O (s.a.s.), gerçekleşen bu mucize esnasında Mekke'den Kudüs'e bir gecede götürülmüş, oradan da yedi kat göklere çıkarılıp orada Sidretü'l-Müntehâ'yı geçip Kâbe Kavseyn olarak ifade edilen ve insan aklının kavramakta aciz kaldığı makama çıkarılmış ve aynı gecede Mekke'ye geri getirilmiştir.

Bu hadise, Kur'ân-ı Kerim'de temas edilmesinin yanı sıra hadis ve tefsir kaynaklarında da ele alınmış ve rivayetlere bağlı olarak konu etrafında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Sahâbe devrinden beri hadisenin gerçekleştiği hususunda Müslümanlar ittifak etmişlerdir; ancak ihtilaf, mucizenin uykuda mı yoksa uyanıkken mi; uyanıkken ise ruhen mi yoksa hem ruh hem beden ile mi gerçekleştiği hususundadır. Diğer bir ifadeyle Mî'râc mucizesi kesin ve gerçek olarak ümmetin hemen hemen bütünü tarafından kabul edilirken; gerçek olan bu hadise rüyada mı, sadece ruh ile mi yoksa hem ruh hem beden ile mi gerçekleştiği konusunda bazı ihtilaflar söz konusudur. Ayrıca Rü'yetullah'ın mahiyeti konusunda da bazı ihtilaflar mevcuttur.

Hz. Aişe (r.a.)'nın başını çektiği bir gurup sahâbe ile bilhassa Mu'tezile mezhebi Mî'râc'ın sadece ruh ile gerçekleştiğini ve Rü'yetullah'ın da göz ile değil kalp ile olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Abbas (r.a.)'nın başını çektiği diğer gurup sahâbe ile Ehl-i Sünnet Mezheplerinin tümü Mî'râc'ın hem ruh hem de beden ile gerçekleştiğini ve Rü'yetullah'ın da mâhiyetini bilmediğimiz bir şekilde; ancak göz ile gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.

Mucizeyi reddetmeyi şiar edinen modernist anlayış ise bu hadisenin tamamen rüya halinde gerçekleştiği iddiasındadır. Her şeyi zaman ve mekân boyutları içinde ve sebep–sonuç ilkesi çerçevesinde açıklamaya çalışan pozitivist anlayışa mucizeyi, hatta hayatın her ânının birer mucize olduğunu kabul ettirmek fevkalade zordur. Bu düşünceye mensup kişiler, kendilerince farklı okumalar yaparak farklı sonuçlara ulaşmak peşindedirler. Bunlar ayrıntılara takılıp hadiseyi ana maksadından uzaklaştırmanın peşindeymiş gibi geçmiş din ve kültürlerde de mî'râc hadisesine benzer olayların olduğundan hareketle, Mî'râc gerçeğinin efsaneleştirilmesi hedefini güdüyor görünüyorlar. Halbuki İslam yeni bir din olmadığı gibi Hz. Muhammed (s.a.s.) de ilk peygamber değildir. Bilakis O (s.a.s.) kendinden önceki dinleri tashih ve peygamberleri de tasdik edicidir.

Mî'râc mucizesine inanmak imanın esaslarından değildir. İmanın esaslarına iman etmeyen birine bu mucizeyi anlatıp inandırmaya çalışmak zor olduğu gibi yersizdir de. Zira Allah Teâlâ'nın bütün Kemâl sıfatlarını tanıyıp iman edememiş biri, böyle bir mucizeyi O'nun kudretinin sınırları dışında görecektir. Bu sebeple bu mucize Kur'ân penceresinden tanıtılan bir Allah ve peygamber inancına dayandırılmazsa havada kalır.

İsrâ ve Mî'râc mucizesinin hem ruh hem de beden ile gerçekleştiği; ancak Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bedeninin letafet kazandığı kanaatindeyiz. Yoksa müşrikler bir rüyaya itiraz etmezlerdi. Zaten böyle bir şeyi gerçekleştirmek akla aykırı olmadığı gibi, Allah Teâlâ'nın gücü dışında da değildir. Zaten bu mucize, Hz. Nuh (a.s.) zamanındaki tufan, Hz. İbrahim (a.s.)'ı yakmayan ateş, Hz. Süleyman (a.s.) için çok kısa bir zaman dilimi içinde nakledilen taht, Hz. Salih (a.s.)'ın kayalıktan çıkardığı deve, Hz. Musa (a.s.) için yarılan deniz ve kayalık, Hz. İsa (a.s.)'ın Allah Teâlâ'nın izniyle dirilttiği ölümler vs. mucizeler gibi bir mucizedir. Dikkat edilirse bu ve daha benzeri nice mucizede zaman-mekân ve sebep unsurları tamamen ortadan kaldırılmıştır.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet. "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Mi'râc Olayı", *Artuklu Akademi*. 2/1 (2014), 1-30.
- Altun, "Müsteşrik Alfred Guillaume'nin Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *ilahiyat tetkikleri dergisi*. 52, (Aralık, 2019).
- Altun, İsmail, "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-İ Aksa Var mıydı?", *Turkish Studies*. 12/2, (Ankara, 2017).
- Alûsî, Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut, 1415 (h).
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul, trs.
- Azimli, Mehmet, "İsrâ ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülahazalar", *bilimname*. XVI, (2009 / 1), 43-58.
- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara, 2010.
- Bakillânî, Ebubekir Muhammed b. Et-Tayyib, *el-İnsâf fi mâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlu bihi*, (Kahire: 2000).
- Bakkal, Ali, "Sünnet'in Kaynak Değeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V*, (2003).
- Balcı, İsrâfil *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*. Ankara, 2022.
- Başaran, Selman. "Huzeyfe" md. *DİA*. İstanbul, 1998.
- Tatlı, Bekir. *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Mi'râc Hadisleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (İstanbul: 2000).
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebu Sa'd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut, 1418 (h).
- Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-Nübüvve*. Beyrut, 1988.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-Müsnedi's-Sahîh*. yrs, 1422 (h).
- Bûtfî, Muhammed Said Ramazan, *Üsûlü'l-fıkıh*. Dımaşk, 1987.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-Luğati ve's-Sahîhi'l-Arabî*. Beyrut, 1987.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul, 1997.
- Devvânî, Celâlüddîn Muhammed b. Sa'd. *Risâletü Hakîkati'l-İnsan ve'r-Rûhi'l-Cevvâl fi'l-Avâlim*. Mısır, 1947.
- Devvânî, *Risâletü Hakîkati'l-İnsan*, çev. Muhit Mert, *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998).
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as *el-Merâsîl ma'a'l-esânîd*. Beyrut, 1986.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. *el-Fıkhu'l-Ekber*. Birleşik Arap Emirlikleri, 1999.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul, 1979.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-müsallîn*. Beyrut, 1990.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yakub. *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Kahire, 1996.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-Mühîd*. Beyrut, 2005.
- Hâkim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. Beyrut, 1990.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs" md. *DİA*. Ankara, 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr (et-Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sadîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd)*. Tunus, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhakk b. Ğâlib. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Beyrut, 1422 (h).
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mü'cemü Mekâyisi'l-Lüğâ*. yrs, 2002.
- İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Beyrut, 2001.
- İbn Hişâm, Cemalüddîn Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, (Mısır: 1955)
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. yrs, 1999.
- İbn Mâceh, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. Beyrut, 2009.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*. Beyrut, 1414 (h).
- Kâdî İyâz. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafa*. Beyrut, trs.
- Karadaş, Cafer. "İsrâ ve Mi'râc Hadisesi: Mâhiyeti ve Gerçekliği". *KİSBU İlahiyât Dergisi* 1/1 (Haziran/2019/1), 53-73.
- Kâsımî, Muhammed Cemalüddin b. Muhammed, *Mehâsinü't-Te'vîl*. Beyrut, 1418 (h).
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Mekâlâtü'l-Kevserî*. Riyad, 1993.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire, 1964.

- Mahallî, Celâlüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ve Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *Tefsîru Celâleyn*. Kahire, trs.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr, Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. Beyrut, 2005.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*. Beyrut, 1992.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Me'âlimü't-Tenzil*. Mısır, 1946.
- Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut, trs.
- Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut, 2001.
- Nursî, Bediuzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul, 2007.
- Polat, Emanullah. *Kur'ân'a Göre Ruhî Hastalıklar*. Ankara, İlahiyat Yayınları, 2018.
- Polat, Emanullah. *Kur'ân Lafızlarının Anlam Zenginliği*. Ankara, İlahiyat Yayınları, 2020.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut, 1412 (h).
- Râzî, Fahrüddîn, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut, 1420 (h).
- Rûmî, Mevlâna Celâleddin-i, *Mesnevi Lemekân Âlemi*. yrs, trs.
- Swinburne, Richard "Bir Tabiat Kanunu İhlali (Mucize)", çev. Mustafa Akçay, *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr (el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr)*. Beyrut, 1414 (h).
- Tîbî, Hüseyin b. Abdillâh, *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfi an Kınâ'i'r-Rayb (Hâşiyetu-Tîbî ale'l-Keşşâf)*, Dubay, 2013.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Mısır, 1975.
- Uludağ, Süleyman. "Sidretü'l-Müntehâ". *DİA*. İstanbul, 2009.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü Nüzuli'l-Kur'ân*. Dammâm, 1992.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'râc". *DİA*. Ankara, 2020.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an hakâiki ğavâmidi't-Tenzil*. Beyrut: 1407 (h).
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut, 1957.



Kur'ân Hükümlerinin Tarihsel Olduğu İddiası Üzerine

Murat ORAL

Arş. Gör. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Research Asst. (Phd), Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Hatay/Turkey

muratoral@mku.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6289-1572

DOI: 10.34085/buifd.1235502

Öz

Batıda reform, hümanizm ve bilimsel gelişmeler etkisiyle kutsal kitabın yorumu kilisenin tekelinden çıkmaya ve ortaya çıkan yeni bilimsel eleştiri yöntemlerinin süzgecinden geçirilmeye başlanmıştır. Şüphesiz ki o dönemde ses getiren ve konuyla ilgili yapılacak daha geniş çalışmalara zemin hazırlayan eleştiri yöntemlerinden biri de tarihsellik yöntemi idi. İslam dünyasındaki tarihselciler, batıda kutsal kitaba uygulanan tarihsellik yöntemini Kur'ân'a da uygulamayı istediler. Bu yöntem, batının tarihte var olan her şeyi insanın bir ürünü kabul etmesi anlayışına dayanmaktaydı. Dolayısıyla tarihselciler, bu yöntemi Kur'ân'a uygulayabilmek için onun bir beşer-kültür ürünü olduğunu söylemek zorunda kaldılar. Kur'ân'ın bir beşer ürünü olması ise onun içerdiği hükümlerin de beşere ait hükümler gibi kusurlu-geçici olmasını gerekli kılar. Bu bağlamda tarihselciler, Kur'ân ilkelerinin esas alınarak tikel hükümlerin değiştirilmesi/güncellenmesi gerektiğini iddia ettiler. Onlar Kur'ân hükümlerinin nüzul sebeplerine bağlı olduğunu ve bu sebeplerin ortadan kalkmasıyla hükümlerin de ortadan kalktığını öne sürdüler. Tarihselcilere göre Kur'ân hükümleri, belirli bir dönemde ilgili toplumun ihtiyaçlarına uygun bir şekilde inmiştir. Ancak sosyal, siyasal ve ekonomik vb. alanlarda meydana gelen gelişmeler nedeniyle artık bu hükümler geçerliliğini ve uygunluğunu yitirmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın temel prensipleri doğrultusunda gözden geçirilmeleri gerekir. Bu makalede söz konusu iddia, "Kur'ân'ın hâkimiyet anlayışı" ve "Kur'ân hükümlerinin yapısı" temelinde Kur'ân perspektifi açısından incelenmiştir. Sonuçta bu güncelleme iddiasının, Kur'ân'ın ifadesiyle bir tahrif olduğu ve işin özünde İslam'ın ilkeleriyle çelişmesi hasebiyle temelden çürük olduğu anlaşılmıştır. Zira Kur'ân'a göre uhrevi ve dünyevi hâkimiyet bütünüyle Allah Teâlâ'ya aittir. Tikel hükümlerin vazedilmesi de bunun kapsamına girmektedir. Ortada yalnızca iki hükümden söz edilebilir: Allah'ın hükmü ve cahiliye hükmü. Allah Teâlâ, ilahi ilkelere uygun olsun veya olmasın, kendisinin vazettiği tikel hükümlerin dışındaki hükümleri "cahiliye hükümleri" olarak vafetmiştir. Ayrıca Yahudilerin Tevrât'ta geçen recm cezasını "kırbaç ve teşhir" cezasıyla değiştirmelerini "tahrif" olarak nitelmiştir. Hâlbuki kırbaç ve teşhir cezası, zinanın cezayı gerektiren bir suç olduğu ilkesiyle uyumluydu. Bu durum, mutlak bir şekilde vazedilen ilahi tikel hükümlerin değişiminin "tahrif ve cahiliye hükmü" olarak nitelenmesinde ilkesel uygunluğa itibar edilmediğini göstermektedir. Bunun yanı sıra tarihselcilerin ilahi tikel hükümlerin güncellenmesi isteklerinin Kur'ân'ın hâkimiyet anlayışına aykırı olduğuna delalet eder. Ayrıca tarihselcilerin bu iddiası, "yasama Allah'a aittir/إن الحكم لله" ilkesiyle çelişmesi

hasebiyle temelden çürük olmaktadır. Kur'ân hükümleri yapısal açıdan incelendiğinde onların insanın fitratını esas aldıkları ve adalet bakımından en üst seviyede oldukları görülür. İnsan fitratının değişmemesi, ona bağlı hükümlerin de değişmemesini gerektirir. İlahi hükümlerin adaletin zirvesinde olmaları, onlarda yapılacak herhangi bir değişikliğin onları adaletin zirvesinden uzaklaştırmasını icap eder. "Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceği yadsınamaz" kuralında sözü edilen değişim ise ilahi tikel hükümler için değil örfe, maslahata ve yöneticinin kararına dayanan içtihadi hükümler için geçerlidir. Vahyin, inişi sırasında Arap toplumunun kültürünü dikkate almış olması, hükümlerin bu kültürün etkisi altında kaldığını göstermez. Bilakis Allah Teâlâ, Arap toplumunun varlığından uzun bir zaman önce indireceği hükümleri belirlemiş ve uygun zamanı geldiğinde onları teşri etmiştir. Dolayısıyla ilahi hükümlerin varlığı, nüzul sırasında meydana gelen olaylara bağlı olmayıp bu olaylar sadece hükmün insanlara bildirme vaktini belirlemektedirler. Şâri', gözettiği hikmetler gereği bu olayları sadece bir araç olarak kullanmıştır. Bu nedenle hükümler bakımından sebebin hususiliğine değil, lafzın genelliğine itibar edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, İlke, Hüküm, Tarihsellik, Cahiliyye, Tahrif.

On The Claim That the Qur'an's Provisions are Historical

Abstract

With the effect of reform, humanism and scientific developments in the West, the interpretation of the holy book came out of the monopoly of the church and began to be filtered by new scientific criticism methods. Undoubtedly, one of the criticism methods that made an impact at that time and laid the groundwork for wider studies on the subject was the method of historicity. Historicists in the Islamic world wanted to apply the method of historicity applied to the holy book in the West to the Qur'an as well. This method was based on the Western understanding of accepting everything that existed in history as a human product. Therefore, in order to apply this method to the Qur'an, historicists had to say that it is a human-culture product. The fact that the Qur'an is a human product necessitates that the provisions it contains must be imperfect-temporary, like the human provisions. In this context, historicists claimed that particular provisions should be changed/updated based on the principles of the Qur'an. They argued that the provisions of the Qur'an depend on the reasons for its revelation, and when these reasons disappear, the provisions also disappear. According to the historicists, the provisions of the Qur'an were revealed in accordance with the needs of the relevant society in a certain period. But social, political and economic, etc. due to developments in the fields, these provisions are no longer valid and are no longer suitable. The provisions must be reviewed in accordance with the basic principles of the Qur'an. In this article, the claim in question has been examined from the perspective of the Qur'an on the basis of "The Qur'an's understanding of dominance" and "structure of the provisions of the Qur'an". As a result, it has been understood that this update claim is a falsification with the expression of the Qur'an and is fundamentally unsound since it contradicts the principles of Islam. For, according to the Qur'an, sovereignty in the hereafter and in the world belongs entirely to God. The determination of the provisions is also within the scope of this. There are only two provisions: The provisions of God and the provisions of jahiliyyah. Whether they are in accordance with divine principles or not, God has described the provisions other than the ones he has determined as jahiliyyah provisions. For example, he described it as "falsification" for the Jews to replace the punishment of stoning in the Torah with the punishment of "flogging and exposûre". However, the penalty of flogging and exposûre was consistent with the principle that adultery is a criminal offence. This situation shows that the principle of conformity is not important in characterizing the act of changing the absolutely determined divine decrees as "falsification and jahiliyyah provisions". This indicates that the historicists' desire to update divine particular provisions is contrary to the Qur'an's understanding of sovereignty. In addition, this claim of historicists is fundamentally unsound since it contradicts the principle of "legislation belongs to God".

When the provisions of the Qur'an are examined in terms of structure, it is seen that they are compatible with human nature and are at the highest level in terms of justice. The fact that human nature does not change requires that the provisions related to it also do not change. Since divine judgments are at the peak of justice, any change in them will move them away from the peak of justice. The change mentioned in the rule "It is undeniable that the rules can change with the change of time" is valid not for divine judgments, but for provisions based on custom, interest and the decision of the ruler. The fact that the revelation took into account the culture of the Arab society at the time of its descent does not indicate that it was under the influence of this culture. On the contrary, God determined the decrees to be revealed a long time before the existence of the Arab society and enacted them when the appropriate time came. Therefore, the existence of divine decrees does not depend on the events that occurred during the revelation. God used these events only as a tool due to the wisdom he observed. Therefore, in terms of provisions, attention should be paid not to the fact that the reason is specific, but to the generality of the wording.

Keywords: Qur'an, Principle, Provision, Historicity, Jahiliyyah, Falsification.

Giriş

Bilimsel gelişmelerin kendilerine özgüven kazandırdığı batılı eleştirmenler, hümanizmin ve reformun etkisiyle kutsal kitabı tarihsel açıdan incelemeye tabi tuttular.¹ Her ne kadar batıda kutsal kitabın maruz kaldığı tarihsel eleştirilerin ortak bir yorumundan söz edilemese de² sonuçta bu eleştirilerin kilise doktrini açısından yıkıcı olduğu söylenebilir.³ Batıya karşı bir yenilgi ve hayranlık psikolojisine sahip doğulu modernistler de batıdan ithal ettikleri⁴ tarihsellik yöntemini Kur'an'a uygulamak istediler.⁵ İslam dünyasındaki tarihselciler, tarihselliğin sınırları ile ilgili farklı yaklaşımlar sergilese de Kur'an'ın hükümlerine yaklaşımda ortak bir kanyaya sahiptirler. Onlar, inançla ilgili nassların yanı sıra ibâdât ve muâmelât ile ilgili buyrukların da tarihsel olduğunu savundular.⁶ Onlara göre metaforik bir anlatıma sahip olan Kur'an'ın hüküm vazededen bir kitap olması imkânsızdır. Örneğin Arkoun, Kur'an'ın ancak İncil gibi insani durumlardan söz eden değerli metaforik ifadelerden ve efsanevi anlatımdan oluştuğunu belirtmiş ve "kanun olma" özelliğini taşımadığını ve taşıyamayacağını savunmuştur.⁷ Bu nedenle tarihselcilere göre tikel hükümlerin değil de temel prensiplerin esas alınması gerekir.⁸ Nitekim Kur'an'da anayasa anlamında bir şeriatın söz edilmemiştir. Bilakis yalnızca yasama konusunda izlenmesi gereken yol gösterilmiştir. Bu yüzden Kur'an'da çok az sayıda tikel hükümden söz edilmiştir. Hiç şüphe yok ki bu tikel hükümler de ilgili toplumun ihtiyaçları için vazedilen, ilgili zamana ve mekâna bağlı tarihsel hükümlerdir. Çoğu konuda ise hüküm vazedilmemiştir.⁹ Şerefi, bu konuda temel

¹ Örneğin bk. Asim Duran, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 117-123.

² Duran, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", 126.

³ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996), 174.

⁴ Nitekim onların tarihsellik tanımları ve uygulamalarının, batılı eleştirmenlerin tarihsellik tanımları ve uygulamalarından pek bir farkı bulunmamaktadır. Bk. Ahmed İdris et-Ta'ân, *el-İlmâniyyûn ve'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru İbni Hazm, 1428), 295.

⁵ Necdet Subaşı, "Arkoun'un Okumaları'nda Tarihsellik ve Kutsallık", *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 207-208.

⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-hakîka*, nşr. el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî (Fas: Dâru'l-Beydâ, 1995)133-137.

⁷ Muhammed Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabî'l-İslâmî*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: Merkezu'l-İnmâi'l-Kavmî, 1996), 299.

⁸ Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, 211; Abdulmecîd eş-Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2008), 55-56.

⁹ Muhammed Sa'îd Ramazan el-Bûtî – Tayyib Tizîni, *el-İslâm ve'l-'asr* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998), 104-108, 148-149; Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Vuchetu nazar* (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1992), 57-61; Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 59-61; Fazlurrahman, *el-İslâm*, çev. Hassûn es-Serây (Beyrut: eş-Şebeketu'l-

prensiplere itibar edilmesini savunduktan sonra “riddet, kısas, hırsızlık, faiz, din-devlet ilişkisi, aile düzeni, zina” ile ilgili hükümleri bu bağlamda değerlendirmiştir.¹⁰ Bunun yanı sıra tarihselciler, Kur’ân hükümlerinin nüzul sebeplerine bağlı olduğunu ve bu sebeplerin ortadan kalkmasıyla hükümlerin de ortadan kalktığını iddia ettiler.¹¹ Onlara göre bu tikel hükümler, zaten nihai bir hüküm olarak değil mükemmele sevk edici geçici hükümlerdir.¹² Aynı şekilde Cuma namazı, hac menasiki, namaz şekli vs. gibi ibadetler ve ibadet şekilleri, ilgili toplumun ihtiyacına yönelik tarihsel uygulamalardır.¹³ Artık bağımsızlığını kazanan akıl bu konularda uygun gördüğü yolu izleyebilir.¹⁴

Aslında bu yaklaşımları, Kur’ân’ın ilahi değil tarihsel-beşeri bir ürün olduğuna inanmalarından doğmaktadır.¹⁵ Nitekim bu inançlarının arka planında, batının ilahı devre dışı bırakan insan merkezli tarih anlayışı yatmaktadır. Batının tarih anlayışı, Rönesans’ın hümanist ve rasyonalist köklerine dayanan seküler bir anlayıştır. Aydınlanmanın döngüselci ve ilerlemeci tarih anlayışlarının her ikisine göre de insan, ilahla bağımlı kopardığı ölçüde özgür ve olgundur.¹⁶ Onlara göre din, tarihsel bir aşamadır. Dolayısıyla onun içerdiği inanç, kısas, hüküm ve ibadet gibi bütün konular tarihseldir.¹⁷ İslam dünyasındaki tarihselcilerin bütün bu konularda batıyı adım adım izlediği rahatlıkla görülmektedir.¹⁸ Biz ise bu makalede “Kur’ân hükümleri, belirli bir dönem için o dönemin ihtiyaçlarına uygun bir şekilde inmiştir. Ancak sosyal, siyasal ve ekonomik vb. alanlarda meydana gelen gelişmeler nedeniyle artık bu hükümler geçerliliğini ve

‘Arabiyyetu li’l-Ebhâsi ve’n-Neşr, 2017), 89-93, 175-197; a. mlf., *el-İslâm ve darûratu’t-tahdîs*, çev. İbrahim el-‘Arîs (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 1993), 10-11, 15-18, 30-35. Bu hükümlerin Kitab-ı Mukaddes’in tahrife maruz kaldığına işaret etmesiyle ilgili bk. Abdurrahim Kaplan, *Çağdaş Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes Nakillerinin Kullanımı: İlmîni Işığında Asrın Kur’an Tefsiri Örneği*. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4 / 1 (Nisan 2020), 138, 142.

¹⁰ Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 66-85.

¹¹ Muhammed Abdulfettâh Ammâr, *el-Kırâatu’l-hâdâsiyye li’n-nassi’l-Kur’ânî* (Mısır: Levant, 1442/2021), 190; Câbirî, *Vuchetu nazar*, 57-61; Fazlurrahman, *el-İslâm ve darûratu’t-tahdîs*, 30-31.

¹² Muhammed eş-Şerefi, *el-İslâm ve’l-hurriyye* (Dımaşk: Dâru Petra, 2008), 96; Muhammed Âbid el-Câbirî, *et-Turâs ve’l-Hadâse* (Beyrut: Merkezu Dirâsâti’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, 1991), 54-56.

¹³ Muhammed Arkoun, *el-Fikru’l-İslâmî kırâaten ilmîyye*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: el-Merkezu’s-Sekâfiyyi’l-‘Arabî, 1996), 107; Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 61-62, 64-65; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, “Tahrîfu Me’âni’n-Nusûs fi’l-Medreseti’l-Hadâsiyye”, *Merkezu’d-Dirâsâti ve’l-Buhûsi’l-İnsâniyyeti ve’l-İctimâ’iyye*, (Ucda: y.y., 2011), 298-300.

¹⁴ Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 91-92; Hanefî, *fi Fikrine’l-mu’âsir*, 92-93.

¹⁵ Bk. Murat Oral, “Kur’ân’a Göre Kur’ân’ın Aidiyeti ve Yapısı”, *Güncel İlahiyat Araştırmaları*, ed. Murat Oral, (Ankara: İksad, 2022), 69-70.

¹⁶ Nitekim Vico’ya göre her ulus, insan yaşamının “çocukluk, gençlik ve olgunluk” dönemlerine benzer bir şekilde “tanrısalılık, kahramanlık ve insanlık” evrelerinden geçer. Buna göre insan, dinden uzaklaşıp kendi ilahlığını ilan ettiğinde olgunluğa erer. Bk. İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 510; Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 1285-1287. Voltaire ve Comte de buna benzer görüşleri savunurlar. Daha fazlası için bk. Mustafa Neşşâr, *Felsefetu’t-târîh* (b.y.: Emel, ts.), 66-90; İzzet Muhammed Mustafa el-Cundî, “el-Mitâfizikâ ‘inde Auguste Comte”, *Havliyyetu Kulliyeti’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti bi’z-Zakazik* 35/3 (2015), 2703-2708.

¹⁷ Muhammed İmâra vd., *Hakâiku’l-İslâm fi muvâceheti şubuhâti’l-muşakkikîn* (Kahire: y.y., 1423/2002), 307-308.

¹⁸ Bk. Rûmî, “Tahrîfu Me’âni’n-Nusûs fi’l-Medreseti’l-Hadâsiyye”, 291-302; Taha Hüseyin, *fi’ş-Şi’ri’l-Câhilî* (Tunus: Dâru’l-Me’ârif, 1926), 23-25, 38, 40-41, 138; Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Femmu’l-kasâsî fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, (Kahire: Sînâ, 1999), 20-29, 154, 201-210; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakdu’l-hitâbi’d-dînî*, nşr. Sînâ li’n-Neşr (Kahire: y.y., 1994), 206-207; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu’n-nas dirâsetun fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. el-Merkezu’s-Sekâfi’l-‘Arabî (Fas: Dâru’l-Beydâ, 2014), 24, 69; Muhammed Arkoun, *el-Kur’ân mine’t-Tefsîri’l-mevrûs ila tahlîli’l-hitâbi’d-dînî*, thk. ve çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: Dâru’t-Talî’a, 2005), 20-21; Ebû Zeyd, *en-Nas es-sulta el-hakîka*, 135; Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 45; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 28, 72, 98-99. Detaylı bilgi için bk. Murat Oral, “Kur’ân’a Göre Kur’ân’ın Aidiyeti ve Yapısı”, 66-72; a. mlf., “Kur’ân Kıssalarının Gerçekliği Üzerine”, *Selçuk 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Gültekin Gürçay – Amaneh Manafidizaji (Konya: Academy Global, 2022), 411-416.

uygunluğunu yitirmiştir. Kur'ân'ın temel prensipleri doğrultusunda hükümlerin gözden geçirilmesi gerekir"¹⁹ söylemini dile getiren tarihsellik iddiasını ele alacağız.²⁰

Tarihsellik ile ilgili birçok araştırma yapıldığı bilinmektedir. Fakat Kur'ân hükümleri özelinde tarihsellikten bahseden bağımsız bir çalışmaya rastlamadık. Bu konuyu içeren çalışmalarda, genellikle tikel hükümler ele alınmaktadır. Kur'ân'ın, "hâkimiyet anlayışı ve Kur'ân hükümlerinin yapısı" temelinde ilgili konuya bakış açısı üzerinde durulmamaktadır. Hâlbuki bu temelin doğru bir şekilde anlaşılması, tikel hükümlerle ilgili anlaşmazlığı da çözüme kavuşturacaktır. Bu bağlamda Kur'ân hükümlerinin tarihselliği iddiası, ilk önce Kur'ân'ın hâkimiyet anlayışı açısından, akabinde hükümlerin yapısı bakımından irdelenecektir.

1. Kur'ân'ın Hâkimiyet Anlayışı ve Tarihsellik

Allah Teâlâ Kur'ân'ın birçok yerinde hâkimiyetin kendisine ait olduğunu bildirmiştir. Kimi zaman insanların anlaşmazlığa düştükleri konularla ilgili ahirette aralarında hüküm vereceğini belirtmiştir.²¹ Kimi zaman da "إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ" /hüküm ancak Allah'ındır" gibi ifadelerle dünyadaki kevnî ve dinî/şer'î hâkimiyetin kendisine ait olduğunu ifade etmiştir.²² Buna göre her alanda hâkimiyet ona ait olmaktadır. O, dinî hâkimiyetin bir göstergesi olarak da hüküm koymanın/yasamanın kendisine ait olduğunu haber vermiş, kendisinden başkasının hükmüne başvurmanın bir tür şirk olduğunu bildirmiştir.²³ Yine ahirette insanların arasında hükmedeceği gibi dünyada da ihtilaf ettikleri konularda insanların arasında kendisiyle hükmedilmesi için kitaplar indirdiğini beyan etmiştir.²⁴ Kur'ân'ı bu amaçla Hz. Peygamber'e indirdiğinden söz etmiş²⁵ ve Kur'ân'ın bir hüküm kaynağı olduğunu ifade etmek için onu "Arapça hüküm" olarak adlandırmıştır.²⁶

"الحكم/Hüküm", "حکم يحکم حکما" kökünden gelmekte olup "başkası için gerekli/bağlayıcı olsun veya olmasın bir şeyin, 'şu' olduğuna veya olmadığına karar vermek" anlamına gelmektedir.²⁷ "الحاکم/Hâkim" ise zalimi zulümden alıkoymak amacıyla insanlar

¹⁹ Muhammed İmâra, *eş-Şerî'atu'l-İslâmîyye ve'l-ilmânîyyetu'l-garbiyye* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003), 60.

²⁰ Makalenin amacı, ilahî tikel hükümlerin tarihselliği ile ilgili tartışmaya doğrudan Kur'ân perspektifinden yaklaşmak ve Kur'ân'ın bakış açısını ortaya koymaktır. Bu ve makalenin daha çok uzamaması gibi nedenlerden ötürü hükümlerin tarihselliği ile ilgili olumlu ve olumsuz görüşler ile görüş sahiplerinin dayanakları bağımsız bir başlıkta aktarılmamıştır. Yalnızca ilgili konu değerlendirilirken gerekli görülen önemli yerlerde buna değinilmiştir. Tarihselcilerin Kur'ân hükümleriyle ilgili yorumları için bk. Ebû Süfyân Mustafa Bâhhû, *el-İlmânîyyûne'l-'Arab ve mevki'fuhum mine'l-İslâm* (Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmîyye, 1433/2012), 243-266; Şerefi, *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*, 58-85.

²¹ Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/141; el-En'âm 6/62; en-Nahl 16/124; el-Hac 22/56, 69; el-Kasas 28/70, 88; ez-Zümer 39/3, 46; el-Mü'min 40/12, 48; eş-Şûra 42/10; et-Tîn 95/8.

²² Kevnî hâkimiyet için bk. el-En'âm 6/57; el-A'râf 7/87; Yûnus 10/109; Yûsuf 12/67, 80; er-Ra'd 13/41; en-Neml 27/78; et-Tûr 52/48; el-Kalem 68/48; el-İnsân 76/24. Dinî hâkimiyet için bk. el-Mâide 5/1; Yûsuf 12/40; el-Kehf 18/26; el-Mümtehine 60/10.

²³ Yûnus 10/59; eş-Şûra 42/21.

²⁴ el-Bakara 2/213.

²⁵ en-Nisâ 4/105.

²⁶ er-Ra'd 13/37.

²⁷ Bu, dilcilerin görüşüdür. Bazıları da bu görüşü, "Hüküm, adaletle hükmetmektir" diyerek kısıtlamıştır. Bu görüşü, Ezherî rivayet etmiştir. Doğrusu ise dilcilerin görüşüdür. Nitekim Allah Teâlâ, "Her kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse..." (el-Mâide 5/44) buyurmaktadır. Buna göre adaletle hükmetmeyen kimseler de bulunabilmektedir. Zira Allah'ın hükümlerine aykırı hükümler veren adaletle hükmetmemiş olur.

arasında hüküm veren kimsedir.²⁸ Hayvanın serkeşliğine ve zararlı fiillerine engel olmak amacıyla hayvanın ağızına bağlanan dizgin demirine de bundan dolayı “Hakeme” adı verilmiştir.²⁹ Hükümle aynı kökten türeyen “الحكمة/Hikmet” lafzı da adaletle hükmetmek anlamına gelmektedir.³⁰ Bu durumda “Hikmet”, hükümün bir kısmı olmaktadır. Her hikmet bir hükümdür, ancak her hüküm bir hikmet değildir. Hüküm, hikmetten daha genel bir lafızdır.³¹ “Hikmet”, eşyaları buldukları hakikat üzere bilmek ve bu hakikatin gereğiyle amel etmektir. Bu yüzden ilmi ve ameli olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.³² İbn Kuteybe’nin belirttiği gibi hikmetin aynı anda hem ilmi hem de ameli yönüne sahip olmayan kimseye “hikmetli bir kimse” denilmez.³³ O halde “bir şeyi yerli yerine koymak” anlamına gelen hikmet, “bir şeyi hak etmediği yere koymak” anlamına gelen zulüm kavramıyla karşıt bir anlama sahiptir.³⁴ Allah Teâlâ, Kur’ân’da verdiği bazı hükümlerden sonra ayetin sonunda ilim ve hikmet sahibi olduğunu vurgulamıştır.³⁵ Kimi ayetlerde de “Allah bilir, siz bilmezsiniz” gibi ifadeler kullanarak kendisinin meselenin iç yüzünü bildiğini ifade etmiştir.³⁶ “Yaratan bilmez mi?”³⁷ ve “Dikkat edin! Yaratmak da emretmek de ona aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah ne yücedir!”³⁸ gibi ayetler de onun yaratıcı olmasının ve her şeyin sahibi olmasının, yaratıkları hakkında bilgi ve onların üzerinde hüküm sahibi olmasını gerektirdiğine işaret etmiştir. Buna göre insanların dünyevi işleriyle ilgili en uygun ve adil hükümleri verecek olan zat, bilgisiyle onları kuşatan yaratıcılarıdır.

Allah Teâlâ, kendisini ilim ve hüküm-hikmet sahibi olarak tanıtırken insanlığı zulme meyilli olmakla ve cehaletle nitelemiştir.³⁹ Cehalet bilgisizliği, zulüm ise doğru bilginin bilinmesine rağmen ona aykırı davranmayı ifade eder. İnsanlar için kullanılan bu iki ifade, Allah Teâlâ’nın hükümünü bırakıp da başka hükümlerin peşine düşen kimseler için de kullanılmıştır. Nitekim Allah Teâlâ, birçok ayette kendisinin gönderdiği hükümlere uyulmasını emretmiş ve inkârcıları nefsi isteklerine uymamaları konusunda uyarmıştır. Onların zanna ve hevalarına uyan zalimler olduklarını bildirmiştir.⁴⁰ O, bilgi ve hikmet temelinde belirlediği tikel hükümlerin karşısına çıkarılan hükümlerin bilgisizlik-zulüm temeline dayandığını beyan etmek amacıyla bu hükümleri “cahiliyye hükümleri” olmakla nitelemiştir.⁴¹ Bu adlandırmanın iki nedeni olabilir:

²⁸ Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), 12/140; Ebu'l-Fayd Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Daru'l-Hidâye, ts.), 31/510; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'yîn, 1407), 5/1901-1902; Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtaru's-Sihah* (Beirut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420), 78; Ebu'l-Kâsım Râgıp el-Asfahânî, *el-Mufredâtu fî Ğarîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâu'l-Kalem, 1412), 248-251; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 4/69.

²⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Ezdî, *Cemhru'l-Luğa* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'yîn, 1987), 1/564.

³⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 31/512-513.

³¹ Râgıp, *el-Mufredât*, 127.

³² Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 31/512-513.

³³ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vucûhi ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râzî (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 261.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12/ 373; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/438.

³⁵ en-Nisâ 4/11, 12;

³⁶ el-Bakara 2/216, 232; en-Nûr 24/19;

³⁷ el-Mülk 67/14.

³⁸ el-A'râf 7/54.

³⁹ İbrahim 34; el-Ahzâb 33/72.

⁴⁰ Örneğin bk. el-En'âm 6/114-116; er-Ra'd 13/37; Sâd 26; Câsiye 18-19. Hevâ-yorum ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 181-187.

⁴¹ el-Mâide 5/50.

İnkârcılar ya bilgi sahibi olduğunu zanneden cahil kimselerdi ya da sahip oldukları doğru bilgiye aykırı davranıyorlardı.⁴² Bu iki ihtimal, insanın kendisiyle nitelendiği “cehalet” ve “zulüm” vasıflarını akla getirmektedir. Burada sadece cehalet sözünün kullanılması, zulmün söz konusu olmadığını göstermez. Zira cehalet kavramı, Arapçada bilerek yapılan hataları ifade etmek için de kullanılır.⁴³ O hâlde Kur’ân’a göre ilahi tikel hükümlerin karşısında yer alan beşeri hükümler, bilgisizlik-zulüm temeline dayanmaktadır. İslam öncesi dönemde müşriklerin kendi dönemlerini “âlimiyye/bilim dönemi” olarak adlandırması oldukça dikkat çekicidir.⁴⁴ Müşriklerin ilim sahibi olduklarına inanarak yasama yetkisine sahip olduklarını düşünmeleri, “Hayır! Gerçek şu ki insan, kendini kendine yeterli gördüğü için çizgiyi aşar”⁴⁵ ayetini akla getirmektedir.⁴⁶ Buna göre Kur’ân, Allah Teâlâ’nın tikel hükümlerine aykırı olan beşeri hükümlerin doğru bilgiye dayanmış olmasının mümkün olmadığını ve böyle bir iddianın doğruyu yansıtmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca bu hükümlerin beşerin nefsi isteklerine, zanlarına ve bilgisizliklerine dayandığını belirtmektedir. Dolayısıyla Kur’ân açısından bakıldığında günümüzde tarihselcilerin Kur’ân’da geçen evrensel⁴⁷ tikel hükümleri bilimsel-tarihsel yönleme dayanarak değiştirme çabasının, cehalet-zulüm temelinde gelişen bir cahiliye girişimi gibi gözüktüğü söylenebilir. Cahiliye döneminde hükmüne başvurulmuş Amr b. Hişam’ın (ö. 2/624) “Ebû Cehil” diye adlandırılması⁴⁸ ve Hz. Peygamber’in kendisine “Ebu’l-Hakem” künyesi verilen Ebû Şureyh’e (ö. 68/688), “Şüphesiz ki 'Hakem' olan Allah'tır. Hüküm de ona aittir” buyurarak ona Ebû Şureyh adını vermesi,⁴⁹ yasamanın Allah Teâlâ’ya ait olduğunun vurgulanması açısından önemli birer örnektir.

Kur’ân’da dini hâkimiyet bağlamında kullanılan “hüküm” kavramı –özellikle de “Allah’ın hükmü/الله حکم” kavramı-, İslam’ın temel prensiplerini/ilkelerini değil tikel hükümleri ifade eder.⁵⁰ Nitekim Arapçada ilkeleri ifade etmek için “hüküm” kavramı değil “مبادئ” lafzı kullanılır. Buradan hareketle Allah Teâlâ’nın dini hâkimiyetin/dünyevi yasamanın kendisine ait olduğunu buyurduğu yerlerde, tikel hükümleri belirlemenin kendisine ait olduğunu açıkladığını

⁴² Ebu’l-Abbâs Takiyyuddin b. Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâva*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, nşr. Mecme’u’l-Melik Fehd (Suudi Arabistan: y.y., 1416/1995), 7/539-540.

⁴³ Murat Oral, “Kur’ân’a Göre Akıl ve Tefsirdeki Rolü Bakımından Aklın Kur’ân’a Arzı”, *Şarkiyat* 14/1 (Nisan 2022), 281; Mehmet Onur, *İslam Hukukunda Ehliyet Arzaları ve Sefeh* (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2018), 49.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Es’ad Muhammed et-Tîb (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 4/1154-1155.

⁴⁵ el-’Alak 96/6-7.

⁴⁶ Batı insanının bilimsel gelişmeler sayesinde elde ettiği özgüvenle her şeyi aklıyla çözebileceğine inanıp ilahi iradeyi yadsıması, bu ayetin yeniçağda somutlaşan bir örneği gibidir. Aslında batı insanının Allah Teâlâ’dan uzaklaşmayı uygunluk zannetmesi, onun cehaletinden, zulmünden ve şumarıklığından kaynaklanmaktadır. Zamanla bu özgüvenin sarsılmaya başlaması, insanın aştığı sınıra geri dönmeye çabalamasına yol açmıştır.

⁴⁷ Evrensel ifadesiyle, kıyamete kadar geçerliliği olan hükümleri kastediyoruz.

⁴⁸ Ebû Abdullah Muhammed İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd fi hedyi hayri’l-’ibâd*, thk. Muhammed Ecmel el-İsiâhî vd. (Riyad: Dâru ‘Atâti’l-’İlm, 1440/2019), 2/404.

⁴⁹ Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud*; thk. Şu’ayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-’Âlemiyye, 1430/2009), “Edeb”, 69; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâî, *es-Sünenu’l-Kubra*, thk. Hasan Abdulmun’im Çelebi (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001), “Kadâ”, 11. Ebû Şureyh’in adı Hânî’ b. Yezîd b. Nuheyk’tir. Nebî sallallahu aleyhi ve sellem onu, en büyük oğlu olan “Şureyh”in adıyla onu künyelemiştir.

⁵⁰ Hîrî, “Hüküm” lafzının Kur’ân-ı Kerîm’de “Anlama kabiliyeti, Karar vermek, Recm, Kur’ân lafızlarının sağlamlığı” olmak üzere 4 farklı anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Bk. Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed el-Hîrî, *Vucûhu’l-Kur’ân*, thk. Fadlurrahman Abdul’alîm el-Afgânî (Mekke: Ümmü’l-Kura Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Yüksek Lisan Tezi, 1996), 184-185.

söyleyebiliriz. Bu bağlamda Kur'ân'ın genel anlamda bir "hüküm" olduğunun belirtilmesi, onun insanların arasında kendisiyle hükmedilmesi gereken tikel hükümleri içerdiğini gösterir. Nitekim Allah Teâlâ, her ümmet için bir yasa ortaya koyduğu⁵¹ gibi Hz. Peygamber'e de bir yasa vazettiğini belirtmiş ve ona bu yasaya uymasını emretmiştir.⁵²

Tikel hükümleri yasama hakkının Allah Teâlâ'ya ait olduğunu, onun belirlediği hükümlerin –vahyin temel prensiplerine uygun olsa bile- farklı hükümlerle değiştirilemeyeceğini ortaya koyan en açık örneklerden biri, hiç şüphe yok ki kitap ehlinin bu konudaki tutumundan bahseden ayetlerdir. Mâide sûresinin 41. ayetinde İsrâiloğullarının Allah'ın sözlerini tahrif ettiğinden ve "Eğer size şu verilirse hemen alın, eğer o verilmezse uzak durun" diyerek Allah'ın belirlediği tikel hüküm hakkında pazarlıklı bir tutum takındıklarından söz edilmiştir. Ardından yanlarında Allah'ın hükmünü içeren Tevrât bulunduğu hâlde onların Hz. Peygamber'in hükmüne başvurmalarının bir çelişki olduğu ifade edilmiştir.⁵³ Sonra da İsrâiloğullarına gönderilen peygamberlerin ve Yahudi din adamlarının Tevrât'ta yer alan hükümleri uyguladığı, Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmetmeyen kimselerin ise küfür içinde oldukları belirtilmiştir.⁵⁴ Ayette "Allah'ın hükmü" ifadesiyle recm cezasının kastedildiği sebab-i nüzulden anlaşılmaktadır. Buna göre Tevrât'ta zina eden evlinin hükmü recmedilmesi idi. Ancak zamanla Yahudiler, bunu kırbaçlama ve yüzü siyaha boyayıp teşhir etme cezasıyla değiştirdiler. Hz. Peygamber döneminde Yahudilerden ikisi de evli olan bir erkek ve bir kadın zina edince Yahudiler, bu konuda Hz. Peygamber'in hükmüne başvurmak istediler. Onların son uygulamasına hükmettiği takdirde bunu kabul edecekleri, recme karar verdiği takdirde ise kararını reddedecekleri konusunda uzlaştılar.⁵⁵ Buradan hareketle şu sonuçlar elde edilebilir:

- Yasama bağlamında Kur'ân'da geçen "hüküm" kavramı, tikel hükümleri ifade etmek için kullanılmıştır.⁵⁶ Bu durum, hükmün sadece Allah'a ait olduğunu ifade eden ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde yalnızca temel prensiplerin değil tikel hükümleri belirlemenin de Allah'a ait olduğu ortaya çıkar.

- Yahudiler, tarihselcilerin iddiasına uygun olarak Tevrât'ta geçen recm cezasını farklı bir cezayla değiştirdiler. Kırbaçlama ve teşhir cezasının ise Tevrât'ın zinanın cezası gerektiren bir suç olduğu ilkesine aykırı olmadığına dikkat edilmelidir. Bu ilkeye uygun olmasına rağmen Yahudilerin Allah'ın hükmünü/sözünü değiştirmeleri bir tahrif sayılmış ve Yahudilerin küfre girdiği belirtilmiştir. Bu durum, Kur'ân hükümlerinin tarihselliği iddiasının işin özünde bir tür tahrife yol açabileceğini göstermektedir.

⁵¹ el-Mâide 5/48.

⁵² el-Câsiye 45/18.

⁵³ el-Mâide 5/43.

⁵⁴ el-Mâide 5/44.

⁵⁵ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., nşr. Muessesetu'r-Risâle (b.y.: y.y., 1421/2001), 8/87; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Heyet (Mısır: Bolak, 1311), "Menâkıb", 25, "Tefsîru'l-Kur'ân (Âl-i İmrân Suresi)", 6, "Hudûd", 38, "Tevhîd", 50; Ebu'l-Haccâc Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, nşr. Matba'atu İsa el-Bâbî (Kahire: y.y., 1374/1955), "Hudûd", 1699; Ebû Dâvud, "Hudûd", 26; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hacer, 1422/2001), 8/414.

⁵⁶ Sünne'te de "Allah'ın hükmü" ifadesi, tikel hükümleri ifade etmek için kullanılmıştır. Örneğin bk. Ahmed, *Müsned*, 26/348, 38/78, 137; Müslim, "el-Cihâd ve's-Siyer", 1731; Ebû Abdullah Muhammed b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenu İbni Mâce*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Cihâd", 38; Ebû Dâvud, "Hudûd", 10, "Cihâd", 88; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., nşr. Şirketu Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Mısır: y.y., 1395/1975), "Tefsîru'l-Kur'ân", 58.

• Kur’ân’da geçen “Allah’ın indirdikleri/مَا أَنْزَلَ اللَّهُ” ifadesi, Allah’ın indirdiği her türlü vahyi kapsamaktadır. Bu ayetlerde ise Allah Teâlâ’nın belirlediği tikel hükümleri ifade etmek için kullanılmıştır.⁵⁷ Allah Teâlâ’nın indirdikleriyle hükmetmeyenler küfre girmekle, zalim ve fasık olmakla tehdit edildikleri hâlde tarihsellik iddiasıyla bu hükümlerin değiştirilmesinin teklif edilmesi ne kadar doğru olabilir?

• Tevrât, Yahudilerin arasında meydana gelen öldürmelerde ve yaralamalarda kısas yapılmasına ve suçun başlanmasına hükmetmiş, diyet vermeyi meşru saymamıştı.⁵⁸ Onlar ise hem kısas hükmünde bire karşı iki cana kıyarak haksızlık yapıyorlardı⁵⁹ hem de diyet uygulamasını hayata geçirmişlerdi.⁶⁰ Allah Teâlâ, Yahudiler için kısas veya bağışlama hükümlerini vazettiğinden bahsettikten sonra ayetin sonunda “her kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir”⁶¹ buyurmuştur. Bu ayet, Yahudilerin recmin yanı sıra kısas konusunda da Allah Teâlâ’nın belirlediği hükümlere zamanla muhalefet ettiğini göstermektedir. Nitekim Allah Teâlâ, ilahi hükümlere uydukları takdirde berekete nail olacaklarını⁶² belirttiği hâlde Yahudilerin ilahi hükümlere uyma çağrısından yüz çevirdiklerini bildirmiştir.⁶³ Ayrıca ilahi hükümleri uygulamadıkları sürece doğru yol üzerinde bulduklarını iddia etmelerinin yersiz olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Mâide sûresinin yasamadan söz eden 10 ayetinin sonunda da Yahudilerin uyguladıkları hükümlerin cahiliye hükümleri olduğu beyan edilmiştir.⁶⁵ Bu durum “cahiliye hükümleri” kavramının, yalnızca ilahi hükümlere karşı olan beşeri hükümleri değil aynı zamanda ilahi ilkelere uygun olsa bile ilahi hükümlerin yerine konan diğer hükümleri de kapsadığını gösterir. Dolayısıyla tarihselcilerin temel prensipleri öne çıkarıp da tikel hükümleri ortadan kaldıran yaklaşımının Kur’ân’ın bakış açısına uygun olmadığı ortadadır.

Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e de önceki kitapların hükümlerini ortadan kaldıran bir kitap olan Kur’ân’ın indirildiğini belirtmiş ve ona inkârcıların heveslerine aldırmaksızın Kur’ân’ın hükümlerini uygulamasını emretmiştir.⁶⁶ Hz. Peygamber de ilahi hükümleri yerine getirmiştir. Örneğin onun döneminde bekâr bir erkek evli bir kadınla zina etmişti. Erkeğin babası, Hz. Peygamber’in yanına gelip bu suçun cezası olarak yüz koyun ve bir cariye verdiğini söyledi. Ardından hasmıyla birlikte Hz. Peygamber’e “Aramızda Allah’ın kitabıyla hükmet!” dediler. Hz. Peygamber de “Mutlaka aramızda Allah’ın kitabıyla hükmedeceğim!” buyurduktan sonra yüz koyunun ve cariyenin sahibine geri verilmesine, erkeğe yüz kırbaç vurulup bir yıl sürgüne gönderilmesine ve itirafta bulunduğu takdirde kadının recmedilmesine hükmetti.⁶⁷ Şayet önemli olan sadece temel prensipler olsaydı, o zaman bu olayda verilen birinci hükmün geçerli olması

⁵⁷ Şu ayetlerde de tikel hükümleri ifade etmek için kullanılmıştır: en-Nisâ 4/60, 61.

⁵⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/470-471.

⁵⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/470.

⁶⁰ Ahmed, *Müsned*, 4/88; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/469.

⁶¹ el-Mâide 5/45.

⁶² el-Mâide 5/66.

⁶³ Âl-i İmrân 3/23; en-Nûr 24/48-49.

⁶⁴ el-Mâide 5/68.

⁶⁵ el-Mâide 5/50.

⁶⁶ el-Mâide 5/48-49.

⁶⁷ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Ebû Habîb Sa’d b. Nâsır b. Abdulaziz eş-Şeserî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyye, 1436/2015), 13/498; Ahmed, *Müsned*, 28/268; Buhârî, “Sulh”, 5; Müslim, “Hudûd”, 1697, 1698; İbn Mâce, “Hudûd”, 7; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 35; Tirmizî, “Hudûd”, 8.

gerekirdi. Şayet bu dönemde ilahi hükmün geçerli olduğu, günümüzde ise geçersiz olduğu iddia edilirse o zaman “vahiy döneminde yasama hakkı Allah’a ait idi de sonraki dönemlerde bu hak beşerin yetkisine mi geçti?” diye bir çıkmaz ortaya çıkar. Böyle bir ikilem ise açık bir çelişkiden başka bir şey değildir. Tarihselcilerin zina ile ilgili ilahi cezanın nebevî dönemde geçerli olmakla birlikte günümüzde uygulanamayacağını iddia etmeleri, başka bir açıdan da bir çelişki içerir. Zira bu ilahi cezanın toplumun ahlakını ve aile yapısını koruma amacıyla öngörüldüğü bilinmektedir. Zinanın daha az meydana geldiği nebevî dönemde böyle bir cezanın verilmesi, günümüzde fazlasıyla yaygınlaşan bu eylemin -tarihselcilerin mantalitesine göre- daha ağır bir cezayla engellenmesini gerektirir. Hâlbuki tarihselcilerin böyle bir cezadan bahsettiklerini tespit edemedik. Bu durum İslam’ın diğer had cezaları için de geçerlidir.

Allah Teâlâ’nın belirlediği tikel hükümler, Kur’ân’ın ifadesiyle Allah’ın sınırlarıdır. Kur’ân’da oruç, Ramazan ayında cinsel ilişki, itikâf, talak, iddet, miras payları ve zihar keffareti ile ilgili tikel hükümler “Allah’ın sınırları/” olarak anılmaktadır.⁶⁸ Allah Teâlâ bedevilerin Allah’ın sınırlarını pek bilmediklerini haber verip onun sınırlarını koruyan/hükümlerine uyan müminleri müjdelemiştir.⁶⁹ Belirlediği sınırlara yaklaşılmasını yasaklamış⁷⁰ ve onları çiğneyenleri, zalim olmakla niteleyip tehdit etmiştir.⁷¹ Tarihselcilerin Allah’ın sınırlarına yaklaşmanın ötesinde onları değiştirmeye çalıştıkları göz önünde bulundurulduğunda onların ayette sözü geçen bedevilerden daha çok kınamayı hak edecekleri açıktır.

Allah Teâlâ’nın yasama dâhil hâkimiyete bütünüyle sahip olması, Hz. Peygamber’in son gönderilen peygamber olarak bütün insanlığa gönderilmesi⁷² ve Kur’ân’ın insanların sorunlarını çözüme kavuşturan tikel hükümleri içermesi, söz konusu hükümlerin dünya hayatı boyunca geçerli olmasını zorunlu kılar. Nitekim Hz. Peygamber bir ordu gönderdiğinde komutana, düşmanı İslam’a davet etmesini ve onlara Müslüman oldukları takdirde diğer müminler gibi “Allah’ın hükmüne” muhatap olacaklarını bildirmesini emrederdi.⁷³ Hz. Peygamber, İslam’a davet ettiği hiçbir topluma ekonomik ve sosyal etkenler veya bilimsel gelişim nedeniyle Allah’ın belirlediği hükümlerden farklı bir hüküm uygulamamıştır. Hâlbuki toplumların tarihsellik seviyesi/durumu birbirinden farklı olabilmektedir. Bir toplum sosyal, ekonomik, siyasal ve bilimsel açıdan ilkel bir hayatı yaşarken aynı dönemde yaşayan başka bir toplum ise bu alanlarda olgun bir hayat sürdürebilir. Toplumlar arası bu farklılığa rağmen Hz. Peygamber’in ilahi hükümleri –şartların oluştuğu- her zaman ve her yerde uygulaması ve bu hükümlerin uygulanmasını emretmesi, bu hükümlerin farklı tarihselliğe sahip her toplum için bağlayıcı olduğunu gösterir.

Bu durumda ilahi hükümlerin tarihselliği iddiası, “aynı dönemde ama farklı bölgelerde yaşayan, sosyo-kültürel açıdan değişik seviyede bulunan toplumların aynı olguda farklı hükümlere tabi olmasının gerekliliği” anlamında hükümlerin bölgeselliğini de gerektirir. Bu durum ise hüküm kargaşasından başka bir şeye neden olmaz. Zira aynı dönemde yaşayan iki

⁶⁸ Bk. el-Bakara 2/187, 229-230; en-Nisâ 4/13-14; el-Mücâdele 58/4; et-Talâk 65/1. Hz. Peygamber de “Her hükümdarın bir koruluğu vardır. Allah’ın koruluğu da yasaklarıdır” buyurarak buradaki ifadeye benzer bir söz kullanmıştır. Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 12/229; Ahmed, *Müsned*, 30/324, 335; Buhârî, “İmân”, 40; Müslim, “Müsâkât”, 1599; İbn Mâce, “Fiten”, 14; Tirmizî, “Buyû”, 1.

⁶⁹ et-Tevbe 9/97, 112.

⁷⁰ el-Bakara 2/187.

⁷¹ el-Bakara 2/229; en-Nisâ 4/13-14; et-Talâk 65/1.

⁷² el-Ahzâb 33/40; Sebe’ 34/28.

⁷³ Ahmed, *Müsned*, 38/78, 137; Müslim, “el-Cihâd ve’s-Siyer”, 1731; İbn Mâce, “Cihâd”, 38; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 88.

ülkeden birinde hırsızın eli kesilirken, diğer ülkede hırsız sadece kısa bir süreliğine hapse atılır.⁷⁴ Bir ülkede zina eden bekârlar kırbaç cezasına çarptırılırken, diğer ülkede zina cezasız bırakılabilir.⁷⁵ Bir ülkede faiz yasaklanırken, diğer ülkede mubah kılınır.⁷⁶ Bu durum, ilahi hükümlerin tarihselliği iddiasının çelişkilerinden birini oluşturmaktadır. Öte yandan tarihselcilerin ilahi hükme konu olan bir olgunun tarihsel mi yoksa evrensel mi olduğuyla ilgili yorumlarında kendi aralarında çelişkiye düşmeleri, işi içinden çıkılmaz bir hâle getirmektedir. Nassın otoritesinden aklın otoritesine kaçıp kurtulmak gerektiğini savunan tarihselcilerin,⁷⁷ bu durumda hangi aklın hükmüne uymaları gerekir? Kaldı ki tek bir otoriteyi temsil eden nassın terk edilip “otoriteler yığını” olarak niteleyebileceğimiz akılların esas alınması, doğru bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.⁷⁸ Tarihselcilerin, İslam’ın sadece temel prensiplerinin esas alınması gerektiğini savunarak ilahi hükümleri değiştirmeye girişmeleri, temelde Kur’ân’ın “yasama Allah’a aittir” ilkesiyle çelişiyor mu?

Hz. Peygamber’in vefatından sonra da sahabe, tabiin ve genel olarak Müslümanlar Kur’ân’da geçen Allah’ın hükümlerini uyguladılar. Nitekim Kur’ân’ın bir hüküm kaynağı olduğu ve onun hükümlerine başvurmanın gerektiği konusunda İslâmî ekollerin arasında hiçbir anlaşmazlık yaşanmamıştır.⁷⁹ 1300 yıl boyunca aralarında farklı kültürler ve tarihsellikler yaşamasına rağmen Müslümanların, Osmanlı’nın son dönemine dek bu uygulamayı sürdürmeleri ilahi tikel hükümlerin bağlayıcılığını ve uygulanabilirliğini göstermek açısından yeterli bir örneği teşkil etmektedir. Bir hükmün uygunluğunu kanıtlayabilmek için acaba bundan fazla bir deneme süresine gerek var mıdır? Paçacı’nın Osmanlı’nın had cezasını gerektiren bazı suçlarda had cezasını yerine getirmeyip para cezası uyguladığını iddia etmesi,⁸⁰ kanaatimizce doğruyu yansıtmamaktadır. Doğrusu Osmanlı, had cezaları için aranan şartların oluşmadığı yerlerde ta’ziren para cezasına hükmetmiştir.⁸¹ Bu uygulama ise İslâmî hükümlere uygundur. Had cezasının uygulanması için şartların oluştuğu yerlerde “had + ta’zir” cezalarının, şartların oluşmadığı yerlerde ise “ta’zir” cezasının uygulanabileceği bilinmektedir. Osmanlı mahkemelerinin incelenen arşivleri de görüşümüzü desteklemektedir.⁸² Bu iddianın doğru olduğunun varsayılması hâlinde bile Osmanlı Devleti’nin veya başka bir Müslüman devletin

⁷⁴ Tarihselcilerin, hırsızın el kesme cezasının hapis cezasıyla değiştirilmesi gerektiği iddiası hakkında bk. Murat Oral, “Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bununun Tefsire Yansımaları”, *Antakiyat* 5/1 (Haziran 2022), 42-45; Muhammed Şahrûr, *nahve Usûlin cedidetin li’l-fikhi’l-İslâmî* (Dimaşk: el-Ehâlî, 2000), 99-103.

⁷⁵ Tarihselcilerin zina ile ilgili bu görüşü için bk. Şerefi, *el-İslâm ve’l-hurriyye*, 75-76, 86, 103-105.

⁷⁶ Tarihselcilerin faizin helal olduğu ile ilgili görüşü için bk. Şerefi, *el-İslâm beyne’r-risâleti ve’t-târîh*, 70-71.

⁷⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâmü’ş-Şâfi’î ve te’sîsu’l-îdolojiyyeti’l-vasatiyye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1996), 146.

⁷⁸ “Ey hapishane arkadaşlarım! Çeşit çeşit tanrılar mı, yoksa gücüne karşı durulamaz olan bir tek Allah mı (inanıp bağlanmak için) daha iyi?” (Yûsuf 12/39) ayetinde buna benzer bir durumdan söz edilmektedir.

⁷⁹ Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.), 1/96.

⁸⁰ Mehmet Paçacı, “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”, *İslâmîyât* 4/4 (2001), 104.

⁸¹ Siyaseten verilen cezaların ta’zir kapsamında değerlendirildiği ile ilgili bk. Abdulmuid Aykul, “İslam Ceza Hukukunda Ağır Cezalandırma Yetkisi: Siyaset-i Şer’iyye”, *Selçuk 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Özet kitabı)*, ed. Gültekin Gürçay – Amaneh Manafidizaji (Konya: Academy Global, 2022), 153.

⁸² Bu konuda detaylı bilgi için bk. Emine Gümüş, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Ceza Hukuku Uygulamaları Üsküdar Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 10-13; Coşkun Üçok, *Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 4/1 (Mayıs 1947), 52-72; Mustafa Avcı, “Osmanlı Hukukunda Cezaların Tasnifi”, *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed. Fethi Gedikli (İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2016), 642-643, 650-653, 655-656; Mehmet Akman, “Osmanlı Ceza Hukuku Çalışmaları Üzerine Bir İcmal”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 489-511; Mehmet Koç, “Osmanlı’da Ölüm Cezası Verilen Zina, Hırsızlık, Öldürme ve Yaralama Suçları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17/33 (Nisan 2019), 262-283.

böyle bir uygulamasının İslâmî hükümlerin aleyhine delil olarak kullanılması ne derecede doğrudur? Bu durumun, günah işleyen kimsenin günahını İslam'a nispet etmekten bir farkı var mıdır? Böyle bir karşılaştırma, temelsiz bir ölçüye dayanır. Zira İslâmî hükümlerin bağlayıcılığı, devletlerin sorunlu uygulamalarından değil Kur'ân ve sünnetten araştırılır.

2. Kur'ân Hükümlerinin Yapısı ve Tarihsellik

Allah Teâlâ, birçok ayette kendisinin en hayırlı,⁸³ en sağlam⁸⁴ ve en iyi⁸⁵ hükmü verdiğini belirtmiştir. Kendisinin dilediği hükmü verdiğini⁸⁶ ve hiç kimsenin kendisini sorguya çekemeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁷ Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'e hitaben "O halde sen hanîf olarak bütün varlığına dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler" buyurmuştur.⁸⁸ Arapçada din lafzı, "itaat, adet, ceza/karşılık, hesap, millet, ibadet" gibi anlamlara gelir.⁸⁹ Kur'ân'da da "İslam, tevhid, millet, adet, hesap, itaat, ceza, hüküm, had cezası, sayı" gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁹⁰ Buna göre din lafzı, "inanç, ibadet, hüküm" üçgeninde bir yaşam tarzını ifade etmektedir. Allah Teâlâ da peygamberine bütün varlığıyla dine yönelmesini emretmiş ve bu dini, "fitrat dini" olarak nitelemiştir. Fitrat ise insanın yaratılış yapısıdır.⁹¹ Ayette geçen söz konusu nitelemeye göre Allah'ın seçtiği din olan İslam,⁹² insanın yaratılış yapısına uygundur. Nitekim Hz. Peygamber, sabah ve akşam vakitlerinde okuduğu "İslam fitratı üzere sabahladık/akşamladık"⁹³ duasıyla insan fitratının bu yönüne işaret etmiştir. Yine o, "Her doğan çocuk, mutlaka fitrat üzere doğar. Ardından ebeveyni onu Yahudileştirir..."⁹⁴ sözünde her çocuğun İslam fitratı üzere doğduğunu belirtmiştir. Ayrıca Allah Teâlâ, vahiy döneminin sonlarında bazı tikel hükümlerden söz ettikten sonra "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmîyet'i beğendim" buyurmuştur. Burada Allah Teâlâ, son hükümlerini de vazederek dini tamamladığını bildirmiştir ki buna göre tikel hükümler de dinin kapsamına girmektedir. Din olarak İslam'ı beğendiğini ifade etmesi de bunu göstermektedir. Bütün bu deliller, İslâmî tikel hükümlerin insanın fitratını esas aldığı ortaya koymaktadır. "Allah'ın yaratmasında değişme olmaz"⁹⁵ ayetinin ifade ettiği gibi insan fitratının değişmemesi, ona bağlı olarak verilen tikel hükümlerin de değişmemesini gerektirir. Nitekim dinin tamamen erdirilmesi, belirlenmiş olan hükümlerinin değiştirilmemesini, ekleme veya eksiltme yoluyla ona müdahale edilmemesini icap eder.⁹⁶

⁸³ el-En'âm 6/57; el-A'râf 7/87; Yûnus 10/109; Yûsuf 12/80.

⁸⁴ Hûd 11/45; Tîn 95/8.

⁸⁵ el-Mâide 5/50.

⁸⁶ el-Mâide 5/1.

⁸⁷ er-Ra'd 13/41.

⁸⁸ er-Rûm 30/30.

⁸⁹ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 8/73; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 14/128; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah el-'Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007), 217; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir*, 295-296.

⁹⁰ Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, 217-218; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir*, 297-299.

⁹¹ Halîl, *Kitâbu'l-'Ayn*, 7/418.

⁹² Âl-i İmrân 3/19.

⁹³ Ahmed, *Müsned*, 24/77-81.

⁹⁴ Ahmed, *Müsned*, 12/104, 413, 13/138, 206, 510, 14/233, 15/50, 184, 16/173; Buhârî, "Cenâiz", 79, 92, "Tefsîru'l-Kur'ân (Rûm suresi)", 2, "Kader", 3; Müslim, "Kader", 2658; Ebû Dâvud, "Sünne", 18; Tirmizî, "Kader", 5.

⁹⁵ er-Rûm 30/30.

⁹⁶ Burada şâri' tarafından hükme bağlanmış konuları kastediyoruz. Yoksa müçtehitlerin içtihatlarına açık olan bir meseleden söz etmiyoruz.

Allah Teâlâ, Kur'ân'ın birçok yerinde adaletle hükmetmeyi emretmiş⁹⁷ ve insanların arasında adaletin sağlanması için kitaplar indirdiğini bildirmiştir.⁹⁸ Adalet ise zulmün karşıtı olup doğru/hak hüküm vermeyi ifade eder.⁹⁹ Bu bağlamda Allah Teâlâ, insanların arasındaki anlaşmazlığın çözümü için hak/doğru hükmü içeren kitaplar indirdiğini haber vermiştir.¹⁰⁰ Bu buyruklar, adaletin insanlar tarafından bütünüyle kavranmasının mümkün olmaması hasebiyle onun Allah katından indirilmiş olduğunu göstermektedir. Söz konusu adalet ise ilahi kitaplarda indirilen hükümlerden başkası değildir. Nitekim Allah Teâlâ, *"Allah'tan başka bir hakem mi arayacağım? Hâlbuki size kitabı açıklanmış olarak indiren O'dur"*¹⁰¹ ayetinde ilahi hükümleri içeren kitabı indirdiği hâlde ondan başkasının hükmüne başvurulmasını eleştirmiştir. Ardından da *"Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O her şeyi işitmekte, her şeyi bilmektedir"*¹⁰² buyurarak söylediği sözlerin ve bildirdiği haberlerin doğruluk bakımından, verdiği hükümlerin de adalet açısından mükemmel olduklarını beyan etmiştir.¹⁰³ İbn Abbâs, *"O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur"* ifadesini *"onun verdiği hükümleri geri çevirip değiştirecek yoktur"* şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁴ Allah'ın verdiği hükümden daha adil bir hüküm bulunamayacağı için olacaktır ki sonraki ayette *"Yeryüzünde bulunanların çoğu, kendilerine uyarıyı, seni Allah yolundan saptırırlar"* denilmiş ve insanların sadece zanna tabi oldukları belirtilmiştir.¹⁰⁵ Bu kanıtlara göre Allah'ın hükmünden daha adil bir hükmün bulunması mümkün değildir. Başka bir deyişle; Kur'ân'da geçen ilahi tikel hükümler, ilahi temel prensiplerin en mükemmel şekilde uygulanış şeklini gösterir. Dolayısıyla bu ilahi hükümlerde meydana gelen herhangi bir değişiklik, mükemmellik açısından yukarı yönlü değil aşağı yönlü bir değişiklik olacaktır.

İnsanın değişmeyen fitratına ve adalete uygun ilahi hükümlerin tarihsellik gibi yaklaşımlara dayanarak değiştirilmesi gerektiğini iddia etmek yersizdir. Zira tarih içinde yer alan her şeyin varlığı, tarihe/insanın eylemlerine bağlı değildir. Tarihte tarih üstü varlıklar ve olgular da yer almaktadır. Allah'ın kelamı Kur'ân, insan fitratı ve genel ahlaki yasalar bu konuda örnek verilebilir. İnsanın 1400 yıl önce sahip olduğu fitrat ile modern insanın sahip olduğu fitratın arasında ne tür bir değişiklik meydana gelmiş olabilir? Tarih boyunca insanın toplumsal hâlde yaşadığı neredeyse her yerde hırsızlık yapmak, zina etmek ve içki içmek gibi fiillerin meydana geldiği ve hem kişisel hem toplumsal temelde birçok zarara yol açtığı bilinmektedir. İslam da bu olguları hükme bağlamıştır. O hâlde İslam'ın günümüzde de var olan bu olgulara verdiği hükmün tarihsellik adı altında değiştirilmesi ne kadar doğru bir yaklaşımdır? Oysaki bu olgular, tarihin bir dönemine ait değildir. Neredeyse tarih boyunca meydana gelmişlerdir. Bu durumda hangi tarihsellikten söz edilebilir? İslam bu eylemleri birer suç saymıştır ve onları hükme bağlamıştır. Bu hükümlerin ortadan kaldırılması için ise söz konusu eylemleri "suç" tanımı

⁹⁷ en-Nisâ 4/58; en-Nahl 16/90.

⁹⁸ el-Hadîd 57/25.

⁹⁹ Halîl, *Kitâbu'l-Ayn*, 2/38-39.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/213.

¹⁰¹ el-En'âm 6/114.

¹⁰² el-En'âm 6/115.

¹⁰³ Katâde, ilgili ayeti *"Rabbinin sözü hem vaatlerindeki doğruluk hem de hükümlerindeki adalet bakımından tamamlanmıştır"* şeklinde açıklamıştır. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/508; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 4/1374.

¹⁰⁴ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997), 3/181.

¹⁰⁵ el-En'âm 6/116.

dışına çıkarmaktan başka bir yol yoktur. Bu eylemlerin suç kabul edilmesi hâlinde İslam'ın onlara verdiği hükmün değiştirilmesini gerektiren bir durum bulunmamaktadır. Zira bu suçların tarih boyunca yol açtığı zararlar, İslam döneminde de günümüzde de aynıdır. Yine bunları hükme bağlayan irade, insanın geçmişini ve geleceğini bilen kapsamlı ilahi iradedir. Bu eylemlerin suç kabul edilmemesi hâlinde ise evet, tarihsellikten söz edilebilir. Ama bu durumda İslam'dan söz edilmesi mümkün değildir. Çünkü vahiy döneminde haram/yasak olan şey bugün mubah olamaz, o dönemde mubah olan şey bugün haram olamaz. Her zaman var olan bir olguya bağlı olan ilahi bir hükmün tarihsellik adı altında değiştirilmesi ne akla ne de dini ilkelere uygundur.

Tarihteki her şeyin değişkenliğini savunan tarihselciler,¹⁰⁶ neden ilahi tikel hükümleri bunun kapsamına dâhil ederken temel prensipleri bunun dışında tutmaktadır? Bu durum bir çelişkiden başka bir şey değildir. Temel prensiplerin de tarihselliğin kapsamına girdiği iddia edilirse, bu durumda günümüzde tarihselliğin ortaya koymaya çalıştığı din ile vahiy ürünü İslam'ın arasında nasıl bir ilişki kalabilir ki? Kaldı ki İslâmî hükümler, ilkeler açısından önceki semavi dinlerle genelde aynıdır. İslam bilginleri de Kur'ân hükümlerini terk edip mensuh ilahi hükümleri uygulamanın doğru olmadığı konusunda hemfikirdir. Örneğin İbn Kesîr, Cengiz Han'ın ortaya koyduğu anayasayı değerlendirirken şöyle demiştir: “Her kim son peygamber Muhammed b. Abdullah'a indirilen apaçık hükümleri bırakıp da mensûh olan diğer ilahi hükümlere başvurursa küfre girer. O hâlde Cengiz Han'ın yasanına başvurup da onu Kur'ân'a önceleyen durumu ne olur? Bunu yapan kimse Müslümanların ittifakıyla küfre girer.”¹⁰⁷ Görüldüğü üzere ilkesel açıdan genellikle aynı olmalarına rağmen¹⁰⁸ İslâmî hükümlerin terk edilip mensûh ilahi hükümleri veya Cengiz Han'ın “Yahudilerin, Hıristiyanların, Müslümanların” hükümleri ile kişisel kararlarından oluşturduğu yasanın hükümlerini uygulamak ne Kur'ân ne de İslam bilginleri tarafından uygun görülmüştür. Dolayısıyla önemli olan şeyin ilkeler olduğu, ilahi tikel hükümlerin değiştirilebileceği iddiası, vahye ve akla uygun bir yaklaşım gibi gözükmemektedir.

Dolayısıyla Paçacı'nın “İslam'ın ilkelerini değil, tikel hükümlerini evrensel kabul eden yaklaşımın Kur'an'ı yeni tarihselliklere taşımak gibi bir şansı olamayacaktır”¹⁰⁹ sözü pek doğruyu yansıtmamaktadır. Zira İslam'ın hem ilkelerini hem de tikel hükümlerini, İslam'ın insanlığa yönelik mesajı gibi evrensel kabul etmeye herhangi bir mâni yoktur. Örneğin “Makâsîdü'ş-Şerîa'ya zarar veren şeylerin yasaklanması” ilkesi gereği içki içmeyi yasaklamanın ve buna yönelik İslâmî cezaı uygulamanın, günümüz tarihselliğiyle uyuşmayan yönü ne olabilir? Namazı, orucu ve zekâtı farz saymanın, insanın yaşadığı her yerde meydana gelen evlilik, boşanma ve miras paylaşımı gibi olgularda ilahi hükümleri uygulamanın, modern dünyayla ne gibi bir sorunu olabilir?

¹⁰⁶ Muhammed Arkoun, *nahve Nakdi'l-'akli'l-İslâmî*, çev. Hâşim Sâlih (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2009), 347; Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve icthâd* (Cezayir: Laphomic, ts.), 158, 197; Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî*, 145; Ebû Zeyd, *Nakdu'l-hitâbi'd-dînî*, 118, 133, 207, 211-213; Bûtî -Tizîni, *el-İslâm ve'l-'asr*, 102-103, 118, 122, 127, 134; Hâşim Sâlih, *el-İslâm ve'l-inşilâku'l-lâhûtî* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2010), 148.

¹⁰⁷ Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 13/139; Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 3/131.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, Cengiz Han'ın yasanından bazı hükümleri aktarmıştır. Buna göre evli olsun veya olmasın zina eden kimse öldürülür. Eşcinsellerin, bilerek yalan söyleyenlerin, sihirbazların ve casusların vs. cezası ölümdür. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/139.

¹⁰⁹ Mehmet Paçacı, “Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?”, *Journal Of Islamic Research* 9/1-2-3-4 (1996), 133.

Kanaatimizce asıl sorun, hüküm sorunu değil zihniyet sorunudur. Başka bir deyişle; ilahi tikel hükümlerin uygulanamazlığını savunan tarihselciler, işin özünde tikel hükümleri değil “yasama Allah’a aittir, en adil hüküm Allah’ın hükmüdür” gibi İslâmî ilkeleri reddetmektedirler. Zira bu ilkelerin kabul edilmesi hâlinde tikel hükümleri reddetmenin bir yolu bulunmaz. Nitekim kimi tarihselcilerin iki karşıt zihniyet olan laiklikle İslam’ı uzlaştırma çabası bu görüşümüzü desteklemektedir.¹¹⁰ Bu zihniyetin arka planında ise İslam dünyasındaki tarihselcilerin, batının “ilkelden olguna, inançtan inançsızlığa, ilah merkezli yaşamdan insan merkezli yaşama” doğru gelişen aşamalı seküler tarih anlayışından etkilenmesi yatmaktadır. İslam dünyasına sirayet eden bu sekülerleşme zihniyeti, tarihselcilerin, “vahiy dönemindeki ilahi tikel hükümler, İslam öncesi döneme göre gayet uygundu. Modern dönemde ise bu hükümlerin değiştirilmesi gerekir. Vahiy dönemindeki hükümler, kötü ile iyi aşamalarının arasında orta bir aşamanın hükümleridir” görüşüne meyiletmesini zorunlu kılmıştır.¹¹¹ Bu tarihsellik anlayışına göre insan, kutsaldan uzaklaştıkça olgunlaşır. Dolayısıyla dinin, hayata müdahale etmeyen temel prensipler seviyesinde soyut bir varlığa sahip olmaktan başka bir etkinliğe sahip olmaması gerekir. Modern insan aklı da bu prensipleri kendi kriterlerine göre yorumlayarak tikel hükümler ortaya koyar. Böyle bir anlayışta, ilahi ilkelerin sadece sözde kalacağı ve asıl hükmedicinin insan aklı olacağı açıktır.

Tarihselliğin tikel hükümler için savunduğu zorunlu değişimi ele aldığımızda karşımıza şu sorular çıkmaktadır: Allah ile kul arası ilişkileri temsil eden ibadetlerde değişimi gerektiren durum nedir? Zamanla Allah mı yoksa kul mu değişti? Allah Teâlâ değişmediğine göre kul ilah seviyesine mi yükseldi? Hayır, o zaman kulun fitratı mı değişti? Kul, hâlâ her şeyiyle rabbine muhtaç olan ve ona nasıl ibadet edileceğine ondan öğrenmeye bağlı olan bir varlık değil midir? Nebevi dönemde insanlar arınmaya ihtiyaç duyuyorlardı da modern insan kirden uzak mı? Hz. Peygamber, “*Her kim bizim emretmediğimiz bir amel ihdas ederse, o amel reddolunur*”¹¹² buyurduğu hâlde modern insan, ne Hz. Peygamber’in ne de sahabenin yaptığı Allah’a yakınlaştırmacı ibadetler mi buldu? Yoksa Hz. Peygamber ve sahabe, ibadetlerle ilgili hükümleri yanlış algıladılar da asıl mesele, kalp temizliği miydi? Hâlbuki Allah Teâlâ, hem “*Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O, Allah’a karşı gelmekten sakınanları en iyi bilendir*”¹¹³ buyurmuş hem de diğer ibadetleri yerine getirmeyi emretmiştir. İbadetlerin aklın bütünüyle kuşatılmasının mümkün olmadığı konusunda İslam ekolleri ittifak etmiştir.¹¹⁴ Dolayısıyla İslam’ın öngördüğü ibadetlerin tarihselliğin “değişim” yasasından etkilenmesi söz konusu değildir.

Muamelat ile ilgili konuları tarihselliğin değişim yasasıyla ilişkisi açısından incelediğimizde iki farklı durumdan söz edebiliriz:

- İllet-hüküm bağlamında olgunun hükmü
- Bu hükmün kendisine bağlı olduğu şartlar

¹¹⁰ Subaşı, “Arkoun’un Okumaları’nda Tarihsellik ve Kutsallık”, 207-208; Fethi Ahmet Polat, “Arkoun, Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ağustos 2022).

¹¹¹ Şerefi, *el-İslâm ve'l-hurriyye*, 96; Muhammed Âbid el-Câbirî, *et-Turâs ve'l-Hadâse* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-Arabiyye, 1991), 54-56.

¹¹² Ahmed, *Müsned*, 42/299, 43/157, 261, 351; Buhârî, “Sulh”, 5; Müslim, “Akdiye”, 1718; İbn Mâce, “Sünne”, 2; Ebû Dâvud, “Sünne”, 6.

¹¹³ en-Necm 53/32.

¹¹⁴ Oral, “Kur’ân’a Göre Akıl ve Tefsirdeki Rolü Bakımından Aklın Kur’ân’a Arzı”, 289.

Evlilik, boşanma, zina, hırsızlık, faiz ve miras paylaşımı gibi olgular, daha önce belirttiğimiz gibi insanın toplumsal hâlde yaşadığı her yerde var olmuştur. İslam da bu olguları illet-hüküm temelinde hükme bağlamıştır. Buna göre illetin varlığı hükmün varlığını, illetin yokluğu da hükmün yokluğunu gerektirir. Dolayısıyla her toplumda var olan bu olguların hükümlerinin toplumdan topluma değişmesi söz konusu değildir. Hz. Peygamber döneminden beri Müslümanların fethettiği yerlerde aynı ilahi tikel hükümleri uygulaması bunu göstermektedir. Kültürün, çevrenin, bilimsel gelişmenin vs. bu hükmün bağlayıcılığı üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. İlgili olgunun var olduğu her yer ve zamanda bu olguya verilecek hüküm bellidir. Kölelik gibi modern dönemde pek gerçekleşmeyen olguların yokluğu, kölelikle ilgili hükmün bütünüyle ortadan kalkmasını gerektirmez. Bilakis bu durum, ilgili hükmün askıya alınmasından ibaret olur. Olgunun tekrar gerçekleşmesi hâlinde ona bağlı olan hüküm de uygulanır.

Kültür, çevre, bilimsel-teknolojik gelişmeler ve diğer etkenler, olgunun hükmünü değil hükmün şartlarını etkiler. Başka bir deyişle; bu etkenler, hükmün varlığını değil hükmün kapsamını, niceliğini ve niteliğini etkiler. Bu konu, genellikle fıkıh usulü eserlerinin “örf” bölümünde işlenmektedir. Geriye miras bırakıp da ölenin mirasçı olmayan akrabalarına maruf ölçüsünce bir mal verilmesini vasiyet etmesinin emredilmesi,¹¹⁵ eşlerin birbirlerine karşı maruf ölçüsünce sorumlu olduklarının bildirilmesi,¹¹⁶ boşanmış kadının küçük çocuklarının maişet ve giyim nafakasının maruf ölçüsünce babalarının sorumluluğunda olması,¹¹⁷ boşanmış kadınların nafakasının maruf ölçüsünce kocalarının sorumluluğunda bulunması¹¹⁸ vs. bu konuda örnek verilebilir. Bu hükümlerde sözü geçen “maruf” şartının ölçüsünü belirleyecek olan etken, kültür ve çevredir. Mehri belirlenmeden evlenen kadına verilecek mehr-i misil de kültürün hükümlerin niteliği üzerindeki etkisini göstermesi açısından açık bir örnektir.

Mecelle’de geçen kaidelerinden biri olan “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği yadsınamaz” kaidesinin,¹¹⁹ ilahi tikel hükümlerin değiştirilebileceği konusunda delil gösterilmesi, bariz bir hatadır. Zira bu kaide, Mecelle’nin “âdetin hükmüne başvurulur/ الْعَادَةُ الْمُتَعَيَّنُ بِالْعُرْفِ” kaidesiyle başlayan ve “örfle tayin edilen şey, nassla tayin edilmiş gibidir/ كَالْتَّعَيَّنِ بِالنَّصِّ” kaidesiyle son bulan örfün hükümle ilişkisini konu edinen kaideler zincirinin ortasında yer almaktadır.¹²⁰ Dolayısıyla bu kaide, örfe bağlı olan hükümlerin zamanla değişebileceğinden söz etmektedir ki bizim de az önce işaret ettiğimiz durum budur. Nitekim Osmanlı bilginlerinin ortaya koyduğu Mecelle’nin şârihi olarak tanınan Osmanlı hukukçusu Ali Haydar Efendi, bu kaideyi açıklarken zamanın değişmesiyle değişebilecek hükümlerin, örf ve âdete bağlı hükümler olduğunu söylemiştir. Zamanın değişmesiyle insanların ihtiyaçlarının değişebileceğini, bu bağlı olarak da örflerin ve âdetlerin değişime uğrayabileceğini, bunun ise hükümlerin değişmesine yol açacağını belirtmiştir. Ardından şer’î delillere dayalı hükümlerin ise

¹¹⁵ el-Bakara 2/180.

¹¹⁶ el-Bakara 2/228.

¹¹⁷ el-Bakara 2/233.

¹¹⁸ el-Bakara 2/236.

¹¹⁹ Mecelle’nin 39. maddesidir. Bk. Heyet, *Mecelletu'l-ahkâmi'l-'adliyye*, thk. Necib Hevâvîni, nşr. Nûr Muhammed (Karaçi: y.y., ts.), 20.

¹²⁰ 36-45. kaidelerin arasına bk. Heyet, *Mecelletu'l-ahkâmi'l-'adliyye*, 20-21.

bu kaidenin kapsamına girmediğini açıkça ifade etmiştir. Sonra da eski zamanlarda ev alan bir kimsenin satış sözleşmesinin geçerli olması açısından evin bir odasını görmesinin yeterli sayıldığını, sonraki zamanlarda ise bunun bilginler tarafından yeterli görülmediğini örnek olarak vermiş ve bu değişimin şer'î bir delile değil de farklı örflere dayandığını beyan etmiştir.¹²¹ İşin özünde örfe dayalı hükümlerin farklılık arz etmesi için zamanın değişmesine gerek yoktur. Aynı zamanda yaşayan farklı Müslüman milletler için de bu değişim söz konusu olabilmektedir. Örneğin etek ve fistanın bir kadın elbisesi sayıldığı bir Müslüman toplumda erkeğin bunları giymesi yasak iken bunların erkek ile kadınların ortak elbiselerinden sayıldığı başka bir Müslüman toplumda erkeğin bu elbiseleri giymesi mubah olabilmektedir. Sonuçta örf, şer'î delile dayalı hükümlere aykırı olmadığı sürece anlaşmazlıklarda esas alınabilir.

Hiç şüphe yok ki Kur'ân, Arapların örfüne ve geleneğine uymak yerine kendi geleneğini ve toplum düzenini oluşturmuştur. Buna göre Kur'ân'daki hükümler, Kur'ân geleneğiyle ilişkiliyse değiştirilmeleri söz konusu olamaz. Ama bu hükümler şer'î bir delile dayanmayıp yalnızca Arapların geleneğine bağlıysa o zaman bir değişimden söz edilebilir. Kur'ân'da yer alan bazı hükümlerin kimi zaman bir veya birkaç sebep üzerine nazil olması, onların ontolojik açıdan bu sebeplere bağlı olduğunu göstermez. Bilakis bu hükümler, henüz Arap toplumu ortada yokken bile belliydi. Ancak Allah Teâlâ, üzerine Kur'ân'ı indirdiği toplumun sosyo-kültürel yönünü göz önünde bulundurarak ve kimi hikmetleri gözeterek hükümlerini teşri etmiştir. Daha açık bir ifadeyle; Allah Teâlâ, miras ile ilgili hükümleri Hz. Peygamber'e bu konuda soru sorulmamış olsa bile indirecekti. Evlilik, boşanma, örtünme, içki, faiz vs. ile ilgili hükümleri de meydana gelen bir olay olmasa dâhi beyan edecekti. Dolayısıyla Kur'ân, teşri konusunda özne konumundadır. Yoksa Arap kültürünün kendisine yön verdiği bir nesne konumunda değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in ve sahabenin nüzul sebeplerinin özgülüğünü değil de Kur'ân lafzının genelliğini esas almaları, bu görüşümüzü desteklemektedir. Örneğin günün birinde Abdullah b. Mes'ûd, dövme yaptıran, kaşlarını incelten ve dişlerini törpüleyip de Allah'ın yaratışını değiştiren kadınlara lanet etti. Bunu işiten bir kadın ona karşı çıkınca İbn Mes'ûd, "Allah Resulü'nün lanet ettiği kimseye neden lanet etmeyeyim ki? Kaldı ki bu durum, Allah'ın kitabında da geçmektedir" dedi. Kadın ona bu iddiasının Kur'ân'da ki delilini sorunca da İbn Mes'ûd, ona "Elçi size ne verirse onu alın, size neyi yasaklarsa da ondan kaçın" ayetini okuyarak yanıt verdi.¹²² Hâlbuki bu ayet, ganimetlerin taksimi hakkında nazil olmuştu. Bu delil, tarihselcilerin iddia ettiği gibi sebebin özgülüğünü değil de lafzın genelliğini esas almanın gerekli olduğunu göstermektedir ki söz konusu durum, Kur'ân'ın icâz yönlerinden birini teşkil etmektedir. "Sebebin özgülüğüne itibar edilir" ilkesini savunan önceki bilginler ile tarihselciler, görünürde aynı görüşü paylaşıyor gibi gözükse de aslında iki tarafın farklı bir yaklaşıma sahip olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Önceki bilginler, bu görüşlerinin yanı sıra ilgili tikel hükmün genel-geçer olduğu konusunda hemfikirdi. Buna göre onlar, "Ayetin içerdiği hüküm, nüzul sebebine bağlıdır. Onun genel-geçer bir hüküm olduğu, ayetin genel lafzından değil başka delillerle anlaşılır" demek istiyorlardı.¹²³ Tarihselciler ise ilgili hükmü sebebin özgülüğüne hasrediyorlar

¹²¹ Bu ve daha fazlası için bk. Ali Haydar, *Dureru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (b.y.: Dâru'l-Cil, 1411/1991), 1/47-48.

¹²² Ahmed, *Müsned*, 7/197, 268; Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân (Haşr suresi)", 4, "Libâs", 81, 83, 84, 86; Müslim, "el-Libâs ve'z-Zîne", 2125; İbn Mâce, "Nikâh", 52; Ebû Dâvud, "Tereccül", 4.

¹²³ Ebu'l-Abbâs Takiyyuddin b. Teymiyye, *Mukaaddimetun fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980), 15-16.

ve tikel hükmün genel-geçer olmadığını savunuyorlar. Dolayısıyla “Sebebin özgünlüğüne mi yoksa lafzın umumiliğine mi itibar edilir?” tartışmasında tarihselciler, aslında var olan iki görüşten birini tercih etmiyorlar. Bilakis bu konuya üçüncü bir yaklaşım sergiliyorlar.

Tarihselcilerin ilahi tikel hükmün değişimiyle ilgili delil gösterdiği sahabe dönemindeki bazı uygulamalar incelendiğinde onların örfe ya da maslahata ve yöneticinin içtihadına bırakılmış meseleler olduğu ya da illet-hüküm telazümünde aranan şartların oluşmamasına bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır.¹²⁴ Örf ve içtihadta bırakılan konuların ise ilahi ilkelere ve hükümlere aykırı olmayacak şekilde hükme bağlanabileceği ve hükmün illetin varlığına bağlı olduğu konusunda herhangi bir anlaşmazlık bulunmamaktadır.

Son olarak şunu belirtmemiz uygun olacaktır: Kur’ân hükümlerinin tarihselliği konusunda yaptığımız itiraz, İslam’ın kıyamete kadar gelecek her Müslüman birey ve toplum için geçerli saydığı ilahi hükümlerle ilgilidir. Yoksa elbette ki Kur’ân’da geçici hükümler de vazolunmuştur. 3 aşamalı şekilde yasaklanan içkinin ilk 2 aşaması,¹²⁵ zinanın kesin hükmü inene dek zina eden kadınlar için teşri edilen ev hapsi,¹²⁶ sahabeye Hz. Peygamber ile yapacakları özel bir görüşmeden önce bir sadaka verme emrinin verilmesi vs.¹²⁷ örnek verilebilir. Burada önemli olan nokta, geçici olan ya da belirli bir şahsı ilgilendiren hükmün doğrudan şâri’ tarafından özel bir hüküm olduğunun açıklanmasıdır. Allah Teâlâ veya Hz. Peygamber tarafından belirli bir zaman dilimi veya şahıs için teşri edildiği açıklanmayan ya da geçici olduğu ilahi metindeki bir karineden açıkça anlaşılmayan ilahi tikel hükümler, sürekli geçerli olma özelliğini korur. Bununla birlikte Kur’ân’daki bazı hükümlerin geçici olması, bu hükümlerden/nasslardan artık herhangi bir faydanın beklenmediği anlamına gelmemektedir.

Sonuç

Rönesans sonrası Batılı düşünürler, dini olan ve olmayan her alanda kilisenin etkisini ortadan kaldırmaya çalıştılar. Doğal olarak kilisenin kutsal kitap üzerindeki yorum otoritesine de karşı çıktılar ve yorum yetkisini kilisenin elinden alıp bireyselleştirmek için çabaladılar. Kutsal kitabın klasik yorumunun güvenilmez hâle geldiğini savunan batılı modernistler, onu geliştirdikleri farklı yöntemlerle incelemeye başladılar ki bu yöntemlerin başında tarihsellik gelir. Kutsal kitaba ve klasik yorumlarına uygulanan tarihsellik, bu konularda birçok çelişkiyi ve hurafeyi gün yüzüne çıkardı. Ardından oryantalistlerin eliyle Kur’ân’a uygulanmaya çalışılan bu yöntem, İslam dünyasındaki tarihselciler tarafından batıdan ithal edildi. Nitekim giriş-gelişme-sonuç bakımından söz konusu iki grubun görüşleri incelendiğinde bu durum açık bir şekilde görülür.

İslam dünyasındaki tarihselcilerin öne çıkan iddialarından biri, Kur’ân’ın tikel hükümlerinin tarihsel olduğudur. Buna göre ilgili hükümler, vahiy döneminde insanların ihtiyaçlarını karşılamış olsa da modern dönemde pek uygulanabilir değildir. Dolayısıyla İslam’ın temel prensipleri ışığında tikel hükümlerin güncellenmesi gerekmektedir.

Tarihselcilerin bu iddiası “Kur’ân’ın hâkimiyet anlayışı” ve “Kur’ân hükümlerinin yapısı” bakımından ele alındığında, onun doğruyu yansıtan bir iddia olmadığı ortaya

¹²⁴ Bu argümanların eleştirisi için bk. Recep Demir, “Kur’ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 57-61.

¹²⁵ el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43.

¹²⁶ en-Nisâ 4/15.

¹²⁷ el-Mücâdele 58/12.

çıkılmaktadır. Zira Kur'ân'a göre uhrevi ve dünyevi hâkimiyet bütünüyle Allah Teâlâ'ya aittir. Tikel hükümlerin vazedilmesi de bunun kapsamına girmektedir. Ortada yalnızca iki hükümden söz edilebilir: Allah'ın hükmü ve cahiliyye hükmü. Allah Teâlâ, ilahi ilkelere uygun olsun veya olmasın, kendisinin vazettiği tikel hükümlerin dışındaki hükümleri "cahiliyye hükümleri" olarak vasfetmiştir. Ayrıca Yahudilerin Tevrât'ta geçen recm cezasını "kırbaç ve teşhir" cezasıyla değiştirmelerini "tahrif" olarak nitelemiştir. Hâlbuki kırbaç ve teşhir cezası, zinanın cezayı gerektiren bir suç olduğu ilkesiyle uyumluydu. Bu durum, mutlak bir şekilde vazedilen ilahi tikel hükümlerin değişiminin "tahrif ve cahiliyye hükmü" olarak nitelenmesinde ilkesel uygunluğuna pek itibar edilmediğini göstermektedir. Ayrıca tarihselcilerin bu iddiası, "yasama Allah'a aittir" ilkesiyle çelişmesi hasebiyle temelden çürük olmaktadır.

Kur'ân hükümleri yapısal açıdan incelendiğinde onların insanın fitratını esas aldıkları ve adalet bakımından en üst seviyede oldukları görülür. İnsan fitratının değişmemesi, ona bağlı hükümlerin de değişmemesini gerektirir. İlahi hükümlerin adaletin zirvesinde olmaları, onlarda yapılacak herhangi bir değişikliğin onları adaletin zirvesinden uzaklaştırmasını icap eder. "Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceği yadsınamaz" kuralında sözü edilen değişim, ilahi tikel hükümler için değil örfe, maslahata ve yöneticinin kararına dayanan içtihadî hükümler için geçerlidir. Vahyin inişi sırasında Arap toplumunun kültürünü dikkate alması, onun bu kültürün etkisi altında kaldığını göstermez. Bilakis Allah Teâlâ, Arap toplumunun varlığından uzun bir zaman önce indireceği hükümleri belirlemiş ve uygun zamanı geldiğinde onları teşri etmiştir. Dolayısıyla ilahi hükümlerin varlığı, nüzul sırasında meydana gelen olaylara bağlı değildir. Şâri', gözettiği hikmetler gereği sadece bu olayları araç olarak kullanmıştır.

Kaynakça

- Ahmed, Ebû Abdullah b. Hanbel. *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. nşr. Muessesetu'r-Risâle. b.y.: y.y., 1421/2001.
- Akman, Mehmet. "Osmanlı Ceza Hukuku Çalışmaları Üzerine Bir İcmal". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 489-512.
- Ammâr, Muhammed Abdulfettâh. *el-Kırââtü'l-hâdâsiyye li'n-nassi'l-Kur'ânî*. Mısır: Levant, 1442/2021.
- Arkoun, Muhammed, *el-Kur'ân mine't-Tefsîri'l-mevrûs ila tahlîli'l-hitâbi'd-dînî*. thk. ve çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2005.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikru'l-İslâmî kırâaten ilmiyye*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1996.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikru'l-İslâmî nakdun ve ictihâd*. Cezayir: Laphomic, ts.
- Arkoun, Muhammed. *nahve Nakdi'l-'akli'l-İslâmî*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2009.
- Arkoun, Muhammed. *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabî'l-İslâmî*. çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Merkezi'l-İnmâi'l-Kavmî, 1996.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *el-Vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007.
- Avcı, Mustafa. "Osmanlı Hukukunda Cezaların Tasnifi". II. *Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*. ed. Fethi Gedikli. İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2016.
- Bâhhû, Ebû Süfyân Mustafa. *el-İlmâniyyûne'l-'Arab ve mevâkifuhum mine'l-İslâm*. Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmîyye, 1433/2012.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Heyet. Mısır: Bolak, 1311.
- Bûtî, Muhammed Sa'îd Ramazan – Tîzînî, Tayyib. *el-İslâm ve'l-'asr*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *et-Turâs ve'l-Hadâse*. Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye. 1991.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Collingwood, R. G. *Tarih Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.
- Cundî, İzzet Muhammed Mustafa. "el-Mitâfîzîkâ 'inde Auguste Comte". *Havliyyetu Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabîyyeti bi'z-Zakazik* 35/3 (2015), 2681-2792.
- Demir, Recep. "Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 33-105.
- Duran, Asim. "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 111-128.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İmâmu's-Şâfi'î ve te'sîsu'l-idolojiyyeti'l-vasatiyye*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1996.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *en-Nas es-sulta el-hakîka*. nşr. el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî. Fas: Dâru'l-Beydâ, 1995.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu'n-nas dirâsetun fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî. Fas: Dâru'l-Beydâ, 2014.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Nakdu'l-hitâbi'd-dînî*. nşr. Sînâ li'n-Neşr. Kahire: y.y., 1994.
- Ezdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Cemhru'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fazlurrahman. *el-İslâm*. çev. Hassûn es-Serây. Beyrut: eş-Şebeketu'l-'Arabîyyetu li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2017.
- Fazlurrahman. *el-İslâm ve darûratu't-tahdîs*. çev. İbrahim el-'Arîs. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1993.
- Frolov, İvan Frolov. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.

- Gümüş, Emine. XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Ceza Hukuku Uygulamaları Üsküdar Örneği. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennu'l-kasasî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Sînâ, 1999.
- Halîl, Ebû Abdurrahman b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerrâî. b.y.: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Haydar, Ali. *Dureru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. b.y.: Dâru'l-Cil, 1411/1991.
- Heyet. *Mecelletu'l-ahkâmî'l-'adliyye*. thk. Necîb Hevâvînî. nşr. Nûr Muhammed. Karaçi: y.y., ts.
- Hîrî, Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed. *Vucûhu'l-Kur'ân*. thk. Fadlurrahman Abdul'alîm el-Afgânî. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Yüksek Lisan Tezi, 1996.
- Hüseyn, Taha. *fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*. Tunus: Dâru'l-Me'ârif, 1926.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Ebû Habîb Sa'd b. Nâsır b. Abdulaziz eş-Şeserî. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyye, 1436/2015.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed el-Kazvînî. *Sünenu İbni Mâce*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Takiyyuddin. *Mecmû'u'l- fetâva*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. nşr. Mecme'u'l-Melik Fehd. Suudi Arabistan: y.y., 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Takiyyuddin. *Mukaddimetun fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûhi ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkarîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed. *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*. thk. Muhammed Ecmel el-Isiâhî vd. Riyad: Dâru 'Atâati'l-'İlm, 1440/2019.
- İmâra, Muhammed vd. *Hakâiku'l-İslâm fi muvâceheti şubuhâti'l-muşakkikîn*. Kahire: y.y., 1423/2002.
- İmâra, Muhammed. *eş-Şer'i'atu'l-İslâmîyye ve'l-'ilmânîyyetu'l-garbiyye*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1423/2003.
- Kaplan, Abdurrahim. "Çağdaş Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes Nakillerinin Kullanımı: İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri Örneği". Tefsir Araştırmaları Dergisi 4 / 1 (Nisan 2020), 129-148.
- Koç, Mehmet. "Osmanlı'da Ölüm Cezası Verilen Zina, Hırsızlık, Öldürme ve Yaralama Suçları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17/33 (Nisan 2019), 261-287.
- Müslim, Ebu'l-Haccâc b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. nşr. Matba'atu İsa el-Bâbî. Kahire: y.y., 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenu'l-Kubra*. thk. Hasan Abdulmun'im Çelebi. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Neşşâr, Mustafa. *Felsefetu't-târîh*. b.y.: Emel, ts.
- Onur, Mehmet. *İslam Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh*. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2018.
- Oral, Murat. "Kur'ân'a Göre Akıl ve Tefsirdeki Rolü Bakımından Aklın Kur'ân'a Arzı". *Şarkiyat* 14/1 (Nisan 2022), 278-301.
- Oral, Murat. "Kur'ân'a Göre Kur'ân'ın Aidiyeti ve Yapısı". *Güncel İlahiyat Araştırmaları*. ed. Murat Oral. Ankara: İksad, 2022.

- Oral, Murat. "Kur'ân Kıssalarının Gerçekliği Üzerine". *Selçuk 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Gültekin Gürçay – Amaneh Manafidizaji. Konya: Academy Global, 2022.
- Oral, Murat. "Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bunun Tefsire Yansımaları". *Antakiyat* 5/1 (Haziran 2022), 25-53.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?". *Journal Of Islamic Research* 9/1-2-3-4 (1996), 119-134.
- Paçacı, Mehmet. "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem". *İslâmîyât* 4/4 (2001), 91-110.
- Polat, Fethi Ahmet. "Arkoun, Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arkoun-muhammed>
- Râgıp, Ebu'l-Kâsım el-Asfahânî. *el-Muferedâtu fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâu'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtaru's-Sihah*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. "Tahrîfu Me'âni'n-Nusûs fi'l-Medreseti'l-Hadâsiyye". *Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'iyye*. Ucdâ: y.y., 2011, 277-309.
- Sâlih, Hâşim. *el-İslâm ve'l-inşilâku'l-lâhûtî*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2010.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Subaşı, Necdet. "Arkoun'un Okumaları'nda Tarihsellik ve Kutsallık". *İslâmî Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 204-224.
- Şahrûr, Muhammed. *nahve Usûlin cedidetin li'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: el-Ehâlî, 2000.
- Şerefi, Abdulmecîd. *el-İslâm beyne'r-risâleti ve't-târîh*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2008.
- Şerefi, Muhammed. *el-İslâm ve'l-hurriyye*. Dımaşk: Dâru Petra, 2008.
- Ta'ân, Ahmed İdrîs. *el-İlmâniyyûn ve'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni Hazm, 1428.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. b.y.: Dâru Hacer, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. nşr. Şirketu Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Mısır: y.y., 1395/1975.
- Üçok, Coşkun. *Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler*. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 4/1 (Mayıs 1947), 48-73.
- Zebîdî, Ebu'l-Fayd Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. b.y.: Daru'l-Hidâye, ts.



**Mü'min'i İnşâ Etme Bağlamında Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî'nin Şart Koştuğu
"Yedi Temel Kural"ına Dair Bir Değerlendirme***

Hacı ÇİÇEK

Dr. Öğretim Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi (Arapça
Öğretmenliği),

Assistant Professor at Adıyaman University, Faculty of Education, Department of Arabic
Language Education (Arabic Teaching),

Adıyaman/ Türkiye

hcicek02@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4735-6349

DOI: 10.34085/buifd.1246055

Öz

Kur'an-ı Kerim, nüzulünden itibaren tefsir edilmeye başlanan ilâhî bir kitaptır. Onun ilk müfessirinin Hz. Peygamber olduğu konusunda ittifak vardır. Bu itibarla farklı etnik kökenden İslâm'a giren bütün milletlerin alimleri tarafından Kur'an'ın tefsiri yapılmıştır denebilir. Bazı müfessirler Kur'an'ı, Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle tefsir etmeyi tercih ederken, bazıları ise ayet ve hadislerin yanı sıra kişisel görüş ve yorumlarını, gerektiğinde sahip olduğu mezhep ve kanaat çevresinin düşünsel dinamiklerini tefsir kapsamında ifade etmiştir. Tefsir usulü alanında ilk tefsir çeşidi "rivayet tefsiri", ikincisi ise "dirayet tefsiri" diye adlandırılmıştır. Adı geçen tefsir türlerinin dışında üçüncü bir tefsir türü vardır ki o, müfessirin hissettiği ilham ve işaretler doğrultusunda yaptığı tefsirdir ki usul alimleri bu çeşit tefsire "işârî tefsir" demiştir. Bu formatta tefsir yapanların ilki Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm adlı tefsirin sahibi Ebû Muhammed Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî'dir (ö.283/896). Kendisi, tefsirinde mü'minin hem dünyada hem ahirette kurtuluşa erebilmesi için hayatında yedi temel değeri uygulamasını şart koşmuştur.

Tüsterî'nin tefsirinde vurguladığı yedi temel prensibin birincisi Allah'ın Kitabı'na sarılmaktır. Tüsterî'ye göre Allah'ın buyruklarına itaat etme, hayatın özü değerindedir. Tüsterî, Kur'an'ın, Allah ile kulları arasında bir ip olduğu, ancak onun sayesinde dosdoğru yolun bulunabileceği görüşündedir.

Tüsterî'ye göre ikinci prensip, Hz. Peygamber'in sünnetine uymaktır. Kendisi, tefsirinde Kur'an'a bağlı kalmanın, ancak Hz. Peygamber'e tabi olmakla mümkün olduğunu vurgulamış, farzların sünnet ibadetlerle tamamlanacağını söylemiştir.

Tüsterî'ye göre yedi temel ilkedен üçüncüsü, mü'min kimsenin, rızkını helal ve temiz olanlardan seçmesi, bu konuda hassasiyet göstermesidir. Kendisi gerek tefsirinde gerekse sohbetlerinde bu alanın, mü'min için oldukça önemli olduğuna dikkat çekmiştir.

* Bu makalede Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî'nin *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm (Tefsîrü't-Tüsterî)*, thk.Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002) adlı nüshası esas alınmıştır.

Tüsterî, dördüncü prensip olarak canlılara karşı eziyet ve işkenceden sakınmayı kabul etmiştir. Tüsterî, canlılara karşı eziyet ve işkenceden sakınmayı, mü'mini cennete götüren yollardan biri olarak görmüştür.

Tüsterî'ye göre beşinci prensip, günahlardan kaçınmaktır. Kendisi, bu alanı çok önemsemiş, müminin hayatında oldukça önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir.

Tüsterî'nin en çok hassas olduğu prensiplerden biri de tevbedir. Tüsterî, kişinin hatasından hemen sonra tevbe etmesi ve kendi yanlışını düzeltmesi zorunda olduğunu, aksi takdirde söz konusu tevbesinin hiçbir değerinin kalmayacağını söylemiştir.

İşârî tefsir ekolünden sayılan Tüsterî'den birçok müfessir söz etmiştir. Onlardan kimisi hem takdir etmiş hem eleştirmiştir. Onu övenlerin başında Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî (ö.427/1035) gelmektedir. Tüsterî'den nakiller yapan müfessirlerden Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö.671/1273), Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) ve İbn Teymiyye'yi (ö.728/1328) saymak mümkündür. Mesela işârî tefsir yapanlara oldukça sert davranan İbn Teymiyye, bazı görüşleri konusunda Tüsterî'yi takdir etmiştir. Tüsterî'den söz edenlerden bir diğeri de günümüzde yaşayan Ebû Sehl Muhammed el-Magrâvî'dir. Magrâvî, Tüsterî'nin, tasavvuf adıyla birçok kabul edilemez konuşmalar yaptığını ama bazı noktalarda Selef'in görüşleriyle uyduğunu belirtmekten de geri durmamıştır.

Bu çalışmada Tüsterî'nin kısa biyografisi, sıraladığı yedi temel prensip, lehinde ve aleyhinde söz eden bazı şahsiyetler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tüsterî, Kur'ân, Tefsir, Yedi Temel Kural, İlham.

An Assessment of Abu Muhammed Sehl et-Tustarî's "Seven Basic Rules" in the Context of Generating The Believers

Abstract

The Qur'an is a divine book that has been interpreted since its revelation. There is an agreement that its first interpreter was a Prophet. In this respect, it can be said that the Qur'an was interpreted by the scholars of all the nations that converted to Islam from different ethnic origins. While some commentators preferred to interpret the Qur'an with the verses of the Qur'an and the hadiths of the Prophet, others expressed their personal views and interpretations, and the intellectual dynamics of their sect and opinion circle, in the context of tafsir, in addition to the verses and hadiths. In the field of tafsir method, the first type of tafsir is called "report tafsir" and the second is called 'awareness tafsir'. Apart from the mentioned types of tafsir, there is a third type of tafsir, which is the tafsir that the interpreter makes in accordance with the inspiration and signs that he feels, and usul scholars have called this kind of tafsir "isari tafsir". (The first of those who made tafsir in this format was Ebû Mohammad Sahl b. Abdullah et-Tustarî (d.283/896), the owner of the tafsir called Tafsir al-Qur'an al-Azim.) In his tafsir, he stipulated that the believer should apply seven basic values in his life in order to achieve salvation both in this world and in the hereafter. Tüsterî listed these seven basic principles as "A believer should embrace the Book of Allah, follow the Sunnah of the Prophet, eat halal things in food and drinks, not hurting any creature, whether human or animal, avoid the sins emphasized by Allah and his Prophet, be sensitive to repentance for the mistakes he has committed, and respect everyone's rights".

The first of the seven basic principles that Tustarî emphasized in his tafsir is to cling to the Book of Allah. According to Tustarî, obedience to Allah's commands is the essence of life. Tustarî believes that the Qur'an is a rope between Allah and his servants, but only thanks to it can a straight path be found.

According to Tustarî, the second principle is to follow the Sunnah of the Prophet. In his tafsir, he emphasized that it is possible to stick to the Qur'an only by following the Prophet, and said that fards can only be completed with sunnah prayers.

According to Tustarî, the third of the seven basic principles is that a believer chooses his sustenance from halal and clean ones and shows sensitivity about this issue. He pointed out that this area is very important for a believer, both in his tafsir and in his conversations.

As the fourth principle, Tustarî accepted to avoid torture and torture against living things. Tustarî considered avoiding torment and torture against living things as one of the ways that lead a believer to heaven.

According to Tustarî, the fifth principle is to avoid sins. He attached great importance to this area and stated that it has a very important place in the life of a believer.

One of the issues that Tustarî is most sensitive about is repentance. Tustarî said that a person has to repent immediately after his mistake and correct his own mistake, otherwise his repentance in question would have no value.

Many commentators have mentioned Tustarî, who is regarded as one of the İşârî tafsir school. Some of them both appreciated and criticized. The first of those who praised him was Abu Ishaq Ahmad b. Muhammad as-Sa'lebi (d.427/1035) is coming. It is possible to count Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Qurtubî (ö.671/1273), Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cawzî (ö.597/1201) ve İbn Taymiyya (ö.728/1328) among the interpreters who made transfers from Tustarî. For example, İbn Taymiyya, who was very harsh with those who made İşârî tafsir, appreciated Tustari for some of his views. Another of those who mentioned Tustari is Abu Sahl Muhammad al-Magravi, who lives today. Magrâvî did not hesitate to state that Tustari made many unacceptable speeches in the name of Sufism, but at some points he agreed with the views of the Salaf.

In this study, Tustari's brief biography, the seven basic principles he listed, and some of the personalities who mentioned for and against were discussed.

Keywords: Tustarî, The Qur'an, Commentary, Seven Basic Principles, İnspiration.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, nazil olduktan itibaren başta Hz. Peygamber, daha sonra ise İslâm'a giren Müslüman milletlerin alimlerine her asırda farklı açılardan tefsir edilmiştir. Her bir müfessirin tefsir metodolojisi aynı olmamış; kimisi ayet ve hadis eksenli rivayetlerle, kimisi ayet ve hadislerin yanı sıra dil, edebiyat, mezhep, meşrep, fırka ve daha farklı alanlardaki bilgilerle, kimisi ise ilham, içe doğuş mantalitesiyle tefsir yapmaya çalışmıştır. Son türe giren tefsirler "işârî tefsir" diye nitelenmiştir.¹

İşârî tefsirin diğer tefsirlerden farklı tarafı, naslara zahirî yönünden daha çok, tasavvufî bağlamda batınî anlamlara yer verilmesi, naslarda gizli sırların aranmasıdır.² Söz konusu tefsirlerin müellifleri kendi metodolojilerine Kur'ân'dan "Bunlara ne oluyor ki bir türlü söz anlamıyorlar?"³, "Bunlar, Kur'ân'ı hiç düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?"⁴ gibi ayetleri ve "Kur'ân'da zâhirî ve batınî boyut vardır" sözünü hadis diye delil göstermişlerdir.⁵ Onlara göre Kur'ân'ın yedi aşamadan oluşan batınî bir boyutu vardır. Bu itibarla işârî tefsire ancak ehl-i sülûk muttali olabilir⁶; ancak kalp gözü açılan, gizli ilmin sırlarına eren ve Kur'ân'ın derûnî anlamlarını

¹ Bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire, nşr. Matbaatü İsa el-Bâbî, ts), 2/11.

² Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-ışârât* (Kâhire: el-Heyetü'l-Misriyye, ts.), 1/22; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/261.

³ en-Nisâ, 4/78.

⁴ Muhammed, 47/24.

⁵ Bkz. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd* (Kâhire: nşr. Hasan Abbâs Zekî, 1998), 1/17; Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnusî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 1/34;

⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts), 4/392.

anlayanlar yapabilir diye iddia etmiştir. Bu dakik faaliyetin odak noktası ise ilham olarak kabul edilmiştir.⁷

İşârî tefsirlerin belli bir metodolojiye bağlı kaldığı söylenemez. Çünkü müfessir, Kur'ân'ın zahirî anlamına uygun olsun veya olmasın, kendisine gelen ilham doğrultusunda tefsir yapmaktadır. Durum bu boyutta olmasına rağmen bazı alimler, işârî tefsirin kabul görmesi için verilen anlamın Kur'ân'ın zahirî manasıyla çelişmemesi; müfessirin, verdiği anlamın yegâne yorum olduğu iddiasında bulunmaması, tefsirin akıl/mantık dışı olmaması, şerî ve aklî ölçülere aykırı düşmemesi ve insanın zihnini bulandırmaması gibi şartlar taşınması gerektiğini söylemiştir.⁸

Nizâmeddîn en-Nîsâbûrî (ö.730/1329), Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî (ö.283/896), Muhyiddîn el-Arabî (ö.638/1240) ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) eserleri, işârî/sûfî tefsirlerin başında gelmektedir.⁹ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî'nin (ö.283/896) tefsiri, en mutedil işârî tefsir olarak kabul edildiği söylenebilir.¹⁰ Onun ayetlere dair tefsir ve yorumları, tasavvufî lafız ve dinamiklerden beslenmiştir.¹¹

Bu makalede Tüsterî'nin tefsirinde sürekli vurguladığı “mü'mini kurtaran yedi temel prensip” ele alınmış, sözü edilen prensiplere ilişkin müellifin yorumları analiz edilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması noktasında müellifin hayatına dair kısa bir bilginin verilmesi uygun olacaktır.

1.Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî'nin Kısa Biyografisi

İslâm kaynaklarında sûfî ve müfessir diye maruf Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî, İran'a bağlı Huzistân'ın Tüster kentinde doğmuştur.¹² Doğumu hicrî 201 diye söyleyenler olsa da¹³ genel ittifak onun hicrî 200 tarihinde doğduğudur. Kendi döneminin en zahid ve takva sahibi olduğu, insanî ilişkilerde ender şahsiyetler arasında bulunduğu dair görüş birliği vardır.¹⁴

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Tefsîrül-Mâturîdî -Te'vîlâtü ehli's-sünne-* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/281. İşârî tefsir geleneğini savunanlar, rûhî terbiyenin zamanla kişiyi keşif derecesine yükselttiğinden Kur'ân'ın ifadelerinin arka planındaki anlam ve işaretlere muttali olduklarını söylemiştir. Bkz. Mennâ Halîl el-Kattân, *Mebâhis. fi ulûmi'l-Kur'ân* (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 2000), 365.

⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrül-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 1/18; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/81; Mâturîdî, *Tefsîrül-Mâturîdî -Te'vîlâtü ehli's-sünne-*, muhakkik mukaddimesi, 208. Tüsterî'nin tefsiri, işârî tefsirler arasında Kur'ân'ın zahirî anlamlarıyla mutabık kalması bağlamında en uygun tefsir sayılmasına rağmen onun Besmele'yi tefsir ederken Ba harfini, Bahâullâh; Sin harfini, Senâullâh; Mîm harfini Mecdullâh diye yorumlaması, işârî tefsir bağlamında dikkat çeken bir nokta sayılabilir. Bkz. Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Reff' et-Tüsterî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-uzûm -Tefsîrül-t-Tüsterî-* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 22. Tüsterî'nin, bu formattaki tefsirini garip görenler için bkz. Ebû'l-Kâsım Burhânuddîn Mahmûd b. Hamza Tâcülkurrâ Kirmânî, *Garâibu't-tefsîr ve ucâibu't-tevîl* (Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, ts), 1/92.

⁹ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/82.

¹⁰ İşârî tefsîr, “Seyr-ü sülûk tasavvuf ehlinin, Kur'ân'ın zahirî anlamıyla bağdaştırılabilecek bazı gizli anlam ve işaretler doğrultusunda Kur'ân'ı yorumlamalarıdır” şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/78. Başka bir ifadeyle “Tasavvuf ve sülûk ehlinin, nefisle mücadele etme niyet ve amacıyla, fakat gizli işaretlerle Kur'ân'ın zahirî anlamlarına aykırı formatta te'vil yapmalarıdır.” Bkz. Abdullah Hıdır Hamd, *el-Kifâye fi't-tefsîr bi'l-me'sûr ve'd-dirâye* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2017), 1/133.

¹¹ Menî' Abdülhalim Mahmûd, *Menâhicü'l-müfessîrin*, 2000), 33.

¹² Tüsterî, *Tefsîr*, 5.

¹³ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esrî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1997), 6/495.

¹⁴ Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min hurzî'l-emânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 92. İmam Nevevî (ö.676/1277), aynı şekilde Tüsterî'yi ümmetin en zahid ve abidi diye nitelemiştir. Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Ezkâr* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1990), 419.

Tüsterî'nin ilmî ve tasavvufî bağlamda yetişmesinde dayısı Muhammed b. Sevvâr'ın (ö.?) büyük katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Kendi ifadesine göre dayısı, onu Allah'ı zikretmeye teşvik etmiş, kendisine her gece yatağında iken dilini hareket ettirmeden kalbiyle üçer kez "Allah, benimledir", "Allah, beni görmektedir" ve "Allah, şahidimdir" diye söylemesini tavsiye etmiştir. Tüsterî bunu sürekli yaptığını ve periyodik olarak artırdığını ifade etmiştir.¹⁵ Nitekim onun yanında yıllarca kalanlar, Kur'an okuması ve Allah'ı zikretmesi noktasında kendisinde hiçbir değişikliğin olmadığını dile getirmişlerdir.¹⁶

Tüsterî, son derece zahidâne ve abidâne bir hayat geçirmiştir. Altı yaşında Kur'ân'ı ezberlemiştir. Küçüklüğünden itibaren yıl boyunca oruç tutması ve arpa ekmeği ile günlerini geçirmesi, zahitliğine bir delil olarak gösterilebilir.¹⁷ O, nefisini terbiye etme adına aç ve uykusuz kalmış, bu konuda oldukça tanınmıştır.¹⁸ Tüsterî'nin son günlerinde huzurunda "Bugün artık sizden herhangi bir bedel kabul edilmez"¹⁹ ayeti okununca yüzü benzi solmuş, titremiş, yere düşecek duruma gelmiştir. Kendine geldiğinde, yaşadığı durumun nedenini sorduklarında o "Dostum, biz artık zayıf düştük" demekle olayın kühünü açıklamaktan imtina etmiştir.²⁰

Birçok vaaz ve öğütleri bulunan Tüsterî bazı yerlere ziyarette bulunmuşsa da genel olarak Tüster'de kalmış ve orada muharrem ayında seksen yaşında iken 283/896 senesinde vefat etmiştir.²¹ Mahşeri bir kalabalığın kaldırdığı cenazesi esnasında bazı olağanüstü hallerin tezahür ettiğine dair bilgiler kaynaklarda mevcuttur.²²

Onun en çok etkilendiği kişi Muhammed b. Sevvâr'dır. Bu zat, Tüsterî'nin dayısıdır ve aralarında ideal bir dayanışma ve hoca öğrenci ilişkisi mevcuttur. Dayısından birçok rivayeti bulunmaktadır.²³ İletişim bağlamında Tüsterî ile hocaları arasında dayısı Muhammed b. Sevvâr'ın bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Muhammed b. Sevvâr, birçok kişiden

¹⁵ Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullâh b. Esed b. Ali b. Selmân el-Yâfi'î, *Mir'atü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakazân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/149; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkin, *Tabakâtü'l-evliyâ* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 232.

¹⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-İtisâm* (Suudi Arabistân: Dârü İbnü'l-Cevzî, 2008), 1/360.

¹⁷ Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr* (Abu Dabî: nşr. el-Macmau's-Sakâfi, H/1423), 8/94.

¹⁸ Ebû Hâmid Ferîdüddîn Attâr Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî, *Tezkiretü'l-evliyâ* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Küttâb, 2006), 1/507;

¹⁹ el-Hadîd, 57/15.

²⁰ Şâtübî, *el-İtisâm*, 1/360.

²¹ Şemsuddîn Ebü Abdullâh Muhammed b. Ahmed b Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1993), 1/407; Şemsuddîn Ebü Abdullâh Muhammed b. Ahmed b Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *el-İber fi haberi men gaber* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/407.

²² Yâfi'î, *Mir'atü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakazân*, 2/99; Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdillâh İbnü'l-Harrât el-İşbîlî, *el-Âkîbetü fi zikri'l-mevt* (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1986), 158. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/321-323.

²³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, 21/140; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkire*, 1/508.

nakillerde bulunmuştur. Mesela Ebû Asım en-Nebî²⁴, Amr b. Mirdâs,²⁵ İbn Ebi Zî'b,²⁶ İbn Uyeyne²⁷, Süfyân es-Sevrî²⁸ ve Mâlik b. Dinâr²⁹ onlardan bazılarıdır.

Tüsterî tasavvuftaki seyrü sülûk sürecini Abâdân'da Ebu Habîb Hamza b. Abdullah el-Abâdânî'nin yanında tamamlamıştır.³⁰ Tüsterî, mutasavvîf İdrîs b. Ebî Havle el-Antâkî'den (ö.?) yararlanmış, ondan rivayetlerde bulunmuştur.³¹

Mâlik b. Dinar (ö.131/748);³² Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748)³³; Ebû Amr b. Alâ (ö.154/771); Süfyân es-Sevrî (ö.161/778); Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814); Ma'rûf-u Kerhî (ö.200/815); Zünnûn el-Mısrî (ö.245/859). Zünnûn onun önde gelen hocaları arasında bulunmaktadır.³⁴ Tüsterî Mekte' de hacca iken onunla karşılaşmış, ondan istifade etmiştir. Tasavvufun detaylarını ondan öğrenmiştir.³⁵

Tüsterî tasavvufî alanda tefsir yaptığından çevresinde sohbet halkası oluşmuş, birçok kimse kendisini dinlemiştir. Bu itibarla öğrencilerinin oldukça fazla olduğu söylenebilir. Onun öne çıkan sohbet arkadaşları ve öğrencileri şunlardır:

1-Ebû Süleymân Eyyûb el-Hammâl (ö.260/874). Tüsterî'nin yakın arkadaşı olup³⁶ Bağdat'ta zahitliğiyle tanınan birisidir.³⁷

2-Ebü'l-Hasan b. Sâlim ez-Zâhid Ahmed el-Basrî (ö.297/909). Tüsterî'nin çevresinden olan bu zat, tasavvuf alanında Sâlimiyye kolunun önde gelenlerindedir.³⁸

3-Ebü Mugîs el-Hasan b. Mansûr el-Hallâc (ö.309/922). Tüsterî'de yetişmiş olan Hallâc, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye iki yıl öğrencilik yapmış, sohbetlerinde bulunmuş, ondan nakiller yapmıştır.³⁹

4-Ebü Muhammed el-Cerîrî/el-Cüeyrî (ö.311/924). Bu zat, Tüsterî'nin yakın arkadaşı olup ondan nakiller yapmıştır. Tüsterî'nin bu öğrencisi de dindarlığı ile tanınmıştır.⁴⁰

²⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, 15.

²⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, 20.

²⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, 21.

²⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, 33, 80.

²⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, 48, 107.

²⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, 73. Ayrıca bkz. Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mâlinî el-Herevî, *Kitâbü'l-erba'in fi şü'yühî's-sûfiyye* (Beirut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1997), 124; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zuyûluhu* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, H/1417), 10/355..

³⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, 5.

³¹ Tüsterî, *Tefsîr*, 5. Ayrıca bkz. Ebü'l-Ferec Cemâlüdîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *sıfatü'safve* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2000), 2/395; Ömer b. Ahmed b. Hibetullâh Ebû Cerâde İbnü'l-Âdîm, *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/1334.

³² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zuyûluhu*, 10/355.

³³ Tüsterî, *Tefsîr*, 20.

³⁴ Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 1/407.

³⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, 21/140, 186; Yâfi'î, *Mir'atü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakazân*, 2/141; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 233-234; Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kurân* (Beirut: Dârü İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 9/252; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, Arapçaya çev. Abdulhalîm Naccâr (Kâhire: Dârü'l-Maarif, 1959), 4/12-13.

³⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, 1/6.

³⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, 90/19.

³⁸ Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezarâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beirut: Dârü İbn Kesîr, 1986), 11/48.

³⁹ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 14/313-315. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/377-381.

⁴⁰ Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Mûsâ el-Beyhakî, *Şu'abü'l-imân*, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 7/518; Attâr, *Tezkire*, 2/223; Ebü Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü'l-sûfiyye* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 203; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 71.

- 5- Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Müzeyyin el-Bağdâdî (ö.328/940). Bu şahıs, Tüsterî'nin meclisine devam eden kişilerdendir.⁴¹
- 6-Ebü Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef el-Berbahârî (ö.329/941). Hanbelî fakihlerden olan bu zat, Tüsterî'nin dostlarındanıdır.⁴² Onunla birçok mecliste oturmuş, kendisinden rivayetlerde bulunmuştur.⁴³
- 7-İshâk b. Muhammed en-Nahracûrî (ö.330/942). Zamanındaki öncü sufilerdendir. Tasavvuftaki hulûl ve vahdet-i vücud akımlarına karşı çıkmış, onun temsilcileriyle mücadele etmiştir.⁴⁴
- 8-Ebü'l-Fazl Bekr b. Muhammed b. Alâ el-Kuşeyrî (ö.344/956).⁴⁵ Mâlikî fakihlerden el-Kuşeyrî, Tüsterî'den nakiller yapmıştır.⁴⁶
- 9-Ebü Muhammed Abdullah b. Ca'fer b. Dürüsteveyh b. el-Merzübân el-Fârisî el-Fesevî (ö.347/958).⁴⁷
- 10-Ebü Cafer el-Masîsî el-Magâzilî (ö.?).⁴⁸
- 11-Ebü Yakûb es-Sûsî (ö.?). Bu zat, zahitliğiyle tanınmıştır. Tüsterî'nin takdir ettiği arkadaşlarındanıdır.⁴⁹
- 12-Ebü'l-Hasan b. Vâsıl el-Anberî (ö.?). Onun Tüsterî'den naklettiği en meşhur söz "Asıl yol, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın yoludur, çünkü bidatler insanı doğru yola götürmez" mealindeki ifadedir.⁵⁰
- 13-Abdülcabbâr b. Şîrân b. Yezîd el-Abdî en-Nahrubatî (ö.?). Bu zat, Tüsterî'den nakiller yapmıştır.⁵¹
- 14-Ebü'l-Hasan/Hüseynin Ali b. Abdülaziz ed-Darîr el-Bağdâdî (ö.?). Bu zat, Tüsterî'ye en yakın kişilerdendir.⁵²
- 15-Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî (ö.?). Bu şahıs Tüsterî'nin sözlerini nakleden ve ona yakın olanlardandıdır.⁵³
- 16-Ebü'l-Hasan en-Nahhâs(ö.?). Bu zat, Tüsterî'ye öğrencilik yapmış, onu dinlemiş ve kendisinden nakillerde bulunmuştur.⁵⁴

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zu'yûluhu*, 12/73; Hacı Halife, Mustafâ b. Abdullâh, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/393.

⁴² Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 15/90.

⁴³ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn İbn Ebü Ya'lâ el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 2/18.

⁴⁴ Ebü Sehl Muhammed b. Abdurrahmân el-Magrâvî, *Mevsû'atü mevâkifi's-selef fi'l-akideve'l-menhec ve't-terbiyye* (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007), 5/150.

⁴⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, 25/296; Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 1/7.

⁴⁶ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 15/538; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 312; Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn*, 2/393.

⁴⁷ Şemsuddîn Ebü Abdullâh Muhammed b. Ahmed b Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 13/330.

⁴⁸ İbnü'l-Âdîm, *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb*, 10/4379.

⁴⁹ Ebü Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebü İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 91.

⁵⁰ Bkz. Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kurân* (Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 1/121.

⁵¹ Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarabâd: nşr. Meclisu Daireti'l-Maarif el-Osmaniyye, 1962), 13/219; Şihâbuddîn Ebü Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dârü Sâdr, 1995), 5/319.

⁵² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/30.

⁵³ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 16/272.

⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/428; 16/613.

17-Ebû Ali el-Basrî (ö.?), Tüsterî ile görüşen bu şahıs, son derece takva sahibi birisi olup genelde Bağdat'ta ikamet etmiştir. Ondan ise Ebû Muhammed el-Cerîrî nakillerde bulunmuştur.⁵⁵

18-Ebû Abdullah b. Batta el-Ukberî (ö.?).⁵⁶

19-Ömer b. Vâsıl(ö.?).⁵⁷

Tüsterî'nin yakın çevresi ve öğrencileri dışında "Ben, Sehl b. Abdullah'ın arkasında namaz kıldım"⁵⁸, "Sehl'in şöyle dediğini işittim" diyen birçok kimse bulunmaktadır. İsmail b. Aliyy el-Aylî,⁵⁹ Ebû Bekir el-Cavrabî,⁶⁰ Ebû Muhammed b. Suhayb,⁶¹ Ebû'l-Hasan Ömer b. Fâzıl el-Anzî,⁶² Muhammed b. el-Münzir, Ahmed b. Nûh el-Ahvâzî, Ebû Bekir el-Cavnî ve İbrâhîm el-Burcî⁶³ gibi şahsiyetler onu dinleyen, ona kulak verenlerden bazılarıdır.

Tüsterî, klasik anlamda müellif sayılmasa da ders halkaları formunda düzenli sohbetler düzenlediği anlaşılmaktadır. Ona isnat edilen başlıca eserler şunlardır:

Tüsterî'nin, *Tefsîrû't-Tüsterî* diye tanınan *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*,⁶⁴ *el-Mu'araza ve'r-red 'ala ehli'l-fırak ve ehli'd-de'avi fi'l-ahvâl*, *Risâle fi'l-hurû*,⁶⁵ *Risale fi'l-hikem ve't-tasavvuf*, *Menâkıbu ehli'l-hak ve Menâkıbu ehlillillah*, *Letâifü'l-kasas fi kısasi'l-enbiyâ*, *Makâle fi'l-menhiyyat*, *Kelamü (Kelimatü) Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî*, *Mevâ'izu'l-'arifin*⁶⁶, *Cevâbatü ehli'l-yakîn*⁶⁷, *Rekâ'iku'l-muhibbîn*⁶⁸, *Kitâbü'l-misâk*⁶⁹, *el-Gâye li-ehli'n-nihâye*⁷⁰ ve *Selsebilü Sehliyye*⁷¹ gibi eserleri vardır.

2. Tüsterî'nin Tefsirinde Vurguladığı Yedi Temel Prensiptir

Tüsterî gerek günlük sohbetlerinde gerekse telif ettiği eserlerinde bir mü'minin hem dünyada hem ahirette mutlu olması için yedi temel ilkeye itibar etmesi, onları hayatının bütün safhalarında uygulaması gerektiğini söylemiştir. Onlar; mü'minin Allah'ın Kitabı'na sarılması, Hz. Peygamber'in sünnetine uyması, yiyecek ve içeceklerde helal şeyleri yemesi gerek insan

⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/426.

⁵⁶ Magrâvî, *Mevsû'atü mevâkifi's-selef fi'l-akîdeve'l-menhec ve't-terbiyye*, 5/130.

⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/355; 11/220-221.

⁵⁸ Buna Tayyib el-Cemmâl, örnek olarak verilebilir. Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 10/105; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 19/147; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/276.

⁵⁹ Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *el-Uliw li'l-aliyyi'l-gaffâr fi sahihi'l-ahbârî ve sekîmihâ* (Riyâd: Mektebetü Advâ es-Selef, 1995), 198; Magrâvî, *Mevsû'atü mevâkifi's-selef* 4/406.

⁶⁰ Ebû'l-Hasan Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed İbn Ebû'l-İz ed-Dimaşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 200.

⁶¹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kâhire: Matbaatü's-Saade, 1974), 10/194.

⁶² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/219.

⁶³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*; 10/195-202.

⁶⁴ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/85; Salâh Muhammed el-Haymî, *Fehârisu ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm li-mahtûtât Dâri'l-kütübü'z-zahiriyye* (Dimaşk: nşr. Macmau'l-Lügati'l-Arabiyye 1983), 3/97.

⁶⁵ Netâicü'l-buhûs ve havâfîmü'l-i-kütüb, nşr. Mavki' ed-dürer es-seniyye alâ'l-internet, H/1433, byy.

⁶⁶ Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, 11; Menî' Abdülhalim Mahmûd, *Menâhicü'l-müfessirin*, 31; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Muellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts), 4/284; Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 232; Bağdâthî İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifîn âsârü'l-Musanifîn* (Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 1/412.

⁶⁷ Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, 11; 4/284; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 232.

⁶⁸ Bkz. Tüsterî, *Tefsîr*, 11; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Muellifîn*, 4/284.

⁶⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, 10.

⁷⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, 10. Ayrıca bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 232.

⁷¹ Tüsterî, *Tefsîr*, 10.

gerekse hayvan olsun hiçbirine eziyet etmemesi, günahlardan kaçınması, işlediği hatalar konusunda tevbe konusunda duyarlı olması, bütün çevrelerin haklara riayet etmesidir.⁷²

Tüsterî, saydığı yedi temel usulden tevbede duyarlılık, Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılık ve insanlara haksızlık etme konusunda günündeki bilginlerin çok ihmalkâr davrandıklarını söylemiştir.⁷³

2.1.Allah'ın Kitabı'na Sarılmak

Tüsterî, vurgulamış olduğu yedi temel usulün başında doğal olarak Allah'ın Kitabı'na sarılmayı, onun ilke ve prensiplerine göre hareket etmeyi koymuştur. Onun her hâlükârda Allah'a sığınmanın şartı olarak mâsivâdan/Allah'ın dışındakilerden kaçınmak olduğunu söylemesi buna örnek olarak verilebilir.⁷⁴

Tüsterî'nin, Hz. Peygamber'e aşk derecesinde bağlı olduğu bilinmekte, neredeyse bütün ayetlerin yorumlarını Hz. Peygamber'in sevgisi çerçevesinde örmektedir denebilir. Durum bu merkezde olmasına rağmen Hz. Peygamber'in, ömrünün sonuna kadar hiçbir zaman kendisini değil, sürekli Kur'ân'ı hayatın merkezine oturttuğu bir gerçektir.⁷⁵

Ona göre Allah'ın vahyine sarılma, ona göre amel etme, hayatın özüdür. Allah'ın Kitabı, herkes ve her şey için bir şereftir; Hz. Peygamber için bir şereftir, onunla amel ettiğimizde bizim için de bir şereftir. Çünkü Kur'ân kişinin lehine ve aleyhine bir hüccettir. Tüsterî "...Ona inanan, onu destekleyen, ona yardım eden, onunla indirilen nura uyanlar, kurtuluşa erenlerin ta kendileridir."⁷⁶ ayeti hakkında Kur'ân'ın Allah ile kulları arasında bir ip olduğunu, ancak onun sayesinde dosdoğru yolun bulunabileceğini söylemiştir.⁷⁷

"Topluca Allah'ın ipine sarılıyoruz, ayrılığa düşmeyiniz."⁷⁸ ayetindeki "ip" sözcüğünün Allah'ın Kitabı ve tevhid anlamına geldiğini, dolayısıyla ona sınıksız sarılmanın gerekli olduğunu söylemiştir.⁷⁹

Tüsterî'ye göre Kur'ân'a bağlı kalma ancak Hz. Peygamber'e tabi olmakla mümkündür. Kendisine İslâm'ın ilke ve prensiplerinin neler olduğu sorulduğunda o, söz konusu ilkelerin iki ayette mevcut olduğunu söylemiştir: "Peygamber, size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan kaçınm.",⁸⁰ "Hz. Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur."⁸¹

⁷² Tüsterî, *Tefsîr*, 73. Ayrıca bkz. Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, 170; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*; 1974), 1/10; Şâtıbî, *el-İtisâm*, 1/126; İbnü'l-İmâd, *Şezarâtü'z-zehab*, 3/343. Tüsterî'nin vurguladığı yedi temel ilke, bazıları tarafından şu şekilde yorumlanmıştır: İnsanların, Allah'ın koymuş olduğu emir ve yasaklara uyması, farzları yerine getirmesi, Hz. Peygamber'in sünnetlerini uygulaması, İslâm ahlakına göre davranması, teşvik edilen ve sakınılması gereken davranışlardan uzak durması ve zenginlikte malının hakkını vermesi gerekir. Bu standartlara göre hareket etmeyen iman kâmil olmaz, akli melekesi tamamlanmaz, mutlu bir hayat yaşamaz ve rabbine itaat etme noktasında bir tat almaz. Bkz. Ebû Abdurrahman Abdüsselâm b. Berces b. Nâsır Âl Abdülkerîm, *Zarûratü'l-ihimâm bi's-süneni'nebeviyye* (Riyâd: Dârü'l-Menâr, H/1414), 41.

⁷³ Ebû't-Tayyib Muhammed b. Lutfullâh Sıddîk Hasan Hân, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri meâssiri't-trazi'l-âhiri ve'l-evvel* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2007), 308.

⁷⁴ Kurtubî, *Tefsîr*, 17/54.

⁷⁵ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Letâ'ifü'l-maârif fî mâ li-mevâsimi'l-âm mine'l-vezâ'if* (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2004), 103.

⁷⁶ el-Arâf, 7/157.

⁷⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, 18.

⁷⁸ Âli İmrân, 3/103.

⁷⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 7/72; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbüri, *Kitâbu tefsîri'l-Kur'ân* (Medine: Dârü'l-Meâsir, 2002), 1/319.

⁸⁰ el-Haşr, 59/7.

⁸¹ en-Nisâ, 4/80.

2.2.Hz. Peygamber'in Sünnetine Uymak

Tüsterî, "Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiştir."⁸² ayetine dair "Kim Hz. Peygamber'in sünnetine uyarsa, aslında Yüce Allah'ın farz kıldıklarına uymuş demektir" şeklinde bir yorumda bulunmuştur.⁸³ Tüsterî, mezhebimiz diye nitelediği metodolojisine göre temel esasın helal yemek, amelî ve ahlakî bağlamda Hz. Peygamber'e uymak bütün davranışlarda niyeti halis kılmak olduğunu; her konuda Hz. Peygamber'e itaat etmedikçe onun sünnetinin halvetini tadamayacağını bildirmiştir.⁸⁴

Tüsterî, Maide sûresindeki "İyilik ve takva hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın"⁸⁵ ayetine dair "Farzları ikame etmede yardımlaşın, çünkü iyilik imandır; farzları yerine getirmek ise onun sonucudur. Takvadan kasıt ise Hz. Peygamber'in sünneti demektir. Farzlar, ancak sünnet ibadetler ile tamam olur" diye bir yorumda bulunmuştur.⁸⁶ O, kelime-i tevhid'in içerdiği mesajdan yararlanmayan ve Hz. Peygamber'in sünnetine sarılmayan kimsenin, aslında ölü birisi olduğunu belirtmiştir.⁸⁷

Tüsterî, Hz. Peygamber'e salâtu selam getirmeyi en faziletli ibadet olarak nitelemiş, gerekçe olarak ise Yüce Allah ve meleklerin onu dost edindikleri, bununla mü'minlerin de sorumlu olduklarını göstermiştir.⁸⁸ Çünkü Allah, onu affediyor, melekleri Hz. Peygamber'e mağfiret diliyor; bu itibarla mü'minlerin de ona mağfiret dilemeleri emrediliyor.⁸⁹

Tüsterî, kurtuluşun üç şeyde olduğunu söylemiş, onlardan birisinin de Hz. Peygamber'in çizgisinde yürümek olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Hatta kendisine delikanlılık ve yiğitliğin ne olduğu sorulduğunda o "Yiğitlik, Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılıktır" diye cevap vermiştir.⁹¹

Tüsterî Kur'an'da geçen "hikmet" kavramını⁹² Hz. Peygamber'in sünneti olarak kabul etmiştir. Onun, kendi görüşlerini daha çok, Mücâhid b. Cebr (ö.103/721), Tâvûs b. Keysân (ö.106/725), Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Katâde b. Diâme (ö.117/735) ve Süddî (ö.127/745) gibi müfessir şahsiyetlere dayandırdığı söylenebilir. Mesela "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et"⁹³ ayetine dair yaptığı nakiller bunun en canlı örneğidir. O, Mücâhid ve Tâvûs'a göre hikmetin Kur'an; Hasan-ı Basrî'ye göre hikmetin "Kur'an'ın anlaşılması/içselleştirilmesi" ve "nübüvvet" olduğunu vurgulamıştır. Buna delil olarak ise Kur'an'da Hz. Dâvud hakkında

⁸² en-Nisâ, 4/80.

⁸³ Tüsterî, *Tefsîr*, 18.

⁸⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, 165. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen -Şerhu/Hâşiyetü Mişkâti'l-Mesâbîh-* (Riyâd: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997), 6/1812; Nâsir Âl Abdülkerîm, *Zarûratü'l-ihimâm bi's-süneni'n-nebeviyye*, 2/16, 34; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *es-Sifâ' bi-tarîfi hukûki (fi şerefi'l-Mustafâ* (Ammân: Dârü'l-Fayhâ, H/1407), 2/16, 34, 45.

⁸⁵ el-Mâide, 5/2.

⁸⁶ *Tefsîr*, 36.

⁸⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, 48.

⁸⁸ Kurtubî, *Tefsîr*, 14/235.

⁸⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, 33.

⁹⁰ Kurtubî, *Tefsîr*, 2/208.

⁹¹ Şâtibî, *el-İtisâm*, 1/163.

⁹² Hikmet kavramına dair geniş bilgi için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres lielfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1982), 213-214.

⁹³ Nahl, 16/125.

“Allah, Davud’a hükümranlık ve hikmet verdi.”⁹⁴ “Biz, onun hükümranlığını güçlendirmiş, kendisine hikmeti vermiştik.”⁹⁵ buyrulmuş olmasıdır. Bunun anlamı “ona nübüvvet verildi” demektir. Tüsterî, Katâde’ye göre hikmet, “Allah’ın dininde fıkıh sahibi olmak, derinleşmek ve Hz. Peygamber’e tabi olmaktır” diye belirtmiştir. Tüsterî ayrıca sahabi Abdullah b. Ömer’in (ö.73/693) hikmeti muhkem âyet, uygulanan Sünnet ve Kur’ân ile konuşan, meşgul olan dil diye üçe ayırdığını da eklemiştir.⁹⁶

Tüsterî, “İman edip dünya ve ahiret için güzel işler yapanlar bilmelidirler ki biz, güzel iş yapanların karşılığını asla zayi etmeyiz.”⁹⁷ ayetini “en güzel istikamet, sünnetlerin uygulanması ile olacağını, dünyada sünnetle hayat geçirenin ahirette esenliğe kavuşacağını; cennete girenin her türlü olumsuzluktan uzak kaldığı gibi sünnet ibadetlere duyarlı kimsenin, dünyada afetlerden uzak kalacağı” şeklinde tefsir etmiştir.⁹⁸

Müellif Tüsterî, rızık ve kazanç konusunda şikâyet etmenin Sünneti yermek anlamına geldiğini,⁹⁹ kopmayan sağlam kulpun ise¹⁰⁰ sünnet olduğunu,¹⁰¹ hatta sünnet السنة kelimesindeki harflerin Allah’ın isimlerinden türemiş olduğunu; “Sin” harfinin onun senâsı, “Nûn” harfinin onun nuru, “Hâ” harfinin onun hidayeti diye anlaşılması gerektiğini söylemiştir.¹⁰²

Tüsterî, Allah’ın Kitabı’nı ve Hz. Peygamber’in sünnetini dikkate almadan, heva ve hevesine uyarak hileyle fetva vereni “kötü alim” diye nitelendirmiştir.¹⁰³

“Kim Allah’a saygı duyarsa, O, kendisine bir çıkış yolu yaratır. Allah, onu hiç beklemediği yerden rızıklandırır” ayetini¹⁰⁴ “Kim, Hz. Peygamber’in sünnetine sarılırsa Allah, çıkış yolu olarak onu bidat ehlinde koruyacaktır” diye tefsir etmiştir.¹⁰⁵

Tüsterî hem tefsir hem hadis ilmiyle ilgilenmiştir. Hz. Peygamber’e tabi olmayı önemseydiği kadar hadislerin yazılmasını da önemsemiştir. Ona göre hadis yazma, kişiye hem dünya hem ahireti kazandırır.¹⁰⁶ Muhaddisler ile karşılaştığında, hadisleri kayda geçirmelerini, Allah’ın huzuruna mürekkep hokkasıyla çıkmamalarını tavsiye etmiş, ömrün sonuna kadar hadislerin yazılmasının gerekliliğini vurgulamış, kalan son mürekkebin ise yazanın kabrine dökülmesini önermiştir.¹⁰⁷ Onun, meşhur muhaddis Ebû Dâvûd es-Sicistânî’yi (ö.275/889) ziyareti sırasında ondan dilini göstermesini rica etmiş, ricası yerine gelince onun Hz. Peygamber’in sözleriyle meşgul olan dilini öpmüştür.¹⁰⁸

⁹⁴ el-Bakara 2/251.

⁹⁵ Sâd, 38/20.

⁹⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, 42-43.

⁹⁷ el-Kehf, 18/30.

⁹⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, 98.

⁹⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, 114.

¹⁰⁰ Lokmân, 31/22.

¹⁰¹ Tüsterî, *Tefsîr*, 123.

¹⁰² Tüsterî, *Tefsîr*, 136.

¹⁰³ Bkz. Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed İbn Batta, *İbtâlül-hiyel* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, H/1403), 54.

¹⁰⁴ Talâk, 65/2-3.

¹⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/160.

¹⁰⁶ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 21/186.

¹⁰⁷ İbnü’l-İmâd, *Şezarâtü’z-zeheb*, 3/342.

¹⁰⁸ Yâfi’î, *Mir’atü’l-cinân*, 2/141; Ebü’l-Avn (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârîni, *Keşfü’l-lisâm şerhu umdeti’l-ahkâm* (Dımaşk: Dârü’n-Nevâdir, 2007), 3/564; Sıddîk Hasan Hân, et-Tâcü’l-mükellel, 41;

Tüsterî, her konuda Hz. Peygamber'in sünnetine göre hareket etmenin bir zorunluluk olduğunu, Hz. Peygamber'i her durumda örnek gösterecek kişinin kınanacağı, kendisinden uzak durulacağı ve küçümseneceği bir zamanın gelmesinden endişe duyduğunu söylemiştir.¹⁰⁹ Onun bu hareketi, Hz. Peygamber'i ne kadar hayatının merkezine oturttuğu ve rol model olarak telakki ettiğine bir delil sayılabilir.

2.3. Helal Şeyleri Yemek

Tüsterî'nin, vurguladığı yedi temel ilkedен üçüncüsü, mü'min kimsenin rızkını helal ve temiz olanlardan seçmesi, bu konuda hassasiyet göstermesidir. Bu alan, mü'min için oldukça önemlidir. Daha önce geçtiği gibi Tüsterî'ye göre helal yiyecekler konusunda duyarlı davranmak, "mezhebimiz" diye nitelediği metodolojisinin üç esasından biridir.¹¹⁰

O "Bugün size bütün temiz şeyler helal kılındı."¹¹¹ ayetindeki "tayyibât/temiz olanlar" sözcüğünün helal rızıklar olduğunu söylemiştir.¹¹² Başka bir yerde ise Allah'ın alınmasını ve yenmesini emrettiği şeylerin helal; haram kılıp yenmesini yasakladığı şeylerin ise haram olduğunu; helal olanların insanı cennete, haram olanların ise insanı cehenneme götüreceğini vurgulamıştır.¹¹³

Tüsterî gerek açık gerekse gizli olsun, kişinin haram yemekten sakınması gerektiğini söylemiştir.¹¹⁴ O, duanın kabul edilip edilmeyeceğini de helal şeyleri yemekle ilişkilendirmiştir. Ona göre ibadetin temeli, helal yemeye ve canlılara acımaya dayanır. Helal yiyecek, eziyet etmemekle; eziyetten sakınmak ise ancak helal yiyeceklerle gerçekleşir. Tüsterî, bu konuda "Sizin helal yiyecek temin etmeyi, canlılara zulüm etmemeyi ve amellerde niyet etmeyi, aynen Fâtiha sûresini bildiğiniz gibi bilmeniz gerekir" demiştir.¹¹⁵ Tüsterî, helal lokmayı hak etmeyi, insanın Allah'ın belirlediği ilke ve prensiplere uyma şartına bağlamıştır.¹¹⁶

Tüsterî'ye göre kurtuluş üç şeydedir: Helal yemek, farzları eda etmek ve kayıtsız şartsız Hz. Peygamber'in izinden gitmektir.¹¹⁷

"Gökte de rızkımız ve size vaat edilen şeyler vardır"¹¹⁸ ayetine dair "Burada Allah, kulun, kendisini ibadete vermesini istediğini, rızkın garantörü olduğunu; dolayısıyla kulun rızk konusunda endişeye kapılmaması gerektiğini" buyurduğunu vurgulamıştır.¹¹⁹

Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr*, 5/439. İmam Nevevî, salih ve dindar ölmüş bir kimsenin yüzünü teberrüken öpmeye bir sakınca olmadığını belirtmiştir. Bkz. Nevevî, *el-Ezkâr*, 419.

¹⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmü'l-Kur'ân*, 7/139.

¹¹⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, 165. Ayrıca bkz. et-Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* (*Şerhu/Hâşiyetü Mişkâti'l-Mesâbiḥ*), 6/1812; Nâsır Âl Abdülkerîm, *Zarûratü'l-ihimâm bi's-süneni'n-nebeviyye*, 2/16, 34; Yahsubî, *es-Sifâ' bi-ta'rîfi hukûki (fi şerefi)'l-Mustafâ*, 2/16, 34.

¹¹¹ el-Mâide, 5/5.

¹¹² Tüsterî, *Tefsîr*, 58.

¹¹³ Tüsterî, *Tefsîr*, 128.

¹¹⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, 45.

¹¹⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, 2/155. Hz. Peygamber'in sünnetine uyan kimse, aynı zamanda midesine inen yiyeceğin helal ya da haram olduğunu bilen kimsedir. Bu konuya dair olan hassasiyet, Hz. Peygamber ve onun ashabının yüce özelliklerindedir. Bkz. Abdurrahmân b. Sâlih b el-Mahmûd, *Ma'rif İbn Teymiyye mine'l-Eşâira* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1995), 25.

¹¹⁶ Tüsterî, *Tefsîr*, 74.

¹¹⁷ Kurtubî, *Tefsîr*, 2/208.

¹¹⁸ ez-Zâriyât, 51/22.

¹¹⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, 154.

Tüsterî, mü'min ile helal şeyleri yeme ve helal rızık temin etmeyi, o denli özdeşleştirmiştir ki "Şayet, dünyanın tümü haram olmuş olsaydı mü'minin azığı helal olurdu; çünkü Allah, mü'min kulunu harama muhtaç hale getirmez"¹²⁰ deme gereğini duymuştur.

2.4.Bütün Canlılara Eziyet Etmemek

Müellif Tüsterî, canlılara karşı eziyet ve işkenceden sakınmayı, mü'mini cennete götüren yollardan biri olarak gördüğünü,¹²¹ onun da ancak helal kazanç yeme sayesinde gerçekleşeceğini vurgulamıştır.¹²²

Tüsterî "Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin velileridir; iyiyi emreder kötülükten men ederler, namaz kılarlar, zekât verirler, Allah'a ve Peygamberine itaat ederler. İşte Allah bunlara rahmet edecektir. Allah şüphesiz güçlüdür, hakimdir" ayetini¹²³ "Mü'minlerin birbirinin velileri olması, beraberinde birbirine eziyet etmemeleri yükümlülüğünü getirmektedir" diye tefsir etmiştir.¹²⁴ Bütün canlılara karşı zulüm ve cevr-ü cefadan sakınmayı çok önemseyen Tüsterî, bu davranışı takva erdeminden saymıştır.¹²⁵ "İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece 'iman ettik' demeleriyle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?"¹²⁶ ayeti hakkında "Sıkıntılara karşı namazınızı sabır, orucunuzu günahlara barikat, sadakalarınızı ise canlılara karşı eziyet etmede siper yapınız" demiştir.¹²⁷ "İyi kimseler, karışımı kafûr/hoş koku olan bir kadehten içerler."¹²⁸ ayetini tefsir ederken "Toprak, kendisinde üç haslet bulunan kişinin cesedini yemez: Onlar insanlara eziyet etmemek, onların eziyetine dayanmak ve buna karşılık onlara iyiliği emretmektir" diye bir yorumda bulunmuştur.¹²⁹

2.5.Günahlardan Kaçınmak

Tüsterî'nin, mü'minin hem dünyada hem ahirette kazançlı çıkması için sıraladığı yedi temel prensibin beşincisi günahlardan kaçınmaktır.

Tüsterî'nin vurguladığı yedi temel prensiple hadislerde geçen ve mü'minin hayata geçirmesi gereken¹³⁰ ile sakınması gereken yedi şeye¹³¹ telmihte bulunduğu söylenebilir. Tüsterî'nin, günahlardan kaçınmasında ve halvet hayatına başlamasında, dayısı önemli bir rol oynamıştır. Dayısının bir gün kendisine "Sehl, Allah bir kimsenin yanı başında bulunur, onu

¹²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî, *el-Medhal* (Dâriü't-Türâs, byy, ts.), 4/161.

¹²¹ Tüsterî, *Tefsîr*, 128.

¹²² Tüsterî, *Tefsîr*, 48.

¹²³ *Tevebe*, 9/71.

¹²⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, 73.

¹²⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, 54.

¹²⁶ el-Ankebût, 29/2.

¹²⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, 120.

¹²⁸ el-İnsân, 76/5.

¹²⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, 183.

¹³⁰ Yüce Allah, hiçbir gölgenin bulunmadığı kıyamet gününde yedi insanı arşının gölgesinde barındıracaktır: "Onlar adil devlet başkanı; Allah'a ibadet eden genç; kalbi mescitlere bağlı mü'min; birbirini Allah için seven ve bir araya gelmeleri ile ayrılmaları Allah rızası için olan iki insan, oldukça güzel ve makam-mevkisi yüksek bir kadının arzusuna "Ben, Allah'tan korkarım diye cevap verip onu reddeden kimse, sağ elinin verdiğini sol elinin bilemeyeceği derecede sadakayı gizli veren kimse, insanlardan uzak bir köşede Allah'ı zikredip göz yaş döken kişidir." Bkz. Buhârî, *Ezân* 36, *Zekât* 16, *Rikâk* 24, *Hudûd* 19; Müslim, *Zekât* 91; Tirmîzî, *Zühd* 53.

¹³¹ "Allah'a şirk/ortak koşmak, sihirle (kehanet, medyumluk, falcılık) uğraşmak, ölüme müstahak olan hariç, Allah'ın yasakladığı cana kıymak, faiz yemek (onunla ticaret yapmak), yetimin malını yemek, savaş esnasında firar etmek, namuslu/masum ve hiçbir şeyden haberi olmayan mü'min kadınlara zina iftirasında bulunmak" Bkz. Buhârî, *Vesâyâ* 23; Müslim, *İmân* 36.

tarassut altında tutar ve onun yaptıklarına şahit olursa, acaba o bu aşamadan sonra Rabbine isyan edebilir mi? Ey Sehl, öyleyse günahtan sakın!" dediğini ve bunun üzerine تنها mekanlarda inzivaya çekildiğini nakletmiştir.¹³²

2.6.Tevbe Konusunda Duyarlı Olmak

Tüsterî'nin en çok hassas olduğu konulardan biri de tevbedir. İnsanların dedikoduyu bırakmalarını, günahları nedeniyle tevbeye devam etmelerinden yana¹³³ olan müellif, "*Rabbin, cahillikle kötülük işleyen ama bunun peşinden tevbe edip kendilerini düzeltenlerin yardımcısıdır.*"¹³⁴ ayetinden hareketle kişinin hatasından hemen sonra tevbe etmesi ve kendi yanlışını düzeltmesi zorunda olduğunu, aksi takdirde söz konusu tevbesinin hiçbir değerinin kalmayacağını söylemiştir.¹³⁵

"*Hepiniz Allah'a tevbe ediniz!*"¹³⁶ ayetine dair kendisine soru sorulduğunda "Tevbe, cehalete karşı ilmi tercih etmek, Allah'ı unutmaya karşı onu daima hatırdan tutmak, günahlara karşılık ise Allah'ın emir ve yasaklarına uymaktır" diye cevap vermiştir.¹³⁷ Nasûh tevbeye dair ise bir daha aynı yanlışa dönmeme anlamına geldiğini, onun sevgili ile alakalı bir şey olduğunu; çünkü sevgilinin sevmediği bir şeye sevenin tevessül etmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Tüsterî bunun yanı sıra kendi zamanında tevbe etme erdeminin oldukça azaldığını da eklemiştir.¹³⁸

Tüsterî'nin tevbe konusunu şu şekilde formüle ettiği söylenebilir: "Tevbe, çirkin ve nahoş durumdan övgüye layık duruma geçmektir; dünyada insanlara her an yapılması zorunlu kılınan en temel görevler arasında yer almaktadır."¹³⁹

2.7.Haklara Riayet Etmek

İslâm ahlakı gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde olsun mü'minin başkasına zulmetmesini yasakladığı gibi başkalarının hak ve hukukuna riayet etmesini emretmiştir. Çünkü başkasına ait temel haklara riayet etmek, mü'minin özelliklerinden biridir. Çünkü "Eğer mü'min isen, hakkımı ver" sözü bir aforizma haline gelmiştir.¹⁴⁰

Tüsterî helal yiyecekleri yeme, helal giyecekleri giyme, organlarını günahlardan koruma, Müslüman kardeşine eziyet etmemenin yanında emredilen haklara riayet etmeyi de saymıştır. Aksi takdirde ahirette diğer amellerinin boşa gideceğini söylemiş, insanların temel ve özlük haklarının dokunulmazlığına dikkat çekmiştir. Tüsterî bunun gerçekleşmesi için kişinin, rabbinden yardım etmesi gerektiğini eklemiştir.¹⁴¹

¹³² Tüsterî, *Tefsîr*, 6.

¹³³ Tüsterî, *Tefsîr*, 78.

¹³⁴ *Nahl*, 16/119.

¹³⁵ Tüsterî, *Tefsîr*, 93.

¹³⁶ *Nûr*, 24/31.

¹³⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, 111.

¹³⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, 171.

¹³⁹ Bkz. Ali b. Muhammed, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-tevîl fi me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, H/1415), 4/99; Muhammed Emîn el-Hererî, *Hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fi ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 26/108.

¹⁴⁰ Bkz. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcabbâr es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/230; Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferra el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1999), 1/300; Muhammed Emîn el-Hererî, *Hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fi ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 3/313.

¹⁴¹ Tüsterî, *Tefsîr*, 202.

Mü'min ile kâfirin hakları arasında hiçbir fark yoktur; mü'min insan her ikisinin de haklarını korumak, üzerinde hakları var ise onları tam olarak ödemek zorundadır. Çünkü onlar doğuştan gelen ve Allah'ın verdiği temel ve dokunulmaz haklardır.¹⁴² Nitekim gerçek manadaki iman, mü'mini başkalarının haklarını ihlal etmeye mâni olur.¹⁴³

Nitekim hadiste mü'minin mü'min üzerindeki hakkın beş olduğu vurgusu vardır; onlar şunlardır: Mü'min kardeşinin selâmını almak, hastalandığında onu ziyaret etmek, cenazesine katılmak, dâvetine icabet etmek ve aksırdığında ona “yerhemükellâh” yani “Allah sana merhamet etsin, seni bağışlasın” şeklinde karşılık vermektir.¹⁴⁴

Allah, kendi yolunda savaşanları “sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş kimseler” diye nitelerken¹⁴⁵ onun elçisi Hz. Peygamber ise mü'minleri haklar bağlamında bir yerde, birbirine sımsıkı kenetlenmiş binanın taş ve tuğlalara,¹⁴⁶ başka bir yerde ise acımakta, birbirini sevmekte ve korumakta bir organizmaya benzetmiştir.¹⁴⁷

3. Tüsterî'den Olumlu ve Olumsuz Söz Eden Bazı Müfessirler

Tüsterî'den birçok şahsiyet söz etmiştir. Onlardan bazıları Tüsterî'yi hem takdir hem eleştirmiş, bazıları sadece takdir etmiş bazıları ise tümüyle tenkit etmiştir.

Ondan sitayişle söz edenlerin başında Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî'nin (ö.427/1035) geldiği görülmektedir. Sa'lebî, bidat ehline son derece karşı çıkan Tüsterî'den birçok nakil yapmıştır: Sa'lebî'nin, Tüsterî'den “Asıl yolun, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğu, çünkü bidat ehlinin edindiği yolun, doğru yol olmadığı,¹⁴⁸ rota olarak Hz. Peygamber'in yolundan gidilmesi gerektiği,¹⁴⁹ dünyadaki iyiliğin Hz. Peygamber'in sünneti, ahiretteki iyiliğin ise cennet olduğu,¹⁵⁰ tevekkülün, kulun, gassâln/cenaze yıkayanın önündeki ölü misali her halükârda kendisini Allah'a teslim etmek anlamına geldiği¹⁵¹ gibi daha birçok ifade ve ibare aktarmış, onu takdir etmiştir.¹⁵²

Tüsterî'den nakiller yapan müfessirlerden bir diğeri de Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'dir (ö.671/1273). Kendisi, Sa'lebî gibi bir çok konuda olmak üzere Tüsterî'den nakilde bulunmuştur. Onları şu şekilde tasnif etmek mümkündür: Tüsterî'ye “Ülkemizde idareye geçen başkana nasıl davranmamız gerekir?” sorusuna o “Size düşen görev kendisini sevmeniz, doğru olanı istediğinde onu yerine getirmeniz, yaptıklarını eleştirmemeniz, ondan uzak durmamanız, dinî konuda size açtığı bir sırrı ifşa etmemenizdir” diye cevap vermiştir.¹⁵³ Yine idareci ve millet ilişkisi konusunda “İdareciye para ve sikkelerin basımında, ölçü ve tartıda, yargıda verdiği hükümlerde, hac, cuma, ramazan ve kurban bayramları ile cihada dair onun emir

¹⁴² Vehbe b. Mustafa Zühaylî, *et-Tefsîru'l-munîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsir, 1997), 3/267, 269.

¹⁴³ Hâzin, *Lübübü't-tevil fi me'âni't-tenzil*, 1/160.

¹⁴⁴ Buhârî, *Cenâiz* 2; Müslim, *Selâm* 4.

¹⁴⁵ es-Saff, 61/4.

¹⁴⁶ Buhârî, *Salât* 88; Müslim, *Birr* 65.

¹⁴⁷ Buhârî, *Edeb*, 88; Müslim, *Birr* 66.

¹⁴⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 1/121.

¹⁴⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/170.

¹⁵⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/116.

¹⁵¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/192-193.

¹⁵² Geniş bilgi için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/135; 7/219, 290, 319; 8/109, 363; 9/120; 10/105, 248.

¹⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/269, 4/212.

ve tavsiyelerine uyulması gerektiğini söylemiştir. Şayet idareci zalim biri de olsa, alim bir zata fetva vermemesini istemişse onun fetva vermemesi gerektiğini, aksi takdirde ona isyan ettiği anlamına geleceğini” eklemiştir.¹⁵⁴ “Hayır üzere olanlar, idareci ve alimlerine saygı gösteren kimselerdir. Onlar, adı geçen iki sınıfa saygı gösterdiklerinde Allah, onların hem dünyasını hem ahiretini ıslah eder; şayet onlara önem vermez ve saygı göstermezlerse Allah onları ahirette sıkıntıya koyacaktır.”¹⁵⁵

“Bu (Kitab)ın etkisiyle Rablerine saygı duyanların tüyleri ürperir”¹⁵⁶ ayetini “Vücuttaki bütün tüyler ürpermedikçe maksat hasıl olmamıştır” diye yorumlamıştır. Şükür için ise “gerek açık gerekse gizli durumlarda günahlardan son derece sakınmaktır” diye bir yorumda bulunmuştur.¹⁵⁷ Tüsterî “Bakara, 2/155.” ayetindeki “Sabredenleri müjdele” kısmı hakkında “Bu emir ve tavsiyeden sonra artık sabır olayı, bir yaşam biçimi olmuştur. Sabır iki çeşittir: Biri günahlardan kaçınmaktır ki bunu yapan mücahittir; diğeri ise her halükârda Allah’a itaat etmektir ki bunu abid kimse yapar” demiştir.¹⁵⁸

Tüsterî’ye göre duanın yedi şartı vardır: Onlar; canı gönülden yalvarmak, endişelenmek, umutvar olmak, sürekli dua etmek, huşu içinde bulunmak, bütün mü’minleri içine alacak şekilde dua etmek ve kabulü için helal lokma yemektir.¹⁵⁹

Allah’ı sevmenin göstergesi Kur’ân’ı sevmek; Kur’ân’ı sevmenin göstergesi Hz. Peygamber’i sevmek; Hz. Peygamber’i sevmenin göstergesi, onun sünnetlerini sevmek; Allah’ı, Kur’ân’ı, Hz. Peygamber’i ve onun sünnetlerini sevmenin göstergesi, ahireti sevmek; ahireti sevmenin göstergesi ise kendini onlara adamaktır. Kendini feda etmenin göstergesi dünyaya dalmamak, dünyaya dalmamanın göstergesi ise ancak ondan yetecek kadarıyla yararlanmaktır.¹⁶⁰

Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü’l-Cevzî (ö.597/1201), Tüsterî’nin “Ben, İblis’i rüyamda gördüm, kendisine en çok neden rahatsız olduğunu sorunca o, ‘Allah’a sığınan kimsenin söylediğinden nefret ederim’ diye cevap verdi” sözünü eleştirmiştir.¹⁶¹

Tüsterî’den birçok nakil yapanlardan birisi de İbn Teymiyye’dir (ö.728/1328). Daha çok, antik Yunan ve Hint felsefesinden etkilenen tasavvufa karşı sert duruşa sahip olan İbn Teymiyye, Tüsterî’ye olumlu bakmıştır. Bu, onun her tefsir ve yorumunu onaylamış anlamına gelmez.¹⁶² İbn Teymiyye’nin, Tüsterî’den sıklıkla naklettiği ifadelerin başında “Allah ve Peygamberi’ne itaat etmeksizin işlenen ameller, olumsuz bağlamda nefsi yaşatmak ve beslemektir. Allah ve

¹⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/259.

¹⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/260.

¹⁵⁶ ez-Zümer, 39/23.

¹⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/398.

¹⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/174.

¹⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/311.

¹⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/60-61. Geniş bilgi için bkz. 2/311; 4/211; 5/181; 7/139-141, 346; 9/269; 10/174, 280; 11/103, 273; 12/73; 14/235, 348; 16/168; 17/54, 117; 18/43, 199.

¹⁶¹ Ebü’l-Ferec Cemâludîn Abdurrahmân b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, *Bustânü’l-vâ’izin ve riyâzû’s-Sâmi’in* (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfe, 1998), 21.

¹⁶² Takıyyuddîn Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye,1987), 11/239; İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi’-rahmân ve evliyâi’-ş-şeytân* (Dimaşk: Dârü’l-Beyân,1985), 284.

Peygamberi'ne itaat maksadıyla işlenen ameller ise nefsi cezalandırmaktır"¹⁶³ ile "Allah'ın Kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetine uymayan her sevgi ve aşk, batıldır"¹⁶⁴ sözleri gelmektedir. İbn Teymiyye, Tüsterî'ye "kalp secde eder mi diye sorulduğunda" onun "evet, bir daha başını kaldırmamak üzere" şeklinde cevabını takdir etmiştir.¹⁶⁵

Tüsterî'den söz edenlerden bir diğeri de günümüzde yaşayan Ebû Sehl Muhammed el-Magrâvî'dir. Magrâvî, Tüsterî'nin, tasavvuf adıyla birçok batıl, kabul edilemez konuşmalar yaptığını ama bazı noktalarda Selef'in görüşleriyle uyduğunu belirtmekten de geri durmamıştır.¹⁶⁶ Mesela Magrâvî, Tüsterî'nin "*Allah'ın Peygamberi, size ne getirdiyse onu alın, neden sakındırdıysa ondan da kaçının.*"¹⁶⁷, "*Hz. Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiştir.*"¹⁶⁸ ayetlerine dair "Her kim Hz. Peygamber'in sünnetine uyarsa o, farzlarda Allah'a itaat etmiş olur" şeklindeki değerlendirmesini örnek olarak vermiştir.¹⁶⁹

Magrâvî, Tüsterî'nin "Bir kimse, ne zaman Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten olduğunu bilir? sorusuna şu cevabı verdiğini kaydetmiştir: "Kendisinde on özelliği gören, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e mensup olduğunu anlar: Onlar; Cemaatten ayrılmaması, Hz. Peygamber'in ashabına sövmemesi, ümmete silah çekmemesi, kaderi inkâr etmemesi, iman konusunda şüpheli davranmaması,¹⁷⁰ dinde mücadele ve muhalefet etmemesi, günahkâr ehl-i kible birisinin cenaze namazını terk etmemesi, gerektiğinde mest üzerine meshi bırakmaması, gerek adil gerekse zalim olsun her idarecinin arkasında cemaatle namazı terk etmemesidir."¹⁷¹ Magrâvî, Tüsterî'nin yukarıda geçen düşüncelerine "Bu görüşler aslında birçok sapık fırkaya, özellikle yeryüzünde fesat çıkaran ve günümüzde İslâm'ın yayılmasına barikat olan Hâricî fırkalara yapılan reddiyelerdir" diye yorumda bulunmuş ve Tüsterî'nin tefsirinde vurguladığı yedi temel prensibi desteklemiştir.¹⁷² Magrâvî, doğal olarak Tüsterî'nin bazı görüşlerini onaylamış, bazılarını da akla ziyan düşünceler diye eleştirmiştir. Örneğin Magrâvî, Tüsterî'ye isnat edilen melek, cin ve şeytanların kendi meclisinde hazır bulunduğu, onlarla sohbet ettiği, halkın kendisine tepki göstermesi üzerine Basra'ya gitmeye mecbur kaldığı, ölünceye kadar orada ikamet ettiği konusunda Tüsterî'yi son derece yermiş, duyarlı davranan halkı ise övmüştür. Hatta ona tepki gösterenlerin büyük ihtimalle Selef akidesine sahip kimseler olduğunu; ama birileri, çağımızda her gün bin defa Allah ile bir araya geldiğini, Hz. Peygamber ve sahabilerin kendisine ilim meclisinde hizmet ettiğini iddia etse, saçma görüşüne destek çıkacak birçok kişiyi bulabileceğini de eklemiştir.¹⁷³

¹⁶³ Takıyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-İstikâme* (Medine: Câmîatu Muhammed b. Suûd, H/1403), 1/95, 249; 2/141.

¹⁶⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ*, 2/418; İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, 2/150, 474.

¹⁶⁵ Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ*, 1/357.

¹⁶⁶ *Magrâvî, Mevsû'atü mevâkıfî's-selef*, 4/403.

¹⁶⁷ *el-Haşr*, 59/7.

¹⁶⁸ *en-Nisâ*, 4/80.

¹⁶⁹ *Magrâvî, Mevsû'atü mevâkıfî's-selef*, 4/403.

¹⁷⁰ Tüsterî'ye iman mahiyeti sorulduğunda o şu cevabı vermiştir: "İman; söz, amel, niyet ve sünnetten ibarettir. Amelsiz iman, küfürdür. Niyetsiz söz ve amel, nifaktır. Sünnete dayanmayan söz, amel ve niyet ise bidattir." Bkz. Takıyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed İbn Teymiyye, *el-İmân* (Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996), 138.

¹⁷¹ *Magrâvî, Mevsû'atü mevâkıfî's-selef*, 4/404.

¹⁷² *Magrâvî, Mevsû'atü mevâkıfî's-selef*, 4/403.

¹⁷³ *Magrâvî, Mevsû'atü mevâkıfî's-selef*, 4/406. Konuya dair geniş bilgi için bkz. Mehmet Demir, "Kurtubî'nin el-Câmî li-aḥkâmî'l-Kur'ân Adlı Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi", *GİBTÜ İİF Dergisi Sırat 2/2* (Kasım/ November 2021), 10-48.

Tüsterî'den nakillerde bulunanların bir kısmı ona az, bir kısmı çok ilgi göstermiş; kimisi eleştiriyiyle birlikte kimisi de onun ibare ve ifadelerini olduğu gibi aktarmıştır.¹⁷⁴

Sonuç

Tüsterî'nin hem dünyada hem ahirette esenliğe ve mutluluğa erişmenin şartı olarak belirlediği yedi temel prensibin, tefsirinin organizmasını oluşturduğu müşahede edilmiştir. Söz konusu yedi prensibi Allah'ın Kitabı'na sarılma ve Hz. Peygamber'in sünnetine uymaya odakladığı görülmüştür. Onun tefsiri dikkatlice tetkik edildiğinde, bu gözlem ve tespit, müşahede edilecektir. Tüsterî'nin tek hassasiyeti, insanların Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetine göre davranma arzusu olmuştur. Tüsterî, vahye sarılmayı, ona göre amel etmeyi, hayatın özü diye nitelemiş, Kur'ân'ın herkes için bir şeref olduğunu belirtmiştir.

Tüsterî, Hz. Peygamber'e salâtu selam getirmeyi ise ibadetlerin en faziletlisi olarak kabul etmiştir. Tüsterî yedi temel prensibin kuvveden fiile geçmesinin yegâne çaresi olarak kişinin Hz. Peygamber'i örnek almasını saymıştır. Kendisi, delikanlılık ve yiğitliğin Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılıkta olduğunu, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetini dikkate almadan, kişisel heva ve hevesine uyarak fetva veren kimseyi "kötü alim" diye nitelemiştir. Onun "Hadisler kayda geçirilmeli, ömrün sonuna kadar hadisler yazılmalı, kalan son mürekkep damlası ise yazanın kabrine dökülmeli" demesi, meşhur muhaddis Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin dilini öpmesi, Hz. Peygamber'e olan sevgisinin yansıması olarak görülmüştür.

Tüsterî, ibadetin esası olarak helal yeme ve canlılara acımayı saymıştır. Bu konuda cehaletin bir mazeret olarak görülmemesi gerektiğini söylemiş, Fâtiha sûresini bilircesine helal ve haram şeylerin tefrik edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Müellif Tüsterî, tevbe erdemini, çirkin ve nahoş konumdan övgüye layık duruma geçme olarak formüle etmiştir.

Sohbetlerinde çevresindekilere gafil, zorba, despot, riyakâr ve dalkavuk Kur'ân kurrâlarla, cahil sufilerle sohbet etmeyin, onlarla arkadaşlık yapmayın diyen Tüsterî, bu sözleriyle bilinen klasik sufî çevreden farklı biz çizgide seyrettiği söylenebilir.

Tüsterî her ne kadar Kur'ân ve sünneti öncelemiş olsa da kimi zaman ilham ve keşfe dayanan işârî tefsir geleneğini sürdürmüştür. O, rüyasında İblis'i gördüğünü, kendisine Hz. Adem'e niçin secde etmediğini sorduğunu vurgulamıştır. Buna ek olarak "Ben, otuz yıldan bu yana Allah ile konuşuyorum, insanlar ise kendileriyle konuştuğumu sanıyor", melek, cin ve şeytanların kendi meclisinde hazır buldukları türünden sözleri; Besmele ve Sünnet'in harflerine işârî bağlamda farklı anlamlar yüklemesi zikredilebilir.

Kur'ân ve sünneti hem kendisi hem çevresindeki müritleri için hayatın merkezine yerleştiren Tüsterî'nin Sem'ânî, Kurtubî ve İbn Teymiyye gibi birçok müfessir tarafından takdir edildiği görülmüştür. Lehinde ve aleyhinde farklı yorum ve eleştiriler olsa da Tüsterî'nin, İslâm kültür medeniyetinde önemi haiz bir yeri ve şahsiyet olduğu göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Onun tenkit edilen bazı görüş ve davranışları, kendisinin doğrularını gözden kaçırmaya neden olmamalıdır.

¹⁷⁴ Bkz. Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999), 2/566; 3/633, 686; 4/210, 403; 9/422; 10/59; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts), 1/85; 2/89; 4/40; 4/293; 5/319; 6/243, 366, 389, 497; 7/21, 224; 8/11, 149, 313; 9/83, 335; 10/62; Hererî, *Hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fi ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 21/24; 23/109; 24/331; 26/108, 459.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfhehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: el-Matbaatü'l-İslâmiyye,1982.
- Abdülhalim Mahmûd, Menî'. *Menâhicü'l-müfessirîn*. Kâhire: Dârü'l-Küttâbi'l-Mısırî, 2000.
- Âl Abdülkerim. Ebû Abdurrahman Abdüsselâm b. Berces b. Nâsır. *Zarûratü'l-ihitimâm bi's-süneni'n-nebeviyye*. Riyâd: Dârü'l-Menâr, H/1414.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Râhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-sebi'l-mesânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1415.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nisâbüri. *Tezkiretü'l-evliyâ*. thk. Menâl el-Yemenî Abdülazîz. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Küttâb, 2006.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Meâlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Bağdâtlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin âsârü'l-musannifin*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Mûsâ. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdül'alî Abdülhamid. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Arapçaya çev. Abdulhalîm Naccâr. Kâhire: Dârü'l-Ma'arif, 1959.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *Sâhîhu'l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Bursevî, İsmâîl Hakki. *Râhu'l-beyân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Demir, Mehmet. "Kurtubî'nin el-Câmi' li-aḥkâmi'l-ḡur'ân Adlı Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi". *GİBTÜ İF Dergisi Sırat 2/2* (Kasım/ November 2021), 10-48.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd. Riyâd: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ`ve tabakâtü'l-asfiyâ`*. Kâhire: Matbaatü's-Saade, 1974.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *İbrâzü'l-me'ânî min hurzi'l-emânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Mekkî. *Kâtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-murîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrâhîm el-Keyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Hacı Halîfe, Mustafâ b. Abdullâh. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Hamd, Abdullah Hıdır. *el-Kifâye fi't-tefsîr bi'l-me'sûr ve'd-dirâye*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2017.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ve zuyûluhu*. thk. Mustafâ Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1417.
- Haymî, Salâh Muhammed. *Fehârisu ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm li-mahtûtât Dâri'l-kütübi'z-zahiriyye*. Dımaşk: nşr. Macmau'l-Lügati'l-Arabiyye 1983.
- Hâzin, Ali b. Muhammed, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1415.
- Hererî, Muhammed Emîn. *Hadâiku'r-raohi ve'r-reyhân fi ravâbi' ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 2001.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Kâhire: nşr. Hasan Abbâs Zekî, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnusî. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984.

- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed. *İbtâlû'l-hiyel*. thk. Züheyr Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, H/1403.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî, *Şerhu'l-'Akideti't-Tahâviyye*, Şuayb el-Arnaût- Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-ebâr fi memâliki'l-emsâr*. Abu Dabî: nşr. el-Macmau's-Sakâfî, H/1423.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, H/1419.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân. *Letâ'ifü'l-ma'ârif fî mâ li-mevâsimi'l-'âm mine'l-vezâ'if*. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâvâ el-kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *Macmûatu'r-resâil ve'l-mesâil*, talik: Muhammed Reşîd Rızâ, nşr. Lecnetü't-türâsi'l-Arabî, Kâhire: ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Furkân beyne evliyâi'r-rahmân ve evliyâi'-ş-şeytân*. thk. Abdülkâdir Arnaût. Dimaşk: Dârü'l-Beyân, 1985.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *el-İstikâme*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Medine: Câmîatu Muhammed b. Suûd, H/1403.
- İbnü'l-Âdîm, Ömer b. Ahmed b. Hibetullâh Ebû Cerâde. *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zakkâr. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *sıfatu'safve*. thk. Ahmed b. Ali. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Bustânü'l-vâ'izîn ve riyâzü's-Sâmi'în*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1998.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Hâc el-Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal*, Byy: Dârü't-Türâs, ts.
- İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdurrahmân b. Abdillâh el-İşbîlî. *el-'Âkibetü fi zikri'l-mevt*. thk. Hıdır Muhammed Hıdır. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1986.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezarâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd Arnaût. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî. *Tabakâtü'l-evliyâ'*. thk. Nureddîn Şüreybe. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbu tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. Medine: Dârü'l-Meâsir, 2002.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki (fi şerefi)'l-Mustafâ*. Ammân: Dârü'l-Fayhâ, H/1407.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyâd: Mektebetü'l-Maarif, 2000.
- Kazvîni, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd*. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Muellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kirmânî, Tâcülkurrâ, Ebü'l-Kâsım Burhânuddîn Mahmûd b. Hamza. *Garâibu't-tefsîr ve 'acâ'ibu't-te'vîl*. Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. Kâhire: el-Heyetü'l-Misriyye, ts.
- Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahmân. *Mevsû'atü mevâkıfî's-selef fi'l-akâidev'l-menhec ve't-terbiyye*. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Alî. *İmtâu'l-esmâ bimâ li'r-resûl mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l hafede ve'l-metâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîrû'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)* thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'î'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Ezkâr*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1990.
- Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsterî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36:321-323. İstanbul: 2009.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Sâlih el-Mahmûd, Abdurrahmân. *Mavkıf İbn Teymiyye mine'l-Eşâira*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1995.
- Sehl et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm (Tefsîrû't-Tüsterî)*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Seffârîni, Ebü'l-Avn (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim. *Keşfü'l-lisâm şerhu 'umdeti'l-ahkâm*. thk. Nûreddîn Tâlib. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2007.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî. *el-Ensâb*. Haydarabâd: nşr. Medisu Daireti'l-Maarif el-Osmaniyye, 1962.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcabbâr. *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Komisyon. Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1997.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-matbu'âti'l-Arabıyye ve'l-mu'arrabe*. Kâhire: Matba'atu Serkîs, 1928.
- Sıddîk Hasan Hân, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Lutfullâh. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âssiri't-tırazi'l-âhiri ve'l-evvel*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Tabakâtü's-Süfiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn. *el-Muhâdarât ve'l-muhâvarât*. Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, H/1424.
- Şâmî, Şemseddin, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Yûsuf Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukayr. Suudi Arabistân: Dârü İbnü'l-Cevzî, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen (Şerhu/Hâşiyetü Mişkâti'l-Mesâbih)*, Riyâd: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 15: 377-381. İstanbul. 1997.

- Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullâh b. Esed b. Ali b. Selmân. *Mir'atü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakazân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*. thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdullâh. *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut: Dârü Sâdır, 1995.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b Osmân b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b Osmân b. Kaymâz. *el-İber fi haberi men gaber*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b Osmân b. Kaymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b Osmân b. Kaymâz. *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-gaffâr fi sahîhi'l-ahbâri ve sekîmihâ*. Riyâd: Mektebetü Advâ es-Selef, 1995.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Munîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1991.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: nşr. Matbaatü İsâ el-Bâbî, ts.



Haçlı Seferlerinde Silah Ambargoları

Nadir KARAKUŞ

Doç. Dr. Hitit Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı,
Assoc. Dr. Hittite University | Faculty of Theology, Department of Islamic History,
Çorum/Türkiye

nadirkarakus@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1508-9752

DOI: 10.34085/buifd.1247030

Öz

Tarihte devletlerin birbirlerine koydukları silah ambargoları önemli bir yer işgal etmiştir. Yedinci yüzyıl başlarında Bizans ve Sâsânî devletleri arasında yapılan uzun savaşlar, silah ambargoları ile de devam etmiştir. 1095-1291 yılları arasında sürüp giden ve daha sonra da sömürge tarihi ve kapitalizm ile yeni çehrelere bürünen Haçlı Seferleri, büyük savaşlara neden olmuş, pek çok insanın ölümü yanında sakat kalması ile sonuçlanmıştır. Bu amansız savaşlar harp aletleri ile olmuş, gerekli demiri elde edemeyen Suriye ve Mısır gibi bölgeler, bu kritik süreçte zaman zaman Frank tâcirlerine muhtaç olmuşlardır. Eskiden beri Bari, Amalfi, Cenova, Venedik ve Pisa gibi İtalyan şehir cumhuriyetleri harp sanayisi için Müslümanlara demir, zift ve kereste gibi hayatî öneme haiz hammaddeleri satmışlardır. Amalfili tüccarlar, sünnî halifelerin yaşadığı Bağdat tarafından ambargo uygulanan Şii Fâtımîlere yüksek fiyattan silah ve kereste satarak yüksek kazançlar elde etmişlerdir. 1009 yılında Fâtımîlerin Kiyâme Kilisesi'ni yıktırmaları üzerine bu kez de Bizans, Mısır'a sattığı harp malzemelerini yasaklamış, bu durum da Kahire yönetimini zor durumda bırakmıştır. 1098'de bölgede varlıklarını hissettiren Haçlıların gelmesi ile bölgede yeni kırılmalar oluşmuş, Mısır ve Suriye, harp malzemelerine ulaşmakta bazı sıkıntı yaşamışlardır.

Musul ve Halep'e sahip olan İmâdüddin Zengî ile başlayan İslâm dünyasındaki birleşme çalışmaları, oğlu Nureddin ile yükselişe geçmiş ve onun öğrencisi Selâhaddin ile de zirveye tırmanmıştır. Papalar yanında onların yüksek temsilcileri bu süreçte Müslümanlar üzerine yapılacak Haçlı seferine dair çağrılar yapmışlardır. 1144'te Urfa'nın Müslümanların eline geçmesi ile birlikte yeni bir Haçlı çağrısı yapılmıştır. İkinci Haçlı Seferi'nin simgesi olan baş vaiz Bernard Clairvaux, silah ambargosundan bahsetmeyip sadece Kutsal savaşa katılanların günahlarının affedileceğine dair 1147'de ateşli konuşmalarda bulunmuştur. Bu konuşmalarda sefer için silahlanma gereği zikredilmiştir. Silah ambargoları için asıl çağrılar Selâhaddin'in yükselişi, Mısır ve Suriye'de bütünlüğü sağlaması ile başlamıştır. Bu süreç içerisinde Papalık, Hittin gibi unutulmayacak yenilgiler ve Kudüs'ün 1187'de Müslümanların eline geçmesiyle bu çağrıları sıklaştırmışlardır. Papa III. Aleksander tarafından 1179 ve sonrasında, Papa III. Innocentius'un emriyle 1215 ve Papa IV. Innocentius'un kesin talimatıyla 1245 yıllarında Venedik, Ceneviz ve Pisalı tacirlerle Müslümanlara silah hammaddesi ve satışı yasaklanmıştır.

Bu yasaklamalar ve ambargo çağrılarına karşı Müslüman yöneticiler de kendilerine ait liman ve ticaret yollarının avantajlarını etkin kullanma yoluna gitmişlerdir. Mısır ve Kızıldeniz'e hâkim olan Selâhaddin-i Eyyûbî, Akdeniz ile Hind Okyanusu ticaretinin kontrolünü yapma ayrıcalığına sahip olduğu için, bu olumsuzluğu kısa sürede bertaraf etmeyi bilmiştir. Venedik, Cenova ve Pisa gibi İtalyan şehir devletleri ile

ticaret anlaşmaları yapan Selâhaddîn, onlara silah hammaddeleri temin etmeleri karşılığında bazı haklar tanıyarak bu sorunu çözmüştür. Hatta Selâhaddin'e diğerlerinden daha mesafeli olan Pisalılar da kısa sürede sürece dâhil olmuş ve Eyyübîlere silah malzemesi temin etme karşılığında İskenderiye'de bazı ticarî imtiyazlar elde etmişlerdir. Bu ayrıcalıklara sahip olan Bizans da bu ittifaka girmiş ve elde ettikleri ticarî imtiyazlar karşılığında, Mısır'a silah malzemesi temin etme yoluna girmişlerdir. Bu süreç ise onları Selâhaddîn'e yaklaştırmış, korktukları İmparator I. Frederich'e karşı sağlam bir müttefik bulmalarını da sağlamıştır.

Bu makaleden çıkan sonuca göre, ambargonun başarılı olmamasında İtalyan tüccar devletlerinin maddiyata olan düşkünlükleri önemli rol oynamıştır. Papalık genelgesinde, İtalyan şehir devletlerinin tacirlerine Müslümanlara silah malzemesi satılmaması emri verilmiş, yasağa uymayanların aforoz edilecekleri ve mallarına el konulacağı bildirilmiştir. Ancak durum beklendiği gibi neticelenmemiş, parayı seven İtalyanlar, ikili oynamayı tercih ettikleri gibi menfaatleri gereği Müslümanlara silah malzemesi satmayı sürdürmüşlerdir. Bu süreç de Haçlı seferlerinin iktisadî tarafının kutsal tarafına galebe çaldığını bir kez daha göstermiştir. Öte yandan bu vesile ile Papalığın Müslümanlara silah satışının yasaklanmasına dair emirlerinin geçerliliğini çok az koruduğu da görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Haçlı Seferleri, Ordu, Silah, Donanma, Kereste.

Weapons Embargo In The Crusades

Abstract

The arms embargoes that states have placed on each other in history have occupied an important place. The long wars between the Byzantine and Sassanid states at the beginning of the seventh century continued with arms embargoes. The Crusades, which continued between 1095-1291 and later took on new faces with colonial history and capitalism, caused great wars and resulted in the death and disability of many people. These relentless wars were fought with war equipment, and regions such as Syria and Egypt, which could not obtain the necessary iron, were in need of Frankish merchants from time to time during this critical period. For a long time, the war industry of Italian city republics such as Bari, Amalfi, Genoa, Venice and Pisa sold vital raw materials such as iron, pitch and timber for Muslims. Amalfi merchants made high profits by selling weapons and timber at high prices to the Shiite Fatimids, who were embargoed by Baghdad, where the Sunni caliphs lived. After the Fatimids demolished the Holy Sepulchri in 1009, this time Byzantium banned the war materials it sold to Egypt, which left the Cairo administration in a difficult situation. With the arrival of the Crusaders, who made their presence felt in the region in 1098, new ruptures occurred in the region, and Egypt and Syria had some difficulties in reaching war materials.

The unification efforts in the Islamic world, which started with Imadüddin Zangi, who owned Mosul and Aleppo, rose with his son Nureddin and reached the top with his student Saladin. In addition to the Popes, their high representatives made calls for the Crusade to be made on the Muslims in this process. With the conquest of Urfa by the Muslims in 1144, a new Crusader call was made. Bernard Clairvaux, the icon archbishop of the Second Crusade, did not talk about the arms embargo, but made passionate speeches in 1147 that only those who participated in the Holy War would be forgiven. In these speeches, the necessity of armament for the expedition was mentioned. The real calls for arms embargoes began with the rise of Saladin and his establishment of unity in Egypt and Syria. In this process, the Papacy increased these calls with the unforgettable defeats such as Hittin and the seizure of Jerusalem by the Muslims in 1187. Pope III. By Alexander III in 1179 and later. 1215 by Innocentius and Pope IV. In 1245, Venetian, Genoese and Pisa merchants banned the sale of arms to Muslims by Innocentius.

Against these prohibitions and embargo calls, Muslim rulers also tried to use the advantages of their own ports and trade routes effectively. Saladin, who dominated Egypt and the Red Sea, was able to eliminate this negativity in a short time, as he had the privilege of controlling the trade between the Mediterranean and the Indian Ocean. Saladin, who made trade agreements with Italian city-states such as Venice, Genoa and Pisa, solved this problem by giving them certain rights in return for supplying weapons raw materials.

In fact, the people of Pisa, who were more distant to Saladin than others, got involved in the process in a short time and obtained some commercial privileges in Alexandria in return for supplying weapons to the Ayyubids. Byzantium, which had these privileges, entered into this alliance and in return for the commercial privileges they obtained, they started to supply weapons to Egypt. This process, on the other hand, brought them closer to Saladin and enabled them to find a solid ally before the feared Emperor Frederick I.

According to the conclusion drawn from this article, the fondness of the Italian merchant states for materiality played an important role in the failure of the embargo. In the papal circular, the merchants of the Italian city-states were ordered not to sell weapons to Muslims, and it was stated that those who did not comply with the ban would be excommunicated and their property would be confiscated. However, the situation did not turn out as expected, the money-loving Italians preferred to play doubles and continued to sell weapons to Muslims for their own interests. This process has shown once again that the economic side of the Crusades overcame the sacred side. On the other hand, on this occasion, it has been seen that the orders of the Papacy to prohibit the sale of arms to Muslims have little protection.

Keywords: Islamic History, Crusades, Army, Weapons, Navy, Timber.

Giriş

Tarih, bazı kritik ürünlere uygulanan ambargolarla ve bunlara üretilen çözümlerle de hatırlanır. Kâğıt konusunda konulan bir ambargoya MÖ. 170'li yıllar gibi çok eski bir dönemde rastlıyoruz. Selefki Kralı IV. Epiphanes (MÖ. 174-165), Ege medeniyetinin önemli duraklarından Bergama'ya kâğıt ambargosu uygulayınca, onlar da deriyi özel şekilde terbiye ederek parşömen diye bilinen Bergama işi kâğıdı üretip bir çözüm bulmuşlardır.¹ VI. yüzyılda Sasanîlerin Bizans'a uyguladığı ipek ambargosu, iki devleti savaşın eşiğine getirmiş, ipek ithal edemeyen Bizans, bu işi Çin'in Yunnan bölgesinden casusları vasıtası ile ipek böceği kozası getirterek çözüme kavuşturmuştur.² İslâm dünyasının Talas Savaşı ile Çinlilerden öğrendiği kâğıt, MÖ. V. yüzyılda deri olarak kullanılmış, bu derilerin üzerine de birçok medeniyet yazılar nakşedilmiştir.³

"Saadet Asrı" olarak bildiğimiz İslâm'ın ilk yıllarında dahi ambargolar ve iktisadî boykotlar yaşanmıştır. Mekkeli müşrikler 616-619 yılları arasında yaklaşık üç yıl Hz. Muhammed ve beraberindekileri Şi'bü Ebî Tâlib denilen bir mahalde siyasî, sosyal ve iktisadî bir boykota tabi tutmuşlardır.⁴ Hz. Muhammed (s.av) de Medine'ye hicret ettikten sonra Mekkeli müşrikleri iktisadî olarak ambargoya tabi tutmuş, gönderdiği seriyyelerle onların ticarî faaliyetlerini

¹ Horst Blanck, *Antikçağda Kitap*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000), 48-51.

² William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 20; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işılta (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 236; A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1/211; Ezgi Odabaş, "Dünya'da ve Anadolu'da İpek Böceğinin Yolculuğu", *Journal of Animal Science and Products (JASP)* 3/1 (2020), 75-84.

³ Herodotos, *Tarih*, çev. Perihan Kuturman (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 223-224.

⁴ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/828; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 1/148; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/163-166; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/262; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 1/230-233; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 1/30; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/112; İbnü'l-Esir, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 16/259; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî, (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 4/207; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü Mübtede' ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 2/414; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 3/11.

engellemeye çalışmıştır.⁵ Ayrıca Allah Resûlü'nün Mekke'nin Yemâme'den gelen buğday sevkiyatını buradaki kendisine bağlı kabile reisi aracılığı ile bir müddet durdurduğunu ve müşriklere karşı etkin bir ambargo uyguladığını biliyoruz.⁶

Hicaz bölgesi, VII. yüzyıl başlarında Bizans'ın uyguladığı silah ambargoları ile de tanışmıştır. Bizans, Haçlı seferlerinden yaklaşık yedi asır evvel, belli malların Arabistan'a ihracını yasaklamıştır. Bu mallar ise silah, altın, şarap, zeytinyağı ve diğer bazı mamulleri içermektedir. Diğer yandan Suriye'nin güneyini daimî bir kontrole tabi tutmak isteyen Bizans, Arap tüccarların mallarını satacakları bölgeleri sınırlandırmakla kalmamış, aynı zamanda bunları sınır kapılarında ve gümrüklerde sıkı kontrollere tabi tutmuştur.⁷

Güney İtalya'da yer alan Amalfililer ise Haçlı seferlerinden çok önce Fâtımîler ile sıcak ticarî temas içindeydiler. Fatımîlere orduları ve donanmaları için gerekli olan demir ve keresteyi sağlayarak yüksek kâr elde etmişlerdir.⁸ Amalfi, Doğu ile irtibat sağlamak için de Bizans'ın himâyesinde Kıbrıs adasında dükkânlar ve ticarî depolar elde ederek konumunu sağlamlaştırmıştır. Amalfili tüccarlar, sünnî halifelerin yaşadığı Bağdat tarafından ambargo uygulanan Şiî Fâtımîlere yüksek fiyattan silah ve kereste satarak yüksek kazançlar elde etmişlerdir.⁹

Buna rağmen XI. yüzyılda uygulanan ambargolar arasında menfaat ve devletin çıkarları, müttefik devletlerin birbirlerine ambargo uygulamalarına da şahit olmuştur. 1016-1027 yılları arasında Bizans'ın Fatımîlere karşı uyguladığı ticaret yasağı bu konuya verilecek en dikkate şayan örneklerden birisidir.¹⁰ Bizans imparatorları II. Basileios (976-1025) ve ardılı VIII. Konstantinos (1025-1028), Şiî Fatımîlerin üçüncü ve sıra dışı halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın (996-1021) 1009 yılında¹¹ Hıristiyanlarca mukaddes sayılan Kıyâme Kilisesi'ni¹² yıktırması¹³ üzerine, 1001'de imzalanan anlaşmayı geçersiz saymış ve Suriye ve Mısır ile olan ticareti yasaklamıştır. Bu yasaklamada da özellikle donanma için gerekli olan zift, kereste ile silah yapımı için elzem olan demir özel bir yer almıştır.¹⁴

⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/2, 13; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/4, 7; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1/371-372; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümmem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387), 2/413; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümmem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 2/402; 3/91-92; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5/42; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3/64.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Cihad", 70; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 2/638; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/76; Abdullah b. Muhammed b. Nâsır, "Sümâme b. Üsâl el-Hanefî", *Mecelletü Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, 16 (1417/1996), 353-370.

⁷ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/360.

⁸ Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 62.

⁹ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 400-401.

¹⁰ David Nicolle, *Malazgirt 1071, Bizans Gücünün Çöküşü*, çev. Özgür Kolçak (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 21.

¹¹ J. F. Michaud, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, çev. Güray Kırpık (Ankara: Lotus Yayınları, 2011), 43'de Kutsal Mezar Kilisesi'nin yıkım tarihi, 1014 senesi olarak verilir.

¹² Hıristiyanlar bu kiliseye daha çok Kutsal Mezar Kilisesi/Holy Sepulchre ismini verir ve burasını Kudüs'ün en önemli hac mekânı sayarlar. Bk. Dan Bahat, *The Illustrated Atlas of Jerusalem* (New York: Simon and Schuster, 1990), 45-78; Sarah Kochav, *Church of the Holy Sepulchre* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi Institute, 1999), 36-57.

¹³ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 1/65; Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 299; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 88.

¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 7/559-561; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.), 2/131-132; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 30/405; İbn Haldun, *İber*, 4/71-72; Makrizî, *İttiazu'l-Hunefâ bi*

1095 yılında Fransa'nın Clermont şehrinde Papa II. Urbanus'un yaptığı Haçlı Seferi çağrısı üzerine bu konu da özel bir öneme haiz olmuş, 1291 yılına kadar Frankların Suriye ve Filistin bölgesindeki varlıkları onları zaman zaman derin yaralarla sarsmış, önemli toprak kayıpları yanında büyük ölümlerle de sarsılmışlardır. Bundan sonra da Papalık ve Haçlı lordları Müslümanlara silah satışının ve harp malzemelerinin teminin yasaklanması için bir dizi önlemler almaya başlamışlardır. Bu alınan önlemlerin Frank tüccarlar tarafından kendi menfaatleri ve çıkarlarına göre şekillenmesi ise seferlerin gerçek yönünü ortaya çıkarmıştır. Makalemizin bir başka hedefi de silah ambargoları çerçevesinde daha sonraki sömürgecilerin ve Rusların takip ettikleri siyaseti kısaca ele alarak konuya bütüncül bir yaklaşım sergilemek olacaktır.

1. Ambargo Çağrıları ve Silah Satışına Karşı Direnenler

Papalığın Müslümanlara silah satışını yasaklama çağrıları, Haçlıların yaşadıkları büyük felâketlerden sonra kendisini göstermişti. Papalık; Pisa, Ceneviz ve Venedik şehir cumhuriyetlerinden Eyyûbîler'e kereste, demir ve zift gibi donanmanın ve silah yapımının temel hammaddelerini satmamalarını istemişti. Ambargo çağrıları, özellikle sırasıyla Papa III. Aleksander (1159-1181) tarafından 1179, Papa III. Innocentius (1198-1216) tarafından 1215 ve Papa IV. Innocentius (1243-1254) tarafından 1245 yıllarında yapılmıştı. Genel konsüllerde alınan kararlar gereği Müslümanlara kereste, demir, zift gibi harp malzemesi yanında onlara kılavuzluk edenler de aforoz edilmekle tehdit ediliyordu. Yasağa uymayanların malları müsadere edildiği gibi kendileri de kişisel özgürlüklerini kaybediyorlardı.¹⁵

1144'te İmâdüddin Zengî'nin (1127-1146) 1098'de kurulan Urfa Haçlı Kontluğu'na¹⁶ büyük darbe indirmesinden¹⁷ sonra böyle bir yasaklama olmasa da buna karşı İkinci Haçlı Seferi düzenlenerek tepki verilmeye çalışılmıştı.¹⁸ Haçlı seferi çağrılarında, silah ambargosundan ziyade Papa III. Eugenius'un (1145-1153) ve İkinci Haçlı Seferi'nin simge başvaizi Bernard Clairvaux'un¹⁹ silah ambargosundan bahsetmeyip sadece Kutsal savaşa katılanların

Ahbârî'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 2/101- 176; Makrizî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/106; Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 2/33-34; Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 114-115; Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, 1/394; Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* (Paris: L'Imprimerie royale, 1838), 1/247.

¹⁵ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 432'de aynı zamanda bu ambargo çağrılarının bir gözdağı mahiyeti taşıdığı belirtilir.

¹⁶ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Farnham: Ashgate Publishing, 2013), 2/185-190.

¹⁷ İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, thk. Abdülkadir Ahmed (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadisiyye, 1382/1963), 66-67; Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944), 125-128; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Târîhi*, çev. Ö. Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1950), 2/378-379; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 297-298; Müverrih Vardan, "Türk Fıtuhatı Tarihi, 889-1269", *İÜEF Yayınları, Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*, çev. Hrant D. Andreasyan (İstanbul: Millî Mecmua Basımevi, 1937), 203; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 27; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 202-204.

¹⁸ Odo de Deuil, *The Journey of Louis VII to the East*, nşr. çev. V. G. Berry (New York: Columbia University Press, 1948), 23 vd.

¹⁹ Başpapaz Bernard'ın Templier şövalye tarikatının kuruluşunda etken olduğunu ve büyük üstad Hugh de Payens'e (öl. 1136) 1129'da düzenlenen Troyes Konsili'nde yol gösterdiğini de hatırlatmalıyız. Bk. Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2006), 29-30; Malcolm Barber, "Hugh of Payns (d. c. 1136)", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 610.

günahlarının affedileceğine dair ateşli konuşmaları yer almıştı.²⁰ Silah satışının yasaklanmasına yönelik çağrılar, daha çok Selahaddin'in büyük bir güç haline gelmeye başlayıp Suriye ve Mısır'ın birleştirilmesinden sonra kendisini göstermişti. Papa III. Aleksander (1159-1181) tarafından 1179 yılında²¹ yapılan çağrıda bunu açıkça görmek mümkündür.

Müslümanların 1187'de Hittin'de kazandıkları zafer, Haçlı cenahında büyük bir yıkım olmuş, Doğu'nun Haçlı silahlı birlikleri neredeyse tamamen imha olunmuştu.²² Bu durum da özellikle Üçüncü Haçlı Seferi esnasında Müslümanlara silah satışı yasağının getirilmesinde etken olmuştu. Diğer yandan 1217-1221'de gerçekleşen Beşinci Haçlı Seferi esnasında Avrupa'nın en namli şövalyelerinin Eyyübî silahları ile öldürülmesi, Müslümanlara silah satışının yasaklanmasını yeniden gündeme getirmişti.²³ Bu esnada Haçlılardan pek çoğu da Müslüman silahları ile ölümcül olarak yaralanıyor yahut da sakat kalabiliyordu. Bu durum da Müslümanlara karşı silah ambargolarının sertleşmesine neden olabiliyor, Papalık ve Batı, Doğu'ya silah satışını şiddetle yasaklıyordu.²⁴ 1291'de Haçlıların Suriye ve Filistin sahillerinden kovulmalarının sonrasında iyice artan silah ambargolarında, özellikle Kıbrıs Adası daha etkin olmaya çalışacak ve buradaki Lusignan hânedanı Memlûklere silah ve kereste satışı için kilit rol oynamaya soyunacaktır.²⁵ Tüm bunlara karşılık başta İtalyan denizci devletler olmak üzere Batılı tâcirler, silah satışından elde ettikleri yüksek kârlardan hiç de feragat edecek gibi değildiler.

Papalığın koyduğu ambargoların bu eksende delinmesi de Selâhaddîn-i Eyyübî döneminden (1171-1193) itibaren karşımıza çıkar. Mısır ve Kızıldeniz'e hâkim olan Selahaddin, Akdeniz ile Hind Okyanusu ticaretinin kontrolünü yapma ayrıcalığına sahip olduğu için,²⁶ bu

²⁰ Odo de Deuil, *The Journey of Louis VII*, 223; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 2/62, 164; Jonathan Phillips, "St Bernard of Clairvaux, the Low Countries and the Lisbon Letter of the Second Crusade", *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997), 485-497; John G. Rowe, "The Origins of the Second Crusade: Pope Eugenius III, Bernard of Clairvaux and Louis VII of France", *The Second Crusade and the Cistercians*, ed. Michael Gervers (New York: St. Martin's Press, 1992), 79-89.

²¹ Bu yıl Selahaddin Haçlılara karşı Merc-i Uyûn ve Beytül-Ahzan'da önemli zaferler kazanmış, Haçlıları büyük bir dehşete sürüklemişti. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/146; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 16/535; Makrizî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düvel-i-Mülûk*, 1/180; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/258; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 22/202; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 2/444; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 3/351; Alan V. Murray, "Marj Ayun, Battle of (1179)", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 801.

²² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 21/281-285; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/25-33; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/408-410; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sadr, 1900-1904), 7/174-176; İbn Şeddâd, *İzzeddin, el-A'lâku'l-Hatire fi Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/73-92; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/400-403; İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, *Hurûbu Selahaddîn ve Fethu Beyti'l-Makdis* (b.y., Dâru'l-Menâr, 1425-2004), 1/50-52; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 2/188-193; Safedî, *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fi Muhtasarı Sireti men vellâ Mısır ve'l-Mülûk*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 1/130; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/248-249; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 3/275-283; Ernoul, *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Ahmet Deniz Altunbaş (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 131-139; Penny Cole, "Christian Perceptions of the Battle of Hattin (583/1187)", *Al-Masaq: Studio Arabo-Islamica Mediterranea* 6 (1993), 9-39; Peter W. Edbury, "Propaganda and Faction in the Kingdom of Jerusalem: The Background to Hattin", *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, ed. Maya Shatzmiller (Leiden: Brill, 1993), 173-189.

²³ James M. Powell, *Anatomy of a Crusade, 1213-1221* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1986), 169-171.

²⁴ Piers D. Mitchell-Yossi Nagar, and Ronnie Ellenblum, "Weapon Injuries in the Twelfth Century Crusader Garrison of Vadum Jacob Castle, Galilee", *International Journal of Osteoarchaeology* 15 (2005), 105-123.

²⁵ Benjamin Arbel, *Cyprus, the Franks and Venice, 13th-16th Centuries* (Aldershot, UK: Ashgate, 2000), 55 vd.

²⁶ İbn Vâsıl, *Müferric*, 3/313-315; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fi Smaâti'l-İnşâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/537; 4/161; Makrizî, *Hitât*, 2/163; 3/150; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/285; Nadir Karakuş, "Selâhaddîn-i Eyyübî'nin Amiralî: Hüsameddin Lü'lü", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (2022), 62-80.

olumsuzluğu kısa sürede bertaraf etmeyi bildi. Venedik, Cenova ve Pisa gibi İtalyan şehir devletleri²⁷ ile ticaret anlaşmaları yapan Selahaddin, onlara silah hammaddeleri temin etmeleri karşılığında bazı haklar tanıyarak bu sorunu çözmüştü. İtalyan şehir devletleri de Mısır'da az bulunan kereste, demir ve zift gibi silah ve donanma inşası için gerekli malzemeleri temin edip, kendilerine büyük kazançlar ve avantajlar sağlayacak olan ticarî imtiyazlara nail olmuşlardı. Üstelik Papalığın aforoz tehdidinde de kulak asmayarak, gerekli silah malzemelerini temin etmeye devam ettiler. Bu halkaya Selahaddin'e diğerlerinden daha mesafeli olan Pisalılar da dâhil olmuş ve Eyyûbîlere silah malzemesi temin etme karşılığında İskenderiye'de bazı ticarî imtiyazlar elde etmişlerdi. Bu ayrıcalıklara sahip olan Bizans da bu ittifaka dâhil olmuş ve elde ettikleri ticarî imtiyazlar karşılığında, Mısır'a silah malzemesi temin etme yoluna girmişlerdi.²⁸ Bu anlaşmalardan kısa süre önce bölgeye gelen Yahudi seyyah Tudela'lı Benjamin (öl. 1173) de Mısır limanlarında gördüğü yirmi sekiz Avrupa ülkesine ait ticaret gemisinden bahsederek bu yelpazeyi genişletir.²⁹

Yasağın delinmesi ile ilgili bilgiler daha çok Memlükler döneminde kendisini gösterir. Bu yasaklama çabaları, Sultan Baybars'ın (1260-1277) 1268'de Antakya Haçlı Prinkepsliğine son vermesinden³⁰ sonra hızlanmıştı. İngiltere veliaht prensi Edward,³¹ 1270 yazında beraberinde eşi Kastilya prensesi Eleanor ile bin kişilik bir ordunun başında Akkâ'ya doğru yelken açmıştı. Bir ay sonra da kardeşi Edmund of Lancaster takviye kuvvetler ile onu izlemişti.³² Ancak bu gelen kuvvetler Baybars'ı korkutacak büyüklükte değildi. Prens Edward, Akkâ'ya gelince aradığını bulamamış, buradaki Mısır ile kereste ve demir ticareti yaparak onların silahlanmasına katkıda bulunup, yüksek kârlar elde etmeyi tercih eden Venediklileri görünce sukût-u hayale uğramıştı. Papalığın silah ambargosu çağrılarının dikkate dahi alınmaması onu hayal kırıklığına sevk etmişti. Dahası Bizans'ın müttefiki olmasından dolayı Mısır'ın Deşt-i Kıpçak'tan sağladığı köle ticaretini elinde tutarak Baybars ile oldukça yakınlaşan Cenevizliler, onunla fazla ilgilenmemişlerdi. Geriye kalan son umudu Moğollar ise, kendisine çok fazla katkı sağlayamamışlardı. Edward, Türkistan'daki Abaka Han'a (1265-1282) gönderdiği elçilerinin Moğolların kendisine yardım edeceğine dair bir vaatle gelmelerine çok fazla sevinemedi. Zira

²⁷ Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyûbî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 293'te bu şehir devletlerine Amalfi'yi de eklerse de Amalfi, 1073 yılında Normanların kontrolüne girerek bağımsızlığını yitirmiş, 1137'de Pisa tarafından yağmalanması ile de aynı yıl dağılmıştı.

²⁸ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 435-436; Şeşen, *Selahaddin Eyyûbî ve Devlet*, 293; Ramazan Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 212-213.

²⁹ Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, çev. Marcus Nathan Adler (London: Philipp Feldheim Inc., 1907), 75-77.

³⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/87; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/81-85; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/4-5; İbn Haldun, *İber*, 5/474-576; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ*, 4/185; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumu'z-Zâhire fî Mü'lûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 8/131-132; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/277-278; Nadir Karakuş, *Baybars*, ed. A. Demircan-Ş. Öz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 74.

³¹ 1272-1307 yılları arasında I. Edward olarak İngiltere Krallığı yapacaktır. Bk. Simon Lloyd, *English Society and the Crusade 1216-1307* (Oxford: Clarendon, 1988); Michael Prestwich, *Edward I* (London: Methuen, 1988); Christopher Tyerman, *England and the Crusades* (Chicago: Chicago University Press, 1988).

³² Bernard Hamilton, "Eleanor of Castile and the Crusading Movement", *Mediterranean Historical Review* 10 (1995), 92-103.

Anadolu'dan gönderilen Moğol birliği Halep'e kadar ilerlemesine rağmen, Baybars'ın Dımaşk'tan büyük bir kuvvetle yardıma gelmesi ile geri çekilmişlerdi.³³

Silah ambargosunun delinmesine sadece İtalyanlar değil, Aragonlular da katıldı ve Sultan Kalavun zamanında (1279-1290) karşımıza çıktılar. Bu dönemde, Aragon Kralı III. Alfonso'nun (1285-1291) aracılığı ile Mısır ile Aragon arasında bazı ticarî münasebetler başladı. İlk iyi niyet gösterisi Aragon kralından geldi ve Alfonso, yetmiş Müslüman esiri, elçileri vasıtası ile Seyfeddin Kalavun'a gönderdi. Yahudi bir hekimin de tercümanlık görevi üstlendiği bu görüşmeler olumlu geçti ve Nisan 1290'da iki taraf arasında bir anlaşma imzalandı. Anlaşmada daha önce Eyyübî hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil (1218-1238) ile Alfonso'nun selefi arasında yapılan ateşkes anlaşmasına yer verilmesi de üzerinde durulması gereken bir husustur. Anlaşmada ayrıca başka önemli başlıklar da yer alıyordu: İki hükümdar da ülkelerinin toprak güvenliği hususunda bir birlerine güvence veriyorlardı. Ticarî boyutu olan maddede ise tüccarlar ve diğer yolcularla ilgili hükümler bulunuyordu. Aragon kralının topraklarından geçen Sultan'ın elçileri ile maiyetine can güvenliği garanti ediliyor, buna paralel olarak da Alfonso'nun mührünü taşıyan geçiş belgesine sahip hacılara Kudüs'e girme müsaadesi veriliyordu. Sultan'ın hâkimiyetindeki topraklarda her türlü ticarî faaliyet şeriat mahkemelerinin yetkisine veriliyordu. Bu maddeler içinde en dikkat çeken ise, Sultan Kalavun'a papalık, İtalyan şehir devletleri, Bizans ve şövalyelerden gelebilecek saldırılara karşı Aragon krallığının karadan ve denizden Müslümanlara destek verecek olmasıydı. 28 Eylül 1238'de Endülüs Müslümanlarının Belensiye dedikleri Valensiya'yı Endülüslü Müslümanların elinden alarak Haçlı seferi ruhunu yaşatmaya çalışan Aragon,³⁴ şimdi papalık ambargosunu hiçe sayarak Müslümanlara silah satıyor, onlara askerî destek sağlıyordu. Bu aynı zamanda Doğu'daki Haçlıların saldırılarına karşı Aragon'un bunlara herhangi bir yardım yapmayacağını da garanti ediyordu. Ayrıca Aragon Kralı Alfonso, Haçlılardan veya Moğollardan gelebilecek saldırılar konusunda Sultan'a istihbarat paylaşımında bulunmayı taahhüt ediyordu. Diğer yandan silah sanayii için Mısır'ın ihtiyaç duyduğu demir ve kereste ihracına Aragon Kralı izin vererek, papalığın ambargosunu da hiçe saymış oluyordu.³⁵ Emsali az görülen bu anlaşma maddeleri 1290'da Kalavun'un, 1291'de de Alfonso'nun ölümü ile beklemede kalsa da onların halefleri olan II. Jaime ve Eşref Halil dönemlerinde hayata geçirildi.

³⁶ Bu süreç de Haçlıların 1291'de Suriye ve Filistin sahillerinden tamamen çıkarılmalarına olumlu katkı sağladı.

2. İtalyan Şehir Cumhuriyetleri ve Silah Ambargoları

İtalyan şehir devletlerinin eskiden beri özellikle Mısır ile ticarî faaliyetler yaptıkları ve onlara harp malzemesi sattıkları bilinmektedir. Cenevizliler, Normanlardan aldıkları imtiyazlarla İskenderiye ve Suriye'den getirdikleri malları Sicilya'da satabiliyorlardı.

³³ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/285-286; Simon Lloyd, "The Lord Edward's Crusade, 1270-72", *War and Government in the Middle Ages: Essays in Honour of J. O. Prestwich*, ed. John Gillingham and J. C. Holt (Woodbridge, UK: Boydell, 1984), 120-133.

³⁴ R. Dozy, *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*, çev. F. Griffin Stokes (London: CreateSpace Independent Publishing Platform, 1972), 576, 595, 693; Robert I. Burns, "The Many Crusades of Valencia's Conquest, 1225-1289: An Historiographical Labyrinth", *On the Social Origins of Medieval Institutions: Essays in Honor of Joseph F. O'Callaghan*, ed. Donald J. Kagay and Theresa M. Vann (Leiden: Brill, 1998), 168-177. Bu sırada Aragon tahtında Aragon Kralı I. Jaime (Jacques) oturuyordu. O, ayrıca 1229-1237 yılları arasında Balear adalarını, 1244'te Dâniye'yi (Denia), 1246'da Şâtibe ile (Jativa) diğer bazı küçük şehirleri ele geçirmişti.

³⁵ P. M. Holt, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290)*, ed. Ulrich Haarmann (Leiden: E. J. Brill, 1995), 129.

³⁶ Holt, *Haçlılar Çağı*, 167-168.

Amalfililer'in Messina'da antrepoları varken, Pisalılar daha çok Hohenstaufenlerle sıkı ilişkiler kurarak Norman Krallara yaklaşılabilmişlerdi. Bu yakınlık dolayısı ile bir ara Sicilya'nın güneydoğu sahillerindeki Sirakuza'yı ele geçirseler de daha sonra burayı Cenevizlilere kaptırmışlardı.³⁷ Amalfi'nin komşusu olan Bari de ilk zamanlar Mısır ticaretinde küçük çaplı da olsa yer alıyordu. 513/1119'da Dimyat'ta, 529/1135 senesinde ise Mısır'da bir Bari gemisinin ticarî faaliyette bulunduğunu biliyoruz.³⁸ Hepsinin de buluşma noktaları olan Suriye ve Mısır, buraya ihraç ettikleri silah hammaddesi ile onları bir araya getiriyordu. Papalık tarafından yasaklanmasına rağmen Müslümanların harp sanayii için hayati önem taşıyan demir ve kereste, onlara yüklü kazançlar sağlıyordu.³⁹

Pisa ile Mısır arasındaki daha ciddi yakınlaşma 1153'te Askalan'ın Haçlılar tarafından ele geçirilmesinden sonra artmaya başladı. Fakat Mısır zayıflayıp da Fatimî vezir Şaver'in başlattığı Nureddin Zengî (1146-1174) ve Kral Amaury (1163-1174) arasında gidip gelen Mısır denge tahtasında Pisa, Kral Amaury'in yanında yer almayı daha kazançlı buldu. Amaury, 1167'de Pisa donanmasının yardımı ile İskenderiye'yi kuşattı ve iki büyük güç, Selahaddin'in buradan uzaklaştırılmasında önemli rol oynadılar.⁴⁰ İskenderiye'nin Fatimîlerin idaresinde kalmasında etkin olan Pisa, Şaver'den Kahire'de ticarî imtiyazlar elde ederek ödülünü alırken, Amaury'den de Akkâ'da başka imtiyazlara nail olarak çift taraflı kâr elde etmiş oldu. Bundan sonra Amaury'in Mısır üzerine olan diğer saldırılarında da Pisa önemli roller oynadı. Amaury'in Mısır üzerine kurduğu hayaller Nureddin'in demir yumruğuna takılmasaydı⁴¹ Pisa, Mısır'da çok daha büyük haklar elde edebilecekti. Onların Müslümanlar ile yaptıkları ticaret ve silah satışı bir müddet sonra Kudüs Haçlılarını rahatsız etti. Kral IV. Baudouin (1174-1185), Pisa gemilerinin Mısır'a götürecekleri silah yapımı için demir ve gemi yapımı için gerekli olan kereste ve zifte el koyma hakkını öne çıkardı.⁴²

Yukarıdaki olaylar sürerken, bir yandan da İtalyanlar kendi aralarında silah sanayiinden pasta kapmak için mücadeleye devam ediyorlardı. Cenevizliler, Pisa gibi Mısır'a yaptıkları kârlı ticareti devam ettiriyorlardı. Rakipleri olan Pisalılar, Cenova'nın Mısır ile ileri seviyedeki ticarî ilişkilerine kıskançlıkla yaklaşıyordu. Hatta 560/1165'te Pisalılar Mısır'dan gelen bir Ceneviz gemisine el koyarak kıskançlıklarını açık bir şekilde ortaya koymuşlardı. Bundan sonra Pisalılar da Fatimî Mısır ile diyalog arayışlarına başlayacaklardı. Çünkü daha önce 549/1154 yılında Kudüs Krallığı ile yaptıkları bir anlaşma gereği Mısır'a demir ve kereste satamıyorlardı. Fatimî veziri Şaver ve Kudüs krallığı arasındaki ittifakı bilen Pisalılar, yukarıdaki satırlarda da vurguladığımız gibi Kral Amaury'in saflarında İskenderiye önlerinde kendilerine başka çıkarlar sağlama peşinde koşuyorlardı.⁴³

Mısır, "asıl ve efsane Sultan" Selahaddin⁴⁴ tarafından kontrol altına alınca, 566/1171'de bir Pisa elçisi Selahaddin'e giderek, ticarî anlaşma için bir zemin bulmaya çalıştı. Ziyaret başarılı olmuştu ve Pisa İskenderiye'de yeniden bir ticaret yeri, bir hamam ve bir kiliseye sahip olduğu

³⁷ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 198-99.

³⁸ Cahen, *Doğu ve Batı*, 165.

³⁹ Cahen, *Doğu ve Batı*, 196.

⁴⁰ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 2/335-336.

⁴¹ Nadir Karakuş, *Nureddin Zengi*, ed. A. Demircan-Ş. Öz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 107.

⁴² Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 442-444.

⁴³ Cahen, *Doğu ve Batı*, 188-189.

⁴⁴ Bk. Haydar Işık, *Sultan Saladin der Mythos von Edlen Islamischen Herrscher und Feldherrn* (Wien: Hardcover mit Schutzumschlag, 2013).

gibi kendi ölçü ve tartılarını kullanma ayrıcalığını da elde etti. Selahaddin ise Pisa üzerinden, harp sanayiinde ihtiyaç duyduğu demir, kereste ve zift ithaline ulaşmış oluyordu. Bu ziyaretten her iki taraf da kârlı çıkmışlardı. 571/1176 ve 576/1180'de diğer Pisalı elçiler de gelerek Selahaddin ve kardeşi el-Adil (öl. 1219) ile görüştüler ve bölgeye olan ilgilerini devam ettirdiler.⁴⁵ Selahaddin, İtalyan tüccarlara gösterdiği bu kolaylıklar yanında, onların ticaretine engel teşkil eden âmilleri de ortadan kaldırıyordu. İtalyanların istediği şapı teslim edebilmek için Sudanlı bedevîler nezdinde teşebbüste bulunuyor, onlara gerekli kolaylıkları sağlıyordu. Yaptığı icraatların meyvesini de topluyor ve Haçlılara karşı savaşırken kullandığı silahları yasağa rağmen onların kardeşi olan Venedik gibi diğer Hıristiyanlardan temin etmekle övünüyor.⁴⁶

Cenevizliler ve Venedikliler yanında özellikle Pisa, başlıca sanayi şubelerinden olan demir ve çelik üretimini daha kârlı satmak için Papalığın koyduğu yasağı delmekten çekinmiyordu. Öte yandan Papa III. Innocent, Müslümanlara savaş malzemesi satanları aforoz etmekle tehdit etmesine rağmen, Venedikliler bu yasağı yumuşatmasını bilmişlerdi.⁴⁷ Gemi yapımı için lazım olan kerestenin temininde İtalyan tüccarlara bağımlılığı azaltan alternatif arayışlar da yok değildi. Hurma ağaçları, gemi direği yapımında kullanılabilirdiği gibi, Doğu Afrika ve Hindistan'dan da kereste temin ediliyordu. Kazaya uğramış gemilerin parçalarından yararlanıldığı gibi, İskenderun körfezinden de kereste temin ediliyordu.⁴⁸

Beşinci Haçlı Seferi esnasında Haçlılar arasında Venedik, Cenova ve Pisa askerleri de vardı. Dimyat ele geçirildiği zaman İtalyan denizciler şehrin ele geçirilmesinden çok, buradan ticaret vasıtası ile kazanacakları gelire seviniyorlardı. Ağustos 1220'de Dimyat'a gelen Venedik gemileri bir savaş donanmasından çok, ticarî bir filoyu andırıyordu. 19 Recep 618/8 Eylül 1221'de Dimyat Müslümanlara geri teslim edildiği zaman Dimyat'ın teslimine en çok tepki veren de hayalleri gerçekleşemediği için, İtalyanlar ve özellikle de Venedikliler olmuştu. Bu süreçten sonra Mısır'daki Avrupalı tüccarları zor günlerin beklediğini herkes çok rahatlıkla tahmin edebilir. Venedikliler bundan sonra farklı bir siyaset takip ettirmişler ve II. Frederich'in (1220-1250) düzenlediği Haçlı seferi sırasında kendi uyruğuna Mısır ile her türlü ticareti yasaklayarak, Mısır'ın Avrupa'dan elde ettiği kereste, demir, zift gibi maddelere engel olmaya çalışmış, Mısır ile ticaret yapanlara şiddetli yaptırımlar uygulamıştı.⁴⁹ Ermeni Korykoslu Hayton da Mısır'ın kereste, demir ve katrana olan ihtiyacına işaret ederek, bunlar olmadığı takdirde Müslümanların daha kolay alt edilebileceğini söylemişti.⁵⁰ Ancak bu yasaklamanın dönem ile sınırlı kaldığını unutmamak gerekir. Avrupa'nın dünya ticaretine girmesinin ana unsurunun da, İslâm âleminin kereste ve demire duyduğu elzem ihtiyaç olduğu tekrar hatırlanması gereken önemli bir gerçektir.

⁴⁵ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 444-45.

⁴⁶ Cahen, *Doğu ve Batı*, 218.

⁴⁷ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 430-433.

⁴⁸ Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, çev. Esat Nermi Erendor (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2000), 178.

⁴⁹ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 453-54.

⁵⁰ Korykoslu Hayton, *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*, çev. Altay Tayfun Özcan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 22.

3. Ermenilerin Uyguladıkları Silah Ambargoları

Silah ambargosu konusunda Ermeniler de etkin rol oynamışlar ve İlhanlı Moğolları ve Antakya Haçlıları ile birlikte hareket etmişlerdi. Ermenilerin kontrolünde olan Ayas (Lajazzo),⁵¹ onların Moğollarla ittifak etmeleri ile zor günler geçirmeye başlamıştı. Ermeniler, Sultan Baybars'a karşı daha etkin mücadele etmek için, Memlüklerin donanmaları için ihtiyaç duydukları kerestenin Anadolu ve Lübnan üzerinden gönderilmemesi için, buraları kontrol altına alarak Baybars'a karşı bir üstünlük sağlamaya çalışmışlardı.⁵² Memlük harp sanayiine yönelik bu olumsuz davranış da Ermeniler ve Haçlıları içinden çıkılmaz bir bataklığa sürüklemişti.

Ermeni Kralı Hethum'a (1226-1269) bu konuda damadı olan Antakya Prinkepsi VI. Bohemond (1252-1275) destek veriyordu.⁵³ Ancak Hethum ve Antakya Haçlılarının hâmi konumundaki Hülâgû Han'ın (1256-1265) 1265'te ölümü ile dengeler değişmeye başlamıştı. Aynı yıl, Templier şövalyelerinin elindeki Safed/Saphet Kalesi'ni ele geçirerek onlara karşı bir üstünlük kuran Baybars, Celîle üzerinde de kontrolü sağlayarak Haçlıların elini kolunu bağlamıştı.⁵⁴ Ermeni kralı Hethum'un yaklaşan Memlük tehlikesi için İlhan Abaka'nın yanına gittiği günlerde, Baybars'ın yakın arkadaşı Kalavun da Trablus civarındaki geçişleri tıkayan kaleleri ele geçirerek buradan Hama hâkimi el-Mansur ile birleşip Çukurova'ya doğru yürümüşlerdi. Ermeni ülkesinde kasırga gibi esen Kalavun, 24 Ağustos 1266'da Çukurova'ya hâkim olduğu gibi Hethum'un oğlu Thoros'u öldürmüş, diğer oğlu Leon'u da esir almıştı.⁵⁵ Bu harekâta Ermenilere ait Adana ve Tarsus yakılıp yıkılırken, Ayas da bu tahribattan nasibini almıştı. Hethum'un Memlüklere uygulamaya kalktığı kereste ambargosu ülkesinin yakılıp yıkılmasına sebep olduğu gibi, Ayas gibi önemli bir limanın; aynı zamanda büyük bir gelir kaynağının da yara almasına neden olmuştu. Bundan sonra Ermeniler, Asya siyasetinde sadece pasif bir rol oynamaya mahkûm olacaklardı.⁵⁶ Öte yandan Sultan Kalavun'un 1285 yılında Kilikya Ermeni Kralı II. Leon (1270-1289) ile yaptığı anlaşma şartları içinde, mihlalarıyla birlikte 10.000 nalın da yer alması⁵⁷ Mısır ve Suriye'nin demire olan ihtiyacını da açıkça ortaya koyar.

4. Moğollar ve Silah Ambargoları

Silah ambargosu konusu, yukarıda da zaman zaman temas ettiğimiz gibi Moğolları bu işin içine dâhil etmişti. Bu olaylar cereyan ederken, yasaklara ve bu nevi ambargolara rağmen silah imalatı ile ticareti, dönemin en kârlı meşgalelerinden birisi idi. Baybars, 1264'de Moğollara karşı Mısır'dan bir sefere çıkacağı zaman, askerlerine sefere hazırlık emri vermiş, Kahire'deki silah çarşısı büyük bir talep patlaması yaşamıştı. Demir fiyatları birden artmış, bu hareketlilikten zırhçılar ve cilâcılar da paylarını alarak büyük ölçüde kâr etmişlerdi.⁵⁸

⁵¹ Bugünkü Adana/Yumurtalık ilçesinin eski adıdır.

⁵² Sirarpie Der Nersessian, "The Kingdom of Cilician Armenia", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 2/630-659.

⁵³ Dominique Sourdel, "Bohemond et les chretiens a Damas sous l'occupation Mongole", *Dei gesta per Francos*, ed. Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley Smith (Aldershot, UK: Ashgate, 2001), 295-299.

⁵⁴ İbn İyâs, *Bedâiu'z-Zuhûr fi Vakâii'd-Duhûr*, nşr. Muhammed Mustafa (Kahire: y.y., 1992), 118; Denys Pringle, "Reconstructing the Castle of Safad", *Palestine Exploration Quarterly* 117 (1985), 141-149.

⁵⁵ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir fi Sireti'l-Meliki'z-Zâhir*, nşr. Abdülaziz el-Huveytr (Riyad: Meşveret, 1396/1976), 328; Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Târîhi*, 2/586.

⁵⁶ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/274.

⁵⁷ Holt, *Haçlılar Çağı*, 160.

⁵⁸ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir*, 202.

Ambargoyu daha önce de Moğollara karşı Memlükler koymuşlar ve onlara silahın da yer aldığı bazı şeylerin satılmasını yasaklamışlardı. Abdülatif b. Abdülmü'min isminde bir âlim, yasak olmasına rağmen Harran'daki İlhanlı naipleri için kumaş satın alıp onlara teslim edince Memlük görevliler tarafından yakalanarak Mısır'a gönderilmişti. Bu âlim zatın Ahmed b. Hanbel'in (öl. 855) *Müsned*'i de dâhil pek çok hadis kitabını okumuş olmasına bakılmamış ve Kahire'deki Kalatü'l-Cebel'de hapsedilmişti. Abdülatif, 1274 yılında ölümüne kadar bu hapishanede tutulmuştu.⁵⁹ Şüphesiz bu cezalandırmalar silah satışında daha da ağırlaştırılmıştı. Diğer yandan Baybars'ın el-Bîre ve Elbistan civarında Moğollara karşı kazandığı zaferlerde,⁶⁰ Memlüklerin silah üstünlüğünü ve bu silahların Moğolların eline geçmemesi için takip ettikleri siyasetin büyük rolü olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

5. Haçlıların Birbirlerine Karşı Ambargosu

Haçlıların bir birleri ile geçinemedikleri ve birbirlerine ambargo uyguladıkları bir vakadır. Antakya Haçlı Prinkepsi Tancred'in (1105-1112) Urfa Haçlı Kontluğu'na,⁶¹ Trablus Haçlı Konto Pons'un (1112-1137) da 1222 yılında Kudüs Kralı II. Baudouin'e (1118-1131) ambargo uyguladığı ve topraklarından geçme müsaadesi vermediği bilinen bir gerçektir.⁶² Yine ilk dönemlerde Toulouse Kontu Raymond Saint Gilles (öl. 1105) ile Tancred arasındaki gerginlikler ve anlaşmazlıklar da kaynaklarımızda yer almıştır.⁶³ Ancak bu ve benzeri gerginlikler arasında silah ambargolarına tesadüf etmediğimizi de belirtmemiz gerekir. Bu anlaşmazlıklar daha çok menfaat ve çıkar ilişkilerinden dolayı ortaya çıkan gerginliklerdi ve Tuğtegin (1104-1128) ile Artuklu İlgazi'nin (öl. 1123) Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın (1105-1118) gönderdiği Mevdûd⁶⁴ ve Porsuk'a⁶⁵ karşı takındıkları olumsuz tavır ile benzerlik arz ediyordu.

Daha sonraki dönemlerde ise İngiltere Kralı Richard (1189-1199) ile Fransa Kralı Philippe Auguste (1180-1223) arasında geçmişe dayalı gerginlikleri de bu sınıfta telakki edebiliriz. Üçüncü Haçlı Seferi'nin sonunda 1192'de bir anlaşma yapıldıktan sonra Richard, Selahaddin'e bir mektup yazarak anlaşmayı oluşturmaya hiçbir katkısı olmayan Fransızların Kudüs'ü ziyaret etmelerinin yasaklanmasını istedi. Her zamanki gibi cömertliği üzerinde olan Selahaddin herkese Kudüs'ü ziyaret etme hakkı tanırken bazılarını bundan mahrum edemeyeceğini kibarca söyleyerek Richard'ın teklifini reddetti.⁶⁶

Haçlıların birbirlerine uyguladıkları silah ambargolarını, XIX. yüzyıl itibarıyla sömürgeciler zamanında göreceğimizi de hatırlamak gerekir. Fransa İmparatoru Napolyon

⁵⁹ İzzeddin İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi*, çev. M. Şerefüddin Yaltkaya (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 2/41.

⁶⁰ İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi*, 2/79; İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir*, 457-458; Kerîmüddin Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 81-87.

⁶¹ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/474.

⁶² William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 2/54-55; Robert L. Nicholson, "The Growth of the Latin States, 1118-1144", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 1/410-447.

⁶³ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 345, 348-350; Rudolf Hiestand, "Saint-Ruf d'Avignon, Raymond de Saint-Gilles et l'église latine de Tripoli", *Annales du Midi* 96 (1986), 327-336.

⁶⁴ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 43; İbn Haldun, *İber*, 5/46; İbn Fadlullah Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 243; Ebû Şâmâ, *Ravzateyn*, 1/104-105; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/242; Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407/1987), 35/10, 12.

⁶⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/190-193; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 212-213.

⁶⁶ Harold Lamb, *Selahaddin Eyyubi ve Haçlılar*, çev. Sinem Ceviz (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 238.

Bonaparte (1804-1815), kendisine karşı en büyük rakip gördüğü İngiltere'ye karşı bir ambargo uygulaması ile kendisini gösterecekti. Bu yüzyılın başında 1789 Fransız ihtilâlinin bir sonucu olarak, Fransa İmparatoru Napolyon hâkimiyetini Mısır'a kadar genişletmiş, Venedik Cumhuriyeti 17 Ekim 1797'de Campoformia Antlaşması ile sona ermişti. Ayrıca Varşova Büyük Dükalığı adı altında diriltelen Polonya, Rusya'ya karşı kullanılmış, bütün İtalya, İspanya, Hollanda, Avusturya ve Prusya, Fransa tarafından işgal edilmişti.⁶⁷ Bu başarısı ile kendisini 1804'te Fransız İmparatoru ilân eden Napolyon, 1806'da da Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu'nu da parçalamıştı. Bundan sonra da 1807'de Tilsit ve 1808'de de Erfurt antlaşmaları ile Rus çarını uzlaşmaya zorlayan Napolyon, Avrupa'da İngiltere hariç her yere üstünlüğünü kabul ettirmeye muvaffak olmuştu.⁶⁸ Daha zorlu bir rakip olarak gördüğü İngiltere'ye karşı ise ekonomiyi devreye sokan Napolyon, İngiltere'yi fazla üretimi içinde boğmak için İngiltere Avrupa arasındaki silah satışının da yer aldığı her türlü ticareti yasaklamıştı. 1806'da gerçekleşen ve Kıta Ablukası olarak bilinen bu ambargo girişimi, Rus çarı I. Aleksandr Pavloviç'in (1801-1825) İngiltere ile ticarî yasaklamaların getirdiği sıkıntılar yüzünden ayrılmasına neden olmuştu.⁶⁹ Bunun üzerine Büyük Rus Seferi'ne çıkan İmparator Napolyon, büyük bir hezimete uğrayacak ve bu yenilgi de hem kendi imparatorluğunun hem de Fransa hegemonyasının sonu olacaktı. Bundan sonra tahttan inerek Elbe Adası'na sürgüne gönderilen Napolyon, daha sonra yeniden işbaşına getirilse de Haziran 1815'de Waterloo yenilgisi ile tamamen unutulup gidecekti.⁷⁰

6. Sömürgeciler, Ruslar ve Silah Ambargoları

Silah satışına konulan ambargo daha sonraki dönemlerde, sömürgeciler ve Ruslar⁷¹ ile kendisini gösterecek, bu eğilim ezber bozan olaylarla devam edecekti. 1877-1878 yıllarında Osmanlı-Rus savaşı devam ederken, İngiltere tarafsızlık bahanesi ile Osmanlı'ya silah satışını reddetmişti.⁷² İngilizlerin rekabetinden çekinen Ruslar, XIX. yüzyılda bu olayın tam tersi bazı uygulamalar ortaya koymuşlardı. 1868'de Buhara'da hüküm süren Mangıt sülâlesinden⁷³ Muzafferüddin (1860-1885) 1868'de Ruslar'a Zire-Bulak muharebesinde yenilince,⁷⁴ pes ederek hacca gitmek için Ruslardan izin istemişti. Onun yokluğundan doğan otorite boşluğunda, buraya İngilizlerin hâkim olabileceğinden endişelenen Ruslar ise bu masum isteği kabul etmemişlerdi. İngiliz rekabetinden dolayı Buhara'yı yarı müstakil bir devlet olarak idare etmesi için yeniden Muzafferüddin'e vermişlerdi. İşin daha da ilginç ise Rusların Buhara Hanı Muzafferüddin'e Rus silahları vererek onun topraklarını genişletmesine fırsat vermesi idi. Beklemedikleri şekilde Rus

⁶⁷ E. J. Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789-1848*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016), 85 vd.

⁶⁸ *Doğuştan Yükselişe Osmanlı Tarihi-1, 1300-1600*, ed. S. Akşin (İstanbul: Milliyet Kitaplığı, 2005), 99; A. Cunningham, "The Ochakov Debate", *Anglo-Ottoman Encounters in the Age of Revolution, Collected Essays*, ed. E. Ingram (London: Frank Cass, 1993), 29; M.S. Anderson, *Doğu sorunu 1774-1923: Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme*, çev. İ. Eser (İstanbul: YKY, 2010), 58-62.

⁶⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309), 8/222.

⁷⁰ Niall Ferguson, *Uygurluk-Batı ve Ötekiler*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: YKY, 2011), 216 vd.

⁷¹ Trandafir G. Djuvara, *Türk İmparatorluğu'nun Paylaşılması Hakkında Yüz Proje, (1281-1913)*, çev. Pulat Tacar (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 223'de Ruslar da XVIII. yüzyıl itibarıyla Haçlı seferlerinin aktörleri arasında zikredilir.

⁷² Kemal Karpat, *Kimlik ve İdeoloji* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 44.

⁷³ Mangıtlar, Deşt-i Kıpçak'ta Türk boyları ile kaynaşıp akrabalık kurarak Müslüman olan bir Moğol kabilesidir. Bk. Akdes Nimet Kurat, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri* (Ankara: TTK Yayınları, 1992), 282.

⁷⁴ Paul D. Buell, "Sino-Khitan Administration in Mongol Bukhara", *Journal of Asian History*, 13/2 (1979), 121-151.

ateşli silahlarına malik olan Buhara Hanlığı da bir asırdır kendi toprakları olmaktan çıkmış olan Sebzevâr, Hisar ve Dervaz şehirlerini yeniden geri almıştı. Bununla da yetinmeyen Ruslar, 1873'te Hive Hanlığı'ndan aldıkları arazinin bir kısmını da Buhara Hanı'nın emrine tahsis etmişlerdi.⁷⁵

Rusların ambargo uyguladıkları bir başka devlet de Kazan Hanlığı idi. Kırım hanı Safa Giray'ın Kazan hanlığı döneminde (1524-1532),⁷⁶ muhalif han Şah Ali ve büyük bir Rus ordusu Kazan'a doğru harekete geçmiş ancak büyük bir bozguna uğramışlardı. Düşmanın atlı kitaları henüz yolda iken imhâ edilmiş, silah ve bilhassa topları nakleden filoları İdil/Volga'da batırılmıştı. Bu hezimetini unutmayan Ruslar ise, Kazan'a karşı iktisadî tedbirlere başvurmakta gecikmemişlerdi. Moskova kendi tüccarlarına Kazan panayırına gitmeyi yasaklamış, Kazan'ın iktisadî kalkınmasını ve onlara silah satışını engellemeye çalışmıştı.⁷⁷

Ruslar ayrıca baş edemedikleri Başkırtlara⁷⁸ karşı da ambargo uygulamışlardı. 1672 senesinde⁷⁹ başşehir Ufa ve diğer kalelere hücum ederek buradaki Rusları öldüren Başkırtlar, şimşekleri üzerlerine çekmişlerdi. Ruslar, Başkırtlara karşı daha etkin mücadele edebilmek için kendilerine tabi Başkırt bölgelerinde demircilik yapmayı idam cezası ile yasaklamıştı. Başkırtlar, bütün silahlarını kendileri yaptıkları için Ruslar, böyle bir yasaklama ile onların direnişlerini kırmaya çalışmışlardı. Başkırtlar, 1749'da Kalmuk Prensi Şuna Batır önderliğinde yeniden ayaklanıp Ruslar karşısında önemli bir direniş hareketi başlatınca,⁸⁰ demircilik ikinci kez yasaklanmıştı. Fakat bu yasaklamalar Başkırt direnişini durduramamış 1755'de Batır Şah Abız önderliğinde Başkırt ve Kalmuklar önemli başarılar kazanmışlardı.⁸¹ Ambargo ile istediğini elde edemeyen Ruslar, bu kez Başkırtlar ile Kalmukların arasını açarak onlara karşı daha etkin olabilmişlerdi. Yakalanan ve hapse atılan Batır Şah Abız adlı sergerde ise 1756'da hapisten kaçarken yakalanarak idam olunmuştu. 1774 isyanı da zorluklarla bastırılınca Kırım'ı Rus topraklarına katması ile de bilinen Çarıçe Katerina (1762-1796), Başkırtları kazanma yoluna gitmişti.⁸² Başkırt alayları 1798'de Napolyon'a karşı çıkarılırken, ihtiyaten bunlara ateşli silahlar yerine ok ve yay verilmiş, adeta bile bile ölüme sürüklenmişlerdi.⁸³ Durum ne olursa ve nerede olursa olsun Haçlılar, Müslümanların silahlanmalarının önüne geçmek için ellerinden geleni yapmış ve bunun için ellerinden geleni esirgememişlerdi.

⁷⁵ Mirza Balâ, "Buhârâ", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/769.

⁷⁶ Moskova hâkimi 1532'de Kırım asıllı Safa Giray'ın Kazan Hanlığı'ndan uzaklaştırarak kendisine daha yakın gördüğü Şah Ali'yi iktidara geçirmişti Ancak 1534'te hâkimiyetini güçlendiren Kırım Hanı Sahib Giray (1532-1551), Osmanlı'nın da desteği ile yeniden Safa Giray'ın Kazan Hanlığı'na oturtmuştu. Bk. Halil İnalçık, "Han ve Kabile Aristokrasisi: I. Sahib Giray Döneminde Kırım Hanlığı", *Emel*, 135 (1983), 51-73.

⁷⁷ Reşid Rahmeti Arat, "Kazakistan", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 6/511.

⁷⁸ Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnâmesi*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2015), 89'da Başkırtlar Büyük Macarlar olarak isimlendirilir.

⁷⁹ Bu sene aynı zamanda Çar Aleksey Mihayloviç'in (1645-1676) Osmanlı padişahı IV. Mehmed'e (1648-1687) ilk kez bir tehdit mektubu yazarak Lehistan seferinden vaz geçmesini istediği bir yıldır ve 1672 Rus-Osmanlı ilişkilerinin de kırılma noktası olmuştu. Bk. Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar* (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 236.

⁸⁰ Kurat, *Rusya Tarihi*, 226.

⁸¹ Kurat, *Rusya Tarihi*, 227; Mehmet Saray, "Rusya'nın Asya'da Yayılması", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11 (1981), 279-302.

⁸² İlyas Kamalov, *Başlangıçtan Günümüze Başkırtlar*, ed. A. Melek Özyetgin vd (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2008), 31-32.

⁸³ Zeki Velidi Togan, "Başkırt", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/331.

Sonuç

1095-1291 yılları arasında süren Haçlı seferleri, silahlı mücadele ile ön plana çıkmış, bu uğurda pek çok savaş verilmişti. Haçlılar, Excalibur adlı efsanevi kılıçlarının demirinin paslanmaz ve bükülmez olduğunu söylerken Müslümanlar da Zülfikâr adlı Şam çeliğinden yapılan yarı mukaddes kılıcı ön plana çıkarmışlardı. Kılıç, mızrak ve zırh yapmak için gerekli olan demir, Suriye ve Mısır'da yeterli olmayınca İtalyan tâcirler aracılığıyla Batı'dan demir ve donanmaları için gerekli olan kereste ve zift getirilmeye çalışılmıştı. Seferler öncesi Bari, Amalfi gibi şehir devletlerinin ticarî faaliyetleri, Haçlı seferleri ile birlikte Cenova, Venedik ve Pisa'yı da bu halkaya dâhil etmişti. Selahaddin zamanında Bizans İmparatoru II. İsaakios Angelos (1185-1195) arasındaki iyi ilişkiler, bu ticaretin yeni halkası olmuştu.

Nureddin Zengî ile başlayan Müslümanların yükselişi ve birliği, 1174'ten sonra Selahaddin ile devam etmişti. Bu esnada yaşanan mağlubiyet ve toprak kayıpları, Haçlıları dehşete sürüklediği gibi Papalığı da büyük bir endişeye sevk etmişti. Bundan sonra Müslümanlara silah satışının ve donanma için gerekli olan kereste ve ziftin gönderilmesinin durdurulması için çağrılar yapılmaya başlamıştı. Bu çağrıya uymayan tacirlere aforoz tehdidi yanında mallarına el konulacağı da bildirilmiş, ancak çok da başarılı olunamamıştı. Demir ve kereste gibi harp malzemelerini sağlamaları karşılığında İtalyan tâcirlerin elde ettikleri yüksek kârlar, onları bu çağrılara kulak tıkamaya itmişti. Ayrıca Kızıldeniz kanalıyla gelen değerli emtiayı, kendilerine bahşedilen ticarî imtiyazlarla Avrupa'ya taşıyan bu tâcirler, kârlarını daha da artırmışlardı. Zaman zaman menfaatleri gereği Haçlılardan yana tavır takınsalar da elde ettikleri çıkarlar dolayısı ile Müslümanlardan yana taraf değiştirebilmişlerdi. Endülüs Müslümanlarına karşı Haçlı seferleri yapan Aragon Kralı, Sultan Kalavun ile Haçlılara karşı iş birliği yaparak "kazan, kazan" ilkesini öne çıkarmış, İskenderiye gibi o dönemin en işlek limanında ülkesi için büyük çıkarlar sağlamıştı.

Haçlı seferlerinin önemli aktörlerinden olan Kilikya Ermenileri, özellikle Memlük donanması için elzem olan kereste teminini zorlaştırmaya çalışsa da bunda başarılı olamamıştı. Baybars'ın başkentleri Sis'e girerek burasını yakıp yıkması ve Prens Leon'u esir etmesi, Ermenileri büyük bir bataklığa sürüklemişti. Bu ambargoya dâhil olan İlhanlı Moğolları ve Antakya Haçlıları ise derin yaralar almaktan kurtulamamış, 1268'de Antakya Haçlı Prinkepsliği Baybars tarafından sonlandırılmıştı. Moğollar ise karşı ambargoya uğradıkları gibi el-Bire civarında Fırat'ı geçememişler, geçtikleri zaman da Dımaşk'tan Memlük ordusunun çıktığını duyunca geri çekilmek zorunda kalmışlardı.

Haçlı seferlerinin iz düşümüne sahip sonraki sömürgeciler ve emperyalistler de silah ambargoları ile gündeme gelmişlerdi. Bir yandan Osmanlı'ya silah satışı yasağı getirilirken, diğer yandan da birbirlerine ambargo koymaya çalışmışlar, bu yasağa uymayan Ruslar, İmparator Napolyon'un saldırılarına maruz kalmıştı. Sonraki Haçlılar olarak kabul edilen Ruslar ise Karadeniz'in kuzeyindeki Müslüman Türklere karşı silah ambargosu uygulamak bir yana, onların silah imal etmelerine dahi izin vermemişlerdi. 1974'te Kıbrıs barış harekâtı esnasında Batılıların ve ABD'nin Türkiye Cumhuriyeti'ne uyguladığı silah ambargosunun bugün farklı şekilde devam etmesinin kökenlerinde bu özetlemeye çalıştığımız süreci de hatırlamak gerekir.

Kaynakça

- Abdullah b. Muhammed b. Nâsır. "Sümâme b. Üsâl el-ĤaneĤî". *Mecelletü Câmîati'l-İmâm Muĥammed b. Suûd el-İslâmiyye*, 16 (1417/1996), 353-370.
- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Târîhi*. çev. Ö. Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları, 1950.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309.
- Aksarâyî, Kerimüddin. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Farnham: Ashgate Publishing, 2013.
- Anderson, M.S. *Doğu sorunu 1774-1923: Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme*. çev. İ. Eser. İstanbul: YKY, 2010.
- Anna Komnena. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*. çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Arat, Reşid Rahmeti. "Kazakistan". *İslam Ansiklopedisi*. 6/511. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Arbel, Benjamin. *Cyprus, the Franks and Venice, 13th-16th Centuries*. Aldershot, UK: Ashgate, 2000.
- Azîmî. *Azîmî Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2006.
- Bahat, Dan. *The Illustrated Atlas of Jerusalem*. New York: Simon and Schuster, 1990.
- Balâ, Mirza. "Buhârâ". *İslam Ansiklopedisi*. 2/769. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Barber, Malcolm. "Hugh of Payns (d. c. 1136)". *Crusades an Ancylopedia*. 610. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Barber, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2006.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Benjamin of Tudela. *The Itineneary of Benjamin of Tudela*. çev. Marcus Nathan Adler. London: Philipp Feldheim Inc., 1907.
- Blanck, Horst. *Antikçağda Kitap*. çev. Zehra Aksu Yilmazer. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
- Buell, Paul D. "Sino-Khitani Administration in Mongol Bukhara". *Journal of Asian History*, 13/2 (1979), 121-151.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Burns, Robert I. "The Many Crusades of Valencia's Conquest, 1225-1289: An Historiographical Labyrinth". *On the Social Origins of Medieval Institutions: Essays in Honor of Joseph F. O'Callaghan*. 168-177. ed. Donald J. Kagay and Theresa M. Vann. Leiden: Brill, 1998.
- Cahen, Claude. *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*. çev. Esat Nermi Erendor. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2000.
- Cahen, Claude. *HaÇlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Carpini, Plano. *Moğolistan Seyahatnâmesi*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2015.
- Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözüyle HaÇlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Cole, Penny. "Christian Perceptions of the Battle of Hattin (583/1187)". *Al-Masaq: Studio Arabo-Islamica Mediterranea* 6 (1993), 9-39.
- Cunningham, A. "The Ochakov Debate". *Anglo-Ottoman Encounters in the Age of Revolution, Collected Essays*. ed. E. Ingram. London: Frank Cass, 1993.
- De Sacy, Silvestre. *Expose de la religion des Druzes*. Paris: L'Imprimerie royale, 1838.
- Djuvara, Trandafir G. *Türk İmparatorluğu'nun Paylaşılması Hakkında Yüz Proje, (1281-1913)*. çev. Pulat Tacar. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Doğuştan Yükseliş Osmanlı Tarihi-1, 1300-1600*. ed. S. Akşin. İstanbul: Milliyet Kitaplığı, 2005.
- Dozy, R. *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*. çev. F. Griffin Stokes. London: CreateSpace Independent Publishing Platform, 1972.

- Ebû Şâme. *er-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Edbury, Peter W. "Propaganda and Faction in the Kingdom of Jerusalem: The Background to Hattin". *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*. 173-189. ed. Maya Shatzmiller. Leiden: Brill, 1993.
- Ernoul. *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Ferguson, Niall. *Uygurluk-Batı ve Ötekiler*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: YKY, 2011.
- Fulcherius Carnotensis. *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. çev. F. Rita Ryan. Konoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayinevi, 1980.
- Hamilton, Bernard. "Eleanor of Castile and the Crusading Movement". *Mediterranean Historical Review* 10 (1995), 92-103.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Perihan Kuturman. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Hiestand, Rudolf. "Saint-Ruf d'Avignon, Raymond de Saint-Gilles et l'église latine de Tripoli". *Annales du Midi* 96 (1986), 327-336.
- Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Hobsbawm, E. J. *Devrim Çağı 1789-1848*. çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016.
- Holt, P. M. *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290)*. ed. Ulrich Haarmann. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- İsfahânî, İmâdüddin Kâtib. *Hurûbu Selahaddîn ve Fethu Beyti'l-Makdis*. b.y., Dâru'l-Menâr, 1425-2004.
- Işık, Haydar. *Sultan Salâdin der Mythos von Edlen Islamischen Herrscher und Feldherrn*. Wien: Hardcover mit Schutzumschlag, 2013.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Abdüzzâhir. *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sireti'l-Meliki'z-Zâhir*. nşr. Abdülaziz el-Huveytir. Riyad: Meşveret, 1396/1976.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü Mübtede' ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Hişâm. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. thk. M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y. 1375/1955.
- İbn İyâs. *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vakâii'd-Duhûr*. nşr. Muhammed Mustafa. Kahire: y.y., 1992.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *Baypars Tarihi*. çev. M. Şerefüddin Yalçın. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y., y.y., ts.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nüccümü'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsil. *Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fî Tarihi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fî't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.

- İbnü'l-Esir. *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Deoleti'l-Atabekiyye*. thk. Abdülkadir Ahmed. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadisîyye, 1382/1963.
- İnalçık, Halil. "Han ve Kabile Aristokrasisi: I. Sahib Giray Döneminde Kırım Hanlığı". *Emel*, 135 (1983), 51-73.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'şâ fi Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kamalov, İlyas. "Başlangıçtan Günümüze Başkurtlar", *Tarihten Bugüne Başkurtlar*, 25-38. ed. A. Melek Özyetgin vd. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.
- Karakuş, Nadir. "Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Amiralî: Hüsameddin Lü'lü". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (2022), 62-80.
- Karakuş, Nadir. *Baybars*. ed. A. Demircan-Ş. Öz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.
- Karakuş, Nadir. *Nureddin Zengi*, ed. A. Demircan-Ş. Öz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Karpat, Kemal. *Kimlik ve İdeoloji*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Kochav, Sarah. *Church of the Holy Sepulchre*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Institute, 1999.
- Korykoslu Hayton. *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*. çev. Altay Tayfun Özcan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Kurat, Akdes Nimet. *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*. Ankara: TTK Yayınları, 1992.
- Kurat, Akdes Nimet. *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar*. Ankara: TTK Yayınları, 1987.
- Lamb, Harold. *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*. çev. Sinem Ceviz. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Lloyd, Simon. "The Lord Edward's Crusade, 1270-72". *War and Government in the Middle Ages: Essays in Honour of J. O. Prestwich*. 120-133. ed. John Gillingham and J. C. Holt. Woodbridge, UK: Boydell, 1984.
- Lloyd, Simon. *English Society and the Crusade 1216-1307*. Oxford: Clarendon, 1988. Prestwich, Michael. *Edward I*. London: Methuen, 1988.
- Makrizî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrizî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrizî. *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbârî'l-Eimmeti'l-Fâtümiyyîn el-Hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Michaud, J. F. *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*. çev. Güray Kırpık. Ankara: Lotus Yayınları, 2011.
- Mitchell, Piers D. Nagar, Yossi. Ellenblum, Ronnie. "Weapon Injuries in the Twelfth Century Crusader Garrison of Vadum Iacob Castle, Galilee". *International Journal of Osteoarchaeology* 15 (2005), 105-123.
- Murray, Alan V. "Marj Ayun, Battle of (1179)". *Crusades an Ancylopedia*. 801. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Müverrih Vardan. "Türk Futuhâtı Tarihi, 889-1269". *İÜEF Yayınları, Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*. çev. Hrant D. Andreasyan. İstanbul: Millî Mecmua Basımevi, 1937.
- Nersessian, Sirarpie Der. "The Kingdom of Cilician Armenia". *A History of the Crusades*. 2/630-659. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- Nicholson, Robert L. "The Growth of the Latin States, 1118-1144". *A History of the Crusades*. 1/410-447. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- Nicolle, David. *Malazgirt 1071, Bizans Gücünün Çöküşü*. çev. Özgür Kolçak. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Odabaş, Ezgi. "Dünya'da ve Anadolu'da İpek Böceğinin Yolculuğu". *Journal of Animal Science and Products (JASP)* 3/1 (2020), 75-84.
- Odo de Deuil. *The Journey of Louis VII to the East*. nşr. çev. V. G. Berry. New York: Columbia University Press, 1948.

- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Ömerî, İbn Fadlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Phillips, Jonathan. "St Bernard of Clairvaux, the Low Countries and the Lisbon Letter of the Second Crusade". *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997), 485-497.
- Powell, James M. *Anatomy of a Crusade, 1213-1221*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1986.
- Pringle, Denys. "Reconstructing the Castle of Safad". *Palestine Exploration Quarterly* 117 (1985), 141-149.
- Rowe, John G. "The Origins of the Second Crusade: Pope Eugenius III, Bernard of Clairvaux and Louis VII of France". *The Second Crusade and the Cistercians*. 79-89. ed. Michael Gervers. New York: St. Martin's Press, 1992.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Safedî. *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fî Muhtasarı Sireti men vellâ Mısır ve'l-Mülûk*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
- Saray, Mehmet. "Rusya'nın Asya'da Yayılması". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11 (1981), 279-302.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sourdel, Dominique. "Bohemond et les chretiens a Damas sous l'occupation Mongole". *Dei gesta per Francos*. 295-299. ed. Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley Smith. Aldershot, UK: Ashgate, 2001.
- Süryani Mikhail. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944.
- Şeşen, Ramazan. *Selahaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.
- Togan, Zeki Velidi. "Başkurt". *İslam Ansiklopedisi*. 2/331. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Tyerman, Christopher. *England and the Crusades*. Chicago: Chicago University Press, 1988.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- Vâkıdî. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Vasiliev, A. A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Columbia University Press, 1943.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987.



Göçmenlerin Sosyo-Kültürel Uyum ve Din Eğitimi* Socio-Cultural Adaptation of Migrants and Religious Education

Muhammed Emin ŞİMŞEK

Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri

Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı

PhD Student, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, the Unit of Religious Education

Gaziantep, Türkiye

eminberk@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8470-1060

DOI: 10.34085/buifd.1287552

Öz

Tarih boyunca hep var olmuş olan göç, yüzyılımızda çok daha yoğun hale gelmiştir. Göç araştırmalarından elde edilen bulgulara göre göçün kendisi değil yönetilememesinin bir sorun olduğudur. Göçle birlikte hem göçmenler hem de ev sahibi vatandaşlar çeşitli sorunlar yaşamaktadır. Başta uyum olmak üzere yaşanan birçok sorunla ilgili çalışmalar yapılmakta ve çözüm önerileri sunulmaktadır. Ülkemize sığınan yaklaşık dört milyon Suriyeli göçmen olduğu göz önünde bulundurulduğunda sorunun büyüklüğü daha iyi anlaşılacaktır. Göçmenlerin toplumla uyumunu sağlamada; barış, hoşgörü ve adâletin hüküm sürdüğü bir sosyal ortamın oluşturulmasında en önemli unsurlardan birinin din eğitimi olduğu söylenebilir. Din eğitiminin topluları kaynaştırıcı doğası kullanılarak ortak bir din üzerinden sağlanabilecek uzlaşmayla göçmenlerin topluma uyumu sağlanabilir. Göçmenlerin Sosyo-kültürel Uyumunda Din Eğitiminin Rolü (Gaziantep'teki Suriyeli Göçmenler Örneği) isimli doktora tezinden üretilen makalemiz daha çok tezin literatür kısmı ile araştırmadan elde edilen bulguların yorumlanmasından oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Göç, Göçmen, Entegrasyon, Uyum

Socio-Cultural Adaptation of Migrants and Religious Education

Abstract

Migration, which has always existed throughout history, has become much more intense in our century. According to the findings of migration studies, migration is not the problem itself but the failure to manage it. With migration, both migrants and host citizens experience various problems. Studies are being conducted, and solutions are being proposed for many problems, especially harmonization. The scope of the issue will become clearer when we consider that over four million Syrian migrants are seeking asylum in our nation. It can be said that religious education is one of the most important elements in ensuring the harmonization of immigrants with society and creating a social environment where peace, tolerance, and justice prevail. The ability to integrate immigrants into society through a compromise that can be reached through a common religion can be secured by employing the inclusive nature of religious education. Our article, which is produced from the doctoral dissertation titled The Role

* Bu makale, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden "Göçmenlerin Sosyo-kültürel Uyumunda Din Eğitiminin Rolü (Gaziantep'teki Suriyeli Göçmenler Örneği)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

of Religious Education in the Socio-cultural Adaptation of Immigrants (The Case of Syrian Immigrants in Gaziantep), consists mostly of the literature part of the thesis and the interpretation of the findings obtained from the research.

Keywords: Religious Education, Migration, Migrant, Integration, Cohesion

Giriş

Göç gerek dünyada gerekse ülkemizde günümüzün en önemli olguları arasında bulunmaktadır. Sosyal Bilimler Sözlüğünde “bir yerleşim biriminden, gruptan ya da belirli bir siyasal sınırı olan toprak parçasından başka birine doğru kısmen sürekli, birey veya kitle hareketi”¹ olarak tanımlanan göç, bazen önemli olayların veya sorunların başlangıcı olmuş, bazen de önemli fırsatlara yol açmıştır.

Eğitimin, göçmen çocukların içinde buldukları ülke ve topluma entegrasyonunda önemli işlevi olduğunu söylemek mümkündür.² Göç etmek zorunda kalan göçmenlerin çoğunluğunun okul çağında bulunan çocuk ve gençlerden oluştuğu göz önüne alındığında, göç sürecinde eğitimin öneminin daha da ön plana çıktığı ifade edilebilir. Din eğitiminin toplumsal barışın ve birlikteliğin³ sağlanmasına katkısı göz önünde bulundurulduğunda ise göçmenlerin entegrasyonunda din eğitiminin önemli bir fonksiyonu olduğu sonucuna varılabilir.

Ülkemize sığınan göçmenlerin sayılarının çokluğu ve göçün hızlı gerçekleşmiş olması önemli toplumsal sorunların ortaya çıkma potansiyeli barındırmaktadır. Bu olası toplumsal sorunların önlenmesine yönelik çok boyutlu çözümlerin ortaya konması gerekmektedir. Dinin doğası gereği toplumsal birlikteliğin ve barışın sağlanmasına yönelik katkısı göz önünde bulundurulduğunda örgün ve yaygın din eğitimi aracılığıyla göçmenlerin büyük bir çoğunluğuna bu mesajlar ulaştırılarak çözüme katkı sunulabilir. Göçmenlerin uyumuna yönelik örgün din eğitimi ile ilgili çeşitli çalışmalar var olmakla birlikte yaygın din eğitimi ile ilgili az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Göç

Göç, ekonomik, toplumsal ve siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi olarak tanımlanmaktadır. Nedeni, yapısı ve süresi ne olursa olsun bir ülke içerisinde veya uluslararası bir sınırı geçerek insanların bir yerden başka bir yere intikal etmesi anlamlarına gelir.⁴ Ulaşım ve iletişim araçlarındaki gelişmelere paralel olarak global dünyaya ayak uydurma ve insanların daha iyi bir hayat sürme isteği ile gönüllü göçlerde büyük bir artış meydana gelmiştir. Özellikle güney yarım küreden kuzeye ve doğudan batıya doğru bu bağlamda büyük çaplı göç hareketleri ortaya çıkmıştır.⁵

Çeşitli sebeplerden ötürü uluslararası göç açısından Türkiye'nin önemi gün geçtikçe artmaktadır. Sovyetler Birliği'nin yıkılışı, Orta Doğu'daki siyasi çalkantılar ve coğrafi konum Türkiye'yi gerek transit ülke olmak gerekse de hedef ülke olması açısından önemli hale getirmektedir.⁶ Türkiye aynı zamanda yıllarca farklı göç akımlarına maruz kalmış bir ülkedir. Geçmişte büyük oranda göç veren bir ülke konumunda olan Türkiye, 2000'li yıllardan sonra ciddi oranda göç alan bir ülke haline

¹ Mustafa Acar - Ömer Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Adres Yayınları, 2005), 170.

² İhsan Çetin, “Türkiye’de Suriyeli Sığınmacıların Sosyal ve Kültürel Entegrasyonu”, *Sosyoloji Dergisi* 34 (01 Haziran 2016), 218.

³ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 100.

⁴ Bülent Çiçekli (ed.), *Göç Terimleri Sözlüğü*, çev. Littera Çeviri ve Dil Hizmetleri (İsviçre: Uluslararası Göç Örgütü, 2009), 22.

⁵ Yaşar Sencer, *Türkiye’de Kentleşme* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 28.

⁶ Barbara Pusch, *Türkiye’ye Uluslararası Göç*, ed. Tomas Wilkozewski, çev. Mutlu Çomak Özbatur (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010), 8.

gelmiştir.⁷ 2011 yılında Suriye’de patlak veren iç savaş sonrasında ise kısa sürede dört milyonu bulan kişinin Türkiye’ye göç etmesi konunun önemini ortaya koymaktadır.

2. Göç Türleri

Göç literatürüne baktığımızda göçün türlerine ilişkin kavramsallaştırma ve sınıflama farklılıklarını görmek mümkündür.⁸ Göç türlerinin günümüzde artması ve farklılaşması göç hareketlerini sadece bir nazariyatla analiz etmeyi mümkün kılmamaktadır.⁹ Özkalp, göçmenleri özellikleriyle bağlantılı olarak gurup göçü ve bireysel göç veya aile göçü olarak ikiye ayırmaktadır. Gurup göçü ilkel dönemlerde görülen, kabile yaşam modeliyle çoğunlukla karşımıza çıkan, bir bölgeden başka bir bölgeye olan göç hareketidir. Bireysel veya aile göçü ise, az gelişmiş veya gelişmemiş ülke veya bölgelerden gelişmiş bölgelere gerçekleşen göçlerdir. Sebep sonuç ilişkisi bağlamında ise iç-dış göç, gönüllü-zorunlu göç, kısıtlı-süreklî göç şeklinde sınıflandırma yapılabilir.¹⁰ İkel göçler, avcılık ve toplayıcılık döneminde var olan ilkel insanların beslenme ve barınma ihtiyaçlarını gidermek için yaptıkları göçlerdir. Zorunlu göç; siyasi, dini, hukuki, iktisadi ve doğal afetler sonucu yapılan göçlerdir.¹¹ Serbest göçler çoğunlukla ülke içerisinde insanların kendi iradeleriyle yaptığı göçleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Kitlesel göçler, çeşitli sebeplerle büyük nüfus hareketlerinin kitlesel olarak toplu gerçekleşmesi şeklinde olmaktadır.¹²

3. Göçün Tarihsel Süreci

Göç ile başlayan tarih, bu geleneği devam ettirmektedir. Tarımın, ticaretin ve dinlerin yayılmasında göç muharrik bir güç olmuş, böylece göç evrenselliğinin yolunu açmıştır.¹³ İlk insanların dünyaya yayılmaları iklimsel şartlarla gerçekleşmiş, MÖ 10.000’lerde buzulların çekilmesiyle insanoğlu patikalardan yürüyerek farklı coğrafyalara doğru hareket etmiştir. Tarım toplumlarının ortaya çıkmasıyla MÖ 8000’lerde görülen iklimsel stabilizasyon ve elde edilen tecrübeler büyük göçlerin önünü açmıştır.¹⁴

Başlarda bireysel olarak gerçekleşen göçler İkinci Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş döneminden sonra yerini toplu göçlere bırakmıştır. Savaşlar gibi zorlayıcı nedenlerden ötürü göç edenlerin sayısında ciddi artışlar söz konusu olmuştur.¹⁵ Bugüne bakıldığında teknolojinin hızla hayatımızda bir parça olmasına bağlı olarak küresel iletişim kanallarındaki hızlı gelişim, uluslararası göçleri hızlandırmaktadır.¹⁶ Günümüzde uluslararası göçmen sayısı en üst noktaya gelmiş ve bu sayı gün geçtikçe artacak gibi görünmektedir. Göçler neredeyse dünyanın her ülkesinde görülmektedir. Kalkınma, yoksulluk ve insan hakları da dâhil, göç diğer küresel meselelerle ayrılmaz bir parça olmuştur.

⁷ Pusch, *Türkiye’ye Uluslararası Göç*, 8.

⁸ Türken Çağlar, “Göç Çalışmaları İçin Kavramsal Bir Çerçeve”, *Toros Üniversitesi İİSBF Sosyal Bilimler Dergisi* 5/8 (21 Haziran 2018), 33.

⁹ Celal İnce, “Göç Kuramları ve Suriye Göçü Üzerine Bir Değerlendirme”, *OPUS International Journal of Society Researches* 11/18 (30 Haziran 2019), 2608.

¹⁰ Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1995), 209.

¹¹ Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, 211.

¹² Çağlar, “Göç Çalışmaları İçin Kavramsal Bir Çerçeve”, 33.

¹³ Fatih Mehmet Berk, “Göç Fenomeni: Tarihsel Perspektif Bağlamında İlk İnsan Göçleri”, *OANNES - Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (21 Eylül 2020), 115-134.

¹⁴ M. G. Lay, *Ways of the Word: A History of the World’s Roads and of the Vehicles That Used Them* (New Jersey: Rutgers University Press, 1992), 7.

¹⁵ Çağrı Güçlüten - Sedat Cereci, “Uluslararası Göç Temelinde Göçmen ve Suç İlişkisi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/47 (28 Nisan 2021), 22.

¹⁶ Hasan Hüseyin Tekin, “Uluslararası Literatürde Göç ve Suç İlişkisi”, *SDE Akademi Dergisi* 1/2 (31 Mayıs 2021), 14.

4. Göçün Bireysel ve Toplumsal Sonuçları

Göç eden topluluklar veya bireyler göç ettikleri yerde pek çok problemle karşılaşılır. Bu problemlerin başında ise bireysel denge sağlamada zorluklar yaşanması, kendine olan öz güvenlerini ve öz saygılarını kaybetmek gelmektedir.¹⁷ Bunun yanında göç, insanın doğduğu ve içinde yaşadığı yerle olan bağının zedelenmesine neden olmaktadır. Bu durum insanda psikolojik açıdan birçok sorunun ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Sağlıklı insan denildiğinde bir yönüyle, doğal veya sosyal çevresiyle uyumlu insan akla gelmektedir. İnsanların sahip oldukları maddi ve manevi pek çok etmende çevresel ortamın ciddi etkisi bulunmaktadır. Göç, bir yönüyle çevresel ortam değişimi anlamına gelmektedir. İnsanın bulunduğu yerden ayrılıp yeni mekâna yerleşmesi, ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel geçişkenliğe zemin hazırlarken bu geçişkenliği de hızlandırır.¹⁸ Göçle birlikte sosyal ortamı değişen birey, yeni bir sosyal ortamda kendini bulmuş, bu yeni sosyal çevre göçmeni yeni davranışlara zorlamakta veya suç eğilimli davranışlar edinmeyi kolaylaştırmaktadır.¹⁹

Göçmen yeni bir yere, yeni yerden bekledikleri ve geldiği yerden getirdiği düşünceleri ile gelir.²⁰ Göçmenlerin kendi yaşam alanları olan yerleri terk edip, önceden bilmedikleri yepyeni bir ülkeye gitmelerinden ötürü, eski yaşamlarında elde ettikleri maddi manevi kazandıkları her şeyi kaybetmekte ve gidilen yerlerdeki kısıtlayıcı etkenler sebebiyle kendilerini pasif, değersiz ve işe yaramaz hissedebilmektedirler.²¹

Başka bir ülkeye gerek kendi rızasıyla gerekse zorunlu olarak bireysel ya da toplu bir biçimde göç eden kişi hayat kalitesini, kültürel değerlerini ve coğrafyasını değiştirmektedir. Göç demografik açıdan toplum yapısında, ekonomik açıdan ise emek ve piyasanın coğrafi olarak bir yer değişimine sebebiyet vermektedir.²² Göçle beraber insan yalnızca fiziksel mekânı değiştirmez, aynı zamanda bireysel ve sosyal hayattaki tüm ilişkilerini değiştirir. Göç eden kişiler maddi birikimlerinin yanında kültürden dile kadar tüm manevi değerlerini de yanlarında götürürler.²³

Göç, işsizlik oranının artmasına, kamusal harcamaların çoğalmasına, harcama kalemlerinin sırasında değişime, vergi artışına, kayıt dışılığın artmasına, çalışanların ücretlerinde düşüşe, gayrimenkul fiyatları ile kiralarda artışa ve haksız rekabet koşullarının ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.²⁴ Dünya üzerinde göçe bağlı olarak hızlı bir nüfus artışı gerçekleşmekte ve şehirlerdeki bu nüfus artışı ekonomik olduğu kadar sosyal ve siyasal anlamda da yeni çatışmalar meydana getirmektedir.²⁵ Batılı ülkelerde, göçmen nesillerden gelenlerin doğumu ve yetişmesi konusundaki sorun giderek artmaktadır. İkinci kuşak göçmenler, kendilerini kabulde gönülsüz kalan ülke ile atalarının ana yurdu olan ancak onlara gerek fiziksel gerekse duygusal olarak uzak olan ülke arasında yaşarlar.²⁶

Hızlı, kontrolsüz ve kitlesel yaşanan göçler toplumsal düzensizliğe sebep olmakta ve sosyal

¹⁷ İbrahim Balcıoğlu, *Sosyal ve Psikolojik Açıdan Göç* (İstanbul: Elit Kültür Yayınları, 2007), 32-33.

¹⁸ Süleyman Ekici - Gökhan Tuncel, "Göç ve İnsan", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (04 Ocak 2016), 19.

¹⁹ Murat Delice - Murat Yaşar, "Göç ve Şiddet Suçları İlişkisinin İncelenmesi", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 44 (01 Eylül 2014), 3.

²⁰ Meral Gezici Yalçın, *Göç Psikolojisi* (Ankara: Pharmakon, 2017), 28-30.

²¹ Kasım Karataş vd., *Göç Travması* (Ankara: Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü, ts.), 25.

²² Bozkurt Güvenç, "Göç Olgusu ve Türk Toplumu", *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi: Toplum ve Göç*, (1996), 21.

²³ Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi* (Ankara: Nobel, 2016), 3.

²⁴ Melih Ersoy, *Göç ve Kentsel Bütünleşme* (Ankara: Türkiye Geliştirme Araştırmaları Vakfı, 1985), 8-9.

²⁵ Ekici - Tuncel, "Göç ve İnsan", 12.

²⁶ Abdurrahman Momin, "Çoğulculuk ve Çokkültürcülük: İslami Bir Bakış Açısı", çev. Birsan Banu Okutan, Ali Coşkun, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/2010/1 (ts.), 210.

yapıyı bozmaktadır.²⁷ Her yeni bir göç, ev sahibi ile göçmenler arasında çekişmelere sebep olmakta, bu sebeple göçmenlere karşı korku, kuşku ve kaygı karışımı bir bakış açısı oluşmaktadır. Bu da sosyal dışlanmaya sebep olabilmektedir.²⁸

5. Sosyo-Kültürel Uyum

Uyum, göçmenlerin içinde bulunduğu sosyal kimlikten vazgeçmeden yeni topluma uyumu; yeni toplumun da tüm kurumlarıyla göçmenleri kabullenip onların ihtiyaçlarını giderme biçiminde karşılıklı bir durumdur. Her iki taraf da “uyum” ve “hoşgörü” içinde oldukları zaman olumlu bir durum ortaya çıkar. Uyum sağlık, eğitim ve emek işçiliğine kadar pek çok alanda çeşitli boyutlarda gerçekleşmektedir. İçerisinde bulunan bu boyutlardan tek birine önem vermek ya da herhangi birini ötelemek bazı problemler doğurur.²⁹ Bu uyum şeklinin toplumun bileşenleriyle oluşması ve kültürel farklılıkları ilgilendirmesi ise kavramı “Sosyo-Kültürel Uyum” haline getirmektedir. Bireyler veya gruplar açısından söz konusu olan uyum; kültür, okul, eğitim ve mesleğe giriş gibi bütün alanlarda bireylerin katılımını mümkün kılmaktadır.³⁰

5.1. Sosyo-Kültürel Uyumun Önündeki Engeller

Suriyeli göçmenlerle ilgili yapılan birçok araştırmanın ortak noktası dil bariyerinin göçmenlerin sosyo-kültürel uyumunda en önemli engel olduğudur denebilir.³¹ Bunun yanında göçmenlerin sosyo-ekonomik problemlere sebep olarak görülmesi onları toplumdan soyutlayan önemli bir etkidir. Özellikle belirli bir kesimin sosyal uyum ve dayanışma ile yok olacağı endişesi mevcut etnik çatışmayı daha da alevlendirmekte ve hali hazırda dışlanmakta olan göçmenleri ulusal güvenlik için bir tehlike olarak göstermektedir.³² Soyutlamanın günümüzde bir faydası olmadığı gibi siyasi açıdan da sürdürülebilirliği olmayan bir şeydir. Yabancıların bir şekilde sisteme uydurulması ve uyumlu hale gelmesi günümüz göçmen politikalarının temelini teşkil etmektedir.³³ Şehirde yaşanan yoğun göçmen nüfusundan dolayı kamu olanaklarına ulaşmada zaman zaman sorunlar yaşanması veya bu konuda sorunlar yaşandığı algısı yerel halkta ciddi tepkilere sebep olmakta bu da daha önce misafir olarak görülen göçmenlere karşı önyargıya, dolayısıyla da sosyo-kültürel uyuma olumsuz etkisi olmaktadır. Yanı sıra ev kiralarının yükselmesinin ana sebebinin göçmenler olarak görülmesi de uyum önündeki önemli engellerden biridir.³⁴ Göçmenlerin kalış süresinin uzaması ve geri dönüş ihtimalinin zayıflaması da yerli halkın göçmenlere karşı önyargılı davranmasına sebep olmaktadır.³⁵

5.2. Sosyo-Kültürel Uyumda Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

İnsana dair her şeyi etkileyebilen göç, farklı yönleriyle ele alınması gereken önemli bir olgudur. Çok boyutlu ve farklı bileşenleri olan göç olgusu sadece bir nedene indirgenmesi durumunda daha

²⁷ Delice - Yaşar, “Göç ve Şiddet Suçları İlişkisinin İncelenmesi”, 6.

²⁸ Mahmut Gürsoy, *Göç ve Kentleşme Bağlamında Suç* (Ankara: Gece Akademi, 2019), 228.

²⁹ Verda Canbey Özgüler, “Göç Ve Uyum Politikaları”, *GSI Journals Serie B: Advancements in Business and Economics* 1/1 (25 Temmuz 2018), 1.

³⁰ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 9.

³¹ Mithat Büyükhân, *Zorunlu Eğitim Çağındaki Suriyeli Çocukların Eğitime Erişimi Önündeki Engeller: Ankara İli Örneği* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 221.

³² Gülay Uğur Göksel, *Göçmen Entegrasyonu ve Tanıma Teorisi*, çev. Müge Kızıltuğ (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 31.

³³ Stephen Castles, Mark J. Miller, *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, çev. Bülent Uğur Bal, İbrahim Akbulut (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 362-363.

³⁴ Ersin Kaya Sandal vd., “Türkiye’deki Suriyeli Mülteciler ve Gaziantep İlindeki Yansımaları”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2016), 480.

³⁵ *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye’ye etkileri*, thk. Oytun Orhan - Sabiha Senyücel Gündoğar (Ankara: ORSAM-TESEV, 2015), 322.

sonra kontrolü çok zor ciddi sorunlara neden olma potansiyeli yüksektir.³⁶ Ekonomi, demografi, antropoloji, tarih, coğrafya gibi birçok bilim dalının ortak çalışma alanı olan göç, sosyoloji disiplininin de tam merkezinde yer almaktadır.³⁷ Göç yalnızca bireyi değil göç alan ve veren yerlerdeki tüm toplumsal oluşumu derinden etkilemektedir.³⁸

Her ne kadar göçler ilk etapta olumsuz gibi dursa da zaman içinde büyük ölçüde bir toplumsal zenginlik oluşturmaktadır. Göçlerle insanlık birbirinden etkilenmiş ve ortak bir medeniyet kurmuştur. Medeniyet denilince akla sadece sanayi ve teknolojik alanında ilerlemeler gelmemelidir. Medeniyet, farklı din ve ırklarla birlikte yaşama becerisidir. Tarihte de görüldüğü üzere farklı din, dil ve ırktan olan bireylerle birlikte yaşama başarısı göstermiş toplumlar ileri ve medenî toplumlardır. Göçün olmadığı bir toplum düşünülmediği gibi göç etmeyen bir toplum da ölmeye başlar. Çünkü göç yeni bir toplumsal hareketliliğin habercisidir.³⁹ Pedagog Dors'a göre, birden fazla kültürün yüz yüze gelmesi, patolojik bir durum değil, aksine zenginleştirici ve ufuk açıcı bir gelişmedir.⁴⁰

Toplumsal kabul ve uyum bağlamında dikkat edilmesi gereken en önemli kısım göçmen çocuklardır. Bu durum, göçmen çocuklar açısından kayıp nesillerin ortaya çıkmasına, uyum ve toplumla bütünleşme noktalarında pek çok başka problemlere de yol açabilir.⁴¹ Hem asimilasyonu hem de ötekileştirilmeyi önleyebilmek için eğitimin kullanılması oldukça önemlidir. Eğitim müfredatlarına yerleştirilecek eğitim programları, çoğulcu demokratik yapının faziletlerini ortaya koymalı ve bunları yücelterek, farklılıkların zenginlik olarak görüldüğü bir toplum inşa edebilmelidir. İşte bu toplumsal ortamın icrası karşılaşılabilecek sorunların çözümüdür.⁴² Devlet okullarındaki yabancı uyruklu çocukların varlığı, bir sorun veya çözülmesi gereken bir mesele gibi algılanmak ve gösterilmek yerine okulun birlikte yaşama kültürünü oluşturma açısından bir fırsat olarak görüldüğü zaman en azından olumlu bir eğitim ortamı yaratılabilir.⁴³

5.3. Sosyo-Kültürel Uyumda Eğitimin Rolü

Eğitimin amaçlarından birisi de toplumsal bütünlüğün sağlanması,⁴⁴ farklılıklardan kaynaklı çatışmaların uzlaştırılması ve nihayetinde bir toplum inşasıdır.⁴⁵ Göçmenlerin eğitim, barınma, sağlık, istihdam, güvenlik ve sosyalleşme gibi sorunları direkt olarak öğrencilere yansımaktadır. Göç edilen ülkelerde karşılaşılan zorluklar özellikle okul çağındaki çocuklar için daha zor olmakta bu durumda çocukları dezavantajlı duruma düşürmektedir.⁴⁶ Göçmenlerin büyük çoğunluğunun okul çağındaki çocuklardan oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda eğitim sorununun büyüklüğü daha iyi anlaşılmaktadır. Eğitime devam edemeyen çocuklarda; çocuk işçiliği, çocuk yaşta evlilik ve marjinal grupların ağına düşme gibi birtakım sorunların yaşandığı bilinmektedir. Göçün eğitim üzerinde olumsuz etkileri bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi kuşkusuz uyum sorunudur. Öğrenci, ilk etapta

³⁶ George J. Borjas, *American Economic Association*, "The Economics of Immigration" 32/4 (1994), 1714.

³⁷ Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi* (Ankara: Nobel, 2016), 9.

³⁸ Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi*, 2.

³⁹ İlber Ortaylı, "8-11 Aralık 2005 Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri", *Genel Göç Olgusu*, 2006, 19.

⁴⁰ Kadir Canatan, *Avrupa'da Müslüman Azınlıklar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 177.

⁴¹ Muhammed Esat Altıntaş, "DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (31 Aralık 2018), 496.

⁴² Gürsoy, *Göç ve Kentleşme Bağlamında Suç*, 244.

⁴³ Yeşer Yeşim Özer vd., "Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 37 (2016), 34-42.

⁴⁴ Veysel Sönmez (ed.), *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 96.

⁴⁵ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 293; Süleyman Akyürek (ed.), *Eğitime Giriş* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 65.

⁴⁶ Figen Ereş, "Türkiye'de Göçmen Eğitimi Sorunsalı ve Göçmen Eğitiminde Farklılığın Yönetimi", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (01 Aralık 2015), 17.

göç ettiği yere alışması zaman almakta, bir zaman sonra kendisini izole hissetmekte ve bunun sonucunda okul ortamında disiplin sorunlarına sebep olabilmektedir. Eğitim-öğretim ortamına uyum sağlamakta güçlük çeken ve disiplin problemleri yaşayan öğrenci ailesinin de mali imkânsızlıklarıyla birlikte düşünüldüğünde okula devam etmeme seçeneği güçlü hale gelmektedir.⁴⁷ Göçün savunmasız, hassas ve risk altındaki çocuklardaki etkisi yetişkinlerdekine kıyasla daha büyük olabilmektedir. Kendi geçmişinden, kültüründen ve sosyal ortamından kopmuş olan çocuklar, savaş sürecini yaşamının, vatanını terk etmeni travmatik izlerini de taşıyabilmektedir. Bunun yanı sıra çocukların okula devam edememesi, kültür farklılığı, müfredat, dil farkı gibi sebeplerden ötürü uyum sağlayamama ve maddi imkânsızlıklardan ötürü okulu terk etme de diğer sorunlar arasındadır.⁴⁸

Göç sürecinde çocukların olabildiğince en hızlı bir şekilde okula devam etmelerinin sağlanması önem arz etmektedir. Okul, diğer sosyalliği sağlayan kurumlara göre daha kontrol edilebilir olması yönüyle, farklılık arz etmesinden ötürü sosyal uyum ve kültürleşme daha sağlıklı bir zeminde gerçekleşmektedir. Okul bu anlamda sosyal uyumun hızlı bir şekilde gerçekleştirdiği ve bireyin toplumsallaştığı önemli bir kurumdur.⁴⁹ Göçmenlere yönelik eğitim politikalarının ortaya konmasında yetkililerin bilmesi gereken en önemli unsur eşitlik ilkesidir. Bu göz önünde bulundurularak tüm bireylerin eğitim alma hakkının olduğu göz ardı edilmemelidir.⁵⁰

Yapılan araştırmalarda okula devam eden öğrencilerin devam etmeyen öğrencilere göre Türkiye ile ilgili olumlu düşüncelere sahip olduğu belirtilmektedir. Bunun sebebinin ise öğrencilerin sosyal kültüre uyum sağlanarak birbirleriyle daha düzeyli bir ilişki içerisinde olduklarıdır. Yanı sıra Türkiye'ye göç etmeden önceki kanaatleri ile göç ettikten sonraki kanaatlerinin de farklı olduğu belirtilmektedir.⁵¹ Tabii ki okul ortamından bahsedildiğinde kastedilen sadece öğretmen ve sınıf olmamaktadır; diğer öğrencilerin tutumları da ilişkileri ve uyumu etkilemektedir. Belirli bir kimliğe karşı ortaya konan olumsuz tutumlar bu kimliğe sahip öğrencilerin davranışlarına ve sosyal ilişkilerine etki edebilmektedir.⁵²

Birçok açıdan dezavantajlı ve riskli olan göçmen çocukların kayıp nesil haline gelmemesi ve çeşitli yollarla istismara maruz kalmamaları için göçmen çocuklara eğitim imkanlarının yeteri kadar sağlanması önem arz etmektedir.⁵³

6. Göç ve Din Eğitimi

İlk örgün eğitimin dinsel kurumlarda verildiği bilinmektedir. Sümer, Eti, Elam gibi eski çağlarda kurulmuş devletlerde tapınakların çoğunun birer okul durumuna getirildiğini gösteren izlere rastlanmıştır. Müslümanlık ve Hristiyanlık gibi tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla eğitim kurumları cami ve kiliselerin yanında yer almaya başlamıştır.⁵⁴ Dinlerin mesajlarını insanlara ulaştırırken bir eğitim faaliyeti yapmış oldukları söylenebilir. Peygambere vahiy yoluyla ulaştırılan ilahi mesajların ve

⁴⁷ Esra Altıntaş Yüksel - Yücel Gelişli, "İç Göçün Yaşandığı Bölgelerdeki İlköğretim Okullarında Karşılaşılan Disiplin Sorunları (Esenyurt Örneği)", *Ulkubilge Sosyal Bilimler Dergisi* 3/6 (01 Haziran 2015), 1-18.

⁴⁸ Tahir Emre Gencer, "Göç ve Eğitim İlişkisi Üzerine bir Değerlendirme: Suriyeli Çocukların Eğitim Gereksinimi ve Okullaşma Süreçlerinde Karşılaştıkları Güçlükler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 839.

⁴⁹ Naif Ergün, "Mülteci Çocukların Sosyal Uyumunda Okulda Kurulan Olumlu Temanın Rolü" (Göçmen Çocukların Eğitimi, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2021), 36.

⁵⁰ Ereş, "Türkiye'de Göçmen Eğitimi Sorunsalı ve Göçmen Eğitiminde Farklılığın Yönetimi", 25.

⁵¹ Ömer Faruk Işık, *Sosyal Uyum ve Din: Gaziantep'teki Suriyeli Ortaöğretim Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 27.

⁵² Sevinç Güçlü (ed.), *Kurumlara Sosyolojik Bakış* (İstanbul: Kitabevi, 2015), 235.

⁵³ Tahir Emre Gencer, "Göç ve Eğitim İlişkisi Üzerine bir Değerlendirme: Suriyeli Çocukların Eğitim Gereksinimi ve Okullaşma Süreçlerinde Karşılaştıkları Güçlükler", 838.

⁵⁴ Sönmez, *Eğitim Bilimine Giriş*, 89-90.

kanunların, insanlara tebliğ edilerek öğretilmesi, benimsetilmesi ve insanların davranışlarında dinin beklentileri doğrultusunda bütün anlamlarıyla değişimler meydana getirilmesi, her şeyden önce bir eğitim-öğretim meselesidir. Din ve eğitim iç içe geçmişlerdir. Ortak inanç sistemi karşılaşmalar açısından kültürel şoku azaltıcı niteliktedir. Diğer taraftan kültürel farklılıklar uyum üzerinde daha etkilidir. Ayrıca dindarlık duygusu tüm farklılıklara rağmen kimliklerin ortak bir özelliği durumundadır. Bu nedenle potansiyel çatışmaları güçlendirecek mobilizasyonu sağlamadığını aksine birlikte yaşama konusunda etkilediğini söylemek mümkündür.⁵⁵

Ortak yaşama kültürü aynı toplum içerisinde farklı etnik köken, din ve kültüre sahip insanların can mal ve din özgürlüğü gibi en temel haklara saygı gösterilmesi barış ve huzur içerisinde yaşanabildiğini gösterir. Toplumsal barışın oluşmasına engel olan sosyal adaletsizlik, gelir eşitsizliği, cinsiyet ayrımcılığı, etnik köken ve kültürel ayrımcılık gibi unsurların ortadan kaldırılması anlamına gelen İslam dininde üstünlüğün takvada olduğu ilkesidir.⁵⁶

Din öğretimi insanın toplumsal ilişkilerde en doğru şekilde davranmasına önemli katkı sağlamaktadır. Bunu hem dini yaşamak isteyenlere gerekli olan davranış şekillerini öğretmek hem de bu davranış şekillerini yapmadan dolayı yanlış davranan kişilere yardımcı olarak yapar. Bunun yanında din öğretimi bu tür davranış şekillerine katılmayanlara başkalarının sergileyeceği davranışları anlama ve bu konuda empati yapma gücü kazandırmaktadır.⁵⁷

Göçmenlerin toplumla uyumunu sağlamada; barış, hoşgörü ve adâletin hüküm sürdüğü bir sosyal ortamın oluşturulmasında en önemli unsurlardan birinin din eğitimi olduğu söylenebilir. Din eğitiminin toplumları kaynaştırıcı doğası kullanılarak ortak bir din üzerinden sağlanabilecek uzlaşmayla göçmenlerin topluma uyum sağlamaları gerçekleştirilebilir.⁵⁸ Okul içinde yaşanan sosyal gerginliklerin azaltılmasında din eğitiminin etkisinin artırılması ile gruplar arası empati sağlanırken, önyargı ve dışlanma durumları azaltılabilir.⁵⁹

Göçmen çocuk ve gençler için eğitim hizmetinden yararlanmaları, onların topluma entegre olmalarının sağlaması yanında aynı zamanda onlar için önemli bir koruma yöntemidir. Ayrıca afetler, savaşlar ve göçler gibi zor durumlar yaşayan bireylerin içinde buldukları sıkıntılı sürecin atlatılmasında kendilerine manevi/psikolojik açıdan destek aradıkları ve bu süreçleri aşmada dini başa çıkma etkinliklerine başvurarak dinden olumlu destek aldıkları yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır.⁶⁰ İnsanların savaş, stres vb. yaşadıkları sıkıntılı süreçleri atlama da dini başa çıkma etkinliklerini kazanmalarında dini inançlarının, dolayısıyla din eğitim öğretiminin rolünün çok önemli olduğu ifade edilebilir.⁶¹

Göçmenlerin gerek kendi hayatlarını olumlu bir şekilde sürdürmelerinde, gerekse göç ettikleri toplumlarda, karşılıklı saygı, barış ve hoşgörü ortamının inşa edilebilmesinde eğitim ve din eğitiminin sunabileceği katkılar göz ardı edilemez. Bu sebeple, göçmenlik kavramının anlaşılmasında ve göçmenlere ilişkin hayata geçirilecek uygulamalarda, inanç ve din eğitimi hususu da dikkat edilmesi

⁵⁵ Ömer Faruk Işık, *Sosyal Uyum ve Din: Gaziantep'teki Suriyeli Ortaöğretim Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması*, 70.

⁵⁶ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, 187-203.

⁵⁷ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 98-99.

⁵⁸ Ali Baltacı vd., "Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *darulfunun ilahiyat* 30/2 (31 Aralık 2019), 383-405.

⁵⁹ Baltacı vd., "Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları", 390.

⁶⁰ Sema Eryücel, "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (26 Ekim 2013), 251-271.

⁶¹ Rıdvan Demir - Yusuf Okşar, "Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar: Kilis İli Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (30 Haziran 2018), 288.

gereken, hayati bir boyut olarak kendini göstermektedir.⁶²

Türkiye’de göçmenlerin din eğitimi ile ilgili son zamanlarda bazı çalışmaların yapılmaya başlandığı görülmekle birlikte bu çalışmaların henüz istenilen seviyeye ulaşmadığı söylenebilir. Bununla birlikte bu alanda yapılan araştırmaların genellikle yurt dışına göç etmiş Türk vatandaşlarının din eğitimi problemleri konusu ile ilgili olduğu.⁶³ ifade edilebilir.

Yapılan bazı araştırmalarda yabancı uyruklu öğrencilerden Müslüman olanların, Türkiye’de dini yönden yabancılaşma çekmedikleri, buradaki insanları daha az dindar görmekle birlikte camiye devam ettikleri, gerektiğinde din görevlilerinden bilgi alışverişinde buldukları anlaşılmıştır. Yabancı uyruklu öğrencilerin din eğitimine ilişkin görüşlerinden hareketle, burada aldıkları din eğitimi hakkında birtakım yetersizliklerden bahsetseler de bu eğitimin onların dindarlaşmalarına olumlu katkıda bulunduğunu ifade ettikleri görülmüştür.⁶⁴

Yapılan başka bir çalışmada ise Suriyeli öğrenciler tarafından ortaokul ve lise düzeyinde Türk okullarının tercih edilmesi durumunda ilk seçeneğin İmam-Hatip okulları olduğu ifade edilmektedir.⁶⁵ Bunun sebebinin olarak, Suriyeli öğrencilerin hazır bulunuşlukları ve kültürel kodları itibarıyla en rahat uyum sağlayacakları okulların imam hatip okulları olduğu söylenebilir.⁶⁶ Din eğitiminin toplumsal barışın ve birlikteliğin⁶⁷ sağlanmasına katkısı göz önünde bulundurulduğunda göçmenlerin entegrasyonunda din eğitiminin önemli bir fonksiyonu olduğu söylenebilir. İlköğretim 4. Sınıftan 12. Sınıfa kadar her kademedeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu⁶⁸ olması, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Türkiye genelinde 19509 aktif Kur’an Kursu⁶⁹ bulunması, camilerde vaaz ve hutbeler vasıtasıyla sunulan din hizmetiyle toplumun her kesimine örgün ve yaygın din eğitimi sunulması bu önemi ortaya koymaktadır.

Sonuç

Tarih boyunca var olan göç, günümüzde de farklı sebeplerle varlığını sürdürmektedir. İnsanlığın ortak tecrübesi, göçün engellenebilir olmadığını ancak yönetilebilir olduğunu göstermektedir. Göç araştırmalarından elde edilen bulgulara göre ilk dönem göçmenlerin minnet duygusu yaşadığı, sonraki dönem göçmenlerin ise minnet duygusu taşımadığı şeklindedir. Göç, insanın var olduğu çevre ile bağının kopmasına neden olmakta, insanda psikolojik açıdan birçok sorunun ortaya çıkmasına sebebiyet verebilmektedir. Çünkü göçle birlikte insan yalnızca fiziksel mekânı değiştirmez, aynı zamanda bireysel ve sosyal hayattaki tüm ilişkilerini değiştirir. Bu da göçmenlerin yeni sosyal yapıyla bütünleşmesi, yeni toplumun da tüm bileşenleriyle göçmenleri kabullenip onların ihtiyaçlarını gidermesi anlamına gelen “uyum” kavramının önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda göz önünde bulundurulması gereken en önemli husus göçmen çocuklardır. Gerekli hassasiyet gösterilmemesi durumunda uzun vadede toplumsal uyum ve toplumsal bütünleşmenin bozulması gibi pek çok sorunun oluşabilir.

⁶² Aybiçe Tosun vd., “Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (01 Haziran 2018), 4.

⁶³ Banu Güreş, “Din Eğitimi Politikaları Açısından Batı’da Yaşayan Türklerin Dini Çoğulculuk Algısı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (26 Mayıs 2014), 191-216.

⁶⁴ Tosun vd., “Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri”, 25.

⁶⁵ Yeşer Yeşim Özer vd., “Türkiye’deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri”.

⁶⁶ Rıdvan Demir, “İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/44 (23 Ekim 2019), 299.

⁶⁷ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, 100.

⁶⁸ <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5#:~:text=Madde%2024%20%E2%80%93%20Herkes%20vicdan%2C,dini%20ayin%20ve%20t%C3%B6renler%20serbesttir.>

⁶⁹ <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>

Eğitim, göçmen çocukların bulunmuş olduğu toplumsal yapıya entegrasyonunda önemli bir işleve sahiptir. Göçmenlerin çoğunluğunun okul çağında bulunan çocuk ve gençlerden oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda eğitimin, göçmenlerin uyumunda alabileceği rol daha iyi anlaşılabilir. Bunun yanında barış, hoşgörü ve adâletin hüküm sürdüğü bir sosyal ortamın oluşturulmasında en önemli unsurlardan birinin din eğitimi olduğu söylemek mümkündür. Okul içinde yaşanan sosyal gerginliklerin azaltılmasında din eğitiminin etkisinin artırılması ile gruplar arası empati sağlanırken, önyargı ve dışlanma durumları azaltılabilir.

Gerek göçmenlerin gelmiş oldukları topluma uyum sağlaması gerekse de yerli halkın göçmenleri kabullenmesi bağlamında ırkçılık karşıtlığı, hoşgörü, kardeşlik, isar, ihsan, uyum ve entegrasyon gibi kavramların din eğitimi müfredatında sunulması sağlanabilir. Örgün eğitimin her kademesinde göçmenler ve yerel halkın hassasiyetleri göz önünde bulundurularak güncel konuların din eğitimi müfredatında sunulması sosyo-kültürel uyuma önemli katkı sağlayabilir. Göçmenlerin sosyo-kültürel uyumuna katkı sunmasına yönelik iletişim araçlarıyla sunulacak kendi dillerinde içerikler üretilebilir. Üretilen içeriklere kardeşlik, ortak geçmiş ve gelecek, ümmet bilinci gibi konular eklenerek sosyo-kültürel uyuma katkı sağlanabilir. Camiler, Kur'an Kursları, dijital mecralar ve STK imkanlarıyla göçmenlere yönelik yaygın din eğitimi faaliyetleri yaygınlaştırılarak bu ihtiyaçları giderilebilir. Göçmen öğrencilerin öğrenim gördüğü okullarda ortak tarih ve kültür konularında içerikler üretilerek Türk ve göçmen öğrencilere sunulabilir. Örgün eğitimin her kademesinde ve yaygın eğitim araçlarıyla İslam'ın ilk dönemlerinde, özellikle "Hicret"le Müslümanların uygulamış olduğu örneklikleri müfredata eklenebilir.

Kaynakça

- Acar, Mustafa - Demir, Ömer. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Adıgüzel, Yusuf. *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Nobel, 2016.
- Adıgüzel, Yusuf. *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Nobel, 2016.
- Akyürek, Süleyman (ed.). *Eğitime Giriş*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (31 Aralık 2018), 469-499. <https://doi.org/10.33420/marife.460366>
- Balcıoğlu, İbrahim. *Sosyal ve Psikolojik Açıldan Göç*. İstanbul: Elit Kültür Yayınları, 2007.
- Baltacı, Ali vd. "Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *darulfunun ilahiyat* 30/2 (31 Aralık 2019), 383-405.
- Berk, Fatih Mehmet. "Göç Fenomeni: Tarihsel Perspektif Bağlamında İlk İnsan Göçleri". *OANNES - Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (21 Eylül 2020), 115-134.
- Borjas, George J. *American Economic Association*. "The Economics of Immigration" 32/4 (1994), 1667-1717.
- Bozkurt, Güvenç. "Göç Olgusu ve Türk Toplumunu". *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi: Toplum ve Göç*.
- Büyükhan, Mithat. *Zorunlu Eğitim Çağındaki Suriyeli Çocukların Eğitime Erişimi Önündeki Engeller: Ankara İli Örneği*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Canatan, Kadir. *Avrupa'da Müslüman Azınlıklar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Castles, Stephen - Miller, Mark J. *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. çev. Bülent Uğur Bal, İbrahim Akbulut. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Çağlar, Türken. "Göç Çalışmaları İçin Kavramsal Bir Çerçeve". *Toros Üniversitesi İİSBF Sosyal Bilimler Dergisi* 5/8 (21 Haziran 2018), 26-49.
- Çetin, İhsan. "Türkiye'de Suriyeli Sığınmacıların Sosyal ve Kültürel Entegrasyonu". *Sosyoloji Dergisi* 34 (01 Haziran 2016), 197-222.
- Çiçekli, Bülent. (ed.). *Göç Terimleri Sözlüğü*. çev. Littera Çeviri ve Dil Hizmetleri. İsviçre: Uluslararası Göç Örgütü, 2009.
- Delice, Murat - Yaşar, Murat. "Göç ve Şiddet Suçları İlişkisinin İncelenmesi". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 44 (01 Eylül 2014), 0-0.
- Demir, Rıdvan - Okşar, Yusuf. "Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar: Kilis İli Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (30 Haziran 2018), 285-312. <https://doi.org/10.30627/cuilah.440686>
- Demir, Rıdvan. "İmam Hatip Lisesinde Öğrenim Gören Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Sorunları: Kilis Örneği". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/44 (23 Ekim 2019), 280-306.
- Ekici, Süleyman - Tuncel, Gökhan. "Göç ve İnsan". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (04 Ocak 2016), 9-22. <https://doi.org/10.20493/bt.71783>
- Ereş, Figen. "Türkiye'de Göçmen Eğitimi Sorunsalı ve Göçmen Eğitiminde Farklılığın Yönetimi". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (01 Aralık 2015), 17-30.
- Ergün, Naif. "Mülteci Çocukların Sosyal Uyumunda Okulda Kurulan Olumlu Temasın Rolü". Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2021.
- Ersoy, Melih. *Göç ve Kentsel Bütünleşme*. Ankara: Türkiye Geliştirme Araştırmaları Vakfı, 1985.
- Eryücel, Sema. "Yaşam Olayları Ve Olumlu Dini Başa Çıkma". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (26 Ekim 2013), 251-271.
- Gencer, Tahir Emre. "Göç ve Eğitim İlişkisi Üzerine bir Değerlendirme: Suriyeli Çocukların Eğitim Gereksinimi ve Okullaşma Süreçlerinde Karşılaştıkları Güçlükler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017).
- Güçlü, Sevinç (ed.). *Kurumlara Sosyolojik Bakış*. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Güçlüten, Çağrı - Cereci, Sedat. "Uluslararası Göç Temelinde Göçmen ve Suç İlişkisi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/47 (28 Nisan 2021), 22-35.
- Gürer, Banu. "Din Eğitimi Politikaları Açısından Batı'da Yaşayan Türklerin Dini Çoğulculuk Algısı". *Marmara*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (26 Mayıs 2014), 191-216. <https://doi.org/10.15370/muifd.89086>
- Gürsoy, Mahmut. *Göç ve Kentleşme Bağlamında Suç*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- H. Karpat, Kemal. *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Işık, Ömer Faruk. *Sosyal Uyum ve Din: Gaziantep'teki Suriyeli Ortaöğretim Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- İnce, Celal. "Göç Kuramları ve Suriye Göçü Üzerine Bir Değerlendirme". *OPUS International Journal of Society Researches* 11/18 (30 Haziran 2019), 2579-2615. <https://doi.org/10.26466/opus.546737>
- Karataş, Kasım vd. *Göç Travması*. Ankara: Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü, ts.
- Lay, M. G.. *Ways of the Word: A History of the World's Roads and of the Vehicles That Used Them*. New Jersey: Rutgers University Press, 1992.
- Momin, Abdurrahman. "Çoğulculuk ve Çokkültürcülük: İslami Bir Bakış Açısı". çev. Birsen Banu Okutan, Ali Coşkun. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/2010/1 (ts.), 203-230.
- Ortaylı, İlber. "8-11 Aralık 2005 Uluslar arası Göç Sempozyumu Bildirileri". *Genel Göç Olgusu*. 19-22, 2006.
- Özer, Yeşer Yeşim vd. "Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 37 (2016), 34-42.
- Özgüler, Verda Canbey. "Göç Ve Uyum Politikaları". *GSI Journals Serie B: Advancements in Business and Economics* 1/1 (25 Temmuz 2018), 1-10.
- Özkalp, Enver. *Sosyolojiye Giriş*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1995.
- Pusch, Barbara. *Türkiye'ye Uluslararası Göç*. ed. Tomas Wilkozewski. çev. Mutlu Çomak Özbatur. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Sandal, Ersin Kaya vd. "Türkiye'deki Suriyeli Mülteciler ve Gaziantep İlindeki Yansımaları". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2016), 461-483.
- Sencer, Yaşar. *Türkiye'de Kentleşme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Sönmez, Veysel (ed.). *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.
- Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye etkileri*. thk. Oytun Orhan - Sabiha Senyücel Gündoğar. Ankara: ORSAM-TESEV, 2015.
- Tekin, Hasan Hüseyin. "Uluslararası Literatürde Göç ve Suç İlişkisi". *SDE Akademi Dergisi* 1/2 (31 Mayıs 2021), 12-40.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Tosun, Aybıçe vd. "Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (01 Haziran 2018), 107-133. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.457087>
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 10. Basım, 2020.
- Uğur Göksel, Gülay. *Göçmen Entegrasyonu ve Tanıma Teorisi*. çev. Müge Kızıltuğ. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Yalçın, Meral Gezici. *Göç Psikolojisi*. Ankara: Pharmakon, 2017.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Yüksel, Esra Altıntaş - Gelişli, Yücel. "İç Göçün Yaşandığı Bölgelerdeki İlköğretim Okullarında Karşılaşılan Disiplin Sorunları (Esenyurt Örneği)". *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 3/6 (01 Haziran 2015), 1-18.



Varlığın Kaynağı: İlahî Soluk (Nefes-i Rahmânî)

Buşra ARSLAN MEÇİN

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı,

Assist. Prof., Iğdır University Faculty of Theology, Department of Sufism,

Iğdır/Türkiye

busrarslanm@hotmail.com,

ORCID ID: 0000-0001-6117-6024

DOI: 10.34085/buifd.1265189

Öz

Bu çalışmanın konusu, tasavvuf anlayışında İbnü'l-Arabî tarafından varlığın kaynağı olarak ileri sürülen tanrısal soluk veya Nefes-i Rahmânî tasavvurunu incelemek ve değerlendirmektir. Daha çok İbnü'l-Arabî ve öğrencilerinin eserlerindeki düşüncelerinin esas alındığı bu çalışmanın amacı soyuttan somuta diğer bir ifadeyle bâtından zâhire doğru tezahür etmeye başlayan varlık ve varlık mertebelerini tanrısal soluk olan Nefes-i Rahmânî ile izah etmektir. Çalışmada, tasavvufun önemli konularından biri olan varlık, Hak ve halk arasındaki irtibat, yaratma faaliyeti ve tecellî gibi konular İbnü'l-Arabî tarafından Rahmân'ın nefesiyle izah edilerek tüm mevcudatın aynı nefesten çıktığı görülecektir. Bu anlayışa göre, yüce Allah'ın zâtı, "Bir' den ancak bir çıkar" hükmüne göre tecellî ettiğinde, O'nun tek tecellisi engin rahmetinin bir neticesi olarak ortaya çıkar ve bu tek tecellî mertebeler şeklinde çoğalarak âlem meydana gelir. Nefes-i Rahmânî olarak görülen bu tecellî, kelamın ve konuşmanın kaynağı olan insan nefesiyle sembolize edilmiştir. Buna göre, insan nefesiyle ilişkisinde görüldüğü gibi varlık âlemindeki varlıklar da Rahmân'ın nefes vermesiyle sûrete bürünmüştür. Rahmân'ın nefesi ile varlıklar arasındaki bu irtibatın keyfiyetinin anlaşılması amacıyla özellikle insan nefesi örneğine dikkat çekilmiştir. Bu örnekte, tıpkı insan nefesinin bizzat harflere ve kelimelere dönüştüğü ya da insan nefesinin bu kelime ve sözcüklerin kaynağı veya yaratıcısı olduğu gibi, Hak Teâlâ'dan taşan Rahmânî nefesin de tüm kelimelere, sözlere, vahiyelere ve son tahlilde bütün varlıklara kaynaklık eden yaratıcı sebep olduğu anlaşılmıştır. Aynı şekilde Rahmân'ın nefes almasıyla da kesret halindeki varlıklar yeniden Rahmân'a doğru çekilmiş, O'nda birleşmiş ve böylece vahdete ulaşmıştır. Kesretten vahdete doğru varlıkların iniş kavsiyle ortaya çıkan ve zamanı gelince yeniden çokluktan birliğe doğru yükseliş kavsiyle fena olan varlık dairesi veya başlangıç-son çarkı ya da varlık döngüsünün hareket ettiricisinin Nefes-i Rahmânî olduğu fark edilmiştir. Bu çalışmada, Rahmân'ın nefes vermesiyle bütün varlıkların tezahür ettikleri ve yeniden Rahmân'ın nefes almasıyla bu varlıkların asıl kaynaklarına döndükleri, böylece yaradılışın başlangıcından sonuna kadar varlık dairesinin bir bütün meydana geldiği anlaşılmıştır. Çalışmanın sonunda, bütün varoluşun her daim taşan bir "tanrısal soluk" ile ayakta kaldığı ve âlemdeki hareket ve sürekliliğin bu ilahî nefha sayesinde varlığını sürdürdüğü sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Varlık, İbnü'l-Arabî, Nefes-i Rahmânî, Vahdet, Kesret.

The Source Of Being: The Dividen Breath (Al-Nafas Al-Rahmani)

Abstract

The subject of this study is to examine and evaluate the divine breath or Nafas-i Rahmani conception, which was put forward by Ibn al-Arabi as the source of existence in the understanding of mysticism. The aim of this study, which is mostly based on the thoughts of Ibn al-Arabi and his students in his works, is to explain

the existence and the levels of existence that begin to manifest from the abstract to the concrete, in other words, from the inside to the outside, with the divine breath, Nefes-i Rahmani. In the study, subjects such as existence, the connection between God and the people, the activity of creation and manifestation, which are one of the important subjects of Sufism, were explained by Ibn al-Arabi with the breath of Rahman, and it was pointed out that all beings emerged from the same breath. According to this understanding, when the essence of Almighty Allah manifests in accordance with the decree "only one comes out of the one", His only manifestation emerges as a result of His vast mercy, and this single manifestation multiplies in the form of degrees and the world comes into being. This manifestation, which is seen as Nafas-i Rahmani, is symbolized by the human breath, which is the source of word and speech. Accordingly, as can be seen in the relationship of the letters that make up the words with the human breath, the beings in the realm of existence also took shape with the exhalation of the Rahman. In order to understand the nature of this connection between Rahman's breath and beings, attention was drawn to the example of human breath. In this example, it has been understood that just as the human breath itself is transformed into letters and words, or that the human breath is the source or creator of these letters and words, the merciful breath overflowing from Almighty Allah is the creative cause that originates all words, words, revelations and, in the final analysis, all beings. Likewise, with the breathing of Rahman, the beings in the state of multiplicity were drawn towards Rahman again, united in him, and thus reached unity. It has been noticed that the mover of the circle of existence or the beginning-end wheel or the cycle of existence, which emerges with the radius of descent from unity to multitude and disappears with the radius of ascension from multiplicity to unity when the time comes, is the divine breath. In this study, it has been understood that all beings manifest with Rahman's exhalation and that these beings return to their original sources with Rahman's breathing, thus forming a whole circle of existence from the beginning of creation to the end. At the end of the study, it has been concluded that the whole existence survives with an always overflowing "Divine Breath" and that the movement and continuity in the world continue its existence thanks to this divine breath.

Keywords: Sufism, Being, Ibn al-Arabi, Nafas al-Rahmani, Unity, Multitude.

Giriş

Varlık konusu, tasavvuf felsefesi ve nazari irfanın ana konuları arasında ve belki de bu ana konuların başında yer alır. Varlığın kaynağını anlamak için hem filozoflar hem de mutasavvıflar çok gayret sarf etmişlerdir. Bu bağlamda varlığın birliği (vahdet-i vücûd) düşüncesiyle ön plana çıkan İbnü'l-Arabî'nin,¹ varlığı bir bütün olarak izah etmede ortaya attığı düşüncelerinden biri Nefes-i Rahmanî (Rahman'ın nefesi)'dir. Soyuttan somuta kadar bütün varlığı bir, birleşik, hiyerarşik ve bütünlük olarak gören İbnü'l-Arabî ilahî nefesin verilmesi ve alınmasıyla tüm varlıkların bir oluş-bozuluş (kevn u fesad) mertebesinde geçtiklerini ileri sürmüştür.²

Hakiki Varlık'ın, isim ve sıfatları olan gizli hazinelerini ifşa etmeye olan arzunun birikimi ve baskısı sonucunda nefes vermeye başlamasıyla varlıklar peyderpey tezahür etmeye başlamıştır. Tıpkı içerde oluşan ve biriken havayı dışarı atan insanın nefes verdiğinde içerden

¹ Vahdet-i vücûd kavramı İbnü'l-Arabî tarafından bizzat kullanılmamışsa da bu kavrama yakın ifadeler kullanarak bu öğretinin temellerini desteklemiştir. O "Hakikatin çokluğu" kavramını kullanarak vücud kelimesini vahdet-kesret olarak ifade etmiştir. Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l Ma'rîfet* (Dimeşk: Dâru't-Tekvini li't-Tiba'ati ve'n-Neşri, 2003), 118-119; William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan yay., 2008), 199; Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 42/431.

² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem* (Kahire: Dâru'l-İhyai'l-Kutubi'l Arabî, 1946), 1: 144; 2: 187; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1994), 3: 93; Sadreddin Konevî, *el-Fukûk* (Neşr-i Nusha-i Hattî (Yusufağa Kütüphanesi 727 Nolu Nüsha Konya), 673), 41.

dışarıya ya da batından zâhire doğru gerçekleşen nefes verme eylemi gibi, Nefes-i Rahmanî sayesinde de metafizikten fiziğe doğru bütün mertebelerde tezahür edecek olan varlıklar oluşmaya başlamıştır.

Varlığın mayası olan Nefes-i Rahmanî rabbani bir söz ve kelime olarak tasavvur edilmiştir. Tıpkı insan nefesinin etkisiyle meydana gelen kelime ve sözler gibi, birer ilahî söz ve kelime olan tüm varlıklar da mertebe ve peyderpey ilerleyen Nefes-i Rahmanî'nin tezahürleri ve tecellileridir. Buna göre her *varlık* birer *kelime*dir ve kaynağından çıkarken ilahî nefesin içinden geçtiği her bir harfin çıkış yeri olan *mahreç* bir *varlık mertebesidir*. Hayatın, varoluşun, nefes-i nâtıkanın, düşüncenin ve kelimelerin kaynağı olan insan nefesi sembolünden yola çıkarak tüm varlığı ilahî nefesle açıklama girişimi İbnü'l-Arabî'nin İslam düşünce tarihine armağan ettiği kayda değer düşüncelerden biri sayılır.³

Sûfilerin anlayışında hakiki varlık, Hak'tır ve a'yan⁴ Hakk'ın varlığından yayılan izafî varlıklardır. Bu varlıklar Hakk'a nispetle âleme yansıyan gölge konumundadır ve Cenâb-ı Hak onlara "zâhir" adıyla varlık bahşeder. Dolayısıyla âlem, görünüş ve bâtin açısından ele alındığında bir gölge konumundadır. Buna göre Hak; "O ilktir, sondur, zâhirdir, bâttır"⁵ ayeti gereği zâhir ve bâtin olmak üzere iki Hazrete (varlık mertebesi) sahiptir.⁶ O'nun bâtin bakan yönü Hak iken, zâhir tarafı ise Nefes-i Rahmanî'dir.⁷ İbnü'l-Arabî Nefes-i Rahmanî kavramını açıklarken; "Rüzgâra küfretmeyin zira o Rahman'ın nefesindedir" ve "Ben Rahman'ın Nefesinin Yemen tarafından geldiğini görüyorum"⁸ hadislerini referans alarak bu hadislerde geçen Rahman'ın nefesini bir simge olarak sıkıntıyı giderme anlamında kullanır. Zira ilk hadiste Allah'ın, nefes olarak verdiği rüzgâr vesilesiyle kullarını rahatlattığı, ikinci hadiste ise Hz. Peygamberin, peygamberlik vazifesinin ağırlığı karşısında Ensar'ın desteğiyle sıkıntısının giderilmesi ima edilmiştir.⁹ Nefes alıp vermek, teneffüs edenin içindeki sıcak havayı dışarıya verip soğuk havayı içeriye almak sûretiyle teneffüs edeni rahatlatır. İlahî Zât'ın derûnunda saklı bulunan isimlerin Rahmanî nefes vasıtasıyla ortaya çıkması da bir çeşit rahatlatma ve rahmete tekabül ettiği düşünülebilir.

Yine İbnü'l-Arabî, aşk ve sevda gibi coşkun hallerden meydana gelen bazı hastalıkların nefes (üfürme) ile tedavi edildiğinden hareketle nefse ilişkin hikmetin Şit (a.s)'a özgü kılındığına

³ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3: 89; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 2: 187.

⁴ Allah Teâlâ'nın eşyaya dair malumatının ve eşyanın ezeli mânâlarının sûretlerini içermesi açısından, eşyaya dair bilgisinin bu ilk suretleri, sabit arketipler (el-a'yânü's-sâbite) olarak adlandırılmıştır. Bu ilmi suretler de zatın özel bir taayyün ve belirli bir nisbetle mütecellî olmuş halidir. Allah'ın Zâtında içkin olarak bulunan değişmez sabit ayrılar (a'yân-ı sâbite) Rahman'ın nefesi ya da tecelli yoluyla ortaya çıkar. A'yân-ı sâbite ikinci taayyündeki isimlerin görünümleridir. Diğer bir ifadeyle Hak Teâlâ'nın farklı ve sonsuz isimlerinin içerisinde külli ve cüzî olarak tezahür etmesidir. Bu isimlerin içerisinde tezahür eden Hak Teâlâ belirginlikler kazanmakta ve böylece a'yân-ı sâbite meydana gelmektedir. İbnü'l-İbnü'l-Arabî düşüncesinde a'yân-ı sâbite, yalnızca İlahî Bilinç düzeyinde sürekli ve kadîm olarak var olan ve akıl yoluyla kavranabilen nesnel olduğundan Hak Teâlâ'nın taakkulâtı olarak tarif edilir. Bk. Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-Gayb (Misbâhü'l-Uns)* (Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmîyye, 2010), 88; Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştîyani (Tahran: Şirket- İntişârât-İ İlmî ve Ferhengî, 1375), 61; Toshîhiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yay., 1998), 221.

⁵ Hadid, 57/3

⁶ Sainuddîn Ali Bin Türke, *Vahdet-i Vücûdun Kâideleri*, çev. Mesut Sandıkcı - Osman Bayder (İstanbul: Litera yay., 2022), 286; Dâvûd Kayserî, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe yay., 2023), 1: 43,51; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı yay., 2015), 278.

⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yay., 2016), 3: 93; 8: 365; 13: 588.

⁸ *Müsned*, II, 541

⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 2: 314-319; William C. Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu* (İstanbul: Okyanus yay., 2006), 164.

işaret eder ve nefsi nefes (üfürme) ile ilişkilendirir. Burada söz edilen nefsten maksat Hakk'ın zâtında sıkıntı çeken ilahî isimlere Rahman'ın nefes üfürmesiyle rahatlığa kavuşmasıdır. Bilindiği üzere Allah Teâlâ Habil'in ölümünden sonra Hz. Âdem (a.s)'in acısını dindirmek için ona Şit (a.s)'i bağışladı. İlk insan olması hasebiyle İlahî mertebe, tüm mertebeleri kendinden toplayan Hz. Âdem(a.s)'e özgü kılındı. Âdemden sonra ikinci insan ve ikinci mertebe olan Şit ise "başlangıç" mertebesinden sonra gelen "varoluş" mertebesini temsil eder. Bu varoluş mertebesinin Rahmanî nefes ile meydana gelmesi Hakk'ın karşılıksız vermekten ibaret olunan Şit (a.s)'in şahsiyetinde ortaya çıktı. Çünkü Cenâb-ı Hak Âdem (a.s)'e Şit (a.s)'ı bir bağış, bir hibe olarak verdi. Hakk'ın zâtı ve ilminde saklı olarak mevcut olan isimlerin sûretlerine Rahmanî nefesin yayılarak lütuf ve ihsanda bulunması gibi Âdem (a.s)'a da Rahman tarafından, Şit (a.s) ile tezahür eden teselli nefesi ile ihsan edilmiştir. Buna göre Âdem (a.s) Hakk'ın birlik makamını temsil ederken Şit (a.s) Rahmanî nefes olan ilk taayyünü temsil etmektedir.¹⁰

İbnü'l-Arabî, Hak Teâlâ'nın yaratma faaliyetini insan nefesine benzetir ve Allah ile insan arasındaki ilişkiyi nefes ile açıklar. Nasıl ki insan nefesi göğüsteki sıkıntıları giderip sözleri ortaya çıkaran bir araç ise Rahman'ın nefesi de ilahî isimlerin sıkıntılarını gideren ve Tanrı'nın sözünü ortaya çıkaran bir araçtır. Zira nefes, sahibinin içinde gizlidir ve içteki anlamların sûretlerini taşıyarak dışarı çıkar. Bu sûretler, nefesin uğradığı mahreçlerin mertebesinden geçerek farklı şekillerle ve mahreçlerle açığa çıkarlar. Böylece harf ve kelimeler, tek nefesin ayrılmış ve farklılaşmış sûreti olarak tezahür ederler.¹¹ Tıpkı henüz ayrışmamış harflerin insan nefesiyle farklı mahreçler şeklinde çıkıp meydana gelen harf mahreçlerine göre kelime halini alması gibi tüm varlıklar da Rahman'ın nefesinden meydana gelerek farklı sûretler olarak ortaya çıkmaktadır.

1.Nefes-i Rahmanî'nin Hakikati

Sudur nazariyesine göre, ilk muharrikin (Vâcibu'l-vücûd) verdiği ilk etki ilk akıldır ve bu düzeni ikinci akıl, ilk nefis ve ilk felek takip eder. Bu şekilde onuncu akıl, dokuzuncu nefis ve dokuzuncu feleğe kadar devam eder ve böylece aşamalı bir şekilde var olurlar. Mutasavvıflar varlık sistemini, Varlık'ın soyuttan somuta doğru kademeli olarak tenezzül etmesiyle izah ederler.¹² Yüce Allah'ın Zât'ı Bir'in hükmü gereğince tecellî edince, bu tek tecellî mertebeler şeklinde çoğalmıştır.¹³ Tasavvufi açıdan ilk zuhur Rahman'ın nefesi ya da Varlığın nefes vermesi

¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 1: 59-61; 2: 20-22; Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2003), 26-27; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005), 1: 180-185; İsmail Ankaravî, *Nakş el-Füsûs Şerhi*, ed. İlhan Kutluer (İstanbul: Ribat yay., 1981), 25-26.

¹¹ Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 164; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3: 89; Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2004), 557.

¹² Sadreddin Konevî, *İcâzü'l-Beyân fî Tefsîr-i Ümmi'l-Kur'an*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslami, 1381), 116; Sadreddin Konevî, *en-Nusûs*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Merkez-i Neşr-i Danişgahî, 1371), 10; Sainuddîn Ali Bin Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Âmuziş-i Âlî, 1360), 266; Abdurrahman Camî, *Nakdû'n-nusûs fî şerh-i Nakşi'l-Füsûs*, ed. Celaleddin Aştıyanî (Tahran: Sazmân-i Çap ve İntişârât-i Vezâret-i İrşâd-i İslamî, 1370), 20; Saîdüddin el-Fergânî, *Meşâriku'd-derârî (Şerh-i Tâiye-yi İbn Fâriz)* (Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslamî, 1379), 121; Mueyyidüddin Cendî, *Şerh-i Fusûsü'l-hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Kum: Neşr-i Bustân-i Kitab, 1423), 32-34; Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 41-42.

¹³ Camî, *Nakdu'n-Nusûs*, 36; Abdurrahman Câmî, *Eşi'atü'l-Lema'ât*, ed. Hadi Restigar Mukaddem Gevherî (Kum: İntişârât-i Bostân-i Kitab, 1383), 209; Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes yay., 2014), 98.

sonucu ortaya çıkan tezâhürdür.¹⁴ Bu tek tecellî, kelimeleri çıkarmada insan nefesiyle olan benzerliğinden ve Allah'ın isim ve sıfatlarından meydana gelen teneffüsten dolayı İbnü'l-Arabî tarafından bir *rahmet soluğu* (Nefes-i Rahmanî) olarak görülmüştür.

Nefes-i Rahmanî, Hakk'ın varlığının bizzat aslı değildir çünkü hakiki varlık sadece Cenâb-ı Hakk'a mahsustur. Nefes-i Rahmanî, varlığın birliği esasına dayanan ve tüm varoluşu ihata eden nurun zuhûr ve tecellîsidir. Başka bir ifade ile varlık sisteminde ortaya çıkan varlıkların asıl maddesidir ve âlemin çoklu ve sayısız sûret ve tecellîlerinde beliren ve sûret alan basit bir hakikattir. O halde Nefes-i Rahmanî'yi, içinde madde ve mana âlemindeki tüm varlıkların sûretlerinin filizlendiği bir cevher olduğunu söyleyebiliriz. Filozofların ilk akıl olarak, mutasavvıfların “akl-ı evvel”, “kalem-i a'lâ”, “nûr-i Muhammedî”¹⁵ gibi isimlerle isimlendirdiği bu cevher Rahman'ın nefesinden gelen varlık tecellîsini kabul eden ilk mevcuttur.¹⁶ İnsanın hakikati de ilk olarak bu cevherde (ilk akıl) ortaya çıkar. Bu cevher bir taraftan maddi varlıklara yayılarak onlara varoluş bahşederken, diğer taraftan manevi varlıklara da nüfuz eder. Buna göre âlem, varlığın başlangıcından bu âleme kadar yayılan Rahman'ın nefesidir ve bu nefes hiyerarşik bir düzene dayanan (teşvik), basit ve yayılan tek bir hakikatin varlığıdır. Burada dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri de “Rahmanî” teneffüsün bir defaya mahsus vuku bulmuş bir şey olmadığıdır. Aksine Hakk'ın sinesinde mevcut olan ilahî isimlerin kendine has basınçlarından dolayı dışarı çıkması kesintisiz olarak devam etmektedir. Bu isimler, birleşik bir şekilde en üst mertebedeki yoğunluğun zirvesinden ilk heyulanın en düşük noktasına ulaşır. Nefes kesildiğinde ölüm gerçekleştiği gibi harfler de ortadan kalkar. Bu nedenle İbnü'l-Arabî sürekli yaratma ve yaratmanın yenilenmesi meselesini Rahmanî nefes ve varlıklar arasındaki bu irtibat üzerinden değerlendirir.¹⁷ İlahî isimler sonsuz oldukları gibi onların eserleri de sonsuzdur. Bu nedenle ilahî tecellî olan Nefes-i Rahmanî de sonsuzdur ve ezelden ebede kadar en şiddetli zuhurun başlangıcından en zayıfa kadar yayılarak devam eder. Bizim âlemimizin yok olmasıyla da kesilmez çünkü sonsuz fezada sonsuz şehadet âlemleri mevcuttur. Bu âlemlerden biri bozulmakta iken biri var olmaktadır. Dolayısıyla Rahman'ın nefesinin varlık tarafı bizzat kendi mertebelerinde akması ve yayılmasıdır.

1.1.Nefes-i Rahmanî'nin Kaynağı Amâ'

Tasavvuf istilahında amâ' terimi Hakk'ın teneffüsünün sûreti olması nedeniyle Nefes-i Rahmanî yerine de kullanılmıştır.¹⁸ İbnü'l-Arabî, Nefes-i Rahmanî'nin menşeyini “amâ'” olarak kabul eder.¹⁹ Bunun nedeni Hakk'ın bilinme arzusu nedeniyle teneffüs ederek tezahür etmeye başlamasıdır. 'Amâ', kişi ile güneş küresi arasına giren ve güneşin görülmesini engelleyen ve perdeleyen ince bir bulut anlamına gelir. Başka bir tanıma göre, gök ile yer arasına giren ve gökten gelen nuru perdeleyen bir buluttur. Yine amâ' tıpkı yağmurun yeryüzüne yağışına vesile

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 13: 587.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 2:291; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1: 132; Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Mukaddime, 133; Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 44.

¹⁶ Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, 100.

¹⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Rahmanî Nefes*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yay., 2015), 24-26, 65.

¹⁸ Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi İşârât-i ehli'l-İlham*, ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih vd. (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1326), 2: 531; Abdurrezzak Kâşânî, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, ed. Asım İbrahim el-Keyali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1462), 58.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1: 190; 3: 321, 322, 324; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yay., 2003), 126; Nefise Ehlsermedî - Nasrullah Hikmet, “Nigâh-i be Tefâvut-i Hıyal ve Tahayyül der Futuhât-ı Mekkiyye-i İbn Arabî”, *Paygâh-i Mecellât-i Tahassusi-yi Nur* 1 (1392), 9.

olan coğrafi bulut gibi göklerden veya yüce âlemden yeryüzüne hayır ve bereketlerin ya da taşan ilahî feyzin ulaşmasına vesile olan bir bulut olarak betimlenmiştir.²⁰

İbü'l-Arabî, Hakk'ın nefes vermesiyle yoğunlaşan buharın amâ' ile bir bulut halini aldığı ifade ederek varlığı kabul eden ilk zarf (ilk varoluş biçimi) olduğunu ve tüm varlıkların bu zarfta tezahür ettiğini söyler. Rahman'ın nefesi, yayılan varlık, geniş ve kapsamlı varoluş ile denktir.²¹ Çünkü Hakk'ın rahmanî sıfatı bütün varlıklara rahmetin kapsamlı bir şekilde verilmesini ifade eder.²² Nitekim amâ' ile ilgili olarak Dâvûd-i Kayserî (751/1350) şunları söyler: "Varlığın hakikati bütün isim ve sıfatların, içinde gark olduğu ahadiyet mertebesine tenezzül ettiğinde amâ' olarak adlandırılır."²³

Tasavvuf literatüründe amâ' mutlak hayal ya da mutlak berzahun hakikati olarak görülür. Çünkü Hakk'ın sıfatları ve isimlerine dair bilginin hayalden başka tecelli edeceği bir yer yoktur. Bu nedenle Hakk'ın kendi benliğinde gizli olan isimlerini yine kendine izhar ettiği mütecellî faaliyete *yaratıcı muhayyile* denilmektedir. Böylece âlemde husule gelecek soyut ve somut tüm varlıklar, Hakk'ın yaratıcı hayali ile tüm amâ' içerisinde tecelli etmeye başlar. İşte bu yaratıcı muhayyile gücü İbnü'l-Arabî tarafından *Mutlak Hayal (el-Berzahü'l-Mutlak)* olarak adlandırılmıştır.²⁴ Sadreddin Konevî (673/1274) bu mutlak hayali, amâ'nın sûreti olan Ümmü'l-Kitab'a ait olduğunu ve bu âlemin mutlak kuşatıcılık, birleştiricilik ve kapsam bakımından gayb ile şehadet arasında yer aldığına işaret etmektedir.²⁵

Amâ', Nefes-i Rahmanî'nin ilk sûretidir.²⁶ Bu kelime yaradılıştan önce Allah Teâlâ'nın varlığı hakkında sorulan bir soruda Hz. Peygamber, amâ' kelimesini kullanarak cevap vermiştir. İbnü'l Arabî, "*Rabbimiz kâinatı yaratmadan önce neredeydi?*" sorusuna "*Altında ve üstünde hava olmayan amâ'daydı*"²⁷ hadisi ile cevap vermiş ve devamında şunları söylemiştir: "Yaradılışın kaynağı, Allah'ın ezelden beri tanınmaya duyduğu iştiyaktır. Bu iştiyaktan Nefes-i Rahmanî meydana gelmiştir. Bu nefesten ise amâ' meydana gelmiştir. Buna göre amâ' bir yönüyle Hakk'tır ve bâtıdır. Diğer yandan halktır ve zâhirdir."²⁸

Sûfiler, amâ' kelimesini bazen Allah'ın ahadiyet, bazen de vâhidiyet makamı için kullanılmışlardır.²⁹ Sadreddin Konevî, eserlerinin farklı yerlerinde özellikle *İ'câzü'l-beyân* ve *Mefâtihi'l-gayb*'da amâ'yı farklı şekillerde kullanarak onu bizzat Rahman'ın nefesi olarak tanımlamıştır. *İ'câzü'l-beyân* isimli eserinde ise bir yerde amâ'yı taayyün-i evvel olarak, diğer bir yerde ise taayyün-i sani olarak tanımlar ve böylece taayyün-i evveli amâ'ya önceler.³⁰ Burada Rahman'ın nefesinde, amâ' mertebesinin hiyerarşik olarak nerede yer aldığı netlik kazanmamış

²⁰ Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 259-260; Buşra Arslan Meçin, *Melekût Ülkesine Açılan Kapı: Misâl Âlemi* (İstanbul: Sufi Kitap yay., 2021), 164-165.

²¹ Abdülbaki Miftah, *Fusûsu'l-hikem Anahtarları*, çev. Vahdetin İnce (İstanbul: Kitsan yay., ts.), 21, 44, 110, 368.

²² Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 203; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik (İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi)*, çev. Semih Ceylan (İstanbul: Mana yay., 2008), 81.

²³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 22.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1: 190.

²⁵ Konevî, *İ'câzü'l-Beyân*, 61.

²⁶ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı yay., 2005), 67.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 12: 221.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 13: 573-574; İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, 128.

²⁹ Sainuddîn Ali b. Türke, *Temhîdül-Kavâid*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Âmuziş-i Âlî, 1360), 141-147; Mukaddime, 188.

³⁰ Konevî, *İ'câzü'l-Beyân*, 104,115.

olmasına rağmen ve hatta zâhiren çelişiyor gibi görünse de Konevî onu Nefes-i Rahmanî içinde konumlandırmıştır.

Ekberiyeye mektebinin önemli sūflerinden biri olan Saîdüddin Fergânî (699/1300) amâ'yı Hazret-i Vâhidiyyet ve taayyün-i sâni olarak,³¹ Abdurrezzâk Kâşânî (ö.736/1335) ise Hazret-i Ahadiyyet olarak adlandırır.³² Kayserî de bu iki mertebeye işaret ederek bir yerde amâ'yı Ahadiyyet mertebesinde, başka bir yerde ise onu Hazret-i Vâhidiyyet ve Uluhiyyet mertebesi olarak tanımlar.³³ Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428) ise amâ'yı ahadiyet mertebesinde görür.³⁴

Buradan da anlaşıldığı üzere amâ'yı, tüm hakikatleri kapsayan bir berzah olduğu için her iki mertebede de değerlendirebiliriz. Tıpkı yağmurun yeryüzüne yağışının bir başlangıcı olan bulut gibi amâ' da tüm zâhirî varlıkların zuhur kaynağı, özü ve bu varlıkların hakikatlerine tenezzül etme imkânı veren mümkün varlıkların cevheridir. İşte Nefes-i Rahmânî de amâ' içerisinde ve onun aracılığıyla tüm mertebelere yayılır ve bu yayılma esnasında her mertebenin gereği olarak farklı sūretlerde tecellî eder. Tıpkı kendi mecrasında akan bir suyun, aktığı yerin derinlik ve hacmine göre şekillenip akması gibi Nefes-i Rahmânî de bulunduğu mertebenin gerekliliğine göre sūret alır.

1.2. İlahî Rahmet (Aşk Hareketi)

Tasavvufî açıdan ilk zuhûr, gizli bir hazine olan Hakk'ın bilinme isteğiyle³⁵ teneffüs etmesi sonucu O'nun isimlerinin gayb halinden açığa çıkmasıdır.³⁶ Dolayısıyla âlemin temeli, Cenâb-ı Hakk'ın kendisine yani kendi isimlerine olan aşk ve hüznün bir arzu hareketine dönüşmesi sonucu teneffüs etmesiyle, varlığın başlangıcından fenomenler âlemine kadar yayılan Rahman'ın nefesidir.

Tasavvuf literatüründe aşk ve muhabbet kavramı, ontolojik bir yöne de sahiptir. Bu anlamıyla söz konusu kavram, ilahi tecellî kavramı ile ilgili olup görünmeyenden görüne bir geçiş, Nefes-i Rahmanî'de tecellî eden isimlerin ortaya çıkışıdır. İbnü'l-Arabî bu tecellîyi "bilinme arzusu" olarak ifade eder.³⁷ Buna göre "İlahî Varlık"ın nefes vermesinden maksat, "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve âlemi yarattım"³⁸ hadisinde geçtiği üzere "muhabbet" ve "açığa çıkma" isteğidir. Buna göre imkân ve madde âleminde meydana gelen her hareket bu aşk hareketinin bir örneğidir. Bu bilinme arzusu ve açığa çıkmanın kemâl derecesi de İlahî Varlık'ın sūretini kabul edecek bir vücûd aynasında mümkün olduğundan dolayı gizli ve latif olan İlahî Varlık'ın sūreti kesif âlemde tecellî ederek görünür hale gelmektedir. Böylece Hakk'ın ilk tecellîsi sevgi (taayyün-i hubbi) şeklinde oluşmuştur. Ancak bu bilinme ve açığa çıkma O'nun hüviyeti ve zâtı yönüyle değil, isim ve sıfatları yönüyledir. Bu evre, İlahî Varlık'ta (Hak) bilkuvve halinde bulunan ve açığa çıkmadıkları için ıstırap çeken ilahî isimlerin hüznü (Henry Corbin'in

³¹ el-Fergânî, *Meşâriku'd-derârî*, 129.

³² Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, 58.

³³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 22,43.

³⁴ Abdülkerim Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes yay., 2010), 62-63.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 2: 6-7.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 13: 587; Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, 265; Feriduddin Attar, *Lisanü'l-gayb* (Tahran: İntişârât-i Senâi, 1376), 506 (şerh); el-Fergânî, *Meşâriku'd-derârî*, 127-146-167; Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 165,167-168.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 2: 7; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 13: 587; el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 67.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 2: 6, 21-22.

deyimiyle *Tanrı'nın hüznü*) olarak tanımlanır.³⁹ Bu hüznün, Hakk'ın teneffüs etmesiyle giderilir. İbnü'l-Arabî'ye göre somut ve soyut âlemlerin yaradılış esası, Cenâb-ı Hakk'ın ilminde içkin olarak mevcut ve henüz ayrışmamış olan ilâhî isimlerin zuhur etme iştiağıdır. Bu iştiağı Hakk'ın isim ve sıfatlarının bilinmesi için zorunludur. Buna göre Hakk'ın ezeli ilminde mevcut olan ilahi isimler yokluk sıkıntısı içerisindeydiler. Bu sıkıntıdan kurtulmak için aynî bir varlığı talep ettiler. Bu taleplerinden dolayı Hakk'ın bânında meydana gelen sıkıntıyı gidermek için teneffüs gereklidir. Çünkü nefes, içerdeki havayı dışarı çıkarmayı gerektirir ve içerdeki hava dışarıya verilmezse bir sıkıntı ve ıstırap hali vuku bulur. Bundan dolayı teneffüs, ıstırapın giderilmesini zorunlu kılar. Hak Teâlâ da bu sıkıntıdan dolayı teneffüs etti. Böylece nefesin teneffüsü gerektirdiği gibi zuhur etmek isteyen isimler de Rahman'ın nefesi sayesinde varlık bularak zuhur ettiler. Bu zuhur, her ismin kendisinin rabbi olduğu "ayn"lar şeklinde oldu. Böylece âlem "ilahi isimlerin üzüntüsünü giderdiği" Nefes-i Rahmanî'de tecellî etti.⁴⁰

Bu husus Ahmet Avnî Konuk Bey'in *Füsûsü'l-hikem* şerhinde şöyle dile getirilir:

"Şimdi ilahi nefes dahi böylece üfleme gerektiricidir. Fakat Hak, insanlar gibi dışardan hava almaya muhtaç değildir. Onun nefeslendirmesi Zâtında bulunan bütün bağıntıların açığa çıkartmasıyla rahmani bağıntısının ferahlandırılmasıdır. Çünkü zuhurun yokluğu sebebiyle, onun bağıntılarından bir bağıntı olan Rahman ismi sıkıntıda ve ıstırapta bulunduğundan ve Rahman ismi bütün ilahi bağıntıları ihata etmiş olmakla diğer bağıntılar da bu yokluk ve ıstırapın içinde kaldığından, ilahi nefes onları bu yokluk hapsi ıstırapından kurtardı."⁴¹

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Hakk'ın teneffüsü ile insan nefesinin aynı olmadığıdır. Zira insan nefes almak için dış bir tesire ihtiyaç duyar. İnsanın nefesle rahatlaması vücudunun dışından oksijen alıp vücuttaki karbondioksiti de dışarıya çıkarmakla olur. Ancak Hakk'ın nefes alması, varlığının dışındaki bir şeye ihtiyaç duymayı gerektirmez. Çünkü her şey O'nun Varlığının kapsam alanı içerisinde ve bu kapsamın dışı yokluktur. Bu nedenle İlahî nefes, İlahî Zât'ın kendi kendine olan tecellisidir. Bu ise Hakk'ın Zâtının yine kendi Zâtını (nefesini) kesifletmesidir.⁴²

Hakk'ın mertebelere tenezzül etmesi, O'nun ilminde bulunan isim ve sıfatlarının sûretlerine Rahmanî nefesin yayılması şeklinde gerçekleşir. Nefes nasıl ki uzun süre göğüste tutulduğu zaman sıkışıp biriken hava bir solukta boşalıyorsa varlık da Hakk'ın bânından bir solukta fırlayıp çıkar. Hakk'ın sinesinden boşalan bu nefes rahmet (arzu) şeklinde ortaya çıkar. Burada nefesin boşalması, varlığın tecellî edip bu âlemde sûrete bürünmesinin bir sembolü olarak görülmektedir. İbnü'l-Arabî nefesin boşalmasından önceki hali de doldurmak anlamından türetilmiş olan "kerb"⁴³ kavramıyla açıklamaktadır.⁴⁴

³⁹ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay vd., 2013, 202.

⁴⁰ Türke, *Vahdet-i Vücûdun Kâideleri*, 326; Kayserî, *Füsûsü'l-hikem Şerhi*, 2: 146-147; Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 114-115.

⁴¹ Konuk, *Füsûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 3: 229.

⁴² Konuk, *Füsûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 4: 169-170.

⁴³ "Neredeyse, az kalsın, -mek üzereydi" anlamlarında kullanılan K-R-B kökünden meydana gelen Kerb kelimesi "olağanüstü yüklemek" ya da "doldurmak" anlamındaki bir mastardan türetilmiş olup örneğin midenin ifrat derecede yiyip içmesi sonucu çatlayacak duruma gelme hali için kullanılmaktadır. Bu durum, patlamadan hemen önce, içine ifrat derecesinde eşya dolmasının neden olduğu olağanüstü bir gerilim halidir. Hakk'ın sîzâtında gizli olarak var olan İlahî İsimler de Hakk'ın içinde aslen yoğun bir basınç halinde bulunmaktadır ve dâhilî basıncın en son sınırında İsimler Hakk'ın sînesinden fıskırarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yay., 1998), 184.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, 1946, 2: 128.

İlahî isim ve sıfatların Hakk'ın derinliğinden bu âlemin sûretleri olarak çıkmasını da rahmet kavramıyla ilişkilendirmiştir. Hakk'ın, derinliğinde saklı bir hazine olarak bulunan kendi isimlerine rahmeti aşk olarak ortaya çıkar. Böylece Hak, Rahmanî nefes vererek bir yaratma ve rahmet olan isimleri serbest bırakarak rahatlatır ve tüm varlığı meydana getirir. Bu ilahî rahmet Hakk'ın kendisine kadar uzanır. Zira o hem rahmet sahibi hem de kendi merhametinin nesnesidir. Çünkü O'nun dışında hiçbir şey yoktur ve âlem denilen "ayn"lar Hakk'ın aynıdır. İlahi isimler, isimlendirilen ile eş olduğu için çoğul ilahi isimler de O'ndan başkası değildir ve O tektir. O halde ahadiyet makamında Hak, rahmet edicidir, çokluk makamında ise rahmet edilmiştir:⁴⁵

"Âlem, Rahman'ın nefesinden ortaya çıktı. Söz konusu nefes ise Allah, ilahî isimlerin ürünlerinin ortaya çıkmayışi nedeniyle duydukları sıkıntıyı gidermiştir. Böylece Allah kendi nefesinde var ettiği şeyle (âlem) kendisine iyilikte bulunmuştur. Bundan dolayı nefese ait ilk sonuç, bu ilahî mertebede gerçekleşti. Sonra iş, var olana nefes üflemeğe varıncaya kadar aşağı doğru inmeyi sürdürdü."⁴⁶

Rahmet kavramı böylece Hakk'ın varlık bahşetmesi anlamına gelerek ontolojik bir hal almaktadır. Nefes-i Rahmanî Hak Teâlâ'nın sonsuz kerem cömertliği sebebiyle zuhur eden tecellîsidir.⁴⁷ Zira başlangıçta sadece Hakk'ın ezeli ilminde var olan mümkün varlıklar, henüz Hakk'ın rahmet ve keremine mazhar olmama durumundan yani henüz yokluk halinden Allah'ın sonsuz rahmeti ve lütfuyla varlık kazanırlar.⁴⁸ Böylece "*insan Rahman'ın sûretinde yaratılmıştır*"⁴⁹ ve "*Allah Rahman'dır, O'nun rahmeti her şeyi kuşatır*"⁵⁰ ayetlerinin anlamı da açıklığa kavuşmuş olur. Buna göre maddi âlemde meydana gelen her hareket bu ilahî rahmet ve aşk hareketinin bir örneğidir ve bu hareket soyut ve somut tüm varlıkların ana kaynağıdır. Eğer söz bu aşk hakikatin özünde olmasaydı âlem zâhir olmayacaktı.

1.3.Nefes-i Rahmanî'nin Kapsamı ve Varlık Âleminde Yayılım Alanı

İbnü'l-Arabî'ye göre varoluş, Vücûd-i Mutlak'ın ilahî isimler üzerine feyz ederek onları yokluk (adem) ya da gizli hazine (kenz-i mahfî) olma durumundan varlık olma durumuna çıkarmasıdır. Buna göre Hakk'ın mutlak derinliği olan amâ'da ilkin Rahmet'in taakkulu vuku bulur. Ancak bu rahmet henüz bir adem (yokluk) olduğu için ve Hakk'ın varlığına takaddüm edecek hiçbir rahmet olmadığından ilahî rahmet kendinden kendine tesir eder. Hakk'ın kendinden kendine tesir ettiği ve şey'lik kazandığı bu ilk zuhur ilahi bilinç safhasıdır. İlahi Rahmet'in zuhuru sayesinde Hakk'ın kendi kendisinin bilincine eriştiği birinci safhadan sonra ilahî rahmet bütün safhalara nüfuz ederek onlara varlık bahşeder. En kutsal feyiz (feyz-i akdes) olarak isimlendirilen bu safha, hâlâ Mutlak Gayb'ın kendinden kendine tecellîsidir. Ancak burada külli bir tanımadan ziyade Gayb'ın derinliğindeki mevcudatın sûret ve manalarının bilkuvve olarak tafsil edilebildiği bir safhadır. İlahî rahmetin ilahî isimlere varlık bahşettiği bu

⁴⁵ Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 184-187; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı yay., 2006), 157.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 2006, 157.

⁴⁷ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 79.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 1: 20; 131; 2: 13, 23; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 211, 320; 3: 59-60; 5: 96; el-Fergânî, *Meşâriku'd-derârî*, 173.

⁴⁹ *Buhari, İstizan, 1; Müslim, Bir, 115*

⁵⁰ A'raf, 7/156

aşamadan sonra isimler somut bir şekilde kuvveden fiile doğru çıkarlar.⁵¹ Nefes-i Rahmanî aracılığıyla ilahî isimlerin kuvveden fiile çıkışı filozoflarca “ilk madde” (Heyulâ) olarak kabul edilen, mutasavvıflarca “maddî sûretlerin kabul edildiği ilk mahal” olan ilk cevherden yayılarak hem madde âlemindeki varlıklara hem de nurânî varlıklara varlık bahşeder.⁵² Buna göre Nefes-i Rahmanî akl-ı evvel’den başlayıp madde âlemine kadar devam eden ve yaradılış/halkî taayyünleri kapsayan hakikattir. Hazarât-ı hamse olarak tarif edilen bu hakikat birinci taayyünden başlayıp madde âlemine kadar kapsayan tek bir hakikattir. Ancak Nefes-i Rahmanî’nin sınırı ile ilgili mutasavvıflar ihtilafa düşmüşlerdir. Kâşânî’ye göre Nefes-i Rahmanî Hakk’ın hem ilmî hem aynî olarak tafsilatlı bir şekilde zuhur etmesidir. Hazreti bâtın ilk zuhur ve ilk taayyün iken Hazreti zâhir olan Nefes-i Rahmanî ise akdes ve mukaddes feyzin tamamını içermektedir.⁵³

Sadreddin Konevî, Allah’ın zâtında içkin olan a’yân-i sâbite’nin, Rahmanî nefes aracılığıyla tecellî ettiğini izah eder.⁵⁴ Konevî’nin “beş ilahî hazret” olarak isimlendirdiği bu tecellîde, hiyerarşik olarak ilk mertebe mânâ âlemi, sora sırayla ruhlar âlemi, misâl âlemi ve ardından zâhir duyuşal âlem yer almaktadır.⁵⁵ Varlık hiyerarşisindeki mertebe varlığını bir önceki mertebeden alır. Buna göre ruhlar Zat’ın bilgisinde sabit ve yaratılmamış olan a’yân-i sâbite’nin yansımaları, hayaller ruhların yansımaları, cisimler de hayallerin yansımalarıdır. Bu varlık düzlemleri toplu bir şekilde insan-ı kâmil mertebesinin oluşmasına katkı sağlarlar.⁵⁶

Mueyyidüddîn Cendî (ö. 691/1292) ise icmâlî veya tafsilî farketmeksizin Nefes-i Rahmanî’nin sınırının Hakk’ın tezahürü olarak görür. Buna göre Hakk’ın mutlak Zâtı, Hazret-i Bâtın iken, Hakk’ın icmâlî ve tafsilî zuhuru ise Rahman’ın nefesidir.⁵⁷

Kayserî, Nefes-i Rahmânî’nin sınırını Hakk’ın külli tezâhürü olarak görür. Ona göre Hakk’ın Zâtı Rubûbiyet makamı İlahî Zât’a tekabül etmektedir ve Hazret-i Bâtın’dır. Hazret-i Zâhir ise Rahman’ın nefesi olarak halk makamıdır.⁵⁸

İbn-i Türke (ö. 835/1431-1432) ise Nefes-i Rahmânî’nin, varlığın her mertebesinde farklı şekillerde tecellî ettiğini izah eder. Ona göre varlığın mertebeleri harflerin mahreçleri gibidir. Nefesin önce kalp, sonra sırasıyla göğüs, boğaz, damak ve dudaklardan çıktığı gibi Rahman’ın nefesi beş mertebede tecellî eder. Bu mertebelere; harf, kelime, ayet, sûre ve kitap şeklinde ilahî kitaplarda da riayet edilmiştir. Kitap tüm bunları ihata eden en kapsamlı mertebedir. İlahî kitaplar da sırasıyla Tevrat, İncil, Zebur, Furkan (Kur’ân harfleri) şeklinde bu mertebelere göre nazil olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm ise tüm bu kitapları ihata eden en kapsamlı kitaptır.⁵⁹

Yukarıdan da anlaşılacağı üzere Nefes-i Rahmânî ilk taayyünde birleşik bir halde zuhur eder ve daha sonra bu ilk taayyünde var olan zuhur ve sıkıştırılmış nefes serbest bırakılır ve

⁵¹ Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, 166-170; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan yay., 2009), 143-144.

⁵² Kayserî, *Fusûs’ül-hikem Şerhi*, 2: 138-139; Ebu’l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 80-81.

⁵³ Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1370), 220.

⁵⁴ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 147.

⁵⁵ Konevî, *Miftâhü’l-Gayb*, 88; Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 287-294.

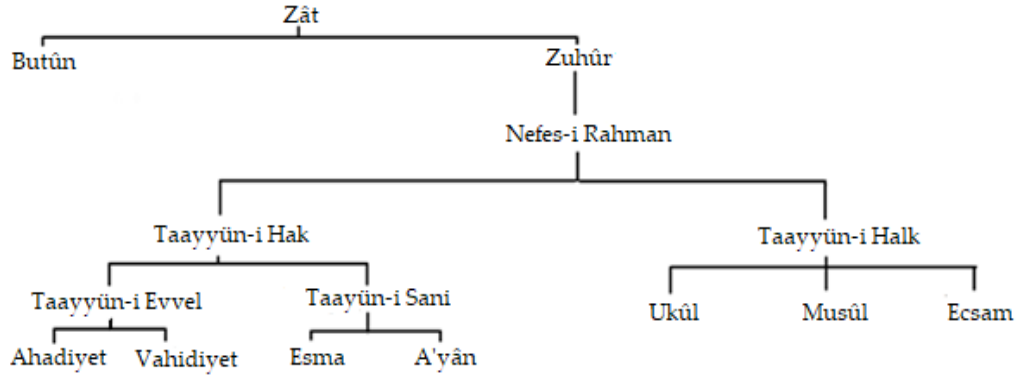
⁵⁶ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 148.

⁵⁷ Cendî, *Şerh-i Fusûsü’l-hikem*, 55.

⁵⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 736-737.

⁵⁹ Türke, *Temhîdü’l-Kavâid*, 147; Ali Kürşat Turgut, *İbn Türke Metafiziği* (Ankara: Elis Yay., 2016), 145-151.

böylece ikinci taayyün meydana gelir. Bu şekilde madde âlemine kadar tüm varlık sistemi her mertebenin gereksinimlerine göre varoluşunu gerçekleştirir. Buna göre Nefes-i Rahmanî ilk taayyünden başlayıp madde âlemine kadar süren bir kapsam ve yayılmadan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle tecellînin ilk mertebesi olan ilk taayyünden başlayıp şehadet âlemine kadar devam eden her şey Rahman'ın nefesinin aşamalarıdır. Konunun daha iyi anlaşılması için Nefes-i Rahmanî'nin kapsamını aşağıdaki şekilde şemalaştırabiliriz:



Şekil 1. Nefes-i Rahmanî'nin kapsam alanı⁶⁰

Yukarıdaki şemada da görüldüğü üzere Rahman'ın nefesi olarak da adlandırılan Hakk'ın tecellîsi sonucu aşamalı olarak ortaya çıkışı Rubûbiyet makamının en üst kısmından başlar ve varlık mertebelerinin en sonu olan madde âlemine kadar devam eder. Bu sebeple Nefes-i Rahmanî'yi iki mertebede değerlendirebiliriz: Birincisi Rahman'ın nefesinin bîatını oluşturur, Hakk'ın taayyünlerinin bir parçası sayılan Rahmanın nefesindeki ilk tecellî, ilk taayyün olarak adlandırılır. İlk tecellî kuşkusuz Allah'ın bilgisi ve kendisine dair ve kendisi için bilgisi ve farkındalık biçimidir. Bu mertebede önce tümel bir şekilde ortaya çıkan isimler daha sonra tikelleşerek Nefes-i Rahmanî ile birbirinden ilmi olarak ayrılırlar. *Feyz-i akdes* olarak adlandırılan bu ilmî ayrışma ile ikinci taayyünde (taayyün-i sâni) ilahî isimler ilmî bir şekilde tezahür ederler, birbirinden ayrışırlar ve müphem olmaktan çıkarak görünür hale gelirler. İkinci gurup Rubûbiyet makamının dışında yer alan taayyünde ortaya çıkar. *Feyz-i mukaddes* denilen bu tecellî, Rahman'ın nefesinin zâhirini teşkil eden halk taayyünüdür.⁶¹ Feyz-i mukaddes ile bizzat bu aynlar özellikleri ve nitelikleriyle birlikte harîçte ortaya çıkar.⁶² Kayserî bu konuda şöyle der:

“İlahî feyizler feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes olarak iki kısma ayrılır. Feyz-i akdes ile a'yan-ı sâbite tüm varoluşun asli isti'datları Hak Teâlâ'nın ilmî dairesinde ve ikinci taayyünde

⁶⁰ Meçin, *Melekût Ülkisine Açılan Kapı: Misâl Âlemi*, 156.

⁶¹ İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu bu sisteme göre Mutlak Varlık, mutlak gayb, lâhut, ehadiyet, gaybü'l-guyûb, 'amâ, lâ taayyün âlemi, yani belirlenmemişlik âlemi olarak adlandırılan Hak Teâlâ'nın ilk zuhuru, bütün âlemin mücmel, yani öz olarak onun bilgisinde tahakkuk etmesidir. Bu ilk zuhur, eşyanın; Hak Teâlâ'nın bilgisinde ezeli olarak var olan “varlıkların aslı örnekleri” olan “âyn”lardır. Bu ilk tecellî ile Tanrı'nın isimleri ve sıfatları meydana gelir. Hakk'ın kendinden kendine izhârı olan tecellînin bu aşaması Hak taayyünüdür. Bu isim ve sıfatlardan da maddesi olmayan ruhlar âlemi denilen melekût âlemi meydana gelir. Hakk'ın bu ikinci tecellîsi de halk taayyünüdür. Sadreddin Konevî de Tanrı'nın hem zâhir hem de bîatın oluşundan yola çıkarak varlığı gayb ve şehadet olarak iki asıl ile sınırlandırır ve mutlaklık, karanlık, Lâ taayyün gibi kavramları bîatın ile tanımlarken nur, taayyün, zuhûr gibi kavramları zahir ile ifade etmektedir. Konevî'nin varlığa getirdiği bu ikili durum, varlığın Hak ve halk taayyününe işaret etmektedir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem* (Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1946); Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştîyani (Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375); Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, 731.

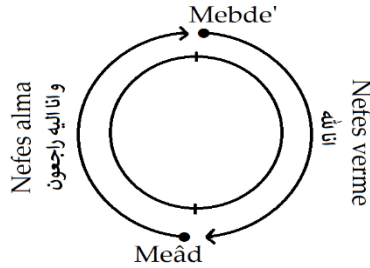
⁶² Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 286; Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 81; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 2: 9.

ortaya çıkar. Feyz-i mukaddes ile bizzat bu aylar özellikleri ve nitelikleriyle birlikte hariçte ortaya çıkar"⁶³

1.4.Varlığın Kaynağa Dönüşü (Nefes Alma)

İbnü'l-Arabî, yaratılışı insanın nefes alıp vermesine benzetir. İnsan nefesi büzülme ve genişleme döngüsü içerisinde dışarı çıktığı gibi varlıklar da tıpkı insan nefesi gibi döngüsel aşamalardan geçer. Nefes-i Rahmanî sadece içten dışa doğru verilen nefes eylemiyle gerçekleşip tamamlanan bir ilahi faaliyet değildir. Rahman aynı zamanda nefes de alır ve bu ikinci nefes alma eylemiyle varlıklar yeniden eski fenâ hallerine kavuşarak yeniden Rahman'da birleşirler.⁶⁴ Tıpkı güneşi doğuşuyla yayılan ışınların oluşturduğu mecazî çokluğun (kesret) güneşin batmasıyla yok olmaları örneğinde olduğu gibi, ilahi nefesin verilmesiyle tezahür eden varlıkların kesreti de, ilahî nefesin geri çekilmesiyle yeniden nefesin kaynağı olan Rahman'da birleşerek fena olur ve böylece mecazi kesretten sonra yeniden hakiki vahdet meydana gelir.

İbnü'l-Arabî'nin Varlığın kaynağından feyz eden bütün soyut ve somut varlıkları ve bu varlıkların mertebelerini Nefes-i Rahmanî ile açıklama girişimi, Allah'tan sudur ederek hiyerarşik bir şekilde yukarıdan aşağıya doğru oluşmaya başlayan varlığın iniş kavsi ve en aşağıdan yukarıya doğru yeniden çıkan ve Allah'la birleşen yükseliş kavsinde oluşan tümel bir varlık dairesi tasavvuruna ulaştırır. Vahdetten kesrete doğru inen varlık diğer bir ifadeyle Allah'tan gelen yaratılış yeniden kesretten vahdete yani yeniden Allah'a dönerek tamamlanır ki bu da bizi "*Allah'tan geldik ve yeniden ona döneriz*"⁶⁵ ayetinin derinliğini kavramaya hidayet eder. Varlığı, başladığı yerde sona eren ve başıyla sonu birleşen bir daire şeklinde ele alırsak Rahman'ın nefes vermesiyle zuhur eden varlıkların Rahman'ın nefes almasıyla varoluşun başlangıcına yeniden döndüğünü, yani mebd'e'den başlayıp meâda kadar devam eden "*Allah'tan gelen ve yeniden ona dönen*" dairesel bir yolculuk görmüş oluruz:



Şekil 2. Varlık Döngüsü

İbnü'l-Arabî'nin "Nefes-i Rahmanî" düşüncesiyle izah etmeye koyulduğu varlık düşüncesi, metafizikten fiziğe kadar bütün yaratılışın her an bir oluş ve bozuluş yani kevn u fesat halinde olduğu, varlığın statik değil her an dinamik bir süreçle işlevsel kalmaya devam ettiği, süreç felsefesinin de ileri sürdüğü gibi tanrısal rehberlik ve irtibatın kesintisiz bir biçimde nefes nefese süreklilik arz ettiği sonucuna bizi götürmektedir.

İlahî Nefhâ

İbnü'l-Arabî, Füsûsü'l-Hikem'de peygamberlerin hakikatlerini açıklarken Rahman'ın nefesini Hz. İsa ile irtibatlandırarak insanın hakikatinin de Rahman'ın nefesinden ibaret olan ruh ile maddî unsurların birleşiminden oluştuğuna dikkat çeker. Zira Allah, Kur'an-ı Kerîm'de Hz.

⁶³ Kayserî, Şerhu Fusûsi'l-hikem, 300.

⁶⁴ Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi, 2: 243; Nasr, Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî, 144.

⁶⁵ Bakara, 2/156

İsa'yı "kendisinden bir ruh" ⁶⁶ olarak betimler. Bu ruh, beşer şeklinde sûretlenmiş olan Cebrail tarafından Meryem'e ilka edilmiştir. Buna göre Hz. İsa'nın bedeni Meryem'in suyu ile Cebrail'in üfleme sonucu ağzından çıkan nefesin buharından oluşan suyun birleşmesinden meydana geldi. Meryem'in suyundan kasıt Cebrail'in yakışıklı bir insan sûretinde Hz. Meryem'e görünerek ona üflemeyle Meryem'de birleşme olmaksızın şehvet oluşmasıyla akan sudur. ⁶⁷ İbnü'l-Arabî bu birleşmeden doğacak olan çocuğun insan türünden olabilmesi için bir anne ve babaya ihtiyaç varsa nefesi üfleyen de insan sûretinde olması gerektiğini ve bu nedenle Cebrail'in insan sûretinde görüldüğünü belirtir.

Hz. İsa'nın "Allah'tan bir ruh" şeklinde isimlendirilmesi, İbnü'l-Arabî'yi tüm mevcudatın "kelime" oluşunu izah etmeye sevk etmiş ve konuyu harfler ilmi çerçevesinde ele almasını sağlamıştır. ⁶⁸ Muhtemelen bu nedenle harfler ilmini Hz. İsa'nın yaratılışı üzerine bina ederek ele almıştır. Ona göre kelam, varlığın temel ilkesidir ve kelimeden kasıt her bir mevcudatın ayn'ıdır. ⁶⁹ Nitekim o, her nebinin Nefes-i Rahmanî'nin harflerinden bir harf topluluğu olduğundan hareketle peygamberlerin ruhlarını "kelimeler" (kelimât) olarak tabir etmekte ve bu nedenle tüm varlıkların Allah'ın birer kelimesi "Kelimatullah" olduğuna işaret etmektedir. ⁷⁰

Bununla ilgili *Fütûhat*'ta şöyle söyler:

"Kelimeler harflerden, harfler havadan, hava ise Rahman'ın nefesinden meydana gelir. İsimler vasıtasıyla etkiler var olanlarda ortaya çıkar ve İsevi ilim de onda sonlanır." ⁷¹

Bu pasajı Ahmet Avni Bey şöyle şerh eder:

"Sözünü harfler ve zarflar kisvesine giydirip bizlere nakletti ve her bir kelime, işaret ettiği mananın o sûrette taayyününden başka bir şey değildir. Mana, o sûretin ruhudur. Şu halde İsa'nın cismi, bu âlemde açığa çıkan Allah Teâlâ'nın kelimelerinden bir kelimedir ve onun işaret ettiği mana İsevî ruhudur ki o da onun has Rabbi olan Bâtın ismidir." ⁷²

Buradan da anlaşılacağı üzere insanın hakikati Rahman'ın nefesinden ibaret olan ruhtan meydana gelip unsurların (harfler) birleşimiyle forma kavuşmuştur. Ona göre Yaratılmış şeylerin kelime olabileceğinin delili ise Kur'an'da geçen "*Meryem oğlu İsa Mesih sadece Allah'ın elçisi, O'nun Meryem'e ilkâ ettiği kelimesi ve O'ndan bir ruhtur*" ⁷³ mealindeki ayettir.

Yine o, "*Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa, hatta onun bir mislini de üzerine ilave etmiş olsak, yine de Rabbimin kelimeleri tükenmeden denizler tükenirdi*" ⁷⁴ ayetini Allah'ın tükenmez kelimeleri olan varlıklar olarak yorumlar. Çünkü mümkün varlıkların sayısı sonsuzdur. Varlık âleminde görülen her şey tümüyle Nefes-i Rahmanî'den ibaret olduğu için

⁶⁶ Nisâ, 4/171

⁶⁷ Kayserî, *Fusûsü'l-hikem Şerhi*, 109, 117; Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 3: 359; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsü'l-Hikem*, ed. Hamza Kılıç (İstanbul: İnsan yay., 2013), 204.

⁶⁸ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan yay., 2011), 184; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 173-174.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8: 364; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 2006, 419; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Rahmanî Nefes*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yay., 2015), 25.

⁷⁰ Ankaravî, *Nakş el-Füsüs Şerhi*, 7-10.

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, 3: 93.

⁷² Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 3: 138-139.

⁷³ Nisâ, 4/171

⁷⁴ Kehf, 18/109; Lokman, 31/27

insanların lafzen söyledikleri kelimeler ile nebilerin ruhları ve eşya arasında bir benzerlik görülmektedir. Bunun nedeni de tüm mevcudatın “Kün” (ol) emriyle meydana gelmesidir.⁷⁵

Nefes-i Rahmânî ve Harf Sembolizmi

Harf, “kelimelerin onların birbirlerine bağlayan uçları” anlamına gelmektedir. Sufilere göre ise “görsel varlığa dökülmeden önce Allah’ın ilminde mâlum olan şekiller” şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre harfler hem ilahi isimlerle hem de varlık âlemiyle (akıllar, nefisler, felekler, cisimler) ilişkilidir. Nitekim İbnü’l-Arabî yaradılışı sesin insan ağızından çıkışına benzeterek harf ve varlık arasında bir ilişki kurar ve vücud mertebelerini harflerle sembolize eder. Bu ilişki aynı şekilde konuşma ve yaratma arasında da benzer şekilde vardır. Zira konuşma harflerin gelişigüzel bir şekilde değil belli bir düzen ve intizam şeklinde bir araya gelmesiyle oluşur. Harflerin bir nefes hamlesi içerisinde çıkıp belirli tonlarda meydana gelebilmesi için hava akciğerden başlayıp dudakta son bulana kadar birçok duraktan geçer ve geçtiği her durakta farklı bir işleme tabi olur. Harflerin ana maddesi olan nefes her harfin telaffuzunda eşit fakat harfin uğradığı mahrece göre farklılık kazanmakta, her bir harfin telaffuzu farklı bir durakta meydana gelmektedir. Kimisi karın boşluğunda, kimisi gırtlakta, kimisi damakta ve kimisi de dudaklarda telaffuz edilmektedir. Örneğin a ve b harfinin telaffuzundaki nefes aynı olsa da uğradıkları mahreç farklı olduğu için farklı tonlarda sesler oluşmaktadır.⁷⁶ Aynı şekilde art arda söylenen cümlelerdeki söylemler gibi yaratma eylemi de dinamik ve süreklilik arz etmektedir.⁷⁷

İbnü’l-Arabî burada insan nefesi ve harf arasındaki ilişki ile Tanrı’nın âlemi yaratması arasında bir ilişki kurarak ona ontolojik bir mahiyet kazandırır. Özsel olarak bir olan varlık istidat ve kabiliyet olarak farklı farklı yaradılışlara sahip olduğundan farklı mertebelerde ve farklı şekillerde yaratılırlar. Buna göre nefes vücûda, mahreçler varlıklardaki mertebelere, sözcükler de âlemdeki varlıklara tekabül etmektedir.⁷⁸ Harfler insanın nefesi vasıtasıyla ortaya çıktığı gibi âlem de Allah’ın yaratma ve tecellisi olan Nefes-i Rahmânî vasıtasıyla zuhur eder. Nefes, Hakk’ın zâtında içkin olan ve darlığa yol açan isimlerin, teneffüs sayesinde rahatlayıp ortaya çıkmasını sağlar.⁷⁹

Konevî’nin eserlerinde de mevcudiyetin yaratıcı ile ilişkisinin Nefes-i Rahmânî üzerinden kurulduğu görülmektedir. Ona göre insan nefesi ve harflerin meydana gelişi ile varlıkların yaratılışı arasında benzerlik vardır. Varlıklar Hakk’ın birer kelimesidir ve bu kelimelerin aslı da Nefes-i Rahmânî’dir.⁸⁰ Her mevcut, hayat veren Nefes-i Rahmânî’yi kabul etmek için belirli bir silsileye tabidir ve bu kutsal nefes her mevcuda farklı bir mertebede tecelli eder. Konevî’ye göre harf bir şeyin en mutlak ve basit halini temsil ederken, kelime ise bu basitlikten uzaklaşarak bir alt mertebede biraz daha kesif bir hale gelerek çeşitli niteliklerle sınırlı

⁷⁵ Ankaravî, *Nakş el-Füsûs Şerhi*, 10.

⁷⁶ Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, 185-186; Pierre Lory, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, çev. M. Mustafa Çakmakçoğlu, *Bilimname X 1* (2006), 174-175.

⁷⁷ Lory, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, 175.

⁷⁸ Türke, *Vahdet-i Vücûdun Kâideleri*, 324-326; Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, 186.

⁷⁹ Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, 244; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sufi Kitap yay., 2011), 293-294; Chittick, *Sufî’nin Bilgi Yolu*, 165-166; Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafiziği*, 168-169.

⁸⁰ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhü’l-Gaybi’l-Cem ve’l-Vücûd*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı yay., 2014), 56.

bir duruma gelmiş hali temsil eder. Ancak kelimenin kendi altındaki harfleri kapsayan bir mertebede olduğu için, mevcutların dereceleri açısından kelime harften üstündür.⁸¹

Nefes bir, mahreç ise çokluğu temsil eder. Çünkü Her mahreç diğerinden farklı olan bir harfi oluşturur. Mahreç nefesten farklı olmamakla birlikte harfleri ayrıştırır. Bu nedenle her biri Rahman'ın nefesinden meydana gelmesine rağmen her kelime diğerinden farklıdır. Âlemin Rahman'ın nefesindeki zuhuru insan nefesinin kalpten ağza doğru uzamasına benzer. Harflerin ve kelimelerin ortaya çıkması ise âlemin ama'dan fezeyan edip mertebelerde ortaya çıkması gibidir. Rahmanî nefesin gayeye varmak üzere dışarı çıkmak istemesi insan nefesinin dudakta sonlanmak üzere çıkmasına benzer. Nefeste toplu bir halde bulunan mahreçler dış varlıklarında yani kelimelerde ise ayrı ayrı var olurlar.⁸²

Her harf kendinden önceki tüm harfleri kuvve olarak içerir. Çünkü o harfi meydana getiren nefes dışarı çıkmadan önce tüm duraklardan geçip kendinden önceki tüm mahreçlere uğramış ve mahreçlerin bittiği yere gelmiştir. Varlık âlemi de tek tek harf, ancak karışımları bakımından ise kelimeler gibidirler. Bu bağlamda Elif harfi İlahî Zât'ın birliğini,⁸³ B harfi ise çokluk âlemini simgeler. Elif harfi yazıda hiçbir harfe bitişmezken tüm harfler ona ilişir. Bu da varlık âleminde hiçbir şeyin doğrudan Allah ile ilişmeyeceğine işaret eder. Konevî'nin, elif harfinin mahreç mertebelerinden harfleri meydana getirmesi ile ilgili örneği bu bakımdan önem arz etmektedir. Ona göre elif harfi tüm harflerin heyulasındaki nefestir ve bu nefes mahreç derecelerinden ortaya çıkar ve harfleri oluşturur.⁸⁴ Bunu İbnü'l Arabî şöyle izah eder:

“Elif; bir sayısı bütün sayılara yayıldığı gibi, bütün mahreçlere yayılır. O harflerin dayanağıdır, her şey ona ilişir, o ise hiçbir şeye ilişmez. Bu özelliğiyle de bir'e benzer. Çünkü sayıların varlıkları ona ilişir o ise hiçbirine bağlı değildir. Bir, bütün sayıları ortaya çıkarır, sayılar ise onu ortaya çıkaramazlar. Bir herhangi bir mertebeye sınırlanmadığı gibi, elif de bir mertebeye sınırlanmaz. Elif'in ismi bütün mertebelerde gizlenir, böylece bir yerde ismi B, diğer yerde C, bir yerde H olur.”⁸⁵

İbnü'l-Arabî mahreçleri; boğaz harfleri, dudak harfleri ve bu ikisi arasında bulunan orta harfler olarak üç guruba ayırır ve bunları zâhir, bâtın ve bu ikisi arasındaki mertebe ve berzah olan ilahî mertebeler arasındaki benzerliğe vurgu yapar. Burada berzah ile kastettiği insân-ı kâmilidir. Zira varlık âlemi içerisinde berzah zâhir ile bâtını birbirinden ayrışmasını sağlayan aracıdır. İnsan da mana ve duyu arasında bir vasıta olduğu için Hak ile halk arasında ayırıcı berzaktır.⁸⁶

Nefes-i Rahmanî, Hakk'ın nefes vermesi sonucu meydana gelen Allah'ın sonsuz kelimeleridir,⁸⁷ Allah'ın “Kün (ol)”⁸⁸ emriyle yarattığı varlıklardır ve tüm varlığın hayat

⁸¹ Sadreddin Konevî, *İlahi Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2002), 28-29; Sema Özdemir İmamoğlu, “Sadreddîn Konevî'ye Göre Kelime/Logos Doktrini Çerçevesinde Tanrı-İnsan İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 49 (2011), 25-26.

⁸² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8: 366-367.

⁸³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1: 164-165.

⁸⁴ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 279-280.

⁸⁵ Demirli, *İbnü'l-Arabî metafiziği*, 174.

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8: 366.

⁸⁷ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 86; Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, 143-144; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 202.

⁸⁸ Nahl 16/40; Meryem 19/35

kaynağıdır.⁸⁹ Rahman'ın nefes vermesi, bâtınında bulunan "ol" kelimesiyle zuhur bulur ve böylece O'nun nefes verip konuşmasıyla tüm kelimeler (varlıklar ve âlemler) meydana gelir.⁹⁰

Böylece varoluştaki tüm katmanlar, konuşma esnasında insan nefesinin, ağız boşluğunun farklı katmanlarına değerek oluşan harflerin çıkması gibi ortaya çıkar. Bunun ilahî mertebedeki karşılığı "kün" emridir. Allah'ın kelam sıfatı olan "kün" emri O'nun yaratma iradesidir ve ilahî kelamın harf kisvesine bürünerek taayyün âlemine tecellîsidir. O halde ilahî mertebedeki harfler âlemde tecellî eden her şeyin varlığıdır ve Allah âlemi nefes alıp veren kişide ortaya çıkan harfler gibi yaratmıştır.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde varlığın kaynağında Allah'ın bulunduğu ve tüm varlığın Allah'ın yansıması veya tecellisi olduğu şeklindeki izlek ve gelenek eskiden beri bilinmektedir. Ancak gayb ve şehadet âlemlerinin mertebe mertebe meydana gelişi ve yok oluşunu diğer bir ifadeyle mebd ve meâd arasındaki tüm varlık-yokluk dairesini Nefes-i Rahman'ın bir eseri olduğu fikrinin İbnü'l-Arabî tarafından ortaya atıldığı ve öğrencileri tarafından geliştirildiği görülmektedir. Buna göre gizli bir hazine olan Allah bilinmek istediğinde, bu istek ve muhabbetle dolup bir rahmet nefesi olarak taşar. Taşan bu rahmet nefesiyle bütün varlıklar meydana gelir. Rahman'ın nefes vermesiyle yukarıdan aşağıya doğru (hubûtî-nüzûlî) bir istikametle bütün varlıklar hiyerarşik ve mertebe mertebe meydana gelir. Rahman'ın nefes almasıyla da aşağıdan yukarıya doğru (suûdî-urûcî) bir istikametle bütün varlıklar geldikleri yere, ana kaynağa, Hak Teâlâ'ya dönerek onunla birleşir. "Biz Allah'tan geldik ve yine O'na dönüçüçeriz" şeklindeki ayetin çizdiği varlık dairesi gibi, Allah'tan gelen ve yine ona dönen ve rahmetinin bir eseri olan Nefes-i Rahmanî sayesinde, iniş kavsî ve yükseliş kavsinden müteşekkil varlık dairesi tamamlanır. Buna göre, varlığın kaynağı ve özü kabul edilen Nefes-i Rahmanî, ilahî bir kelime veya söz olarak değerlendirilmiştir. İnsan nefesi sayesinde oluşan ve görünür hale gelen kelime ve sözler gibi, konuşan ayetler ve Allah'ı haykıran kelime ve sözler olan tüm varlıklar da, esasen mertebe mertebe çıkan ve aralıksız devam eden Nefes-i Rahmanî'nin tezahürleri ve tecellileri olarak görülür. Nefes-i Rahmanî düşüncesiyle, her *varlık* bir *kelime*dir ve nefes sayesinde bu kelimeyi oluşturan her bir harfin içinden geçtiği *mahreç* bir *varlık mertebesidir*. Nefes-i Rahmanî, varlığın kökeni ve mayasını içeren, bütün varlık mertebelerini kapsayan bir *zarf* olarak görülür. Böylece bütün varlığın kaynağı olan Allah ile varlıklar arasındaki ilişki bu bitimsiz ve kesintisiz devam eden Rahman'ın nefesiyle sağlanır. Bununla, Tanrı ile varlıklar diğer bir ifadeyle vahdet ile kesret arasındaki ilişki Allah'ın merhamet dolu ve kesintiye uğramayan sıcak nefesi sayesinde kopmadan devam etmiş olur. Rahman'ın nefesinin sırrı ve tesirinin anlaşılması yolunda insan nefesi örneğinden hareket eden mutasavvıflar, İnsan nefesinin son tahlilde harfe ve harflerin birleşimiyle kelime ve söze dönüşmesi ve insan nefesinin bu kelime ve sözcüklere kaynaklık etmesi gibi, Hak Teâlâ'dan taşan Rahmanî nefesin de tüm kelimelere, sözlere ve varlıklara kaynaklık ettiği sonucuna ulaşmışlardır. Buna göre, insan ruhundan kaynaklı tüm harflerin ve kelimelerin potansiyel mayası veya özü insani nefes olduğu gibi, bütün varlıkların potansiyel bir formu da Nefes-i Rahmanî'dir.

⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3: 89; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1946, 1: 144; William C. Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs yay., 2003), 37.

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3: 93; 13: 588; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 56; Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 110; Chittick, *Hayal Âlemleri*, 37; Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 185.

Kaynakça

- Afifî, Ebu'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Ankaravî, İsmail. *Nakş el-Füsûs Şerhi*. ed. İlhan Kutluer. İstanbul: Ribat yay., 1. Basım, 1981.
- Attar, Feriduddin. *Lisanü'l-gayb*. Tahran: İntişârât-i Senaî, 1376.
- Câmî, Abdurrahman. *Eşi'atü'l-Lema'ât*. ed. Hadi Restigar Mukaddem Gevherî. Kum: İntişârât-i Bostân-i Kitap, 1. Basım, 1383.
- Camî, Abdurrahman. *Nakdû'n-nusûs fi şerh-i Nakşi'l-Füsûs*. ed. Celaleddin Aştıyanî. Tahran: Sazmân-i Çap ve İntişârât-i Vezâret-i İrşâd-i İslamî, 2. Basım, 1370.
- Cendî, Mueyyidüddin. *Şerh-i Fusûsü'l-hikem*. ed. Seyyid Celaleddin Aştıyanî. Kum: Neşr-i Bustân-i Kitap, 2. Basım, 1423.
- Chittick, William C. *Hayal Âlemleri*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs yay., 2. Basım, 2003.
- Chittick, William C. *Sufî'nin Bilgi Yolu*. İstanbul: Okyanus yay., 1. Basım, 2006.
- Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan yay., 3. Basım, 2008.
- Cilî, Abdulkemim. *Hakikat-i Muhammediyye*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes yay., 1. basım., 2010.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. çev. Zeynep Oktay vd., 2013.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 1. baskı., 2013.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı yay., 1. Basım, 2015.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul, 2012.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufî Hermenötik (İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi)*. çev. Semih Ceylan. İstanbul: Mana yay., 1. Basım, 2008.
- Ehlsermedî, Nefise - Hikmet, Nasrullah. "Nigâh-i be Tefâvut-i Hıyal ve Tahayyül der Futûhât-ı Mekkiyye-i İbn Arabî". *Paygâh-i Mecellât-i Tahassusi-yi Nur* 1 (1392), 7-22. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1006696>
- Fergânî, Saîdüddin el-. *Meşâriku'd-derârî (Şerh-i Tâiye-yi İbn Fâriz)*. Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebligât-i İslamî, 2. Basım, 1379.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı yay., 1. Basım, 2005.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. basım., 1998.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*. ed. Osman Yahya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1. Basım, 1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı yay., 1. Basım, 2006.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yay., 4. Basım, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*. ed. Hamza Kılıç. İstanbul: İnsan yay., 6. Basım, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Kitâbu'l Ma'rifet*. Dimeşk: Dâru't-Tekvini Li't-Tiba'ati ve'n-Neşri, 1. Basım, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Marifet ve Hikmet*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Rahmanî Nefes*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yay., 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Rahmanî Nefes*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yay., 2015.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Istılâhâtü's-sûfiyye*. ed. Asım İbrahim el-Keyali. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmiyye, 1. Basım, 1462.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Letâifu'l-a'lam fi İşârât-i ehli'l-İlham*. ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih vd. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1326.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Kum: İntişârât-i Bîdar, 4. Basım, 1370.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 1. Basım, 2004.
- Kayserî, Dâvûd. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe yay., 2023.

- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. ed. Seyyid Celeleddin Aştıyani. Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1. Basım, 1375.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi Kitap yay., 3. Basım, 2011.
- Konevî, Sadreddin. *el-Fukûk*. Neşr-i Nusha-i Hattî (Yusufoğa Kütüphanesi 727 Nolu Nüsha Konya), 673.
- Konevî, Sadreddin. *en-Nusûs*. ed. Seyyid Celeleddin Aştıyani. Merkez-i Neşr-i Danişgahî, 1. Basım, 1371.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsü'l-hikem'in Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2003.
- Konevî, Sadreddin. *İ'câzü'l-Beyân fi Tefsîr-i Ümmi'l-Kur'an*. ed. Seyyid Celeleddin Aştıyani. Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslami, 1. Basım, 1381.
- Konevî, Sadreddin. *İlahi Nefhalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2002.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhü'l-Gayb (Misbâhü'l-Uns)*. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmîyye, 1. Basım, 2010.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhü'l-Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı yay., 1. Basım, 2014.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 4. Basım, 2005.
- Lory, Pierre. "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi". çev. M. Mustafa Çakmakoglu. *Bilimname X 1* (2006), 173-182.
- Meçin, Buşra Arslan. *Melekût Ülkesine Açılan Kapı: Misâl Âlemi*. İstanbul: Sufi Kitap yay., 2021.
- Miftah, Abdulkaki. *Fusûsu'l-hikem Anahtarları*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan yay., ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan yay., 4. Basım, 2009.
- Özdemir İmamoğlu, Sema. "Sadreddin Konevî'ye Göre Kelime/Logos Doktrini Çerçevesinde Tanrı-İnsan İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 49 (2011), 23-29.
- Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes yay., 2014.
- Turgut, Ali Kürşat. *İbn Türke Metafiziği*. Ankara: Elis Yay., 1. Basım, 2016.
- Türke, Sainuddîn Ali Bin. *Temhîdü'l-Kavâid*. ed. Seyyid Celeleddin Aştıyani. Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Âmuziş-i Âlî, 1. Basım, 1360.
- Türke, Sainuddîn Ali Bin. *Vahdet-i Vücûdun Kâideleri*. çev. Mesut Sandıkçı - Osman Bayder. İstanbul: Litera yay., 2022.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan yay., 3. Basım, 2011.



Naslardan Hüküm Çıkarmada Hasrın Etkisi

Kazım YUSUFOĞLU

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Malatya, Türkiye

PhD., Directorate of Religious Affairs, Malatya, Turkey

k_yusufoglu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4434-5508

DOI: 10.34085/buifd.1265930

Öz

İslâm hukukçuları naslardan yorum ve lafız merkezli anlam yoluyla hükümler çıkarmışlardır. Lafzî anlam yollarından mefhûm-i muhalefetin alt bölümlerinden biri kabul edilen hasra dair farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu farklılık, mezhepler arasında farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bir kelime veya kelime grubunun özel bir şekilde başka bir kelime veya kelime grubuna tahsis edilmesi ve sadece o kelime veya kelime grubunun kastedilmesi anlamına gelen hasrın, farklı yolları bulunmakla birlikte en çok kullanılan ve naslardan hüküm çıkarmada etkisi bulunan yolu, “innemâ” ve “nefiy ve istisna” kelimeleridir. Makalede bu kelimelerin zikredildiği “Ameller ancak niyetlere göredir.”, “Şuf'a hakkı ancak taksim edilmemiş malda olur.”, “Namaz ancak Fatıha ile olur.” ve “Nikâh ancak veli ile olur.” gibi nasların özelinde fakihlerin bu lafızları anlama, yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma noktasında nasıl bir faaliyette buldukları tespit edilmeye çalışılmıştır. Fakihler, gayr-i menkul bir mal taksim edildikten sonra kişinin şuf'a hakkının ortadan kalkıp kalmayacağına dair hükmü, hasırdan hareketle belirlemeye çalışmışlardır. Abdest alırken niyet getirmenin, namazda Fâtiha sûresini okumanın ve velisiz nikâh kıymanın hükmü konusunda Hanefî fakihler ile diğer üç mezhep fakihleri arasındaki görüş ayrılığı bulunmakla birlikte bu hadislerdeki hasrı dikkate alarak hükmü tespit etme hususunda aralarında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Belirlenen hükmün mahiyeti ne olursa olsun ister sıhhat ister kemâl olarak belirlensin fakihler savundukları görüşleri faklı deliller ile temellendirmenin yanında nassın lafzını da dikkate alarak görüşlerini tahkim etmeye çalışmışlardır. Fakihler, farklı hükümlere ulaşsa da hadislerin lafızlarını önemseme, onları birer hukuki metin kabul etme ve “innemâ” ve “nefiy ve istisna”yı dikkate alarak hükmü belirleme konusunda aynı tutumu göstermişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Nass, Hüküm, Hasr, İnnemâ, Nefiy ve İstisnâ

The Effect of Restrict (ḥşr) in Inferring Judgements from Qur'an and Sunnah (nass)

Abstract:

Islamic jurists have deduced judgements from hadiths through interpretation and literal meaning. There are different approaches to hasra, which is accepted as one of the subdivisions of opposite meaning which is one of the ways of literal meaning. This difference leads to the emergence of different judgements among the sects. Although there are different ways of ḥşr, which means allocating a word or a group of words to another word or a group of words in a special way and only that word or group of words is meant, the most commonly used way, which has an effect on the extraction of judgements from the verses, is the words it's just (nnmâ) and negation and subtraction (nfyy and 'stthnâ). In this article, it is tried to determine how the jurists understand, interpret and infer judgements from these words in the hadiths in which these words are mentioned, such as "Actions are only according to intentions", "The right of shuf'a is only in unallocated property", "Prayer is only with al-Fatihah" and "Marriage is only with the guardian". The jurists tried to

determine the ruling on whether a person's right of şuf'a would disappear after the division of an real property based on the hşr/restrict/restriction. Although there is a difference of opinion between the Hanafi jurists and the jurists of the other three sects regarding the ruling of intending while performing ablution, reciting Surah al-Fatihah in prayer, and performing marriage without a guardian, there is no difference of opinion between them in determining the ruling by considering the hşr in these hadiths. Regardless of the nature of the ruling, whether it is determined to be a judgement of health or a judgement of perfection, the jurists have tried to justify their views by taking into account the wording of the hadith in addition to justifying their views with different evidences. Although the jurists reached different conclusions, they showed the same attitude in terms of caring about the wording of the hadiths, accepting them as legal texts, and determining the ruling by taking into account it's just (nmmā) and negation and subtraction (nfyy and 'stthnā).

Keywords: Qur'an and Sunnah/Nass, Judgement, restrict/hşr, it's just/nmmā, negation and subtraction/nfyy and 'stthnā

Giriş

Hadislerin mana ile rivâyet edildiği genel kabul görmekle birlikte, hükmün belirlenmesinde hadis lafızlarının da önemli olduğu ittifak edilen bir husustur. Bu bağlamda fakihlerin, hadislerin lafızlarını yorumlamış olmaları neticesinde bazı farklı fikhî sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bu yorumlar genellikle karşıt görüşü savunanlara cevap verme ve kendi görüşlerini destekleme şeklinde olsa da doğrudan nastan hüküm çıkarma biçiminde de olmuştur. Bunun örneklerinden biri de hasrdır. Hasr, dilin bir özelliği olması bakımından belâgat ilminin konusu olmakla birlikte, fıkıh usûlü ilminde de ele alınmakta ve naslardan hüküm istinbât etmede önemli bir etkiye sahip bulunmaktadır.

Hasr, fıkıh usûlü eserlerinde mefhûm-i muhalefet meselesinin bir alt başlığı olarak ele alınmaktadır. Nassın hükme doğrudan delâlet etmesine mantûk, dolaylı delâlet etmesine de mefhûm denilmektedir. Mefhûm ise mefhûm-i muvafakât ve mefhûm-i muhalefet olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mefhûm-i muhalefet yollarından biri olan hasrın, "sonda gelmesi gereken cümle unsurlarından birinin öne alınması" (takdîm), "lâ", "bel" ve "lâkin" gibi atıf edatları, "innemâ" ve "nefiy ve istisna" kelimeleri gibi çeşitli yolları bulunmakla birlikte, fakihler arasında farklı hükümlerin ortaya çıkmasında daha çok etkili olan ise "innemâ" ve "nefiy ve istisna" yollarıdır.

Bu araştırmada, mezhepler arasında farklı hükümlerin ortaya çıkmasında etkili olan "innemâ" ve "nefiy ve istisna"nın zikredildiği bazı hadisler ele alınacaktır. Bu bağlamda "Ameller ancak niyetlere göredir." ve "Şuf'a hakkı ancak taksim edilmemiş malda olur." hadisleri "innemâ"ya, "Namaz ancak Fatıha ile olur." ve "Nikâh ancak veli ile olur." hadisleri ise "nefiy ve istisna"ya örnek olarak seçilecektir. Bu hadisleri seçmemizin sebebi, bu edatların her birisi için biri ibadet diğeri muamelât olmak üzere iki örnekle konuyu ortaya koymaktır.

Bu çalışmanın iki amacı bulunmaktadır: Birincisi, naslardan hüküm çıkarmada genel olarak lafzın, özel olarak da hasrın önemini ortaya koymak; ikincisi ise bazı fıkıh mezheplerinin manayı, bazılarının ise lafzı merkeze alarak hükmü belirledikleri yönündeki yaygın kabullerin gerçeği yansıtmayı yansıtmadığını tespit etmektir.

Naslardan hüküm çıkarmada hasrın konumunu belirlemek için genel olarak hükmün nasıl belirlendiğini tespit etmek gerekmektedir. Bu bağlamda yorum ve lafız merkezli anlama faaliyetlerine kısaca değinilmesinde yarar bulunmaktadır.

1. Hükümün Beyan Yoluyla Belirlenmesi

Sözlükte “açıklamak” manasına gelen beyân, fıkıh usûlünde “Şâri’in nastan maksadının ne olduğunu açıklayan delil”¹ anlamında kullanılmaktadır. Beyânın beş şekilde yapıldığı kabul edilmektedir:

1. Umumun tahsis edilmesi yoluyla hükümün belirlenmesi. Buna Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlenmenin hükmü örnek olarak zikredilebilir. Cenab-ı hakk “*Ey müminler! İman etmedikleri sürece müşrik kadınlarla evlenmeyin.*”² buyurarak bütün müşrik kadınlarla evlenmeyi haram kılmıştır. Bu yasağa Ehl-i Kitap kadınları da dâhildir. Çünkü Kur’ân onların da müşrik olduğunu belirtmektedir.³ Bu hükümden sonra Mâide Sûresi’nin beşinci âyeti nazil olmuş ve Ehl-i Kitap kadınlarını genel yasağın kapsamı dışına çıkarmıştır.⁴ Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlenmenin câiz olduğu, umumun tahsis edilmesi sebebiyle beyân yoluyla sabit olmuştur.

2. Mutlakın takyîd edilmesi yoluyla hükümün belirlenmesi. Bunun örneklerinden biri vadeli alışverişlerde şahit tutulan kimselerde adalet şartının aranıp aranmayacağına dair hükümdür. Bu konudaki hükmü belirleyen âyet, şahitlerin adil olup olmadıklarını belirtmeksizin mutlak olarak gelmiştir.⁵ Ancak Kur’ân diğer bazı işlemlerde şahitlerin adil olması gerektiğini belirtmiştir. Örneğin, eşini ric’î talâkla boşayan kişinin iki şahit tutmasını emreden âyet, aynı zamanda bu şahitler için adaletli olmayı da şart koşturmuştur.⁶ Mukayyet olan bu hükümün mutlak olanı kaydlatıldığı kabul edilmiş ve bunun sonucunda alışverişlerde tutulan şahitlerin adil olması gerektiği sonucuna varılmıştır.⁷ Görüldüğü üzere buradaki hüküm, beyânın bir türü olan mutlakın takyîdi yoluyla tespit edilmiştir.

3. Zahirin tevil edilmesi yoluyla hükümün belirlenmesi. Zahir, bir anlama güçlü bir şekilde delâlet eden ancak başka bir anlama delâlet etme olasılığı da taşıyan lafız manasına gelmektedir. Böyle bir lafzın delâlet ettiği güçlü anlamın dışındaki anlamda kullanılabilmesi için bir karinenin (delil) bulunması gerekmektedir. Karine sonucunda lafzın güçlü olmayan anlama hamledilmesi, zahirin tevili olarak adlandırılmaktadır. Tevilin farklı şekilde yapılabilmesi fakihler arasında farklı fikhî sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Buna zihâr kefareti örnek olarak zikredilebilir. Mücadile sûresinin 4. âyetinde eşine zihâr yapanlara kefaret olarak altmış fakiri doyurma hükmü getirilmiştir. *مَشْكِينًا* şeklindeki cümlenin zahiri, altmış fakirin doyurulmasıdır. Ancak buradaki zahir lafzın tevil edilip edilemeyeceğine bağlı olarak Hanefiler ile Şâfiîler farklı hükümlere ulaşmışlardır. Hanefiler bunu tevil ederken Şâfiîler tevil etmeyip zahir manasında kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Hanefilere göre kefaâret olarak tayin edilen doyurma işlemi, altmış fakire yapılabileceği gibi, bir fakir altmış gün doyurularak da yapılabilir. Onlar bu sonuca âyette “*طَعَامًا*” lafzını takdir edip *مَشْكِينًا* “*طَعَامًا سِتِينَ*”/Altmış fakirin yiyeceğini

¹ Seyfuddîn Ali b. Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazzâk Affî (Riyâd: Dâru’s-Samî, 2003), 3/31. Bu tanımın, usûlcülerin çoğunluğu tarafından savunulduğunu ve tercihe şayan olanın da bu olduğunu belirten Âmidî, Ebû Bekir es-Sayrâfî’nin beyanı “Bir şeyi kapalılık durumundan açık bir duruma getirmek.”, Ebû Abdillah el-Basrî’nin ise “delil sonucu ortaya çıkan bilgi” olarak tanımladığını ifade eder. Bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 3/31; Muhammed Sâid Ramazan el-Bûtî - Muhammed Tefvîk Ramazan, *Usûlü'l-fikh (Mebâhisü'l-kitâb ve's-sünne)* (Dimaşk: Câmiatu Dimaşk, 2017), 193.

² el-Bakara 2/221. ÂYET

³ Bkz: el-Mâide 5/19, 73; et-Tevbe 9/30.

⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/389.

⁵ el-Bakara 2/282.

⁶ et-Talâk 65/2.

⁷ Bûtî, *Usûlü'l-fikh*, 235.

yedirin.” şeklinde anlayarak varmışlardır. Hanefîlerin zahiri manayı terk etmelerinin delili, hükmün maksadıdır. Onlara göre bu kefarettten maksat, fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamaktır. Bu da altmış fakiri doyurmakla olabileceği gibi bir fakiri altmış gün doyurmakla da olabilmektedir. Hanefîler bu hükme zahiri tevil ederek varmışlardır.⁸

4. Mücmelin izah edilmesi yoluyla hükmün belirlenmesi. Sözlükte “ayrıntılı olarak açıklanmamış sözler ve kapalı lafızlar” anlamına gelen mücmel, fıkıh usûlünde “sahibi tarafından açıklanmadıkça anlamı anlaşılabilen sözler ve fiiller”⁹ manasına gelmektedir. Kavî mücmele Bakara sûresinin 237. âyetinde geçen “nikâh bağı elinde bulunduran” ifadesi; fiilî mücmele ise Hz. Peygamber tarafından kılınan kasr namazı örnek olarak zikredilebilir. Söz konusu âyette mehir miktarı belirlendikten sonra zifafa girilmeden boşanan kadınlara mehrin yarısının verilmesi emredildikten sonra *أَلَا أَنْ يَغْفُونَ أَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ* “Ancak kadınların bağışlaması veya nikâh akdini elinde bulundurandan hoşgörülü davranması müstesnadır.” buyrulmuştur. Buradaki “أَلَا أَنْ يَغْفُونَ أَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ/Nikâh akdi elinde olan kişi” cümlesi mücmel bir cümledir. Bu cümlenin muhatabı koca olabileceği gibi kadının velisi de olabilmektedir. Muhatabın koca olarak kabul edilmesi halinde âyet, kocanın mehrin yarısından vazgeçip tamamını kadına vermesi şeklinde anlaşılacaktır. Muhatabın kadının velisi olarak anlaşılması durumunda ise velinin, velâyeti altında bulunan kadının hakkı olan mehrin yarısından vazgeçip tümünü kadının kocasına bağışlaması olarak kabul edilecektir.¹⁰ Birinci anlam, aralarında Ebû Hanîfe ve Şâfiî’nin de bulunduğu fakihlerin kahir ekseriyeti tarafından tercih edilirken ikincisi İmâm Mâlik tarafından tercih edilmiştir.¹¹ Hz. Peygamber yolculukta namazı kısaltarak kılmıştır. Bu yolculuk, kısa ve uzun olma ihtimalini içerdiği için mücmeldir. Buradaki yolculuğun uzun bir yolculuk olduğuna dair delil bulunması sebebiyle icmal ortadan kalkmıştır.¹²

5. Nesih yoluyla hükmün belirlenmesi. Sözlükte “ortadan kaldırmak, yok etmek ve bir şeyi nakletmek”¹³ gibi anlamlara gelen nesh, fıkıh usûlünde “şer’î bir hükmün sonradan gelen şer’î bir delil ile yürürlükten kaldırılması”¹⁴ olarak tanımlanmaktadır. Neshin birçok örneği bulunmakla birlikte en bariz örnek kiblenin değiştirilmesine ilişkin hükümdür. Müslümanlar, Medine’ye hicret ettikten sonra Beytülmakdis’e yönelerek namaz kılmaya başlamışlardır. Hicretten yaklaşık on sekiz ay sonra bu hüküm “Artık bundan böyle namaz kılarken yüzünü Mescid-i Haram tarafına döndür. Nerede olursanız olun, namaz kılarken yüzlerinizi o tarafa çevirin.”¹⁵ hükmü ile yürürlükten kaldırılmıştır.¹⁶ Önceki hükmün sonraki hüküm ile ortadan kaldırılması beyânın bir türü olarak kabul edilmektedir.

2. Hükmün Lafzın Delâleti Yoluyla Belirlenmesi

Usûlcüler tarafından lafızların manaya delâleti farklı açılardan taksimata tabi tutulmuştur. Birinci taksim, lafızların manaya delâletinin açık ve kapalı olması bakımından yapılmıştır. Bu konuda fukaha metodunu benimseyen usûlcüler (Hanefîler) ile mütekellimîn

⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/71; Bûtî, *Usûlü’l-fikh*, 245-246.

⁹ Bûtî, *Usûlü’l-fikh*, 248.

¹⁰ Bu durum, kadının nakis ehliyet sahibi olması durumunda ortaya çıkmaktadır.

¹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/13; Bûtî, *Usûlü’l-fikh*, 252.

¹² Bûtî, *Usûlü’l-fikh*, 250-251.

¹³ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu’cemu’t-Tarîfât* (Kahire: Daru’l-Fadile, ts.), 202.

¹⁴ Cemâleddîn Ebî Ömer Osman İbn Hâcib, *Muhasaru’l-Müntehe’s-Süli ve’l-Emel fi İlme’l-Usûli ve’l-Cedel*, thk. Nezâr Hamâd (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2006), 2/971.

¹⁵ el-Bakara 2/144.

¹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/81.

metoduna tercih eden usûlcülerin taksimatı birbirinden farklılık göstermektedir. Mütakellimîn metodunu benimseyen usûlcüler lafızları, manaya delâletlerinin açık ve kapalı olması bakımından nas, zahir ve mücmel olmak üzere üç kısma ayırırken fukaha metodunu tercih eden usûlcüler ise muhkem, müfesser, nass, zahir, hafî, müşkil, mücmel ve mütaşabih olmak üzere sekiz kısma ayırmışlardır.¹⁷

İkinci taksim inşa ve haber açısından yapılmıştır. Usûlcüler bu açıdan lafızları emir ve nehiy olarak ikiye ayırmışlardır. Üçüncü taksim lafızların manayı kapsama derecesi açısından yapılmıştır. Bu açıdan lafızlar mutlak ve umum olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Dördüncü taksim ise manaya delâlet etme şekli bakımından yapılmıştır. Bu açıdan lafızların manaya delâleti hakikat, mecaz, müşterek, mantûk ve mefhûm olmak üzere beş kısma ayrılmıştır. Ancak mantûk ve mefhûm taksimatı sadece mütakellimîn metodunu benimseyen usûlcüler tarafından yapılmıştır. Fukaha metodunu tercih eden usûlcüler bunu iki kısma ayırmışlardır. Birincisi lafzî delâlet ikincisi ise lafzî olmayan delâlettir. Birincisini nassın ibaresi, nassın işareti, nassın delâleti ve nassın iktizâsı olmak üzere dört kısma ayırmışlardır. İkinci kısmı ise zorunlu beyân (beyân-ı zarûra) olarak adlandırmışlardır.¹⁸ Asıl komumuz olan hasr, lafzın dördüncü taksiminin bir alt kısmı olduğu için mantûk ve mefhûmu kısaca ele almakta yarar bulunmaktadır.

2.1. Mantûk

Sözlükte “konuşulan, söylenen, sözde zikredilmiş olan”¹⁹ anlamlarına gelen mantûk, fıkıh usûlünde “sözün zikredildiği alandaki manası”²⁰ anlamında kullanılmaktadır. Usûlcülere göre bu mana zikredilen sözün hükmüdür.²¹ Evladın ebeveyne karşı davranışını düzenleyen İsrâ sûresinin 23. âyeti bu konuda örnek olarak zikredilmiştir. “Eğer onlardan (ana baba) biri ya da her ikisi senin yanında yaşlanırsa, onlara ‘öf’ deme; onları azarlama; her ikisine de güzel sözler söyle.” âyetinde bizzat sözün kendisi ana babaya karşı “öf” demenin haram olduğuna delâlet etmektedir. Sözün bu manaya delâleti hususunda usûlcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte bu yöntemin isimlendirilmesinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Mütakellim usûlcüleri bu yöntemle istidlâle “mantûkun delâleti” adını verirken, fukaha metodunu tercih eden usûlcüler “ibarenin, işaretin ve iktizânın delâleti” adını vermişlerdir.²²

2.2. Mefhûm

Sözlükte “anlaşılan, bilinen”²³ gibi manalara gelen mefhûm, usûlcüler tarafından “söylenenin (mantûk bih) çağrıştırdığı anlam”, “lafzın konusu (mahallü'n-nutk) dışında lafızdan anlaşılan mana”, “lafzın, konusu dışında olana delâleti”²⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Tanımlardan da anlaşıldığı üzere mefhûm, doğrudan lafzın kapsamına girmeyen ancak lafzın işareti ile ya da lafızdan hareketle elde edilen manaları ifade etmektedir. Bu anlamlara yalnızca dil unsurundan

¹⁷ Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkândî, *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber, 1984, 349/361; Bûtî, *Usûlü'l-fikh*, 94-103.

¹⁸ Semerkândî, *Mizânu'l-usûl*, 367-415; Bûtî, *Usûlü'l-fikh*, 55-93,105-164.

¹⁹ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 10/354.

²⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/83; Bûtî, *Usûlü'l-fikh*, 76; Ferhat Koca, “Mantûk”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/31.

²¹ Koca, “Mantûk”, 28/31.

²² Âmidî, *el-İhkâm*, 3/84; Bûtî, *Usûlü'l-fikh*, 88-90.

²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/459.

²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/84; İbn Hâcib, *Muhasaru'l-Münteha's-Sûli*, 2/924; Bûtî, *Usûlü'l-fikh*, 76; Ferhat Koca, “Mefhûm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/350.

hareketle, başka bir deyişle zihnin bir anlamdan başka bir anlama geçmesiyle gerçekleştirilen zihinsel bir süreçle ulaşılmaktadır.²⁵

Mefhûm, usulcüler tarafından muvafakat ve muhalefet mefhûmları olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Mefhûm-ı muvafakat, “lafzın sükût ettiği konudaki anlamının, lafzın konusunun anlamına uygun olması”²⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle mefhûmun mantûka uygun olmasıdır. Mefhûm-ı muvafakat, “fahve’l-hitâb” ve “lahnü’l-hitâb” olarak iki kısma ayrılmaktadır. Fahve’l-hitâb, “lafzın sükût ettiği konudaki anlamının (mefhûm), lafzın konusunun (mantûk) anlamından daha fazla anlaşılması” biçiminde tarif edilmiştir. Örneğin “Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar.”²⁷ âyeti, konusu itibariyle yetimlerin mallarını yemeyi yasaklarken mefhûmu itibariyle bu malı yakmayı yasaklamıştır. İki mana da âyetten anlaşılma ile birlikte ikinci mana birincisinden daha fazla anlaşılmalıdır. İkinci mana “fahve’l-hitâb” olarak adlandırılmaktadır. Mefhûm-ı muvafakatin ikinci kısmı olan “lahnü’l-hitâb”, “lafzın sükût ettiği konudaki anlamının, lafzın konusu olan anlama hüküm açısından eşit seviyede olması” şeklinde tanımlanmıştır. Söz gelimi “Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığımız zaman, Allah’ı anmaya koşun, alışverişi bırakın.”²⁸ âyeti namaz saatinde alışverişi yasakladığı gibi namaza gitmeye engel olan tüm durumları da yasaklamıştır. Bu iki mana eşit seviyede âyetten anlaşılmaktadır. İkinci mana “lahnü’l-hitâb” olarak isimlendirilmiştir.²⁹

Mefhûm-i muhalefet, usûlcüler tarafından “lafzın sükût ettiği konudaki anlamının, lafzın konusu olan anlamına aykırı olması”³⁰ şeklinde tarif edilmiştir. “Sâime koyun kırka ulaşır sa içlerinden biri zekât olarak verilir.”³¹ hadisindeki sâime lafzı, koyunun zekâta tabi olabilmesi için senenin çoğunu meralarda otlamasını gerekli kıldığı gibi sâime olmayan yani senenin çoğunu meralarda değil, yem yiyerek beslenen koyunların (ma’lûfe) zekâta tabi olmadığını da gerekli kılmaktadır. Bu manaya delâlet eden, mefhûm-i muhalefettir.³²

Mefhûm-i muhalefetin sıfat, şart, gaye, sayı, istisna, lakap ve hasır (kasr) olmak üzere yedi çeşidi bulunmaktadır.

2. 2. 1. Hasırın Tanımı ve Kısımları

Sözlükte “kuşatmak ve daraltmak”³³ gibi anlamlara gelen hasır, bir ifadedeki bir kelime veya kelime grubunun özel bir şekilde başka bir kelime veya kelime grubuna tahsis edilmesi ve sadece o kelime veya kelime grubunun belirtilmesi anlamına gelmektedir.³⁴ Hasır, öğeleri açısından mevsûfun sıfat üzerine hasır ve sıfatın mevsuf üzerine hasır olmak üzere iki kısma ayrılmakla birlikte birinci kısmın tahakkuku ancak mecazen mümkün olabilmektedir. Zira

²⁵ Koca, “Mefhûm”, 28/350.

²⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/84.

²⁷ en-Nisâ 4/10.

²⁸ el-Cuma 62/9.

²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/84-85; Bûtî - Ramazan, *Usûlü’l-fikh*, 81.

³⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/88; Koca, “Mefhûm”, 28/350.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Zekât”, 38 (Hadis No. 1454).

³² Âmidî, *el-İhkâm*, 3/88.

³³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/193.

³⁴ Cürçânî, *et-Tarîfât*, 78; İsmail Durmuş, “Hasır”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/392.

varlıkların tüm sıfatları kuşatılamayacağı için mevsufu birine hasretmek ve diğerlerini ondan soyutlamak ancak mecaz yoluyla mümkündür.³⁵

Hasr, biri mutlak/hakiki diğeri mahsûs/izâfî/gayr-i hakiki olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mutlak hasr, mahsûrun (hasredilenin), mahsûrun aleyhe (kendisine hasredilene) tahsisinin vâkıya ve gerçeğe uygun olması, mahsûrun aleyh için tahsis edilen niteliğin başka bir varlıkta bulunmamasıdır. Bunun en bariz örneği kelime-i tevhiddir. "لا إله إلا الله." "Allah'tan başka ilâh yoktur." tevhid cümlesinde ilâh lafzı, Allah lafzına hasredilmiştir. Mahsûr olan ilâh lafzı, mahsûr aleyh olan Allah lafzına tahsis edilmekte ve böylece Allah'a tahsis edilen ilahlık vasfının onun dışındaki varlıklarda bulunmadığı vurgulanmaktadır. Böyle bir hasr, hem vâkıya hem de hakikate uygundur. Mahsûs/izâfî/gayr-i hakiki hasr ise hasrın başka bir şeye nispetle meydana gelmesidir. Örneğin Cenab-ı Hak Kur'ân'ı Kerimde hasrı kullanarak Hz. Peygamber'e hitaben *أنت منذر* "Sen yalnızca bir uyarıcısın."³⁶ buyurmuştur. Buradaki hasrın hakiki olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Zira Peygamber'in uyarma görevinin yanında müjdeleme vb. başka görevleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu hasr mahsûs hasırdır. İman eden kişilere nispetle meydana gelen bu hasr ile Peygamber'in, kâfirlerin istediği mucizeyi getirme gücüne sahip olmadığı vurgulanmaktadır. Hasrın anlamının ölçüsü karine ve bağlamdır. Zikredildiği bağlamda hasrın mahsûs olduğuna dair bir karine varsa mahsûsa hamledilir, aksi takdirde mutlaka hamledilecektir.³⁷

2.2.2. Usûlcülere Göre Hasrın Hükme Delâleti

Hasr, naslardan hüküm çıkarmada önemli bir etkiye sahiptir. İster ibadet ister muamelat konularında olsun âyetler ve hadislerden hüküm çıkarma konusunda etkili olan hasr ile ilgili farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu konudaki anlayış farklılığı mezhepler arasında farklı fikhî sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Hasrın birden fazla yolu olsa da naslardan hüküm istinbât etmede en çok "innemâ" (إنما) ve "nefiy ve istisna" kelimeleri kullanılmaktadır.

2.2.2.1. İnnemâ Kelimesinin Hükme Delâleti

"İnnemâ" kelimesi, "inne" ve "mâ" harflerinden oluşan mürekkep bir kelimedir. Bu kelimenin delâlet ettiği mana konusunda nahivciler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mütekaddimîn dilciler "inne" harfinin tahkik ifade ettiğini, "mâ" harfinin ise mübalağa ve te'kid bildirdiğini söylemektedirler. Bunlara göre innemâ kelimesinin bulunduğu cümlede hasr anlamı varsa bu hasrın, kelimeden değil cümlenin bağlamından anlaşıldığı kabul edilecektir. Müteahhirîn dilciler ise "inne" harfinin ispat, "mâ" harfinin ise nefiy bildirdiğini dolayısıyla "innemâ" kelimesinin hasr ifade ettiğini savunmaktadırlar.³⁸

Fıkıh usûlünde "innemâ" kelimesinin delâlet ettiği anlamın tespitinde mefhûm-ı muhalefetin delil olup olmamasına bağlı olarak farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Usûlcülerin bir

³⁵ Durmuş, "Hasr", 16/392.

³⁶ er-Ra'd 13/7.

³⁷ Takiyuddîn Ebû'l-Feth İbn Dakîkûl'îd, *İhkâmü'l-ahkâm Şerhu Umdeti'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Âlemü'l-Kutub, 1987), 1/60-61.

³⁸ Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2000), 411-412; Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2013), 389-392; Abdülfettâh Fuyûd Besyûnî, *İlmu'l-meânî* (Müessesetü'l-Muhtâr, 2015), 317-323; Hâlid Tuvâtî, *Mefhumu'l-hasr ve asâruhu'l-fikhiyye ve'l-usûliyye* (Cezâir: Câmîati'l-Cezâir, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 58-60.

kısmı" innemâ"nın hasr ifade ettiğini savunurken bir kısmı da aksi görüşü savunmuştur. Birinci görüş, aralarında Ebû Bekir el-Bakillânî (ö. 403/1013), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) de bulunduğu Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usûlcülerin kahir ekseriyeti tarafından kabul görmüştür. İkinci görüş ise Hanefî usûlcüler ile İbn Süreyc (ö. 306/918), Ebû Hâmid el-Merverrûzî (ö. 362/973), İbn Akîl (ö. 513/1119) ve Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) gibi usûlcüler tarafından benimsenmiştir.³⁹

"İnnemâ" kelimesinin hasr ifade ettiğini savunanlar, bu görüşlerini biri lengüistik diğeri naklî olmak üzere iki argümanla temellendirmeye çalışmışlardır. Bunlara göre bu kelime "inne" ve "mâ" harflerinden meydana gelmektedir. Bu iki harf tek başlarına kullanıldıklarında ne anlam ifade ediyorsa bir araya geldiğinde de aynı anlamı ifade eder. Arap dilinde "inne" harfi ispat, "mâ" harfi ise nefiy anlamına gelir. Nefiy ve ispat ise hasr ifade eder. Kaldı ki Arapçaya aşina olan insanlar bu kelimeyi duyduklarında akıllarına gelen ilk anlam hasr olmaktadır.⁴⁰

Naklî delillerin en önemlisi İbn Abbas'ın, ribâ ile ilgili görüşüne dayanak kabul ettiği *إِنَّمَا الرَّبَا فِي النَّسْبَةِ* "Ribâ ancak veresiyede cereyan eder."⁴¹ hadisidir. Ribânın iki çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan biri peşin alışverişlerde meydana gelen ribe'l-fadl (fazlalık faizi), diğeri ise vadeli alışverişlerde gerçekleşen ribe'n-nesîedir (veresiye faizi). Her iki faiz türünün de haram olduğu kabul edilmektedir. Ancak İbn Abbas, yukarıda zikredilen hadise dayanarak veresiye dışındaki alışverişlerde faiz tahakkuk etmeyeceğini savunmuştur. "İnnemâ" kelimesinin hasr ifade ettiğini savunan usûlcülere göre İbn Abbas, mezkûr hadisteki ilgili kelimedenden hareketle bu sonuca varmıştır.⁴² Sahabe, İbn Abbas'ın görüşüne katılmasa da onun bu hadisi yanlış anladığını iddia etmemiştir. İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) sahabe'nin bu tutumunda, bu kelimenin hasr anlamına geldiği konusunda görüş birliği olduğunu belirtmektedir.⁴³

"İnnemâ" kelimesinin hasr ifade etmediğini savunan usûlcülerin bu konudaki temel argümanı, her iki manayı barındıran ortak bir anlamın tespit edilmesidir. Onlara göre bu kelime bazı yerlerde hasr anlamını ifade ederken bazı yerlerde bu anlamı ifade etmemektedir. Örneğin Âmidî, yukarıdaki hadiste bu edatın hasr ifade etmediğini öne sürmektedir. Ona göre ribe'l-fadlın haram olduğu konusunda icma olması, bu edatın burada hasr ifade etmediğini

³⁹ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ el-Bağdâdî Kâdî Ebû Ye'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyru'l-Mubârekî (Riyâd, 1993), 1/205-207; Ebû İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdulmecid et-Türkî (Beyrût: Dâru'l-Ğaraibu'l-İslâmî, 1988), 1/441-442; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitabu't-Telhis fi usuli'l-fikh* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1996), 2/202-203; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/211-212; Edu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 3/297; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/121-122; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravdetu'n-nâzir ve cünnetu'l-munâzir fi usûli'l-fikh*, thk. Şâban Muhammed İsmail (Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 2/127-128; İbn Dakîkul'îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, 1/60; Necmeddîn Ebû Rabî Süleyman et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Vezaretü'ş-Şuunî'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-De' ve ve'l-İrşâd, 1998), 2/739-749; İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahrîr*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1/155; Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi' bi Cemi'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdulaziz, Abdullah Rabî' (Mektebetu Kurtuba, 1998), 1/375-378; Bedruddîn b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, thk. Abdussettar Ebû Gudde (Kuveyt: Vezaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuunî'l-İslâmiyye, 1992), 4/51-52; Muhammed Emin Emîr Padişâh, *Teyşîru't-Tahrîr* (Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.), 1/102; Muhammed Ali Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000), 2/779; Abdülkerim en-Nemle, *el-Muhezzeb fi ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 4/1792-1796.

⁴⁰ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/741.

⁴¹ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nezer Muhammad el-Ferâyâbî (Riyad: Dâru't-Taybe, 2006), "Müsâkât", 18 (No: 1596).

⁴² Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/742.

⁴³ İbn Dakîkul'îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, 1/60.

göstermektedir. O, İbn Abbas dışında bu görüşü savunan kimsenin olmadığını, onun da daha sonra bu görüşü terk ettiğini belirtmektedir.⁴⁴ Âmidî, *إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ* "Ben yalnızca sizin gibi bir beşerim."⁴⁵ âyetinde "innemâ" kelimesinin hasr manasını bildirdiğini ileri sürmektedir. İki manada da kullanıldığına göre bunun hakiki manasının tespit edilmesi gerekmektedir. Bu anlayıştan hareket eden Âmidî gibi usûlcüler, onun gerçek anlamını her iki manayı kapsayacak şekilde (kadr-i müşterek) belirlemeye çalışmışlardır. Onlara göre ortak mana, haberin mübtedada ispatını pekiştirmektedir. Aksi takdirde "innemâ" kelimesinin müşterek lafız veya iki anlamdan birisinde mecaz olduğu kabul edilecektir. Bu da ilkeselliğe (asl) aykırı bir durumdur. Bu kelimenin hasra delâlet ettiği kabul edilirse hasrın dışında kullanılması, asla aykırı olacaktır.⁴⁶

"İnnemâ" kelimesi ister hasr olarak kabul edilsin isterse ortak manada kullanılsın her iki durumda da nastan hüküm çıkarmada önemli bir etkisi bulunmaktadır. Örneğin bu etki *إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ* "Ameller ancak niyetlere göredir."⁴⁷ ve *إِنَّمَا الشُّفْعَةُ فِيمَا لَمْ يُقْسَمَ* "Şuf'a hakkı ancak taksim edilmemiş mallarda olur."⁴⁸ gibi naslardan açık bir şekilde oraya çıkmaktadır.

Hz. Ömer tarafından rivâyet edilen ve çoğu hadis kitaplarında yer alan niyet hadisinden hüküm çıkarma konusunda "innemâ" kelimesinin etkisi inkâr edilemez. Hanefiler, her ne kadar bazı ibadetlerde niyeti farz görmeseler de onların hasrı dikkate alarak söz konusu hadisi yorumladıkları görülmektedir. Abdestte niyetin hükmü ile ilgili tutumları bu minvaldedir. Onlara göre Mâide Sûresi'nin 6. âyetinde yıkama ve mesh etme fiillerinden bahsedilmektedir. Bunlar niyetsiz de yapılabilen fiiller olması sebebiyle niyeti farz saymak âyete hüküm eklemek anlamına gelmektedir. Zira âyette niyeti gerekli kılan herhangi bir delil bulunmamaktadır. Haber-i vâhid veya kıyas yoluyla âyete ilave yapmak da mümkün değildir. Bu sebeple abdestte niyeti farz saymak mümkün değildir.⁴⁹ Şâfiîler ise bu hadise dayanarak ibadetlerde niyetin farz olduğu sonucuna varmışlardır.⁵⁰ Ebu'l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve İmam Nevevî (ö. 676/1277) gibi Şâfiî fakihler bu hadisteki innemâ edatına hasr anlamı vererek hüküm bina etmişlerdir.⁵¹

Mâlîkî fakihler Ebu'l-Velîd İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve Şihâbuddîn el-Karâfî (ö. 684/1285) de "İnnemâ" kelimesine dikkat çekmişlerdir. Onlara göre bu hadis, niyetsiz amelin kabul

⁴⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/121.

⁴⁵ el-Kehf 18/110.

⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/122.

⁴⁷ Buhârî, "Bedu'l-vahy", 1 (No: 1); Müslim, "İmâre", 155 (No: 1907).

⁴⁸ Ebu Sehl Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsut* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1993), 14/94; Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Ömer, Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1986), 5/4; İbn Dakikul'İd, *İhkâmü'l-ahkâm*, 2/150. Buhârî, bu hadisi " *إِنَّمَا جَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشُّفْعَةَ* " *بِالنِّيَّاتِ* cümlesi ile rivâyet etmiştir. Bkz: Buhârî, "Kitâbu's-Şirke", 8 (No: 2495).

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 1/72.

⁵⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Havi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1999), 1/89. Hanefîlerin tavrı fakihlerin tavrını yansıtırken Şâfiîlerin tavrı daha çok muhaddislerin tavrını yansıtmaktadır. Zira naslardan hüküm çıkarma noktasında muhaddislerin bakış açısı ile fakihlerin bakış açısı arasındaki bazı temel farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklardan en önemlisi, fakihlerin bir hadisi malzeme olarak alması ve denkleme başka deliller de katarak bir sonuca ulaşmaya çalışmasıdır. Muhaddis ise hadisi alır ve hüküm çıkarmaya çalışır.

⁵¹ Mâverdî, *el-Havi'l-kebîr*, 16/67; Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/313.

olamayacağına delâlet etmektedir.⁵² İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) ve Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) gibi Hanbelî usûlcüler de “innemâ” kelimesinin hasr ifade ettiğini belirtmiş ve bu hadisi örnek olarak zikretmişlerdir.⁵³

Niyet hadisinin sıhhati, yorumunda bir kelimenin takdiri ve onunla amel edilmesi konularında fakihler arasında görüş birliği bulunmasına karşın takdir edilen lafzın tayini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan fikhî sonuçlar hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Niyeti şart koşanlar “sihat” ve “kabul” gibi bazı kelimeler takdir ederek hadisi “Amellerin sıhhati/kabulü ancak niyete göredir.” şeklinde anlarken, niyeti şart koşmayanlar ise “kemâl” veya ona yakın bazı kelimeler takdir ederek hadisi “Amellerin kemâli/mükâfatı ancak niyete göredir.” şeklinde anlamışlardır. Birinci anlam Şâfiîler, Mâlikîler ve Hanbelîler tarafından benimsenirken, ikinci anlam Hanefîler tarafından benimsenmiştir.⁵⁴

Şuf’a ile ilgili hadisin yorumunda da fakihlerin “innemâ” kelimesini hasra hamlederek hükmü belirlemeye çalıştıkları görülmektedir. Sözlükte “ekleme ve bir araya getirme”⁵⁵ anlamına gelen şuf’a, fıkıh ilminde satım sözleşmesi veya bu mahiyetteki bir sözleşmeyle satın alınan bir taşınmazın veya özel mülkiyetteki bir taşınmazın mülkiyetini, müşteriye mal olduğu bedel üzerinden cebren kazanma hakkını ifade eder.⁵⁶ Şuf’a hakkının sebebinin satılan taşınmaz malda hissedar olmak olduğu konusunda görüş birliği bulunmakla birlikte, komşu olma durumunda da gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefîler satılan taşınmaza komşu olmanın da şuf’a hakkı doğuracağını savunurken Şâfiîler böyle bir sebebin şuf’a hakkı doğurmayacağını savunmaktadırlar.⁵⁷

Şuf’a hakkının meşruiyet sebepleri bağlamında tartışılan konulardan biri de bu hakkın, taşınmaz bölündükten sonra devam edip etmeyeceğidir. Şuf’a ile ilgili yukarıdaki hadis bu bağlamda gündeme gelmektedir. Örneğin Hanefî fakih Serahsî (ö. 483/1090) bu hadisi, “innemâ” kelimesine hasr anlamı vererek yorumlamaya çalışmıştır. O, bu yorumu hasr kavramını kullanmadan yapmayı tercih etmiştir. Ona göre Arapçada “innemâ” kelimesi, birlikte geldiği hükmü bir yere özgü kılar ve başka türlü olmayacağını ortaya koyar. O, ayrıca bu yorumunu ^{قَدْ} “Tek ilah ancak Allah’tır”⁵⁸ âyetiyle de desteklemeye çalışmıştır. Serahsî, bu açıklamalardan sonra şu sonuca varmıştır: “Şuf’anın tahsis kelimesi olan ‘innemâ’ ile birlikte kullanılması, taksim yapıldıktan sonra artık şuf’a hakkının olmayacağını ortaya koymaktadır.”⁵⁹ Mâverdî, Abdulvâhid er-Rûyânî (ö. 502/1108), Kâsânî (ö. 587/1191), İbn Dakîkul’îd ve Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) gibi fakihler de buradaki hasra dikkat çekerek bu konudaki hükmü belirlemeye çalışmışlardır.⁶⁰

⁵² Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtu’l-mumehhidât*, thk. Muhammed Hacî, Said Ahmad A’râb (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1988), 1/31; Şihâbuddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zehîre*, thk. Muhammed Hacî (Beyrût: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1994), 1/241.

⁵³ Müveffuddin Abdillâh b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravdetü’l-nâzır ve Cünnetü’l-münâzır* (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyan, 2002), 2/128; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 2/667.

⁵⁴ İbn Dakîk el-İd, *İhkâmü’l-ahkâm*, 1/61.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 8/183.

⁵⁶ İbrahim Kâfî Dönmez, “Şuf’a”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/248.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 5/4.

⁵⁸ en-Nisâ 4/171.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, 14/94.

⁶⁰ Mâverdî, *el-Havi’l-kebîr*, 7/229; Ebu’l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî, *Bahrü’l-mezheb fi fîrû’l mezhebi’l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Tânk Fethî es-Seyyid (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), 7/3; Kâsânî,

2.2.2.2. Nefiy ve İstisnanın Hükme Delâleti

“Nefiy ve istisna” yoluyla yapılan hasr, bazı usûlcüler tarafından mefhûm-i muhalefet, bazıları tarafından ise istisna konusu kapsamında ele alınmıştır. Sözlükte “iki şeyi birleştirmek”⁶¹ anlamına gelen istisna, nahiv ilminde “istisna edatlarından biri aracılığıyla müstesnanın, müstesna minhunun hükmünden çıkarılması”⁶² başka bir ifadeyle “istisna edatlarından biriyle genelin, özelin hükmünden çıkarılması”⁶³ olarak tanımlanmaktadır. İstisna, olumlu cümleden yapılan istisna ve olumsuz cümleden yapılan istisna olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu taksim konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamakla birlikte olumlu cümleden yapılan istisnanın olumsuz ve olumsuz cümleden yapılan istisnanın olumlu olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Âmidî, Şâfiî usûlcülerin olumlu cümleden yapılan istisnanın olumsuzluğa, olumsuz cümleden yapılan istisnanın ise olumluluğa delâlet ettiğini savunurken Hanefîlerin böyle bir görüşü savunmadığını belirtmektedir. Âmidî'nin ifade ettiği üzere Hanefîlere göre istisnada yalnızca müstesna minhunun hükmü ifade edilmektedir. Müstesnanın hükmüne ilişkin bir yargıda bulunmak mümkün değildir.⁶⁴

Olumsuz cümleden yapılan istisnanın olumluluk ifade ettiğini savunanlar, bu görüşlerini biri tevhid (Allah'ı birleme) cümlesi, diğeri de Arap dilindeki kullanım olmak üzere iki argümanla temellendirmeye çalışmışlardır. “Allah'tan başka ilâh yoktur.” cümlesini söyleyen kişi hem Allah'tan başka ilâhları reddettiğini hem de O'nun ilâhlığını kabul ettiğini ve dolayısıyla muvahhid olduğunu ifade etmiş olacaktır. Eğer bu cümle Allah'a ulûhiyyet hasretmediği, sadece Allah'tan başka ilâhları reddettiği kabul edilseydi, bu bir tevhid cümlesi olmazdı. Arapça'da “Bu şehirde Zeyd'den başka âlim yoktur.” cümlesini duyanların aklına gelen ilk anlam, şehirde yalnızca Zeyd'in âlim olduğu onun dışında orada başka bir âlimin bulunmadığıdır. Şâyet bu cümle ilmi Zeyd'e tahsis etmeyip sadece onun dışındakilerin âlim olmadığını ifade etseydi, duyanlar bu manayı anlayacaklardı. Durum böyle olmadığına göre bu cümle hem olumsuzlama hem de ispat ifade etmektedir.⁶⁵

Olumsuz cümleden yapılan istisnanın olumluluk ifade etmediğini savunanlar, bunun kabul edilmesi halinde ortaya çıkan bazı sorunları zikrederek görüşlerini ispatlamaya çalışmışlardır. “Nikâh ancak veli ile”⁶⁶ “Namaz ancak temizlikle olur.”⁶⁶ “Nikâh ancak veli ile

Bedâi'u's-sanâi', 5/4; İbn Dakîkûl'îd, *İhkâmü'l-ahkâm*, 2/150-151; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 11/280-281.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/117.

⁶² Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye bi şerhi'l-mukaddimeti'l-Âcrûmiyye* (Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 162.

⁶³ İsmail Durmuş, “İstisna”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23/388.

⁶⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/378.

⁶⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/378; Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfi, *el-İstiğnâ' fi'l-istisnâ'*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.), 455; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/734-735.

⁶⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/378; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/737. Bu hadis Müslim ve İbn Mâce tarafından “لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ إِلَّا بِطُهْرٍ” cümlesi ile rivâyet edilmiştir. Bkz: Müslim b. Haccac, “Kitâbu't-Tahâre”, 2 (No: 224); İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.), “Kitâbu't-Tahâre”, 2 (No: 271).

olur.”⁶⁷ ve لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ”⁶⁸ gibi nasları örnek göstererek problemleri dile getirmeye çabalamışlardır. Onlara göre olumsuz cümleden istisnanın olumluyu gerektirdiği kabul edilirse, temizliğin varlığının namazın varlığını, velâyetin varlığının nikâhın varlığını, eşitliğin varlığının alışverişin varlığını gerektirdiği kabul edilecektir. Böyle bir anlam kabul edilemeyeceğine göre istisnanın, müstesnanın varlığı ya da yokluğuna hükmetmeksizin onu müstesna minh’ten çıkarmak olduğu sonucuna varılacaktır.⁶⁹

Olumsuz cümleden yapılan istisnanın olumluluk ifade etmediği görüşü kıraat imamı ve nehiv âlimi Kisâî’ye (ö. 189/805) de nispet edilmektedir. Ona göre “Zeyd hariç insanlar kalktı.” cümlesi ile “Zeyd’in içinde bulunmadığı insanlar kalktı.” cümlesi aynı anlama gelmektedir. Bu cümlede Zeyd’in kalkıp kalkmadığı belirtilmediği için her iki ihtimali de içermektedir. Kisâî, bu görüşü “بُتُّنِ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَتَمُّونَ إِلَّا إِبْلِيسَ أَيْ أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ”⁷⁰ *“Bütün melekler ona secde etti. Fakat iblis hariç. O, secde edenlerle beraber olmaktan kaçındı.”*⁷⁰ âyeti ile desteklemeye çalışmıştır. Ona göre İblis’in hem secde etme hem de etmeme ihtimali olmasaydı “أَيْ أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ”⁷¹ *“O, secde edenlerle beraber olmaktan kaçındı.”* cümlesinin bir anlamı olmazdı.⁷¹

Fakihlerin فَاتِحَةَ الْكِتَابِ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ “Namaz ancak Fatiha ile olur.” ve لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ “Nikâh ancak veli ile olur.” gibi hadislerle ilgili yaptıkları yorumlar, hükmün istinbâtında hasrın göz önünde bulundurulduğunu ortaya koymaktadır.

Namazda kıraatin farz olduğu konusunda fakihler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamasına karşın bu kıraatin Fatiha sûresi ile yapılmasının farz olup olmadığı konusunda ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. İmam Şâfiî mezkûr hadise dayanarak Fatiha’nın namazın bir rûknü olduğunu, namazın herhangi bir rekâtında Fatiha’nın bir harfinin dahi terk edilmesi halinde namazın geçerli olmayacağını savunurken⁷² Hanefîler namazda Fatiha sûresinin okunmasının farz olmadığını savunmuşlardır. *Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyunuz.*⁷³ âyetini delil gösteren Hanefîler, Fatiha sûresini okumayı farz olarak belirlemenin âyete ekleme olacağını, âyette bulunmayan bir hükmü ona ilave etmenin onun hükmünü kaldırmakla eşdeğer olduğunu, böyle bir şeyin haber-i vahid ile sabit olamayacağını, üstelik kıraatten maksadın dil ile ta’zim olduğunu bunun da Fatiha ile yapılabileceği gibi başka âyetlerle de yapılabileceğini savunmuşlardır. Onlara göre bir şeyin farz olabilmesi için kesin delil ile sabit olması gerekir. Haber-i vahid kesin bilgi ifade etmediği için onunla sabit olan bir hüküm farz olarak nitelendirilemez. Ancak onunla amel etmek vaciptir. Bu sebeple onlar Fatiha sûresini okumanın vacip olduğunu savunmuşlardır. Bunun neticesinde namaz kılan kimsenin Fatiha sûresini okumayı terk etmesi yadırganmakla birlikte namazı sahih olur.⁷⁴

⁶⁷ Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Râid b. Sabrî (Riyâd: Dâru’l-Hadâre, 2015), “Nikâh”, 15 (No: 1101).

⁶⁸ Müslim b. Haccac, “Buyû”, 14 (No: 1584). Hadis cümlesi bu olmakla birlikte nefiy ve istisnanın hasr ifade edip etmediği üzerine değerlendirme yapan müellifler, bu cümle yerine “لَا تَبِيعُوا الرِّبَّ بِالرِّبِّ إِلَّا سِوَاءَ سِوَاءٍ” cümlesini tercih etmişlerdir. Bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 2/378.

⁶⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/378; Karâfî, *el-İstiğnâ*, 455-456.

⁷⁰ el-Hicr 15/310-31.

⁷¹ Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Ubbezî, *Şerhu’l-Cüzûliyye*, thk. Mu’tâd el-Harbî (Mekke: Câmîatu Ümmi’l-Kurâ, 1424), 4; Karâfî, *el-İstiğnâ*, 454-455.

⁷² Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdilkerim er-Râfî, *Fethu’l-azîz bi şerhi’l-Vecîz* (Beyrût, ts.), 3/325-326; Serahsi, *el-Mebsut*, 1/19; Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Muhezzeb*, 3/327.

⁷³ el-Muzzemmil 73/20.

⁷⁴ Serahsi, *el-Mebsut*, 1/19; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 1/160.

Şafîiler ve Hanefîler namazda Fatıha sûresini okumanın hükmünü farklı belirlemiş olsalar da “Namaz ancak Fatıha ile olur.” hadisindeki nefiy ve istisnaya kayıtsız kalmamışlardır. Örneğin Cessâs (ö. 370/981), Ebû Ali eş-Şâşî (ö. 344/955) ve Kâsânî nefiy ve istisnayı dikkate alarak bu hadisi yorumlamaya ve ondan hüküm çıkarmaya çalışan Hanefî fakihlerden bazılarıdır. Kâsânî, “Burada cevaz değil, kemâl nefiy edilmektedir.”⁷⁵ Şâşî, “Biz haberi, kemâlin nefiyine hamlederiz.”⁷⁶ şeklinde anlamışlardır. Cessâs söz konusu hadisi “*Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.*”⁷⁷ âyetiyle ilişkisini kurarak anlamaya çalışmıştır. Ona göre bu âyet tahyir ifade ettiği için kıraati belli bir âyet veya sûreye has kılan kişi Kur’ân’ın hükmünü iptal etmiş olur. Hz. Peygamber’in bu âyetteki murad-i ilahiyi “Namaz ancak Fatıha ile olur.” hadisiyle açıkladığı yönünde yapılabilecek bir itirazı dile getiren Cessâs, “Bu bir nesihdir, Kur’ân haber-i vahidle neshedilemez, bu haberin Kur’ân’a aykırı olmayan bir anlama hamledilmesi gerekmektedir.” şeklinde yanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre Kur’ân’a aykırı olmayan bu anlam, aslın değil faziletin nefyedilmesidir.⁷⁸

Şâfiî fakih Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Hanbelî fakih İbn Akîl buradaki nefiy ve istisnanın Fatıha’sız namazın şer’an geçerli olmadığına delâlet ettiğini, başka bir ifadeyle cevazı nefiy ettiğini ifade etmektedirler.⁷⁹ Şâfiî fakih Ebu’l-Hayr el-İmrânî (ö. 558/1163) namazda Fatıha’dan sonra Kur’ân’dan bir sûre veya birkaç âyet okumanın (zammı sûre) vacip olmadığını bu hadisteki “nefiy ve istisna”ya dayanarak ispatlamaya çalışmıştır.⁸⁰ Mâlikî fakih Mâzerî (ö. 536/1141) de aynı noktaya dikkat çekmiştir.⁸¹

Evlilikte kadının velisinin izninin zorunlu olup olmadığı meselesi mezhepler arasında farklı hükümlerin ortaya çıkmasına neden olan konulardan biridir. Hanefîler ergenlik çağına gelmiş bir kadının, velisinin izni olmadan evlenebileceğini ancak velisinin rızasını almasının müstehab olduğunu savunurken, diğer üç mezhep ergenlik çağına ulaşsa da bir kadının ancak velisi tarafından evlendirilebileceğini savunmaktadır.⁸²

Hanefî mezhebi dışındaki üç mezhep bu konudaki görüşlerini farklı delillerle birlikte “Nikâh ancak veli ile olur.” hadisi ile temellendirmeye çalışmıştır. Nikâhta veli şart koşulsun ya da koşulmasın tüm mezhepler bu hadisteki “nefiy ve istisna”yı dikkate almışlardır. Bu bağlamda Hattâbî (ö. 388/998) buradaki hasra dikkat çektikten sonra isim vermeden Hanefîleri eleştirir. Ona göre bu hadiste velisiz olamayacağı belirtilen şey, nikâhın geçerliliğidir. Bazı fakihlerin buradaki nefiyden fazilet ve kemâl nefiyini anladıklarını belirten Hattâbî, böyle bir yorumun ibadet konularında kabul edilebilir olsa bile muamelat konularında kabul edilemeyeceğini savunur.

⁷⁵ Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 1/205.

⁷⁶ Nizâmuddîn Ebû Ali Ahmed b. Muhammed eş-Şâşî, *Usûlü’ş-Şâşî* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1982), 23;

⁷⁷ el-Müzmemmil 73/20.

⁷⁸ Ebû Bekir er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî fi’l-fikhi’l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed, Sâid Bektaş (Beyrût: Dâru’l-Beşairi’l-İslamiyye, 2010), 1/689.

⁷⁹ Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzâbâdî eş-Şîrâzî, *et-Tabsire fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Hitû (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1983), 203; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 4/81.

⁸⁰ Ebu’l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi’l-Hayr b. Sâlim b. Es’ad el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi’l-İmân eş-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2000), 2/199.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer el-Mâzerî, *Şerhu’t-Telkîn*, thk. Muhammed Muhtâe es-Selemî (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2008), 1/511.

⁸² Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1990), 8/5/13-14; Ebû Abdillâh b. Muhmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Ahmet Muhammed Behûm, Abdullatif Hirzullah (Beyrût: Daru’r-Risaleti’l-Alemiyye, 2009), 4/3/60-77; Nevevî, *Şerhu’l-Muhezzeb*, 16/149; Fahrettin Atar, “Nikâh”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 33/115.

Çünkü ibadetin biri noksanlık diğeri kemâl olmak üzere iki yönü bulunurken muamelatın tek bir yönü bulunmaktadır. Bu sebeple muamelat konularındaki nefiy, fesada delâlet etmektedir.⁸³ Şâfiî fakih Mâverdi bu hadisteki nefiy ve istisnaya vurgu yaparak nikâhın geçerliliği için velinin gerekli olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre bu haber nefiy ve ispatı yani velisiz nikâhın nefyini ve velili nikâhın ispatını içermektedir.⁸⁴ Şâfiî fakih Rûyânî de Mâverdi'nin bu sözünü naklederek aynı görüşü savunmuştur.⁸⁵ Mâlikî fakih İbn Rüşd ve Hanbelî fakih İbn Kudâme el-Makdisî de bu hadisin velisiz nikâhın câiz olmadığına delâlet ettiğini, "nefiy ve istisna"ya dikkat çekerek ifade etmişlerdir.⁸⁶ Nevevî (ö. 676/1277), İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin bu hadise dayanarak velisiz nikâhı geçersiz kabul ettiklerini belirtmiş ve bu buradaki nefyin sıhhat nefyi olduğunu vurgulamıştır.⁸⁷ Şerafeddin et-Tîbî (ö. 743/1343) nikâhla ilgili hadisin hasr ifade ettiğini vurgulamış ve bundan hareketle velisiz nikâhın câiz olduğunu savunanların görüşünü reddetmeye çalışmıştır.⁸⁸

Hanefiler başka delillerle görüşlerini destekleseler de "Nikâh ancak veli ile olur." hadisindeki "nefiy ve istisna"yı dikkate alarak hükmü belirlemeye çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle Hanefiler bu kelimeleri dikkate alarak diğer üç mezhepten farklı bir şekilde bu hadise hüküm bina etmişlerdir. Söz gelimi Hanefî müctehid Kudûrî (ö. 428/1037), buradaki hasrın kemâl veya fazilete hamledilebileceğini ifade etmiştir. "Bize göre kâmil/faziletli nikâh, denklik bulunmadığı gerekçesiyle itiraz edilmesini önlemek için velinin izin verdiği nikâhtır." diyen Kudûrî, buradaki hasrı, "Dul kadın kendi kararını vermeye velisinden daha çok hak sahibidir."⁸⁹ hadisi sebebiyle yaptığını belirtmiştir.⁹⁰

Hanefî fakih ve muhaddis Bedruddîn el-Aynî (ö. 855/1451) de hüküm istinbâtında hasrı göz önünde bulunduranlardandır. Aynî, Hattâbî'nin yukarıdaki eleştirilerini naklettikten sonra kendi görüşünü ifade etmiştir. O, "Mescide komşu olan kişi ancak mescitte namaz kılabılır."⁹¹ hadisini delil göstererek buradaki "nefiy ve istisna"yı kemâle hamletmiştir. Üstelik Aynî, Hattâbî'nin nikâhı muâmelat olarak kabul etmesine de katılmamaktadır. Aynî'ye göre nikâh nafilâ namazdan daha faziletli bir ibadettir. Bu sebeple nikâhın da biri noksanlık diğeri kemâl olmak üzere iki yönü bulunmaktadır.⁹² Celaleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), bu hadisi anlamada cumhurun nefiy sıhata, Ebû Hanife'nin ise nefiy kemâle hamlettiğini söyleyerek cumhurun ve

⁸³ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 3/198.

⁸⁴ Mâverdi, *el-Havi'l-kebir*, 9/394.

⁸⁵ Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 9/381.

⁸⁶ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, thk. Muhammed Hacî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 4/370; Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fihri'l-imani'l-Ahmed* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3/23.

⁸⁷ Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392), 9/205.

⁸⁸ Ebû Muhammed Şerefuddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* (*Şerh Mişkâti'l-Mesâbih*), thk. Abdülhamîd Hindâvî (Riyâd: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997), 2/2282.

⁸⁹ Müslim, "Kitâbu'n-Nikâh", 9 (No: 1421).

⁹⁰ Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Merkezu'd-dirâsâti'l-fıkhiyye ve'l-iktisâdiyye (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006), 9/4262.

⁹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *el-Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdulkadir Atâ (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 3/81.

⁹² Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 20/116.

Hanefîlerin söz konusu hadisin anlaşılmasında izledikleri yöntemi açık bir şekilde ortaya koymuştur.⁹³

“İnnemâ” ve “nefiy ve istisna” kelimeleriyle gelen nasların iki şekilde anlaşılabilceği belirtilmektedir. İlki, nefiy edilen şeyin şeri manasına hamledilmesidir. Bu durumda herhangi bir kelimenin takdir edilmesine gerek duyulmayacaktır. Yani şer’î manadaki nikâh ya da salat nefiy edilmiş olur. İkincisi ise varlıksal manasına (hakikati hissiye) hamledilmesidir. Varlık açısından bakıldığında velinin bulunmaması nikâhın bulunmamasını gerektirmemektedir. Bu durumda nassı anlamak için bir kelimenin takdir edilmesi gerekecektir. Yukarıda görüldüğü gibi bazıları tarafından “sıhhat” ve ona yakın kelimeler takdir edilirken bazıları tarafından ise “kemâl” ve ona yakın kelimeler takdir edilmiştir.⁹⁴ Takdir edilen tüm kelimeler birer hüküm bildirmektedir. Necmeddîn et-Tûfî’nin de işaret ettiği gibi hüküm sıhhat, kemâl, icza vb. kısımlara ayrılmaktadır.⁹⁵ Örneğin Şâfiîler “Nikâh ancak veli ile olur.” hadisini “Velisiz nikâh sahih değildir.” şeklinde anladıklarında bir hüküm ifade ettikleri gibi Hanefîler bu hadisi “Velisiz nikâh nakıstır/onun izin verdiği nikâh kâmindir.” biçiminde anladıklarında bir hüküm ifade etmiş olurlar.

Sonuç

Hadislerin mana ile rivayet edildiği genel olarak kabul edilse de fakihlerin yeri geldikçe hadislerdeki lafızlara hüküm bine etmekten uzak durmamışlardır. Fakihlerin “Ameller ancak niyetlere göredir.”, “Şuf’a hakkı ancak taksim edilmemiş malda olur.”, “Namaz ancak Fatıha ile olur” ve “Nikâh ancak veli ile olur.” gibi hasr yollarından biri olan “innemâ” ve “nefiy ve istisna” kelimeleri ile gelen hadisleri anlama faaliyeti bu anlayışın bir sonucudur. Bu hadisler, rivâyet edildikleri lafızların dışında başka lafızlarla rivâyet edilmiş olsa da fakihler bunları göz ardı etmemiş ve hükümleri bunlara dayandırmıştır.

Özellikle Hanefîlerin, muhaliflerin hadisleri lafız merkezli yorumlamalarını eleştirmemeleri, onların bu yöntemi yadırgamadıklarını ve hadislerin lafızlarına da önem verdiklerini göstermektedir. İlgili hadislere getirdikleri farklı yorumlar da bunu teyit etmektedir. Bazı mezheplerin anlam merkezli olduğu ve hadislerin lafzına bağlı kalmadığı, diğerlerinin ise lafza bağlı kaldığı ve bu nedenle lafızcı olduğu şeklindeki yaygın kabullerin doğru olmadığı görülmektedir.

Çalışmamızda ismine yer vermiş olduğumuz farklı mezhep ve meşrepten fakihlerin değerlendirmelerinden de anlaşıldığı üzere, mezhepler hüküm istinbâtında hadislerin lafızlarını dikkate almış ve onları birer hukukî metin olarak kabul etmiştir.

⁹³ Ebu’l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Kâtü’l-muğzî alâ Câmi’i’Tirmizî*, thk. Sa’dî el-Hâmişî (Mekke: Câmîatu Ümmi’l-Kurâ, 1424), 1/331.

⁹⁴ İbn Dakîk el-İd, *İhkâmu’l-ahkâm*, 1/182.

⁹⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 2/664.

Kaynakça

- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddîn. *et-Tuhfetu's-Seniyye bi şerhi'l-mukaddimeti'l-Âcrûmiyye*. Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Âmidî, Seyfeddîn Ali b. Ali. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrazzâk Affî. Riyâd: Dâru's-Samî, 2003.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî*. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Besyûnî, Abdülfettâh Fuyûd. *İlmu'l-meânî*. Müessesetü'l-Muhtâr, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bûtî, Muhammed Sâid Ramazan - Ramazan, Muhammed Tevfik. *Usûlü'l-fikh (Mebâhisü'l-kitâb ve's-sünne)*. Dımaşk: Câmîatu Dımaşk, 2017.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed, Sâid Bektaş. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-Tarîfât*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitabu't-Telhis fi Usuli'l-Fikh*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şüf'a". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/248-252. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Durmuş, İsmail. "Hasr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/392-393. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Durmuş, İsmail. "İstisna". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23/388-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Ebû Abdillâh b. Muhmud el-Mevsilî. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Ahmet Muhammed Behûm, Abdullatif Hirzullah. Beyrût: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Râid b. Sabrî. Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhâmmad b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Meâlimü's-Sünen*. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Akîl, Edu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâzıh fi usûli'l-fikh*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Dakîkul'İd, Takiyuddîb Ebû'l-Feth. *İhkâmu'l-ahkâm Şerhu Umdeti'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1987.
- İbn Emîru'l-Hâc. *et-Takrîr ve't-tahrîr*. thk. Abdullah Mahmud. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hâcib, Cemâleddîn Ebî Ömer Osman. *Muhasaru'l-Münteha's-sûli ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*. thk. Nezîr Hamâd. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Ravdetu'n-nâzir ve cünnetu'l-munâzir fi usûli'l-fikh*. thk. Şâban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Kâfi fi fikhil-İmami'l-Ahmed*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsil*. thk. Muhammed Hacî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtu'l-mumehhidât*. thk. Muhammed Hacî, Said Ahmad A'râb. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmân eş-Şâfiî*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kâdî Ebû Ye'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ el-Bağdâdî. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyru'l-Mubârekî. 5 Cilt. Riyâd, 1993.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *el-İstiğnâ' fi'l-istisnâ'*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1986.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *ez-Zehîre*. thk. Muhammed Hacî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Ömer, Adil Ahmed Abdulmevcûd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Koca, Ferhat. "Mantûk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/31-33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Mefhûm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/350-353. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Merkezu'd-dirâsâti'l-fikhiyye ve'l-iktisâdiyye. 12 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Havi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1999.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer. *Şerhu't-Telkîn*. thk. Muhammed Muhtâe es-Selemî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyn. *Sahîhu Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nezâr Muhammad el-Ferâyâbî. Riyad: Dâru't-Taybe, 2006.
- Nemle, Abdülkerim. *el-Muhezzeb fi ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Râfiû, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed. *Bahru'l-mezheb fi fûrûi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2009.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2000.
- Semerkândî, Alâüddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulber, 1984.
- Serahsî, Şemsüddin Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsut*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Kûtü'l-muğzî alâ Câmi'i'Tirmizî*. thk. Sa'dî el-Hâmîşî. 2 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1424.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şevkânî, Muhammed Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*. thk. Ebû Hafs Sâmi. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzâbâdî. *Şerhu'l-Luma'*. thk. Abdulmecid et-Türkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garâibi'l-İslâmî, 1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzâbâdî. *et-Tabsire fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Hîtû. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *el-Mutavoel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-ulûm*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2013.

- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefuddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâşif un hakâiki's-sünen (Şerh Mişkâti'l-Mesâbih)*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Riyâd: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Tûfî, Necmeddîn Ebû Rabî' Süleyman. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Vezaretü'ş-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf ve'd-De've ve'l-İrşâd, 1998.
- Tuvâtî, Hâlid. *Mefhumu'l-hasr ve asâruhu'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*. Cezâir: Câmiatü'l-Cezâir, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Ubbezî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Cüzûliyye*. thk. Mu'tâd el-Harbî. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1424.



Bakara Sûresi 243. Âyet Bağlamında Rivayetlerin Tefsire Etkisi Metin ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim
Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Qur'an Recitation and Qiraat Science
Ağrı/Turkey
mccetin@agri.edu.tr
ORCID.org/ 0000-0001-6414-5469
DOI: 10.34085/buifd.1254991

Öz

Kur'an âyetlerinin verdikleri mesajların doğru anlaşılması çok önemlidir. Hz. Peygamber hayattayken Kur'an'la ilgili sorular net bir şekilde cevabını bulmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise müfessirler Kur'an'ı Kur'an, sahabe kavli ve tabiin görüşleri ile tefsir etmişlerdir ki bu da rivayet tefsir türünün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Kimi rivayetler âyetlerin daha iyi anlaşılmasına imkân verirken kimileri de âyetleri, içinde bulunduğu bağlamdan uzaklaştırmış, âyetlerin vermek istediği temel mesajın gölgede kalmasına neden olmuştur. Bu araştırmanın konusu Bakara sûresi 243. âyetle ilgili rivayetlerdir. *"Binlerce kişi oldukları hâlde, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah, onlara "ölün" dedi, sonra da onları diriltti. Şüphesiz Allah, insanlara karşı lütuf ve ikram sahibidir. Ama insanların çoğu şükretmezler."* Araştırmada bu âyetle ilgili rivayetler tahlil edilmiş, klasik ve modern tefsirlerde âyetin doğru anlaşılmasına yönelik tefsir kültürü taranmıştır. Âyetle ilgili iki rivayet bulunmaktadır. Birincisi veba salgınından korkarak beldelerini terk edenler; ikincisi ise vebayı ileri sürerek cihat etmeyen ve şehirlerini terk edenler hakkındadır. Bu rivayetlerin sahih hadis kaynaklarında yer almadığı, âyetin bağlamıyla uyumlu olmadığı, Kur'an'ın temel ilkelerine zıt olduğu ve tefsire sonradan eklenen isrâiliyât nakilleri olduğu sonucuna varılmıştır. Bağlamı içinde değerlendirildiğinde âyetin, sosyal bilimlerin bir gerçekliğini dile getirdiği, inancı, vatani, milleti ve değerleri adına, ölümden korktuğu için maddi ve manevi anlamda mücadele etmeyen toplumların yok olacağını; kendi değerleri için mücadele eden ve başarılı olan toplumların hayat hakkı bulacağını ifade ettiği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Rivayet, Bakara Sûresi, Bakara 243. Âyet

The Effect of Narrations on Interpretation in the Context of Verse 243 of Sûrat al-Baqara

Abstract

It is very important to understand the messages given by the verses of the Qur'an correctly. While the Prophet was alive, questions about the Qur'an were clearly answered. After the death of the Prophet,

commentators interpreted the Qur'an with the Qur'an, the opinions of the Companions and the views of the Successors, which led to the emergence of the type of narration tafsir. While some narrations allow the verses to be understood better, others have removed the verses from the context they are in, causing the basic message that the verses want to convey to be overshadowed. The subject of this research is the narrations about the 243rd verse of Surat Baqara. "Have you not seen those who left their homeland for fear of death, although there are thousands of them? God said to them, "Die," and then he resurrected them. Undoubtedly, God is the owner of kindness and favour towards people. But most people are not grateful." In the research, the narrations about this verse were analyzed, and the culture of tafsir was scanned for the correct understanding of the verse in classical and modern tafsir. There are two narrations about the verse. Firstly, those who left their lands fearing the plague epidemic; the second is about those who did not make jihad by claiming the plague and left their cities. It has been concluded that these narrations are not included in the authentic hadith sources, they are not compatible with the context of the verse, they are contrary to the basic principles of the Qur'an, and they are the israiliyat transmissions added to the commentary later. When evaluated in its context, the verse expresses a reality of social sciences and that societies that do not fight materially and spiritually for fear of death on behalf of their faith, homeland, nation and values will perish; It is thought that societies that struggle for their own values and are successful will find the right to life.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Narrative, Sūrat al-Baqara, al-Baqara 243rd Verse

Giriş

Kur'ân yaklaşık 23 yıllık süre zarfında tedricen nazil olmuştur. Bazı sûreler bir defada bazı sûreler ise farklı zaman dilimlerinde parça parça nazil olmuştur. Tedricen vahyedilen âyetler Hz. Peygamber tarafından ilgili sûrenin ilgili yerine yerleştirilmiştir. Bu açıdan Kur'ân âyetlerinin tertibinin tevkifi olduğu hususunda icma bulunmaktadır.¹ Hz. Peygamber'in vefatından sonraki Kur'ân derlenmesi çalışmasında âyetlerin tertibi bu esasa göre yapılmıştır. Bu da âyetler arasında bağlam bütünlüğü olduğuna delalet etmektedir. Bu açıdan âyetlere sûre ve Kur'ân bütünlüğü içinde yaklaşmak gerekmektedir. Parçacı yaklaşım veya âyetin sebeb-i nüzulünü, siyak sibakını gözetmeyen ve Kur'ân'ın genel hedeflerini dikkate almayan yaklaşımlar âyetleri anlama ve yorumlama hususunda hatalı sonuçların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Hz. Peygamber döneminde sahabenin Kur'ân'ı anlaması önünde bir engel yoktu zira ortaya çıkan sorunlar bizzat Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturuluyordu. Hz. Peygamber'den sonra sahabe ve tabiinin Kur'ân'ı anlama çabaları tefsir ilminin oluşması açısından büyük katkı sağlamıştır. Dili Arapça olmayan farklı ırk ve inançlara sahip insanların İslam'a girmesi, dini metinlerin okunması ve anlaşılması noktasında bazı problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu anlamda Kur'ân'da yer alan bazı âyetlerin tefsiri sadedinde sahih olmayan bilgi kaynaklarından da istifade edildiği görülmektedir. Bu da âyetlerin vermek istediği mesajın çarpıtılmasına sebebiyet vermiştir. Bu çalışmada Bakara sûresi 243. âyetini açıklamak için müfessirlerin yararlandığı rivayetler üzerinde durulmuştur. Bu konuda daha önce müstakil bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Yapılan bu araştırma ile âyetlerin, bağlam bütünlüğü ve Kur'an'ın temel ilkeleri çerçevesinde anlaşılması gerektiği hususuna küçük bir katkı sağlanması amaçlanmıştır.

¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fadl İbrahim, (Kahire: Daru't-Turâs, 1957), I, 256; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1974), I, 189-194; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî), 1995, I, 274.

1. Âyetin Kavram ve Bağlam Analizi

Âyetlerde yer alan kelime ve kavramların Arap dili ve belagati açısından incelenmesi, çeşitli anlamlarının ortaya konması ve âyetlerin, içinde buldukları pasajlar, sûre ve genel Kur'ân bağlamında değerlendirilmesi, verilmek istenen mesajın daha iyi kavranmasına vesile olmaktadır. Bu açıdan araştırmanın temelini oluşturan âyetin orijinal hâlinin verilmesi, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. “ *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَفْئِدَةً يَخْرُجُونَ* Binlerce kişi oldukları hâlde, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah, onlara “ölün” dedi, sonra da onları diriltti. Şüphesiz Allah, insanlara karşı lütuf ve ikram sahibidir. Ama insanların çoğu şükretmezler.”²

Âyetin baş tarafında yer alan ve sözlük olarak görmedin mi? manasına gelen “أَلَمْ تَرَ” (Elem tera) istifham yani soru ifadesi, burada bilgi almak için soru sormayı önceleyen bir yapıda kullanılmamıştır. Bu istifham mecazi olarak kullanılmıştır. Zira hakiki anlamda istifham, yani soru sorma Allah için muhaldir. Müfessirlere göre âyette anlatılan olaya Hz. Peygamber şahitlik etmediği için bu ifade ile bir şeyi gözle görme kastedilmemiştir. Müfessirler, bu soru ifadesiyle kalp gözüyle görmenin anlaşılması gerektiğini ve terkibin “Bunun haberi sana gelmedi mi? veya Bilmedin mi? Bundan haberin olmadı mı? Sana haber verilmedi mi? Bakıp düşünmedin mi?” gibi anlamlara geldiğini vurgulamaktadırlar. Bu edatın kullanılış amacı ise anlatılmak istenen konu hakkında dikkat çekmek, hayret uyandırmak, uyararak ve taaccübe sevk etmektir. Buna göre bu ifade şu anlama gelmektedir: “Biraz sonra sana haber vereceğim toplumun başına gelen olayı duydun mu? Bu toplumun başından geçen olay hakkında nasıl bilgin olmaz?” Bu etkin üslup, muhatapı iyice kulak kesilmesi için teyakkuz haline getirmektedir. Bu açıdan bu emir kime ulaşırsa muhatap odur. Zira bu tür ifadelerde muhatap hep hayali ve farazidir.³

Müfessirlerin çoğunluğunu âyette geçen ve meallerde genellikle “binlerce kişi” diye çevrilen⁴ “أُلُوفٌ” (Ulûf) kelimesinin sayı/adet anlamındaki “أَلْفٌ” (Elf) kelimesinin çoğulu olduğunu ifade etmektedir.⁵

Bazı tefsirlerde ise Medine tefsir ekolü öncülerinden olan Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)'in “أُلُوفٌ” kelimesini “مُؤْتَلَفِي الْقُلُوبِ” yani “Kalpleri birbirlerine karşı sevgi ve muhabbet dolu olduğu

² Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/242-252.

³ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/217; Ebû'l Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an haķā'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve uyûmi'l-eķāvil fi vücûhi't-tevil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1986), 1/290; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gali İbn Atiyye, *el-Muħarrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2001), 1/327; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2001), 1/219; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999), 6/495; Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l Aklî's-Selîm ila Mezâya'l-Kitabî'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, ts.), 1/237; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't Tunusiye, 1984), 2/475; Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîrî'l-vâdih*, (Beyrut: Darü'l-Cil'i-Cedîd, 1982), 1/159.

⁴ *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meali* (Erişim 05.01.2023), el-Bakara 2/243; *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (Erişim 05.01.2023), el-Bakara 2/243; *Kur'an-Meal Tefsir*, (Erişim 05.01.2023), el-Bakara 2/243.

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 5/266; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/290; Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 6/496; Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve haķā'iku't-tevil*, thk. Yusuf Ali Bedevi, (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/202; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Baħrû'l-muħîṭ*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1999), 2/559, 561.

halde.” şeklinde yorumladığı görülmektedir.⁶ Verilen bu mana bu kavmin birlik, beraberlik ve uyum içinde yaşadığına delalet etmektedir. Nitekim bazı müfessirler de bu kavmin yaşadıkları yeri terk etmelerinde aralarındaki bir ayrılık veya çekişmenin neden olmadığını, onların uyum ve ittifak halinde olduğuna dikkat çekmekte; daha sonra kavmin içinden bir grubun muhalif davrandığını, ölümden kaçarak ve yaşam için yurtlarını terk ettiklerini, beklediklerinin aksi bir muamele karşılaştıklarını, sığındıkları yerde Allah’ın emri gereği öldüklerini ifade etmektedir.⁷

Buna göre âyetteki *ulûf* kelimesi *elf* kelimesinin çoğulu olarak görülürse yurtlarını terk edenlerin binlerce kişi olduğu kişi anlaşılır. Zira dilcilere göre *ulûf* kelimesi *elf*’in çoğulu olup en az 10.000 rakamını ifade etmektedir.⁸ Bu bilgiye rağmen müfessirler, yurtlarını terk edenlerin sayısı hakkında farklı rakamlar da vermişlerdir.⁹ Şayet “ألف/يألف” fiil kökü olarak alınırsa o zaman âyetin manası şöyle olmaktadır: “O insanlar arasında bir uyum vardı ve onlar birbirlerine sıkı sıkıya bağlıydılar.”¹⁰ Buna karşın lügat kitaplarında *ulûf* kelimesinin sayı, adet anlamındaki *elf* kelimesinin çoğulu olduğu fikri baskın bir şekilde yer almaktadır.¹¹ Zemahşerî de âyetteki *ulûf’un* sayı ifade ettiğini diğer anlamın ise bir bidat unsuru olduğunu belirtmektedir.¹²

Söz konusu âyette geçen ve ölüm anlamına gelen “المؤث” kelimesi bilinen anlamı dışında mecazi anlamda da kullanılmaktadır. Genel olarak mevt kelimesi bir şeyde meydana gelen güç kaybını ifade etmek için kullanılmaktadır.¹³ Ayrıca mecazen mevt, sükûn ve hareketsizlik, kişinin uyuması, yatışıp sakinleşmesi, ateşin sönmesi, yoksulluk, aşağılanma, dilencilik, bunaklık, itaatsizlik gibi zor durumları betimlemek için de kullanılmaktadır.¹⁴

Yaşamak, sağ olmak ve dirilmek gibi anlamlara gelen “حَيِي” (Hayiye) filinin if’âl babından mastarı olan “الْحَيَاءُ” (İhyâ) ise canlandırma, ihya etme, hayat verme, düzenleme ve diriltme gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵ Bilinen anlamı dışında mecazen bitki ve hayvanlarda büyüme, gelişme ve bereketlenme gibi durumları ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca duyular ve akli

⁶ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/273; Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyid b. Abdulkasım b. Abdurrahman, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, ts), 1/312; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/219; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/496.

⁷ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 1/328; Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtî*, 2/562; Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed Ebü Zehra, *Zehratü't-tefâsir*, (Kahire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, 1970), 2/858.

⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “Elf”, 9/9; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon, (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts), “Elf”, 23/28; bk. Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/276; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmet el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 3/232; Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtî*, 2/561, 562.

⁹ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2003), 1/203, 204; Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/267; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/219.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mucemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Muhammed Abdüsselam Harun (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), “Elf”, 1/131; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Elf”, 9/10, 12; Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr*, “Elf”, 1/18.

¹¹ Ebü Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh fi'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülğafur Atâr, (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 1987), “Elf”, 4/1331; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Elf”, 9/9; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfiî* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts), “Elf”, 1/18; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “Elf”, 23/28.

¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/290.

¹³ İbn Fâris, *el-Mişbâhu'l-münîr*, 5/283.

¹⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 5/98-100.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Heyâ”, 14/211.

melekelerin gelişimi, insanlardaki gam ve kederin yok olup feraha kavuşmasını ifade etmek için de kullanılmaktadır.¹⁶

Âyetin bağlamına bakıldığında aslında bu âyetin, sûrenin 216. âyetini açıklar mahiyette olduğu görülmektedir. Zira 216. âyette “*Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz.*”¹⁷ buyrulmaktadır. Bu âyet insanların hoşuna gitmese bile, bazı durumlarda savaşın kaçınılmaz olduğunu ve nice hayırlara kapı açabileceğini, dolayısıyla savaştan kaçınılmaması gerektiğini bildirmektedir. 243. âyette ise ölüm korkusundan dolayı savaşmayı reddeden toplumların akıbetinden bahsedilmiş, değerleri için cihat etmeyi kabul etmeyenlerin acı sonları dikkate sunulmuştur. Söz konusu âyetten önceki âyetler bireyi, aileyi ve toplumu ilgilendiren bazı hukuki normları açıklamaktadır. Bu âyetlerde içki, yetimlerin durumları, evlilik yasakları, hayız, yemin, iddet süreleri, boşanma çeşitleri, boşanan kadınlara karşı yükümlülükler, emzirme, mehir, namazların düzenli kılınması gibi bireyi ve aile hukukunu ilgilendiren konular üzerinde durulmuştur.¹⁸ Böylece birey, aile ve toplumun ayakta kalması ve yaşamını devam ettirebilmesi bu ilkelerin hayata geçirilmesine bağlanmaktadır. Allah’ın birey ve toplumun salahiyeti için vazettiği hükümlere uyulmaması durumunda, toplumun bozulup yok olacağı vurgulanması, daha önce yaşamış olan toplumlardan örnekler verilmesi Kur’ân’ın takip ettiği bir yöntemdir.¹⁹ Allah yolunda cihat etme ve harcama yapma toplumu ilgilendiren sosyal bir konu olduğu için bu durumlar özellikle vurgulanmıştır. Zira kişi kendisi ve ailesini ilgilendiren konularda çok hassas olurken aynı özeni kamu maslahatı için göstermeyebilir.²⁰

Söz konusu âyetten sonra gelen pasajda ise Allah yolunda mal ve can ile cihat etmenin fazileti ve gerekçeleri nazara verilerek, İsrâiloğullarının vatanları, nesilleri ve değerleri için savaşmaktan geri durdukları, kendileri için seçilen komutanlarını beğenmedikleri, emirlerine itaat etmedikleri ve savaşmaktan kaçtıkları vurgulanmakta, yapılanların yanlışlığı bildirilmektedir.²¹ Söz konusu pasaj “*Eğer Allah’ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzü bozulurdu. Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir.*”²² ilahi ikazıyla bitmekte, savaşın aslında yeryüzünün bozulmasını engelleyen hayati bir role sahip olduğu vurgulanmakta; bu görev yerine getirilmediği, hakkı savunanlar mücadele etmedikleri takdirde insanlık onurunu çiğneyen kötülerin egemen olacağı haber verilmektedir.

Bütün bu bulgular zaruriyatı hamse olarak adlandırılan ve korunması emredilen din, hayat, akıl, mal ve neslin muhafazası için mücadele edilmesi ve savaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kendilerine savaş açılan, sırf rabbimiz Allah’tır dedikleri için zulmedilerek yurtlarından çıkarılan ve kendilerine imkân verilmesi durumunda namazı ikame edecek, zekât ile sosyal refahı temin edecek, iyiliğin yaygınlaşması ve kötülüğün azaltılması için çalışacak olan

¹⁶ Zebîdî, *Tâcü’l-ârûs*, 37/507.

¹⁷ el-Bakara 2/216.

¹⁸ el-Bakara 2/216-242; bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-hakîm* (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitâb, 1990), 2/360; Muhammed el-Mütevelli eş-Şa’râvî, *Tefsîr, (el-Havâtır)*, (y.y: Metâbiu Ahbâri’l-Yevm, 1997), 2/1030.

¹⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 6/495; Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-hakîm*, 2/360; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîr*, 2/559, 560.

²⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-hakîm*, 2/361; Merâğî, *Tefsîrû’l-merâğî*, 2/206, 207; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîrû’l-münîr fi’l-akîdeti ve’ş-şer’iati ve’l-menhec*, (Şam: Dâru’l-Fikri’l-Muasır, 1997), 2/411.

²¹ el-Bakara 2/244-251.

²² el-Bakara 2/251.

Müslümanlara cihat izni verilmesi de buna delalet etmektedir.²³ “Yakında milletler, yemek yiyenlerin (başkalarını) çanaklarına (sofralarına) davet ettikleri gibi, size karşı (savaşmak için) birbirlerini davet edecekler.” Birisi: “Bu o gün bizim azlığımızdan dolayı mı olacak?” dedi. Hz. Peygamber, “Hayır, aksine siz o gün kalabalık, fakat selin önündeki çerçöp gibi zayıf olacaksınız. Allah düşmanlarınızın gönlünden sizden korkma hissini soyup alacak, sizin gönlünüze de vehn atacak.” buyurdu. Yine bir adam: “Vehn nedir ya Resûlullah?” diye sorunca: “Vehn, dünyayı sevmek ve ölümü kötü görmektir.”²⁴ hadisi de dünya hayatına bağlanmanın, ölümden korkup cihat etmemenin Müslümanları zayıf düşüreceğine ve düşmanlarına cesaret vereceğine dikkat çekmektedir. Bundan dolayı Bakara sûresi 243-245. âyetler varlıklarını, bağımsızlıklarını, maslahatlarını ve değerlerini korumaları açısından bütün toplumları, saldırganlara karşı savunma yapmaya ve gerektiğinde bu uğurda malı ve canı vermeye davet etmektedir.²⁵

Söz konusu âyetlerin metin içi bağlamı dikkate alındığında, yukarıda ifade edilen tespitlerin öne çıktığı görülmektedir. Tefsir kitaplarında, âyetle ilgili olduğu iddia edilen bazı rivayetler ise bu pozitif tespitlerin görünür olmasını engellemiştir. Klasik ve modern tefsirlerde bu âyetin vermek istediği mesajın farklı okunduğu görülmektedir.

1.1.Âyetle İlgili Rivayetler

Bu âyetin tefsir edilmesinde kullanılan rivayetleri iki ana kategoride toplamak mümkündür.²⁶ Bu rivayetlerin birincisi veba, taun veya humma gibi salgın bir hastalıktan dolayı yurtlarını terk etmek zorunda kalanlarla ilgilidir. İkincisi ise inançları, vatanları, değerleri uğrunda mücadele etmek ve savaşmak istemeyen bundan dolayı da beldelerini terk edenlerle alakalıdır. İbn Kesîr'in de ifade ettiği gibi seleften sadece Atâ b. Ebû Rebah (öl. 114/732) söz konusu âyetin mesel olduğunu ifade etmiştir. Rivayete göre İbn Cüreyc (ö. 150/767), Atâ b. Ebû Rebah'a bu ayeti sormuş, Atâ b. Ebû Rebah ise “Bu bir meseldir.” diye cevap vermiştir.²⁷ Mesel ise “Aralarındaki benzerlikten dolayı bir sözü başka bir sözle açıklamak ve tasvir etmek anlamında kullanılmaktadır.”²⁸ diye tarif edilmiştir. Bu rivayeti aktaran İbn Âşûr (1879-1973), Atâ b. Ebû Rebah'ın aksine, âyette kullanılan mevsulden dolayı bunun mesel olmadığını gerçekten yaşanmış bir hadise olduğunu vurgulamaktadır.²⁹

1.1.1.Birinci Rivayet ve Tahlili

Yukarıda da ifade edildiği gibi tefsir kitaplarında yer alan birinci rivayet toplu ölümlere neden olan veba salgınıyla ilgilidir. Bu rivayetin genel çerçevesi Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721)'in tefsirinde şu şekilde yer almaktadır: “İsrâiloğullarından bir topluluk vardı ki kendilerine salgın bir hastalık geldiği zaman soyluları ve zenginleri orayı terk ettiler. Onlardan düşkün ve fakir olanlar ise orada kaldılar. Böylece beldede kalanlar öldü, orayı terk edenler ise hayatta kaldılar.

²³ el-Hac 22/39-41.

²⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts), Melâhim, 5.

²⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîrül'l-Kur'ânî'l-hakîm*, 2/360.

²⁶ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/312; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/219; Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-tevil*, 1/201.

²⁷ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrül'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997), 2/455; Ebü'l Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrül'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selamet, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 1/661.

²⁸ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davûdî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), “Msl”, 759.

²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/478.

İleri gelenler dediler ki: “Biz de bu insanlar gibi burada kalsaydık, onlar gibi biz de helak olurduk.” Diğerleri de dediler ki: “Şayet biz de onlar gibi bu beldeden ayrılıydık biz de onlar gibi ölmez kurtulurduk.” Böylece salgın hastalığın bir daha ortaya çıkması durumunda hep birlikte beldeyi terk etme hususunda anlaştılar. Aradan bir süre geçince salgın bir hastalıkla tekrar karşılaştılar ve hep birden o beldeden ayrıldılar. Fakat yurtlarını terk edip kaçanlar şehrin dışında öldüler öyle ki derileri çürüdü hepsi parlak kemikler gibi oldular. Yoldan gelip geçenler ve ahali onların kemiklerini silip süpürdü. Derken bir süre sonra peygamberlerden biri oradan geçip onların durumunu gördü. Onların bu halini gören peygamber dedi ki: “Ya Rabbi! Şayet onları diriltmiş olsaydın sana kulluk eden ve yeryüzünü imar eden nesiller doğururlardı.” O peygambere şöyle şöyle konuşması söylendi, o da kendisine bildirilenleri söyledi. O peygamber, şaşkın bir vaziyette baktı ki kemikler, birbirinden ayrılıp kendilerine ait olan kemiklerin yanına varıyor. Yine gördü ki o yan yana gelen kemiklere et giydirilmiş, onlar canlanmış ve oturmuş bir şekilde Allah’ı tespih ediyor ve büyüklüğünü ikrar ediyorlar.”³⁰ Bu rivayete göre yurtlarını terk edenler, ölmelerini gerektiren herhangi bir sebep olmaksızın, sadece salgından kaçtıkları için, tek bir insanın ölümü gibi Allah’ın emri ve meşietini gereğince öldüler.³¹

Bu rivayetin şu sebeplerden dolayı sahih olmadığı görülmektedir:

a. Bu rivayet veya benzer rivayetler kütüb-i sitte ve kütüb-i tis’a olarak bilinen Buhârî’nin (ö. 256/870) *el-Câmi’ u’ş-şahîh*, Müslim’in (ö. 261/875) *el-Câmi’ u’ş-şahîh*, Ebu Davud’un (ö. 275/889) *es-Sünen*, Tirmizî’nin (ö. 279/892) *el-Câmi’ u’ş-şahîh*, Nesâî’nin (ö. 303/915) *es-Sünen*, İbn Mâce’nin (ö. 273/887) *es-Sünen*, Dârimî’nin (ö. 255/869) *es-Sünen*, İmam Mâlik’in (ö. 179/795) *el-Muvatta*, Ahmet b. Hanbel’in (ö. 241/855) *el-Müsned* adlı hadis kitaplarında yer almamaktadır. Halkın hastalıktan dolayı şehri terk ettiklerine, ölüp yeniden dirildiklerine dair rivayet Hâkim en-Nisâbü’rî’nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîhayn* ve Ziyâeddin el-Makdisî’nin (ö. 643/1245) *el-Ehâdîsü’l-muhtâre* adlı eserlerinde yer almaktadır. İbn Abbâs’a (ö. 68/687-88) isnat edilen bu rivayete göre halk veba salgınından dolayı yurtlarını terk etmiş, bir mevkiye gelince de Allah onlara ölümlerini demiş, onlar da ölmüşler, oradan bir peygamber geçmiş onların dirilmeleri için dua etmiş onlar da dirilmişler.³² İbn Ebû Hâtim’in (ö. 327/938) *Tefsîrü’l-Şur’âni’l-‘azîm* adlı eserinde ise söz konusu âyetle ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu eserde yer alan rivayetleri iki grupta toplamak mümkündür. Birincisi, yurtlarını terk edenlerin kim oldukları, sayıları, olayın meydana geldiği yer gibi ayrıntılara yer veren rivayetlerdir.³³ İkincisi ise halkın yurtlarını terk etme nedenini açıklamaya yönelik rivayetlerdir. Burada İbn Abbâs’a isnat edilen iki görüş bulunmaktadır ki bunlar birbirleriyle çelişmektedir. Zira İbn Abbâs’a isnat edilen bir rivayete göre bunlar vebadan, diğer rivayete göre ise düşman korkusundan dolayı yurtlarını terk etmişlerdir. Dahhâk (ö. 105/723) ve Matar’a (ö. 94/712-13) göre halk, cihat etmemek için yurtlarını terk etmişlerdir. Katade’ye (ö. 117/735) göre ise halk, bir bütün olarak veba hastalığından kaçıp

³⁰ Ebü’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebü’n-Nîl. (Kahire: Dâru’l Fikri’l İslâmî, 1989), 240; bk. Taberî, *Câmi u’l-beyân*, 5/270; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 6/496; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Şur’âni’l-‘azîm*, 1/661.

³¹ Ebû Said Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve tsrâru’t-te’vîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1997), 1/149.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiye, 1990), 2/309; Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî, *el-Ehâdîs ü’l-muhtâre*, thk. Abdülmelik Abdullah Düheys, (Beyrut: Dâru Hadr, 2000), 10/379.

³³ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü’l-Şur’âni’l-‘azîm*, 2/455.

yurtlarını terk ettikleri için Yüce Allah, canlarını almak sûretiyle onları cezalandırmıştır.³⁴ Söz konusu âyette değinilmeyen fakat rivayetlerde geçen teferruatlar bir yana bırakılacak olursa İbn Abbâs'ın "Onlar düşman korkusuyla yurtlarını terk ettiler" ve Dahhâk ile Matar'ın "Onlar cihattan kaçmak için yurtlarını terk ettiler" şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları olayın salt bir emirle değil, sebep sonuç ilişkisi içinde gerçekleştiğine delalet etmektedir. Zira Kur'an, kavimlerin cezalandırılması hususunda; "Peki, karada sizi yere geçirmesinden yahut üzerinize taşlar savuran kasırga göndermesinden, sonra da kendinize bir vekil bulamamaktan güvende misiniz? Yahut sizi tekrar denize döndürüp üstünüze, kasıp kavuran bir fırtına yollayarak nankörlüğünüz sebebiyle sizi boğmasından, sonra da bize karşı kendiniz için arka çıkacak bir yardımcı bulamama (durumun)dan güvende misiniz?"³⁵ "Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı"³⁶ demek sûretiyle olayların sebepler dairesinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır.

b. Tefsirlerde, söz konusu âyette yurtlarını terk eden kavim hakkında ayrıntılı bilgi verilmediği halde konuyu detaylı bir şekilde ele alan rivayetin kaynağının Süddî olduğu ifade edilmektedir.³⁷ Fakat bu Süddî, meşhur tabii ve sika olan Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdurrahmân b. Ebî Kerîme el-A' ver es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî (ö. 127/745) değildir. Rivayetlerde ismi geçen kişi Süddî es-Sağîr lakabı ile bilinen Muhammed b. Mervân el-Kûfî olup hadis tenkitçileri tarafından kezzâb olarak nitelendirilmiş ve hadislerinin terkedilmesi gerektiği hususunda görüş birliğine varılmıştır³⁸

c. Bu rivayet dünya hayatında insanların sadece bir kez öleceklerini, ikinci kez diriltilemeyeceklerini ifade eden çeşitli âyetlere de aykırı düşmektedir. "Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar."³⁹ âyeti dünya hayatında ikinci kez dirilmenin mümkün olmadığına delalet etmektedir. Müfessirler bu âyeti, dünya hayatında yaşanan ilk ölümden başka bir ölümün, cennette olmayacağı şeklinde açıklamışlardır.⁴⁰ Ayrıca bu âyet, peygamberliğin ispat edilmesi ve yeniden dirilmenin kesinlikle gerçekleşeceğini ifade sadedinde gösterilen mucizeler haricinde, doğal olan ölümün tekrar etmeyeceğini de ifade etmektedir. "Ey Rabbimiz! Bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin"⁴¹ âyeti de bu manayı desteklemekte üçüncü bir ölüm ve dirilmenin olmadığını dikkate sunmaktadır. Ayrıca "Nihayet onlardan birine ölüm gelince, "Rabbim! Beni dünyaya geri gönder ki, terk ettiğim dünyada salih bir amel yapayım" der. Hayır! Bu, sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır."⁴² ve "Ateşin karşısında durdurulup da "Ah, keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve mü'minlerden olsak" dedikleri vakit (hâllerini) bir görsen! Hayır,

³⁴ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 2/456; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Şaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1990), 2/309; Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî, *el-Eḥâdis ü'l-muḥtâre*, thk. Abdülmelik Abdullah Düheys, (Beyrut: Dâru Hadr, 2000), 10/379.

³⁵ el-İsrâ 17/68, 69.

³⁶ el-Bakara 2/251; el-Hac 22/40.

³⁷ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/270; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, 6/496; Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-ḥakîm*, 2/360.

³⁸ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-tadîl*, (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1952), 2/184; 8/86; bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-ḥakîm*, 2/360.

³⁹ ed-Duhân 44/56.

⁴⁰ Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, 9/214; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîz*, thk. Ebû Abdullah b. Hüseyin Ukkâşe, Mustafa b. Muhammed el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 4/208; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/95; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve ḥakā'iku't-tevîl*, 3/296.

⁴¹ el-Mü'min 40/11.

⁴² el-Mü'minûn 23/99, 100.

(bu yakınmaları) daha önce gizlemekte oldukları şeyler onlara göründü (de ondan). Eğer çevrilselerdi, elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine döneceklerdi. Şüphesiz onlar yalancılardır.”⁴³ âyetleri de ölen insanların yeniden dirilme gününe kadara ikinci kez diriltilmeyeceklerini ve dünyaya döndürülmeyeceklerini sarih bir şekilde ifade etmektedir.

Ayrıca bilinen anlamda ölüp tekrar dirilmek reenkarnasyona kapı araladığı için buradaki dirilişin manevi anlamda bir diriliş olduğu düşüncesinin daha doğru olduğu ifade edilebilir.⁴⁴

Kur’an’da yer alan ve mucize olarak adlandırılan lokal olayların iki amaca hizmet ettiği görülmektedir ki bunlar da yeniden dirilme hakikatini vurgulamak ve mucizenin eliyle gerçekleştiği kişinin peygamber olduğunu ispat etmektir. Her ne kadar mucize peygambere atfedilse de aslında o olayı peygamberin eliyle yaratan ve var eden yüce Allah’tır. Mucize “Allah’ın elçisi olduğunu iddia edenlerin doğruluğunu göstermeye yönelik, peygamberlik iddiasıyla birleşen, hayra ve mutluluğa davet eden olağanüstü olay”⁴⁵ olarak tarif edilmektedir. Bu bakımdan mucizeler, devamlı sûrette meydana gelmeyen, peygamberlerin varlıkları ile sınırlandırılan ve benzerinin diğer insanlar tarafından ortaya konulması mümkün olmayan harikulade olayları ifade etmektedirler.

Kur’an’da yeniden dirilmeyi ifade eden, ferdi ve lokal olarak gerçekleşen bazı olaylara yer verildiği görülmektedir. “Sığırmın bir parçası ile öldürülene vurun” dedik. (Denileni yaptılar ve ölü dirildi.) İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşüncesiniz diye mucizelerini de size böyle gösterir.”⁴⁶ Tefsirlerde bu kişinin dirilip “Beni bu kişi öldürdü.” dedikten hemen sonra tekrar öldüğü belirtilmektedir.⁴⁷

Bakara sûresi 259. âyette “Yahut altı üstüne gelmiş (ıpıssız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, “Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?” demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: “Ne kadar (ölü) kaldın?” O, “Bir gün veya bir gündenden daha az kaldım” diye cevap verdi. Allah, şöyle dedi: “Hayır, yüz sene kaldım. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak! (Böyle yapmamız) seni insanlara ibret belgesi kılmanız içindir. (Eşeğin) kemikler(in)e de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?” Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: “Şimdi, biliyorum ki; şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”⁴⁸ Tefsir kitaplarında bu kişinin Üzeyr veya Ermiya olduğu bildirilmektedir.⁴⁹ Bazı müfessirler sözü edilen beldenin, Babil kralı Buhtunnasır (2. Nebukadnezar) tarafından yakıp yıkılan ve harabe haline getirilen Kudüs olduğunu ifade etmekte ve bir görüşe göre Bakara 243. âyette dikkate sunulan binlerce kişinin ölüm korkusuyla yurtlarından çıktığı şehrinde de bu şehir olabileceğini ifade etmektedirler.⁵⁰ Nitekim tarihi kayıtlarda Babil kralı 2. Nebukadnezar’ın Yahuda Devleti’ni ortadan kaldırarak Kudüs’ü ve Süleyman Mabedi’ni yakıp yıktığı yer almaktadır.⁵¹ Bu yorum da yukarıda üzerinde durulan

⁴³ el-En’âm 6/27, 28.

⁴⁴ Kur’an-Meal Tefsir, (Erişim 05.01.2023), el-Bakara 2/243.

⁴⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 219.

⁴⁶ el-Bakara 2/73.

⁴⁷ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 2/229, 230; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-azîz*, 1/151; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/153.

⁴⁸ el-Bakara 2/259.

⁴⁹ İbn Mücâhid, *Tefsîr*, 243; Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/439, 440;

⁵⁰ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/259, 260; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/307.

⁵¹ Ömer Faruk Harman, “Buhtunnasır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/380, 381.

olayın salt bir emirle yani bir mucizeyle gerçekleşmediği, bir savaş neticesinde yaşandığı ve normal kanunlar çerçevesinde gerçekleştiğini ispat etmektedir.

Hiz. İsa'nın da kendi peygamberliğini ispat sadedinde "Ben Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim"⁵² ifadesi de bir mucizedir. Tefsirlerde Hiz. İsa'nın Allah'ın izniyle bir veya dört kişiyle sınırlı olmak üzere dirilttiğine dair bilgiler yer almaktadır.⁵³ Bu açıdan lokal düzeyde gerçekleşen ve birkaç kişiyle sınırlandırılan bu mucizenin sayıları on binlerden fazla olan bir topluluğa teşmil edilmesi mümkün görülmemektedir. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Hiz. İsa'nın hayatının baştan sona mucize olduğunu ve ona verilen mucizelerin başka bir insana verilmediğini ifade ederek⁵⁴ bir anlamda bu hususa dikkat çekmektedir.

Yine, "Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁵⁵ âyetinde Hiz. İbrahim'in Allah'tan yeniden dirilmeyi nasıl yapacağına dair isteğinin karşılanması, Hiz. İbrahim'le sınırlandırılan lokal bir olay olup umuma teşmil edilmemiştir.

Bütün bu bulgular, söz konusu âyette ifade edilen olayın bir mucize olmadığını sebepler dairesinde geçtiği düşüncesini desteklemektedir.

d. Veba hastalığının olumsuz sonuçlarından, maddi ve manevi sıkıntılarında kaçınmak gibi insani bir refleks gösterdikleri için kavmin cezalandırılmayı hak ettiklerini ifade eden rivayetlerin söz konusu âyetin bağlamı ile ilişkisi bulunmadığı görülmektedir. Zira söz konusu âyet birey, aile ve toplumun ayakta kalması ve yaşamını sürdürebilmesi için mücadele etmesi gerektiği üzerinde durmakta, ilahi yasalar tatbik edilmediği ve bu yasaların gereği yapılmadığı zaman birey, aile ve toplumun yok olup gideceğini vurgulamaktadır. Siyak ve sibaka bakıldığında sadece hastalık sebebiyle yurtlarını terk edenlerin topluca ölümü ve dirilmeleri âyetin vermek istediği mesajla bağdaşmamakta, günümüz insanına vereceği bir mesaj da barındırmamaktadır.

e. Her iki rivayette de bu toplumun salt bir emir üzere öldükleri ve dirilttikleri ifade edilmektedir ki bu durum sünnetullah kavramına aykırı düşmektedir. Zira sünnetullah, Allah'ın evreni yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlardır ki bu kanunların değişmeyeceği ve dönüşüme uğramayacağı vurgulanmıştır.⁵⁶ "Onlarla savaşın ki, Allah onlara sizin ellerinizle azap etsin, onları rezil etsin, onlara karşı size yardım etsin, mü'min topluluğun gönüllerini ferahlatsın ve onların kalplerindeki öfkeyi gidersin."⁵⁷ Böylece biz, her kasabada, oralarda bozgunculuk yapmaları için, günahkârlarını liderler yaptık. Onlar yalnız kendilerini aldatırlar, ama farkında olmazlar.⁵⁸ Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak

⁵² Âl-i İmrân 3/49.

⁵³ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/277; Ebû Muhammed Muhiyüssünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğâvî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Süleyman Müslim el-Harş, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 1/442; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/285; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/229.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, 2/373, 374.

⁵⁵ el-Bakara 2/260.

⁵⁶ el-Ahzâb 33/62; Fâtır 35/43; el-Mü'min 40/85; el-Fetih 48/23.

⁵⁷ et-Tevbe 9/14, 15.

⁵⁸ el-En'âm 6/123.

olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.⁵⁹ Bütün bu âyetlerde evrende cari olan sünnetullah kavramına dikkat çekilmiş olayların sebepler dairesinde gerçekleştiği vurgulanmıştır. Nitekim Hz. Yûnus'un kavmi de inkarlarından dolayı helak edilmeyi hakketmişlerdi. Fakat halk olarak tevbe edip, yanlışlarından dönüp iman edince, onlar hakkındaki azap hükmünün de ortadan kalkması⁶⁰ sebep sonuç ilişkisine dikkat çekmektedir. Aksi takdirde, kendi hallerini düzelttikleri halde, helak edilmeleri ilahi adalete uygun olmazdı. Zira tevbe edip iman eden ve yararlı işler yapanların başlanacakları çeşitli âyetlerde defalarca vurgulanan temel ilâhi bir ilkedir.

Sünnetullah kavramına göre evrendeki her şeyde sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim "Allah'a ve Resul'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz, devletiniz elden gider."⁶¹ âyeti çekişip kavga etmenin, güç ve devletin gideceğine sebep olacağını bildirmektedir. "Bunun sebebi şudur: Bir toplum kendilerinde bulunan (iyi davranışları) değiştirmedikçe, Allah onlara verdiği bir nimeti değiştirmez."⁶² âyeti toplumun kendi değerlerine sahip çıktıkları sürece Allah'ın durduk yerde onların durumlarını herhangi bir sebep olmadan değiştirmeyeceğini belirtmektedir. "Hani Rabbiniz şöyle duyurmuştu: "Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir."⁶³ âyeti şükretmenin sebep, nimetin artmasının ise sonuç olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Allah'ı inkâr etmeleri, işledikleri günahlar, zulmetmeleri ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaları sebebi ile Nûh kavminin tufan ile⁶⁴ Âd kavminin kuraklık ve kasırga ile⁶⁵ Semûd kavminin şiddetli sarsıntı, korkunç bir ses ve gök gürlemesi ile⁶⁶, Lût kavminin deprem ve volkanik patlamalarla⁶⁷ yok edilmesi sünnetullah'ın sebep-sonuç ilişkisi içinde cereyan ettiğini göstermektedir.

1.1.2. İkinci Rivayet ve Tahlili

Söz konusu âyetin açıklanmasında kullanılan ikinci rivayet ise Allah yolunda cihat etmeyi reddedenlerle ilgilidir. İlk tefsirlerde yer alan bu rivayet Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) tefsirinde şöyle geçmektedir: "İsrâîloğullarından bir toplum, düşmanla karşılaşma ve savaşıp öldürülme tehlikesi olduğu için peygamberleri Hazkâl'in cihat etme çağrısını reddedip şöyle dediler: "Düşmanımızla savaşmak için gönderildiğimiz ülke, veba salgını bulunan bir ülkedir." Bunun üzerine Yüce Allah onların üzerine ölümü musallat etti, içlerinde ölüm vakalarının çoğaldığını görünce, ölümden kaçmak için yurtlarını terk ettiler. Peygamber Hazkâl onların bu durumunu görünce: "Ey Yakub'un Rabbi ve Musa'nın İlahı Allah'ım! Kullarının isyanını görüyorsun, öyleyse onlara kendi içlerinde bir âyet göster ki, senin ölüm emrinden kaçamayacağını ve buna güç yetiremeyeceklerini bilsinler." Bunun üzerine Yüce Allah, Dâmerdân denilen yurtlarından çıkmalarına izin verdi. Yurtlarından iyice uzaklaştıklarında Yüce Allah ibret vesilesi olmaları için onlara "ölün" dedi. Böylece sekiz gün boyunca hem kendileri hem de hayvanları tek bir insanın ölümü gibi öldüler. Bir süre sonra insanlar ölenlerin yanına gitti lakin cesetleri defnetmekten aciz kaldılar. Oraya gitmeyi yasakladılar, kimse gidemeyince de cesetler çürüyüp kokmaya başladı. Derken Yüce Allah onları sekiz gün sonra

⁵⁹ el-İsrâ 17/16.

⁶⁰ Yûnus 10/98.

⁶¹ el-Enfâl 8/46, 53.

⁶² el-Enfâl 8/ 53.

⁶³ İbrâhîm 14/7.

⁶⁴ el-Mü'minûn 23/27; Furkân 25/37; Ankebût 29/14; Nûh 71/25.

⁶⁵ el-Ahkâf 46/24; ez-Zâriyat 51/ 41; el-Hakkâ 69/5.

⁶⁶ el-A'râf 7/78; el-Hakkâ 69/6.

⁶⁷ Hûd 11/82; el-Hicr 15/74; eş-Şuarâ 26/173; en-Neml 27/58; el-Kamer 54/34.

diriltilti fakat üzerlerinde keskin bir koku vardı. Sonra Hazkîl, Rabbine ağlayarak şöyle dedi: “Ey İbrahim’in ve Musa’nın Rabbi olan Allah’ım! Kullarının kendilerine zulmettikleri gibi sen de onlara azap etme, daha öncekilerin verdiği ahdi hatırla.” Yüce Allah da peygambere onları tek bir sözle çağırmasını emretti. Peygamber de onları çağırınca onlar da tek bir insanın dirilmesi gibi canlanıp ayağa kalktılar.”⁶⁸

Bu rivayetin şu sebeplerden dolayı sahih olmadığı görülmektedir:

a. Bu rivayette vurgulanan “düşmandan kaçma veya düşmanla cihat etmeme” bölümünün yukarıda ifade edilen rivayetlerle uyum gösterdiği geri kalan kısmının isrâiliyât olduğu bu rivayetin benzerinin Tevrat’ta geçtiği görülmektedir.

b. Bu rivayetin kaynağı tabiinden olan Vehb b. Münebbih’tir (öl. 114/732).⁶⁹ Hadisçiler Vehb b. Münebbih’in Ehl-i kitaptan yaptığı nakilleri makbul saymamışlardır. Ayrıca Vehb b. Münebbih tefsir kitaplarındaki birçok isrâiliyâtın da kaynağı olarak görüldüğü için nakilleri hususunda dikkatli olunması gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁰ Bu rivayetin, isrâiliyât olarak adlandırılan Yahudi ve Hristiyan kültürünü tefsire nakleden Vehb b. Münebbih aracılığıyla gelmesi ve Tevrat’ta bu hikâyeye benzer bir hikâyenin bulunması bu rivayetin sahih olmadığını göstermektedir.

c. Vehb b. Münebbih’in söz konusu âyetin tefsir edilmesinde kullandığı bu kıssanın asıl kaynağının Tevrat olduğu görülmektedir. Zira Tevrat’ta Hezekiel (Hazkîl) adında bir peygamberin yaşadığı olay ile tefsir kitaplarında geçen olay arasında paralellik bulunmaktadır. Bu paralelliğin daha iyi anlaşılması için Tevrat’ta geçen ilgili pasaja yer verilmesi konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. Tevrat’ta Hezekiel peygamberin yaşadığı olay, “Kuru Kemikler” başlığı altında şöyle yer almaktadır: “Rab’bin eli üzerimdeydi, Ruhu’yla beni dışarı çıkardı, kemiklerle dolu bir ovanın ortasına koydu. Beni onların arasında her yöne dolaştırdı. Ovada her yere yayılmış, tamamen kurumuş pek çok kemik vardı. Rab, “İnsanoğlu, bu kemikler canlanabilir mi?” diye sordu. Ben, “Sen bilirsin, ey egemen Rab” diye yanıtladım. Bunun üzerine, “Bu kemikler üzerine peygamberlik et” dedi, “Onlara de ki, ‘Kuru kemikler, Rab’bin sözünü dinleyin! Egemen Rab bu kemiklere şöyle diyor: İçinize ruh koyacağım, canlanacaksınız. Size kaslar verecek, üzerinizde et oluşturacağım, sizi deriyle kaplayacağım. İçinize ruh koyacağım, canlanacaksınız. O zaman benim Rab olduğumu anlayacaksınız.’” Böylece bana verilen buyruk uyarınca peygamberlik ettim. Ben peygamberlik ederken bir gürültü oldu, bir takırtı duyuldu. Kemikler birbirleriyle birleşiyordu. Baktım, işte üzerlerinde kaslar, etler oluşuyor, üstlerini deri kaplıyordu. Ama onlarda ruh yoktu. Sonra bana şöyle dedi: “Rüzgâra peygamberlik et, insanoğlu, peygamberlik et ve de ki, ‘Egemen Rab şöyle diyor: Ey rüzgâr, gel dört yandan es. Bu öldürülmüşlerin üzerine üfle ki canlansınlar!’” Böylece bana verilen buyruk uyarınca peygamberlik ettim. Onların içine soluk girince canlanıp ayağa kalktılar. Çok, çok büyük bir kalabalık oluşturuyorlardı. Sonra bana, “İnsanoğlu, bu kemikler bütün İsrail halkını simgeliyor” dedi, “Onlar, ‘Kemiklerimiz kurudu, umudumuz yok oldu, bittik’ diyorlar. Bu yüzden peygamberlik et ve onlara de ki, ‘Egemen Rab şöyle diyor: Ey halkım, mezarlarınızı açıp sizi oradan çıkaracak, İsrail ülkesine geri getireceğim. Mezarlarınızı açıp sizi çıkardığım

⁶⁸ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/202-204; bk. Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/268; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-azîm*, 2/457; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/496; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 2/561.

⁶⁹ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/267.

⁷⁰ Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyât ve'l-mevzûât fi kütüb'it-tefsîr*, (y.y.: Mektebetü's-Sünneh,1408), 105; Mahmut Demir, Mehmet Emin Özafşar, “Vehb b. Münebbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/608-610.

zaman benim Rab olduğumu anlayacaksınız, ey halkım. Ruhumu içinize koyacağım, canlanacaksınız. Sizi kendi ülkenize yerleştireceğim. O zaman, bunu söyleyenin ve yapanın ben Rab olduğumu anlayacaksınız.” Böyle diyor Rab.”⁷¹

d. Peygamberler eliyle gösterilen mucizeler hariç, dünyada meydana gelen olayların bir sebep sonuç ilişkisi içinde cereyan ettiği yukarıda çeşitli âyetler ışığında, detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Bu açıdan bu rivayette de on binleri aşkın insanın, sel, deprem, savaş, salgın hastalık veya herhangi bir sebep olmadan salt bir emirle hakiki anlamda ölmesi ve salt bir emirle binlerce insanın yeniden dirilmesi, insanların ölümünde etkin olan nedenleri dışlaması itibariyle sünnetullah kavramına aykırıdır.

f. Müfessir İbn Atiyye (öl. 541/1147) yukarıda geçen iki rivayete kısaca değindikten sonra bu rivayetlerin zayıf olduğunu belirtir ve rivayetlerin hadis kritiği açısından “Leyyinü’l-esânid”⁷² olduğunu ifade eder.⁷³

g. Muasır bazı müfessirler, bu hususta birçok rivayet bulunduğunu ancak bunların sahih bir sentle gelmediğini veya sahabeden bu konuda bir bilgi gelmediğini bunların hiçbirisinin, âyetin kesin tefsiri sayılacak kadar güvenilebilecek bir metin içermediğini vurgulamakta buna benzer ifadelerin Tevrat’ta yer aldığı üzerinde durmakta bu rivayetlerin uydurma olduğunu ifade etmektedirler.⁷⁴

h. Muhammed Esed “Şimdi ne Kur’ân ne de hiçbir sahih hadis, bu âyette kastedilen insanların kim olabilecekleri konusunda hiçbir işaret vermemişlerdir. Bazı müfessirler tarafından yapılan “tarihsel” açıklamalar ise çok çelişkilidir; onlar, o zaman revaçta olan Talmud hikâyelerinden alınmış gibidirler ve bu bağlamda hiçbir gerekçe ile kullanılamazlar.”⁷⁵ demek sûreti ile bu konudaki tavrını net olarak ortaya koymaktadır.

2.Âyetin Bağlamını Dikkate Alan Yorum

Âyetlerin vermek istediği temel mesajın doğru bir şekilde ortaya konması için nüzul sebebi, nüzul zamanı, siyak ve sibak, sûre bütünlüğü ve genel Kur’an bütünlüğünün dikkate alınması gerekmektedir.

Çalışmanın temel âyetinin içinde yer aldığı Bakara sûresi Medeni bir sûredir. Bu sûre Hudeybiye barış antlaşması sürecinde ve Mekke fethinin hemen öncesinde yani hicretten önceki süreçte nazil olmuştur.⁷⁶ Bu süreçte ise Mekkeli Müslümanlar sürekli bir baskıya, zulme, aşağılanmaya maruz bırakıldıkları, öldürüldükleri ve dinlerini yaşamalarına müsaade edilmedikleri için yurtlarını terk etmek zorunda kalmışlardır. Bu bakımdan âyetin hususi bir sebep-i nüzulü olmasa da siyak sibak itibari ile Allah yolunda mücadele etmeyi teşvik etmekle ilgili olduğu ve Müslümanların içinde bulunduğu duruma işaret ettiği görülmektedir. Bu açıdan bu âyetle Yüce Allah, daha önce yaşayan bir kavmin korkak davranarak ve infaktan kaçınarak savaşmaktan geri durdukları için yok oluşunu dikkate sunmakta; Müslümanların da cesur

⁷¹ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 13 Kasım 2022), Hez.37:1-14.

⁷² Leyyin: Râvinin gevşek olduğunu ifade eden cerh terimi. Emin Âşıkutlu, “Leyyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/168, 169.

⁷³ İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/328.

⁷⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîrül-Kur’ânî’l-hakîm*, 2/361; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi’t-tefsîr*, (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2003), 1/573; Ebû Zehra, *Zehratü’t-tefâsir*, 2/859.

⁷⁵ *Kur’an Mesajı / Meal – Tefsir*, (Erişim 05.01.2023), el-Bakara 2/243.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/249; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tevûir*, 2/475; Abdülkerim Yunus el-Hafîb, *et-Tefsîrül-Kur’ânî li’l-Kur’ân*, (Kahire: , Dâru’l Fikri’l-Arabî, ts), 1/302, 303.

olmaları gerektiği, Allah yolunda harcama yaparak ve değerleri için savaşarak ancak başarıya ulaşabilecekleri hatırlatılmaktadır. Müslümanların, onların düştüğü hataya düşmemeleri için korkak ve cimri olmamaları ve Allah yolunda cihat etmeleri gerektiği bildirilmektedir. Zira bir sonraki iki âyet Müslümanların hayatta kalmak için mal ve canları ile savaşmaları gerektiği üzerinde durmaktadır.⁷⁷

Bazı müfessirlerin de işaret ettiği gibi Yüce Allah bu âyetlerde korkak olan halkların kanununu beyan etmiş ve bu husustaki sünnetini açıklamıştır. Muhammed Abduh'a (1849-1905) göre bir kavmin ölmesi, onun düşmanları tarafından saldırıya uğraması, fertlerinin öldürülmesi, maddi ve manevi varlıklarının talan edilmesi, bağımsızlığına son verilmesidir ki böyle bir toplumun varlığından veya yokluğundan bahsetmek mümkün değildir, zira böyle bir kavim fiilen yok hükmündedir. Çünkü birlikleri dağıtılmış olan bir toplumun bir daha bir araya gelmesi çok zordur. Geride kalanlar ise egemen toplumun emrinde, onlara boyun eğerek yaşamlarını sürdürür, onların arasında zamanla varlıkları yok olup gider. Kendi varlıklarına ve benliklerine dair bir şeyleri kalmamıştır. Onların varlığı, kendilerini yenen egemen toplumun varlığına bağlıdır. Tek başlarına bir anlamları yoktur.⁷⁸

Bu savı doğrulama adına, korkak bir kavim olup değerleri ve vatanları için savaşmayı reddeden İsrâiloğullarının düştüğü acıklı durumun dikkate sunulması konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır. "Mûsâ şöyle dedi: Ey kavimim! Allah'ın sizin için (vatan olarak) yazdığı kutsal topraklara girin, sakın geri dönmeyin, sonra kaybedenler siz olursunuz. Dediler ki: "Ey Mûsâ! Orada zorba bir topluluk var, onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla giremeyiz. Ama oradan çıkarlarsa biz hemen gireriz." Korkanlar arasından Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu iki adam şöyle dedi: "Kapıdan üzerlerine hücum edin; oraya girdiğiniz an artık kesinlikle siz galipsiniz. Eğer müminler iseniz ancak Allah'a güvenin. İsrâiloğulları, "Ey Mûsâ! Onlar orada buldukları sürece biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve rabbın gidin savaşın; biz burada oturacağız!" dediler. Mûsâ, "Rabbim! Ben kendimden ve kardeşimden başkasına söz geçiremiyorum. Artık bizimle bu yoldan çıkmış kavim arasında sen hükmet" dedi. Allah buyurdu ki: "Öyleyse onlar yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşmak üzere oradan (kutsal topraklar) kırk yıl mahrum bırakılmışlardır. Artık sen yoldan çıkmış toplum için üzülme!"⁷⁹ Bakara sûresi 243. âyette de verilmek istenen mesaj bu âyetlerle daha sarıh bir şekilde ifade edilmiştir.

Elde edilen bulgulara göre bu âyeti şöyle okumak mümkündür: Zamanın birinde bir halk, düşmanlarının saldırısına uğradı. Kavim, şehirde kalıp savaşmak, beldelerini korumak yerine ölmekten korkarak ve hiçbir fedakârlık yapmadan yurtlarını terk etti. Düşman şehir vardığında, onların ölüm korkusundan şehri terk ettiklerini gördü. Düşman ordusu şehri terk edenleri takip etti ve birçok kişiyi öldürdü, diğerlerini ise esir etti. Böylece o halk bütün değerleriyle ortadan yok olup gitti. Belli bir zaman sonra geride kalıp esaret hayatı yaşayan halk, Allah'ın lütfu ile başlarına gelen bu felaketten ders çıkararak, korkaklığı bir tarafa bırakarak değerleri için mücadele etti. Verdikleri bu mücadele ile maddi ve manevi tutsaklıktan kurtularak kendi öz benliklerine kavuştu. Kavmi asıl hüviyetine kavuştuğu için şer görünen esaret aslında onlar için bir ikramı ilahi oldu. Taberî ve Zemahşerî'de yer alan bir görüşe göre bu kavim

⁷⁷ Hatîb, *et-Tefsîrü'l-Kurân'î li'l-Kurân*, 1/302, 303.

⁷⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kurân'î'l-hakîm*, 2/363.

⁷⁹ el-Mâide 5/20-26.

İsrâiloğulları olup, şehirleri Beyt-i Makdis, Babil kralı Buhtunnasr tarafından işgal edilip, yakılıp yıkılmıştır.⁸⁰

Yukarıda ifade edildiği gibi mevt ve ihyâ kelimeleri bilinen anlamlarının dışında mecazen de kullanılmıştır. Kur'ân'ın birçok âyetinde insanların ve toplumların manevi anlamdaki ölümleri mevt kelimesi ile dirilmeleri de ihyâ kelimesi ile ifade edilmektedir. Örneğin İsrailoğullarının firavundan kurtarılmasını anlatan âyet grubu "*Sonra, şükredesiniz diye ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik.*"⁸¹ şeklinde sona ermekte ve manevi anlamdaki bir dirilmeye işaret etmektedir. Yine "*Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resulüne uyun.*"⁸² âyeti Allah ve elçisi tarafından bireysel, toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasi, ahlâkî vb. yönlerden Müslümanların yeniden dirilişini sağlayacak konularda Allah ve resulüne uyulması gerektiğini ifade ederek manevi bir dirilişe işaret etmektedir. Yine "*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?*"⁸³ Bu âyette "ölüm" ve "diriltme" kavramlarının vahiy ile ilişkisine değinilmekte, vahiyden hayat ölüme, vahyin yaşandığı hayat ise canlılığa işaret olarak dile getirilmektedir. "*Dirilerle ölümler de bir değildir. Allah dilediğine elbette işittirir; ama sen kabirlerdekilere de işittirecek değilsin!*"⁸⁴ "*Bil ki sen ölümlere işittiremezsin; dönüp giderlerken sağırlara da çağırıyor duyuramazsın.*"⁸⁵ âyetlerinde Yüce Allah bedenen yaşadıkları halde tevhit hakikatine sırt çevirenleri manen ölmüş insanlara benzetmektedir. Yine başka bir âyette uyku halinde, insan tamamen pasif olduğu için, uyku ölüme benzetilmiştir.⁸⁶

Muasır müfessirler söz konusu âyetin vermek istediği mesajı günümüz İslam dünyasının içine düştüğü ekonomik, sosyal, kültürel ve teknolojik geri kalmışlığı dikkate alarak yorumlamışlardır. Bu anlamda Kur'ân mesajının canlılığını koruduğu görülmektedir. Bu müfessirlere göre âyet sosyal bir gerçekliği dile getirmektedir. Onlara göre bu âyet toplumların varoluş ve yaşam mücadelesi üzerinde durmaktadır. Bu açıdan toplumların kendi benlikleri, karakterleri, değerleri, erdemleri ile ayakta kalmaları ve yaşamlarını devam ettirebilmeleri için gerektiği zaman savaşmaları ve vatanlarını savunmaları gerekmektedir. Şayet toplumlar kendilerini sosyal, ekonomik, kültürel, teknolojik vb. alanlarda geliştirmezlerse bağımsızlıklarını kaybederler, başka milletlerin sömürgesi haline gelirler, emperyalist güçler tarafından sömürülür ve köleleştirilirler. O zaman millet olma bilincini yitirir başka devletlerin kanunları ile idare edilirler. İşte bu durum âyette "ölme" kelimesi ile dikkate sunulmaktadır. Zira bir milletin bağımsızlığını, özgürlüğünü ve egemenliğini kaybetmesi onları yaşayan ölümlerden farklı kılmaz. Bu müfessirlere göre söz konusu âyette ifade edilen "ölme ve dirilme" rivayetlerde geçtiği gibi hepsinin tek bir can gibi ölmesi ve dirilmesini ifade eden kevnî bir olay olamayacağı gibi salt sözlü bir emirin ifadesi olan teşriî bir ölüm ve dirilme de değildir. Onlara göre âyetteki "Allah onlara ölün dedi" ifadesinin bir karşılığı vardır ki bu da Allah'ın, ölümden korktukları için cihattan kaçanları, kendilerinden daha güçlü bir düşmanla imtihan etmesi ve sonuçta düşmanın

⁸⁰ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/259, 260; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/307.

⁸¹ el-Bakara 2/49-56.

⁸² el-Enfâl 8/24.

⁸³ el-En'âm 6/122.

⁸⁴ el-Fâtır 35/22.

⁸⁵ en-Neml 27/80; er-Rûm 30/52.

⁸⁶ ez-Zümer 39/42.

onları çok acı bir şekilde yenip katletmesi, geride kalanları ise esir edip köle haline getirmesi ve egemenliğine boyun eğdirmesidir.⁸⁷

Nitekim Râgıb el-İsfahânî de (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) âyeti bu zaviyeden değerlendirmekte ve şöyle demektedir: “Aslında bu ölümden kastın “ölümü aratmayacak bir aşığılanma olduğu görüşü de bulunmaktadır” sayılarının çokluğu ve yardımlaşmaları onları içine girdikleri bu girdaptan kurtaramadı. Bu sıkıntıların ölüm diye isimlendirmesi ise iki ölümden daha büyük ve zor olmasıdır. Zira yaşayanların ölüden farklı olmaması daha kötüdür.”⁸⁸

İbn Âşûr âyetteki ölümü mecazen “Ölüme yaklaşmak, öleyazmak, ölümlle burun buruna getiren felâketlerle karşılaşmak,” diriltmeyi de “Bundan kurtulmak” manasında anlamıştır.⁸⁹

Yine bu müfessirlere göre söz konusu âyette geçen “Belli bir süre sonra onları diriltti” ifadesi ise bilinen anlamda insanların kabirlerinden canlanıp kalkması değildir. Onlara göre bu ifadenin karşılığı şudur: Ölümden korktukları için Allah yolunda, vatanları ve değerleri için savaşmayı terk edip kaçan ve kırımdan geçirilenlerin esir edilen evlatları bir süre sonra yapılan yanlışları Allah’ın lütfuyla gördüler. Zira Yüce Allah bu kavme korkunun, dağılmanın rezil acılığını tattırarak işin farkına varmalarını sağladı. Buna göre Allah’ın onları ihya etmesi onlara yardım etmesi ve bilinç vermesidir. Böylece birlik olup Allah yolunda, değerleri ve öz benlikleri için sosyal, siyasal, ekonomik, teknolojik vb. alanlarda kendilerini geliştirdiler, düşmanlarını mağlup edip her alanda bağımsızlıklarını elde ettiler. Zira zilletle yaşamanın ve özgürlük olmadan hayatta kalmanın bir anlamının olmadığını, böyle bir yaşamın ölümlle eşdeğer olduğunu gördüler.⁹⁰

Söz konusu âyetten sonra gelen âyetlerde Allah yolunda cihat etmenin ve bu yolda harcama yapmanın dikkate sunulması da bu düşünceyi desteklemektedir. Zira insanların İslam’a girmeleri ve İslami hükümlerin uygulanması ancak cihat ve infak ile mümkün olmaktadır.⁹¹ Ayrıca bu pasajın akabinde aileleri, evleri ve yurtlarından çıkarılan İsrâiloğullarına cihat imkânı sağlandıktan sonra, onların türlü bahaneler öne sürerek cihat etmeme eğilimleri dikkate sunulmakta, bu yanlış tutumlarına değinilerek onlar gibi hareket edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁹² Ayrıca bu âyetlerde yaşanmış bir sahnenin anlatılması, oradaki bazı savaş sahnelerinden bahsedilmesi ve âyetlerin sonunda “*Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütüf sahibidir.*” şeklinde bitmesi yukarıdaki âyetin verdiği mesajla paralellik göstermektedir. Bu da 243. âyette anlatılan ölme ve dirilmenin cihat ve sosyal kalkınma ile ilgili olduğuna işaret etmektedir. Zira

⁸⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-hakîm*, 2/363; Muhammed Abdüllatif b. el-Hatîb, *Evdahü't-tefâsîr*, (Kahire: el-Metbe'atu'l-Misriyye, 1983), 1/47; Merâğî, *Tefsîrû'l-merâğî*, 2/208, 209; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefâsîr*, 1/569; Hicâzî, *et-Tefsîrû'l-vâdih*, 1/159; Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 2/412; Celal Yıldırım, *İlmin ışığında asrın Kur'an tefsiri*, (İzmir: Anadolu Yayınları, ts), 2/677-680.

⁸⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgıb el-İsfahânî, *Câmi'u't-tefâsîr (Tefsîru Râgıb)*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî, Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999), 1/500.

⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/478-480; bk. Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/381.

⁹⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-hakîm*, 2/360; Merâğî, *Tefsîrû'l-merâğî*, 2/208, 209; Abdüllatif b. el-Hatîb, *Evdahü't-tefâsîr*, 1/47; Yıldırım, *İlmin ışığında asrın Kur'an tefsiri*, 2/677-680.

⁹¹ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefâsîr*, 1/569, 572.

⁹² el-Bakara 2/246-251.

söz konusu âyette ülkelerin yıkılışında iki sebebin önemli rol oynadığı ifade edilmektedir ki birincisi korkaklık ve irade zayıflığı diğeri de cimrilik ve infak etmemektir.⁹³

Söz konusu âyette kavmin başına gelen bela ve sıkıntılarının nice hayırlara vesile olacağı dikkate sunulmuş, bunun Allah'ın bir lütfu olduğu bildirilmiştir. Âyetteki “*Şüphesiz Allah, insanlara karşı lütuf ve ikram sahibidir. Ama insanların çoğu şükretmezler*” ifadesi bu manayı desteklemektedir. Buna göre Yüce Allah'ın toplumların uyanmasına vesile kıldığı düşmanlıklar, felaketler, maddi ve manevi sıkıntılar büyük dahi adamlar ve büyük milletlerin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır.⁹⁴

Sonuç

İnsanlara her alanda rehberlik yapmak amacıyla gönderilen Kur'an'ın âyetlerinin açıklanması ve mesajlarının doğru bir şekilde aktarılması büyük önem arz etmektedir. Bu amaçla bazı rivayetlere de başvurulduğu görülmektedir. Fakat kimi rivayetler bu amaca hizmet ederken kimileri de âyeti, vermek istediği temel mesajdan uzaklaştırmaktadır. Bu araştırmada ele alınan Bakara sûresi 243. âyetin açıklanması için de iki rivayete yer verilmiş, âyet bu rivayetler çerçevesinde tefsir edilmeye çalışılmıştır. Birinci rivayette salgın hastalıktan kaçanların yaşadıklarına yer verilmiş bunların yaşadıkları beldeyi terk etmeleri üzerine hepsinin Yüce Allah tarafından öldürüldüğü ve sonradan diriltildiği belirtilmiştir. İkinci rivayette ise veba hastalığını sebep göstermek sûreti ile cihat etmeyenlerin yaşadıkları olaylar anlatılmış, bunlara da ölümün musallat edildiği, ölümlerin çoğaldığı bunun üzerine insanların beldeyi terk ettikleri onların da öldürüldükleri ve sekiz gün sonra diriltildiklerinden bahsedilmektedir. Yapılan araştırmada söz konusu rivayetlerin kütüb-i sitte ve kütüb-i tis'a gibi sahih hadis kaynaklarında yer almadığı tespit edilmiştir. Söz konusu âyetle ilgili rivayetler Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhâyn* ve Ziyâeddin el-Makdisî'nin *el-Ehâdîsü'l-muhtâre* adlı eserlerinde geçmektedir. Bu rivayetlerden birine göre bunlar veba salgınından kaçmışlardır. Sadece hastalık sebebiyle yurtlarını terk edip kaçmanın cezalandırılma sebebi olamayacağı bu rivayetin bağlam açısından da uygun olmadığı yukarıda izah edilmiştir. Diğer rivayete göre ise bunlar düşmanla cihat etmek istemedikleri için kaçmışlardır. Bu ikinci rivayetin, âyetin vermek istediği mesajı yansıttığını fakat bu rivayetlerde ek olarak yer alan, söz konusu âyette de yer almayan ve isrâiliyât olarak tanımlanan kısımların doğru olmadığı ortaya konulmuştur. Bu rivayetlerin, toplumun değerleriyle birlikte ayakta kalması için mücadele etmesi ve gerektiğinde savaşması gerektiğini ifade eden söz konusu âyetin siyak ve sibakına uygun olmadığı da ortaya konmuştur. Ayrıca bu rivayetlerin peygamberliğin ispatı ve yeniden dirilmenin mümkün olacağını gösteren mucizelerin haricinde, bu dünyada ölen insanların bir daha dirilmeyeceği gibi Kur'an'ın temel ilkelerine ters düştüğü, evrendeki her şeyin sebepler dairesi içinde cereyan ettiğini ifade eden ve sebep sonuç ilişkisini önceleyen sünnetullah kavramına aykırı olduğu da tespit edilmiştir.

Bir arada yaşayan insanların millet olmasını sağlayan bazı ilkeler vardır. Bunlar kısaca dil, kültür, tarih, vatan, ahlâk, örf ve âdet ve din birliği olarak ifade edilebilir. Bir millet bu değerleri koruyup muhafaza ederse, bu değerlerine bağlı olur ve değerleri için gerektiğinde savaşmayı göze alırsa bu ilkeler o toplumu ayakta tutar. Toplumun sadece sayıca kalabalık olması onları başarılı kılp yok olmaktan kurtaramaz. Bu bakımdan bir milletin güçlü olmasının

⁹³ Hicâzî, *et-Tefs'irü'l-vâdih*, 1/159; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 2/414.

⁹⁴ Hicâzî, *et-Tefs'irü'l-vâdih*, 1/159; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 2/413.

insan sayısının fazlalığıyla değil, faziletli, bilgili ve hakka inanmış nesillerin birbirini izlemesi ile mümkün olduğu görülmektedir.

Bütün bulgular dikkate alınarak bakıldığı zaman bu âyetin, Allah yolunda, vatan ve millet uğrunda, maddi ve manevi değerler için korkmadan gerektiğinde savaşmak ve saldırgan olan düşmana karşılık vermek gerektiğini vurguladığı görülmektedir. Yine bu âyetin, değerleri uğruna mücadele etmeyen toplumların başka devletlerin sömürgesi haline geldiklerini, bağımsızlık ve özgürlüklerini kaybettiklerini bu yönüyle de bu halkların ölü gibi olduklarını ifade eden sosyal bilimin bir gerçekliğini bildirdiği görülmektedir. Ayrıca bu âyet, toplumun başına gelen bazı felaketlerin onların yeniden dirilmelerine vesile olabileceği gerçeğini de dikkate sunmaktadır. Buna göre başka devletlerin esiri olmuş, öz benliğini kaybetmiş, onların kanunları ile idare edilmiş ve iradeleri elinden alınmış olan toplumlar Allah'ın lütfu ile bu durumu yeniden diriliş için kendi lehleri için kullanabilir, bir araya gelip kenetlenebilir ve düşmanlarını yenmek sûreti ile egemenliklerini tekrar elde edebilirler. Bu tespitlerin söz konusu âyetin vermek istediği mesajı daha iyi yansıttığı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Âşıkkutlu, Emin. "Leyyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Beğâvî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. 4. Basım. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- Beydâvî, Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-tarîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Demir, Mahmut. Özafşar, Mehmet Emin. "Vehb b. Münebbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhtâf*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1999.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *el-İsrâiliyât ve'l-mevzûât fi kütüb'it-tefsîr*. 4. Basım. y.y.: Mektebetü's-Sünneh, 1408.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed. *Zehratü't-tefâsir*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, 1970.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî, *İrşâdü'l-aqli's-selîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Mişbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Harman, Ömer Faruk. "Buhtunnasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/380, 381. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hatîb, Abdülkerim Yunus. *et-Tefsîrü'l- Qurân'î li'l- Qurân*. Cilt. 16. Kahire: Dâru'l Fikri'l-Arabî, ts.
- Hatîb, Muhammed Abdüllatif. *Evdahü't-tefâsîr*, 6. Basım. Kahire: el-Metbe'atu'l-Mısriyye, 1983.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîrü'l-vâdih*. 4. Basım. Beyrut: Darü'l-Cil'i-Cedîd, 1982.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't Tunusiye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gali. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîrü'l-Qurânî'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Cilt 3. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-tadîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîrü'l-Qurânî'l-azîz*. thk. Ebû Abdullah b. Hüseyin Ukkâşe, Mustafa b. Muhammed el-Kenz 5 Cilt. Kahire: Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Qurânî'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selamet. 8 Cilt. 2. Basım. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Said Lihâm. b.y.: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Mücâhid, Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebû'n-Nîl. Kahire: Dâru'l Fikri'l İslâmî, 1989.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesâr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2001.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 13 Kasım 2022. <https://www.kitabimukaddes.com>
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. Erişim 05 Ocak 2023. <https://www.kuranmeali.com>
- Kur'ân-Meal Tefsir*. Erişim 05 Ocak 2023. <https://www.kuranmeali.com>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. 20 Cilt. 3. Basım. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l- Misriyye, 1964.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *el-Ehâdîs ü'l-muhtâre*. thk. Abdülmelik Abdullah Düheys. 13 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru Hadr, 2000.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te vilâtü'l-Kurân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrü'l-merâğî*. 30 Cilt. Kahire: Matbaati Mustafa'l-Bâbi ve Evladüh, 1946.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tevil*. thk. Yusuf Ali Bedevi, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kurân*. thk. Safvan Adnan ed-Davûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Câmi'u't-tefsîr (Tefsîru Râgıb)*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî, Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 30 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l Arabî, 1999.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kurâni'l-hakîm*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990.
- Saîd Havvâ. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Cilt. 6. Basım. Kahire: Dârü's-Selâm, 2003.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1974.
- Şa'râvî, Muhammed el-Mütevellî. *Tefsîr (el-Havâtîr)*. 20 Cilt. Mısır: Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an tevilî âyi'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Mealî*. Erişim 05 Ocak 2023. <https://www.kuranmeali.com>
- Yıldırım, Celal. *İlmin ışığında asrın Kur'an tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, ts.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-trûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon, 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki'ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-tevil*. 4 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. (Kahire: Daru't-Turâs, 1957).
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrü'l-münîr fi'l-akâdeti ve's-şer'ati ve'l-menhec*. 30 Cilt. 2. Basım. Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1997.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kurân*. 2 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1995.



Bir Davet Biçimi Olarak Hz. İbrâhim'in Aklî Delillere Dayalı Metodu *

Enver POLATOĞLU

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı (Diyarbakır/Bismil İlçe Müftüsü)

Tefsir Anabilim Dalı

Dr., Presidency of Religious Affairs (Diyarbakır/Bismil District Mufti)

Department of Tafsir

epolatoglu@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6702-9332

DOI: 10.34085/buifd.1261844

Öz

İlâhî mesajların sunulma biçimleri, muhatapların ikna edilmesi yönüyle büyük önem taşımaktadır. Bilginin temel kaynakları arasında yer alan akıl, vahiy ve duyuların her biri çatıştırılmaksızın kendi doğal mecrasında ele alındığında, muhatap kitle üzerinde pozitif anlamda büyük etkiler yarattığı bir gerçektir. Kur'an'ın kıssalar yoluyla anlattığı pek çok mesele zengin içerikler ve derin mesajlar taşımakta, muhatapların anlayış ve düzeylerine uygun yöntemler içermektedir. Bu zengin içeriğin esas manasının keşfedilebilmesi için dönemin inanç yapısının, yaşam tarzının, tarihi değerlerinin ve kültürel anlayışının bilinmesi meselenin anlaşılmasını daha kolay hale getirmektedir. Yüce Kur'an'da başta Hz. İbrâhim (a.s.) kıssası olmak üzere pek çok konu ve meselenin anlatımında aklî düşünmeye ve tefekküre dikkat çekilmekte, vahiy-akıl bütünselliğinin önemine işaret edilmektedir. İşte bu çalışmada En'am Sûresinin 74-83 ayetlerinde geçtiği üzere Hz. İbrâhim'in yıldız, ay ve güneşe karşı takındığı tavırlar, toplumu dine davet etmede izlediği yöntemler ve buna bağlı olarak yaşanan sürecin hikmet boyutu ile gerçek sebepleri üzerinde durulması amaçlanmaktadır. Bu bakımdan doğru sonuca ulaşabilmek için Hz. İbrâhim'in içinde yaşadığı toplumun inanç yapısı incelenerek, onun gök cisimlerine yaklaşım tarzından hareketle gerçekte Allah hakkında şüpheye düşüp düşmediği izah edilecektir. Ayrıca meseleyi zahiri veya temsili manada anlamanın mümkün olup olmadığı, tebliğ açısından nasıl bir değer ifade ettiği ve ismet sıfatı bağlamında ele alındığında tevhid ilkeleriyle nasıl bir uyum içerisinde olduğu hususu üzerinde durulacaktır. Hz. İbrâhim'in küçükten büyüğe, tümevarımsal bir yöntemle ve ikna edici bir metotla hareket etmesinin temel saiklerinden hareketle bunun vahiyden beslenen ve tefekkür argümanlarına dayanan bilinçli bir metot olup olmadığı araştırılacak, Hz. İbrâhim'in somut örnekler üzerinden toplum ile kurduğu iletişim ve davet dilinin önemine işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an-ı Kerîm, Hz. İbrâhim, Delil, Akıl

Abraham's Method Based on Intelligent Evidence as a Form of Invitation

Abstract

The way the divine messages are presented is of great importance in terms of convincing the addressees. It is a fact that the mind, revelation and senses, which are among the basic sources of knowledge, have great positive effects on the interlocutor when each of them is handled in its own natural medium without conflict. Many issues that the Qur'an tells through stories have rich content and deep messages, and contain methods

suitable for the understanding and level of the interlocutors. In order to discover the main meaning of this rich content, knowing the belief structure, lifestyle, historical values and cultural understanding of the period makes it easier to understand the issue. The Almighty Qur'an It draws attention to mental thinking and contemplation on many subjects, especially the story of Abraham (a.s.), and points out the importance of the unity of revelation and reason. In this study, as it is mentioned in the verses 74-83 of Surah An'am, Hz. The attitudes of Abraham towards the star, the moon and the sun, the methods he followed in inviting the society to religion, and the wisdom dimension and the real reasons of the process lived accordingly were emphasized. In this respect, in order to reach the right conclusion, first of all, Hz. The belief structure of the society in which Abraham lived has been examined, his story in the Qur'an has been handled with a holistic view and the Prophet. It has been focused on whether Abraham actually had doubts or not. It has been evaluated whether it is possible to understand the issue in an outward or representative sense, what value it expresses in terms of communiqué, and how it is in harmony with the principles of tawhid when considered in the context of the title of ismet. In this invitation, Mr. It is seen that Abraham acted from small to large, with an inductive method and a persuasive method. It is possible to say that this is a conscious method that feeds on revelation and is based on contemplative arguments, and focuses on more precise results by making the interlocutor confess their contradictions. In this regard, Hz. The communication and invitation language that Abraham established with the society through concrete examples is not random, but a carefully chosen method.

Keywords: Tafsir, Quran, Hz. Abraham, Evidence, Mind

Giriş

İlk insan Hz. Âdem'den itibaren insanoğlunu tevhid yoluna çağıran peygamberler gönderilmiştir. Peygamberler Rabbimizin ulûhiyetini insanlara tanıtmak, Allah'ın dinini tebliğ etmek, insanlara yapmaları ve sakınmaları gereken işleri açık bir şekilde bildirmek için görevlendirilmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şahit, müjdeleyici, uyarıcı, davetçi ve aydınlatıcı bir maksatla gönderildiği bildirilmekte,

¹ insanların öğüt alıp düşünmelerini ve ibret almalarını sağlamak için bazı kıssalar yer almaktadır. Bu kıssaların her birinde çok önemli dersler ve hikmetler vardır. Ana hatlarıyla bu kıssalarda Allah'ın birliğine, ilâhî kitaplara, peygamberlere, meleklerle ve âhiret gününe iman etmek, namaz, zekât, oruç gibi ibadetleri yapmak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, anne-babaya iyi davranmak, adam öldürmemek, hırsızlık yapmamak, yoksullara ve yetimlere yardım etmek gibi temel ilkeler yer almaktadır.²

Peygamberler ilâhî vahyin yürüyen kısmıdır. İnsanlar Peygamberler sayesinde Allah'ın emir ve yasaklarını daha iyi anlama imkânına sahip olmaktadır. Bu açıdan her topluma kendi dillerini konuşan, kültürlerini bilen, içeride yaşanan problemlere vakıf olan peygamberler gelmiştir.³ İlâhî mesajların tam olarak anlaşılabilmesi ve toplumların daha kolay ikna edilebilmeleri için peygamberlerin kavimleriyle aynı dili konuşmaları bir zarurettir. Peygamberler Allah'ın izniyle mûcize gösteren ve Allah'tan vahiy alan bir kişi olmakla birlikte, ulûhiyyet vasıfları taşımazlar. Onlar her insan gibi doğar, bir süre yaşar ve vefat ederler.

* Bu çalışma 2006 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK danışmanlığında tamamlanan "Kur'an'da ve Tevrat'ta Hz. İbrâhim'in İnanç Konusundaki Akılcı Tutumu" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

¹ *Kur'ânı Yolu*, (Erişim 15 Aralık 2022), el-Ahzâb 33/45-46.

² bk. el-Bakara 2/83-84, 285.

³ İbrâhim 14/4.

Peygamberler Allah'ın emir ve yasalarını uygulamada en hassas, insanları yanlış inanç ve davranışlardan uzaklaştırma konusunda en akıllı ve azimli uyarıcılardır. Bütün bu uyarı ve mücadeleye rağmen iman etmeyen toplulukların sonu hüsrân ile neticelenmiştir.⁴ Mesela Hz. Musa'ya (a.s.) karşı İsrailoğullarının ve Firavun'un azaba çarptırılması, yine Hz. Salih, Hz. Hûd, Hz. Nûh ve diğer peygamberleri reddedenlerin azaba uğraması bu bakımdan önemli örneklerdir. Bu misallerden de anlaşıldığı gibi inkâr ve isyan etmelerine rağmen insanlara belli bir mühlet verilmiş, fakat haddi aşmaya devam etmelerinin neticesinde de bu topluluklar helak edilmişlerdir.⁵

Peygamberler davetlerinde belli yöntemler ve metotlar takip etmişlerdir. Özellikle bilgi birikimine sahip olmaları, davetin hedeflenen başarıya ulaşması açısından önemli bir kriterdir. Bu bilginin temel kaynaklarına kısaca değinmekte fayda vardır:

Akıl: Kur'an'da bilgi kaynaklarından biri olarak zikredilen akıl, ilim, idrak, engellemek, bağlamak,⁶ korumak, sığınak, kalp⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Akıl, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayıran ve insana bir takım sorumluluklar yükleyerek onu ilâhî emirler karşısında mesul kılan önemli bir bilgi kaynağı olarak akıl, Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye (öl. 816/1413) göre kalpte bulunan ve kendisiyle doğru ile yanlışın, hak ile batılın ayırt edildiği nur,⁸ Şah Veliyullah ed-Dehlevî'ye (öl. 1176/1762) göre insanın duyular vasıtasıyla algılayamadıklarını idrak etmesini sağlayan alet,⁹ Mâverdî'ye (öl. 450/1058) göre ise varlıkların hakikatini bilme ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü¹⁰ şeklinde tarif edilmiştir. Daha genel bir tarife göre akıl, bilgileri değerlendirerek güzel ile çirkini birbirinden ayırt edebilen, kavram ve fikirler arasında mukayese yoluyla düzenli bilgiyi oluşturabilen, varlıkları gaye, imkân ve ihtimal noktasından hareketle inceleyen ve doğru bilgilere ulaşan bir vasıtaadır.¹¹ Akıl bazen duyularla elde edilen bilgiyi basamak olarak kullansa da,¹² yanılma ve hata etme ihtimaline karşı tek başına bütün müşkillerin sırrını çözmeye muktedir değildir.¹³ Dolayısıyla insan akıl yoluyla genel meseleleri kavrama imkânıyla beraber bazı teferruatlar aklın sınırını aşmaktadır. Akıl doğru yolu vahyin yardımıyla bulur. Alanı sınırlı olan akıl ile alanı sınırsız olan vahiy aynı kaynaktan doğmak sûretiyle birbirlerini desteklemektedirler. Vahyin hedefi akli doğru şekilde işletmektir.¹⁴ Bunun için Kur'an kâinattaki hikmetleri kavramak için insanı derinden düşünmeye davet ederek tefekkür,¹⁵ tedebbür,¹⁶ tefakküh¹⁷ gibi kavramlara dikkat çekmektedir. Akıl, kendisi için belirlenen alanda kaldığı sürece bilgiye kaynaklık eder. Ancak Allah'ın zatı ve sıfatları gibi metafizik alanlar, aklın sınırını aşan konulardır.¹⁸ Buna göre akıl kendi başına belli bir noktaya

⁴ en-Nahl 16/36.

⁵ Ebü'l-Âlâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/25.

⁶ Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr sâdr, 3. Basım, 1414), 11/458.

⁷ Muhammed b. Yakûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: y.y., 1987), 1336.

⁸ Muhammed Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983), 156.

⁹ Şah Veliyullah b. Abdirrahîm ed-Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa* (Beyrut: 1990), 2/574.

¹⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (b.y.; Mektebetü'l Hayat, 1986), 17-18.

¹¹ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 419.

¹² M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 92-94.

¹³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl* (İstanbul: Çağaloğlu Yayıncılık, 1970), 44.

¹⁴ el-Bakara 2/171.

¹⁵ el-Bakara 2/219; Âl-i İmrân 3/191.

¹⁶ en-Nisâ 4/82; Muhammed 47/24.

¹⁷ et-Tevbe 9/122.

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1983), 67.

kadar somut veriler bağlamında insan bilgisine kaynaklık eder. Vahyin başladığı yerde aklın görevi onun aydınlığında doğru bilgiye varmaktır. Peygamberlere has bir sıfat olarak fetânet, vahyin izinde olan aklın ne kadar etkili olduğu konusunda önemli bir örnektir. Özellikle Hz. İbrâhim'in aklı ne derece etkili kullandığı hususu çalışmamızın ileriki aşamalarında örnekleriyle ortaya konulacaktır.

Duyular: Yüce Allah Kur'an'da görmenin, işitmenin ve hissetmenin şükredilmeye değer pek yüce birer nimet olduklarını beyan etmektedir.¹⁹ Kur'an'da genel itibarıyla hissi idrak aracı olarak en fazla işitme ve görme duyuları ön plana çıkarılmıştır.²⁰ Kur'an duyularla elde edilecek varlıklara dikkati çekerek, gezip görmek ve araştırıp ibret almak sûretiyle insanı kâinattan ders almaya ve düşünmeye davet etmektedir.²¹ Bu durumda insanın duyuları bilgiye kaynaklık etmesi açısından çok önemli bir fonksiyonu icra etmekte olup, duyular akılla, akıl da vahiyyle bütünleşerek anlama sürecini tamamlamış olur.

Vahiy: Sözlükte gizli ve hızlı söylemek, işaret etmek, ilham etmek anlamlarına gelir. Terim olarak Allah'ın bir emir, hüküm veya bilgiyi peygamberlerine gizli bir şekilde olarak bildirmesidir.²² Vahiy, meleğin doğrudan insan şeklinde gelmesi, sözün kalbe ve zihne doğrudan veya melek vasıtasıyla ulaştırılması, ilham veya rüya²³ yoluyla gelebilir. İlahî kaynaklı olması sebebiyle en güçlü bilgi kaynağı vahiydir. "Ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim. Yine sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim."²⁴ meâlindeki Kur'ânî hakikat, insan bilgisinin gerçek kaynağının Allah'ın sonsuz ve mutlak bilgisi olduğunu göstermektedir. Akıl kendiliğinden hakikate ulaşmada zorluk yaşadığından, her zaman vahyin rehberliğine ihtiyaç duymaktadır. Kur'an'da bir davet metodu olarak peygamberlerin kavimleriyle yaptıkları münazaralarda akli delilleri kullanarak insanları düşünmeye sevk ettikleri görülmektedir. Bu durum aklın vahyin rehberliğinde doğru ile yanlış kolay bir şekilde ayırt edebilecek bir düzeye yükseldiğini göstermektedir. Sonuç olarak Kur'an'da akıl, duyular ve vahiy şeklinde üç bilgi kaynağından bahsetmek mümkündür. Vahiy en güçlü bilgi kaynağı olup, akıl ve duyular için önemli bir referans oluşturmaktadır.

Bu noktadan hareketle çalışmamızda Hz. İbrâhim'in yıldız, ay ve güneşe karşı takındığı tavırlar ele alınacak, onun izlediği genel yöntemlere dikkat çekilecek, doğru sonuca ulaşabilmek için Hz. İbrâhim'in içinde yaşadığı toplumun inanç yapısı incelenerek çevresel faktörlerin önemine işaret edilecektir. Bunun yanında Hz. İbrâhim'in davet yöntemleri ile En'am Sûresindeki âyetlerin yorumlanma biçimleri incelenerek konunun anlaşılmasına katkı sunulmaya çalışılacaktır. Çalışmamız giriş, dört ana başlık ile alt başlıklar ve sonuçtan oluşmaktadır.

1. Çevresel Faktörler Bağlamında Hz. İbrâhim Dönemindeki İnançlar

Hz. İbrâhim dönemindeki inançların bilinmesi, muhatapların ikna edilmesi yolunda ortaya konan metot ve davranışların hikmetlerini bilmede çok önemli bir yol göstermektedir. Bu

¹⁹ en-Nahl 16/78; el-Mü'minûn 23/78; es-Secde 32/9; el-Mülk 67/23.

²⁰ M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 1988), 103.

²¹ el-Hac 22/46.

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/379-380; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440.

²³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 1/16.

²⁴ el-Bakara 2/33.

sebeple inanç yapısının oluşumunda “dış faktörlerin” etkisine dikkat çekilmesi büyük önem taşımaktadır.

1.1. Çevrenin İnanç Üzerindeki Etkisi

Kişide doğuştan itibaren fıtrata uygun olarak bazı dinî kabiliyetler oluşmaya başlar. Zamanın geçmesiyle beraber kişilik, karakter ve dinî tutumlar başta çevre olmak üzere pek çok faktörün etkisiyle şekillenmeye devam eder. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) doğan her çocuğun fıtrat üzere doğduğunu, daha sonra anne-babasının onu kendi inançları doğrultusunda etkileyerek Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yaptığı²⁵ anlamındaki hadisi, inanç bakımından insanın insan üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir. Fıtrat, dışarıdan oluşan etkilerden zarar görmeyen ana yapıyı oluştururken, zamanla kabiliyetlerde oluşan değişkenlikler ve başta anne baba olmak üzere çevreye göre şekillenen bir yapı oluşmaktadır. Davranış kazanmada kişinin biyolojik özelliklerinin yanında mevcut içsel durumunun ve sosyo-kültürel çevrenin etkileri önemli boyuttadır. Kur’an’da çokça vurgulanan “atalar dini” ifadesi, aile ve çevre şartlarının insanda oluşturduğu etkiyi anlama noktasında önemli bir göstergedir. Allah’a ve Peygambere olan davet karşısında “biz babalarımızı böyle gördük”²⁶ “atalarımızın yoluna uyduk”²⁷ şeklindeki itirazlar, fıtrat ilkelerinin zamanla dış etkiler sebebiyle inanç ve karakter üzerinde değişim meydana getirdiğini göstermektedir. Ancak Peygamberler hayatlarının hiçbir dönemlerinde böylesi yanlış etki ve yönlendirmelerin tesirinde kalmamışlardır.

1.2. Hz. İbrâhim Döneminin İnanç Yapısı

İbrâhim (a.s.) zamanında yaşanan hadiseler, o toplumun inanç yapısıyla ilgili önemli malumatlar içermektedir. Her peygamber kendi döneminin inanç ve imkânları doğrultusunda bir davet anlayışı yürütmüştür.

Hz. İbrâhim zamanındaki hâkim inançlardan ilki putperestlikti. Puta tapma yeryüzündeki en eski inanma biçimlerindendir.²⁸ Hz. İbrâhim’in babasına hitaben; “*Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir faydası olmayan bir şeye niçin taparsın?*”²⁹ şeklindeki sözleri ve putları kırma hadisesi,³⁰ dönemin inanç yapısında putperestliğin yaygın olduğunu göstermektedir.

Putçuluğun farklı bir versiyonu olan gök cisimlerine tapma, Hz. İbrâhim döneminde var olan başka bir inanma şeklidir. İbrâhim’in (a.s.) gök cisimlerine yönelerek “*Rabbim bu (mu)dur?*”³¹ şeklinde bir ifade kullanması, içinde yaşadığı topluluğun güneş, ay ve yıldızlara taptıklarına işaret etmektedir. Yine tanrıların yüksek yerlerde aranması, Zigguratların ve Babil mabetlerinin yükseltilmesi, Nemrût’un Hz. İbrâhim’in Rabbini gökte araması gibi durumlar, bu inancın bir tezahürü olarak doğmuştur.³²

Hz. İbrâhim döneminde gök cisimlerinin putlaştırılmasının bir sonucu olarak münecimlik vardı. Kur’an’ın haber vermesine göre put festivaline katılmak istemeyen

²⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 79, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22.

²⁶ el-Mâide 5/104; bk. Yûnus 10/78.

²⁷ ez-Zuhruf 43/22-23.

²⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 3/175-176.

²⁹ Meryem 19/42; bk. eş-Şuarâ 26/70-71.

³⁰ bk. el-Enbiya 21/57-63.

³¹ bk. el-En’am 6/76-79.

³² bk. Muazzez İlmiye Çığ, *Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre İbrahim Peygamber* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 4. Basım, 2004), 129-132.

İbrâhim'in (a.s.) yıldızlara bakarak "ben hastayım"³³ demesi, kavminin anladığı dilden hareketle güya yıldızların durumundan yorum çıkararak bir mazeret ileri sürdüğünü göstermektedir.

Hız. İbrâhim'in kavmi ve Keldanilerin yıldızlara taptıkları ve Sabiin olarak anıldıkları nakledilmektedir.³⁴ Sabiiler³⁵ hakkında bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunların başlangıçta inançlı oldukları, zamanla gezegenleri aracı ilahlar olarak gördükleri ve gezegenlerin figürlerinden hareketle putçuluğa yönelindikleri ileri sürülmektedir.³⁶ Yine onların ibadet edip güneşe yönelindikleri, Zebur okudukları ve melekleri tapınma objesi olarak kabul ettikleri yönünde görüşlere yer verilmiştir.³⁷ Sabiilerin Harran ve Ruha (Urfa) yöresinde yaşadıkları ve Hız. İbrâhim'in onlar arasında yetiştiği kanaati oluşmuş, yıldızlara ve gezegenlere tapınma şeklindeki paganizmin bu şekilde yayıldığı anlaşılmıştır.³⁸ Buna göre Hız. İbrâhim döneminde güneş, ay ve yıldızlara tapmanın bir realite olduğu, dolayısıyla İbrâhim peygamberin davetindeki yöntemlerin bu esaslar çerçevesinde olduğu söylenebilir.

2. En'am Sûresi Bağlamında Hız. İbrahim'in Davet Yöntemi

Hız. İbrâhim'in davet anlayışını anlayabilmek için onun hayatındaki metot ve ilkeleri bütünsel olarak değerlendirmek gerekir. Muhatablarını ikna etmede aklî delillere başvuran Hız. İbrâhim, bazen kendisini muhatabının yerine koymakta ve bazen de bir olan Allah inancını en açık haliyle dile getirerek putperestlerin akıllarını doğru kullanmadıklarını beyan etmektedir. En'am Sûresinde geçtiği üzere Hız. İbrâhim içinde yaşadığı toplumu ikna edebilmek için aklî, tümevarımsal ve somut delillerden hareketle düşünmeye dayalı bir davet anlayışını tercih etmiştir.

2.1. Yıldız Ay ve Güneş Hakkındaki Tavırları

Hız. İbrâhim'in yaşadığı toplumda gök cisimlerine tapınma şeklindeki bir anlayışla tevhid inancından hızla uzaklaşmış, bu durum karşısında insanların uyarılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Kur'an'ın haber vermesine göre İbrâhim (a.s.) kavmini tevhid inancına davet ederken ince aklî yöntemlere ve rasyonel tavırlara başvurmuştur. Her ne kadar Tarih kaynaklarında Nemrut'un tehditlerinden çekinen Âzer'in hamile olan eşini bir mağarada tuttuğu, İbrâhim'in orada dünyaya geldiği ve kısa sürede büyüüp dışarı çıktığında gördüğü cisimleri anlamlandırmaya çalıştığı haber verilse de,³⁹ bu konu Kur'an'da yer almamaktadır. En'am sûresinde İbrâhim Peygamber'in gök cisimleri konusundaki akıl yürütmesi şöyle anlatılmaktadır: "Böylece biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun." "Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. "Rabbim budur" dedi. Yıldız batınca da "Ben batanları sevmem" dedi. "Ayı doğarken görünce, "Rabbim budur" dedi. O da batınca, "Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırılmış kimselerden olurum" dedi. Güneşi doğarken görünce, "Rabbim budur; zira bu daha büyük" dedi. O da batınca dedi ki: "Ey kavmim! Ben sizin

³³ es-Saffât 37/89.

³⁴ Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 7/317.

³⁵ bk. el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17.

³⁶ Muhammed b. Abdulmelik b. Ahmed, eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* nşr. Muhammed Seyyid Keylanî (Beirut: Dâru'l-Marife, 1404), 2/257.

³⁷ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân* thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türkî (b.y.: Daru'l Hicr, 1. Basım, 2001), 2/37.

³⁸ bk. Şinasi Gündüz, "Sâbiilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/341-344.

³⁹ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1407), 1/143; M. Asım Köksal, *Büyük Peygamberler Tarihi* (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2001), 1/167-172.

(Allah'a) ortak koştüğünüz şeylerden uzağım." "Ben, O'nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratana çevirdim ve ben müşriklerden değilim."⁴⁰ Yukarıdaki âyetleri dönemin inanışlarını ve sosyal yapısını göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmakta fayda vardır. Bu noktada üzerinde durulması gereken sorular; "İbrâhim (a.s.) gök cisimlerine ilah nazarıyla mı baktı? Onları ilk defa mı gördü? Yıldız, ay ve güneş şeklindeki sıralamayı tesadüfen mi takip etti? Başlangıçta bir arayış içinde miydi? Allah hakkında şüphesi mi vardı? Böyle bir şüphe Peygamberler için mümkün mü? Peygamberler nübüvvet öncesinde ismet vasfını koruyamamışlar mı?" soruları olacaktır.⁴¹

2.2. Melekût Âleminin Mahiyeti

İbrâhim (a.s.) ile ilgili olarak En'am sûresindeki muhakeme ve münazaradan önce yüce Kur'an'da kesin inananlardan olması sebebiyle kendisine göklerin ve yerin melekûtunun gösterildiği haber verilmektedir.⁴² Melekût kavramı "mülk" kelimesinden türemiş bir mastar olup "yüce olmak, güç yetirmek, sahip olmak, hükmetmek" gibi anlamlara gelmektedir. Kaynaklarda kavramın bu anlamıyla daha çok Allah için kullanıldığına dikkat çekilmiş ve sonundaki "ut" ekinin mübalağa amaçlı olarak geldiği ifade edilmiştir.⁴³ Kur'an-ı Kerim'de melekût kavramı iki yerde "göklerin ve yerin melekûtu"⁴⁴ şeklinde, iki yerde de "her şeyin melekûtu"⁴⁵ şeklinde geçmektedir.

İbn Abbâs (öl. 68/687-688) melekût kavramını göklerin ve yerin yaratılması manasında kabul ederken, Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) göklerin ve yerin alametleri şeklinde anlamıştır. Yine Dahhâk (öl. 105/723) melekûtun anlamını güneş, ay ve yıldızlar şeklinde ifade ederken, Katâde (öl. 117/735) ise güneş, ay ve yıldızlar gibi semavî alametlerle beraber dağlar, ağaçlar ve denizler gibi yeryüzündeki alametleri de bu bağlamda zikretmiştir.⁴⁶

Zemahşerî (öl. 538/1143) Hz. İbrâhim'e melekûtun gösterilmesini, "Düşünce yeteneğini güçlendirmek ve istidlal yöntemine ulaştırmak." şeklinde açıklamıştır.⁴⁷ Buna göre melekût, yüce Allah'ın kâinata koyduğu muazzam nizamı incelikleriyle kavrayabilmektir.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a (öl. 1942) göre Allah tümüyle âlemin bir mülk, bir saltanata tabi olan bir memleket olduğunu ve bu memleketi idare eden Rab olma sırlarını ve hükümlerini saltanatını İbrâhim'in (a.s.) kalbine yerleştirmiştir.⁴⁸

Konuyu farklı boyutuyla ele alan Mevdûdî'ye (ö. 1979) göre İbrâhim (a.s.) melekût üzerinde derinden derine tefekkür edip gerçeği gördüğü halde, insanlar her gün aynı kâinata bakıp ibret alamadığından, buradaki mesaj Kur'an'la muhatap olan herkes içindir.⁴⁹

⁴⁰ el-En'am 6/75-79.

⁴¹ Geniş bilgi için bk. Enver Polatoğlu, *Kur'an'da ve Tevrat'ta Hz. İbrahim'in İnanç Konusundaki Akılcı Tutumu* (Konya: SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 42-89.

⁴² el-En'am 6/75.

⁴³ Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1412), 775; Fuat Aydın, "Melekût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/45.

⁴⁴ el-En'am 6/75; el-A'râf 7/185.

⁴⁵ el-Mü'minûn 23/88; Yâsîn 36/83.

⁴⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdumaksûd b. Abdirrahîm (Beirut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1431), 2/135.

⁴⁷ Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1407), 2/40.

⁴⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 3/453.

⁴⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 1/564.

Bu açıklamalara göre Hz. İbrâhim'e göklerde ve yerde Allah'ın mülkiyet ve tasarrufu altında bulunan şeylerin mahiyetleri ve hakikatleri açık seçik gösterilmiş, o da bunları tefekkür ederek bilinçle izlemiştir. Bunların kesinlik ifade eden bir imana ulaşması için Allah'tan başka yaratıcısı ve yöneticisi olmadığı hususunda net bilgi verilmiştir.⁵⁰

Esasında Hz. İbrâhim putperest bir toplumda yetişmesine rağmen başlangıçtan beri Allah'ı bilmekte ve tanımaktadır. Melekût âlemi sayesinde göklerin ve yerin mülkü ona gösterilerek, gönlündeki imanın teslimiyet noktasına ulaşması sağlanmış ve gönlü itminan bulmuştur. Nitekim Kur'an'da da geçtiği gibi İbrâhim (a.s.); *"Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster."* demişti. Allah ona *"İnanmıyor musun?"* diye sorduğunda, *"Hayır öyle değil, fakat kalbim iyice kansın."* demişti.⁵¹ Hz. İbrâhim'in bu arzusu imana aykırı bir talep değildir.⁵² Çünkü o itikadî olarak inandığı diriliş gerçeğini yakînî bilgiye dönüştürmek istemiştir. Bununla beraber elinde kendi gözleriyle bizzat gördüğü delillerin olması ona güç ve moral vermiştir.

2.3. Âyetlerde Tevhid İncancına Yapılan Atıflar

Konuyla ilgili âyetler incelendiğinde sırayla 74. âyete göre İbrâhim (a.s.) babasına tepki göstererek; *"Şüphesiz ben seni de, kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum."* demiştir. Hz. İbrâhim'in puta tapmanın sapıklık olduğunu en başta açıkça ifade etmesi, Allah'ı bir olarak tanıdığının sonucudur. 75. âyette ise; *"Göklerdeki ve yerdeki hükümler ve nizamı gösteriyorduk."* diye buyurulması, yaşanan sürecin bizzat yüce Allah'ın kontrolünde gerçekleştiğinin beyanıdır. 76. âyet-i celilede yıldızın batmasından sonra *"Ben böyle batanları sevmem."* diye kararını net bir şekilde ifade etmesi, onun ebedî ve ezeli kudret sahibi olan Allah'a inancının bir sonucudur. 77. âyet-i kerimede ise ayın batmasına bağlı olarak; *"Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, mutlaka ben de sapıtanlardan olurum."* şeklindeki açıklama, İbrâhim peygamberin bahsedilen tartışmanın yaşandığı ortamda istikamet üzerinde olduğunu beyanıdır. Nitekim Allah'ın dışında başka nesnelere tapmanın sapıklık olduğu da açıkça ifade edilmiştir. 78. âyette güneşin batmasından sonra ise; *"Ey kavimim! Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım."* diyerek şirkin çirkin bir davranış olduğunu en yalın haliyle ortaya koymuştur. Devamında ise göklerin ve yerin yaratıcısına yöneldiğini ve Allah'a ortak koşmadığını açıkta bildirmiş,⁵³ Allah hakkında tartışmalara girişmenin anlamsız olduğunu, putlardan korkmadığını ve Allah'ın sınırsız bilgisinin her şeyi kuşattığını çekinmeden muhataplarına söyleyerek⁵⁴ meydan okumuştur. Bu anlayış ile muhataplarıyla münazarada bulunması, o anda dış etkenlere bağlı olarak kendiliğinden oluşmuş bir inanma şekli değil, önceden alt yapısı hazır olan bir delil sunma yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Üslup olarak ta tedricilik yöntemine bağlı parçadan bütüne doğru bir yol izlendiğine şahit olmaktayız. Sûrenin 81. âyetinde güven açısından Allah ile putlar karşılaştırılmış ve müşriklerin içine düştükleri çelişkiye dikkat çekmiştir. 82-83. âyetlerde ise *"İmanlarına zulmü (şirki) bulaştırmayanlar var ya, işte güven onların hakkıdır. Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır."* buyrulmak sûretiyle İbrâhim (a.s.)'in şirk koşmadığı açıkça beyan edilmiştir. Ayrıca yukarıdaki davet biçimi kastedilerek; *"İşte (bunlar) Kavmine karşı İbrâhim'e*

⁵⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/430.

⁵¹ el-Bakara 2/260.

⁵² Mahmut Hakkı, *Hazreti İbrahim* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1973), 19.

⁵³ el-En'am 6/79.

⁵⁴ el-En'am 6/80.

verdiğimiz delillerimiz.” mealindeki âyetle bu tartışmada sunulan delillerin gelişi güzel seçilmediğine, bunların bizzat Allah’ın muradıyla seçildiklerine işaret edilmiştir.

3. En’am Sûresindeki Âyetlerin Yorumlanma Biçimleri

Hiz. İbrâhim’in kavmiyle olan tartışma ve delil sunma yöntemini anlatan En’am sûresindeki âyet-i kerimeler konusunda farklı yorumlar geliştirilmiştir. Bu yorumlar dört başlık altında incelenerek konu hakkında bir değerlendirilme yapılacaktır.

3.1. Doğrudan Zahiri Anlamda Yorumlanması

Kur’an’daki âyetlerden hareketle bu olayı açıklayan bir kısım yorumcular, bu meseleyi Hiz. İbrâhim’in (a.s.) Tanrı arayışı bağlamında zahiri olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁵ Rivayete göre iktidarını tehlikede gören Nemrut, dönemin tüm erkek çocuklarının öldürülmesini emreder. Nemrut’un tehditlerinden çekinen Âzer, hamile olan eşini bir mağarada tutar. İddiaya göre İbrâhim (a.s.) orada dünyaya gelir ve kısa sürede büyüyüp dışarı çıktığında gördüğü cisimleri anlamlandırmaya çalışır.⁵⁶

Kur’an’da anlatılan bu konu zahiri olarak şöyle yorumlanmıştır: İbrâhim (a.s.) gece bir yıldız görür ve هَذَا رَبِّي “Bu benim rabbimdir.” diyerek bir süre ona yönelik ibadet eder. Yıldız sönünce bundan vaz geçer, ardından ayı görür ve onun Rab olduğunu söyler. Fakat ay batınca onun da İlah olamayacağını anlar. Ardından güneşi görür, bunun daha büyük olduğunu söyler ve onun Rab olduğunu iddia ederek ona yönelip ibadet eder. Onun da kaybolmasından sonra bir olan Allah’ı bu yolla keşfeder.⁵⁷

Müfessir Âlûsî’ye (öl. 1270/1853) göre bu tartışma kavminin İbrâhim’i (a.s.) yıldızlara tapınmaya davet ettikleri bir esnada yaşanmıştır.⁵⁸ Bu olayı zahiri olarak anlayanlar meselenin Hiz. İbrâhim’in buluş çağına ermeden önce ve mağaradan ilk çıktığı gece yaşandığını iddia etmektedirler.⁵⁹

Mâtürîdî’ye (öl. 333/944) göre şayet İbrahim (a.s.) bu esnada Tanrı’nın zaman ve mekândan münezzehe olduğunu bilseydi, O’nu semada aramış olmazdı.⁶⁰ Bu yaklaşım Hiz. İbrahim’in bir arayış içinde olduğu varsayımına dayanmaktadır. Buna göre İbrahim (a.s.) aynı akıl yürütmeyi ay ve güneş hakkında da yapar ve fani varlıkların Tanrı olamayacağını anlar. Ancak bu zahiri yaklaşımın Kur’an’ın bütünlüğüne ve risaletin ölçülerine uymadığını ve pek çok sakıncalar içerdiğini söylemek mümkündür. Bu görüş doğru olarak kabul edilirse, Hiz. İbrâhim’in kavminin inancından etkilendiği ve içinde yaşadığı toplumun sosyo-kültürel şartlarına göre zihninde oluşmuş bir tanrı fikrini kabul ettiği problemi ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla kısaa ile ilgili tarihi bilgiler mahsurludur. Reşit Rıza (öl. 1935) mağara kıssasının mevzu olduğunu ve İbni İshâk’ın Yahudi kaynaklarının tesirinde kalarak kıssayı naklettiğini iddia etmektedir.⁶¹

Söz konusu mağara hikâyesini reddeden Mevdûdî’ye göre bu olay beynini ve gözlerini doğru biçimde kullanabilen bir insanın, İbrâhim Peygamber gibi şirkin egemen olduğu bir

⁵⁵ Abdulvahhâb en-Neccâr, *Kasasul-enbiyâ* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 3. Basım, 1986), 120.

⁵⁶ Taberî, *Târîh*, 1/143; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9/356; Köksal, *Büyük Peygamberler Tarihi*, 1/167-172.

⁵⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9/356.

⁵⁸ Şihâbüddin Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-sebi’l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1415), 4/188.

⁵⁹ Taberî, *Târîh*, 1/143; Ali Arslan, *Büyük Kur’an Tefsiri (Hulâsatü’l-telefâsîr)* (İstanbul: Okusan Yayıncılık, ts.), 5/83.

⁶⁰ Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, nşr. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 2004), 2/138.

⁶¹ Muhammed Reşit Rıza, *Tefsîrül-menâr (Tefsîru’l-Kur’an-il-hakîm)* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1999), 7/460.

çevrede doğup büyümüş de olsa, gerçekliğe ulaşabileceğinin ispatıdır. Ona göre İbrâhim (a.s.) yıldız, ay ve güneşin hareketlerini izleyerek onların Rab niteliğine sahip olmadığı sonucuna varmıştır. Ayrıca bu akıl yürütmelerin İbrâhim (a.s.) için nihai karar olmadığını ve bu sebeple şirk olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir.⁶²

Çağdaş müfessirlerden M. Esed (öl. 1992) Hz. İbrâhim'in bu yolla hakikati tedrici olarak kavradığını söylerken,⁶³ Süleyman Ateş ise Hz. İbrâhim'in içinde yetiştiği ortamdan etkilenecek çocukluk zamanlarında yıldızları tanrı kabul ettiğini, akli yönden olgunluk düzeyine ulaşınca da Allah'ın birliğini keşfettiğini ileri sürmektedir.⁶⁴

Yüce Allah Hz. İbrâhim'in tertemiz bir kalp ile Rabbine vardığını⁶⁵ ve ona daha önce rüşdün verildiğini⁶⁶ bildirmiştir. Rüşd kelimesi nübüvvet manasına geldiği gibi; hidayet, ilâhî kanunları uygulayarak ümmeti ıslah etmek gibi manalara da gelmektedir.⁶⁷ Âyet-i kerimede geçen; "Biz onu biliyorduk." ifadesi, Hz. İbrâhim'in (a.s.) imanı konusunda her hangi bir şüphenin olmadığına ve sistematik bir plan dâhilinde yürütülen bu tebliğ metodunun Allah'ın rızasına uygun yürütüldüğüne işaret etmektedir.

Hz. İbrâhim'in ortaya koyduğu bu istidlal şekli belli bir zihni olgunluğu gerektirdiğinden, onun ilk defa ay, yıldız ve güneşi gördüğünü söylemek mümkün olmadığı gibi, o güne kadar yıldızlardan önce güneşi ve ayı görmemesi de düşünülemez.⁶⁸ En büyük olmasına rağmen güneşin en sona bırakılması, Hz. İbrahim'in istidlale yönelik bir metotla hareket ettiğini göstermektedir.⁶⁹

Peygamberlerin küfre girme ihtimali icmâen mümkün değilken; yıldız, ay ve güneşin Rab olduklarını söylemek ittifakla küfürdür. İsmet sıfatına sahip olan Peygamberler, peygamberlikten önce de günahlardan korunmuşlardır. Onlar toplumun önderleri olup özel seçilerek elçilik vazifesini üstlenmişlerdir.⁷⁰

Hz. İbrâhim ile ilgili bu konuyu zahiri şekliyle ele alan görüşlerde hadisenin nübüvvetin öncesinde meydana geldiği kabul edilmekte ve Hz. İbrâhim'in bir tefekkür sürecinin nihayetinde Allah'ı keşfedip tevhid inancını tanıdığına inanılmaktadır. Ancak şunu açıkça ifade edebiliriz ki hiçbir peygamber risâlet öncesi veya sonrasında Allah'a karşı şüphe duyulacak arayışlara girmemiştir.⁷¹ Esasen burada ince üsluplarla ve hakikatin derin ilkeleriyle eğitim ve tebliğ amaçlı bir akıl yürütme yöntemi izlenmiştir.

3.2. Temsili Anlamda Yorumlanması

Hz. İbrâhim'in gök cisimlerine yaklaşımını tasavvufçular genellikle gerçekleşmemiş sembolik bir mesele olarak değerlendirmektedirler. Onlar âyetlerin batni manaları çerçevesinde yorum yaparak Hz. İbrâhim'in yıldız, ay ve güneşe "*İşte benim Rabbim budur.*" demesinin, nasların

⁶² Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 1/568.

⁶³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1999), 1/242.

⁶⁴ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 3/175.

⁶⁵ es-Saffât 37/84.

⁶⁶ el-Enbiya 21/51.

⁶⁷ bk. Hidayet Aydar, "Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/297-298.

⁶⁸ Zekeriya Pak, "Hz. İbrahim Yıldız Ay ve Güneşi Rab Edindi mi", *Akev Akademi Dergisi* 14 (2003), 66-67.

⁶⁹ Fahreddin Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1988), 50-51.

⁷⁰ Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, 26-35; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *en-Nübüvve ve'l-enbiyâ* (b.y.: 1980), 53-54.

⁷¹ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-A'rabî, 1. Basım, 1422), 2/ 48.

zahiri manası olamayacağını söylemektedirler. Mutasavvıflara göre akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgiler kavramlara dayandığı için insanı eşyanın hakikatine ulaştırmaz, ancak eşyaya delalet edebilir. Sadece tatma bilgileriyle eşyanın hakikatine varılabilir. Tasavvuf tam anlamıyla irfan üzerine kurulmuştur. Mükâşefe bütün hakikatlerin bilinmesinin, Allah'ın marifetinin delili üzerinde düşünülme, ona yol aramaya gerek kalmadan, onun tarafından insana bahşedilmesidir.⁷²

En'am sûresindeki âyetleri sülûk esnasındaki makamlardan birinde hâsıl olan hal olarak algıladığını söyleyen Niyâzi Mısırî (öl.1105/1694), yaşamış olduğu manevî bir tecrübeyi nakleder. O, tarikatta beşinci makama geldiğinde uyanık iken bir yıldız gördüğünü, onu beden gözüyle gördüğünü zannederek gözlerini yumduğunu, ancak görüntünün yine kaybolmadığını ve gözlerini tekrar açtığında yıldızın yerinde olduğunu görür. O vakit bu yıldızı kalp gözüyle gördüğünü kabul eder. Birkaç gün aynı durumu yaşadktan sonra yıldızın büyüyerek ay kadar, daha sonra da güneş kadar olduğunu ve güneşin de büyüüp her tarafı kapladığını fark eder. Üstadı Ümmî Sinan (ö. 1067/1657) bunun Hz. İbrâhim'den kalan beşinci menzilin hali olduğunu söyleyip müridini Hz. İbrâhim'e varis kılar. Böylece onu sıratı müstakime ulaştıran Allah'a hamd eder.⁷³ Bu düşünceye göre Hz. İbrâhim'in yaşadığı olay manevi âlemde gerçekleşmiştir. Bazı yorumlarda da âyetlerdeki⁷⁴ yıldız kelimesi "duyular", ay "hayal ve vehim", güneş ise "akıl" manasına hamledilmiştir.⁷⁵ Ancak Hz. İbrâhim'in yıldız, ay ve güneş şeklindeki üslubu, mantıksal bir düzen içerisinde gök cisimlerinin İlah olamayacaklarını bizzat ortaya koymaya yönelik bir metot olduğundan, bunun batını, sembolik veya varsayıma dayalı bir mantık silsilesi içinde yorumlanmasına ihtiyaç olmadığını düşünüyoruz.

3.3. İrşat Metodu Açısından Yorumlanması

Yüce Kur'an tevhid dinine davette pek çok ince üslup ve yönteme dikkat çekmektedir.⁷⁶ Çağdaş âlimlerden Vehbe ez-Zühaylî'nin de ifade ettiği gibi Hz. İbrâhim'in tavrı, kendisini mümin olmayan birisi gibi gösteren, kendileriyle aynı kanaati taşıdığı vehmini veren ve son derece çarpıcı bir üslûpla tartışıp bunu örneklerle ispatlayan kişinin tavrı olarak sunulmaktadır. Gerçekte Hz. İbrâhim ilâhlık makamını tespit etmek için tetkik eden bir kimsenin anlayışıyla hareket etmemiştir.⁷⁷ Buna göre Hz. İbrâhim kendisini muhatabının yerine konumlandırmak sûretiyle onun penceresinden bakarak Allah'ın birlik ve kudretini ispatlamıştır. Kur'an'da Hz. İbrâhim'in putlara tapan babası ve kavmine olan tepkisinin yer alması,⁷⁸ onun başlı başına bir ümmet olup Allah'a itaat eden ve asla şirk koşmayan Hanîf bir Müslüman olarak addedilmesi,⁷⁹ Hz. İbrâhim'in tek ilah fikrinde asla tereddütler yaşamadığına ve söylediği her sözün bir hikmet ile söylendiğine işaret etmektedir. Hz. İbrâhim'in; "İşte bu benim rabbim." şeklindeki sözünün anlamı "Sizin iddianıza göre bu benim rabbimdir."⁸⁰ veya "Bu (mu) benim rabbim?", "Şimdi bu

⁷² Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 207.

⁷³ Niyâzi-i Mısırî, *Mevâ'idü'l-irfân*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: 1971), 36-37.

⁷⁴ bk.En'am 6/76-80.

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)* (Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsî'l-'Arabî, 2. Basım, 1420), 13/38-47.

⁷⁶ bk.en-Nahl 16/125; Tâhâ 20/42-44.

⁷⁷ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1418), 7/264.

⁷⁸ el-En'am 6/74; el-Enbiyâ 21/51-52.

⁷⁹ en-Nahl 16/120-123.

⁸⁰ Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, 50; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Kutubi'l Mısriyye, 2. Basım, 1964), 7/26; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-tevîl* (Beyrut:

yıldız benim Rabbim öyle mi!" anlamında bir münazara cümlesidir. O, muhataplarının anladığı bir yönetime başvurarak ince bir üslup ile ilah olanın kudretinin zail olamayacağına dikkat çekip şöyle demek istemiştir: "Ey müneccimler sizin inancınıza göre yıldız batı tarafında olduğu zaman kuvveti zayıflar, tesiri eksilir ve idare etmekten aciz olur. Bu da, yıldızların ilah olmasının tenkit edilebileceğine delalet eder."⁸¹ Böylece batıp kaybolmanın, ilah olmak için bir kusur olduğu ortaya çıkmış olur.

Bu hadise, Hz. İbrâhim'in kavmi ile yaptığı münazara esnasında vuku bulmuştur. Yüce Allah bu olaydan bahsettikten sonra, "İşte kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz yöntem bu idi."⁸² buyurmuş ve burada "kavmine karşı" ifadesini kullanmış, "kendisi için veya kendisine karşı" dememiştir. Âyet-i kerîme açıkça gösteriyor ki bu münazaranın amacı İbrâhim'in (a.s.) kendisi için Allah'ı araması değil, kavminin imana ve tevhide ulaşması için bir davet yöntemidir.⁸³ Esasen O, burhânî-cedelî mantık⁸⁴ ve metodik ikna yöntemleriyle⁸⁵ Allah'ın birliğini ispat için akıl yürütme yoluna başvurmuştur.

Müfessir Fahreddin Râzî (öl. 606/1209) Hz. İbrâhim ile ilgili münazarayı maddenin kadim olduğunu söyleyen bir kimseyle tartışırken, önce "madde kadimdir" diye söze başlayıp, daha sonra da "Eğer madde kadim ise niçin biz onun mürekkep ve değişken olduğunu görürüz?" diyerek tartışmayı sürdürmeye çalışan kimsenin durumuna benzetmiştir. Bu mantıkla önce muhatabın sözü tekrar edilmiş, sonra da bunun yanlış olduğu ispat edilmiştir. Aynı şekilde Hz. İbrâhim ilk olarak "Bu benim Rabbim" demiş, ardından da sönüp batanları sevmediğini söyleyerek inanç bakımından içinde yaşadığı toplumun yanlış yolda olduğunu ortaya koymuştur.⁸⁶ Yüce Kur'an'da "İşte kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz delillerimiz."⁸⁷ âyet-i celîlesi de bu metodun bizzat Allah tarafından ona öğretildiğini göstermektedir. Ayrıca ekseriyetle bu görüşü savunanlar Hz. İbrâhim'in babasını uyarmasını, daha büyük olan ay ve güneşin yerine yıldızı niteleyerek tartışmaya başlamasını ve "Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi." demesini de delil göstermişlerdir.⁸⁸

Hz. İbrâhim hakkında Kur'an'ı Kerim'deki âyetler bir bütün olarak incelendiğinde görülecektir ki, İbrâhim (a.s.), şuurlu bir mücadele ruhuyla hareket ederek, müşrik toplumların kendilerini sorgulamaları için müsait ortamlar oluşturmaya çalışmıştır. İstidlal yoluyla yıldız, ay ve güneşin sönüp kaybolan varlıklar olduğunu, böylece hâdis (sonradan var olan) varlıkların tapılmaya layık olmadığını ortaya koymak için hassas bir üslup takip etmeyi tebliğin başarıya ulaşması açısından uygun görmüştür. Güneş, yıldız ve aydan daha büyük olmasına rağmen, İbrâhim'in (a.s.) onu en sona bırakması, delil getirmeye yönelik tedrici bir metot izlediğini göstermektedir. Hz. İbrâhim yıldızların ilâhlığı hususunda üç örnek seçerek, bunların ilâh olamayacaklarını adım adım takip edip tikel önermelerden hareketle Allah'ı ispatlamıştır. Gök

Daru'l-Kelim et-Tayyib, 1998), 1/516; bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/40; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/136-137; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beirut: Dâru'l Fikr, 2. Basım, 1998), 372.

⁸¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 13/38-47.

⁸² el-En'am 6/83.

⁸³ Ahmet İyibildiren, *Kur'an'da İbrahim (a.s.)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 93.

⁸⁴ Muammer Esen, "Hz. İbrâhim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi" *.,AÜİFD* 52/ 2 (2011), 119.

⁸⁵ Vecihi Sönmez, "Hz. İbrâhim'in Tabi Olduğu Hak Din ve Tevhidi İspat Metodu", *Journal of Islamic Research* 27/1 (2016), 74; Erkan Yar, "Hz. İbrâhim ve Akılcı Metodu", *Kelam Araştırmaları* 4/2 (2006), 97.

⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 13/40-45.

⁸⁷ el-En'am 6/83.

⁸⁸ Pak, "Hz. İbrahim Yıldız Ay ve Güneşi Rab Edindi mi", *Akev Akademi Dergisi*, 65.

cisimlerinin ilah olamayacağını ispatladıktan sonra gerçek ilâh ve gerçek rab olan Allah'ın ulûhiyet ve rubûbiyetini de bu şekilde inkârcuların huzurunda ispatlamıştır. Dolayısıyla tebliğ faaliyeti yürüten bir kişinin muhatabın çelişkilerini tanıyıp onları ortaya koyması, bu faaliyetin başarıya ulaşması açısından önemlidir.

Bu bağlamda tebliğ yapma ve muhatabı ikna etmede şu hususlar önemlidir:

- 1- Muhatabın tam olarak neye nasıl inandığı bilinmelidir.
- 2- Muhatabın dikkatini çekmek ve onu tartışmada tutabilmek için iletişim dili güçlü tutulmalı, onunla ortak kabullerin olduğu vehmi oluşturulmalıdır.
- 3- Dikkat çekici soru ve örneklerle muhatabın ikna edilmesi hedeflenmelidir.
- 4- Tedrici bir metot izlenmeli, acele edilmemeli ve sabırlı olunmalıdır.
- 5- Açık, somut ve var olan gerçek örnekler üzerinden deliller sunulmalıdır.
- 6- Kâinattaki deliller özenle seçilerek kulun acziyeti ve Allah'ın kudreti ortaya konulmalıdır.
- 7- İlim ve hikmet ışığında akıl yürütme metotları kullanılarak yumuşak bir üslup benimsenmelidir.
- 8- Haklı bir gaye için yapılan münazaralarda Allah'ın yardımından emin olunmalıdır.
- 9- Muhatabın düştüğü çelişkiler fark edilerek nassa dayalı akıllı hamleler geliştirilmelidir.
- 10- Kaba ve sert olunmamalı, şefkatli ve merhametli olunmalıdır.
- 11- Sadece korkutma değil, sevdirmeye ve müjdeleme yöntemi de benimsenmelidir.

3.4. İsmet Sıfatı Bağlamında Yorumlanması

İsmet kavramı sözlükte “men etmek, engel olmak, korumak” anlamlarındadır. Terim olarak ismet, Allah'ın, kulunu cezalandıracağı kötü şeylerden koruması, ona engel olmasıdır.⁸⁹ Kelâm ilminde ise ismet “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması” şeklinde tarif edilmiştir.⁹⁰

Peygamberler risalet öncesinde de ismet sahibi kişiler olarak günahlardan korunmuşlardır. Bilinçli olarak yıldızların rab olduklarını söylemek küfürdür. Peygamberlerin küfre düşmesi ise mümkün değildir. Şayet böyle olmasaydı, Allah onları insanlara önder yapmaz, elçilik görevi gibi önemli bir vazifeyi emanet etmezdi.⁹¹

Kur'an'da, toplumu tarafından Hz. Sâlih'in nübüvvet öncesinde iyi bir insan olarak nitelendirilmesi⁹² ve yine cahiliye döneminde Resûl-i Ekrem'in güvenilir ve geçmişteki hayatının tertemiz olduğunun vurgulanması,⁹³ peygamberlerin nübüvvet öncesinde de yaşadıkları toplumda saygın, güvenilir, iffetli kişiler olarak kabul edildiklerine işaret etmektedir.

Gök cisimlerine ilah demenin şirk olması gerçeğine bağlı olarak Zeccâc (öl. 311/923) “*Hani o, Rabbine salim bir kalp ile gelmişti.*”⁹⁴ âyetini de delil göstererek Hz. İbrâhim'in hiçbir şekilde Allah'a ortak koşmak gibi bir pozisyona düşmediğine dikkat çekmektedir. Ona göre Hz. İbrâhim'in bu tartışmadaki metodu, “*Ortaklarım nerede?*”⁹⁵ âyetindeki duruma benzemektedir.

⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/403-404.

⁹⁰ Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/134.

⁹¹ Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, 26-35.

⁹² Hûd 11/62.

⁹³ Yûnus 10/16.

⁹⁴ es-Saffat 37/84.

⁹⁵ en-Nahl 16/27.

Bu âyetin tam açılımı; “Sizin iddianıza göre ortağım olduğunu söyledikleriniz nerededir?” anlamındadır.⁹⁶

Kur’an’da gökleri ve yeri yaratan Allah’ın varlığından şüphe edilmemesi ilkesi üzerinde durulduğunu görmekteyiz.⁹⁷ İnsanın kendi varlığını tefekkür etmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur. Niçin var olduğu sorusu mantık ilkeleri çerçevesinde sorulabilecek haklı bir sorudur. İnsan küçük yaştan itibaren düşünmeye, sorgulamaya ve zihnindeki neticelere sebep bulmaya çalışır. Allah insanı belli kabiliyetler çerçevesinde yaratarak onu fitratullah kavramının gerektirdiği aklî donanuma sahip kılmış ve tevhid anlayışına yönelecek imkânları var etmiştir. “Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrata yapışın.”⁹⁸ ilâhî mesajında bu hakikate dikkat çekilmektedir. Ayrıca her çocuğun İslam’ı kabul edecek bir yaratılışla fitrat üzere doğduğunu haber veren hadislerde⁹⁹ de aynı mesaja dikkat çekilmiştir. Mükemmel bir varlık olarak var edilen insanoğlu kendi içinde yaşadığı çelişki ve çatışmalarla sağa sola savrulabilmekte ve sonradan başka düşüncelere yönelebilmektedir. Bu hem çevrenin hem de düşünme biçimlerinin de etkisiyle meydana gelir. Ancak peygamber olarak görev verilecek kişiler, fitratın kanunlarına bağlı kalmış ve hayatlarının tüm dönemlerini ilâhî kontrol mekanizması yardımıyla kötülük ve günahlardan uzak yaşamışlardır.

4. Hz. İbrâhim’in Davetindeki Diğer Yöntemler

Hız. İbrâhim’in gök cisimlerine yönelik tavırlarının yanında putlara karşı tavrı ile Nemrut ve babasına karşı tavır ve tutumu, kendine has davet metodunun genel ilkelerini gözler önüne sermektedir. Bu noktadan itibaren Hız. İbrâhim’in Kur’an’da yer alan ancak yukarıda değinilmeyen davet yöntem, örnek ve üslubuna dikkat çekilecektir.

4.1. Putların İlah Olamayacaklarını Reddetme Biçimi

Hız. İbrâhim’in içinde yaşadığı topluluk putperest olduğundan, onun mücadelesi genel anlamda toplumu düşünsel açıdan etkileyen ve hakikate sevk edici nitelikler taşımaktadır. O, başta babası olmak üzere kavminin puta tapma nedenlerini sorgulamış, onlardan atalarının etkisiyle taklit yaptıklarına dair itiraf gibi cevaplar almıştır.¹⁰⁰ Hız. İbrâhim sorgulama, muhakeme ve mukayese yapmalarını sağlamak için; Çağırduğunuzda o putlar sizi duyuyorlar mı? Size fayda veya zarar verebiliyorlar mı? gibi sorular sormuş ve Allah’ın yaratan, hidayet eden, yediren, içiren, şifa veren, vefat ettiren, tekrar diriltten ve bağışlayan bir kudrette olduğunu açıkça haykırmıştır.¹⁰¹ İbrâhim (a.s.) içinde yaşadığı toplumun şirke dayalı saplantılara müptela olduklarını gördüğünde; “Allah’a yemin ederim ki, siz arkanızı dönüp gittikten sonra ben putlarınızı muhakkak bir tuzak kuracağım.”¹⁰² diyerek tevhid ekseninde bir yol izlemekteydi. Onun amacı yemeyen, içmeyen ve hiçbir gücü olmayan putların ilah olamayacaklarını aklî yollarla anlatmak, karşılıklı konuşabilmek için önemli bir zemin yaratmak ve bu süre içerisinde tevhid inancını açıkça kavmine anlatabilmektir.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, 7/26.

⁹⁷ İbrâhim 14/10.

⁹⁸ er-Rûm 30/30.

⁹⁹ Buhârî, “Cenâiz”, 92.

¹⁰⁰ el-Enbiya 21/52-53; eş-Şuarâ 26/74.

¹⁰¹ eş-Şuarâ 26/69-83.

¹⁰² el-Enbiya 21/57.

Rivayete göre kavmi putların olduğu bölgeyi terk ederek bayram yerine gitmiş, Hz. İbrâhim ise yıldızlara göz atarak, ben hastayım demiş¹⁰³ ve bayram yerine gitmeyi reddederek, kavmini düşünmeye davet etmek için putları kırmayı amaçlamıştı. Yıldızlara göz atması, gök cisimlerine tapan kavminin anlayışına göre hareket etmesi ve astroloji sayesinde yıldızlardan kendisinde bir hastalık olduğuna dair bilgi aldığını ima etmesi anlamındadır.¹⁰⁴

İbrâhim (a.s.) aklî tefekkür melekelerini harekete geçirmek için putlardan büyüğü hariç diğerlerini kırar. Sorgulama esnasında بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا “Bütün bu işleri büyük put yapmıştır.” diyerek muhataplarını köşeye sıkıştırır. Onlar putların konuşamayacağını itiraf etmek ve inançlarındaki çelişkileri izhar etmek zorunda kaldılar. İbrâhim (a.s.) gerekli nasihati yaptıktan sonra “*Hâlâ aklınızı başımıza almayacak mısınız?*” sorusuyla yaptıklarının akla uygun olmadığını bildirir.¹⁰⁵ Bu olay üzerine dönemin kralı, İbrâhim’in (a.s.) ateşte yakılmasını emreder. Ancak yüce Allah ateşe “serin ol” emrini vererek, Hz. İbrâhim’i korur.¹⁰⁶

Hadis kaynaklarında ikisi Allah’ın zatıyla ilgili, birisi de zevcesi Sâre ile ilgili olmak üzere İbrâhim’in (a.s.) üç yerde yalan söylemek zorunda kaldığı rivayet edilmektedir. Bunlardan biri kavminin kendisini bayrama götürme isteklerine karşılık “Ben hastayım” diyerek isteklerini reddetmesi, bir diğeri putları kırıp kavmiyle karşı karşıya kaldığında “şu büyük put yapmıştır.” demesi, üçüncüsü ise eşi Sare ile Mısır’a gittiğinde oradaki kralın kendisine kötülük yapmasından korkarak, “Bu kız kardeşimdir.” demesidir.¹⁰⁷ Bu konuyla ilgili hadis hakkında kaynaklarda farklı yorumlar yapılmakla beraber zahirde yalan gibi görünen bu konular, içeriği itibarıyla birer etkili davet ve tedbir yöntemi olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla Hz. İbrâhim’in putları kırıp büyük putun suçlu olduğunu söylemesi bir yalan olarak değil, akli kullanmaya sevk edici bir ikna yöntemi olarak kabul edilmelidir.

4.2. Nemrut İle Tartışmasındaki Üslubu

Tarihte iktidar ve servetlerine güvenerek Allah’a karşı durmuş pek çok kişiden biri de Nemrut olarak bilinen ve ilahlık iddiasında bulunan dönemin kralıdır. Hz. İbrâhim’in (a.s.) Nemrut ile olan tartışmasını Kur’an şöyle haber vermektedir: “*Allah kendisine mülk verdi diye İbrâhim ile Rabbi hakkında tartışanı görmedin mi? İbrâhim: Rabbim, diriltir ve öldürür demişti. (Nemrut) Ben de diriltir ve öldürürüm dedi. İbrâhim, Şüphesiz Allah güneşi doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene dedi. O inkârcı şaşırıp kaldı. Allah zulmeden kimseleri doğru yola erdirmez.*”¹⁰⁸ Rivayete göre Rabbim diriltir ve öldürür ifadesinden sonra Nemrut kendisinin de bu güçte olduğunu iddia ederek, idam mahkûmu bir kişiyi affetmeyi kendince “diriltmek”, günahsız bir insanı idam ettirmeyi de kendi dilemesiyle yapılmış bir öldürme fiili olarak sayıyordu. Aslında Nemrut yaratma ve öldürme gücüne sahip bulunmadığını bildiği halde onun demagoji (mugalata) yoluyla İbrâhim peygamberin davetine karşı çıkmasının gerçek sebebi, sömürüye dayalı saltanatını muhafaza etme kaygısıydı.¹⁰⁹

Bu tartışmada çok ince bir üslup dikkat çekmektedir. Nemrut, yaratma ve öldürme fiilini basit gerekçelerle savmaya çalışmış, İbrâhim (a.s.) ise hiç polemiğe girmeden düşmanınun

¹⁰³ es-Saffât 37/88-89.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/49; Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 23/109.

¹⁰⁵ bk. el-Enbiyâ 21/57-67; es-Saffât 37/95-99.

¹⁰⁶ bk. es-Saffât 37/97-98.

¹⁰⁷ el-Buhârî, “Enbiya”, 9, “Buyû’”, 100, “Hibe”, 36; Müslim, “Fedâil”, 154.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/258.

¹⁰⁹Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/408-409.

zihninde şüpheye mahal bırakmayacak derecede açık bir delil getirir¹¹⁰ ve can alıcı ikinci bir soru sorar: “Allah güneşi doğudan getiriyor, şayet sen de bir ilah isen onu batıdan getir.” dedi. Nemrut o güne kadar böyle bir sual ile muhatap olmamış, bu kadar küçük düşmemiş ve kavmi karşısında böyle bir hezimete uğramamıştı. Bu tartışma İbrâhim’in (a.s.) haklı, Nemrut’un ilahlık iddiasının ise sahte olduğu gerçeğini açığa çıkarmıştır. Bununla beraber ortaya atılan her iddianın kesin bilgiye dayalı olması, delil gösterildikten sonra tartışmanın uzatılmaması ve sağlam delillere itiraz etmek yerine delil sahibine hak verilmesi gerekmektedir. Ayrıca inancına bakılmaksızın muhataba karşı yumuşak tavır geliştirmek, kaba ve sert davranmamak,¹¹¹ düşündürmek, cesaretli ve açık sözlü olmak tebliğ açısından önemli ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.3. Hz. İbrâhim’in Babasını Davet Etmedeki Üslubu

Kur’an’da Hz. İbrâhim’in babasının ismi Âzer,¹¹² Tevrat’ta ise Terah¹¹³ olarak zikredilmektedir.¹¹⁴ Âzer putperest¹¹⁵ olduğundan,¹¹⁶ oğlu Hz. İbrahim yumuşak ve şefkat içerikli bir üslupla ona davette bulunmuş ve iman etmesi için dua etmiştir.¹¹⁷ Hz. İbrâhim davete ilk olarak babasından başlamış,¹¹⁸ putlara tapmanın yanlış olduğunu mantıksal delillerle açıklamış,¹¹⁹ babasını ikna etmek için “Babacığım!” (بَابِ أَجِي) diye söze başlayarak¹²⁰ şefkat içerikli bir yaklaşım sergilemiştir.

Hz. İbrâhim’in babasını davetinde şu önemli esasları görmekteyiz:

1- “Önce en yakın akrabalarımı uyar.”¹²¹ ilkesi bağlamında babasını uyarmakla tebliğ faaliyetine başlamış ve bunu asla ihmal etmemiştir.

2- “Allah’ın rahmetinden dolayı, sen onlara karşı yumuşak davrandın.”¹²² prensibi bağlamında İbrâhim (a.s.), bir evladın babasına karşı duyması gereken derin saygı ve edep ölçülerine göre hareket etmiştir.

3- “Allah’ın yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et.”¹²³ ilkesi bağlamında İbrâhim (a.s.) babasına karşı çok yumuşak bir dil kullanarak davetin genelinde “Babacığım!” diyerek hitap etmiştir.

¹¹⁰Reşit Rıza, *Tefsîrûl-menâr*, 3/39.

¹¹¹ Yüce Allah Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun’u Firavun’a gönderdiğinde; “*Firavun’a gidin, doğrusu o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler veya korkar.*” buyurmuştur. Tâhâ 20/43-44; Davetteki üslubun önemi için ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/159.

¹¹²el-En’am 6/74.

¹¹³Tevrat, çev. Hakkı Demirel (İstanbul: Müjde Yayıncılık, 1994), Tekvin 11:26.

¹¹⁴Âzer ismiyle ilgili tartışmalar için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 4/184. Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 2/134; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/451; Farklı görüşler için bk. Günay Tümer, “Âzer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/316-317.

¹¹⁵el-En’am 6/74.

¹¹⁶“Bir Peygamberin babası müşrik olabilir mi?” sorusuyla ilgili tartışmalar için bk. Celâleddin b. Abdirrahman es-Süyûtî, *et-Ta’zîm ve-l minne fi enne ebeveyn Resûlillah fi’l-cenne* (er-Risâletu’t-Tis’a içinde) (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Ulûm, 1988), 135-183; Râzî, *et-Tefsîrûl-kebîr*, 7/42.

¹¹⁷ bk. et-Tevbe 9/114; Meryem 19/42-45; el-Enbiyâ 21/52; eş-Şuarâ 26/70, 86; es-Sâffât 37/85; ez-Zuhuruf 43/26; el-Mümtehine 60/4.

¹¹⁸ el-En’am 6/74.

¹¹⁹ Meryem 19/42-45; el-Enbiyâ 21/52-57; el-En’am 6/74-78; eş-Şuarâ 26/72-73.

¹²⁰ Meryem 19/42-45.

¹²¹ eş-Şuarâ 26/214.

¹²² Âl-i İmran 3/159.

¹²³ en-Nahl 16/165.

4- Tebliğ faaliyetinde dua yoluyla Allah'ın yardımını talep etmek başarı ve muvaffakiyet açısından önemli bir güçtür. Hz. İbrâhim bu sebeple sadece aklî delilleri kullanmakla yetinmemiş, babasına dua ederek hidayete ulaşmasına vesile olmak için mücadele etmiştir.

5- Davetçinin aklî delillere de yer vermesi gerekmektedir. İbrâhim (a.s.) putların ve yeryüzündeki diğer nesnelere ilah olamayacağını aklî delillerle ispat etmiştir.

Sonuç

Kur'an'daki bilgi kaynaklarının başında akıl, vahiy ve duyular gelmektedir. Akıl ve duyular bütün insanlara verildiği halde, vahiy sadece peygamberlere verilmiş özel bir bilgi kaynağıdır. Bu sebeple akıl ve duyular doğru sonucu elde edebilmek için vahyin bilgisine ihtiyaç duyarlar. Kur'an kıssaları ilahî mesajların daha iyi anlaşılmasını sağlayan birer eğitim aracı olduğundan, İbrâhim'in (a.s.) gök cisimlerine yönelik tavırlarındaki arka planı ve hikmeti doğru okumak gerekmektedir. En'am sûresinin 74-83. âyetleri bağlamında ele aldığımız Hz. İbrâhim kıssası, birçok özelliğiyle dikkat çekmektedir. Söz konusu kıssa Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde ele alındığında, Hz. İbrâhim'in davetini tefekküre dayalı akılcı yöntemler üzerine inşa ettiği anlaşılacaktır.

Hz. İbrâhim'in kavminin davetiyle sırayla yıldız, ay ve güneş hakkında girdiği tartışma ve takip ettiği yöntem üslup açısından büyük öneme sahiptir. Onun gök cisimlerine sırasıyla "*Bu benim Rabbimdir.*" dediği ve daha sonra bunlardan vaz geçtiği Kur'an'da haber verilmektedir. Ancak bu üslupta zikredilen âyetleri doğrudan anlamak yerine Kur'an'ın mantığı içerisinde değerlendirmek ve gerçek maksatları üzerinde düşünmek daha doğrudur. Bu meselenin zahiri anlamda değerlendirilmesi, peygamberlerin ismet sıfatına aykırıdır. Herhangi bir nesneye rab nazarıyla bakmak şirktir. Peygamberlere böyle bir isnatta bulunmak ise büyük bir günahdır. İbrâhim peygamberin yıldız, ay ve güneşe olan yaklaşımı, içinde yaşadığı toplumun inanç yapısına göre aklî bir yaklaşım tarzıdır. Bize göre İbrâhim (a.s.) daha önceden de Allah'ı bilmekteydi ve melekût âlemini müşahede ederek bu inancını yakîni inanca dönüştürmüştü. Daha önce de gördüğü bu gök cisimlerini ilk defa görmüş gibi anlamak bizi dar bir alanda izahat yapmaya zorlar. Dolayısıyla İbrâhim (a.s.) küçükten büyüğe doğru tümevarımsal bir yol ile aynı zamanda tedrici bir davet metodu izlemiştir. Aksini iddia etmek ismet sıfatıyla kuşatılmış olan nübüvvet sahibi peygamberlere karşı büyük bir yargıda bulunmaktır. Bu bakımdan İbrâhim (a.s.) yaratılmış olduğu fitratını en saf haliyle muhafaza etmiş ve aynı fitratın bir gereği olarak tevhid mücadelesinde ikna yollu bir metot izlemiştir.

İbrâhim (a.s.) yıldızlara tapan kendi kavmine; "*Bu sizin iddianıza göre benim rabbimdir.*" veya "*(İddia ettiğiniz gibi) bu mu benim rabbim?*" demek sûretiyle ortak bir tartışma zemini oluşturmuş ve kavmini ilâhî kudretin ışığında bilinçli bir şekilde seçilmiş yöntemlerle tevhid inancına davet etmiştir. Onun asıl maksadı etkili şekilde tebliğ faaliyetini yürütmek ve şirk batağına saplanmış toplumunu irşat etmektir. Geçici ve sürekli yer değiştiren cisimlerin rab olamayacaklarını ispat etmesi, sonsuz ve sınırsız kudret sahibi bir yaratıcının olması gerektiği hakikatini ispat etmek demektir. Putları kırarken de, Nemrutla tartışırken de verdiği çarpıcı örnekler muhatapların zihinlerinde unutulmayacak derinlikte etkiler yaratmıştır.

Hz. İbrâhim'in muhataplarına karşı takip ettiği üslup ve metotlar, eğitim ve tebliğ açısından büyük önem taşımaktadır. Küçükten büyüğe doğru tedrici bir metot, düşünmeye dayalı bir yöntem, sabır, cesaret ve kararlılıkla sergilenen bir duruş, ondaki davetin esaslarını oluşturmaktadır. Ayrıca muhatapların inanç yapısını bilmek, güçlü deliller ortaya koymak,

doğru örnekler seçmek, yumuşak bir dil kullanmak ve merhametli davranmak gibi esaslar bir davetçinin başarısı için çok önemli ilkelerdir.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihabüddin Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-sebi'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- Arslan, Ali. *Büyük Kur'an Tefsiri (Hulâsatü't-tefâsir)*. İstanbul: Okusan Yayıncılık, ts.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aydar, Hidayet. "Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/297-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aydın, Fuat. "Melekût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/45-47. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr -el-Yemâme, 1987.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cürcânî, Muhammed Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çığ, Muazzez İlmiye. *Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre İbrâhim Peygamber*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 4. Basım, 2004.
- Dehlevî, Şah Velîyyullah b. Abdîrahîm. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. Beyrut: 1990.
- Elmahlı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koçak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Esen, Muammer. "Hz. İbrâhim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi". *AÜİFD* 52/2 (2011)
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkiz mine'd-dalâl*. İstanbul: Çağaloğlu Yayıncılık, 1970.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Hakkı, Mahmut. *Hazreti İbrâhim*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1973.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbnü'l Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-A'rabî, 1. Basım, 1422.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdr, 3. Basım, 1414.
- İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1412.
- İyibildiren, Ahmet. *Kur'an'da İbrahim (a.s.)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Köksal, M. Asım. *Büyük Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2001.
- Kur'an Yolu. <https://kuran.diyanet.gov.tr> (Erişim 15 Aralık 2022)
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Daru'l Kutubi'l Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. nşr. Fatma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdîrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1431.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. b.y: Mektebetü'l Hayat, 1986.
- Mevdûdî, Ebû'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân* çev. Heyet. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mısri, Niyazî-i Muhammed. *Mevâ'idü'l-irfân*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: 1971.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccac. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, ts.
- Necati, M. Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 1988.
- Neccâr, Abdulvahhâb. *Kasasu'l-enbiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l Kelim et-Tayyib, 1998.
- Pak, Zekeriya. "Hz. İbrâhim Yıldız Ay ve Güneşi Rab Edindi mi". *Akev Akademi Dergisi* 14 (2003)
- Polatoğlu, Enver. *Kur'an'da ve Tevrat'ta Hz. İbrâhîm'in İnanç Konusundaki Akılcı Tutumu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1420.
- Râzî, Fahreddin. *İsmetü'l-enbiyâ*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1988.
- Reşit Rıza, Muhammed. *Tefsîrû'l-menâr (Tefsîrû'l-Kur'an'il-hakîm)*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*, Beyrut: Dâru'l Fikr, 2. Basım, 1998.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *en-Nübüvve ve'l-enbiya*. b.y.: 1980.
- Sönmez, Vecihi. "Hz. İbrâhîm'in Tabi Olduğu Hak Din ve Tevhidi İspat Metodu". *Journal of İslamic Research* 27/1, 2016.
- Süyûtî, Celâleddin b. Abdîrrahman. *et-Ta'zîm ve-l minne fi enne ebeveyn Resûlillah fi-l-cenne* (er-Risâletu't-Tis'a içinde) Beyrut: Dâru İhyâ-i Ulûm, 1988.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülmelik b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1404.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türkî. b.y.: Daru'l Hicr, 1. Basım, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1407.
- Tevrat. çev. Hakkı Demirel. İstanbul: Müjde Yayıncılık, 1994.
- Tümer, Günay. "Âzer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/443-447. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yar, Erkan. "Hz. İbrâhim ve Akılcı Metodu". *Kelam Araştırmaları* 4/2, 2006.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî, 3. Basım, h. 1407.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrû'l-münîr fi'l-'akâidet-i ve's-şerîat-i ve'l-menhec*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, h. 1418.



البناء اللغوي وأثره في الاستهلال والخاتمة – دراسة لغوية في القصة القصيرة

Dil yapısı ve giriş ve sonuç üzerindeki etkisi – kısa öyküde dilbilimsel bir çalışma

حنان أحمد عبد الله الفياض

Hanan Ahmed A. Al-Fayadh

Associate professor, Department of Arabic, Faculty of arts and sciences, Qatar University,
Qatar.

hananfayadh@qu.edu.qa

Orcid= 0000-0003-3948-8050

DOI: 10.34085/buifd.1236817

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة تأثير البناء اللغوي في جنس أدبي له قيمته ومكانته الخاصة، وهو القصة القصيرة، في ركيزتين أساسيتين من ركائز النص القصصي، وهما الاستهلال والخاتمة. وقد قام البحث على مجموعة أعمال فائزة بجائزة أدبية محكمة. وقد اتخذ البحث المنهج الوصفي التحليلي، فوصف ما تضمن كل من الاستهلال والخاتمة من عناصر لغوية، ثم قام بتحليل التأثير اللغوي لاستخدام تلك العناصر دون غيرها في تحقيق التمكين، وذلك في ضوء السياقين المقامي والمقالي. من بين النتائج التي توصل إليها البحث أن الاستهلال والخاتمة يشكلان أهمية خاصة في العمل القصصي عند المبدع والمتلقي، وأن المستويات اللغوية ذات التأثير المباشر في تمكين الاستهلال والخاتمة قد تمثلت في جوانب صوتية وصرفية ونحوية ومعجمية ودلالية، وأن بعض مستويات اللغة قد تكررت بصورة واضحة في كل مواضع الاستهلال والخاتمة، نحو التقديم والحذف واستخدام بعض الصيغ الصرفية للفعل.

وتتمثل قيمة البحث العلمية في ربطه الدراسة اللغوية بالنص الأدبي، وبيان مدى قوة العلاقة بينهما، وأيضاً تأتي أهمية البحث وقيمه من جودة المدونة التي قام عليها ومن العناية بكل عناصر البناء اللغوي التي مثلت عنصراً مُمكنًا لموضعي الاستهلال والخاتمة

في كل المستويات، ثم علاقة ذلك بالسياق، وأبعاد تلك العلاقة المعنوية. ويوصي البحث بالاهتمام بهذا المنحى من الدراسة التطبيقية التي تجمع بين اللغة والأدب.

الكلمات المفتاحية: القصة القصيرة، الاستهلال، الخاتمة، البناء اللغوي، الدراسة اللغوية

Abstract:

This research aims to study the effect of the linguistic construction on a literary genre that has its own value, which is the short story. It focuses on the effect on two main pillars of the fictional text, namely the introductory and the conclusion. The research was based on a group of works that won a literary award.

The research used the analytical descriptive approach, describing the linguistic elements included in each of the introductory and the conclusion, and then analyzed the linguistic effect of using these elements exclusively in achieving empowerment.

Among the findings of the research is that the introduction and conclusion are of particular importance in the fictional work of the creator and the recipient, and that the linguistic levels which have a direct impact in enabling the introduction and conclusion have been represented in phonetic, morphological, grammatical, lexical and semantic aspects, and that some language levels have been repeated clearly in all positions of the introduction and the conclusion, such as: advancing, deletion, and the use of some morphological forms of the verb.

The value of the research: It links the linguistic study with the literary text, and shows the extent of the interdependence between them. The importance and value of the research also comes from the quality of the material on which it was based and paying attention to all the elements of the linguistic construction that represented an enabling element for the introduction and the conclusion positions at all levels, then the relationship of that to the context, and the dimensions of that relationship. The research recommends paying attention to this aspect of the applied study that combines language and literature.

Key words: Introduction; conclusion; linguistic structure; linguistic study; short story

المقدمة:

تتنوع الأعمال الأدبية في أشكالها وتقنيات بنائها، ومع هذا التنوع الذي يميزها فإن بناء اللغة يشكل أحد أهم جوانب تكوينها، وتمثل العناية به أحد أهم وسائل تمكين النص الأدبي، وذلك من منطلق "إحدى المسلمات النقدية التي تقضي بأن الأدب يتميز قبل كل شيء باستعمال خاص للغة، وأن لكل مبدع طريقته الخاصة في هذا الاستعمال"⁽¹⁾، وهذا المبدع هو الذي "يبدأ بمحاولة تشكيل تجربته في العمل الفني في شكل صياغة لغوية، وتأتي مهمته في تفضيل بعض طاقات اللغة وإمكاناتها على بعضها الآخر من خلال هذا التشكيل"⁽²⁾.

ويولي علم الأسلوب عناية "بالمميزات التعبيرية للغة المعينة التي كُتبت بها العمل الأدبي، وهو ما يسمى أحيانا بعبقورية هذه اللغة"⁽³⁾.

وفق هذه الأهمية التي تجمع بين البناء اللغوي والأدب، فكثرت في دراسة تأثيرات البناء اللغوي على صنف أدبي له مكانته الخاصة وقيمتها في المجال الأدبي، ألا وهو القصة القصيرة.

وقد اتخذت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وتوقفت عند جانبيين من جوانب النص القصصي، وهما الاستهلال والخاتمة، وذلك لما يشكلاه من أهمية عند كل من المتلقي والأديب بسبب ما يتركه من أثر في توجهات متلقي النص ووعيه، وعليه فإن أغلب الأدباء يعنون بمهدين الموقعين عناية بالغة، وليس ذلك في القصة القصيرة فحسب، بل هو منسحب على النصوص الأدبية كلها.

ويظهر هذا جليا بالنظر إلى ما ذكره القدامى والمحدثون من بلاغيين ونقاد وفلاسفة وباحثين في هذا الصدد، فهذا أرسطوطاليس يحدد الاستهلال في فن الخطابة بأنه "بدء الكلام، وينظره في الشعر: المطلع، وفي فن العزف على الناي: الافتتاحية، فتلك كلها بدايات كأنها تفتح السبيل لما يتلو"⁽⁴⁾، فالاستهلال إذن في الخطابة والشعر والموسيقى أيضا. ويوجه الجرجاني الشعراء إلى المواقف التي ينبغي الاجتهاد فيها، ومنها الاستهلال والخاتمة⁽⁵⁾، ويذكر ابن الأثير الاستهلال في الشعر والنثر، أي الرسائل⁽⁶⁾. وتلك العناية بالاستهلال والخاتمة -نثرا وشعرا- نجدها كذلك لدى القيرواني والقرطاجني والعسكري والقزويني والهاشمي وغيرهم مما لا يتسع المقام لذكره⁽⁷⁾.

(1) شكري محمد عياد، *اللغة والإبداع - مبادئ علم الأسلوب العربي* (القاهرة: اتوناشيونال برس، 1988)، 5 - بتصرف يسير.

(2) محمد عبد المطلب، *البلاغة والأسلوبية* (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر - لوئجمان، 1994)، 234 - بتصرف.

(3) عياد، *اللغة والإبداع*، 6 - بتصرف يسير.

(4) أرسطوطاليس، *الخطابة - الترجمة العربية القديمة*، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، 1979)، 230.

(5) انظر: علي بن عبد العزيز الجرجاني، *الوساطة بين المتنبي وخصومه*، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت)، 48.

(6) انظر: ضياء الدين ابن الأثير، *الملل السائر في أدب الكتاب والشاعر*، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار تحفة مصر، د.ت)، 96/3.

(7) انظر: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده*، حققه وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، الطبعة 5، 1401-1981)، 239/1؛ أبو الحسن حازم القرطاجني، *منهاج البلاغة وسراج الأدياء*، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ت)، 309؛ أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، *الصناعيين*، تحقيق: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل

وهذا القدر ذاته من الاهتمام نجده في الدراسات الحديثة التي قامت على هاتين الركيزتين من ركائز العمل الأدبي، سواء أكانت في الشعر أم في الرواية أم في المسرحية. وسنكتفي هنا بإلمامة سريعة لبعض ما ورد في تلك الدراسات التي تعزّ على الحصر، مما يبين العناية بالاستهلال والخاتمة في الأجناس الأدبية غير القصة القصيرة كالشعر والرواية والمسرحية:

- "يعد الاستهلال من أهم عتبات النص الموازي التي تحيط بالنص الأدبي خارجيا، وهو أيضا من عناصر البناء الفني سواء في الشعر أم الرواية"⁽⁸⁾.

- الاستهلال "عنصر مهم من عناصر المناص لوظيفته التوجيهية للقراءة وما يحمله من تلميح لموضوع الرواية"⁽⁹⁾.

- "تعد الخاتمة من أخطر أجزاء البناء الفني للقصيدة ... وفيها تكثيف التجربة وخلاصتها"⁽¹⁰⁾.

- "الخاتمة هي نهاية المسرحية، وهي أهم جزء فيها؛ لأنها آخر ما يبقى حاضرا في ذهن القارئ والمشاهد للمسرحية بعد انتهائها"⁽¹¹⁾.

ومما دفعني لاختيار هذا الموضوع أن مادته تقوم على أعمال فائزة بجائزة أدبية مُحكّمة، وهي أعمال ذات بناء لغوي عزز فوزها، إضافة إلى أن الفكرة الأساسية للبحث تتمثل في تأثير إمكانات اللغة في الاستهلال والخاتمة في ضوء السياقين المقالي والمقامي، وانعكاس ذلك على تحقيق التمكين الذي لا يكتمل دون أن تربطه علاقات نصية ناضجة مع بقية العناصر في النص القصصي.

وعليه فإن خصوصية هذه الدراسة تتمثل في:

- جودة المدونة.

- وصف البناء اللغوي وأثره في التمكين انطلاقا من العلاقات السياقية والروابط النصية.

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة قد اهتمت بجل عناصر البناء اللغوي التي مثلت عنصرا مُمكننا لموضوعي الاستهلال والخاتمة في كل المستويات، فتناولنا بعض المؤثرات الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية وتأثيراتها الدلالية، ثم علاقة كل ذلك بالسياق وأبعاد تلك العلاقة المعنوية.

وقد تشكلت هذه الدراسة من مقدمة ومبحثين وخاتمة، أما المقدمة فقد جاء فيها الحديث عن أهمية الموضوع ومنهجه

إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 1998/1419)، 435؛ جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة*، حققه وعلق عليه وفهرسه: عبد الحميد هندوي (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 2004/1425)، 361، 365؛ السيد أحمد الهاشمي، *جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب*، ج 1 (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة 27، 1969/1389)، 23، 38.

(8) أحمد عبد الله المغيض - خليل الشيخ، *تعبات الاستهلال والإهداء والمواش في الرواية النسوية الأردنية من 1970م إلى 2015م*، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإنسانية 1/27 (2019)، 348؛ عبد الله العروي، *أوراق - سيرة إدريس الذهنية* (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الطبعة 6، 2004)، 7؛ نيهان حسون السعدون، *الحديث في قصص فارس سعد الدين السردار*، مجلة دراسات موصلية، ع 41 (رمضان 1434/يوليو 2013)، 5؛ رندة عصادي - إمام عطيل، *بلاغة الاستهلال في ديوان الرصافي البنسني* (بسنكرة: جامعة محمد خيضر، كلية الآداب واللغات، رسالة ماجستير، 2019)، 12.

(9) عبد الخالق بلعابد، *مكونات المنجز الروائي - تطبيق شبكة القراءة على روايات محمد براءة* (الجزائر: جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، أطروحة دكتوراه، 2007-2008)، 205.

(10) جمال عبد الحميد زاهر، *خاتمة القصيدة في شعر ابن دراج القسطلبي - دراسة تحليلية*، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قناة السويس، ع 27 (ديسمبر 2018)، 372.

(11) علي محمد خليفة، *إشكالية الخاتمة في مسرح توفيق الحكيم*، مجلة سياقات اللغة والدراسات البنينة، ع 7 (ديسمبر 2017)، 136 - بتصرف يسير.

والأسباب الدافعة لتناوله، وأما المبحث الأول فإنه يلخص أهمية الاستهلال والخاتمة في البناء القصصي، وأما المبحث الثاني فهو المبحث التطبيقي، وأما الخاتمة فقد جاء فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

المبحث الأول: القيمة الفنية للاستهلال والخاتمة في بناء النص القصصي

يأخذ الاستهلال والخاتمة "موقع الإطار في العمل الأدبي، ويعدهما (لوتمان) بمثابة حدين نصيين يقومان بتحديد النص من اللانص، وذلك في أثناء لحظة دخول القارئ في عالم النص (البداية) كما في حالة خروجه منه (النهاية)"⁽¹²⁾.

أ- الاستهلال:

يعد من أهم عناصر العمل الأدبي، فمن غيره لا يمكن الوقوف على خصائص هذا العمل وقيمه⁽¹³⁾؛ فهو "عتبة ضرورية في بناء القصة القصيرة يفتح بها التشكيل السردي القصصي، وهو يعدّ طريقاً للولوج إلى متن النص، ويتطلب دراية ووعياً كبيرين من قبل الكاتب؛ لأن المضمون الذي قام باختزاله في بضع كلمات يحوي مرجعيات متعددة يستشققها المتلقي من خلال فكّ شيفراتها وتوضيح معناها ليكتمل بعدها الإيحائي، وتوضح الرؤية القرائية"⁽¹⁴⁾، وعليه يمكن القول بأن الاستهلال "عتبة قرائية واستراتيجية نصية مشحونة بالكتابة الدلالية"⁽¹⁵⁾.

ويعكس الاستهلال "جزءاً من العملية الإبداعية والكيفية التي يكون عليه المبدع قبل مرحلة الكتابة"⁽¹⁶⁾؛ إذ إن حدود الاستهلال أو الفاتحة النصية "هي في الآن ذاته لحظة عبور إشكالي من الصمت إلى الكلام، ولحظة اتصال بين المرسل (الكاتب) والمرسل إليه (القراء) في النص كما يؤكد جون ريمون"⁽¹⁷⁾.

إن للاستهلال وظيفتين مهمتين: جلب انتباه المتلقي، والتلميح بأيسر الكلام إلى مضمون النص⁽¹⁸⁾، وقد ذكر كثير من البلاغيين كابن الأثير والهاشمي هاتين الوظيفتين أو الفائدتين⁽¹⁹⁾.

ويذكر كذلك للاستهلال أنه "أحد أهم المفردات الأساس في بنية العمل الأدبي، وهو الذي حمل تصورات الحدائث وآفاقها"⁽²⁰⁾.

(12) عبد الملك أشهبون، *البداية والنهاية في الرواية العربية* (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013)، 237 - بتصرف.

(13) انظر: ياسين النصير، *الاستهلال من البدايات في النص الأدبي* (دمشق: دار نبوي، الطبعة 3، 2009/1430)، 12.

(14) فاطمة شكشاك، "بنية السرد القصصي في التأكسانة البوطاجينية: قراءة في مؤشرات البعد التفرعي - عتبة الاستهلال والنتن". مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر 45/21 (2019)، 204 - بتصرف.

(15) المغرض - الشيخ، *عتبات الاستهلال*، 347.

(16) المغرض - الشيخ، *عتبات الاستهلال*، 347.

(17) جمال ذباح، "مناشئ الفاتحة النصية مع الخاتمة في رواية "ديوان الإسيرطى" لعبد الوهاب عيسوي". مجلة الخيزف 4/8 (2021)، 455.

(18) انظر: النصير، *الاستهلال من البدايات في النص الأدبي*، 23-24.

(19) انظر: ابن الأثير، *المثل السائر*، 96/3؛ السيد أحمد الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدعي* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1418)، 260.

(20) النصير، *الاستهلال من البدايات في النص الأدبي*، 13 - بتصرف.

ب- الخاتمة:

لقد اهتمت البلاغة العربية اهتماما كبيرا بدراسة الخاتمة، وعدّتها مبحثا بديعا مهما لا بد من التأنيق فيه؛ لأنها آخر شيء يبقى عالقا بالأسماع، وقد تُحفظ أكثر من أي جزء آخر في النص⁽²¹⁾، وهي أيضا تُعد من "الاستراتيجيات النقدية التي أصبحت داخلية في المباحث النقدية السردية الحديثة قصد ضبط مفاصل النص"⁽²²⁾.

ولا شك أن الخاتمة هي "أخطر لحظة في سير العمل القصصي؛ لكونها آخر ما يستقر في ذهن القارئ"⁽²³⁾، وهي تمثل كذلك الجزء الأساسي في القصة "الذي من خلاله يتحدد المعنى العام للقصة ودلالاتها"⁽²⁴⁾.

والخاتمة النصية تعد "ثاني مفصل رئيس في النص بعد الفاتحة النصية، لكونها محلا للخروج السردية وعلامة إغلاقه"⁽²⁵⁾. وتمثل أهمية الخاتمة في القصة القصيرة في أنها النقطة التي تتجمع فيها وتنتهي إليها خيوط الحدث كلها، فيكتسب الحدث معناه المحدد الذي يريد الكاتب الإبانة عنه، ولذلك تسمى هذه النقطة لحظة التنوير⁽²⁶⁾، ويكون الهدف من الخاتمة "تفاعلية النص ومفاصله من جهة، وتفاعلية النص وقارئه من جهة أخرى"⁽²⁷⁾.

وبعد، ف "إن التلاحم النصي بين الاستهلال والخاتمة وسيلة مهمة من وسائل بلوغ أروع مرحلة من مراحل التشكيل النموذجي للنص"⁽²⁸⁾. وهكذا تبين لنا - من خلال عرض تلك الآراء للبالغين والنقاد قديما وحديثا، والتي أتفق معها وأؤيدها - مدى أهمية هذين العنصرين من عناصر بناء القصة.

المبحث الثاني: البناء اللغوي وأثره في تمكين الاستهلال والخاتمة

تنوعت المستويات اللغوية ذات التأثير المباشر في متانة كل من الاستهلال والخاتمة، فاستندت إلى جوانب صوتية وصرفية ونحوية ومعجمية ودلالية، وتكررت بعض مستويات البناء اللغوي تكررا ملحوظا في كل مواضع الاستهلال والخاتمة، مثل التقديم والحذف واستخدام بعض الصيغ الصرفية للفعل، وهذا يشير إلى خصوصية هذه الوسائل اللغوية في تمكين الصور والمعاني والمشاهد التي يُعنى الأديب بها في أثناء سرده للقصة.

وقد كشفت الدراسة عن تفاصيل كثيرة تتعلق بعلاقة هذه الوسائل اللغوية بسياق النص العام وبسياقه الخاص، وهذا ما

(21) انظر: بلعابد، مكونات المنجز الروائي، 224.

(22) بلعابد، مكونات المنجز الروائي، 225.

(23) أمل محمد القاضي، الحدث في القصة القصيرة عند أمين يوسف غراب، "المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا 30/2 (يناير 2017)، 662؛ وانظر: محمد بن عبد الواحد المسعود، الخاتمة في القصة القصيرة:

اضافات أحلام لحسن الحازمي نموذجاً". مجلة العلوم الإنسانية والإدارية، جامعة المجمعة، ع 25 (ربيع الثاني 1443/ديسمبر 2021)، 191.

(24) سماح نعيم خوري، النهاية والخاتمة في القصة القصيرة: النمل والقات نموذجاً". المجلة الأردنية في اللغة العربية وأدائها 2/17 (2021)، 99.

(25) بلعابد، مكونات المنجز الروائي، 226 - بتصرف؛ وانظر: رولان بارت، قرارة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة: عمر أركان (المغرب: أفريقيا الشرق، 1994)، 74.

(26) انظر: رشاد رشدي، فن القصة القصيرة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة 2، 1964)، 95-96.

(27) بلعابد، مكونات المنجز الروائي، 225.

(28) السعدون، الحدث في قصص فارس سعد الدين السردار، 15.

يجعل لقيمتها الخاصة قيمة أعلى؛ حيث تتجاوز تأثيرها الخاص إلى التأثير العام في النص، وتمثل الدراسة التفصيلية للنصوص القصصية صورة أكثر وضوحاً عن هذا التأثير اللغوي لتلك الوسائل اللغوية على اختلاف أنواعها⁽²⁹⁾.

فقد ورد في استهلال قصة "ابتسامه وكثير من حقد": "ثمة أسئلة كثيرة تقف من عشب حيرتي". [ص 9]

في هذا الاستهلال اتسمت البنية اللغوية بالخصائص الآتية:

أ- التقديم بين أجزاء الجملة

ب- بنية الفعل الصرفية

ج- المعنى المعجمي للفعل

د- خصائص التركيب الإضافي

هـ - تعدد النعت وتنوعه

وقد أثرت هذه الوسائل في تمكين الاستهلال وفق التفصيل الآتي:

أ- التقديم بين أجزاء الجملة: يُقدّم الكاتب الخبر الظرف (ثمة)، وهو من قبيل التقديم الجائز؛ حيث يرد المبتدأ النكرة منعوتاً، ما يعطيه الحق بتصدر الجملة، وهذا الاختيار الحر للتقديم لا يخلو من إرادة، ففي مثل هذا التقديم حمل القارئ على خوض التفاصيل من خلال متابعة حركة الأحداث؛ حيث يشير الظرف (ثمة) إلى بعد مكاني رمزي، وهذا الظرف في اللغة "إشارة إلى المكان البعيد، جعلوا لفظه وصيغته تدل على بُعد، أي: هنالك"⁽³⁰⁾.

وهذه صياغة أدبية غرضها الإحالة إلى التفاصيل، ما ينشئ علاقة عاطفية تفاعلية بين النص والقارئ، ويعزز الترابط النصي الذي يبنى بعضه على بعض، ويدفع بالنص صوب الغموض.

وقد حفلت الدراسات المعاصرة بالحديث عن فاعلية القارئ مع النص، فذكر القباني أن بداية القصة هي التي عليها المعوّل في شد القارئ إليها، والإقبال عليها، أو الانصراف عنها، وأوضح أن الكاتب القصصي يعرف الآن كيف يبدأ القصة بعنصر التشويق⁽³¹⁾، وإلى هذا أشار أرسطوطاليس⁽³²⁾. وفي موضع آخر يذكر النصير القارئ (متلقي الرسالة) مسنداً إليه الدور الفاعل في فك رموز الرسالة (النص)، وتفعيل الاستهلال مع التركيب الكلي للنص⁽³³⁾. ومن منظور الاتصال يرى الجزائر أن "القص

(29) هذه النصوص مأخوذة من كتاب: إبداعات خليجية في القصة القصيرة، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، الدوحة، 2005م. وهو يتضمن القصص الفائزة في مسابقة القصة القصيرة لدول مجلس التعاون الخليجي للموسم الثقافي 2004/2005م.

(30) موقف الدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل (القاهرة: مكتبة المتني، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1990)، 138/3؛ وانظر: رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي، شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر (بنغازي: منشورات جامعة قارون، الطبعة 2، 1996)، 484/2؛ محمد الحضري، حاشية الحضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ضبط وتشكيل وتصحيح: يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 2003/1424)، 128-127/1؛ جمال الدين بن عبد الله بن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 2، 2005/1426)، 127/1؛ فاضل السامرائي، معاني النحو (عمان: دار الفكر، 2000/1420)، 93-92/1.

(31) انظر: حسين القباني، فن كتابة القصة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناؤ والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965)، 45، 48.

(32) انظر: أرسطوطاليس، الخطابة، 231، 233.

(33) انظر: النصير، الاستهلال فن البدايات في النص الأدبي، 20-21.

الأدبي رسالة (مروية) صادرة من مرسل (راو) قاصدة مستقبلا (مروي له)، وبين كل من المرسل والمستقبل سياق مشترك تقع الرسالة على مسافة منه، وهذه المسافة تشغل آليات تحويلية من السياق إلى المرسله فيما يخص المرسل إبداعيا، ومن المرسله إلى النص عبر السياق فيما يخص المستقبل تأويليا⁽³⁴⁾، أي أن المتلقي للنص القصصي يضطلع بدور التأويل له.

أما عبد المطلب فإنه قد تناول مسألة المتلقي في إطار نظرية التوصيل: "فطبيعة المتلقي حاضرة حضورا بينا في العملية الإبداعية، وهذا راجع - بلا شك - إلى أن المبدع يحاول بقدر ما أوتي من مقدرة بيانية أن ينقل المتلقي إلى الحالة التي يعايشها هو، أو بمعنى آخر يحاول أن ينقله إلى نفس التجربة التي دفعته إلى هذا الإبداع"⁽³⁵⁾.

ومن ناحية أخرى نجد أن الأسلوبية الحديثة قد "اتجهت إلى دراسة المتلقي من خلال جانبي الإقناع والإمتاع؛ ف (جيرو) يرى أن الأسلوب هو مجموعة ألوان يصطبغ بها الخطاب ليصل إلى إقناع القارئ وإمتاعه وشد انتباهه وإثارة خياله، و(دي لوفر) يلح على أن الأسلوب هو سلطان العبارة، وقد بالغ (رولان بارت) في أنه ساوى بل وحوّد بين المبدع والمتلقي حتى قال بوجود "الكتابة القرائية"، ويؤكد كذلك (داماسو ألونسو) على أهمية المتلقي، فالأدب الحقيقي هو الذي يشكل تمازجا بين المبدع والقارئ"⁽³⁶⁾.

هذا، وقد سبقت الإشارة إلى عناية الدراسات البلاغية والنقدية القديمة بشأن المتلقي في جزء سابق من هذه الدراسة.

ب- بنية الفعل الصرفية: استخدم الكاتب الفعل المزيد "يقتات"، وصيغة "افتعل" تحمل دلالات معنوية، منها: "التصرف باجتهاد ومبالغة"⁽³⁷⁾، ولا شك أن كل زيادة في الفعل تفيد زيادة في المعنى، فاستخدام الفعل بهذه الصيغة يمنح الكلام الدلالة على المشقة، وتصدّره استهلال الكلام فيه رمزية تشير إلى حجم المشقة والمعاناة التي سترد في متن القصة، وبذلك فإن الاستهلال يقوى ببعدين: الأول هو البعد الرمزي، ودوره لا يخفى في الأدب، والثاني هو البعد العاطفي الذي يستند إلى جذب المتلقي وكسب تفاعله، وهذا مما يعني به الأدباء أيضا.

وتعزز هذه الدلالة تاء "افتعل"؛ إذ هي موضع النبر، والنبر دلالة صوتية تمنح الصورة بعدا حيويا ذا إيقاع صوتي؛ لأن النبر "ازدياد وضوح جزء من أجزاء الكلمة في السمع عن بقية ما حوله من أجزائها"⁽³⁸⁾. ويعدّ هذا من وسائل اللغة لتمكين الصورة الفنية.

(34) محمد فكري الجزار، *العنوان وميوطيقيا الاتصال الأدبي* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 111.

(35) عبد المطلب، *البلاغة والأسلوبية*، 235.

(36) عبد المطلب، *البلاغة والأسلوبية*، 238، 239 - بتصرف.

(37) عبد الحميد عنتر، *تصريف الأفعال* (الكويت: دار الظاهرية، 2017/1438)، 107.

(38) تمام حسان، *اللغة العربية معناها ومبناها* (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1994)، 170.

وفي استخدام صيغة الفعل المضارع ما يشير إلى استمرار هذه الحالة وتجديدها، ما يمنح الافتتاح البعد العاطفي. والاستمرار التجديدي دلالة من دلالات الفعل المضارع⁽³⁹⁾.

ج- المعنى المعجمي للفعل: في اختيار الفعل "اقتات" للتعبير عن الأكل بما يحمله هذا الفعل من معنى معجمي يختلف عن الفعل "أكل" إضافةً للصورة الفنية التي يسعى الكاتب إليها، فالمعجم تشير إلى أن معنى (اقتات الشيء): "جعله قوتاً... والقوت: ما يقوم به بدن الإنسان من الطعام"⁽⁴⁰⁾. وهذا المعنى لا يحققه استخدام الفعل "أكل"؛ إذ يحمل الفعل "اقتات" في طياته معنى توقف العيش والحياة على ذلك الطعام؛ فهو أعمق في الدلالة وأبعد.

د- خصائص التركيب الإضافي: للإضافة المعنوية في "عشب حيرتي" أبعاد دلالية ذات تأثير مباشر على الاستهلال في هذا النص، وذلك من جانبين: الأول هو في المجاز الذي يتولد من إضافة العشب إلى الحيرة، ثم إضافة الحيرة إلى ياء المتكلم، والثاني في أن المركب الإضافي بصورته المجازية يأتي متوافقاً مع البنية الصرفية للفعل "يقتات" بما تحمله من رمزية، ومن هنا فإن هذا المركب الإضافي يُلقى بظلاله على مشهد الافتتاح الكلي، ما يجعل السياق اللفظي في هذا الاستهلال محكماً، من حيث كونه يبني علاقات سياقية شديدة الترابط فيما بينها، مستندة إلى وسائل أدبية يتطلبها الفن القصصي..

هـ- تعدد النعت وتنوعه: يُلاحظ هذا من نعت المبتدأ النكرة الذي جاء متعددًا ومتنوعًا، فالنعت الأول هو الصفة المشبهة (كثيرة)، والثاني هو الجملة الفعلية (تقتات). وهذا التعدد والتنوع في النعت يؤدي إلى علاقات سياقية لفظية مترابطة مع بقية عناصر الجملة؛ إذ يجعل الترابط أكثر إحكاماً، فضلاً عما يضيفه من متانة في وصف محور الاستهلال، وهو المبتدأ (أسئلة).

ومن هنا يمكننا أن نجمل تأثير البناء اللغوي في الاستهلال في تحقيق الآتي:

- تمكين الصورة الفنية.
- خلق الصور المجازية.
- الإحالة إلى التفاصيل.
- تحفيز تفاعل المتلقي.
- الترابط النصي بين الاستهلال وال متن.
- التماسك السياقي في بناء الجملة.

(39) انظر: السامرائي، معاني النحو، 3/332.

(40) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، صادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة (اسطنبول: دار الدعوة، 1989/1410)، 765.

أما الخاتمة في هذه القصة فقد اتسمت ببناء لغوي متنوع يلبي رغبة الكاتب في الإبقاء على حالة الدهشة متقدّدة لدى القارئ. وقد جاء نصها كما يلي: "أبي، سأضع رسالتي على قبرك، متيقن أنها ستصل إليك، ولو دفعت بها الرياح بعيداً". [ص 15]

والبناء اللغوي الذي مكن هذه الخاتمة يتمثل في:

أ- الحذف

ب- أسلوب الشرط

ج- اسم الفاعل

وقد أثرت هذه الوسائل في تمكين الخاتمة وفق التفصيل الآتي:

أ- الحذف: وقد تمثل ذلك في حذف حرف النداء وحذف المبتدأ، وألقى الاستناد إلى الحذف بظلاله على جملة الخاتمة، فجاء منسجماً مع سياق الحال، ومعرزاً لسياق النص العام، فحذفت (يا) من النداء؛ حيث لا مساحة لمد الصوت وصورة اليأس تسيطر على المشهد. ويأتي هذا الحذف لغرض صوتي يحيل المشهد إلى الخفوت والهدوء المنسجم مع مشهد اليأس، وقد أشار النص إلى حالة اليأس قبل الختام مباشرة في: "اخترت العزلة وحيداً، ليس بعيداً عنك، بانتظار عودتك إلي أو الرحيل إليك".

أما حذف المبتدأ الذي خبره "متيقن" ففيه حث للقارئ على التفكير في فك علاقة التضاد التي يتضمنها المعنى السياقي في الجملة، وهي اليقين بتحقيق الحدث المستحيل الذي يشير إليه الشرط (ولو دفعت بها الرياح بعيداً)، وهذا من شأنه أن يمنح بناء جملة الخاتمة علاقة سياقية مترابطة؛ فهو حذف الغرض منه حث البعد الانفعالي عند القارئ؛ إذ يسعى الأدباء عادة لبناء صورة ختام قادرة على المكوث في وعي المتلقي، وهي إحدى أهم سمات الخاتمة الإبداعية، فنهاية النص هي "الجزء الأساسي في القصة الذي لا يستطيع القارئ أن ينساه، كما أنها تلعب دوراً أساسياً في مقروئية النص"⁽⁴¹⁾. ويدعم هذا الرأي (أليسون بوث)⁽⁴²⁾.

ب- أسلوب الشرط: إنّ في التذييل بجملة: "ولو دفعت بها الرياح بعيداً" يُحمّل الحدث بعداً دلالياً يشير إلى الاستحالة، أي استحالة التحقق، وهنا تنشأ علاقة التضاد بين المعنى الذي تؤديه الجملة السابقة لجملة الشرط وهي "متيقن أنها ستصل إليك" وبين ما تشير إليه جملة الشرط من دلالة، وهذا هو الشق المعنوي الذي ينشأ من التذييل بالشرط، كما يتحقق تماسك سياقي بين مفردات جملة الخاتمة؛ حيث يتطلب الوصول لجواب الشرط المحذوف استنباطه مما سبقه، وحذف جواب "لو" - كما يذكر صاحب الطراز - "وارد على الكثرة، وهو من محاسن الإيجاز ومواقعه البديعة"⁽⁴³⁾، وحيث ساغ حذفه فذلك إذا كان

(41) خوري، "النهاية والخاتمة في القصة القصيرة"، 99 - بتصرف.

(42) انظر: خوري، "النهاية والخاتمة في القصة القصيرة"، 101؛ أشهبون، "البداية والنهاية في الرواية العربية"، 239-241.

(43) يحيى بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هندواي (صيدا، بيروت: المكتبة العصرية)، 2002/1423، 62/2.

هناك دلالة عليه، ومن ثم "تُترك النفس تجول في الأشياء المكتفى بالحال عن ذكرها، وتقدر ما شاءته، ولا تبلغ مع ذلك كنه ما هنالك" (44).

ج- اسم الفاعل: ذكرت سابقاً أن الكاتب خلق من خلال تصرفه في بناء الجملة الاسمية بالحذف جوا من التفكير في فك الغموض الذي تحمله الصورة المقصودة، وهي اليقين بالمستحيل، وهنا تأتي البنية الصرفية لاسم الفاعل (متيقن) ليعبر بها الكاتب عن حدث اليقين مستخدماً دلالات الجملة الاسمية، وهي الثبوت والدوام، ما يمنح الصورة الأخيرة للشخصية شيئاً من التشبث بالأمل مع ما يحيط بها من بؤس. وتأتي هذه الخاتمة مفسرة لعبئة العنوان (ابتسامة وكثير من حقد)، وفي هذا الانسجام ترابط نصي ذو براعة؛ إذ يحيل الخاتمة إلى العنوان، ما يجعل الصورة الأخيرة للنص القصصي صورة واضحة يفسر بعضها بعضاً. ومن هنا يمكننا القول بأن البناء اللغوي قد مكن جملة الخاتمة من تحقيق الآتي:

- تمكين سياق الحال وتقويته.
 - خلق علاقة تضاد معنوية.
 - تمكين العلاقات المعنوية بين مفردات النص.
 - تحقيق الترابط النصي من خلال ربط الخاتمة بعبئة العنوان.
- ومن نماذج الاستهلال في المجموعة القصصية ما جاء في استهلال قصة "البقايا": "ها هي" (45) ترمي بجسدها المنهك على كرسي الطائرة بجانب النافذة، وتدير رأسها المثقل بالأفكار ناحيتها". [ص 19]

فإن البناء اللغوي الذي مكن هذا الاستهلال يتمثل في:

أ- التنبيه

ب- الذكر

ج- البنية الصرفية للفعل

د- المعنى المعجمي للفعل

ه- النعت

و- اسم المفعول

ز- طول الجملة

وقد مكنت هذه المؤثرات اللغوية مشهد الاستهلال على التفصيل الآتي:

(44) السيوطي، *الإيمان في علوم القرآن*، 171/3 - بتصرف.

(45) هذا خطأ شائع، والأولى أن يقال: "ها هي ذي".

أ- التنبية: بدأ الاستهلال بحرف التنبية "ها" مع ما فيه من مد الصوت توطئة للاهتمام بالضمير "هي" الذي سيكون محور القصة الرئيس، وبدء الكلام بلفظة فيها مدّ صوتي يُحمّل الاستهلال إيقاعاً صوتياً مثيراً للفت الانتباه، إضافة إلى أنه "مما تحسن به المبادئ أن يصدر الكلام بما يكون فيه تنبيه وإيقاظ لنفس السامع، أو أن يُشرب ما يؤثر فيها انفعالا، ويثير لها حالا من تعجيب أو تحويل أو تشويق أو غير ذلك"⁽⁴⁶⁾، وفي الإيقاعات الصوتية في الأعمال الأدبية زخرفة لفظية هدفها منح النص القصصي حيوية الإيقاع؛ إذ إن الإيقاع "فن في إحداث إحساس مستحب بالإفادة من جرس الألفاظ وتناغم العبارات وسواها من الوسائل الموسيقية الصائتة"⁽⁴⁷⁾، ولهذا الإيقاع الصوتي "تأثيره الخاص وقوته وفائدته في توصيل الأفكار والآراء والمشاعر للآخرين بصورة يمكنهم فهمها"⁽⁴⁸⁾.

ب- الذكر: تبدأ هذه القصة بالتنبيه للمبتدأ (هي)، وفي استخدام التنبية الذي يعقبه ضمير الغيبة صناعة أدبية يتطلبها موضع الاستهلال، وتمنح هذه البداية النص القصصي سمات الجذب من خلال البدء بالحديث عن غائب، في حين أن "الأصل هو تقديم مفسر للغائب، وأنه لا يُذكر الضمير إلا وقد سبقه ما يعود عليه حتى يكون المقصود بالكلام واضحا"⁽⁴⁹⁾، ولكن قد يُذكر الضمير من غير مفسر، وذلك "اعتمادا على فهم السامع أو وضوح المعنى المراد أو غير ذلك"⁽⁵⁰⁾، كالرغبة في إثارة المتلقي وتحريك ذهنه ووجدانه للكشف عن هذا المضمّر.

وفي هذا السياق يذكر ابن طباطبا العلوي أن من أحسن المعاني وأشدّها استفزازاً لمن يسمّعها "الابتداء بذكر ما يعلم السامع له إلى أي معنى يساق القول فيه قبل استتمامه، والتعريض الخفي الذي يكون بخفائه أبلغ في معناه من التصريح الظاهر الذي لا ستر دونه، فموقع هذين عند الفهم كموقع البُشرى عند صاحبها لثقة الفهم بحلاوة ما يرد عليه من معناها"⁽⁵¹⁾.

ج- البنية الصرفية للفعل: يرد الفعل في مستهلّ هذه القصة مزيداً (ترتمي) وهي صيغة "افتعل"، وفي هذه الصيغة دلالات الإجهاد والمشقة بما تضيفه التاء المزيدة من النبر الصوتي، ما يُحمّل صورة البطلة في مشهد الافتتاح بعداً عاطفياً يلقي بظلاله على العلاقة بين القارئ والنص القصصي، ف "حروف الزيادة التي تلحق الأفعال هي مورفيمات (وحدات صوتية دلالية) لا تعبر فقط عن معنى عقلي، بل عن موقف وجداني ووجهة نظر أيضاً"⁽⁵²⁾.

(46) القرطاجني، منهاج البلاغ، 310.

(47) جبور عبد النور، المعجم الأدبي (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 2، 1984)، 44 - بتصرف يسير.

(48) مدحت حسيني ليمونة، البلاغة الصوتية في الأحاديث النبوية". مجلة كلية اللغة العربية بإتاي البارود، جامعة الأزهر 2/25 (2012)، 1742.

(49) محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب - دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة 6، 2004/1425)، 241 - بتصرف؛ وانظر: جلال الدين السيوطي، معجم الجوامع في شرح جمع الجوامع، شرح وتحقيق: عبد السلام محمد هارون وعبد العال سالم مكرم (القاهرة: عالم الكتب، 2001/1421)، 227/1؛ السامرائي، معاني النحو، 61/1.

(50) أبو موسى، خصائص التراكيب، 241، وانظر: 244.

(51) ابن طباطبا العلوي، حيار الشعر، شرح وتحقيق: عباس عبد الستار. مراجعة: نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982/1402)، 23 - بتصرف يسير.

(52) عباد، اللغة والإبداع، 130.

د- المعنى المعجمي للفعل: استخدام الفعل "ارتمى" من جذره "رمى"، يمنح هذا المشهد التمكّن في إيصال صورة الجسد المنهك الذي تقادفته الهموم على ذلك الموضوع (الطائرة)، وفي هذا معنى لا تؤديه البدائل الأخرى للمعنى نفسه (جلس، استقر، وغيرها)؛ فهو بذلك يخدم قوة الاستهلال، ويبيّن علاقة معنوية متينة تشير بوضوح إلى سياق الحال، ويشير كذلك إلى بقية عناصر السرد القصصي في المتن، وهذا يؤدي إلى الترابط النصي.

ه- النعت: مع أن استخدام الكاتبة للفعل "ترتمي" يمكنه أن يصف الصورة بدقة، وذلك اكتفاءً بالبنيّتين الصرفية والمعجمية للفعل، فإن تمكين صورة الاستهلال تطلبت النعت للمبالغة في تقوية سياق الحال؛ لذلك نجد النعت (المنهك) يحمّل المشهد معاني دلالية ذات أبعاد عاطفية، فمعلوم أن النعت يأتي "ليتم منوعته بدلالته على معنى في المنعوت يطلبه بحسب ما يقتضيه المقام من تخصيص أو إيضاح أو ترحم أو توكيد"⁽⁵³⁾ أو غير ذلك. وأقرب المعاني التي برزت في هذا النعت (المنهك) هو معنى الإيضاح ومن بعده معنى الترحم.

و- اسم المفعول: تكرر اسم المفعول في هذا الاستهلال مرتين، فجاء نعتاً لكلمة "بجسدها" ونعتاً لكلمة "رأسها"، وفي النعت باسم المفعول أبعاد دلالية تمكن الاستهلال، وذلك حيث اشتق من فعل مبني للمجهول. وبناء الفعل للمجهول يكون لدواعٍ عديدة، "بعضها لفظي كالرغبة في الاختصار... وبعضها معنوي... كعدم تعلّق الغرض بذكره حين يكون الغرض المهم هو الفعل"⁽⁵⁴⁾، إلى غير ذلك، وقد ذكر السيوطي أن بعضهم قد عدّ نائب الفاعل من إيجاز القصر؛ لأنه دل على الفاعل بإعطائه حكمه، وعلى المفعول بوضعه⁽⁵⁵⁾.

وإلى جانب الأغراض التي ذكرها النحاة والبلاغيون فإنه "ينبغي النظر إلى الروح السارية أو الحياة النابضة الآخذة بلب السياق؛ لأن السياق قد يحمل أكثر من غرض لعدم تسمية الفاعل، أو يبرز غرضاً أساسياً أو جوهرياً حاملاً معه من الأغراض ما يتطلبه المعنى ويقتضيه المقام"⁽⁵⁶⁾، ونلمح هنا في محيى النعتين "منهك، مثقل" المشتقين من الفعلين المبنيين للمجهول "أنهك، أثقل" إفادة العموم، بإطلاق معنوي الإتهام والإثقال دون تحديد فاعلهما يعني العموم والشمول لأسباب الإتهام والإثقال بشتى الأنواع، وهذا أيضاً يحمل القارئ على تعقب ذلك المجهول في ثنايا النص القصصي، فتتحقق للاستهلال قوة التمكين من جهة بناء علاقة تفاعلية حيّة مع متلقي النص.

ز- طول الجملة: كلما طالت الجملة تحقق الزخم المعنوي، ما يخدم الصورة الفنية في مشهد الاستهلال، وهذه الصناعة اللغوية تهدف لتمكين هذا المشهد في وعي المتلقي عند افتتاح النص.

(53) محمد حماسة عبد اللطيف، *بناء الجملة العربية* (القاهرة: دار غرب للطباعة والنشر والتوزيع، 2003)، 65 - بتصرف يسير؛ وانظر: جمال الدين بن عبد الله بن هشام، *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك* (القاهرة: دار

الطابع، 2004)، 257/3-258؛ السيوطي، *معجم اللوامع*، 176/5.

(54) عباس حسن، *النحو الوالي* (القاهرة: دار المعارف، الطبعة 15، 2004)، 97/2.

(55) انظر: جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، د.ت)، 169/3-170.

(56) محمد السيد موسى، *الإحصاء البلاغي في استخدام الفعل المبني للمجهول* (الأردن: وقفية الأمير غازي للفكر القرآني، د.ت)، 6.

وقد تحقق طول الجملة بالمقيدات "الحال - بجسدها" وبعطف جملة طويلة على جملة طويلة (ترمي بجسدها ... وتدير رأسها ...).

ويمكننا بعد هذا التفصيل أن نجمل أثر البناء اللغوي في تمكين هذا الاستهلال من عدة جوانب:

- تحفيز القارئ بالبعد الإيقاعي.
- بناء تعالق عاطفي بين المتلقي والنص.
- تمكين الصورة الفنية.
- تحقيق الترابط النصي بين الاستهلال والمتن.

أما الخاتمة في هذا النص فجاءت على شكل رسالة تركتها بطلة القصة (الخادمة) إلى سيدتها تقول فيها: "سيدتي، اذهبي بطفلك إلى الطبيب قبل أن تفقديه كما فقدت عندكم شيئاً غير محسوب لديكم من ضمن شروط التعاقد، شيئاً اسمه الكرامة، ولا تنسوا أن تبحثوا عن يفتك سحر المحبة، أو دعوه، لن يضركم أن تحبوني". [ص 28]

ثم جاءت جملة الخاتمة (موضع الدراسة) تعليقا على تلك الرسالة: "سطور بما نبض يتيمن من ضمير من روح مشتتة، هي ما بقيت لها من بقايا تلك التي عادت بها إلى من ينتظرون الثمن". [ص 28]

وقد جاء البناء اللغوي في الخاتمة على النحو الآتي:

أ- الحذف

ب- التقديم

ج- تعدد النعت

د- المقيدات

وأثر هذه المكونات اللغوية في قوة الخاتمة جاء على التفصيل الآتي:

أ- الحذف: وهو يخدم هذه الخاتمة من جوانب فنية تتمثل في:

- الإيجاز: فقد تصدر جملة الخاتمة الخبر (سطور)، إشارة إلى الرسالة التي ختمت بها القصة، فحذف المبتدأ (هذه أو تلك)، وتصدر الخبر الخاتمة، وفي هذا اختصار تتطلبه أساليب الخاتمة في القصة القصيرة، فالإيجاز في الخواتيم أوقع منه في المتون، ولعل هذا ما يجعلنا نلاحظ لجوء الأدباء إلى الإيجاز في خاتمة أعمالهم الأدبية، "فالإيجاز في بلاغة العربية أصل وروح وطبع ... والمزية الظاهرة للإيجاز أنه يزيد في دلالة الكلام عن طريق الإيجاز لأنه يترك على أطراف المعاني ظلالاً يشتغل بها الذهن، ويعمل فيها الخيال حتى تبرز وتتسع، ثم تتشعب إلى معانٍ آخر يتحملها اللفظ بالتأويل"⁽⁵⁷⁾.

(57) أحمد حسن الزيات، دفاع عن البلاغة (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1945)، 98-99 - بتصرف.

هذا، وقد ذكر البلاغيون في مباحثهم اعتماد الإيجاز على الحذف⁽⁵⁸⁾.

- تنوع أساليب الإخبار: إن حذف المبتدأ يُعين على تنوع أساليب الإخبار في جملة الخاتمة، وفي هذه الخاتمة نجد ثلاث جمل اسمية، الأولى في صدر جملة الخاتمة، يعقبها جملتان اسميتان لم يحذف من ركنيهما شيء؛ لذلك فإن حذف المبتدأ من صدر الجملة الأولى مثل زخرفة أسلوبية، وتنوع أساليب السرد فن أسلوبية يقتضيه العمل الفني، وتعين عليه إمكانيات اللغة، ويستدعيه السياق.

وقد خدم هذا الحذف الخاتمة من جهة دلالية؛ ذلك أن في حذف المبتدأ مساحة لتصدر الخبر، وهذا يدل على عناية بالخبر الذي هو الأساس الذي دارت عليه فكرة الخاتمة، والاهتمام بالخبر دلالة هامة من دلالات الحذف، وهي "طلب تكثير الفائدة بالمذكور"⁽⁵⁹⁾.

ب- التقديم: هو في هذه الخاتمة من قبيل التقديم الجائز، ويتمثل في تقديم شبه الجملة (بها) على الخبر (نبض)، وهو خبر منعوت، ولهذا التقديم أثره في تمكين الخاتمة من ناحيتين: الأولى أنه خدم فكرة العناية والاهتمام بالخبر (سطور)، وهذا من قبيل تعاضد الأساليب اللغوية لخدمة الدلالة وتمكينها، والثانية أن هذا التقديم لشبه الجملة (بها) يقوم بفسح المجال لشبه الجملة (من ضمير) لتحتل موضعها الأنسب، فلولا تقديم شبه الجملة (بها) ما فُسح المجال لترتيب أجزاء الجملة وفق الأهم دلالياً وسياقياً. وإن أي محاولة لتحريك شبه الجملة (بها) من موضعها الحالي إلى مكانها الأصلي يظهر بوضوح كيف أن هذا التحرك الجائز لشبه الجملة حمل خاتمة النص السردية أبعاداً دلالية ساهمت بقوة في تمكينه، كما فسح هذا التقديم المجال لتتلو شبه الجملة (من ضمير) شبه جملة أخرى (من روح مشتتة)، وتعاقب أشباه الجملة المتعلقة بمحذوف (حال) أحدث في هذه الخاتمة زخماً معنوياً، ما كان له أن يتحقق دون تقديم شبه الجملة (بها)، وهذا كان له دوره في تماسك سياق جملة الخاتمة، فحقق لهذه الخاتمة صورة فريدة من صور الختام المدهش.

ج- تعدد النعت: لقد أثرت البنية الصرفية للنعوت في هذه الخاتمة، فالنعتان المفردان "يتيم، مشتتة" - وهما مشتقان - لا يمكن ألا يلقياً بظلالهما على هذه الخاتمة، ففي الصفة المشبهة "يتيم" وفي اسم المفعول "مشتتة" ما يعزز الزخم المعنوي للوصف، ويجعله في قمة رونقه من خلال معاني الصفة المشبهة التي تمنح الوصف الثبوت واللزوم، ما يعني ملاصقة شعور اليتيم للبطلة، بالإضافة إلى حالة الشتات مترامية الأثر التي يلقي بظلالها على النعت اسم المفعول، وفي مثل هذه النعوت في جملة الخاتمة تحريضاً للتعاطف الانفعالي بين المتلقي والنص، وتعدد النعت هذا يؤدي إلى "طول الجملة، ويعمل على تعقد بنائها"⁽⁶⁰⁾.

(58) "اعلم أن مدار الإيجاز على الحذف لأن موضوعه على الاختصار" العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، 51/2.

(59) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: حمدي محمدي قابيل. قدم له وراجعه: مجدي فتحي السيد (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت)، 191.

(60) عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، 69.

د- المقيدات: كان لتقييد الفعل "بقيت" بشبه الجملة "من بقايا" دوره في فك غموض عتبة العنوان، وفي هذا إحالة أجزاء النص بعضها إلى بعض، وهذا غاية التماسك والترابط النصي الذي يسم الأعمال الأدبية بالجودة والفرادة، ولا سيما عندما يتأكد هذا الترابط النصي من جملة الخاتمة.

ومن خلال التفصيل السابق يمكننا أن نجمل تأثير البناء اللغوي في تمكين الخاتمة على النحو الآتي:

- تحقيق المتطلبات الفنية في خواتيم الأعمال الأدبية من خلال الحذف.

- تحقيق الزخم الدلالي والربط السياقي من خلال التقديم.

- بناء تعالق عاطفي بين المتلقي والنص.

- الإحالة إلى عتبة العنوان وتحقيق الترابط النصي.

ومن نماذج أثر البناء اللغوي في تمكين الاستهلال والخاتمة في قصة: "وقال الحاوي" قول الكاتب في الاستهلال: "وحين استوى على الكرسي، مسد المجد قامته، وأخذ بناصية من حوالبه أن أفيضوا علينا مما أنتجت بلادنا من نظارات ملونة، حتى إذا ضاقت البلاد بصناعتها، سارت الفلك تطلب من الصين حملتها، وعادت بها إلى جزيرة المستوي على الكرسي". [ص 31]

وللبناء اللغوي في هذا الاستهلال دوره في تمكينه من خلال عدة وسائل لغوية هي:

أ- العطف على محذوف

ب- البنية الصرفية للفعل

ج- المعنى المعجمي للفعل

د- العلاقات الإسنادية

هـ- الحذف

وقد أثرت هذه الوسائل في تمكين الخاتمة وفق التفصيل الآتي:

أ- العطف على محذوف: انتشرت في الأساليب الأدبية الحديثة ظاهرة تصدّر الكلام بواو عاطفة دون اكتمال أركان جملة العطف، وفي استهلال هذا النص: "وحين استوى... " ما يوحي بوجود كلام محذوف، "وكأنها معطوفة على كلام مقدر قائم بالخاطر"⁽⁶¹⁾، وأن حرف العطف "يشير إلى أن المعطوف عليه مضمّر في النفس لم يُقل"⁽⁶²⁾، وهذا يفتح المجال واسعا لوضع تصورات عديدة ومتشعبة للحدث الذي يتصدر الكلام، وربطه بأحداث مخفية ذات تأثير عليه، ولا يخفى ما للإغماض باستخدام

(61) محمد حماسة عبد اللطيف، *ظواهر نحوية في الشعر الحر - دراسة نصية في شعر صلاح عبد الصبور* (القاهرة: دار غرب للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، 45.

(62) عبد اللطيف، *ظواهر نحوية في الشعر الحر*، 46.

الحذف من قيمة في رفع القيمة الأدبية للصورة الفنية أو المعاني المقصودة. ولا شك أن "استخدام الأدوات اللغوية لا يكون عبثاً، فلا تأتي أداة من غير أن يكون لها مقابل دلالي"⁽⁶³⁾.

ب- البنية الصرفية للفعل: يتصدر مشهد الاستهلال الفعل "استوى" الذي يأتي على صيغة "افتعل"، ومما تدل عليه هذه الصيغة الاتخاذ⁽⁶⁴⁾، أي "اتخاذ الفاعل لنفسه ما يدل عليه أصل الفعل"⁽⁶⁵⁾.

والمعنى يتطلبه سياق الحال؛ إذ الشخصية الرئيسة في هذه القصة هي شخصية "المستوي على الكرسي"، أي المتعالي، وبذلك يكون الافتتاح باستخدام صيغة "افتعل" يشير إلى مبالغة في الاستعلاء المتمثل في اتخاذ الكرسي عرشاً، وهذا استغلال دقيق لبنية الفعل الصرفية بما يحقق متانة الاستهلال.

ج- المعنى المعجمي للفعل: عند النظر إلى المعنى المعجمي للفعل "استوى" نجد أنه يحقق غايات دلالية لا تحققها البدائل الأخرى المترادفة، مثل: "جلس" و"قعد"؛ إذ يشير المعنى المعجمي إلى معاني العلو والصعود، مما ينسجم مع ما يرمي إليه الكاتب من توجيه المتلقي للكشف المبكر عن شخصية البطل في النص القصصي.

د- العلاقات الإسنادية: نلاحظ في هذا الاستهلال بناء علاقة إسنادية ذات دلالة مجازية بين الفعل (مسد) والفاعل (المجد)، وهذا المجاز يحمل أبعاداً دلالية مفتاحية تعزز صورة التعالي المقصودة في افتتاح النص القصصي.

هـ- الحذف: يؤدي الحذف في هذا الاستهلال قيمة إيجاز في محله، فالأساس العام للحذف إنما ينطلق من الحاجة الفنية للمعبر في استخدام هذا النسق من الأداء، بحيث يكون العدول عنه إفساداً له⁽⁶⁶⁾، وفي الحذف اهتمام بالمقول (أن أفيضوا) إذ يمنحه حذف الحال (قائلاً) التقدم إلى صدر الكلام، وفي هذا تمكين لشخصية البطل (المتعالي) التي اعتنى الكاتب بها في مستهل النص القصصي.

ووفق التفصيل السابق فإن تأثير البناء اللغوي في استهلال النص القصصي قد حقق الآتي:

- تحفيز وعي المتلقي لتصور المحذوف.
 - المبالغة لتمكين مشهد الافتتاح.
 - تمكين الاستهلال من خلال الصور المجازية.
 - الإيجاز والاهتمام بالمذكور.
- أما الخاتمة في هذا النص فجاءت في نص طويل لم نتناوله في الدراسة مراعاة لحجم البحث.

(63) عبد اللطيف، *ظواهر نحوية في الشعر الحر*، 48.

(64) انظر: ثريا عبد الله عثمان إدريس، *الصيغ الفعلية في القرآن الكريم أصواتاً وأبنية ودلالة* (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، أطروحة دكتوراه، 1989/1410)، 1109/3؛ رضي الدين محمد بن الحسن

الاسترابادي، *شرح شافية ابن الحاجب*، تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد الرفراف ومحمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982/1402)، 110/1، 108/1؛ السيوطي، *معجم الوزارع*، 26/6.

(65) عنتر، *تصريف الأفعال*، 106.

(66) عبد المطلب، *البلاغة والأسلوبية*، 313.

ومن نماذج الاستهلال في قصة "سيد الكلب": "أصوات الكلاب الضالة التي كان يستأنس بها سكان الحي ليلا أو ينزعجون... تلاشت شيئا فشيئا". [ص 37]

أما البناء اللغوي لهذا الاستهلال فتشكل من:

أ- طول الجملة

ب- الحذف

وقد أثرت هذه الوسائل في تمكين الاستهلال وفق التفصيل الآتي:

أ- **طول الجملة:** جاءت جملة الافتتاح طويلة، تعددت نعوته وتضمنت وسائل متنوعة لمد الكلام، ولكل وسيلة تأثيراتها المعنوية، فاستخدم الكاتب المبتدأ مركبا إضافيا، ثم نعت المضاف إليه بنعتين أحدهما اسم موصول جاءت جملته ممتدة أيضا باستخدام الجملة الاسمية المنسوخة الممتدة بالعطف، ثم الخبر الذي جاء فعلا مقيدا بالحال، وتأخير الخبر كثيرا له إشارات الدلالية ذات الأبعاد التأثيرية على النص والمتلقي، فكما يدل تقديم الخبر في بعض السياقات على الاهتمام به فإن تأخيره بعد تطويل الكلام يدل على الاهتمام به أيضا، وحث المتلقي على تعقبه، وأيضا فإن الخبر (تلاشت) في سياق هذا النص القصصي ليس حدثا عابرا، إنما يحمل إشارات رمزية لما يشير إليه النص القصصي في المتن، وفي هذا المنحى - أي الاتجاه إلى الرمز دون المباشرة - مطلب أدبي بالغ الأهمية، يقصده القصاص وغيرهم، ويتفننون في استغلال كل إمكانيات اللغة التي تعينهم على تحقيقه، فالرمزية هي "فن التعبير عن الأفكار والعواطف، لا بوصفها ولا بشرحها من خلال مقارنات أو تشبيهات، ولكن بالإيماء إليها بواسطة إعادة خلقها في ذهن المتلقي"⁽⁶⁷⁾.

ب- **الحذف:** إن التقابل الدلالي بين الفعلين "يستأنس" و"ينزعج" كان يتطلب أن يقابل شبه الجملة "بها" شبه الجملة "منها"، وهي المتعلقة بالفعل "ينزعجون"، غير أن جملة الافتتاح خلت من هذا التقابل الدلالي المطلوب، وذلك اكتفاء بوضوح المحذوف، وهذا من تجويد الاستهلال بالأهم دلاليا.

ومن هنا يمكننا أن نجل تأثير بناء اللغة في هذا الافتتاح في تحقيق ما يلي:

- تطويل الجملة عناية بالخبر.

- تنشيط تفاعل المتلقي.

- الإيجاز بترك فضول الكلام.

(67) رجاء عيد، *دراسة في لغة الشعر - رؤية قلمية* (الإسكندرية: منشأة دار المعارف، 1979)، 22.

أما الخاتمة في هذا النص القصصي فجاءت في صورة نص كالآتي: "منذ لحظة ظهور الكلب حتى فراغ المخبولة تدريجياً من أهلها لم يحدث أن شاهد أحدنا مالك الكلب الأمريكي، مع أن البعض كان يؤكد أنه رأى ذلك الأمريكي فوق سطح مجمعه السكني يعوي كما فعل كلبه، بينما قال بعض آخر إنهم شاهدوه مرة يتجول وكلبه وحارسه في مدينة مجاورة". [ص 41]

يُبنى البناء اللغوي في هذه الخاتمة على:

أ- تقديم الظرف

ب- العلاقات الإسنادية

وتأثير هذه الوسائل اللغوية في تمكين مشهد الخاتمة جاء على التفصيل الآتي:

أ- **تقديم الظرف**: يشير تقديم الظرف في مشهد الخاتمة إلى اهتمام بالزمن ودوره في ترتيب أحداث النص القصصي، فيتصدر الخاتمة الظرف "منذ"، ثم يتبعه حرف الجر "حتى" بأبعاده الدلالية التي تشير إلى انتهاء الغاية، ما يجعل هذا التعاضد بين الأداتين افتتاحاً يمنح زمن تحقق المشهد الختامي أمرين: الطول والتدرج.

وفي المعنيين ما يشير إلى معاناة أهل "المخبولة" في محاولتهم طرد المستعمر الأمريكي الذي بدا هو وكلبه وحارسه - بحسب أحدث القصة - أكثر إزعاجاً وأقوى حضوراً وتمكناً من الكلاب الضالة التي تصدرت مشهد الاستهلال، ومن هنا تستند الخاتمة التي تقدمت فيها الأدوات المشيرة إلى الزمن على متعلقها دلالة العناية بالزمن، مشيرة بذلك لطول زمن الشقاء والمعاناة الذي تحمله أهل المدينة، وسيتحملونه دائماً. ويشير تقديم الحال "تدريجياً" إلى الغرض ذاته. وهذا التعاضد بين المكونات النحوية يجعل الصورة الفنية لمشهد الخاتمة أقوى وأكثر تمكناً وحضوراً في هذا الختام.

ب- **العلاقات الإسنادية**: تخلق العلاقة الإسنادية بين الفعل "يعوي" والفاعل (الضمير المستتر الذي يعود على الرجل)

علاقة مجاز تحمل رمزية عالية في هذا السياق، وهنا تجعل مشهد الخاتمة معباً بالصور الفنية ذات الطبيعة الرمزية.

ومن هنا فإن تمكين الخاتمة بواسطة بناء اللغة في هذا الختام قد حقق الآتي:

- ربط مشهد الاستهلال بالخاتمة مما يحقق الترابط النصي.

- الصور المجازية.

ومن نماذج الاستهلال في نص "العزلة والصخرة والوادي" قول الكاتبة: "في ذلك المكان المنعزل والذي يزيد ارتفاع انعزالاً يذكرنا بوحشة العصور البدائية، توجد هضبة عالية، انتشرت عليها أشجار العرعر تطل على وادٍ عميق تجري فيه مياه خفيفة من بقايا السيول، وعلى مسافة غير بعيدة انتشرت الجبال الشامخة الارتفاع مكونة حاجزاً يصعب لأي كان اجتيازه بسهولة، ومما يزيد من رهبة المكان تلك الصخور السوداء المنتشرة على كل الهضبة والأماكن المحيطة بها". [ص 45]

في هذا الاستهلال اتسمت البنية اللغوية بالخصائص الآتية:

أ- التقديم

ب- الاعتراض

ج- تطويل الجملة

د- التعريف

ويأتي تأثير البناء اللغوي في تمكين هذا الاستهلال على التفصيل الآتي:

أ- التقديم: تستهل الكاتبة النص بتقديم شبه الجملة "في ذلك" على متعلقها "توجد"، وتشير خصائص بناء شبه الجملة المتقدمة إلى عناية فائقة بالمكان، فالمجرور هو اسم الإشارة "ذلك" الذي يشير للبعيد، وفي هذا التقديم إشارة للعناية بالمكان الذي أخذ في أحداث النص بعدا أقوى من مجرد كونه مسرحا لأحداث القصة.

وقد ساهمت خصائص بناء شبه الجملة في منح جملة الاستهلال طولاً لفظياً منح البعد الدلالي زخماً معنوياً، فالبدل "المكان" ثم النعت "المنعزل" ثم النعت "الذي" بجملة الصلة كل ذلك منح البداية البعد الدلالي المتمثل في عناية الكاتبة بمكان الحدث.

ب- الاعتراض: جاء الاعتراض بين الفعل ومتعلقه المتقدم في جملة: "يذكرنا بوحشة العصور البدائية" ليعطي صورة المكان حضوراً أقوى في ذهن المتلقي، وفي هذا مبالغة في العناية بوصف المكان، ومنحه أبعاداً أشد تأثيراً من مجرد احتضانه للحدث، فالاعتراض يأتي بين "عنصرين متضامين متلازمين" (68) من عناصر الجملة "لإفادة الكلام تقوية وتسديداً أو تحسیناً" (69)، ومع أن الاعتراض يسمى الحشو، ويُذكر في ماهيته أنه "كل كلام أدخل في غيره أجنبي، بحيث لو أسقط لم تختل فائدة الكلام" (70)، فإن "وضع الجملة المعترضة نفسه بين عنصرين متلازمين أو متطالبين يثير الانتباه، ويلفت التفكير... وعلى أي نحو تدبرنا الاعتراض فلن نجد معزولاً في معناه عن معنى الجملة التي اعترض بين أجزائها، ولن نجد للجملة الأصلية نفس المعنى إذا سقط منها هذا الاعتراض" (71).

ج- تطويل الجملة: اهتمام الكاتبة في هذا النص القصصي بالمكان لجأها إلى مدّ الكلام وتطويله، فكان مما حقق ذلك الغرض من إمكانات اللغة هو تعدد النعت الذي تكرر في أكثر من موضع كما في جملة الافتتاح: "في ذلك المكان المنعزل الذي...، وفي: "أشجار العرعر تطل على وادٍ عميق تجري فيه مياه خفيفة...، وفي: "تلك الصخور السوداء المنتشرة...، وفي هذا التطويل جانب في أيضاً يتعلق ببناء علاقات سياقية متماسكة؛ لأنه يعمل على تعقّد بناء الجملة (72).

(68) عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، 82.

(69) ابن هشام، مغني اللبيب، 823/2.

(70) العلوي، الطراز المنضمن لأسرار البلاغة، 89/2.

(71) عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، 82-83 - بتصرف.

(72) انظر: عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، 69.

د- التعريف: يظهر أثر التعريف بـ "ال" في تمكين الصورة الفنية، ففي جملة: "انتشرت الجبال الشاخنة الارتفاع" نلاحظ توالي المفردات المعرّفة بـ "ال"، واستخدام الإضافة اللفظية لتحقيق ذلك التوالي، وهذا فيه عناية بصورة الجبال، منطلقه تلك الدلالات التي تضيفها "ال" على هذا السياق الافتتاحي، فـ "ال" حرف تعريف من أغراضه التي يفيدها تعريف الحقيقة⁽⁷³⁾. وفائدة تعريف المسند إليه إجمالاً أن "المعرفة أخص من النكرة، وكلما كانت أخص كانت أتم دلالة على المراد"⁽⁷⁴⁾. وتجدد الإشارة إلى أن سببويه قد ربط بين تعريف المسند إليه ونفسية المخاطب ومقتضى الحال، فيؤكد ضرورة أن يبدأ الكلام بالمعرفة، لئلا يكون المتكلم ملبساً على مخاطبه⁽⁷⁵⁾، فيقول: "ولا يُبدأ بما يكون فيه اللبس، وهو النكرة"⁽⁷⁶⁾. وهناك من التفت إلى أن سياق التعريف باللام يكون "مرتبطاً بالصياغة في أصل وضع الكلمة؛ حيث تمثل إضافة أداة التعريف تعميقاً لحقيقة اللفظة"⁽⁷⁷⁾. ونلاحظ مجيء النعت المعرف بـ "ال" (الشاخنة) للمسند إليه (الجبال)، وقد أفاد هذا النعت التوضيح والتأكيد، وهما من جملة المعاني التي يفيدها⁽⁷⁸⁾.

ومن هنا يمكننا أن نجمل أثر البناء اللغوي في تمكين الاستهلال من خلال تحقيق الآتي:

- الاهتمام بالمكان.
- المبالغة.
- التماسك السياقي.
- تمكين الصورة الفنية.

أما الخاتمة في هذا النص القصصي فجاءت في شكل مشهد ختامي لحالة المكان والهضبة اللذين هما محور بناء هذا النص القصصي جاء فيه: "أشرقت الشمس، وملاّت ذلك المكان بالضياء، والهضبة وما عليها من أشجار وصخور لم تتأثر بشيء من أمطار ليلة البارحة، فلقد ظلت بفضل الله كما ألفها الرجل العجوز، حتى ذلك البيت الذي بني من الطين والحجارة لم يتغير، فقط امتلأ بالمياه كعادته عند هطول المطر، وكان الكلب مستلقياً عند بابه ينقل نظراته الفارغة من مكان لآخر، وكأنه أدرك أنه أصبح وحيداً في هذا المكان المنعزل لا ينتظر أحداً". [ص 65]

والوسائل اللغوية التي أسهمت في تمكين هذه الخاتمة هي:

أ- الجملة الاسمية

(73) انظر: الحسن بن قاسم المرادي، *الجنى الداني في حروف المعاني*، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1413)، 195؛ السكاكي، *مفتاح العلوم*، 172.

(74) محمد بن علي الجرجاني، *الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة*، تحقيق: عبد القادر حسين (القاهرة: مكتبة الآداب، 1997/1418)، 32.

(75) انظر: أحمد سعد محمد، *الأصول البلاغية في كتاب سبويه وأثرها في البحث البلاغي* (القاهرة: مكتبة الآداب، 1999/1419)، 61-62.

(76) أبو بشر عمرو بن عثمان سبويه، *الكتاب*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخافجي، الطبعة 3، 1988/1408)، 73/4، 75-48/1.

(77) عبد المطلب، *البلاغة والأسلوبية*، 347.

(78) انظر: الجرجاني، *الإشارات والتنبيهات*، 38.

ب- بنية الفعل الصرفية

أما تأثيرها فقد جاء على التفصيل الآتي:

أ- **الجملة الاسمية**: جنحت الكاتبة في نص الخاتمة للجملة الاسمية، وعدلت عن الفعلية، وفي ذلك أمران:

الأول: تلوين أسلوب السرد؛ إذ تبدأ الخاتمة بالجملة الفعلية (أشرققت الشمس)، ثم ينتقل الأسلوب إلى الاسمية.

الثاني: في الجملة الاسمية اهتمام بالاسم (الهضبة)، والابتداء بها في قولها: "والهضبة وما عليها من أشجار وصخور لم تتأثر

بشيء" إمعان في الاهتمام بالمكان الذي كان مفتتح النص القصصي، وهكذا تُحيل الخاتمة إلى الافتتاح، وتحيل إلى عتبة العنوان

أيضا (العزلة والصخرة والوادي)، فالهضبة هي مكان احتضان هذه العناصر الثلاث التي بُني عليها النص القصصي.

ب- **بنية الفعل الصرفية**: أضفى استخدام الفعل "ينقل" بصيغته الصرفية صبغة عاطفية تحيط بمشهد الخاتمة، فالتضعيف

يدل على كثرة تكرار الحدث؛ إذ "الدلالة الغالبة على (فعل) التكرير"⁽⁷⁹⁾، والتكرير، أي أن "الفعل وقع شيئا بعد شيء على

تداول الزمان"⁽⁸⁰⁾، وأضاف (بروكلمان) الدلالة على الشدة، يقول: "وينتج بتكرير عين الفعل وزن يدل على الشدة والتكرار

(Intensive, iterative)"⁽⁸¹⁾، وهذا يدل على مشهد يملؤه الحزن واللهفة والانتظار القاتل، كل ذلك أضفى على مشهد

الختام بعدا عاطفيا يحقق سمة مهمة من سمات الخاتمة في النص القصصي.

ومن هنا يمكننا القول إن تأثير البناء اللغوي في تمكين الخاتمة في هذا النص القصصي تمثل في تحقيق:

- تلوين أسلوب السرد.

- الترابط النصي.

- تمكين التفاعل العاطفي.

ومن نماذج الاستهلال ما ورد في قصة "في صالة الانتظار"، وقد جاء نص الافتتاح طويلا نسبيا منوعا بين السرد والحوار،

وهو كما يلي:

- تفضل يا سيدي، كيف يمكن أن أخدمك؟

- أنتظر إقلاع الطائرة المغادرة إلى جنيف.

- أهلا بك، هنا صالة الانتظار، تفضل بالدخول.

هذا ما قالت له المسؤولة عن قاعة استقبال الدرجة الأولى بإبتسامة عريضة مرحبة، ابتسم هو بدوره، ودلف داخلا القاعة

الفسيحة البديعة، نظر حوله برهة ماسحا المكان بعينه، ليقرر أين سيكون مجلسه حتى انطلاق الرحلة، كان شابا في بداية

(79) إدريس، **الصيغ الفعلية في القرآن الكريم**، 587/2. وانظر: سيويه، **الكتاب**، 64/4.

(80) أبو الفتح عثمان بن جني، **المنصف**، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين (القاهرة: وزارة المعارف العمومية، إدارة إحياء التراث القديم، إدارة الثقافة العامة، 1954/1373)، 91/1 - بتصرف.

(81) كارل بروكلمان، **قده اللغات السامية**، ترجمة: رمضان عبد التواب (المملكة العربية السعودية: مطبوعات جامعة الرياض، 1977/1397)، 109.

الثلاثينات من عمره، عزبا، وسيما لدرجة لافتة، واثقا من نفسه لدرجة الغرور، شق طريقه نحو النجاح والمكانة الاجتماعية المرموقة بكل سهولة ويسر، وهذا زاد في اعتداده بنفسه، وجعله محط الأنظار أينما توجه، وخاصة من جانب الجنس اللطيف. هنا افتتح النص بتلوين أسلوب عرض النص القصصي بين السرد والحوار. وإذا تجاوزنا الحوار فإن هذا النص السردى فيه بعض المؤثرات اللغوية في بناء الاستهلال، وهي:

أ- تعدد النعت

ب- المعنى المعجمي للفعل

أما أثر البناء اللغوي في هذا النص فهو على التفصيل الآتي:

أ- **تعدد النعت**: استند الافتتاح في هذا النص القصصي على تعدد النعت لتمكين المعاني والصور الفنية، ومن ذلك ما ورد في: "بابتسامه عريضة مرحة"، "الفسيحة البديعة"، "عزبا وسيما لدرجة لافتة واثقا"، وهذا التعدد للنعت فيه اهتمام بمسرح الأحداث، واهتمام بوصف شخصية البطل.

ب- **المعنى المعجمي للفعل**: مما يعكس دور المعنى المعجمي لأفعال نص الافتتاح هنا الفعل "دلف"؛ فهو يحمل معنى "المشي الرويد"⁽⁸²⁾، وهذا يميّن وصف الشخصية، ويعزز حالة الغرور التي يهتم نص الافتتاح بتعزيزها، وفي "دلف" من المعاني الدقيقة ما لا تحقّقه البدائل الأخرى.

ووفق هذه التفاصيل يمكننا أن نجمل أثر البناء اللغوي في تمكين الاستهلال بتحقيق الآتي:

- الاهتمام بمكان الحدث.

- تمكين صورة شخصية البطل.

أما الخاتمة في هذا النص فجاءت كالتالي: "استيقظ فجأة وبعنف، انتابه شعور بصقيع مميت، ارتجف من البرد، وكأنه طمر في جبل من الجليد، أظلمت الرؤية أمامه، فارتمى على الكرسي مرة أخرى، ترددت في داخله عبارات صارخة كادت تصيبه بصمم يخنقه ... الفتاة ذات النظرات الجريئة فتاة عمياء". [ص 65]

ويتمثل البناء اللغوي الذي أسهم في تمكين الخاتمة فيما يلي:

أ- الجمل الفعلية

ب- التقديم

ج- الحال

(82) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414)، 106/9.

د- صيغة الفعل الصرفية

أما تأثير هذه الوسائل اللغوية في تمكين الخاتمة فجاء على التفصيل الآتي:

أ- الجمل الفعلية: يأتي مشهد الخاتمة في هذا النص القصصي في شكل مشاهد سريعة ومتكررة، وهذا اقتضى استخدام الجمل الفعلية المتكررة، وفي دلالات الجملة الفعلية ما يمنح هذا المشهد دقة الوصف، فالمشهد حركي قصير وتفاعلي، وقد أسهمت الجمل الفعلية المتكررة فيه على ضبط هذا الإيقاع السريع والمتوالي، وهي على التوالي: "استيقظ فجأة، بعنف انتابه شعور بصقيع مميت، ارتجف من البرد، أظلمت الرؤية أمامه، فارتمى، ترددت في داخله عبارات ...".

ب- التقديم: يظهر في تقديم شبه الجملة "بعنف" على الفعل "انتابه" تعزيز صورة الاضطراب النفسي التي تريد جملة الخاتمة أن تثبتها لشخصية البطل؛ حيث يتهاوى غروره وينكسر في آخر مشهد في هذه القصة، ويعين تقديم شبه الجملة "في داخله" على الفاعل على تمكين صورة الضمير المضطرب.

ج- الحال: تأتي جملة الحال المكونة من الحرف الناسخ "كأن" وبقية متطلباته لتمكن حالة الصدمة التي وقع فيها البطل المغرور، وهذا يمكن من صورة المشهد الأخير الذي تسعى هذه الخاتمة لتحقيقه.

د- البنية الصرفية للفعل: منح الفعل "ترددت" بنيته الصرفية حدث الاضطراب الداخلي لشخصية البطل في خاتمة هذا النص بعدا إضافيا يجعل صورة الخاتمة أكثر متانة، فالعبارات الصارخة التي تشير إليها جملة الختام: "الفتاة ذات النظرات الجريئة فتاة عمياء" لم تكن عبارة عابرة في ضمير البطل، إنما هي عبارة ترددت مرة بعد مرة، وهذا البعد النفسي لتأثير هذه العبارة هو ما تشير إليه صيغة الفعل الصرفية (تفعل)، وفي استخدام هذه الصيغة تحقيق الترابط النصي في هذه الخاتمة؛ حيث تحيل أجزاء النص بعضها إلى بعض.

ومن هنا يمكننا أن نجمل تأثير البناء اللغوي في تمكين الخاتمة في هذا النص القصصي في تحقيق ما يلي:

- ضبط إيقاع الحدث في الخاتمة.

- تمكين صورة البطل الختامية.

- الترابط النصي.

ومن نماذج الاستهلال في قصة "حافلة النوم": "ما زال الخبز والبيض في جوفه ساخين، هذا يعني أن البكتيريا التي خرجت مع عطسه ربما ماتت".

أما المؤثرات اللغوية لمتانة هذا السياق فيمكننا أن نلاحظها في:

أ- دلالات الفعل الناسخ الزمنية

ب- استخدام حرف الجر الشبيه بالزائد (رُبّ)

وهي على التفصيل الآتي:

أ- دلالات الفعل الناسخ الزمنية: في استهلال النص بفعل يدل على استمرار وقوع الحدث الذي لم يتضح بعد وسيلة تشويق، وهذا من قبيل بناء علاقة تفاعلية مع القارئ.

ب- استخدام حرف الجر الشبيه بالزائد (رُبَّ): في استخدام "رُبَّ" المكفوفة بـ "ما" قبل الجملة الفعلية "ماتت" ما يمنح هذا المشهد دلالات التوقع وعدم اليقين الناجمة عن دلالة هذا الحرف على التقليل⁽⁸³⁾، وهذا بدوره ينعكس على صفات شخصية بطل القصة الذي جاء هذا المشهد الوصفي على لسانه؛ حيث تشير أحداث القصة لشخصية غير مبالية بشيء، ومن هنا فإن الإتيان بالحرف "رب" في هذا السياق الاستفتاحي إنما هو توجيه للقارئ لتوقع سمات الشخصية الرئيسة في النص القصصي.

ومن هنا يمكننا أن نجل تأثير بناء اللغة في هذا الاستهلال بتحقيق الآتي:

- تحفيز تفاعل المتلقي.

- توجيه توقعات القارئ.

أما الخاتمة في هذا النص فجاء فيها: "وبعد زمن لم يسعني حصره سمعت من يقول لي: إن السائق استسلم للنوم، فساق نفسه للهلاك، ومعه عدد وافر من الركاب، لم أسأل عن العدد الذي ساقه معه، أو حتى عن أولئك الذين ظلوا يحملون رؤوسهم المنحنية ... ويستطعمون مرارة العيش". [ص 73]

وقد جاء البناء اللغوي في هذا النص باستعمال الوسائل الآتية:

أ- التقديم

ب- العلاقات الإسنادية

ج- البنية الصرفية للفعل

أما تأثير هذه الوسائل اللغوية في تمكين مشهد الخاتمة فجاء على النحو الآتي:

أ- التقديم: تقدّم الظرف في مستهل نص الخاتمة "بعد زمن لم يسعني حصره" على الفعل "سمعت" اهتماماً بالزمن، أي زمن الغياب عن الوعي، وهذا المشهد - مشهد الغياب عن الوعي - لم يعبر عنه الكاتب بشكل مباشر، إنما جاء في شكل صور رمزية تترك للمتلقي مهمة استكشافه في ثنايا السرد القصصي، ويأتي هذا من قبيل الاهتمام بفاعلية القارئ مع النص التي

(83) انظر: المرادي، *الجنى الداني*، 439؛ ابن هشام، *معنى اللبيب*، 311/1.

يعتني بها الأدباء عناية بالغة. وتبرز جملة النعت "لم يسعني حصره" مشهد الغياب عن الوعي، وتمنحه الامتداد الزمني الذي يخدم هذا المشهد الختامي.

ب- العلاقات الإسنادية: يحقق إسناد الفاعل "رؤوسهم" إلى الفعل "يحملون" صورة مجازية تمنح مشهد الختام أبعاداً معنوية تسهم في تمكين هذه الخاتمة.

ج- البنية الصرفية للفعل: إن استخدام صيغة "يستفعل"، وهي الصيغة الصرفية للفعل "يستطعم" الذي ورد في ختام مشهد الخاتمة قد ساهم في تعزيز الصورة الختامية لمشهد الخاتمة؛ حيث تمنح الزيادة في مبنى الفعل (يطعم) معاني المشقة والجهد، وصيغة (استفعل) ترد للدلالة على معان عديدة، غير أن الغالب على بنائها الطلب والإصابة⁽⁸⁴⁾، ومما تأتي له صيغة "استفعل" معنى "تفعل"⁽⁸⁵⁾ في الدلالة على التكلف⁽⁸⁶⁾، ولعل تلك المعاني مجتمعة تصب في الدلالة على المراد هنا. وهذا يعززه المعنى المعجمي للفعل "استطعم"، فإنه يقال: "استطعم الشيء: تطعمه"⁽⁸⁷⁾، وفي هذا ما يشير إلى أن أولئك البشر الذين حفل النص القصصي بصورهم سيواصلون رحلة الشقاء والخضوع للقمة العيش المرة في هذه الحياة. ويقوي استخدام هذه الصيغة الترابط النصي بين الخاتمة والمتن.

ومن خلال هذا التفصيل يمكننا إيجاز تأثير البنائي اللغوي في الخاتمة بما يلي:

- تحفيز فاعلية المتلقي مع النص.

- تمكين الخاتمة بالصور المجازية.

- الترابط النصي.

ومن نماذج الاستهلال في نص "أبحث عن لغتي": "يوسف، يوسف ... مازلت أهذي باسمك كالمحمومة، لقد نبذتني

القبيلة عندما اخترت لغتك". [ص 80]

والبناء اللغوي الذي أسهم في تمكين الاستهلال يتمثل في:

أ- التكرار

ب- المعنى المعجمي للفعل

أما تأثير هذا البناء في تمكين الاستهلال فهو على التفصيل الآتي:

(84) انظر: ابن عيش، شرح المفصل، 161/7؛ سيويه، الكتاب، 70/4؛ إدريس، الصيغ الفعلية في القرآن الكريم، 1206/3.

(85) انظر: سيويه، الكتاب، 71/4؛ ابن عيش، شرح المفصل، 161/7؛ محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد. مراجعة: رمضان عبد التواب

(القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998/1418)، 179/1.

(86) انظر: إدريس، الصيغ الفعلية في القرآن الكريم، 1234/3.

(87) مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، 557.

أ- التكرار: منحت نعمة التكرار للمنادى محذوف الأداة هذا الافتتاح بداية غير تقليدية؛ حيث تبدأ القصة العاطفية ببناء الشخصية التي كانت محور النص القصصي، وفي حذف أداة النداء ما يعزز رغبة الكاتبة في توجيه القارئ لهذا البعد العاطفي العميق الذي يشكل موضوع هذا النص القصصي. ويمنح تكرار الاسم هذا الصوت العاطفي عمقا أقوى، وهذا يجعل الاستهلال ممهدا للسرد القصصي الذي يتمحور حول هذه العلاقة العاطفية.

ب- المعنى المعجمي للفعل: يتوالى في هذا الاستهلال إعلان يحمل معناها المعجمي دلالات متوافقة مع السياق الاستهلالي العاطفي، وهما "ما زلت" و"أهذي"، ففي الأول دلالة الاستمرار في حدث لم تكشف عنه الكاتبة بعد، وهذا من قبيل تحفيز عاطفة المتلقي للنص، وفي الفعل "أهذي" دلالات الاضطراب، وهو اضطراب بفعل الحب.

ومن هنا يمكننا أن نجمل تأثير البناء اللغوي في تمكين الاستهلال بتحقيق الآتي:

- توجيه القارئ لمسار النص القصصي.

- تحفيز تفاعل المتلقي مع موضوع النص.

أما الخاتمة في هذا النص القصصي فجاء فيها: "تُبعث اللغة من مقابر الصمت، وتولد الحياة من رحم الموت، ولأوقع

لأول مرة في أسفل الورقة: نجوى العراقية". [ص 117]

أما تأثير البناء اللغوي فجاء من خلال:

أ- الفعل المبني للمجهول

ب- المركب الإضافي

ج- الحذف

وأثره في تمكين الاستهلال جاء على التفصيل الآتي:

أ- الفعل المبني للمجهول: في التعبير بالفعلين "تُبعث" و"تولد" تتمثل دلالات منح الفعل الغموض بإسناده للمجهول،

ويعزز هذه الدلالة تكرار البنية التركيبية للجملتين المتعاطفتين، وهذا يؤكد على الرغبة في تجاهل الفاعل اهتماما بالفعل.

ب- المركب الإضافي: يحيل المركبان الإضافيان "مقابر الصمت" و"رحم الموت" الصورة إلى المجاز، وهذا يبعث في الخاتمة

مشاهد أقوى مكوّنا في وعي المتلقي، يعززها بناء الفعلين للمجهول؛ حيث تذهب نفس المتلقي كل مذهب للبحث عن الفاعل

الخارق الذي يمكنه إنجاز تلك الصورة المتخيلة.

ج- الحذف: ختم هذا المشهد الختامي بصوره المجازية بحذف المبتدأ "أنا"، وذلك إيجازا واختصارا يتوافق مع الصور المجازية

قصيرة الإيقاع.

ومن هنا يمكننا أن نجمل تأثيرات البناء اللغوي في تمكين الخاتمة في تحقيق الآتي:

- الغموض.
- المجاز.
- الإيجاز.

الخاتمة:

وهكذا تبين بالدرس والتحليل إسهام البناء اللغوي في تحقيق التماسك النصي في القصة القصيرة، وفي تمكين وسائل التفاعل بين القارئ والنص، وتوظيف وسائل اللغة وعناصرها المختلفة لتقوية السياق.

هذا، وقد توصلَ البحث إلى عدد من النتائج، من أهمها ما يأتي:

- يشكل الاستهلال والخاتمة أهمية خاصة في العمل القصصي عند المبدع والمتلقي على حد سواء.
- احتفت الدراسات البلاغية والنقدية والأدبية قديماً وحديثاً بالاستهلال والخاتمة بوصفهما إطاراً للعمل الأدبي بشكل عام.
- لا يكتمل تحقيق التمكين دون أن تربطه علاقات نصية ناضجة مع بقية العناصر في النص القصصي.
- تنوعت المستويات اللغوية ذات التأثير المباشر في متانة وتمكين كل من الاستهلال والخاتمة، وقد تمثل ذلك في جوانب صوتية وصرفية ونحوية ومعجمية ودلالية.
- تكررت بعض مستويات اللغة بصورة واضحة في كل مواضع الاستهلال والخاتمة، نحو التقديم والحذف واستخدام بعض الصيغ الصرفية للفعل.
- الكشف عن تفاصيل كثيرة تتصل بعلاقة هذه الوسائل بسياق النص العام والخاص، وهذا ما يعطي لها قيمة كبيرة في التأثير في النص.
- هذا، وما تزال المكتبة العربية بحاجة إلى مزيد من الدراسات اللغوية التي يمكنها أن تثبت أهمية الإيقاع اللفظي لمكونات اللغة في الوصول إلى المعاني الإبداعية، وهذا يؤكد على حاجتنا إلى المزيد من الدراسات التطبيقية التي قد تنجح في تخليص النحو العربي من اللغة المعيارية الجامدة التي ما زالت تسيطر عليه.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن الأثير، ضياء الدين. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة. القاهرة: دار نهضة مصر، (د.ت).

ابن جني، أبو الفتح عثمان. *المنصف*. تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين. القاهرة: وزارة المعارف العمومية، إدارة إحياء التراث القديم، إدارة الثقافة العامة، 1954/1373.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414.

ابن هشام، جمال الدين بن عبد الله. *مغني اللبيب عن كتب الأعراب*. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 2، 2005/1426.

ابن هشام، جمال الدين بن عبد الله. *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*. القاهرة: دار الطلائع، 2004.

ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي. *شرح المفصل*. القاهرة: مكتبة المتنبي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1990.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. *ارتشاف الضرب من لسان العرب*. تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد. مراجعة: رمضان عبد التواب. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998/1418.

أبو موسى، محمد محمد. *خصائص التراكيب - دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني*. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة 6، 2004/1425.

إدريس، ثريا عبد الله عثمان. *الصيغ الفعلية في القرآن الكريم أصواتا وأبنية ودلالة*. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، أطروحة دكتوراه، 1989/1410.

أرسطوطاليس. *الخطابة - الترجمة العبرية القديمة*. حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، 1979.

الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. *شرح شافية ابن الحاجب*. تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد الزفراف ومحمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982/1402.

الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. *شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب*. تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر. بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، الطبعة 2، 1996.

أشهبون، عبد الملك. *البداية والنهاية في الرواية العربية*. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013.

- بارت، رولان. *قراءة جديدة للبلاغة القديمة*. ترجمة: عمر أوكان. المغرب: أفريقيا الشرق، 1994.
- بروكلمان، كارل. *فقه اللغات السامية*. ترجمة: رمضان عبد التواب. المملكة العربية السعودية: مطبوعات جامعة الرياض، 1977/1397.
- بلعابد، عبد الخالق. *مكونات المنجز الروائي - تطبيق شبكة القراءة على روايات محمد برادة*. الجزائر: جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، أطروحة دكتوراه، 2007-2008.
- الجزجاني، محمد بن علي بن محمد. *الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة*. تحقيق: عبد القادر حسين. القاهرة: مكتبة الآداب، 1997/1418.
- الجزجاني، علي بن عبد العزيز. *الوساطة بين المتنبي وخصومه*. تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، (د.ت).
- الجزار، محمد فكري. *العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- حسان، تمام. *اللغة العربية معناها ومبناها*. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1994.
- حسن، عباس. *النحو الوافي*. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 15، 2004.
- الخضري، محمد. *حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*. ضبط وتشكيل وتصحيح: يوسف الشيخ محمد البقاعي. بيروت: دار الفكر، 2003/1424.
- خليفة، علي محمد. "إشكالية الخاتمة في مسرح توفيق الحكيم". مجلة سياقات اللغة والدراسات البنائية، ع7 (ديسمبر 2017)، 134-161.
- خوري، سماح نعيم. "النهاية والخاتمة في القصة القصيرة: النمل والقات نموذجا". المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها 2/17 (2021)، 97-120.
- ذباح، جمال. "تناسب الفاتحة النصية مع الخاتمة في رواية "ديوان الإسيرطي" لعبد الوهاب عيساوي". مجلة المحترف 4/8 (2021)، 450-465.
- رشدي، رشاد. *فن القصة القصيرة*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة 2، 1964.

- زاهر، جمال عبد الحميد. "خاتمة القصيدة في شعر ابن دراج القسطلبي - دراسة تحليلية". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قناة السويس، ع 27 (ديسمبر 2018)، 359-419.
- الزيات، أحمد حسن. دفاع عن البلاغة. القاهرة: مطبعة الرسالة، 1945.
- السامرائي، فاضل صالح. معاني النحو. عمان: دار الفكر، 2000/1420.
- السعدون، نبهان حسون. "الحديث في قصص فارس سعد الدين السردار". مجلة دراسات موصلية، ع 41 (رمضان 1434/يوليو 2013)، 1-24.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر. مفتاح العلوم. تحقيق: حمدي محمدي قايليل. قدم له وراجعته: مجدي فتحي السيد. القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د.ت).
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. الكتاب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 3، 1988/1408.
- السيوطي، جلال الدين. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. شرح وتحقيق: عبد السلام محمد هارون وعبد العال سالم مكرم. القاهرة: عالم الكتب، 2001/1421.
- السيوطي، جلال الدين. الإتيقان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، (د.ت).
- شكشاك، فاطمة. "بنية السرد القصصي في التاكسانة البوطاجينية: قراءة في مؤشرات البعد التغريبي - عتبة الاستهلال والمتمن". مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر 45/21 (2019)، 195-208.
- عبد اللطيف، محمد حماسة. ظواهر نحوية في الشعر الحر - دراسة نصية في شعر صلاح عبد الصبور. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
- عبد اللطيف، محمد حماسة. بناء الجملة العربية. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2003.
- عبد المطلب، محمد. البلاغة والأسلوبية. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، 1994.
- عبد النور، جبور. المعجم الأدبي. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 2، 1984.
- العروي، عبد الله. أوراق - سيرة إدريس الذهنية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الطبعة 6، 2004.

- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. *الصناعتين*. تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، 1998/1419.
- عصادي، رندة - عطيل، إلهام. *بلاغة الاستهلال في ديوان الرصافي البلنسي*. بسكرة: جامعة محمد خيضر، كلية الآداب واللغات، رسالة ماجستير، 2019.
- العلوي، ابن طباطبا. *عيار الشعر*. شرح وتحقيق: عباس عبد الستار. مراجعة: نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982/1402.
- العلوي، يحيى بن حمزة. *الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز*. تحقيق: عبد الحميد هندراوي. صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، 2002/1423.
- عنتر، عبد الحميد. *تصريف الأفعال*. الكويت: دار الظاهرية، 2017/1438.
- عياد، شكري محمد. *اللغة والإبداع - مبادئ علم الأسلوب العربي*. القاهرة: انترناشيونال برس، 1988.
- عيد، رجاء. *دراسة في لغة الشعر - رؤية نقدية*. الإسكندرية: منشأة دار المعارف، 1979.
- القاضي، أمل محمد. *الحدث في القصة القصيرة عند أمين يوسف غراب*. المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا 30/2 (يناير 2017)، 653-671.
- القباني، حسين. *فن كتابة القصة*. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965.
- القرطاجني، أبو الحسن حازم. *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*. تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، (د.ت).
- القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن. *الإيضاح في علوم البلاغة*. حققه وعلق عليه وفهرسه: عبد الحميد هندراوي. القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 2004/1425.
- القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*. حققه وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الجيل، الطبعة 5، 1981-1401.
- ليمونة، مدحت حسيني. *البلاغة الصوتية في الأحاديث النبوية*. مجلة كلية اللغة العربية بإيتاي البارود، جامعة الأزهر 2/25

(2012)، 1719-1901.

محمد، أحمد سعد. *الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي*. القاهرة: مكتبة الآداب، 1999/1419.
المرادي، الحسن بن قاسم. *الجنى الداني في حروف المعاني*. تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1413.

المسعود، محمد بن عبد الواحد. *الخاتمة في القصة القصيرة: أضغاث أحلام لحسن الحازمي أنموذجاً*. مجلة العلوم الإنسانية والإدارية، جامعة المجمعة، ع 25 (ربيع الثاني 1443/ديسمبر 2021)، 187-206.

مصطفى، إبراهيم وآخرون. *المعجم الوسيط*. صادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة. اسطنبول: دار الدعوة، 1989/1410.
مطلوب، أحمد. *معجم المصطلحات البلاغية وتطورها*. مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة 2، 2007.

المغيض، أحمد عبد الله - الشيخ، خليل. *اعتبات الاستهلال والإهداء والهوامش في الرواية النسوية الأردنية من 1970م إلى 2015م*. مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإنسانية 1/27 (2019)، 345-368.

موسى، محمد السيد. *الإعجاز البلاغي في استخدام الفعل المبني للمجهول*. الأردن: وقفية الأمير غازي للفكر القرآني، (د.ت).

النصير، ياسين. *الاستهلال فن البدايات في النص الأدبي*. دمشق: دار نينوى، الطبعة 3، 2009/1430.

الهاشمي، السيد أحمد. *جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب*. ج 1. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة 27، 1969/1389.

الهاشمي، السيد أحمد. *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1418.



Hint Alt Kıtası Kur'âniyyûn Ekolünün Namaz Anlayışı¹
Mohammad Sharif İBRAHİMİ

Doktora öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku
Anabilim Dalı

PhD student, Uludag University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences Islamic Law
Department
Bursa/Türkiye

sharifibrahimi@yahoo.com

ORCID:0000-0003-3853-2814

Öz

Ehl-i Kur'ân ekolü diğer adıyla Kur'âncılık düşüncesi, sadece Kur'ân'ı referans almaya çağıran, İslâm düşüncesinde sünneti yok sayarak Resûlullah'tan (s.a.v) gelen rivayetlerin o dönemin şartlarına uygun olarak ashabin ihtiyaçlarını gidermek için söylenen sözlerden ibaret olduğunu iddia eden, mezheplere ve dini geleneklere mesafeli yaklaşmayı vurgulayan dini bir cemaattir. Kur'ân'ın Müslümanlar için karşılaştığı tüm soruların cevabını verebilecek potansiyele sahip, detaylı, apaçık ve mükellef sayılan herkes tarafından kolay anlaşılabilir ve yeterli kaynak olduğunu savunurlar. Onlara göre sünnet doğrultusunda hüküm vermek, hükümde şirk koşmaya götürür. Başlangıçta hadis ehli birer ilim adamı olan ekol mensuplarının birçoğu, daha sonraları rivayetlerde gördükleri birtakım problemleri bahane göstermek suretiyle İslâm'ın temel kaynağının sadece Kur'ân olabileceğini, sünnetin ise bu manada hiçbir değerinin olmadığını savunmuşlardır. Sünneti inkâr ettikleri için dinle ilgili bütün meseleleri Kur'ân'dan ispat etme yoluna gitmişlerdir. Fakat her gün bir yenisi ile karşılaştığımız tüm sorunların cevabını Kur'ân'da bulabilme konusunda pek muvaffak olamamış, çok basit konularda bile çok farklı yorumları benimsemişlerdir. Karşılaştıkları ilk konu namaz olmuştur. Bazıları namazın belli bir vakti ve eda şekli olmadığını söylerken, bazıları da bir kişinin doğru yolda olmasını, hatta çalışmasını bile namaz olarak görmüştür. Bölgedeki entelektüel kesim üzerinde büyük iz bırakan söz konusu grup, 1902 yılında Abdullah Çekrâlevî tarafından Pakistan'ın Lahor şehrinde kurulmuştur. Ancak bu oluşumun üzerine bina edildiği temel fikirler göz önünde bulundurulduğunda, bu hareketin kökeninin Seyyid Ahmed Han'a (1817-1889) dayandığı görülmektedir. Bu çalışmada XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hint alt kıtasında ortaya çıkan, İslâmî çalışmalarını sadece Kur'ân'a, tabiatın okunmasına ve akla dayandıran Ehl-i Kur'ân ekolünün; İslâm'ın beş şartından biri olan namaz konusundaki düşünce ve farklı yorumlarının tahlil edilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'âniyyun, Kur'âncılık, Ekol, Sünnet, Namaz.

¹ Bu makale 2010 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulan "Kur'âniyyûn Ekolünün Tefsir Anlayışı" adlı Yüksek Lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

The Ahl al-Qur'an School of the Indian Subcontinent the Understanding of Prayer

Abstract

The Ahl al-Qur'an school, -also known as the idea of quranism- invoking only the Qur'an as a reference, is a religious community that says the Qur'an is the only and sufficient resource for Muslims with the potential to answer all the questions they face. The school ignores the sunnah in Islamic thought, claims that the narrations which are from the messenger of Allah, consist of words spoken to meet the needs of the Companions in accordance with the conditions of that period. It also emphasizes a distanced approach to sects (madhhabs) and traditional religious gains. According to them, giving judgment in accordance with sunnah leads to associating partners with Allah in judgment. Many members of the scholarly sect who were initially experts in hadith, later on, claimed that the main source of Islam could only be the Qur'an, using various problems they observed in the narrations as an excuse, and argued that the sunnah had no value in this sense. since they denied the Sunnah, they have attempted to establish proof for all matters related to religion solely from the Qur'an. However, they have not been very successful in finding the answers to the daily emerging issues we encounter, and even in simple matters, they have dismissed very different interpretations. The first issue they faced was prayer. While some claimed that prayer has no specific time or manner of prayer, others even considered being on the right path or their work as a form of prayer. This group, which left a great mark on the intellectuals in the region, was founded in 1902 by Abdullah Çekrâlevî in Lahore, Pakistan. However, considering the basic ideas on which this formation is built, it is seen that the origin of this movement is based on Sayyid Ahmed Khan (1817-1889). In this research, it is aimed to analyse the thoughts and different interpretations of the Ahl al-Qur'an school on the subject of prayer, which is one of the five pillars of Islam. Ahl al-Qur'an school emerged in the Indian subcontinent since the second half of the 18th century and based its Islamic studies only on the Qur'an, the reading of nature and reason.

Key Words: Qur'aniyyun, Qur'anism, School, Sunnah, Salat

Giriş

Kur'ân bize yeter düşüncesini ilk ortaya atan² Seyyid Ahmed Han³ ve söz konusu ekolü sistematik hale getiren⁴ diğer temsilcileri, ilk zamanlarda Şah Veliyullah Dehlevî

² Mevlânâ Abdurrahman Geylanî, *Aine-i-Perviziyet*, (Lahor: İnternational Daru'l-İslâm, 2004), 32.

³ Seyyid Ahmed Han, Moğol idaresinde son günlerini yaşayan çökmüş bir İslâm devleti içerisinde seçkin bir ailenin çocuğu olarak 17 Ekim 1817 (h. 1232) yılında Delhi'de dünyaya gelmiştir. 1857 yılında İngilizlere karşı başlatılan ve Hint tarihine "Sipahi Ayaklanması" diye geçen ayaklanma sırasında İngiliz askerlerine yaptığı yardımlardan dolayı İngiltere tarafından "Star of India" (Hint yıldızı) unvanıyla ödüllendirilmiştir. 1869 yılında İngiltere'yi ziyaret etmiş, Kraliçe Victoria ve İngiliz devlet adamları tarafından büyük bir ilgi görmüştür. On yedi ay süren bu ziyaret sırasında İngiliz eğitim sistemini incelemiş, hem bu sisteme hem de Avrupa'nın kültür ve medeniyetine hayran kalmıştır. İngiltere'yi ziyaret ettikten sonra fikirleri değişmiş, başlangıçta Şah Veliyullah Dihlevî çizgisinde olan Ahmed Han daha sonra bu çizgiden ayrılmış ve tamamen modernist bir yapıya bürünmüştür. On dokuzuncu asır Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin etkisinde bir yol takip etmiştir. Ona göre kâinata sebep-sonuç prensibi hâkimdir ve kâinat bu prensibe bağlı olarak yönetilir. Bütün varlıkların yaratıcısı, yani ilk sebebi Allah'tır, Allah tabiat kanunlarını yaratmış ve kesinliğe bağlamıştır. Bu yüzden kâinata bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan etmez. Ayrıntılı bilgi için bk: Ahmed Han, *Kur'ân-ı Mecid key Tefsir key Usul*, Makâlât, (Lahor: Tulû-i-İslâm, 1892), 2/230-231; M. Sharif İbrahimi, *Kur'âniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 8-15.

⁴ Seyyid Ahmed Han'nun temsil ettiği düşünceyi savunanlara önceleri "münkirin-i hadis" ve "neyçeri" (natüralist) gibi adlar verilirken Çekrâlevî ile birlikte ehl-i Kur'ân olarak anılmıştır. Abdülhamit Bırışık, "Kur'âniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara TDV Yayınları, 2002), 26/428-429.

çizgisinde⁵ iken daha sonra onun çizgisinden ayrılmış ve tamamen modernist bir yapıya bürünmüştür.⁶

Ehl-i Kur'ân ekolü, dinî bir cemaat ve grup olarak 1902 yılında Abdullah Çekrâlevî tarafından Lahor'da kurulmuştur.⁷ Ancak bu oluşumun üzerine ikame edildiği temel görüşler göz önüne alındığında, bu hareketin kökleri Seyyid Ahmed Han'a (1817–1889) dayanmaktadır.⁸ Söz konusu ekol, ilk olarak Abdullah Çekrâlevî tarafından (1902) “*Ehlü’z-Zikr ve’l-Kur’ân*”⁹ ismiyle kurumsallaştırılmıştır.¹⁰ Bu dönemde Bâbâ Muhammed Cetto gibi bazı varlıklı kimseler tarafından finanse edilmiştir.¹¹ Daha ziyade Batı tarzı eğitim görmüş kimseleri etkileyen hareket, sayıları onu geçmeyen temsilcilerince ortaya atılan görüş ve düşünceler paralelinde birtakım değişmelere uğramak sûretiyle günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.¹²

Kur'âniyyun hareketi, Seyyid Ahmed Han ve arkadaşı Cerâğ Ali ile başlatılmış, Abdullah Çekrâlevî tarafından dini bir grup ve hareket haline getirilmiş; Ahmediddin Amritsârî, Haşmet Ali ve Muhammed Eslem Ceracpurî ile devam ettirilerek Gulam Ahmed Perviz'in çabaları sonucu yaygınlaşmıştır. Başlarda çok fazla taraftar ve takipçi bulamayan ekol, hâlihazırda başta Hindistan ve Pakistan olmak

⁵ Şah Veliyullah Dehlevî 14 Şevval 1114 (3 Mart 1703) tarihinde Delhi şehrine bağlı Muzaffernagar'da doğdu. O, İslam'ın temel kaynağı olan Kur'ân ve sünnete büyük önem veriyordu. Hadisi bütün ilimlerin esası ve dinin dayanağı olarak kabul etmiştir. Hadis ehli olan Dehlevî, hadis ilmine çok önem verdiği için Hindistan coğrafyasında muhaddis lakabıyla şöhet bulmuştur. Bunun dışında dini ilimleri ihya etmesi yönüyle “Hindistan'ın Gazâlî'si”, bid'at ve hurafelere karşı mücadelesi sebebiyle de “Hindistan'ın İbn Teymiyye'si” diye nitelendirilmiştir. O tefsir, hadis, akaid, kelam, tasavvuf ve İslam felsefesi alanında çok sayıda eser keleme almıştır. İlmi çalışmalarında esas aldığı öğelerden biri olarak tasavvufi geleneğe yer vermiştir. Zafarullah Davudi, *Şah Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan yayınları, 1995), 106; Fatih Güngör, “Bir Müceddid Olarak Şâh Veliyullâh Ed-Dihlevî'de Tvhid ve Şirk Anlayışı” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/47, (Kasım 2019), 377-498.

⁶ Ahmed Han, Peygamberlerin mucizelerini, şefaathat konusunu ve velilerin kerametlerini kabul etmeyip bunlarla ilgili nasları tabiat kânatlarına uygun bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk: Ahmed Han, *Kur'ân-ı Mecid key Tefsir key usul*, Makâlât, 2/227.

⁷ Birışık, “Kur'âniyyûn”, 26/428-429.

⁸ İbrahimi, *Kur'âniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı*, 17.

⁹ Çekrâlevî'yi ciddi manada tenkit eden Hâfız Abdu'l-Cebbar Selefi, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis* adlı kitabında onun sahibi olduğu “İşâ'etu'l-Kur'ân” isimli dergide yazdığı makaleleri dışında, hepsi de Urduca olarak basılan 16 adet telif eseri bulunduğunu söylemektedir. Söz konusu eserler şunlardır: *Tefsiru'l-Kur'ân*, *Tercümetü'l-Kur'ân bi Âyâtî'l-Furkân*, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, *Burhânu'l-Furkân alâ Salâti'l-Kur'ân*, *Keve'l-Hâdi fi Tefsir-i yâ-İbâdi*, *Redde'n-Nashe'l-Meşhur fi Kelâmi'r-Rabbe'l-Gafûr*, *el-Beyane's-Serih fi Beyan-i Kerâhete'-Terâvih*, *Hâlâti İsâ Resûl-i Rabbâni*, *Beyâni İtikâdi ehl-i Hadis*, *ez-Zekât ve's-Sedekât kema câ'e fi Âyâti Beyyinât*, *İşâ'etu'l-Kur'ân fi Cevâbi İşâ'ete's-Sümeh*, *Menâzere*, *Terk-i İftirâ-i Te'âmû'l* ve *Hüccetü'l-İslâm*. “Bunlar dışında *Beyâc Hâri* adında yazdığı bir risâlesi daha var, fakat bizim gözümüze çarpmadı”. Hâfız Abdu'l-Cebbar Selefi, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, (Lahor: İdâre-i Mahru't-Tahkik, 2012), 117-118.

¹⁰ Asıl adı Gulam Nebi olan ve 1899 yılında ismine Abdullah'ı ekleyen Çekrâlevî, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Pencap Eyaleti'ndeki Miyanvâli bölgesinin Çekrâle şehrinde dünyaya gelmiştir. İlme ve tasavvufi hayata önem veren bir aile içerisinde büyümüştür. Geylanî, *Aine-i-Peroziyet*, 119.

¹¹ Şahin Güven, “Kur'âniyyun Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-“ *E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/11 (Bahar, 2001), 385-408.

¹² Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 137.

üzere Malezya, Mısır, Libya, Suriye, Sudan, Türkiye gibi İslâm ülkelerinde ve Avrupa olmak üzere dünyanın bazı yerlerinde taraftar ve takipçi bulmaya muvaffak olmuştur.

1. Görüşleri

Ahmed Han, on dokuzuncu asır Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin etkisinde bir yol izlemeye başlamıştır.¹³ Ona göre: “belli bir inancın kabul edilmesinde asıl ölçüt, çağdaş bilim ve tabiat kanunlarına uygun olmaktır. İslâm’ı bu şekilde çağdaş bilim ölçütlerine vurursak görürüz ki o, diğer bütün dinlerden daha ziyade tabiat kanunları ile uyum halindedir”.¹⁴ Seyyid Ahmed Han, Müslümanların geçmişte Kur’ân’ın dünya görüşünü çok yanlış anlayıp yanlış yorumladıklarından ve artık Sünnî kelâmın geçersiz hale geldiğinden bahseder. Binaenaleyh çağdaş anlayışa dayalı yeni bir Kur’ânî kelâmın geliştirilmesinin şart olduğunu söyler.¹⁵ Böyle bir kelâm geliştirmeye çalışan Seyyid Ahmed Han, sadece Mu’tezile’ye değil, aynı zamanda Müslüman filozoflara ait olduğunu açıkça bildiğimiz görüşlere de başvurmuştur.¹⁶ Kur’ân tefsir anlayışı, Sünnî kelâm, Peygamberlerin mucizeleri, şefaât, velîlerin kerameti, nasların tabiat kanunlarına uygun bir şekilde yorumlanması gibi fikir ve düşünceler, *Kur’ân-ı Mecid ki Tefsir key usul* ve *Tefsiru’l-Kur’ân* isimli teliflerinde en öne çıkan başlıklardandır.¹⁷

Ehl-i Kur’ân ekolünün tüm görüşleri temelde “bize Kur’ân yeter, her şeyin açıklamasını Kur’ân’da bulabiliriz” iddiasına dayanmaktadır. Tarihsel kökenleri İslâm’ın ilk dönemlerine kadar uzanan bu iddiada Kur’ân, dinî ve dünyevi konularla ilgili her şeyin bilgisini ihtiva eden bir ansiklopedidir. Pratik hayatın tüm bölümlerini ıslah etme ve her dönemde insanların bütün ihtiyaçlarını karşılama gücüne sahip bir metin olarak algılanmıştır.¹⁸ Ehl-i Kur’ân ekolünün temsilcileri Kur’ân’ın her yönüyle benzersiz bir kitap olduğu hususunda hemfikirdirler. Sübutuna kesin bir şekilde inandıkları Kur’ân-ı Kerîm’i kabul ettikleri için bütün bilgileri Kur’ân’a dayalı olarak üretmişler ve bu sebeple de Kur’ân üzerinde çok çalışmışlardır. Bu ekol mensupları

¹³ Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 121.

¹⁴ Ahmed Han, *Kur’ân-ı Mecid key Tefsir key Usul*, Makâlât, (Lahor: Tulû-i-İslâm, 1892), 2/230-231; Mustafa Öz, “Seyyid Ahmed Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/73-75; Geylanî, *Aine-i Perviziyyet*, 32.

¹⁵ Ahmed Han, *Kur’ân-ı Mecid key Tefsir key usul*, Makâlât, 2/227.

¹⁶ M. Sait Şimşek Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (Konya: Kitap Dünyası, 2008), 200.

¹⁷ “*Tefsiru’l-Kur’ân*”, Seyyid Ahmed Han’ın doğrudan Kur’ân ve tefsirle ilgili kitap ve makalelerini içeren yazdığı eserlerden biridir. Söz konusu eserde Ahmed Han, üslubundan tamamen ayrılarak yepyeni bir metot takip etmiştir. Her âyeti akıl ve yeni keşfedilmiş ilimler sayesinde tefsir etmeye çalışmıştır. Kur’ân-ı Kerîm tefsirinde bu usulün daha iyi olduğunu söyleyerek şunları ilave etmektedir: “*Kur’ân-ı Kerîm’i bu üslupla ele aldığımız zaman, filozoflar ve Avrupalı bilim adamlara karşı susturucu cevaplar verilebilmektedir*”. “*Makâlât, Sir Seyyid*”, Muhammed İsmail Panipati’nin bir araya getirdiği ve iki kişi arasında yazışmalardan ibaret olan bir diğer eseridir. Ayrıntılı bilgi için bk: İbrahimi, *Kur’âniyyun Ekolününün Tefsir Anlayışı*, 35.

¹⁸ Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 117-120.

Kur'an'ın mükemmel bir kitap olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte sınırlı sayıda âyetten ibaret olan Kur'an metninin, insanoğlunun her gün bir yenisi ortaya çıkan problemlerinin tamamına çözüm üretebileceği konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.¹⁹

Çekrâlevî ve Belâğü'l-Kur'an çevresinin "Kur'an bize yeter" anlayışını ele alacak olursak onlar: Kur'an'ın genel olarak muhataplarının her türlü ihtiyaç ve sorunlarına cevap verebilecek konum ve nitelikte olduğuna inanırlar.²⁰ Ayrıca Çekrâlevî: "Biz Kur'an'ın detaylı, açık, her bakımdan eksiksiz olduğu inancını taşıyoruz. Zira bu kitapta İslâmi konulara ilişkin gerek farz, gerekse nafile ve ibaha türünden her mesele zikredilmiştir. Mükellef sayılan herkes tarafından kolay anlaşılabilir, apaçık bir metindir. Onu anlamada herhangi bir şahsın ve zamanın öneminden ve üstünlüğünden söz edilemez ve bunu Kur'an-ı Kerim'de yer alan " وَلَقَدْ بَيَّنَّا الْفُرْقَانَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فَهَلْ مِنْ مَذْهَبٍ " âyeti teyit etmektedir."²¹

Bazı araştırmacı ve yazarlar Abdullah Çekrâlevî'nin *Burhânu'l-furkân ala Salati'l-Kur'an* isimli eserini inceleyerek belirtilen tutumuna karşı şöyle bir sonuç ortaya koymuşlardır: İslâm'ın çok sayıda meselesi kâmil şekliyle Kur'an'da mevcut değildir, hadislerle kesinlikle ihtiyaç vardır.²³ Abdullah Çekrâlevî ise araştırmacıların yukarıdaki iddialarına karşı cevap olarak Kur'an'da " وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ " ²⁴ âyetini delil gösterir ve şunları söyler: Kur'an, Müslümanların muhtaç olduğu her türlü bilgi ve hükmü tafsilatıyla ihata etmektedir. Namaz bunun bir misalidir.²⁵

Abdullah Çekrâlevî Kur'an'ın mücmel, hadislerin ise Kur'an'ın açıklayıcısı olduğu iddiasına kesinlikle katılmadığını ve bu iddianın bizzat Kur'an âyetleriyle çeliştiğini söyler. İddiasını, " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ " ²⁶ "biz sana, her şeyi açıklamak ve Müslümanlara bir hidâyet rehberi, bir rahmet kaynağı ve bir kurtuluş müjdesi olmak üzere bu kitabı gönderdik."²⁷, âyetiyle temellendirir ve bununla

¹⁹ Perviz, *Mefhumu'l-Kur'an*, (Lahor: Tulû-i İslâm, 1961), 1/6.

²⁰ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 146-147.

²¹ "And olsun ki, biz, düşünüp öğüt alınsın diye Kur'an'ı kolaylaştırdık." Kamer, 54/17.

²² Abdullah Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'an bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, (Lahor: Encümen-i Ehl-i Zikr, 1940), 3-6. (Çekrâlevî'ye ait olduğu bilenen bu risale, Selefî'nin *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis* kitabında PDF olarak verilmiştir. Biz de ondan yararlandık). Ayrıntılı bilgi için bk: Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 50.

²³ Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis* adlı kitabının 85 ve 92. sayfalarında Abdullah Çekrâlevî'nin sünnet ve kur'anî namaz konusundaki görüşlerini naklettikten sonra bu konuda bölgedeki ehl-i sünnet ve Şia âlimlerin görüşü nedir? Diye bir soru-cevap bölümü açar ve bu bölümde bölge âlimlerinden biri olan Seyyid Mehdi Husyen Tahsil-dar Mevlevî Fazıl Ömer Porî'nin verdiği cevabı naklettikten sonra ehl-i Kur'an'a bağlılığıyla bilinen İshâ'etu'l-Kur'an Risalesinin 1928 yılında basılmış olan sayfalarına atıfta bulunarak ekolün karşı görüşüne yer verir. Aynı kitabın 45. sayfasında Abdullah Çekrâlevî'yi hadis inkârcılığına götüren faktörler nelerdir? Başlığına yer verir ve burada Yusuf Cıftı ve Allame Talut'un görüşlerini nakleder. Ayrıntılı bilgi için bk: Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 85; 92.

²⁴ "Her şeyi açıklayan". Yusuf, 12/111.

²⁵ Abdulhamid Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 363-365; Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 55-56.

²⁶ Nahl, 16/89.

²⁷ ... (Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali, 2007, Nahl 16/89)

birlikte “Kur’ân’ın Buhârî, Müslim ve Hidâye gibi kitaplarda bulunan ayrıntıları içermesi beklenemez”²⁸ ifadesini de dile getirmiştir.²⁹

Ancak Ehl-i Kur’ân ekolünün önde gelenlerinden Gulam Ahmed Perviz³⁰ ve hocası Hafız Eslem Ceracpurî,³¹ Çekrâlevî’nin “Kur’ân, Müslümanların muhtaç olduğu her türlü bilgi ve hükmü tafsilatıyla ihata etmektedir. Namaz bunun bir misalidir” sözüne tamamen katılmamakta ve ondan biraz farklı düşünmektedir³² Kur’ân’ın her şeyi içermesinin tümel ilkeler için geçerli olduğu, tikel meselelere ise Kur’ân’da daha az yer verildiği görüşünü savunmak sûretiyle³³ Çekrâlevî’nin görüşünden biraz daha esnek davranmaktadırlar.³⁴

Ehl-i Kur’ân ekolüne mensup kişiler tıpkı, “Bize Kur’ân yeter, her şeyin açıklamasını Kur’ân’da bulabiliriz” iddiasında olduğu gibi, Hz. Peygamber’in (s.a.v) sünneti üzerinde de pek çok fikir beyan etmiştir: Örneğin Gulam Ahmad Perviz’in hadislerle karşı yaklaşımı oldukça farklıdır. O, Kur’ân’ın Tefsiri konusunda en yetkin şahsın Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu, ancak ona ait tefsirlerin bize ulaşana kadar sıhhatini kaybettiğini belirtmiştir.³⁵ Perviz’e göre Kur’ân’ın Hz. Peygamber’den (s.a.v.) başka birisi tarafından daha iyi anlaşılabilirliğini söylemek kesinlikle yanlıştır.³⁶ Böyle olunca da bizim Kur’ân’ı anlamada bir başka kaynağa başvurmamıza gerek yoktur. Ancak buradaki problem, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’ân’ı nasıl anladığıyla ilgili bilgilerin bize kadar orijinal şekliyle ulaşmamış olmasıdır. Bu konuda, bizzat kendisinin kaleme aldığı *Mefhumu’l-Kur’ân* tefsirinin mukaddemasında şefaaf ve benzeri hususlarla ilgili birtakım rivayetleri örnek göstermekte ve burada nakledilen

²⁸ Çekrâlevî, *Salâtu’l-Kur’ân bi Âyâtü’l-Furkân kemâ Alleme’r-Ramân*, 4-8.

²⁹ Bu konuda Hâfız Abudu’l-Cebbar Selefi şunları iddia etmektedir: Zannedildiği gibi hadisleri inkâr etme geleneği Ahmed Han’la başlamadı. O, her ne kadar hadisleri hüccet kabul etmese de en azından hadislerle karşı edepsizlikten de kaçınırdı. Abdullah Çekrâlevî ve gurubu ise kendilerini Kur’ân ehli ilan etmelerine rağmen saygısızca, hadislerin sahih ve uydurma olduğuna bakmadan kökünden reddetme yolunu seçti. Selefi, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 120.

³⁰ Gulam Ahmed Perviz, 1903 yılında Doğu Pencap’a bağlı Batala Kasabasında dünyaya gelmiştir. Görüşleri itibarıyla Mevdûdî’nin tam bir anti-tezidir. Gulam Ahmed Perviz ekolün Seyyid Ahmed Han’dan sonra en üretken temsilcisi kabul edilmektedir. 1958 yılında Pakistan’ın Karaçi Eyaleti’ne yerleşmiştir. Daha hayatta iken hakkında çalışmalar yapılan, yerli ve yabancı basın tarafından takip edilen bir kişi olduğu söylenmektedir. Kur’ân konusundaki görüşlerinin birçoğu, hocası olan Hafız Muhammed Eslem Ceracpurî’nin görüşüyle yakın olduğu söylenir. “Ma’ârifü’l-Kur’ân”, “Lugatu’l-Kur’ân”, “Metâlibu’l-Furkan”, “Mefhumu’l-Kur’ân” ve “Selim key Nam Hutut” ve “Thire key Nam Hutut” kaleme aldığı eserlerden bir kaçıdır. Ayrıntılı bilgi için bk: İbrahim’i, *Kur’âniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı*, 42-70.

³¹ Asıl adı Muhammed Eslem b. Allame Selametullah el-Behubali olan Hafız Muhammed Eslem, 1880 yılında Ceracpur’da dünyaya gelmiştir. Ehl-i Hadis ekolüne mensup olan bir ailede yetişen ve dokuz yaşına girmeden Kur’ânı ezberleyen Hafız Muhammed Eslem, daha sonra Arapça ve o dönemin dini ve ilmi dili olan Farsçayı da öğrenmiştir. Geylanî, *Aine-i Perviziyet*, 126.

³² Hasan Rizâî, Arziyâbi Nezerye-yi “Gulam Ahmed Perviz Der Tecdid Peziri-yi Vahy-i Sünnet”, *Pujohiş Nâme-yi Kalam*, Şumâre, 11, (1400/2021), 185-203.

³³ Perviz, *Mefhumu’l-Kur’ân*, 1/616; Gulam Ahmed Perviz, *Şahkâr-i-Risalet*, “Hasbunâ Kitabullah”, (Lahor: Tulû-i-İslâm, 1999), 4/65.

³⁴ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 147.

³⁵ Perviz, *Mefhumu’l-Kur’ân*, 1/16-20.

³⁶ Rizâî, Arziyâbi Nezerye-yi “Gulam Ahmed Perviz Der Tecdid Peziri-yi Vahy-i Sünnet”, 185-203.

rivayetlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilmesinin asla doğru olmayacağını iddia etmektedir.³⁷

Ayrıca, Gulam Ahmed Perviz ve İnâyetullah Han el-Maşrikî, hadislerin cem ve tedvinini boş bir uğraş olarak değerlendirirler.³⁸ Onlara göre binlerce insan, râvilerin neseplerini bilmek için son derece lüzumsuz çalışmalar yapmışlardır.³⁹ Tedvin sırasında Araplar, hadislerin Kur'ân'a uygun olup olmadığını araştırmak yerine râvilerin kişisel durum ve özelliklerini dikkate almışlardır.⁴⁰

Ekolün önde gelenleri, hadis kitaplarında cerh ve tâ'dil şeklinin itimada şayan olmadığını, bunların gayr-i Müslimlerin İslâm aleyhine kötü zan beslemelerine yol açmaktan başka bir mana ifade etmediklerini söylerler.⁴¹ Onlar, bütün bu lüzumsuz çaba ve gayretlerden dolayı bizzat Kur'ân'la ilgili konular üzerinde yapılması gereken çalışmalara ayrılacak zamanın boşa gittiğini⁴² iddia etmektedirler.

Abdullah Çekrâlevî, Gulam Ahmad Perviz ve İnâyetullah Han el-Maşrikî yıllarca hadis peşinde koşan insanların zihninde "Kur'ân yetersiz, muğlak ve açıklanmaya muhtaç bir kitaptır. Hadisler olmadan Kur'ân'ı tefsir etmek mümkün değildir. O yüzden Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilerek hadis kitaplarında kaydedilen hadislere (rivayetlere) itibar edilemez"⁴³ yargısının mevcut olduğunu iddia eder.⁴⁴ Gulam Ahmed Perviz'e göre ise gerçekte hadislerin çoğu, ilk devirdeki Müslümanların Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet ettikleri söylentilerin toplamıdır. Bu söylentileri onlar kendileri düzenlemişlerdir.⁴⁵ Bunların Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispeti şüphelidir. Bu nedenle zan ifade ederler, kabul edilemezler ve zan üzere de din bina edilemez.⁴⁶ Kur'ân'da "أَطِيعُوا الرَّسُولَ" den murat, merkez-i millete yani günün idarecilerine itaat etmek⁴⁷ olduğunu iddia eder.⁴⁸

³⁷ Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/16-21; Abdülhamit Birşik, "Perviz, Gulam Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/247-249.

³⁸ İnâyetullah Han el-Maşrikî 25 Ağustos 1888 yılında Lahor yakınlarındaki İçra (Ichra) köyünde doğdu. Ataları Bâbürlül sarayında yüksek mevkilerde görev yapmış bir aileye mensuptur. Tezkire, Tekmile ve Hadisü'l-Kur'ân onun kaleme aldığı eserlerdir. İslâm birçok konuyu subjektif yorumlarla temellendirmeye çalıştığı için Hint ulaması tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Rıza Kurtuluş, "İnâyetullah Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/267-268.

³⁹ Birşik, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 363-366.

⁴⁰ Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/17.

⁴¹ Davudi, *Şah Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 277.

⁴² Birşik, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 363-366.

⁴³ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 4-6.

⁴⁴ Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/16-17; Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 52-54; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 148; Muhammed Tahir Hekim, *Sünnet Etrafındaki Şüpheler*, çev. Hüseyin Aslan, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 95-101.

⁴⁵ Birşik, "Perviz, Gulam Ahmed", 34/247-249.

⁴⁶ Fazlu'r-Rahman da "Ben hadisler konusunda az çok Gulam Ahmed Perviz'le aynı görüşteyim" diyerek bu konuda Ehl-i Kur'ân gibi düşündüğünü dile getirmiştir. Davudi, *Şah Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 278-286.

⁴⁷ Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/197.

⁴⁸ Rizâî, Arziyâbi Nezere-yi "Gulam Ahmed Perviz Der Tecdid Peziri-yi Vahy-i Sünnet", 185-203.

İnâyetullah Han el-Meşrikî Hz. Peygamberin (s.a.v.) son peygamber olduğunu ve peygamberlerin gerçekleri ümmetine en iyi bir şekilde açıkladıklarını söyler. O burada Allah'ın kelamını peygamberler gibi açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya koyamayan müfessirleri ve tefsirleri eleştirir. nları “*ruhsuz bir ceset*” olarak niteler.⁴⁹ Bu sözüyle, rivayet tefsirlerdeki rivayetlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispetinden şüphe ettiğini belirtmek ister.⁵⁰

Abdullah Çekrâlevî, “*Yüce Allah'ın (c.c.) kitabı Kur'ân bize kâfidir. Çünkü o mükemmel ve tafsilatlıdır. Herhangi bir şerh ve peygamberî tefsire ihtiyacı yoktur. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'ân'dan başka bir vahiy gelmemiştir*”, der.⁵¹ Muhibbu'l Hakk, “*Hüküm sadece Allah'a aittir*”⁵² âyetini delil göstererek sözü Hz. Paygamber'e (s.a.v.) itaat şirktir,⁵³ demeye kadar götürmüştür.

Seyyid Ahmed Han ve Gulam Ahmed Perviz'e göre hadisler Hz. Peygamber'den (s.a.v.) iki yüz yıl sonra yazılmaya başlamıştır. Bundan önce (sözlü rivayet döneminde) çeşitli şüphelerin bulunması bunların güvenilirliğini büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır.⁵⁴ Hadislerin Kur'ân derecesinde güvenilir bir kaynak olmadığını, Kur'ân'a arz edildiği takdirde Kur'ân'la birçok hususta çeliştiğini, bu sebeple hadislere güvenilemeyeceğini iddia etmiştir.⁵⁵

Ehl-i Kur'ân ekolü temsilcilerinin hadis konusundaki görüşlerinin müsteşriklerle aynı olduğu söylenebilir.⁵⁶ Onlara göre hadisler, ilk üç asırda oluşan gelenekler demetidir.⁵⁷ O dönem insanları tarafından üretilmiş ve peygambere mal edilmiştir. Sahabe ve halefleri, naklettikleri hadislerde bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kullandığı lafızları kullanmayıp kendi ifadeleriyle rivayet etmişler ve böylece hadis metinleri kitaplara son râvinin ifadesi ile girmiştir.⁵⁸ Bundan dolayı son râviye kadar

⁴⁹ Kurtuluş, “İnâyetullah Han”, 22/267-268.

⁵⁰ Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 363-367.

⁵¹ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 4-5.

⁵² Yûsuf 12/67.

⁵³ Davudi, *Şah Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 277.

⁵⁴ Hekim, *Sünnet Etrafındaki Şüpheler*, 94.

⁵⁵ Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/197-198; Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 363-365.

⁵⁶ Müsteşrik ve oryantalistlerin hadislerle ilgili öne sürdüğü şüphelerden bir kaçını nakletmek istiyoruz: Sprenger, “Sahih hadis yoktur, hatta fıkıhla ilgili hadislerin bir tanesi bile sahih değildir” demiştir. Ayrıca o, hadisin tarihi güvenilirliği ile de ilgilenmiş ve hicrî V. asırdan itibaren sadece hadis kaynaklarına değil, müelliflerin tenkidinden geçmediği için hiç bir esere güvenilemeyeceğini de iddia etmiştir. İgnaz Goldziher, “hadis edebiyatının verileri şifahi kültüre dayanmaktadır. Şifahi nakillerle gelen hadis rivayetleri her ne kadar kaydedilmiş olsa da bilimsel tarih açısından hiçbir diğeri yoktur” der. Goldziher'den etkilenen Alman Becker de hadislerin hem metin hem de sened açısından Hz. Peygamber'dan sonra üretildiğini iddia etmiştir. İgnaz Goldziher hadislerin büyük kısmının, İslam'ın ilk asrında meydana gelen dini, tarihi ve sosyal gelişiminin neticesi olarak görür. Detaylı bilgi için bk: Ahmet Yücel. “Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV)*, 2013, 271-275; Bekir Kuzudişli. “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/7, (Nisan 2012), 141-172; Muhittin Düzenli, “Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'ân Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33/33 (Temmuz 2012), 101-138.

⁵⁷ Geylanî, *Aine-i-Perviziyet*, 37.

⁵⁸ Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/16-20.

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) ifadesinin ne derece korunduğunu tespit etmek çok güçtür. Hadis, akıl ve dirayet yoluyla sabit olmadıkça kabul edilemez.⁵⁹ Bir sahâbî bile bazen hadisi yanlış anlayabilmektedir. "Biri ölünce meyyitin akrabalarının ölünün cenazesi başında, öleni sevmelerinden dolayı yüksek sesle ağlayarak feryat etmelerinden dolayı ölünün cezalandırılmasıyla ilgili hadisler buna bir misal olarak gösterilebilir"⁶⁰ demeyi de ihmal etmez.⁶¹

Gulam Ahmad Perviz'a göre eğer hadis de dinin bir parçası olsaydı Resûlüllah (s.a.v.) Kur'ân gibi onun da yazılmasını emreder ve korunup korunmadığını takibe alırdı. Böyle bir şey olmadığı gibi onun tarafından hadislerin yazılması da yasaklanmış ve yazılan yazıların imhası istenmiştir.⁶² Yazılması hususunda bazı kimselere ruhsat verildiği doğru bile olsa bu bir emir değildir ve hadislerin Kur'ân ciddiyetinde kaydedilip muhafaza edildiği anlamını taşımaz. Allah Kur'ân'ı koruyacağını vaat etmiş iken, hadis için böyle bir taahhütte bulunmamıştır.⁶³ Bu sebeple Allah'a ve Resul'üne itaat edilmesi istenirken Allah'a ayrı Resul'üne ayrı itaat kastedilmemiştir.⁶⁴

Gulam Ahmed Perviz'e göre ashabın önde gelenlerinin hadislere bakışı da önemli bir konudur. Onlar, hadisleri de dinin bir parçası olarak görmüş olsalardı Resûlüllah'ın vefatından sonra Kur'ân'ı toplayıp bir usule göre yazıya geçirdikleri gibi hadisleri de yazarak muhafaza altına alırlardı. Aksine hadisleri kayıt altına aldıkları söylenen sahabilerden bir kısmı, ellerindeki metinleri kendileri imha etmiş ve diğer bir kısım metinler ise Hiz. Ömer (r.a.) tarafından Kur'ân dışında bir şeye rağbet edilmesin diye yakıtılmıştır.⁶⁵ Hiz. Ömer'in (r.a.) hadisle çok iştiğal edenleri hapis ve başka cezalarla cezalandırdığı da rivayet edilmektedir.⁶⁶

2. İbadetler

İslâm literatüründe ibadetin biri genel, diğeri özel olmak üzere iki anlamı vardır. Genel anlamda ibadet, mükellefin Allah'a karşı duyduğu saygı ve sevgisinin sonucu olarak onun rızasına uygun davranma çabasını ve bu şekilde yapılan iradi davranışları ifade eder. Böylece tamamen dinî olan görevlerden başka, kişilerin Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yaptığı her fiil de ibadet olarak nitelendirilir. Bu amaçla fert ve toplum yararına gerçekleştirilen her olumlu davranış dini ve manevi bir anlam kazanır. Özel anlamda ibadet ise mükellefin yaratanına karşı saygı ve boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve Resûlü tarafından yapılması istenen belirli

⁵⁹ Rizâi, Arziyâbi Nezerye-yi "Gulam Ahmed Perviz Der Tecdid Peziri-yi Vahy-i Sünnet", 185.

⁶⁰ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 200.

⁶¹ Perviz, "Mefhumu'l-Kur'ân" tefsirinin mukaddemesinde buna benzer birkaç rivayete işaret etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk: Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/23-25.

⁶² Rizâi, Arziyâbi Nezerye-yi "Gulam Ahmed Perviz Der Tecdid Peziri-yi Vahy-i Sünnet", 185-203.

⁶³ Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/5-6.

⁶⁴ Davudi, *Şah Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 278.

⁶⁵ Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/17.

⁶⁶ Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 386.

davranış biçimleridir.⁶⁷ Bu konuda Allah teâlâ Zâriyat sûresinin 56-58. âyetlerinde şöyle buyurmaktadır: "ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım. Onlardan ne bir rızık istiyorum, ne de beni beslemelerini. Çünkü Allah'ın kendisidir rızık veren sonsuz kudret ve sarsılmaz kuvvet sahibi".⁶⁸

Allah'ın, kendisine kulluk ve ibadet etmemizi istemesi buna ihtiyacı olduğundan değil, tam aksine buna muhtaç olan kulun kendisi olmasından dolayıdır. İnsan ibadet etmekle ruhunu besler. Çünkü insan iki yönlü bir varlıktır, ruh ve bedenden yaratılmıştır. Bedenin gıdaya ihtiyaç duyması gibi, ruhun da gıdaya ihtiyacı vardır. İşte bu gıda, insanın yaratıcısına karşı sorumluluğunu yerine getirmesi, yani Allah'a kulluk ve ibadet etmesi ile gerçeklik kazanır. Yüce Allah bizi ne ile sorumlu tuttuysa, mutlaka o, bizim hayrımızdır. O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur.

Allah'a kulluk etmenin en önünde geleni ve güzel şekli namazdır. Namaz birçok âyet ve hadisin önemine vurgu yaptığı ibadetlerden biridir. Allah'a karşı tesbih, ta'zim ve şükürün ifadesidir. İslâm'ın beş rüknünden biri olan bu ibadeti Kur'âniyyun ekolü açısından ele alacak olursak, ekolün önde gelenlerinden Abdullah Çekrâlevî, Gulam Ahmed Perviz, İnâyetullah Han el-Meşrikî ve bunlardan sonra söz konusu ekolü temsil eden temsilcileri ve takipçileri ezan, namaz, namaz vakitleri, rek'at sayısı, kılınış şekli, adabı ve erkânlarıyla ilgili farklı görüş beyan etmişleridir.

3.Ezan

Sözlükte "bildirmek, duyurmak, çağrıda bulunmak, ilân etmek" manasında bir mastar olan ezan kelimesi terim olarak farz namazların vaktinin geldiğini, nasla belirlenen özel sözlerle müminlere duyurmayı ifade eder. Ezan kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de bir yerde "bildiri, ilâm" manasında geçerken terim anlamındaki ezana nidâ kökünün türevleriyle iki âyette⁶⁹ işaret edilmiştir.⁷⁰

Ezan, İslam dininin en temel şiarlarından biridir. Sözleri nasla belirlenen ezan, "Allahu ekber" ifadesiyle başlayıp, "Lâ ilâhe İllallah" ibaresiyle biter. Ezan, sözleri Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tasdik edilen, günde beş vakit farz namaz vakitlerini bildirmek üzere okunan ilâhi bir nidadır.⁷¹ Kur'âniyyun ekolü mensupları, hicretin birinci (622) veya bir rivayete göre ikinci (623) yılında meşru kılınan ezan konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Kur'ân'da yer almadığı için Abdullah Çekrâlevî sadece ezanı kabul etmezken, Seyyid Behâvuddin ezanı da kameti de kabul etmemiştir.⁷² Fakat sonraki ekol temsilcilerinden biri olan Mevlevî Haşmet Ali, ezan konusunu Kur'ân'da bulduğunu söylemiş, camilerde okunmakta olan ezan yerine

⁶⁷ Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233-235.

⁶⁸ Zâriyât 51/56-58.

⁶⁹ "(Onlar, siz) namaz için ezan okuduğunuzda". Maide, 5/58; "(Bu aynı zamanda), büyük hac gününde Allah ve Resûl'ünden insanlara bir ilandır." Tevbe, 9/3.

⁷⁰ Abdurrahman Çetin, "Ezan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/36-38.

⁷¹ Hidayet Aydar, "Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (Haziran 2016), 5-48.

⁷² Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 109.

aşağıdaki âyetleri okuyarak insanları namaza çağırmanın daha uygun olacağını ifade etmiştir:

رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ. وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ.⁷³
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.⁷⁴
فَذُفِّحُوا الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ.⁷⁵
أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُكْرَمُونَ.⁷⁶
وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصَلِّينَ.⁷⁷
حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ.⁷⁸
إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ.⁷⁹
إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ.⁸⁰
وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ.⁸¹
وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ.⁸²

Mevlevî Haşmet Ali'nin bu görüşü birçok tartışmalara neden olmuştur. O dönem bölge âlimleri tarafından ciddi manada tenkit edilmiş ve hakkında yazılar kaleme alınmıştır.⁸³

4.Namaz

Farsçada "tazim için eğilme, kulluk, ibadet" anlamına gelen namaz, sözlükte "dua etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak" manalarında, Arapça salât kelimesinin karşılığı olarak Türkçeye geçmiştir. Terim olarak salât tekbirle başlayıp selâmla son bulan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî ibadeti ifade eder.⁸⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de bazen diğer ibadetlerle birlikte ve bazen de yalnız başına birçok âyette namazdan söz edilmektedir. Namaz İslam'da emredilen ilk ibadettir ve hiçbir sûrette terk edilmesi mümkün değildir. Yolcular ve hastalar için birtakım

⁷³ "De ki: Ey Rabbim! Şeytanların kışkırtmalarından sana sığınırım." "Ey Rabbim! Onların benim yanıma gelmelerinden sana sığınırım." Mü'minûn, 23/97-98.

⁷⁴ "Ey iman edenler! Rukû edin, secde edin, Rabbinize kulluk edin hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz." Hac, 22/77.

⁷⁵ "Müminler gerçekten kurtuluşa ulaştılar." "Onlar, namazlarında huşu içindedirler." Mü'minûn, 23/1-2.

⁷⁶ "İşte onlar, cennetlerde ikram olunanlardır." Meâric, 70/35.

⁷⁷ "Zira Rabbinin yakınında olanlar, ona ibadet etmekten çekinmezler, her zaman onu tesbih ederler, yalnız ona secde ederler." A'râf, 7/170.

⁷⁸ "Namazlara dikkat edin, hele orta namaza. Kalkın, Allah için divana durun." Bakara, 2/238.

⁷⁹ "Zira Rabbinin yakınında olanlar, ona ibadet etmekten çekinmezler, her zaman onu tesbih ederler, yalnız ona secde ederler." A'râf, 7/206.

⁸⁰ "Hâlbuki Rabbiniz, "bana yalvarıp dua edin, bende (istediklerinizin) karşılığını size vereyim. (Bugün) bana ibadet etmekten yüksünenler, yarın hor ve hakir olarak cehenneme gireceklerdir." Buyurdu." Mü'min, 40/60.

⁸¹ "Ona gönülden yönelerek, ona (karşı gelmekten) korunun, namaz kalmaya devam edin, müşriklerden olmayın." Rûm, 30/31.

⁸² "Sana vahiy olunan kitabı güzel güzel oku! Namaz kıl. Muhakkak ki (şartlarına uygun olarak kılınan) namaz, edepsizlikten alıkoyar. Muhakkak ki Allah'ın zikri, en büyük işidir. Allah, her ne yaparsanız, bilir." Ankebût, 29/45.

⁸³ Selefi, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 113.

⁸⁴ Yaşaroğlu, "Namaz", 32/350-357.

kolaylıklar ve ayrıca savaş esnasındaki durumlar için bazı farklılıklar söz konusu olsa da terki caiz değildir. Önce gece namazı şeklinde emredilen bu ibadet, sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v.) farz idi. Ancak sahabe de Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikte gece namazına katılmışlardır. Bilahare beş vakit namaz farz kılınmış ve diğer Müslümanlar da bu ibadetten sorumlu tutulmuştur.⁸⁵ Kur'ân-ı Kerîm'den⁸⁶ namazın belli vakitlerinin bulunduğunu anlıyoruz.⁸⁷ Hatta beş vakte işaret eden âyetler de vardır.⁸⁸ Kimi âyetlerde iki vakte, kiminde üç vakte ve kiminde de beş vakte birlikte işaret edilmektedir.⁸⁹ Ancak Peygamber'in (s.a.v.) açıklamaları bulunmamış olsaydı bu vakitleri ayrıntılı bir şekilde ve tam olarak âyetlerden tespit etmemiz mümkün olmayacaktı. Aynı şekilde Kur'ân'da rükûdan sücudun ve kıraatten bahsedilmektedir. Bunlardan hangisinin önce hangisinin sonra olacağı belirtilmemektedir.

Abdullah Çekrâlevî ise sünnet kaynaklı namazı, vakit ve rekâtlarını olduğu gibi kabul etmiş, fakat bunu Kur'ân ile ispat etmeye çalışırken bir kısım âyetlerde zorlama tevellere başvurmuştur. O, Müslümanlar arasında kılınmakta olan namazın Kur'ânî namaz olmadığını iddia etmiştir. Ona göre Müslümanlara kılınması farz olan namaz, Kur'ânî namazdır; başkası ise küfür ve şirke vesile olan şeylerden ibarettir. "Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân Kemâ Alleme'r-Rahmân" adlı risalesinde bir Müslümanın namaz ile ilgili yapması gerekenler diyerek Kur'ân'dan seçtiği âyetleri sıralamakta ve burada gösterilen namaz şeklinin Kur'ânî ve en doğru namaz olduğunu iddia etmektedir.⁹⁰ Çekrâlevî'nin işaret ettiği namaz şekline ilerleyen başlıklarda "namazın eda keyfiyeti" başlığı altında temas ettik.

İnayaetullah Han el-Maşrikî, Urducada "namaz" şeklinde kullanılan kelimenin yerine, "salât" kelimesini kullanmayı tercih eder. Kelimenin Kur'ân'daki kullanılışı incelendiğinde bunun her gün beş defa eda edilen bildikleri namaz anlamına gelmediği gerçeğini göreceklarını belirtir. Salât kelimesinde ifade edilmek istenen maksat insanları düzene sokmak ve onlara belli başlı kurallar öğretmek,⁹¹ olduğunu iddia eder.

Gulam Ahmed Perviz ve Maşrikî; "salât"ı nizam, düzen, toplum armonisi, lidere itaat, toplum yararını ön planda tutma ve kendini kontrol etme, sarsılmaz bir şekilde düşmana karşı savaş, tedbir ve adalet olarak kabul etmiştir. Yine namaz sürüngenlerin sahip olduğu gibi kara ve deniz kontrolü, kuşların sahip olduğu gibi hava hâkimiyetidir. Bütün batılılar yeryüzünü bütünüyle kullanarak salâtı en iyi

⁸⁵ M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, (İstanbul: Umud Matbaacılık, 2001), 160-161.

⁸⁶ Nisâ, 4/103;

⁸⁷ Hûd, 11/114-116.

⁸⁸ İsrâ, 17/78-80.

⁸⁹ Nûr 24/58; Rûm 30/17-18.

⁹⁰ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 2-4.

⁹¹ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 155-156.

şekilde yerine getirmişlerdir. Bundan başka, salât'ın ve türevlerinin etimolojik zeminde geniş bir anlam değerlendirmesini yapmaya çalışmıştır. "salât"ın doğru yolda yürümeyi ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir.⁹²

İslam literatürü incelendiğinde namaz, akıl sağlığı yerinde olan ve ergenlik çağına gelen her mükellefin yerine getirmesi gereken, belli hareket ve sözlerden oluşan bedeni bir ibadet olduğu kaydedilmektedir. Kur'âniyyun ekolü temsilcilerine göre ise namaz, belli hareket ve sözlerle yapılan bedeni ibadetten daha ziyade, kötülüklerden kaçınmak, olumsuzlukların üstesinden gelmek, kurallar içerisinde düzenli bir hayat yaşamak, itaatkâr olmak, çalışmak, çalışkan olmak, çabalamak ve doğruluktan şaşmamaktır.

5.Namaz Vakitleri

Kur'ân, namazın müminler için vakitleri belli bir farıza olduğunu belirtmiştir.⁹³ Kılınacağı vakitlere de kendine özgü üslûbu içinde, sarih bicimde veya işaret yoluyla değinmiştir. Örneğin sabah namazı (salâtü'l-fecir) ve yatsı (salâtü'l-işa) namazları ismen zikredilirken,⁹⁴ diğer vakit namazlarına işaretlerde bulunmuştur. Tefsir kaynaklarında Rûm sûresinin⁹⁵ 17 ve 18. âyetlerinde "akşam vaktine eriştiğiniz" ifadesinin akşam ve yatsı namazlarına, "sabah kalktığınızda" ifadesinin sabah namazına, "akşam üstü" ifadesinin ikinci namazına, "öğle namazına ulaştığınızda" ifadesinin de öğle namazına işaret ettiği; ayrıca namazın farz kılındığı miraç olayının ardından inen İsrâ sûresinin⁹⁶ 78. âyetinde geçen "dülûkü's-şems" in öğle ve ikindiye, "gasaku'l-leyl'in akşam ve yatsıyı, "Kur'âna'l-fecr" in sabahı ifade ettiği belirtilmektedir.⁹⁷

Namaz konusunda olduğu gibi namazın vakitleri konusunda da Kur'âniyyun ekolü mensupları arasında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bazıları namazın belirlenmiş herhangi bir şekli ve vakti olmadığını iddia ederken, bazıları da farklı kılınış şekliyle beraber iki veya daha fazla vakit olduğunu söylemişlerdir.

Seyyid Ahmed Han ve Gulam Ahmed Perviz, namazın belirlenmiş herhangi bir şekli olduğunu kabul etmezler. Onlara göre Kur'ân'da kıyam, rükû ve secdeyi

⁹² Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/23; J.M.S, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, 102-103.

⁹³ "O korkulu zamanda namazı kıldınız mı, gerek ayaktayken, gerek otururken, gerekse de, yanlarınız üzerinde (yatarken), Allah'ı zikredin. Korkudan kurtulup güvenlikte olduğunuz zaman, (bütün şartlarını gözeterek) namaz kılın. Çünkü namaz, müminlere belirli zamanlarda farz kılınmıştır." Nisâ, 4/103.

⁹⁴ "Ey iman edenler! Ellerinizi altındaki kölelerin ve cariyeleriniz, sizin henüz ergenliğe ulaşmamış çocuklarınız (yanınıza girmek için) üç yerde, sabah namazından önce, öğle sıcağında elbisenizi çıkardığınızda, yatsı namazından sonra izin istesinler. Bu üç vakit, sizin üstünüzün başınızın acık olduğu zamanlardır. Bunların dışında ne size, ne de onlara birbirinizin yanına gelip gitmede bir günah vardır. Allah, ayetleri size işe böyle açıklamaktadır. Allah her şeyi bilendir, işi sağlam yapan ve yaptığında hikmet bulundurandır. Nûr, 24/58.

⁹⁵ "Akşama erdiğinizde ve sabaha erdiğinizde, Allah'ı tespih edin." Rûm, 30/17-18.

⁹⁶ "Güneşin (batıya doğru) kaymasından gecenin kararmasına kadar nazmı güzel kıl, bir de kıratıyla öne çıkan sabah namazını kıl. Şüphesiz sabah namazı Kur'ân'ına şahit olunmaktadır." İsrâ, 17/78.

⁹⁷ Yaşaroğlu, "Namaz", 32/350-357.

ayrı-ayrı yapma izni verilmiştir. Bu sebeple Allah'ın zikri secde ve rükû olmadan sadece kıyamda da eda edilebilir.⁹⁸ "الصَّلَاةُ" kelimesinde ifade edilmek istenen maksat Allah'ın tertip ettiği yasalar ve tabiattaki düzenlenmiş kanunlardır.⁹⁹

Abdullah Çekrâlevî, "Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtî'l-Furkân Kemâ Alleme'r-Rahmân" adlı risalesinde namaza "أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ"¹⁰⁰ âyeti ile başladığını ve namazın beş vakit¹⁰¹ olduğunu yazmaktadır.¹⁰² Ona göre, sabah namazının vakti, ikinci fecrin ortaya çıkmasından güneşin doğuşuna kadar geçen süredir. Öğle namazının vakti, güneşin tam tepe noktasına gelip kısa süre için gölgelerin kasılıp uzamasının durduğu vakittir. İkinci namazının vakti (öğle vaktinin bitmesiyle), eşyanın gölgesinin iki misline ulaştığı andan itibaren başlar ve güneşin batışına kadar devam eder. Akşam namazının vakti, güneşin batmasıyla başlar ve batı ufkundaki şafağın kaybolmasıyla (karanlığın çökmesiyle) sona erer. Yatsı namazının vakti ise şafağın kaybolmasından (karanlığın çökmesinden) itibaren başlar, ikinci fecrin doğuşuna kadar devam eder. Çekrâlevî namazda Kur'ân dışında bir şey (dua) okunmanın caiz olmadığını, böyle yapmanın küfür ve şirk olduğunu iddia etmektedir.¹⁰³

Maşrikî de beş vakit namazı kabul etmektedir. Ona göre Allah'ın "salât"ı emretmesindeki gayesi, o dönemde insanları eğitmekten başka bir şey değildir. Sözün gelişi askerler nasıl belli vakitlerde bir araya toplanıp kendilerine bazı kurallar öğretiliyor ve birtakım hareketler yaptırılıyorsa, bu durum aynıyla namaz için de geçerlidir. Nitekim mescitte toplanma, safları düzgün tutma, vakte riayet etme ve sessiz olma hep bu eğitime işaretler. Maşrikî Ankebût sûresi: "أَثَلْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِئَلَّا تُكُونَ مِنَ الْخٰسِرِينَ" ¹⁰⁴ âyetinde geçen "الْفُخْشَاءُ" ve "الْمُنْكَرُ" kelimelerine işarette bulunarak "salât"tan gözetilen maksadın, "hayâsızlık ve kötülükten alıkoyma" anlamında olduğunu, dolayısıyla namazın bu amacı gerçekleştirilmeye yönelik bir sebep olmanın ötesinde hiçbir şey ifade etmediğini söyler ve böylece sebebin her vakitte aynıyla uygulanmasına gerek olmadığını iddia eder.¹⁰⁵

⁹⁸ Ahmed Han, *Kur'ân-ı Mecid key Tefsir key Usul*, Makâlât, (Lahor: Tulû-i-İslâm, 1892), 2/230-231.

⁹⁹ Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/23.

¹⁰⁰ "Şüphesiz Allah, gerçekten O, çok yüce, çok büyüktür." Lokmân, 31/30.

¹⁰¹ Ahmet Yazıcı, "Kur'âncılık Ekolü ve Namaz", *İslâmî İlimler Dergisi*, 15/2 (Kasım 2020), 317-354; Çekrâlevî'nin takipçilerinden Seyyid Behâvuddin'e göre ise namazda ezan ve kamet şart değildir. Selefi, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 112.

¹⁰² Edip Yüksel de yukarıdaki biçime benzer önerilerin sahibidir. Ona göre namaz beş vakittir ve Kur'ân'da bu vakitler belirtilmiştir. Ancak Yüksel, daha sonra yazdığı "Kur'ân Çevirilerindeki Hatalar" adlı kitapla bu görüşünü değiştirerek sabah, akşam ve orta olmak üzere namazların vaktini ve sayısını üçe indirmiştir. Fevzi Zülaloğlu, *Temel kaynağımız Kuran*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2001), 415.

¹⁰³ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 2-8; Selefi, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 49,64.

¹⁰⁴ "Sana vahiy olan kitabı güzel güzel oku! Namazı kıl. Muhakkak ki (şartlarına uygun olarak kılınan) namaz, edepsizlikten ve kötülükten alıkoyma. Muhakkak ki Allah'ın zikri, en büyük işittir. Allah, her ne yaparsanız, bilir." Ankebût, 29/45.

¹⁰⁵ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 155-156.

Kur'âniyyun ekolünün önde gelen temsilcilerinden bir diğeri olan Ahmedüddin Amritsârî, namazın iki vakit olduğunu iddia edenler arasında yer almaktadır.¹⁰⁶ Konuya ilişkin iddiasına ise: “ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ ”¹⁰⁷ âyetini delil göstermektedir. Ahmedüddin Amritsârî'nin vefatından sonra öğrencileri namazların sayısı konusunda ikiye ayrılmışlardır. Birinci grup, İbadullah Ehtar gibi hocasının izinden giderek namazın iki vakit olduğunu kabul etmiş ve buna bir de her hafta kılınan Cuma namazını ilave etmişlerdir. Aralarında Seyyid Mukbil Ahmed'in yer aldığı ikinci grup ise namazın sabah, ikindi ve yatsı olmak üzere günde üç vakit olduğunu savunmuşlardır.¹⁰⁸ Ayrıca bu grup namazın belli bir form içinde kılınmasının zorunlu olmadığını, kişinin nasıl hoşuna gidiyorsa öyle kılabileceği fikrini benimsemiştir.¹⁰⁹

Ezan ve kameti kabul etmeyen Seyyid Behâvuddin ise farz namazların sabah, öğlen ve akşam olmak üzere günde üç vakit olduğunu, ikindi ve yatsı namazlarının Kur'ân'da yer almadığını söylemiştir. Teheccüd namazını kabul eden Seyyid Behâvuddin, “Doğu da batı da Allah'ındır”¹¹⁰ âyetini delil göstererek teheccüd ve sabah namazlarında doğuya yönelmenin, öğlen ile akşam namazlarında ise güneşin battığı tarafa yönelmenin doğru olacağını söylemiştir.¹¹¹

Ancak Taberî tefsirinde Hûd sûresinde geçen “ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ ”¹¹² âyetini ashap ve tabiundan nakillerde bulduktan sonra şöyle açıklamaktadır: Allah teâlâ bu âyet-i kerîmede Peygamberi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) dolayısıyla da biz Müslümanlara, gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın olan bir bölümünde namaz kılmanızı emretmektedir.¹¹³ Müfessirler, gündüzün iki tarafındaki namazlardan hangi vakitlerin kastedildiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mücâhid, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî ve Dahhâk gündüzün iki tarafında kılınması emredilen namazlardan maksadın sabah, öğle ve ikindi namazları olduğunu söylemişlerdir. Abdullah b. Abbas ve Hasan-ı Basrî ise bu namazların sabah ve akşam namazları olduklarını söylemişlerdir. Taberî,

¹⁰⁶ Davudi, *Şah Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 277.

¹⁰⁷ Hûd, 11/114; Gulam Ahmed Perviz'e göre bu âyette: Toplum içindeki nizam, düzen içinde sabah akşam birbiriyle uyum halde hareket ederek kötülüklerden kaçınmak ve olumsuzlukların üstesinden gelmek gibi anlamlar ifade etmektedir. Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/517.

¹⁰⁸ Kur'âniyyun ekolünün namaz konusunda aşırı görüş beyan eden takipçilerinden biri Seyyid Refiuddindir. İlahibahş, Seyyid Refiuddin'nin namazla ilgili görüşü ile ilgili şunları yazmış: Seyyid Refiuddin Multanî, farz namazların teheccüd, sabah, öğlen ve akşam olmak üzere dört vakit olduğunu söyler. O, “Doğu da batı da Allah'ındır” âyetine istinaden, teheccüd ve sabah namazlarında güneşin doğduğu tarafa, öğlen ve akşam namazlarında ise güneşin battığı tarafa yönelmenin doğru olacağı kanaatindedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Hamid Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'âniyyun ve şübehâtuhum haule's-sünne*, (Taif: Mektebetü's-sıddik, 2000) 375-376.

¹⁰⁹ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 156.

¹¹⁰ Bakara, 2/115.

¹¹¹ Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 111.

¹¹² “Gündüzün her iki tarafında ve gecenin gündüze yakın saatlerinde namaz kıl. Şüphesiz iyilikler, kötülükleri giderir. Bu, anlayış ve kavrayışı olanlar için bir öğüttür.” Hûd, 11/114.

¹¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya, (İstanbul: Hisar yayınları, 1996), 4/529-530.

bu görüşü tercih etmiştir. Katâde ve diğer âlimlerden nakledilen başka bir görüşe göre ise gündüzün iki tarafında kılınması istenen namazlardan maksadın sabah ve ikinci namazları olduğu söylenmiştir. Bazıları da bu iki tarafta kılınması emredilen namazların, öğle ve ikinci namazları olduğunu söylemişlerdir. Gecenin gündüze yakın zamanlarında kılınması emredilen namaza gelince, bununla hangi vakitte kılınan namazın kastedildiği hakkında da şunlar söylenmektedir: Mücâhid, Abdullah b. Abbas, Hasan-ı Basrî ve İbn Zeyd bu namazdan maksadın, yatsı namazı olduğunu söylemişlerdir. Taberî de bu görüşü tercih etmiştir.¹¹⁴ Diğer bir kısım âlimler ise bu namazdan maksadın akşam ve yatsı namazları olduğunu söylemişlerdir. Âyet-i kerîmede geçen: "Şüphesiz iyilikler kötülükleri siler"¹¹⁵ ifadesinde geçen iyilik ve kötülüklerden neyin kastedildiği hakkında bir kısım âlimler; "Bundan maksat "Sübhanallahi, velhamdülillahi ve lailahe İllallahu vallahu ekber" tespihadir, demişlerse de Kâ'b b. el-Kurezî, oğlu Muhammed, Abdullah b. Abbas, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Dahhâk, Mesrûk vb. âlimlere göre buradaki kötülükleri silen iyiliklerden maksat beş vakit namazdır. Âyette zikredilen "kötülükler"den maksadın ise günahlar olduğu beyan edilmiştir.¹¹⁶ Konu ile ilgili diğer âyet şöyledir: "أَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّكَ لَرَكِيكُ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا"¹¹⁷

Bu âyet Safvetüt-Tefâsirde şöyle tefsir edilmektedir: "Ey Muhammed namaza vakitlerinde devam et. Öğlen güneşin zevale erdiği zamandan, gece karanlığına kadar namaz kıl. Sabah namazını da kıl. Sabah namazında kıraatin uzun olması istendiği için, sabah namazına "kur'âne'l-fecr" denilmiştir". Bazı tefsirciler de şöyle der: Bu âyet-i kerîmede farz namazlara işaret vardır, "dülûku's-şems" onun zeval bulması demektir. Bu, öğle ve İkinci namazlarına işaretler. "Çaseki'l-leyl" ise kararması demektir. Bu da akşam ve yatsı namazlarına işaretler. "Kur'âne'l-fecr" ise sabah namazına işaretler. Âyet beş vakit namaza bir rumuzdur.¹¹⁸

Görüldüğü gibi Kur'ân, kendine özgü üslûbuyla sarîh veya işaret yoluyla namazın vakitlerini açık bir şekilde beyan etmiştir. Buradaki sorun, Ehl-i Kur'ân ekolünün hadisleri kabul etmemelerinin yanında, Kur'ân yorumuna yönelik fikirlerinin de genelde güçlü delillerden yoksun olmasında yatmaktadır. Ayrıca yaptıkları kısır ve mesnetsiz yorumlarla beraber, hadisleri basit bir şekilde yok sayarak kolaycılığı seçmelerinden kaynaklanmaktadır. Yoksa hem âyetlerde hem hadislerde namazın beş vakit olduğu açık açık zikredilmiştir.

¹¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya, (İstanbul: Hisar yayınları, 1996), 4/529-531.

¹¹⁵ Hûd, 11/114.

¹¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya, (İstanbul: Hisar yayınları, 1996), 4/529-530-532.

¹¹⁷ "Güneşin (batıya doğru) kaymasından gecenin kararmasına kadar namazı güzel kıl, bir de kıraatıyla öne çıkan sabah namazını kıl. Şüphesiz sabah namazı Kur'ân'ına şahit olunmaktadır". İsrâ, 17/78.

¹¹⁸ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü-t-Tefâsir*, çev. Sadreddin Gümüş - Nadim Yılmaz, (İstanbul: İz yayıncılık, 2003), 3/391.

6.Namazın Eda Keyfiyeti

Kur'ân-ı Kerîm'de mutlak biçimde namaz emrine defalarca yer verildiği gibi bazı âyetlerde çeşitli üslûplarla namazın önemine işaret edilerek namaz kılanlardan övgü ile söz edilmiştir¹¹⁹. Namaz, Allah'ın huzuruna çıkmak ve adeta onunla diyaloga geçmektir. Çünkü namazda kişi, direkt olarak Allah'a hitap etmekte ve O'ndan birtakım isteklerde bulunmaktadır¹²⁰. Günde beş vakit bilinçli bir şekilde Allah'ın huzuruna çıkan kişinin, günün sair saatlerinde Allah'ın emirlerine muhalefet etmesi düşünlmemektedir.¹²¹

Kur'âniyyun ekolü mensupları namazın eda ediliş şekli konusunda da birbirinden farklı görüş ve yorumlar ortaya atmışlardır. Seyyid Ahmed Han ve Gulam Ahmed Perviz, namazın belirlenmiş bir şekli olduğunu kabul etmez. Onlara göre Kur'ân'da kıyam, rükû ve secde ayrı ayrı zikredildiği için Allah'ı zikretmek secde ve rükû olmadan sadece kıyamda da eda edilebilir.¹²² Namazların ikâme şeklini Kur'ân'dan ispatlamaya çalışan Abdullah Çekrâlevî ise namaz esnasında kibleye dönmenin vacip olduğunu,¹²³ "رَبِّ ادْخُلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ"¹²⁴ âyetini okuyup namaza niyet edildikten sonra iftitah tekberiyle beraber ellerin kulaklara kadar götürülüp "ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ" ¹²⁵ "هُوَ الْحَقُّ وَاَنَّ مَا يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الْبَاطِلُ وَاَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيْرُ" âyetini okuduktan sonra sağ el sol elin üstüne gelecek şekilde kalp üzerine konması gerektiğini söyler.¹²⁶ Bu, bir nevi günahı ikrar edişin bir işareti olup¹²⁷ şu âyet buna delildir: "غَيْرِ سُوِّءٍ وَاَضْمُمْ اِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ اِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلٰٓئِهٖ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمًا فَاسِقِيْنَ": "*Elini*

¹¹⁹ "Bu, indirdiğimiz mübarek bir kitaptır, kendinden öncekini doğrulayan onaylayandır. (bunu, sana) şehirlerin merkezi olan (Mekke'dekileri) ve çevresindekileri uyarman için (gönderdik). Ahrete iman edenler, Ona da iman ederler, onlar namazlarına dikkat ederler." En'âm, 6/92; "Onlar, namazlarını (zamanında ve düzgün kılma gibi konularda) duyarlıdır." Müminün, 23/9; "O namaz kılanlar, bunun dışındadır." "Onlar, namazlarına devam ederler." "Onların mallarında, dilenen ve yoksul için belirli bir hak vardır." "Onlar ceza gününü onaylayıp doğrularlar." "Onlar, Rablerinin azabından korkarlar." "Çünkü Rablerinin azabından emin olunmaz." "Onlar, apışlarını, ırzlarını korurlar." "Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeler hariç. Çünkü onlar, bunda kınanmazlar." "Fakat ondan ötesini arayanlar, işte onlar, haddi aşan haşarılardır." "Onlar, kendilerine emanet edilenleri ve (başkalarına verdikleri) sözlerini gözetirler." "Onlar, şahitliklerinde dürüsttürler." "Onlar, namazlarına dikkat ederler." "İşte onlar, cennetlerde ikram olunanlardır." Meâric, 70/22-35.

¹²⁰ Yaşaroğlu, "Namaz", 32/350-357.

¹²¹ Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, 164-165.

¹²² Ahmed Han, *Kur'ân-ı Mecid key Tefsir key Usul*, Makâlât, (Lahor: Tulû-i-İslâm, 1892), 2/230-232; Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/23-24; J.M.S, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, 102-103.

¹²³ Hamid Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'âniyyun ve şübehâtuhum haule's-sünne*, 369.

¹²⁴ "Deki: "Ey Rabbim! Beni, doğrulukla girenler gibi (o şehre) sok." İsrâ, 17/80.

¹²⁵ "Bu, şüphesiz Allah'ın gerçek olmasındadır. Ondandır başka dua edip yakardıklarınız, batıldır. Şüphesiz Allah, gerçekten O, çok yüce, çok büyüktür." Lokman, 31/30.

¹²⁶ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 15.

¹²⁷ Çekrâlevî'den sonra Kur'âniyyun ekolü mensuplarından Seyyid Behâvuddin'nin içtihadına göre iftitah tekberi (tahrime tekberi) ile namaza başlarken iki kulak tutularak Lokmân süresinin 30. âyeti okunur. Selefi, Ehl-i Kur'ân ekolü mensuplarının namazlarını genelde sükûnet içinde kıldıklarına işaret etmiştir. Namazlarını Kur'ân'ın farklı yerlerinden derledikleri âyetleri sesli bir şekilde okumak suretiyle tamamlarlar. Selefi, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 110.

koyununa sok, herhangi bir hastalık olmaksızın bembeyaz olarak çıkacaktır. Kolları şimdi göğsüne kavuştur. İşte bu ikisi, Rabbin tarafından Firavun ve ileri gelen adamlarına iki mucizedir. Çünkü onlar, yoldan çıkan bir millettir".¹²⁸ "وَاضْمُمْ إِلَيْكَ" "korkudan açılan kollarını kendine çek" ifadesine istinaden kıyamda iki elin kalp üzerinde birleştirilmesini savunan Çekrâlevî, namaz hususunda herhangi bir mescit yahut mekânın birbirinden hiçbir üstün tarafı olmadığını, dolayısıyla Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ'nın faziletine dair hadislerin hiçbir değer taşımadığını ileri sürer. O, Fatiha ve bir miktar Kur'ân okuması dışında namazda sübhâneke, kunût ve salavat gibi duaların okunmasını bid'at olarak kabul eder ve namazda bunların okunmasını caiz görmez.¹²⁹

Çekrâlevî'ye göre, yukarıda belirtilen âyetler okunarak namaza giriş yapıldıktan sonra besmele çekilir, Fatiha ve zamm-ı sûre okunur. Bu şekilde kıraat bittikten sonra Lokmân sûresi¹³⁰ 30. âyet okunarak rükûa gidilir. Rükûda İsrâ sûresi¹³¹ 108 ve 111. âyetler, Furkan sûresi¹³² 65. âyet okunur ve Lokmân 30. âyetiyle¹³³ rükûdan doğrulanır¹³⁴ ve Âl-i İmran sûresi¹³⁵ 191-194 arası âyetler okunur ve Lokmân sûresi¹³⁶ 30. âyetle secdeye gidilir. Secdede İsrâ sûresi¹³⁷ 108. ve Furkan 66. âyetleri¹³⁸ okunduktan sonra, Lokmân sûresi 30. âyetle secdeden kalkılır. İki secde arasında Âl-i İmran sûresi¹³⁹ 191-194. âyetler okunur. İkinci secdede aynı şekilde yapıldıktan sonra, Lokmân sûresi 30. âyetle ayağa kalkılarak birinci rekât tamamlanmış olur. İkinci rekât için besmele ve Fatiha'dan sonra istenilen yerden istenilen kadar Kur'ân okunduktan sonra birinci rekâtın rükû ve secdelerinde yapılanlar aynıyla ikinci rekâta da tekrar

¹²⁸ Kasas, 28/32.

¹²⁹ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 8-10; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 154-155.

¹³⁰ "Şüphesiz Allah, gerçekten O, çok yüce, çok büyüktür." Lokman, 31/30.

¹³¹ "Rabbimizi her türlü eksiklikten uzak tutarız. Eğer Rabbimizin bir sözü varsa, o mutlaka gerçekleşecektir" derler; De ki: "her türlü övgü, çocuk edinmeyen, egemenlikte bir ortağı bulunmayan, zayıflıktan korunmak için bir koruyucusu olmayan Allah'ındır. Durup dinlenmeden onu büyükleyip ulula!". İsrâ, 17/108-111.

¹³² "Onlar şöyle derler: "Ey Rabbimiz! Cehennem azabını bizden uzaklaştır! Şüphesiz onun azabı daimdir". Furkan, 25/65.

¹³³ "Şüphesiz Allah, gerçekten O, çok yüce, çok büyüktür". Lokman, 31/30.

¹³⁴ Muhammed Ramazana göre, Rükûdan kalkmak Kur'ân'ın talimatına aykırıdır. Rükûda iken hiç doğrulmadan hemen secdeye kapanmak gerekir. Her rekâta bir secde vardır, başka secde yapmaya gerek yoktur. Secde zikirleri bittiğinde namaz tamamlanmış olur. Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz", 317-354.

¹³⁵ "Onlar ayaktayken, otururken, yatarken hep Allah'ı zikrederler. Göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler): Ey Rabbimiz! Sen, bunu boşuna yaratmadın! Süphânsın! O halde o ateşin azabından bizi koru!" "Ey Rabbimiz! Hem Peygamberlerine karşı bize vaat ettiklerini ihسان et! Kıyamet günü yüzlerimizi kara çıkarma! Şüphe yok ki sen sözünden caymazsın." Âl-i İmran, 3/191-194.

¹³⁶ "Şüphesiz Allah, gerçekten O, çok yüce, çok büyüktür." Lokman, 31/30.

¹³⁷ İsrâ, 17/108.

¹³⁸ "Muhakkak ki orası, ne kötü bir yerleşim ve yaşam yeridir!" Furkan, 25/65.

¹³⁹ "Onlar ayaktayken, otururken, yatarken hep Allah'ı zikrederler. Göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler): Ey Rabbimiz! Sen, bunu boşuna yaratmadın! Süphânsın! O halde o ateşin azabından bizi koru!" "Ey Rabbimiz! Hem Peygamberlerine karşı bize vaat ettiklerini ihسان et! Kıyamet günü yüzlerimizi kara çıkarma! Şüphe yok ki sen sözünden caymazsın." Âl-i İmran, 3/191-194.

edilir ve ka'deye oturulur. Ka'dede Bakara 286.¹⁴⁰ Araf 126.¹⁴¹ Al-i İmran 8-9,¹⁴² Araf 89,¹⁴³ Kehf 10.¹⁴⁴ ve Bakara 101.¹⁴⁵ âyetler okunduktan sonra iki rek'at namaz tamamlanmış olur. Eğer iki ka'deli bir namaz söz onuğu ise Saffat sûresi 182.¹⁴⁶ âyet okunduktan sonra Lokmân sûresi 30. âyet okunarak üçüncü rake'at için ayağa kalkılır ve namazın geri kalan kısmı da yukarıdaki öğretiye uygun şekilde tamamlandıktan sonra "سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ"¹⁴⁷ âyeti okunarak önce sağ tarafa sonra sol tarafa selam verilerek namaz tamamlanmış olur.¹⁴⁸

İlahbahş bizzat gözlemlediği namazla ilgili izlenimlerini şöyle aktarır: "Lahor'daki merkezlerinde benim gözlemlediğim namazda, İmamları saftan öne çıkmadan aralarında duruyor,¹⁴⁹ sonra Kur'ân'dan şu âyeti okuyor": "رَبِّ ادْخُلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ" "Rabbim beni girdiğim yere dürüstlikle girdir".¹⁵⁰ Ardından yukarıdaki gibi başlangıç tekbiri alıyor ve başlıyor. Muhammed Ramazan'ın farklı sûrelerden seçerek bir araya getirdiği 25 âyetlik seçkiyi okuduktan sonra özel tekbir ile rükûa gidiyor ve rükûda üç âyet okuyor. Sonra rükûdan doğrulmadan secdeye giderek secdede farklı sûrelerden derlenmiş beş âyet okuyor ve böylece namazın bir rekâtı tamamlanmış oluyor. Aynı şekilde bir rekât daha kıldıktan sonra, ikinci rekâtın secdesinde namaz son buluyor.¹⁵¹ Dikkat çeken bir nokta da imamları kıyam, rükû ve secdelerin tamamında açıktan okuyor, kesinlikle gizli okumaya yer vermiyor.¹⁵²

¹⁴⁰ "Allah hiç kimseyi gücünden fazlasıyla sorumlu tutmaz. Herkesin kazandığı kendine, yüklendiği de aleyhinedir. Ey Rabbimiz! Eğer unuttuk veya kastımız olmayarak yaptysak, bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Hem bize, bizden öncelilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme! Ey Rabbimiz! Hem de bize gücümüz olmayanı yükleme! Günahlarımızı affet, bizlere mağfiret et, bize rahmetini ihsan et! Sen, mevlamızsın. Seni tanımayanlara karşı bizi galip eyle! Kahrolsun kâfirler!" Bakara, 2/286.

¹⁴¹ "Şüphesiz biz, Rabbimize döneceğiz." Araf, 7/126.

¹⁴² "Ey Rabbimiz! Hidayetine erdirdikten sonra, kalplerimizi yamultma, katında bize bir rahmet ihsan et! Şüphesiz, bütün dilekleri veren, sensin sen!" "Ey Rabbimiz! Muhakkak ki sen, insanları, geleceğinde şüphe olmayan bir günde toplayacaksın, şüphesiz Allah, vadini şaşırmas." Al-i İmran, 3/8-9.

¹⁴³ "(Sonra sözlerine şöyle devam etti:) "Doğrusu Allah bizi ondan kurtarmışken sizin dininize dönecek olursak, yalan söyleyerek Allah'a iftira atmış oluruz! Rabbimiz Allah'ın dilemesi dışında, bizim ona, sizin dininize dönmemiz mümkün değildir. Rabbimiz İliyle her şeyi kuşatmıştır. Biz Allah'a tevekkül ettik. Ey Rabbimiz! Halkımızla bizim aramızda hakka göre hüküm ver! Sen, hüküm verenlerin en iyisisin!" Araf, 7/89.

¹⁴⁴ "Bir zamanlar, genç yiğitler mağaraya sığınmışlar, şöyle demişlerdi: "Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ihsan et, bize işimizde başarı hazırla". Kehf, 18/10.

¹⁴⁵ "Hem Allah tarafından onlara beraberlerindeki onaylayıp doğrulayıcı bir Peygamber gelince (önceden) kendilerine kitap verilenlerden bir bölümü Allah'ın kitabını, sanki bilmiyormuş gibi omuzlarının arkasına attılar." Bakara, 2/101.

¹⁴⁶ "Her türlü övgü, yalnızca âlemlerin Rabbi olan Allah'ın hakkıdır." Saffat, 37/182

¹⁴⁷ "Selam olsun sizlere! Rabbiniz kendisine rahmeti yazdı". En'âm, 6/54;

¹⁴⁸ Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 84.

¹⁴⁹ İmam ve muktediler aynı safta durduğu için bunlara ait camilerin tamamında mihraplar, dolaplarla kapatılmış durumdadır. Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 110.

¹⁵⁰ İsrâ, 17/80.

¹⁵¹ İlahibahş, *el-Kur'âniyyun ve şübehâtuhum haule's-sünne*, 369.

¹⁵² Zülaloğlu, *Temel kaynağımız Kuran*, 415; Yazıcı, "Kur'âncılık Ekolü ve Namaz", 317-354; Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 84.

Kur'âniyyûn ekolünün önde gelen simalarından bir diğeri olan Maşrikî'ye göre "sücut", Kur'ân'da umumiyetle alını yere koyma değil;¹⁵³ Allah'ın emirlerine göre hareket etme anlamına gelir.¹⁵⁴

7.Namazın Rek'atleri

Kur'âniyyun ekolü temsilcileri namaz vakti konusunda olduğu gibi kıyam, kıraat, rükû ve iki secdeden ibaret genellikle iki ile dört rekâttan meydana gelen namazların rek'atı konusunda da farklı görüş ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁵ Abdullah Çekrâlevî, "طَرْفِي النَّهَارِ وَزُلْفَاءَ مِنَ اللَّيْلِ"¹⁵⁶ âyetini delil göstererek namazın yirmi dört saatlik bir zaman dilimine yayıldığını vurgulamaktadır.¹⁵⁷

Çekrâlevî, namazdaki rek'atlerin ikişer, üçer ve dörder oluşlarını da ekolün diğer temsilcileri gibi "الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أُنْجُحَةٍ مُتَنَبِّئِي وَثَلَاثَ قَدِيرٍ" ¹⁵⁸ "أُنْجُحَةٍ" (kanatlar) kelimesini, "bazı ahmakların zannettikleri gibi 'kanatlar' anlamında değil, rek'at manasındadır".¹⁵⁹ İkişer, üçer ve dörder kelimeleri ise rekâtların sayısını belirtmektedir", der. Bazı araştırmacıların değindiği gibi Kur'ân'ın sağlıklı şekilde anlaşılması noktasında Arap dilini esas almayı temel ilke kabul eden yorum sahiplerinin, "أُنْجُحَةٍ" kelimesinden "rekât" anlamı nasıl çıkardıkları gerçekten merak konusudur.¹⁶⁰

Çekrâlevî, "Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân Kemâ Alleme'r-Rahmân" adlı risalesinde sabah namazının iki, öğle namazının dört, ikinci namazının dört, akşam namazının üç ve yatsı namazının dört farz olduğunu yazmaktadır.¹⁶¹ Fakat öğrencilerinden Muhammed Ramazan, her namazın iki rekâttan ibaret olduğunu, bunun üzerine arttırılan sayının insanların kendi istekleriyle ilave ettikleri izafi bir şey olduğunu, yoksa yapılması gereken bir husus olmadığını söyler.¹⁶²

Çekrâlevî'ye göre namazın belirlenen vakti dışında kılınmasına (kaza edilmesine) kati sûrette izin yoktur. Müslüman kimse vakti içinde olmak şartıyla ayakta, oturarak, yatarak, işaretle, yani kendisinin (meşru ölçüler dâhilinde) şartlarına hangisi uyuyorsa o sûrette namazını kılması gerekir. Aynı şekilde sehiv secdesinin de Kur'ân'da yer almadığı için yapılması doğru değildir. Bir kişi onun bir rükününü

¹⁵³ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 156.

¹⁵⁴ J.M.S, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, 102-103.

¹⁵⁵ Muhammed Ramazana göre her namaz iki rekâttan ibarettir. Bunun üzerine arttırılan sayı, insanlar tarafından yüklenilen (arzuya kalmış) bir görevdir, insanların ihtiyacından dolayı değildir. Yazıcı, "Kur'âncılık Ekolü ve Namaz", 317-354.

¹⁵⁶ Hûd, 11/114.

¹⁵⁷ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 155; Binşık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 350.

¹⁵⁸ "Hertürlü hamd; gökleri ve yeri yoktan var eden; melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a aittir! O, dilediğini yaratılıştta üstün kılar. Hiç kuşku yok ki, Allah'ın her şeye gücü yeter." Fâtır, 35/1.

¹⁵⁹ "أُنْجُحَةٍ" sözcüğünü Abdullah Çekrâlevî 'kanatlar' değil, rek'at anlamında olduğunu söylerken; Perviz ise: "Kâinatta Allah'ın iradesiyle yaratılan ikişer ve üçer özelliğe sahip güçler" olarak tercüme etmiştir. Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/1003.

¹⁶⁰ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 155; Binşık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 350.

¹⁶¹ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 16.

¹⁶² Zülaloğlu, *Temel kaynağımız Kuran*, 414-415.

unutursa hatırladığı yerde tekrar eder. Sehv secdesi yaparak namazın tam olduğunu iddia edemez.¹⁶³ Bunun kötü bir bid'at olduğu görüşündedir.¹⁶⁴

8.Namazların Cem Edilmesi

Beş vakit namazdan her birinin kendine ayrılan vakit içinde kılınması farz olmakla beraber bazı özel durumlarda öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının birleştirilerek (cem ederek) kılınması câizdir.¹⁶⁵ Fakat Kur'âniyyun ekolü nezdinde namazların cem edilmesi sahih değildir. Çekrâlevî, namazların cemedilmesi konusunun Kur'ân'da yer olmadığını, bu yüzden caiz olmadığını söyler.¹⁶⁶ Ona göre cuma ve bayram namazları farzdır; Kur'ân'ın emridir. Bu yüzden her iki bayram namazında hutbe okunmasının zorunlu olduğunu bildirir.¹⁶⁷ Diğer taraftan teravih namazı diye bir şeyin olmadığını, bunların birer bid'at ve cehenneme götüren sapıklık olduğunu söyler.¹⁶⁸

Abdullah Çekrâlevî herkesin kendi mezhebine ya da keyfine göre namaz kılmasını küfür olarak değerlendirir. Ona göre namazın eda keyfiyeti konusunda her hangi bir şey sorulacak olursa, şöyle sormalı, “bizim kıldığımız namazı Kuran'dan göster” ya da, “bizim kıldığımız namaz Kur'ân'a uygun mu?” diye sormalıdır.¹⁶⁹ Bu konuda muhaliflerine: “فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيَابًا”¹⁷⁰ âyetini delil getirerek şöyle yorumlamaktadır: sizler, âyette zikri geçenler gibi Allah'ın kitabında anlatılan namazı bozdunuz.¹⁷¹ Bu konuda “*Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâti'l-Furkân Kemâ Alleme'r-Rahmân*” adlı risalesinde mezhep imamlarına aşırı derece yükleniyor ve günümüz Müslümanlar arasındaki ihtilaf kaynağının onların ortaya koydukları görüşlerden ötürü olduğunu söylüyor.¹⁷²

9.Cenaze Namazı

Cenaze için dua olan cenaze namazı, farz-ı kifayedir. Cenaze namazı rükû ve secdesi olmayan bir namazdır.¹⁷³ Çekrâlevî'ye göre Kur'ân'da cenaze namazı diye bir şey yoktur. Kur'ân, mevtaya sadece dua edilmesini emretmektedir. Zaten kılınagelen şey de rükû ve secdesi olmadığından dolayı namaz olarak nitelenmesinin de mümkün olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Çekrâlevî, birtakım insanların “Bu İslâm'dandır” iddiasıyla inandıkları ve yaşadıkları şeylerin aslında sonradan İslâm'a

¹⁶³ Birışık, *Hint Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 350.

¹⁶⁴ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 155.

¹⁶⁵ Yaşaroğlu, “Namaz”, 32/350-357.

¹⁶⁶ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 155.

¹⁶⁷ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâti'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 17.

¹⁶⁸ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, 155.

¹⁶⁹ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâti'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 2-3.

¹⁷⁰ “Sonra arkalarından bozuk bir grup halef oldu, namazı terk ettiler, şehvetleri ardına düştüler. Onlar, Gayya'yı boylayacaklardır.” Meryem, 19/59.

¹⁷¹ Birışık, *Hint Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 345.

¹⁷² Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâti'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 2-3.

¹⁷³ İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 94.

katılıp İslâm'danmış gibi gösterilen şeyler olduğunu belirtir.¹⁷⁴ Buhari, Müslim, Hidaye ve şerhi Vikaye gibi kitaplarda bulunan her şeyin Kur'ân'da tafsilatıyla bulunması da beklenemez.¹⁷⁵ Çünkü Allah, İslâm dininde gerekli ve münasip gördüğü her şeyi kendi kitabında en güzel şekilde ortaya koymuştur ki "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ" "Bugün sizin için dininizi ikmal ettik"¹⁷⁶ âyeti bunun açık bir delilidir. Ona göre bir şeye İslâm'dandır diyebilmek için onun Kur'ânî¹⁷⁷ olması gerekmektedir.¹⁷⁸

Ehl-i Kur'ân ekolü mensupları namaz konusunda olduğu gibi ramazan orucu konusunda da birbirinden farklı yorum ve iddialarda bulunmuşlardır. Ekol mensuplarından kimileri ramazan ayı orucunun tam bir ay olduğunu söylerken, kimileri ise oruç tutmanın tamamen ihtiyari olduğunu iddia etmiştir. Seyyid Alâuddin ve kardeşi Seyyid Refiuddin ise uzun yaz günlerinde oruç tutmanın zor olacağını, bu nedenle ramazan orucunun Aralık ayında tutulması gerektiğini söylemiştir. Aralık ayında hava serin, geceleri uzun ve gündüzleri kısa olduğu için insanlara kolaylık sağlanacağına işaret etmişlerdir. Hatta bu işi biraz daha ileriye taşıyarak Bakara sûresi 184. âyette geçen "أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ" ifadesinin Arapçada sayılı gün anlamına geldiğini delil göstererek ramazan ayı orucunun birkaç gün, hatta âyette üç güne işaret edildiğinden üç gün olduğunu iddia etmişlerdir. Bu sebepten ötürü ekolün söz konusu grup ve mensuplarına toplum içinde "se rûziler" (üç güncüler) lakabı verilmiştir.¹⁷⁹

Ramazan orucunun tam bir ay olduğunu düşünen Seyyid Behâvuddin ise dinin özü olan kelime-i tevhit konusunda farklı yorum ve düşünceye sahiptir. Ona göre tek seferde "Allah'tan başka ilâh yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir" demek doğru olmayıp bu iki cümle ayrı ayrı söylenmelidir. "لا اله الا الله" diyen biri, hemen arkasından "محمد الرسول الله" demek yerine, bu iki cümleyi farklı farklı zamanlarda söylemelidir. Çünkü ikisini peş peşe söylemek şirktir.¹⁸⁰

Kur'âniyyun ekolüne göre Allah, pek çok âyette Kur'ân'ın kolay, anlaşılır, açık, noksansız ve insanların ihtiyacı olan tüm bilgileri içeren bir kitap olduğunu vurgulamaktadır. Bunu bildiğimiz halde Kur'ân hakkında açıklamaya muhtaç gibi olumsuz düşünceler taşımamız insaftan uzak bir değerlendirme olacaktır ki bundan kaçınmamız gerekir. Bu gibi düşüncelerin asıl kaynağının geleneksel İslâm'ın yorumlarına ve oluşturduğu müesseselerine bir takım yanlış fikir ve görüşlerin girmiş olduğunu, Kur'ân'ın buyurduğu doğru yolu bulmak ve emrettiği ile amel edebilmek

¹⁷⁴ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 4.

¹⁷⁵ Birışık, *Hint Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 343.

¹⁷⁶ Mâide, 3/5.

¹⁷⁷ Geylanî, *Aine-i-Perviziyyet*, 37.

¹⁷⁸ Çekrâlevî, *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân kemâ Alleme'r-Ramân*, 5; Birışık, *Hint Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 343.

¹⁷⁹ Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 111.

¹⁸⁰ Selefî, *Abdullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*, 111-112.

için bir an önce geleneksel İslâm'ın tamamından kurtulmak gerektiğini¹⁸¹ düşünmektedirler.

Kur'ancılık ekolü mensupları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıklamalarının sadece kendi devrine has olduğunu, bunlarla sadece o devirde amel edilebileceğini,¹⁸² artık gerek olmadığı görüşünü savunmuş¹⁸³ ve böylece başta namaz olmak üzere Müslümanların dinle ilgili ihtiyaç duyduğu tüm meselelerin açıklamasını Kur'ân'dan bulmaya çalışmışlar. Fakat bu iş onlar için hiç de kolay olmamıştır.

Ekseriyeti reddiye olmak üzere günümüze değin Kur'âniyyun ekolü hakkında çok sayıda kitap, risale ve makale kaleme alınmıştır. Mesela Mevlânâ Abdurrahman Geylanî tarafından Urduca dilinde kaleme alınan *Aine-i-Perviziyyet* kitabı, onlardan biridir. Bu kitapta Kur'âniyyun ekolünün İslâmî konularla ilgili düşüncelerinde başta Mu'tezile olmak üzere, İslâm filozoflarının, müsteşriklerin, Batı hayranlığının tesiri altında kaldığını iddia etmiş ve Kur'ânî yorumundan tutun sünnet hakkındaki fikir ve düşüncelerinin tamamen yanlış, batıl ve çürük olduğunu söylemiştir.

Abdu'l-Cebbar Selefi de kendisini, Ehl-i Kur'ân ekolüne ait eserleri inceleyen ve onları yakından tanıyan hatta onlarla münazara meclisleri düzenleyen kişi olarak tanıtır ve Urduca dilinde yazdığı "*Abullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*" kitabında şunları söyler: 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra kendilerini ehl-i Kur'ân takipçileri olarak tanıtan insanlar bir sürü grup kurdular. Kurulan bu grup ve cemaatlerden her biri kendi kafasına göre bir namaz şekli uydurdu, en ilginç olanı ise herkesin kendi içtihadına göre kıldığı namazın Kur'ânî ve en doğru namaz olduğunu iddia etmesi oldu. Kısacası Çekrâlevî'nin vefatından sonra onun yolunu izleyenler namaz meselesini oyun haline getirdiler. Hasan Rizâi'nin Farsça olarak kaleme aldığı *Arziyâbi Nezerye-yi "Gulam Ahmed Perviz Der Tecdid Peziri-yi Vahy-i Sünnet"* isimli makale de yukarıda sözünü ettiğimiz çalışmalardan bir diğeridir.

Kur'ancılık anlayışına karşı Türkiye'de de bir takım çalışmaların yapıldığını görüyoruz.¹⁸⁴ Bunlardan bir-iki tanesini örnek verecek olursak Ömer Faruk

¹⁸¹ Ahmed Han, *Kur'ân-ı Mecid key Tefsir key Usul*, 2/230-231; Geylanî, *Aine-i-Perviziyyet*; Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1; Perviz, *Şahkâr-i-Risalet*, "Hasbunâ Kitabullah", 4.

¹⁸² Perviz, *Mefhumu'l-Kur'ân*, 1/23.

¹⁸³ Davudi, *Şah Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistanda Hadis Çalışmaları*, 278.

¹⁸⁴ Kökleri Seyyid Ahmed Han'a dayanan, ilk defa Hint alt kıtasında gündeme gelen Kur'ân'cılık ekolünün Türkiye'ye gelişi 1980'li yıllarda olmuştur. Bu dönemde yayın hayatına giren Kalem, Kelime, Aylık ve halen devam eden İktibas gibi dergiler etrafında kümelenen ve adına "mecelleciler" denilen teşekkülü, Kur'ân'cılığın Türkiye'deki ilk çekirdeği olarak kabul etmek mümkündür. Bu dergilerden en radikalı 1988-89 döneminde yayımlanan ve toplamda 24 sayı çıkaran kalem dergisidir. Bunlardaki genel düşünce, dinin tek kaynağının Kur'ân olduğu, Kur'ân İslam'ına dönüşmesi gerektiği, Kur'ân'ın her şeyi içerdiği ve geleneğin Kur'ân'ı anlamaya engel olduğu iddiasıdır. Mealciler diye adlandırılan grup da hemen hemen ehl-i Kur'ân mensuplarının benimsediği tüm fikirleri kabul ediyorlar. Yaşar Nuri Öztürk de Türkiye'deki Kur'âncılardan biri olup ona göre, "günümüzde doğru olarak ulaşılan hadis sayısı elliye geçmez ve onların da bağlayıcılığı bulunmamaktadır". Bunun dışında Edip Yüksel, Hayri Kırbaçoğlu gibi kişiler de Hint alt kıtası Kur'âniyyun ekolü gibi "bize Kur'ân yeter" düşüncesini savunanlardandır. Ahmet Yazıcı, "Kur'ancılık

Korkmaz'ın "Kur'an Bize Yeter Söylemine Kur'an'ı Kerimden Cevaplar" kitabı onlardan biridir. Yazar bu eserinde Allah'ın indirdiği, Peygamber'inin beyan ettiği ve sahabenin de iman edip aktardığı İslam'ı yok etme peşinde olanlar hakikatlere saldırmakla İslam'a bir zarar vermeyeceklerini ifade etmektedir. Bu çalışma hadis inkârcılarına karşı yazılan reddiye niteliğinde bir eserdir. Kur'âncılığa karşı yapılan çalışmalardan bir diğeri ise Enbiya Yıldırım'ın kaleme aldığı "Kur'ân Bize Yeter Söylemi" eseridir. O, "Kur'ân yeter, hadislere gerek yok" anlayışının hatalı olduğunu, bu tür söylemlerin birçok sorunu beraberinde getirdiğini ifade etmektedir.

Sonuç

Hint alt kıtasında ortaya çıkan düşünce ve ekollerinden biri olan Kur'âniyyun ekolünün kökleri her ne kadar Seyyid Ahmed Han'a (1817-1889) dayansa da bu ekol, dini bir cemaat ve grup olarak 1902 yılında Abdullah Çekrâlevî tarafından Lahor'da kurulmuştur. "Ehl-i Zikir ve'l Kur'ân" adıyla kurumlaşan bu hareketin mensupları, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen hadislerin Resûlullah'a ait olmadığını, ona ait olsa da sened ve güvenilirlik bakımından sıkıntılı olduğunu iddia ettikleri için toplum tarafından dışlanmış, hatta çok ağır ifadelerle tenkit edilmişlerdir.

Kur'âniyyun ekolü mensuplarının birçoğu başlangıçta hadis ehli birer ilim adamı iken daha sonraları hadisleri, İslâmî kültür ve geleneğindeki birtakım sorun ve olumsuzluklarla karşılaştıklarından, sahihi uydurmadan ve doğruyu yanlıştan tefrik etme yolunda gayret edecekleri yerde kolaycılığa kaçarak Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen tüm rivayetleri inkâr etmişlerdir. Rivayetlerde gördükleri birtakım problemleri bahane göstermek sûretiyle İslâm'ın temel kaynağının sadece Kur'ân olabileceğini, sünnetin ise bu manada hiçbir değerinin olmadığını savunmuşlardır.

Ehl-i Kur'ân'a göre sünnet, Allah tarafından gönderilmiş bir vahiy değildir. Bu nedenle sünnet doğrultusunda hüküm vermek, hükümde şirk koşmaya götürür. Risâlet asrında sünnet şerî delil değildi. Rasûlullah'ın sözleri, o dönemin şartlarına uygun olarak ve ashabının ihtiyaçlarını gidermek için söylenmiştir. Dolayısıyla yaşadığı dönemle sınırlıdır. Günümüz şartları tamamen farklı olduğu için sünnet peşinde koşmak Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği güçlü kılacağına, ayrılığa sebep olmuştur. Ekol mensuplarına göre bu durumun birinci sebebi, başlangıçtan günümüze geleneksel İslâm'ın yorumlarına ve oluşturduğu müesseselerine bir takım yanlış fikir ve düşüncelerin karışmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bir an önce geleneksel İslâm'ın tamamından kurtulmak gerektir.

Ehl-i Kur'ân ekolü mensupları, sünneti inkâr ettikleri için dinle ilgili bütün meseleleri Kur'ân'dan ispat etme yolunda aşırı derece çaba sarf etmişlerdir. Fakat tüm sorunların cevabını Kur'ân'da bulabilme konusunda pek muvaffak olamamışlardır. Karşılaştıkları ilk sorun namaz olmuştur. Bazıları namazın belli bir eda şekli

Ekolü ve Namaz", *İslâmî İlimler Dergisi*, 15/2 (Kasım 2020), 317-354; Muhittin Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'ân Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33/33 (Temmuz 2012), 101-138.

olmadığını söylerken, bazıları da bir kişinin çalışmasını bile namaz olarak görmüştür. Diğer bir kısmı ise namazın günde iki, üç, dört ve beş vakit olduğunu hatta teheccüd ve sabah namazlarında güneşin doğduğu tarafa, öğlen ve akşam namazlarında ise güneşin battığı tarafa yönelmenin doğru olacağına dair görüş beyan etmişlerdir. Bazı yerlerde Kur'ân'ın zahiri ile amel ederken bazı yerlerde işi tahrife kadar götürmüşlerdir.

Her ne kadar Kur'ân üzerinde çok zaman harcasalar da diğer konu ve meselelerde olduğu gibi, ele aldığımız makalemizin konusu olan namaz ve namazın eda keyfiyeti konusunda da oldukça zorlanmışlardır. Başta Abdullah Çekrâlevî ve Gulam Ahmed Perviz olmak üzere ekol mensuplarının nerdeyse tamamı birbirinden farklı görüş ortaya koymuşlardır. Kur'ân yorumuna yönelik fikirleri, genelde güçlü delillerden yoksun olduğu gibi, yaptıkları kısır ve mesnetsiz delillendirmelerinin pek ikna edici ve isabetli olduğu da söylenemez.

Kur'ân'ın tek başına dini inanç ve ibadetlerle ilgili tüm meseleleri ve ihtiyaçları karşılayabilecek yapıda olduğunu iddia etmeleri, tamamen oryantalist düşünce ve Batı hayranlığı tesirinde kalmış olmalarına bağlanabilir. Bu yüzden Kur'ân'ı incelerken her şeyi Batı zihniyetine göre yorumlamaya çalışmışlardır. Neticede Kur'ân'ın satır aralarında etkilendikleri düşünce ve yorumları tekrar ettikleri sonucuna varılabilir.

Dini meselelerde İslâm düşünürlerinin tamamı Kur'ânî açıklamalarda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetini birinci kaynak olarak görmüşler veya "Sünnet, Kur'ân'ın teorik olarak açıklaması, pratik olarak uygulamasıdır" diye düşünmüşlerdir. Böylece Kur'ân'ın evrensel yorumu olan sünnete tabi olma ve onun getirmiş olduğu hükümler ve yönlendirmeler ile amel etme zarureti hâsıl olmuştur.

Kaynakça

- Aydar, Hidayet. "Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi", *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (Haziran, 2016), 5-48.
- Birişik, Abdülhamid. *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan yayınları, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'âniyyûn", *Türkiye Dyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınlar, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Perviz, Gulam Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Çekrâlevî, Abdullah. *Salâtu'l-Kur'ân bi Âyâtü'l-Furkân mâ Alleme'r-Ramân*. Lahor: Encümen-i Ehl-i Zikr, 1940.
- Çetin, Abdurrahman. "Ezan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/36-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Davudi, Zafarullah. *Şah Veliyullah Dehlevi'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan yayınları, 1995.
- Düzenli, Muhittin. "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-İ Kur'ân Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33/33 (Temmuz 2012), 101-138.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Taberî Tefsiri*. çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınları, 1996.
- Geylanî, Mevlânâ Abdurrahman. *Aine-i-Perviziyyet*. Lahor: İnternational Daru'l-İslâm, 2004.
- Güven, Şahin. Kur'âniyyun Ekolü "Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi- E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1/11, (Bahar, 2001), 385-408.
- Güngör, Fatih. "Bir Müceddid Olarak Şâh Veliyyullâh Ed-Dihlevî'de Tvhid ve Şirk Anlayışı" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/47, (Kasım 2019), 377-498.
- Han, Ahmed. *Kur'ân-ı Mecid ki Tefsir key usul*. Lahor: Makâlât, II, Tulû-i İslâm, 1892.
- Hekim, Muhammed Tahir. *Sünnet Etrafındaki Şüpheler*. çev. Hüseyini Aslan. İstanbul: Pinar Yayınları, 1985.
- İbrahimi, M. Sharif. *Kur'âniyyun Ekolününün Tefsir Anlayışı*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tez, 2010.
- İlahibahş, Hamid Hüseyin. *el-Kur'âniyyun ve şübehâtuhum havle's-sünne*. Taif: Mektebetü's-siddik, 2000.
- J.M.S, Baljon. *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Düzgün, Şaban Ali. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Kurtuluş, Rıza. "İnâyetullah Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/267-268. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kuzudışli, Bekir. "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/7, (Nisan 2012), 141-172.
- Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Mahmut Kısa. Konya: Armağan kitapları, 1. Basım, 2007.
- Öz, Mustafa. "Seyyid Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Perviz, Gulam Ahmed. *Şahkâr-i-Risalet*, "Hasbunâ Kitabullah". Lahor: Tulû-i-İslâm, 4/1999.
- Perviz, Gulam Ahmed. *Mefhumu'l-Kur'ân*. Lahor: Tulû-i İslâm, 1/1961.
- Rizâi, Hasan. Arziyâbi Nezerye-yi "Gulam Ahmed Perviz Der Tecdid Peziri-yi Vahy-i Sünnet", *Pujohiş Nâme-yi Kalam*, 8/11, byy, (1400/2021), 185-203.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. çev. Gümüş, Sadreddin. vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Sinanoglu, Mustafa. "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Selefi, Hâfız Abdu'l-Cebbar. *Abullah Çekrâlevî or Fitne-i İnkâr-i Hadis*. Lahor: İdâre-i Mahru't-Tahkik, 2012.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'ân'ın Ana Konuları*. İstanbul: Umud Matbaacılık, 2001.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, 2008.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazıcı, Ahmet. "Kur'âncılık Ekolü ve Namaz", *İslâmî İlimler Dergisi*, 15/2, (Kasım, 2020), 317-354.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Kur'ân-ı Kerim Renkli Kelime Meali*: İstanbul, Asır Yayınları, 2011.
- Yücel, Ahmet. "Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV)*, 2013, 271-275.
- Zülaloğlu, Fevzi. *Temel Kaynağımız Kuran*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2001.