

RUSUH

UŞAK ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ





RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ
RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

Cilt/Volume: 3 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2023)
(ISSN: 2791-7398)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/ on behalf of Uşak University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır, Uşak Üniversitesi

EDİTÖR YARDIMCISI/ASSISTANT EDITOR

Arş. Gör. Mehmet Dalli, Uşak Üniversitesi

ALAN EDİTÖRLERİ KURULU/FIELD EDITORS

Dr. Mustafa İbiş (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Dr. M.Rami Awwad** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Halil Büyüksaka** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Halenur Tosun** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Hilal Solakoğlu**, (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Şeyma Savaş Deveci** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Ferdi Karabulut** (İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü/Islamic History and Arts Field Editor),

Dr. Sadık Seymen (Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor)

YAYIN KURULU/PUBLISHING BOARD

Prof. Dr. Hüseyin Yaşar, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Sayın Dalkıran**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Zülfikar Güngör**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Hasan Aksoy**, Hakkari Üniversitesi | **Doç. Dr. Yusuf Eşit**, Batman Üniversitesi | **Doç. Dr. Yakup Bıyıkoglu**, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | **Doç. Dr. Hüseyin Okur**, Kocaeli Üniversitesi | **Dr. Yusuf Kabakcı**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ramazan Bulut**, Uşak Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali Yılmaz, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Habil Şentürk**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Ramazan Ege**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Sayın Dalkıran**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Hüseyin Yaşar**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. İrfan Aycan**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Mehmet Akkuş**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Bilal Sezer**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Murat Sezgin**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Nazım Bayrakdar**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Mehmet Ünal**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Mahmut Avcı**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Hikmet Gültekin**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Yasin Ulutaş**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Orhan Parlak**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Halil İbrahim Kocabıyık**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ayşe Gültekin**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Saliha Esen**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Nihat Tosun**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ramazan Şahin**, Uşak Üniversitesi

ONLİNE YAYIN TARİHİ

Haziran/June 2023

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Fakülte Sekreteri Süleyman KOZAK

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bir Eylül Yerleşkesi İzmir Yolu 8. Km- Uşak

Tel: 0 276 221 21 30 e-mail: rusuhdergisi@usak.edu.tr

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayınlanmaktadır. Türkçe, İngilizce ve Arapça yazılmış sosyal ve beşeri bilimler/din ile ilgili akademik çalışmaları, Haziran-Aralık olacak şekilde yılda iki sayı, elektronik ortamda yayınlayan açık erişimli, ulusal hakemli ve bilimsel bir dergidir.

AMAÇ/AIM

Rusuh Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan ulusal akademik bir dergidir. Rusuh Dergisi, özgün makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi dini araştırmalar alanına dair çeşitli çalışmaları yayınlamayı amaçlamaktadır.

KAPSAM/SCOPE

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği, yüksek lisans ve doktora tez özetleri ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamaktadır.

ETİK İLKELER/ETHICAL PRINCIPLES

Derginin etik ilkeleri, yazarlar ve editörler, yazarlar ve hakemler arasında ortaya çıkabilecek çıkar çatışmalarının önlenmesi ve tüm makale değerlendirme formları bu ilke doğrultusunda gerekli uyarılarla birlikte hazırlanmıştır. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkının, yazarlar tarafından dergi editörlüğüne verildiği kabul edilmektedir. Yazıların içeriğine dair tüm sorumluluk yazarlara aittir. Yazarlara yayın için herhangi bir ücret ödenmez. Yazılar dergiye ulaştırılmadan önce Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Yayın Rehberi'nin incelenmesi ve çalışmaların buradaki formatlara uygun gönderilmesi beklenir. Makale gönderimlerinde yazar tarafından intihal raporu gönderilir. İntihal raporu % 20 oranını geçmemelidir. Herhangi bir durumda belirtilen oranın üzerinde yer alan raporlar sürece alınmayacaktır.

DEĞERLENDİRME VE YAYIN SÜRECİ/EVALUATION AND PUBLICATION PROCESS

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında iki defa incelendiği halde bu süreçten geçmeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını geçen çalışmalar en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal programları aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediğine dikkat edilerek değerlendirmeye alınır. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakem değerlendirme süreci ise yaklaşık 30 gün devam eder. Belirtilen süreler zaman zaman değişebilmektedir. Yazarlara makale önerilerini yazarken yol göstermesi için derginin kullandığı tüm değerlendirme formlarını (biçim ve içerik ön değerlendirme, alan editörü ve hakem formları) dergi web sitesinden indirerek incelemeleri tavsiye edilir.

RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ
RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

Cilt/Volume: 3 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2023)

(ISSN: 2791-7398)

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

Es'ad b. Zürrâre ve Medine'nin İslamlaşma Sürecindeki Rolü

As'ad Bin Zurarah and His Role in the Islamization Process of Medina

YUSUF KABAKCI.....6-22

Kur'ân'da Fiziki ve Rûhî Rahatsızlıklar İçin Kullanılan Kavramlar

Concepts That Using for Mental and Body Disorder in The Quran

İDRİS SAMİ SÜMER24-44

İzmler Etkisinde Genç Olmak

Being Young Under The Influence of Isms

GÜLFİDAN DİLAY DOĞAN - HABİL ŞENTÜRK46-57

Tercümânu'l-Kur'ân İbn Abbâs'ın Sahîfesi-1

The Page of Tarjuman al-Qur'an Ibn Abbas

MUHAMMED YUSUF YAŞAR - HÜSEYİN YAŞAR.....59-71

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2023, 3 (1): 6-22

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Es'ad b. Zûrâre ve Medine'nin İslamlaşma Sürecindeki Rolü
As'ad Bin Zurarah and His Role in the Islamization Process of Medina

Yusuf Kabakçı

Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı,
Assist. Prof., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History
Uşak, Turkey

yusuf.kabakci@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4553-1417>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 15.05.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 25.6.2023

Yayın Tarihi/Published: 29.6.2023

Cilt/Volume: 3

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 6-22

Atıf/Cite as: Kabakçı, Yusuf. "Es'ad b. Zûrâre ve Medine'nin İslamlaşma Sürecindeki Rolü [As'ad Bin Zurarah and His Role in the Islamization Process of Medina]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 3/1 (Haziran 2023):6-22

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2023 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

ES'AD B. ZÜRÂRE VE MEDİNE'NİN İSLAMLAŞMA SÜRECİNDEKİ ROLÜ**Öz**

Hız. Peygamber İslam'ı tebliğ ederken Mekke'de umduğu karşılığı bulamayınca Kureyş dışı arayışlara ağırlık vererek Mekke ve civarına dinî veya ticarî amaçlarla gelen muhtelif kabilelerden insanlarla görüşmüştür. Bunlar arasında kendisine ileriye dönük en etkili cevabı veren aralarında Es'ad b. Zürâre'nin de olduğu Medineli altı kişilik grup olmuştur. Devamında Birinci ve İkinci Akabe Biatları gerçekleştirilmiş, Medine'nin büyük oranda İslamlaşması sağlanarak hicret zemini hazırlanmıştır. Hız. Peygamber'in dede tarafından akrabaları olan Hazrec Kabilesi'nin Benî Neccâr koluna mensup Es'ad b. Zürâre bu sürecin en önemli simalarından birisidir. Çalışmada öncelikle Medineli ilk Müslümanlardan bahsedilmiş, devamında Es'ad'ın Medine'deki faaliyetleri hakkında bilgi verilmiştir. Es'ad, Birinci Akabe Biatı sonrası Medine'de görevlendirilen Mus'ab b. Umeyr'e yardım ve rehberlik etmiştir. Bu amaçla şehrin ileri gelenlerinin İslam'a girmelerine vesile olmuştur. Hız. Peygamber tarafından İkinci Akabe Biatı'nda nakiplerin başı olarak atanmıştır. Hız. Peygamber'in hicretinden sonra Medine'de onun hizmetinde bulunmuş, Mescid-i Nebevî arsasının teminine aracılık etmiştir. Bu büyük sahabî hicretin birinci yılı dolmadan boğazından rahatsızlanarak vefat etmiş ve Baki' kabristanına defnedilmiştir. Es'ad, Ensar'ın öncülerinden olmakla kalmamış genç yaşına rağmen Medine'de başka birçok ilki başarmıştır. Onun hayatının ve faaliyetlerinin ortaya konulması Medine'nin İslamlaşma sürecinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Akabe Biatları, Medine, Ensar, Es'ad b. Zürâre.

AS'AD B. ZURARAH AND HIS ROLE IN THE ISLAMIZATION PROCESS OF MEDINA**Abstract**

When the Prophet Muhammad did't find the response he hoped for in Mecca while he was preaching Islam, he focused on non-Quraysh pursuits and met with people from various tribes who came to Mecca and its surroundings for religious or commercial purposes. Among them, the group of six people from Medina, including Es'ad b. Zurarah, who was a member of the Bani Najjar branch of Khazraj Tribe, who were relatives of the Prophet from his grandfather's side gave the most effective answer to him. Subsequently, the first and second Allegiances of Aqaba were realized, and the ground for migration was prepared by ensuring that Medina was largely Islamized. As'ad b. Zurarah is one of the most important heroes of this process. In the study, the Muslims of Medina were mentioned first, and then information about Es'ad's activities in Medina was given. Es'ad helped and guided Mus'ab who commissioned in Madina atfer the first Aqaba. To this end mediated notables of the city to become Muslims. As'ad was appointed by the Prophet as the head of the regents in the second Aqaba Allegiance. After the Prophet's migration, served him in Medina and mediated the supply of the Masjid an-Nabawi land. This great companion died before the first year of the hijra was completed by getting sick from his throat and was buried in the Baki' cemetery. Es'ad was not only became one of the pioneers of the Ansar, but also achieved many other firsts in Medina despite his young age. Revealing his life and activities will help to better understand the Islamization process of Medina.

Keywords: Sirah, Allegiances of Aqaba, Medina, Ansar, As'ad b. Zurarah.

Giriş

Risâletin Mekke dönemi bütüncül bir gözle incelendiğinde Hz. Muhammed'in özellikle bu periyodun son yıllarında Kureyş dışı arayışlara ağırlık verdiği görülmektedir. Zira davetin 5. ve 6. yıllarındaki Habeşistan hicretleri ve ardından takribî olarak 7 ila 9. yılları arasında müşriklerce uygulanan boykot, Mekke'de zaten çok güçlü olmayan Müslümanları sosyal, ekonomik ve siyasal açıdan daha da zayıflattığı gibi İslam'ın yayılmasını da büyük oranda mâni olmuştur. Risâletin hedefine ulaşması için sürdürülebilir tebliğ ortamı arzulayan Hz. Peygamber, Kureyş'ten bütünüyle ümit kesmemekle beraber kısa ve orta vadede tebliğin Mekke'de başarıya ulaşmasının pek mümkün gözükmediğini düşünmüş olmalıdır ki hac, umre veya ticarî amaçlarla Mekke'ye ve civardaki panayır alanlarına gelen yabancı kişi ve gruplarla daha çok iletişim kurmaya çalışmıştır. Bu teşebbüsler neticesinde Tufeyl b. Amr ed-Devsî¹ gibi bireysel hidayetler gerçekleşse de topluca İslam'ı kabule ve Hz. Peygamber ile Müslümanları himayeye yanaşan olmamıştır.² İbn Sa'd, isimlerini de vererek Hz. Peygamber'in bu amaçla on beş farklı kabileyle görüşüğünü, fakat hiçbirinden olumlu bir cevap alamadığını bildirmektedir.³ Ancak durum hep böyle devam etmemiş ve Hz. Peygamber, risâletin onuncu yılında hac mevsiminde Mina bölgesindeki Akabe Vadisi'nde⁴ Hazrecli küçük bir grupla tanışmış ve gruptakiler topluca Müslüman olmuşlardır. Bu sevindirici hadise bir avuç yabancıların Müslüman olmasıyla kalmamış Hz. Peygamber'in umduğu siyasî destek⁵ ve himayeye de kapı aralamıştır. Nitekim devamında Birinci ve İkinci Akabe Biatları'nın gerçekleşmesini sağlayarak Medine'de İslam'ın yayılmasına zemin hazırlamış, bilahare İslam Tarihi'nin en önemli dönüm noktalarından biri olan Medine'ye hicret gerçekleştirilmiştir.

Hız. Peygamber'in Akabe'de tanıştığı mezkûr grubun içerisinde öyle bir kişi vardır ki tüm Akabe sürecinde, Medine'nin hicrete hazırlanmasında ve İslamlaşmasında kilit rol oynamıştır. Bu isim hiç şüphesiz Es'ad b. Zürâre'dir (ö. 1/623). İlk Akabe görüşmesindeki Hazrecli altı kişiden biri olan Es'ad b. Zürâre, bir yıl sonra ikisi Evs'ten olmak üzere sayının katlanarak on ikiye çıkmasına ve Hz. Peygamber'in muallim olarak görevlendirdiği Mus'ab b. Umeyr'le beraber İkinci Akabe Biatı'nda aralarında Evs ve Hazrec'in lider şahsiyetlerinin de bulunduğu yetmiş beş kişiye

¹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî ve Abdulfazl eş-Şelebî (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1/382.

² İbn Hişâm, Hz. Peygamber'in Benî Kelb, Benî Hanîfe ve Benî Âmir gibi kabilelerden kimselerle görüşüğünü ancak değişik sebep ve bahanelerle hiçbirinin İslam davetine olumlu cevap vermediğini aktarmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/422-426. Belâzürî Hz. Peygamber'in görüştüğü kabileler arasında en kötü muameleyi Benî Âmir b. Sa'sa'a'dan gördüğünü, Benî Muhârib'den bir adamın kendisine "Vallahi seni yanına alıp götüren topluluk buradan en kötü şeyi götürmüş olacak" dediğini buna mukabil, tebliğine olumlu cevap vermeseler de en yumuşak konuşanı ve en güzel davrananını da Kindeliler olduğunu ifade etmiştir, bk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, thk. Süheyl Zükkâr ve Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/237-238.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 1/184. Bu kabileler şunlardır: Benî Âmir b. Sa'sa'a, Benî Muharib b. Hasefe, Fezâre, Gassan, Mürre, Benî Hanîfe, Süleym, Abs, Benî Nadr, Benî Bükâ, Kinde, Kelb, Hâris b. Ka'b, Uzre ve Hadârim.

⁴ Akabe, Mekke'nin Mina bölgesinde, Mescid-i Harâm'a takriben 3 km uzaklıkta, dağların arasında bir vadidir. Hac esnasında şeytan taşlama yapılan Cemerât mahallinde Büyük Cemre'nin (Cemre-i Akabe) hemen devamındadır. Sonraları buraya, Akabe Biatları'nın hatırasına küçük bir mescit inşa edilmiştir. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1416/1995), 4/134; Eyüp Sabri Paşa, *Mir'atü'l-Haremeyn: Mir'at-ı Mekke*, haz. Ömer Faruk Can - F. Zehra Can (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1236, 1312-1314; Ahmet Önkâl, "Akabe Biatları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/211.

⁵ Âdem Apak, *Siyer-i Nebî* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 159.

ulaşmasına çok ciddi katkı sağlamıştır. Böylece daha Hz. Peygamber hicret etmeden Yesrib'deki evlerin büyük çoğunluğuna İslam'ın girmesine de vesile olmuştur. Ancak İslam'a böyle büyük hizmetleri olan Es'ad b. Zürâre daha hicretin birinci yılı dolmadan vefat etmiştir. Bu sebeptendir ki kaynaklarda ismi sadece Akabe Biatları ve Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti anlatılırken kısaca mevzu bahis edilmektedir.

Akabe Biatları'yla ilgili ülkemizde tez ve makale olarak farklı çalışmalar yapılmıştır. Mehmet Altundere'nin hazırladığı *Hz. Muhammed'in Akabe Bey'atları* isimli yüksek lisans tezi sadece biatları konu edinmiştir.⁶ "Akabe Hadisesi: Hicret ve Getirdikleri" başlıklı makale çalışması Akabe sürecini ana hatlarıyla anlatmış, daha ziyade hicrete odaklanmıştır.⁷ "Siyer Kaynaklarına Göre Akabe Görüşmeleri" başlıklı makalede de konu içerik ve Siyer kaynaklarındaki metinler arası ilişkiler yönüyle problematik açıdan ele alınmıştır.⁸ "The Treaty of Aqabah, the Messenger of the Hijrah" başlığıyla İngilizce yayımlanan makalede ise konu Hicret hadisesi ve Medine'nin genel durumu üzerinden anlatılmıştır.⁹

Bu çalışmada ise ilk Medineli Müslümanlara ve özellikle Es'ad b. Zürâre'ye odaklanılmıştır. Burada Akabe Biatları'nı uzun uzadıya anlatmak yerine, Hz. Peygamber'e ilk icabet eden kişiler üzerinden bir okuma yapıp, kırılma noktaları ve özellikle malum süreçte en etkili şahısların başında gelen Es'ad b. Zürâre'nin kilit rolü ve faaliyetlerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde bu gayretli ve etkili sahabe hakkında *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ndeki¹⁰ madde haricinde müstakil herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Çalışmada özellikle İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn Sa'd (ö. 230/845), Belâzürî (ö. 279/892-93) başta olmak üzere İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Hacer (ö. 852/1449), Zehebî (ö. 748/1348) ve Medine tarihçisi Semhûdî (ö. 911/1506) gibi İslam Tarihi, tabakât ve şehir tarihi kaynaklarına başvurulmuş olup ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin muhtelif maddelerinden istifade edilmiştir. Olaylar ve şahıslar öncelikle birincil kaynaklardan aktarılmıştır. Zira muahhar eserlerde konu hakkındaki bilgiler genelde tekrar mahiyetindedir. Bu eserlere daha ziyade farklı hususlar veya detay bilgiler varsa müracaat edilmiştir.

1. Hz. Peygamber'in Medinelilerle İlk Görüşmeleri

Mekke ve civarına gelen yabancı kişi ve gruplarla mütemadiyen iletişim kurarak İslam'ı yaymaya çalışan ve birçok kez umduğunu bulamayan Hz. Peygamber Medineli muhtelif kişilerle de görüşmüş ve nihayetinde umduğu karşılığı buradan gelen ve Es'ad b. Zürâre'nin de dâhil olduğu küçük bir grupta bulmuştur. Ancak bu başarıya götüren süreci anlayabilmek için konu hakkındaki muhtelif rivayetlerden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki Evs Kabilesinden Süveyd b. Sâmit ile gerçekleşen görüşmedir.¹¹ Süveyd hac veya umre için Mekke'ye geldiğinde Hz. Peygamber onunla görüşmüş ve İslam'a davet etmişti. Kendisinin de birtakım hikmetlere sahip

⁶ Mehmet Altundere, *Hz. Muhammed'in Akabe Bey'atları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989).

⁷ Hüseyin Algül, "Akabe Hadisesi: Hicret ve Getirdikleri", *Diyanet Dergisi*, (Hicret Özel Sayısı 1981), 31-83.

⁸ Cafer Acar, "Siyer Kaynaklarına Göre Akabe Görüşmeleri", *Turkish Studies* 12/10 (2017), 1-20.

⁹ Hatice Uluşık, "The Treaty of Aqabah, the Messenger of the Hijrah", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 11 (2022), 55-70.

¹⁰ İsmail Hakkı Ünal, "Es'ad b. Zürâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/352.

¹¹ Süveyd b. Sâmit, Evs kabilesindedir ancak annesi Leyla bnt. Amr, Hazrec'in Neccâroğulları kolundan olup, Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in annesi Selmâ'nın da kardeşidir. Dolayısıyla Süveyd, Abdülmuttalib'in teyze oğludur. Yiğitliği, şairliği, şerefi ve nesebi sebebiyle kavmi arasında 'kâmil' diye anılmıştır, İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/425-427; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 2006), 1/174.

olduğunu söyleyen Süveyd, Hz. Peygamber'in okuduğu Kur'an'ı dinleyince bunun güzel bir söz olduğunu belirtmiş ancak Hz. Peygamber'in davetine net bir cevap vermeden Medine'ye dönmüştü.¹² Süveyd bir süre sonra Hazrec'in mütteliklerinden Mücezzer b. Ziyâd el-Belevî tarafından öldürülmüş ve bu olay meşhur Buâs Savaşı'nın daha da kızışmasına sebep olmuştur.¹³ Buâs Savaşı¹⁴ hicretten beş yıl kadar önce 617 yılında gerçekleştiğine göre Hz. Peygamber de Süveyd ile hicretten en az beş yıl önce görüşmüş olmalıdır. İbn Hişâm isim vermeden kavminden bazı kimselerin onun Müslüman olarak öldürüldüğünü söylediklerini belirtmiştir.¹⁵ Fakat bu iddiayı destekleyecek başka her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yine Evs'ten Ebû'l-Hayser Enes b. Râfî Abdüleşheloğullarından bir grup gençle (kaynaklarda sayı belirtilmemiş) Hazrec'e karşı hilf yapmak üzere Mekke'ye geldiğinde Hz. Peygamber bu grubun yanına gelerek kendisini tanıtmış, onlara İslam'dan bahsetmiş ve Kur'ân okumuştur. Grupta bulunan genç delikanlı İyâs b. Muâz bu davetin geldikleri işten daha hayırlı olduğunu belirtince grubun lideri Ebu'l-Hayser yerden bir avuç toprak alarak İyâs'ın yüzüne atmış ve onu azarlayarak bunun için gelmediklerini söylemiştir. Bu durum üzerine Hz. Peygamber oradan ayrılmış, gruptakiler de Medine'ye dönmüşlerdir. İyâs'ın ise bu olaydan kısa bir süre sonra 'Müslüman' olarak öldüğü belirtilmiştir.¹⁶ Başka bir rivayete göre umre için Mekke'ye gelen Râfî' b. Mâlik ez-Zürakî ve Muaz b. Afrâ burada Hz. Peygamber'den haberdar olmuşlar, yanına giderek İslam'la şereflenmişler ve Ensar'dan ilk Müslümanlar olarak Medine'ye dönmüşlerdir. Rivayetin devamında Medine'de ilk namaz kılınan mescidin Benî Züreyk mescidi olduğu aktarılmıştır.¹⁷ Evs'ten başka bir grup aynı amaçla Hazrec'e karşı Kureyşle hilf için Mekke'ye gelince Rasûlullah onları İslam'a davet etmiş, içlerinden Enes b. Râfî isimli şahıs "Biz Kureyş'le ittifak için gelmişken Kureyş'i kendimize düşman edip mi dönelim?" diye tepki göstermiştir. Ancak gruptan bazıları (isim verilmemiş) Hz. Peygamber'e ilgi göstermişlerdir. Başka bir zaman Medine'den Mekke'ye gelen Kays b. Hutaym Hz. Peygamber'le görüşünce "Ben ilginç bir söz işitiyorum, beni serbest bırak bir yıl düşüneyim, sonra dönerim" diyerek cevap vermiş fakat bir yıl dolmadan ölmüştür.¹⁸ Belâzürî isim vermeden yine Medine'den bir gurubun geldiğini, Hz. Peygamber'in teklifi karşısında bazılarının sükût ettiğini bazılarının ise bunun için gelmediklerini söylediklerini aktarmıştır.¹⁹ Semhûdî'nin aktardığına göre de Evs'ten bir grup Kureyş'le hilf için Mekke'ye geldiklerinde Hz. Peygamber onlarla görüşüp Kur'an okuduğunda içlerinden Amr b. Cemuh isimli şahıs "Ey kavmim, vallahi bu iş geldiğimiz işten daha hayırlıdır" deyince diğerleri onu azarlamışlar ve "Biz bunun için gelmedik" diyerek olumsuz cevapla Medine'ye dönmüşlerdir. Bilahare Buâs savaşı çıkmıştır.²⁰ İsimleri zikredilmeyen Evsliler başka bir grup ise Hz. Peygamber'le görüştüktan sonra onun Ehl-i Kitabın bahsettiği peygamber olduğunu anlayarak Müslüman olmuşlar ve bir sonraki hac mevsiminde buluşmak üzere

¹² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/425-427; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/174.

¹³ Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr*, thk. Nâcî Hasan (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/374; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Cons (Beyrut: (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 1/304; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/238; Mehmet Efendioğlu, "Mücezzer b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/449.

¹⁴ Buâs aslında Medine'ye yaklaşık iki saatlik mesafede ve Benî Kurayza bölgesinde bulunan bir vahadır. Evs-Hazrec arasında 120 yıldır devam eden düşmanlıkta Hicretten 5-6 yıl önce (617) Evs kabilesinden bir kişinin Hazrec'e sığınan bir yabancıyı öldürmesi üzerine Yevmü Buâs denilen son savaş olmuştur. Önceki vuruşmalarda genelde Hazrec galipken bu son savaşı Evsliler kazanmıştır, bk. Asri Çubukçu "Buâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/340.

¹⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/427.

¹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/427-428; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/174.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/186.

¹⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/238.

¹⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/238.

²⁰ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/174.

Medine'ye dönmüşlerdir.²¹ Bu kişilerin akıbeti hakkında bilgi verilmemiştir. Semhûdî, Musa b. Ukbe ve Zührî'ye dayandırarak isimlerini vermediği 8 kişilik Medineli grupla yapılan ve olumlu geçen bir rivayetten daha bahsetmiş ve Hz. Ebû Bekir'in kabilelerle görüşmelerinde Hz. Peygamber'e yardımcı olduğunu da belirtmiştir.²²

2. Akabe Sürecinin ve Medine'nin İslamlaşmasının Etkin İsmi Olarak Es'ad b. Zürâre

Medinelilerden İslam'ı ilk kabul edenler hakkında rivayet bakımından en kuvvetli ve olgusal anlamda en muhtemel olanı aşağıda detayları verilecek olan Es'ad b. Zürâre'nin isminin geçtiği rivayetlerdir. Dolayısıyla ilk Akabe görüşmesiyle başlayıp Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretine kadar devam eden Medine'nin İslamlaşması sürecinin en önemli şahıslarından biri hiç şüphesiz ki Es'ad b. Zürâre'dir. İbn Hişâm, Vâkıdî, Belâzürî gibi temel kaynaklarda onun hayatı ve Müslüman olmasıyla ilgili muhtelif rivayetler olmakla beraber bu konuda en detaylı bilgiler İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında yer almaktadır. Zira bu eserde önce Hz. Peygamber'in hayatı işlenirken Akabe toplantılarında, bilahare sahâbe hayatları anlatılırken "Akabe'de Hz. Peygamber'in Seçtiği Nakibler" başlığı altında Es'ad b. Zürâre hakkında iki ayrı yerde çeşitli bilgiler verilmiştir.²³ Muahhar kaynaklardaki bilgiler ise genel olarak öncekilerin tekrarı mahiyetindedir. Diğer taraftan Es'ad hicretten dokuz ay sonra vefat ettiği için doğal olarak hayatı hakkında fazla teferruat bulunmamaktadır. Burada Es'ad b. Zürâre hakkında muhtelif kaynaklardaki bilgiler bir araya getirilip değerlendirilerek onun hayatı, Hz. Peygamber'in davetine katkısı ve Medine'nin İslamlaşmasındaki etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1. Soyu ve Doğum Tarihi

Tam adı Es'ad b. Zürâre b. Udüs b. Ubeyd b. Sa'lebe b. Ganem b. Mâlik b. Neccâr b. Sa'lebe b. Amr b. Hazrec'tir. Annesi Su'âd (veya Füre'y'a) bnt. Râfî' b. Mu'aviye b. Ubeyd b. Ebcer b. Hudre b. Avf b. Hâris b. Hazrec'tir. Ebû Ümâme diye künyelenen Es'ad, Evs'in reislerinden Sa'd b. Muâz'ın da teyzesinin oğludur. Hanımı Umeyre bnt. Sehl b. Sa'lebe b. Hâris b. Zeyd. Sa'lebe b. Ganem b. Mâlik b. Neccâr'dan; Habîbe, Kebşe ve Füre'y'a isimli üç kızı olmuş, erkek çocuğu olmamıştır.²⁴ Anne ve babasının soyları dokuzuncu kuşakta birleşmektedir. İbnü'l-Esîr, Es'ad'ın bir isminin de "Teymullah", lakabının "Neccâr" olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu ve "Es'adü'l-hayr" da denildiğini belirtmiştir.²⁵ Kaynaklarda doğum tarihi ve yaşıyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Es'ad için, İkinci Akabe Biatı'na (M 622) katılanlar arasında Câbir b. Abdullah'tan sonra en genç kişi olduğu bilgisi yer almaktadır.²⁶ Câbir, M 606 veya 607'de doğmuştur²⁷ ve İkinci Akabe Biatı'na katılan en küçüğü olarak bu esnada on beş-on altı yaşlarındadır. Dolayısıyla Es'ad b. Zürâre katılımcıların en genç ikinci kişisi olarak Câbir'den birkaç yaş büyük olmalıdır. Biata

²¹ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/174-175.

²² Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/175.

²³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/185-190, 3/562-565.

²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/562.

²⁵ İzzüddîn İbnü'l-Esîr Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/205.

²⁶ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdillberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 1/81; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/205; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1413/1993), 2/298.

²⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût Riyasetinde Komisyon (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 3/191-192; M. Yaşar Kandemir, "Câbir b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 6/530. Zehabî, Câbir'in doğum tarihini hesaplayabileceğimiz iki ayrı rivayet aktarmıştır; birincisi onun Bedir Savaşı esnasında 28 yaşında olduğu, diğeri ise onun H 78 yılında 94 yaşında öldüğü şeklindedir.

katılan genç sahabîlerden yaşı tespit edilebilen Ka'b b. Mâlik'in takriben M 598 yılında doğduğu²⁸ ve Es'ad'dan büyük olduğu dikkate alındığında Es'ad b. Zürâre de muhtemelen M 600 yılı civarlarında dünyaya gelmiştir ve İslam'a girdiğinde yirmi yaşlarında olmalıdır. Bu durum onun tıpkı Mekkeli ilk Müslümanların çoğunluğu gibi genç biri olduğunu göstermektedir.

2.2. Hz. Peygamber'le Tanışarak Müslüman Olması

Hz. Peygamber'in Medinelilerle görüşmeleri hakkında yukarıda zikredilen muhtelif isim ve rivayetlerin yanında hemen bütün kaynaklarda aralarında Es'ad b. Zürâre'nin de bulunduğu bir gruptan bahsedilmektedir.²⁹ Buna göre Hz. Peygamber Mina'da Hazrecli altı kişilik bir grupla karşılaştığında (M 620), "Kim olduklarını" ve "Yahudilerin dostları olup olmadıklarını" sormuş ve onları İslam'a davet etmiştir. Bu kişiler Medineli Yahudilerin kendilerini korkuttuğu müstakbel peygamberin Hz. Muhammed olabileceği kanaatine varmışlar ve onda Evslilerle aralarındaki husumeti ortadan kaldıracabilecek potansiyeli keşfettiklerinden grubun tamamı Müslüman olmuştur. Grupta altı kişi vardır; Benî Neccâr'dan Es'ad b. Zürâre ve Avf b. Hâris el-Afrâ, Benî Züreyk'ten Rafî b. Mâlik, Benî Seleme'den Kutbe b. Âmir b. Hadîde, Benî Haram'dan Ukbe b. Âmir ve Benî Ubeyd b. Adî b. Seleme'den Câbir b. Abdullah.³⁰ Altı kişilik grupta Es'ad'ın yakın akrabalarından Benî Neccâr'dan Avf b. Hâris el-Afrâ da vardır, diğerleri ise Hazrec'in farklı kollarındandır. Binaenaleyh grup içerisinde Neccârîlerin etkili olması muhtemeldir. Birinci Akabe biatında ise Neccârîlerin sayısı Muâz b. Hâris el-Afrâ'nın katılımıyla üçe çıkacaktır. İbn Hişâm'ın Medinelilerle ilk görüşmeleri aktarırken verdiği ilk rivayetinde ismi geçenlerin Evsli, aralarında Es'ad'ın da olduğu bu ikincilerin ise Hazrecli olmaları dikkat çekicidir. Ayrıca Evsliler daha önce pek çok kez yenildikleri güçlü rakipleri Hazrec'e karşı Kureyşle hilf için son Buâs savaşından önce, Hazrecliler ise mezkûr savaşta mağlûp olduktan sonra Mekke'ye gelmişlerdir.³¹ Neticede Hazreclilerle yapılan görüşmelerde davet adına olumlu sonuçlar elde edilmiştir.

Diğer bir rivayete göre Es'ad b. Zürâre ve Zekvân b. Abdükays aralarındaki bir ihtilaf sebebiyle Utbe b. Rebi'a ile görüşmek için Mekke'ye gittiklerinde Utbe namaz kılmakta olan Hz. Peygamber'i kastederek: "Bizi her şeyden alıkoyan işte bu namaz kılan adamdır" deyince Zekvân, önceleri Medine'de Ebü'l-Heysen b. et-Teyyihân ile tevhid (tanrı) hakkında konuşan Es'ad b. Zürâre'ye "işte bu senin dinindir" demiş ve beraberce Hz. Peygamber'in yanına giderek onunla konuşup Müslüman olmuşlardır. Medine'ye döndüklerinde Es'ad b. Zürâre'nin başından geçenleri anlattığı Ebü'l-Heysen de Müslüman olmuştur.³² Bu rivayet bağlamında Zekvân'ın, Medine'de Ebü'l-Heysen b. et-Teyyihân ile dinî konulardaki konuşmalarından dolayı Es'ad'a "İşte bu senin dinindir"³³ diye hitap etmesi, Es'ad b. Zürâre'nin Evs ve Hazrec'in çoğunluğu gibi putperest olmadığını, hanif olabileceğini, bir arayış veya belki de Yahudilerden duydukları sebebiyle bir

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/396; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 4/1324; M. Yaşar Kandemir, "Ka'b b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/4.

²⁹ İbn Hişâm grubun sayısını altı olarak verirken (bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/429-430); İbn Sa'd bir rivayette altı, diğerinde sekiz olarak vermiştir (bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/186-187). İbnü'l-Esîr Hazreclilerin sayısını Benî Züreyk'ten Âmir b. Abdi Hârise'yi de katarak yedi olarak vermiştir, (bk. İzzüddîn İbnü'l-Eşîr Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1417/1997), 1/689.

³⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/428-430. İbn Sa'd ilk Medineli Müslümanlar hakkında aktardığı rivayetler içerisinde en sahihinin bu rivayet olduğunu bildirmiştir, bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/185-187.

³¹ Birbirleriyle uzun süredir savaşan Evs ile Hazrec aslında Hârise b. Sa'lebe'nin oğulları yani öz kardeş olup anneleri Kayle bint Cefne'den dolayı Araplar arasında Benî Kayle adıyla da meşhurdurlar, bk. Hüseyin Algül, "Evs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/541; Ahmet Önkal, "Hazrec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/143.

³² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/185-186.

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/186.

bekleyiş içinde olduğunu akla getirmektedir. Yine Zekvân rivayetinde zikredilen diğer Evsli Ebü'l-Heyssem b. et-Teyyihân ile Es'ad'ın arasının iyi olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu bilgilerden hareketle de Es'ad'ın grup içinde muteber ve etkili bir kişilik olduğu söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Esîr ve İbn Hacer, Es'ad'ı "Medine'ye İslam'ı ilk getiren kişi" olarak tarif etmişlerdir.³⁴

Netice itibariyle Hz. Peygamber'in Medinelilerle görüşmeleri bireysel ihtidalar vesile olduysa bile Medine'de İslam'ın temeli Es'ad b. Zürâre'nin etkin olduğu bu altı Hazreciyle atılacaktır.³⁵

2.3. Akabe Biatları'nın Aktif Katılımcısı Olarak Es'ad b. Zürâre

İlk Akabe görüşmesinden bir sonraki hac mevsiminde hicretten önceki ikinci Zilhicce'de, M 621 yılının Nisan ayında gerçekleştirilen Birinci Akabe Biatı'na ilk görüşmede hazır bulunanlardan Câbir b. Abdullah hariç (bu sıralarda henüz 14-15 yaşlarındadır) diğer beşi katılmıştır. Toplamda Hazrec'ten on, Evs'ten de iki kişi gelmiştir. Hazreciler; Benî Neccâr'dan Es'ad b. Zürâre, Avf ve Muâz b. Hâris,³⁶ Benî Züreyk'tan Râfî b. Mâlik ve Zekvân b. Abdükays, (İbn Sa'd, Zekvân'ın Es'ad b. Zürâre'yle birlikte Peygamber'le daha önce de görüştüğü şeklinde bir rivayet de aktarmıştır³⁷), Benî Avf'tan Ubâde b. Sâmit ve Yezid b. Sa'lebe, Benî Sâlim'den Abbas b. Ubâde, Benî Seleme'den Ukbe b. Âmir ve Benî Sevâd'dan Kutbe b. Âmir'dir. Evs'ten katılanlar ise Ebü'l-Heyssem b. Teyyihân (yukarıda geçtiği üzere İbn Sa'd, onun biat öncesi görüşmelere de katıldığı şeklinde bir rivayetten bahsetmiştir) ve Uveyym b. Sa'ide'dir. Es'ad b. Zürâre biat için Hazrec'ten ilk görüşmede bulunmayan beş kişi daha getirmiştir. Ayrıca Evs ile Hazrec arasındaki şiddetli rekabetin hâlâ devam ettiği dikkate alındığında az sayıda da olsa Evs'ten katılımın olması önemli bir husustur. Bu on iki kişi Hz. Peygamber'e Mümtehine Süresi'nin 12. ayetinde³⁸ kadınlar için emredilen ve cihadı içermeyen hususları kapsadığından bilâhare "Kadınlar Biatı" olarak isimlendirilen şartlar üzerine söz vermişlerdir.³⁹

Birinci Akabe Biatı'yla ilgili önemli bir husus da Mus'ab b. Umeyr'in Hz. Peygamber tarafından Medine'ye muallim olarak görevlendirilmesidir. İbn Hişâm'a göre Hz. Peygamber onu görevlendirip biata katılanlarla beraber göndermiş,⁴⁰ İbn Sa'd ve Belâzürî'ye göre ise Mus'ab, Medinelilerin bilâhare mektup yazıp bir öğretmen talep etmeleri üzerine görevlendirilmiştir.⁴¹ Mus'ab b. Umeyr'in görevlendirilmesinde asıl amaç elbette İslam'ın öğretilmesidir. İslamî tecrübesi ve Hz. Peygamber'le geçirdiği zaman dilimi göz önüne alındığında Mus'ab b. Umeyr'in

³⁴ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/205; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/208.

³⁵ Adnan Demircan, *Siyer* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 267. Muteahhirin müelliflerden İbnü'l-Esîr de Es'ad'ın Müslüman olmasıyla ilgili bu iki rivayeti aktarmıştır; İbn İshak'a dayandırdığı rivayete göre kabilesinden bir grupla Akabe'de Müslüman olmuş, Vâkîdî'ye dayandırdığı rivayete göre ise Zekvân b. Abdükays'la Utbe b. Rebîa'yla görüşmek için geldiğinde Hz. Peygamber'le görüşerek Müslüman olmuştur, bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/205.

³⁶ Annelerine nispetle Benî Afrâ diye de anılan Avf ve Muaz kardeşler Bedir Savaşında müşrik ordusundan mübarezeye çıkan Utbe, Şeybe ve Velid'in karşısına dikilmişler ancak Utbe b. Rebîa Ensar'dan birilerini kendilerine denk görmeyince Hz. Peygamber'in işaretleriyle Hz. Hamza, Hz. Ali ve Hz. Ubeyde b. Hâris çıkmışlardır. Üç kardeşten Avf ve Muavviz bu savaşta şehit olmuşlar, Muaz ise Hz. Ali'nin hilafetine kadar yaşamıştır, bk. Asri Çubukçu, "Avf b. Afrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/115; İbrahim Hatiboğlu, "Muâz b. Hâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/338.

³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/186.

³⁸ "Ey Peygamber! Mü'min kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir işte sana karşı gelmek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." El-Mümtehine 60/12.

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/433; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/187; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/239.

⁴⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/434.

⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/187; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/239-240.

tebliğ, irşâd ve imâmet hususundaki yetkinliği muhakkaktır. Ancak Evs-Hazrec rekabetinin bu dönemde hâlâ devam ettiği düşünüldüğünde Mus'ab'ın dinî vazifesiyle beraber siyaseten birleştirici bir unsur olarak görev icra ettiği de söylenebilir. Bu misyonun ifasında Mus'ab b. Umeyr'in en büyük destekçisi evinde ikâmet ettiği Es'ad b. Zürâre olmuştur.⁴² Zaten daha Mus'ab b. Umeyr Medine'ye gelmeden önce Es'ad b. Zürâre Medineli Müslümanlara cemaatle namaz kıldırıyordu.⁴³ Es'ad, kendi evinde himaye ettiği⁴⁴ iki yetim yeğeni Sehl ve Süheyl kardeşlere ait olan, insanların hurma kuruttukları boş arsanın etrafına duvar çekerek kiblesi Kudüs'e bakan sade bir mescit inşa etmiş ve burada namaz kıldırılmaya başlamıştı.⁴⁵ Es'ad b. Zürâre Hazrecli olduğu için zaten onlarla bir ünsiyeti vardır ama özellikle Evs mevzubahis olduğunda Mus'ab'ın İslamî temsil kabiliyeti, tarafsızlığı ve birleştiriciliği devreye girmiştir. Her ne kadar Birinci Akabe Biatı'na Esv'ten kimseler de katılsa da Medine'de Evs-Hazrec gerilimi henüz ortadan kalkmış değildir. Nitekim İbn Hişâm bu dönemde tarafların namazda diğer kabilelerden birinin imametinden hoşlanmadığına dair bir bilgi aktarmaktadır.⁴⁶ Bu durumda namaz kıldırma konusunda kaynaklardaki muhtelif rivayetler değerlendirildiğinde Halebî'nin bahsettiği gibi cemaat olarak sadece Hazrecliler olduğunda namazları Es'ad'ın kıldırıldığı, Evslilerin de bulunduğu zamanlarda ise birleştirici isim olarak Mus'ab b. Umeyr'in kıldırıldığı söylenebilir.⁴⁷

Es'ad ve Mus'ab'ın tebliğ esnasında Medine'deki sosyo-politik durumu iyi analiz ederek gayet uyumlu ve bilinçli şekilde çalıştıkları görülmektedir. Bu iş birliğine örnek olarak İbn Hişâm'ın detaylıca anlattığı, muahhar kaynakların hemen hepsinde alıntılanan bir rivayet vardır. Es'ad ve Mus'ab, Benî Eşhel'in reisleri ve dolayısıyla Evs'in etkili kişileri olan Üseyd b. Hudayr ve Sa'd b. Muâz'ı İslam'a davet etmek için yakınlarına varıp oturunca onları görüp rahatsız olan Sa'd b. Muâz, Üseyd'e "Zayıflarımızı etkilemeye gelmişler. Git, kovala! Es'ad benim teyze oğlum olmasaydı ben yapardım" demiştir. Elinde mızrağıyla onları kovalamaya giden Üseyd, Mus'ab'la konuşunca Müslüman olmuş ve onlarla görüşmeye hiç niyeti olmayan Sa'd b. Muâz'ı bir hileyle onların yanına göndermiştir. Sa'd'ın yaklaştığını gören Es'ad, Mus'ab'a "Bu gelen kavminin efendisidir, eğer onu ikna edebilirsen bütün kabile sana tabi olur" demiş ve neticede Mus'ab'ın anlattıklarından etkilenen Sa'd b. Muâz ve tüm Benî Eşhel Kabilesi Müslüman olmuştur.⁴⁸ Bu hadise Es'ad b. Zürâre'nin Medine'nin sosyo-kültürel yapısını çok iyi bildiğini ve Mus'ab'a doğru kılavuzluk ettiğini, Mus'ab'ın da tebliğdeki yetkinliğini göstermesi bakımında güzel bir örnektir. Hülâsâ Mus'ab'ın samimiyet ve kabiliyetine Es'ad'ın rehberliği de eklenince Medine'de İslam'ın

⁴² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/434, İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/187; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/293.

⁴³ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/240.

⁴⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/30; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 4/531. Yetim çocukların Ebü Eyyûb veya Muâz b. Afrâ'nın himayesinde olduğunu söyleyenler de vardır. Semhûdî velâyet hakkındaki muhtelif rivayetleri aktardıktan sonra bu durumu şöyle izah etmiştir: "Bu iki genç ya aynı anda ismi geçenlerin velayeti altındaydılar ya da Es'ad b. Zürâre'den sonra sırayla teker teker diğerlerinin velayetlerine geçmişlerdir, bk. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/250.

⁴⁵ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/252.

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/435.

⁴⁷ Halebî'nin görüşü için bk. Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretu'l-Halebiyye fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400/1980), 2/164.

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/435-437.

girmedığı çok az aile kalmıştır.⁴⁹ Es'ad bu sıralarda Müslüman olan akrabalarından Umâre b. Hazm ve 'Avf b. Afrâ ile birlikte kabileleri Benî Neccâr'ın putlarını kırmışlardır.⁵⁰

Hz. Peygamber Birinci Akabe Biatı'nda sözleşildiği gibi bir sonraki hac mevsiminde yine aynı mevkide ikisi kadın olmak üzere yetmiş beş⁵¹ Medineliliyle gizlice buluşmuştur. Bu görüşmede Hz. Peygamber'in amcası Abbas, Medinelilere Hz. Peygamber'i şehirlerine davet etmenin muhtemel neticelerinden bahsederek buna hazır olup olmadıkların sormuş ve güvence istemiştir. Hz. Peygamber burada muhataplarından ilk biattaki hususlara ilave olarak "Kendisine ne pahasına olursa olsun sahip çıkmaya" ve "İcabında Allah yolunda savaşmaya" dair de söz almıştır. Medinelilerden Berâ b. Ma'rûr, Hz. Peygamber'e ileride muzaffer olursa Medine'yi bırakıp Mekke'ye dönüp dönmeyeceğini sormuş, Hz. Peygamber de "Bilakis kanınız kanımdır, haremimiz haremimdir, ben sizdenim, siz de bendensiniz" diyerek onlara güvence vermiştir.

İkinci Akabe Biatı'nda Hz. Peygamber, amcası Abbas ve Medineliler arasında karşılıklı konuşmalarla ilgili olarak İbn Sa'd'ın Ubâde b. Sâmî'te, Zehebî'nin ise Câbir b. Abdullah'a dayandırarak aktardığı bir rivayete göre Es'ad b. Zürâre biat esnasında Hz. Peygamber'in elini tutarak kavmine karşı: "Ey İnsanlar! Ne üzerine biat ettiğinize dikkat edin, icabında bütün Arapları ve Arap olmayanları karşınıza alacaksınız... Bunu göze alıyor musunuz?" mealinde etkili bir konuşma yapmış ve bunun üzerine herkes elini uzatarak biat etmiştir.⁵² Hz. Peygamber'e ilk kimin biat ettiği hususunda üç farklı görüş vardır. Şöyle ki; Benî Neccâr'a göre bu kişi Es'ad b. Zürâre, Benî Abdüleşhel'e göre Ebü'l-Heysen et-Teyyihân, Ka'b b. Mâlik'e göre ise Berâ b. Ma'rûr'dur.⁵³

Biat sonrası Hz. Peygamber Medinelilerden kendilerini temsilen on iki nakîb seçmelerini istemiş ve Ensar'ın her kolu için birer nakîb seçilmiştir. Hz. Peygamber bu nakîbleri Hz. Musa'nın yardımcılara ve Hz. İsa'nın havârîlerine benzetmiştir.⁵⁴ Hz. Peygamber aralarında Sa'd b. Ubâde, Üseyd b. Hudayr gibi Ensar'ın güçlü liderleri bulunmasına ve yaşça nakîblerin en küçüğü olmasına rağmen Es'ad'ı baş nakîb "Nakîbü'n-nükebâ" olarak atamıştır.⁵⁵ Muhammed Hamidullah bunun bir çeşit "Devlet Başkanı Nâibi" gibi düşünülmesi gerektiğine işaret etmektedir.⁵⁶ Nitekim hicretten dokuz ay kadar sonra Es'ad b. Zürâre vefat edip de Neccâr oğulları Hz. Peygamber'den kendilerine yeni bir nakîb atamasını istediklerinde onlara "Bundan böyle sizin nakîbiniz benim"

⁴⁹ İbn Hişâm, bu dönemde Medine'de sadece Evs b. Hârise'nin kollarına İslam'ın girmediğini, bunun sebebinin de onların Ebû Kays b. Eslet adında şair bir liderlerinin olduğunu, bu kişinin kavmini İslam'dan uzak tuttuğunu belirtmiştir, bk. *es-Sîre*, 1/437. Diğer taraftan kaynaklardaki "Neredeyse Medine'de İslam'ın girmediği ev kalmadı" türünden ifadeleri 'Medinelilerin tamamına yakını Müslüman' oldu şeklinde değil, "Kabilelerin hemen hepsinden İslam'a girenler oldu" diye anlamak gerekir. Çünkü İkinci Akabe yılında Medine'den Mekke'ye beş yüz kişi gelmiş, bunların yalnız yetmiş beş kişisi gizlice biata katılmıştır. Diğerlerinin durumu belli değildir. Yine yıllar sonra bile Hz. Peygamber Uhud'a giderken ciddi bir kitlenin İbn Selûl'ün etkisiyle ordudan ayrılıp geri döndüğünü göz ardı etmemek gerekir.

⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/563.

⁵¹ İbn Hişâm biata katılanların sayısını yetmiş beş olarak verirken (*es-Sîre*, 1/441), İbn Sa'd ve Belazürî yetmiş erkek ve iki kadın olarak toplam yetmiş iki, Zehebî gibi bazı müellifler de yetmiş olarak vermişlerdir, bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/188; Belazürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 1/251; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dîmaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1413/1993), 2/298.

⁵² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/563; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/398; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/298.

⁵³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/447; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/189. Belazürî ilk biat edenlerin arasında Üseyd b. Hudayr'ın ismini de zikretmiştir, Belazürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 1/254.

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/446; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/189; Belazürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 1/254.

⁵⁵ İbn Hişâm'a göre Hz. Peygamber temsilcileri bizzat Ensar'ın kendilerine seçtiği, İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/443. İbn Sad, nakîb seçiminin Cebraîl tarafından yapıldığını aktarmıştır, İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/189. Zehebî ise İbn İshak'a dayandırdığı rivayete göre Hz. Peygamber Medinelilerden kavimlerini temsilen nakîpler seçmelerini istemiş, İbn Vehb'den naklettiği rivayete göre ise nakîpleri Cebraîl'in seçtiğini aktarmıştır, Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/305.

⁵⁶ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/158.

diyecektir.⁵⁷ Belâzürî'nin Vâkidî'ye dayandırarak verdiği bilgiler de Es'ad'ın bu pozisyonunu ortaya koyar mahiyettedir. Şöyle ki; İkinci Akabe gününde Selîm b. Kays ve Mâlik b. Duşşüm gibi bazı kişiler Hz. Peygamber ayrıldıktan ve topluluk dağıldıktan sonra gelmişler ve Hz. Peygamber'i bulamadıkları için ona vekâleten nakîblerin başı olarak Es'ad b. Zürâre'ye biat etmişlerdir.⁵⁸

Saltanat alametleri arasında sayılan adına hutbe okutma gibi Cuma namazı da dinî yönüyle beraber siyasî bağlamı da olan bir ibadettir. Nitekim Es'ad da Medine'de ilk Cuma namazını kıldırınan kişidir. Fakat kaynaklarda bu namazın ilk ne zaman kılındığı hakkında bir bilgi yoktur. İbn Hişâm'ın İbn İshâk'tan aktardığına göre Abdurrahman b. Ka'b babası Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670) ihtiyarlayınca gözleri görmediği için onu Cuma namazına götürmeye başlamıştır. Babası her Cuma ezanını işitince Es'ad b. Zürâre'ye dua edip bunu uzun zaman devam ettirince bir gün babasına bunun sebebini sormuştur. Babasından Medine'de ilk Cuma namazını Benî Beyâda Harresi'ndeki Nakî'u'l-Hezimât denilen yerde Es'ad'ın kıldırıldığı ve bu esnada kırk kişi oldukları cevabını almıştır.⁵⁹ İbn Sa'd ise Mus'ab b. Umeyr'in Cuma namazı kıldırınmak için Hz. Peygamber'e mektup yazarak izin istediğini, Hz. Peygamber'in de Yahudilerin Sebt gününü gözetip, zeval vaktinde hutbe okuyup iki rekât namaz kıldırmasını emrettiğini, bunun üzerine Mus'ab b. Umeyr'in Sa'd b. Hayseme'nin evinde on iki kişiye İslam'daki ilk Cumayı kıldırıldığını aktarmıştır.⁶⁰ Ancak hemen devamında isim vermeden "Ensar'dan bir gruba göre ilk Cuma'yı kıldırınan kişi Es'ad b. Zürâre'dir" ilavesini yapmıştır.⁶¹ Kur'an'da Cuma namazı için cuma günü zikredildiğine göre⁶² Hz. Peygamber'in Yahudileri taklit ederek cumartesiye tarif etmesi mümkün gözükmemektedir. İlk Cuma namazı, kimin kıldırıldığı ve kılındığı yer vb. konularda uzunca açıklamalarda bulunan Süheyli ilk Cuma kıldırınan kim olduğu hususunda farklı rivayetler zikretmiştir. Önce Medine'de ilk Cuma kıldırınan Es'ad olduğunu, Medinelilerin Hz. Peygamber gelmeden ve Cu'ma Sûresi nâzil olmadan kendi istekleriyle arûbe⁶³ günü toplanıp Es'ad b. Zürâre'nin imâmetinde Cuma namazı kıldıklarını, hatta Es'ad'ın onlara koyun kesip ziyafet çektiğini aktarmıştır. Sonra da Dârekutnî'ye dayandırarak Hz. Peygamber'in kendisi Mekke'de Cuma kılmaya güç yetiremediği için Mus'ab b. Umeyr'e mektup yazarak cuma günü kadınları ve çocukları da toplayarak zeval vaktinden sonra Allah'a yaklaşma niyetiyle iki rekât namaz kılmalarını emrettiğini ve bunun ilk Cuma namazı olduğunu aktarmıştır.⁶⁴ Diğer taraftan Cuma namazının ne zaman farz kılındığı hususunda iki rivayet vardır. İlkine göre Mekke'de farz kılınmış, ancak müşriklerin baskıları yüzünden fiilen edası hicret sonrasına ertelenmiştir. İkinci rivayete göre ise bu namaz hicret sırasında farz kılınmıştır.⁶⁵ Cuma namazının vücûb ve sıhhat şartları⁶⁶ bağlamında İkinci Akabe Biatıyla şekillenen Medine'deki sosyal ve siyasal durum dikkate alındığında birbirinden tamamen farklı bu aktarımlardan İbn Hişâm'ın rivayeti daha muhtemel gözükmektedir. Ayrıca Cuma namazının Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Raşidîn tarafından bizzat kıldırıldığı da düşünülecek olursa Hz. Peygamber'in bu işi nakîblerin başı olarak atadığı Es'ad b. Zürâre'ye havale etmesi daha olasıdır.

⁵⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/565.

⁵⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/252.

⁵⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/435; Ayrıca bk. İbnü'l-Eşîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/205; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/208.

⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/110.

⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/110.

⁶² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Enfâl 8/2. Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak -Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), el-Cuma 62/9.

⁶³ Cahiliye döneminde Cuma gününe verilen ad.

⁶⁴ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli el-Mâlekî, *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Abdurrahman el-Vekîl (Kâhire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1410/1990), 4/97-103.

⁶⁵ Hayrettin Karaman, "Cuma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/85-86.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Karaman, "Cuma", 86-88.

Mus'ab b. Umeyr İkinci Akabe Biatı için Mekke'ye gidince biat sonrası hemen Medine'ye dönmemiş, Rebîulevvel başına kadar Mekke'de Hz. Peygamber'in yanında kalmıştır.⁶⁷ Es'ad b. Zürâre ilk Cuma namazını Allah Resulünün temsilcisi olarak bu günlerde kıldırması olmalıdır.

Muhacirler Medine'ye gelmeye başladığında ilk zamanlar doğal olarak Ensar'dan birilerinin evlerinde kalmıştır. Farklı rivayetler olmakla beraber Hamza b. Abdülmuttalib ve Talha b. Ubeydullah'ın bir süre Es'ad'ın evinde konakladıkları aktarılmıştır.⁶⁸

2.4. Hz. Peygamber'in Hicretinden Sonraki Faaliyetleri

Hz. Peygamber hicret yolculuğunun sonunda 12 Rebiulevvel Pazartesi günü Kubâ Köyü'ne gelmiş ve Evs'in kollarından Benî Amr b. 'Avf'ın misafiri olmuştur. Orada üç ay kadar önce Akabe'de baş nakîb olarak atadığı Es'ad'ı göremeyince "Es'ad b. Zürâre nerede?" diye sormuştu. Ancak Buâs Savaşı'nın etkileri hala devam ettiğinden Evs ve Hazrec'liler birbirlerinin mahallelerine girmeğe korkuyorlardı. Es'ad da Buâs günü Evslilerden Nebtel b. Hâris'i öldürdüğünden Evslilerin tepkilerinden çekinmekteydi. Bu nedenle ancak çarşamba gecesini akşamla yatsı arasında yüzünü kapatarak Hz. Peygamber'in yanına gelebilmişti.

Hz. Peygamber: "Ya Ebâ Ümâme! Kavminle (Evs) aranda olanlara rağmen menzilden buraya geldin!" deyince, o: "Seni hak olarak gönderene and olsun ki senin nerede olduğunu duyarım da nasıl gelmem!" demiş ve o gece Hz. Peygamber'in yanında kalmıştı. Evs-Hazrec arasındaki gerilimli duruma bizzat vâkıf olan Hz. Peygamber, oradakilerden Es'ad'a eman vermelerini istemiş ve Evslilerin topluca eman vermeleriyle sorun çözülmüştü.⁶⁹ Semhûdî'nin aktardığı bu bilgi aslında Es'ad b. Zürâre'nin Medine'deki görevinin pek de kolay olmadığını göstermektedir.

Hz. Peygamber cuma günü Kubâ'dan çıkmış, Ranuna Vadisinde ilk Cuma namazını kıldırıp yoluna devam etmiş ve devesi dağınık mahalleler halindeki şehrin merkezî bir konumunda Es'ad b. Zürâre'nin himayesindeki Sehl ve Süheyl isimli iki yetimin arsasına çökmüştü. Es'ad, Hz. Peygamber indikten sonra devesini yularından çekip evine götürmüştür.⁷⁰ Hz. Peygamber, arsaya en yakın ev olan Ebû Eyyûb'un evine yerleşmiş ve burada alışık olduğu üzere bir karyola olmadığını görmüştü. Bundan haberdar olan Es'ad hemen kendi evinden ayakları hind ağacından, gövdesi hurma lifinden yapılmış bir karyola getirmiştir.⁷¹ İlerleyen zamanlarda da gün aşırı Ebû Eyyûb'un evine Hz. Peygamber için yemek getirmiştir.⁷²

Mescid-i Nebevî'nin inşa edilmesi planlanan arsanın sahibi yetim kardeşler burayı mescid için bağışlamak istemişlerse de Hz. Peygamber kabul etmemiş ve on dinar bedel ödeyerek arsayı satın almış veya bedelini Hz. Ebû Bekir ödemiştir.⁷³ Beyhakî ve İbn Kesîr ise Hz. Peygamber'in arsayı yetimlerden satın aldığına dair bir rivayetin yanında Musa b. Ukbe'ye dayandırarak Es'ad b. Zürâre'nin zaten himayesinde olan bu yetim çocuklara Benî Beyâda mıntikasındaki kendi

⁶⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/111.

⁶⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/477-478; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/432-434.

⁶⁹ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/194-195.

⁷⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/267; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/203.

⁷¹ Belâzürî'nin Vakıdî üzerinden Hz. Aişe'ye dayandırdığı rivayete göre; Hz. Peygamber kendi odalarına taşınmaya kadar bu yatakta yatmış, sonra onu Hz. Aişe'ye vermiş, ölünceye kadar kullanmış, vefat ettiğinde cenazesi bu yatağın üzerine konmuş ve cenaze namazı bu şekilde kılınmıştır. Daha sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve başkalarının cenazeleri de teberrükten bu yatak üzerine konulmuştur, Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/525.

⁷² Hz. Peygamber'in, Es'ad'ın tabağının geleceğini tahmin ettiği gün "Es'ad'ın tabağı geldi mi?" diye sorduğu, geldiyse "Onu getiriniz" dediği rivayet edilmiştir, Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/267.

⁷³ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/205.

hurmaliğini verip yerine arsayı mescid için bağışladığını aktarmışlardır.⁷⁴ Semhûdî de arsa sahiplerinin velayeti ve arsanın ücreti hususunda bir kısmını zikrettiğimiz muhtelif görüşleri uzun uzadıya anlattıktan sonra kanaatini şöyle özetlemiştir; “Hz. Peygamber arsayı satın almak istediğinde Neccâroğullarının ileri gelenleri hibe etmek istemişler, Hz. Peygamber de arsanın gerçek sahiplerinin yetimler olduğunu öğrenince ücretini velilerine ödeyerek veya Hz. Ebû Bekir'e ödeterek arsayı satın almıştır.”⁷⁵

2.5. Hastalığı ve Vefatı

Es'ad b. Zürâre hicretten birkaç ay sonra “zebha” veya “şevke” denilen bir boğaz hastalığına yakalanmıştır.⁷⁶ Kaynaklarda mescid arsasının tahsisinden sonra hastalandığına ve ölümüne dair muhtelif bilgiler mevcuttur. Es'ad daha Mescid-i Nebevî'nin inşası tamamlanmadan vefat ettiğine göre mescid inşasının başladığı günlerde hastalanmış ve son birkaç ayını hastalıkla geçirmiştir. Hz. Peygamber, hastalığın o gün için başka bir tedavisi olmadığından son çare olarak iki defa Es'ad'ın boğazını dağlamıştır.⁷⁷ Hatta “Bundan dolayı içimde bir sıkıntı (pişmanlık) kalsın istemiyorum” demiştir.⁷⁸ Yine de iyileşemeyen Es'ad b. Zürâre H 1. yılın Şevvalinde, M 623 yılının baharında vefat etmiştir.⁷⁹ Es'ad'ın hastalığı sırasında Yahudilerin, “Muhammed peygamberse arkadaşını iyileştirse ya!” demeleri üzerine Hz. Peygamber: “Ben ne o ne de kendim için bir şeye mâlik değilim, beni Ebû Ümâme'den dolayı kınamayın” şeklinde açıklama yapma ihtiyacı duymuştur.⁸⁰ Hz. Peygamber, Es'ad'ın vefatına çok üzülmüş,⁸¹ cenazesini bizzat yıkamış, biri hırka olmak üzere üç elbiseyle kefenlemiş, cenaze namazını kıldırmış, cenazenin önünden yürüyerek Bakî kabristanına defnetmiştir.⁸² İbn Şebbe üzerine namaz kılınan ilk cenazenin Es'ad b. Zürâre olduğunu bildirmektedir.⁸³ Ensar'a göre Bakî Kabristanına ilk defnedilen kişi Es'ad b. Zürâre iken muhacirlere göre ise Osman b. Maz'un'dur.⁸⁴ Es'ad b. Zürâre ve Osman b. Maz'un'un kabirleri Bakî'de Hz. Peygamber'in bizzat er-Ravhâ diye adlandırdığı ve oğlu İbrahim'i de defnettiği orta kısımdadır.⁸⁵ İngiliz Oryantalist William Muir, Es'ad'ın hastalığını ve vefatını anlattıktan sonra

⁷⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Ka'acî (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 2/238; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/531-532. Benî Beyâda yurdu Mescid-i Nebevî'nin inşa edildiği Benî Neccâr mahallesi ile ilk Cuma namazının kılındığı Benî Sâlim Mahallesi arasındaki Buthân Vadisi'ndedir, bk. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/252.

⁷⁵ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/250. Arsa ücreti konusunda Kastallânî de kısaca aynı görüşü aktarmıştır, bk. Ebû Bekr Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahî'l-Muhammediyye*, thk. Salih Ahmed eş-Şâmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1425/2004) 1/316.

⁷⁶ Günümüzde gırtlak kanseri denilen hastalık olabilir.

⁷⁷ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/563; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/304.

⁷⁸ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/365-371; M. Yaşar Kandemir, “Osman b. Maz'un”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/470.

⁷⁹ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/565; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/243; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/208; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/300. Semhûdî'ye göre Ensar'dan Berâ b. Ma'rûr, Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden ölmüştür. Hicretten sonra Ensar'dan ilk vefat eden ise Hz. Peygamber'in hicret esnasında Kubâ Köyünde evinde misafir kaldığı Külsüm b. Hedm'dir, köyüne gömülmüştür. Bakî kabristanına muhacirlerden ilk Osman b. Maz'un, Ensardan ise Es'ad b. Zürâre defnedilmiştir ama hangisinin önce olduğu belirsizdir, bk. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/209-210. Fakat İbn Sa'd Osman b. Maz'un'u Bedir'e katılanlar arasında saymaktadır. Bu rivayet esas alınırsa Es'ad, Osman'dan önce ölmüştür. İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/365-371; M. Yaşar Kandemir, “Osman b. Maz'un”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/470.

⁸⁰ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/564; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/301.

⁸¹ Halebî, *es-Siretu'l-Halebiyye*, 2/290.

⁸² İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/565; İbn Şebbe, *Kitâbü Târîhi'l-Medîne*, 1/96.

⁸³ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî, *Kitâbü Târîhi'l-Medîneti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: 1399/1979), 1/96.

⁸⁴ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/565; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/208; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/300; Halebî, *es-Siretu'l-Halebiyye*, 1/308.

⁸⁵ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/83,89.

konuyu “Es'ad, Baki' mezarlığına defnedilen öncü kahramanlardan oluşan meşhur takımın ilkiydi” cümlesiyle bitirmiştir.⁸⁶

Es'ad b. Zürâre hastalığında üç kızını (Kebşe, Habîbe ve Füreya) Hz. Peygamber'e vasiyet etmiş, Resûl-i Ekrem de onlarla ilgilenmiştir. Babalarının vasiyetiyle onlara inci ve altın süslemeli gerdanlık takmıştır.⁸⁷ Habîbe'yi, Sehl b. Huneyf'le evlendirmiş ve bu izdivaçtan daha Hz. Peygamber hayattayken dünyaya gelen çocuğa Ebû Ümâme Es'ad b. Sehl şeklinde merhum dedesinin adı ve künyesi verilmiştir.⁸⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Hz. Peygamber hac-umre, ticaret veya hilf için Mekke ve civarına gelen birçok kabile temsilcisi, heyet veya müstakil kişilerle görüşmüş, onlara Kur'an okuyup kendilerini İslam'a davet etmiş ve icabında himaye talebinde bulunmuştur. Bu gayretleri bazı münferit ihtidalarla vesile olmakla beraber Medineli bir heyet hariç kimseden topluca olumlu veya net bir cevap alamamıştır.

Mekke'ye hilf için gelen gruplardan birisi de Medineli Evs Kabilesidir. Onlar Buâs'tan önceki savaşları kaybettikleri düşmanları Hazrec'e karşı ellerini güçlendirmek için Kureysîlerle hilf arayışına girmişlerdir. İçlerinden ferdî olarak Hz. Peygamber'in sözlerine ilgi duyanlar veya inananlar olsa da nihâî bir sonuç alınamamıştır. İlginçtir ki bunlardan bazıları Hz. Peygamber'le bir daha görüşmeden bir yıl içinde ölmüşlerdir. Kaynaklarda bu durumda olan farklı isimler zikredilse de bunlar aynı olayın değişik aktarımları olarak değerlendirilebilir. Hazrecilerle ilgili rivayetler ise Buâs sonrasına denk gelmektedir. Birbirleri aleyhine Kureysî'le müttefik olmak isteyen Evs ve Hazreciler buna muvaffak olamamışlar ama bu arayışları neticede İslam'la tanışmalarına vesile olmuştur.

Buâs Savaşı öncesi ve sonrasında Medinelilerin İslam'a ve Hz. Peygamber'e yaklaşımlarında etkili olmuştur. Nitekim Hz. Aişe'nin “Buâs Allah'ın Peygamberi için hazırladığı bir gündü”⁸⁹ demesi bu sebeple olsa gerektir. Zira bu savaşta iki kabilenin de yaşlı liderlerinin ölmesi ve siyasi otoritenin Sa'd b. Muâz, Üseyd b. Hudayr ve Sa'd b. Ubâde gibi mutedil gençlere kalmış olması ilerleyen dönemde Medine'de İslam'ın benimsenmesi adına bir avantaj olmuştur. Çünkü hilf için gelen heyet rivayetlerinde dikkati çeken bir husus da içlerinden bazı gençlerin Hz. Peygamber'e içi ısınmışken baskın karakterli yaşlı kişilerin bunlara engel olmalarıdır. İki kardeşten çoğalan Evs ve Hazrec kabileleri arasında 120 yıldır devam eden savaş ve gerilim süreci tarafları yormuş ve yıpratmış böylece âdil ve birleştirici bir ara bulucu ihtiyacı ortaya çıkmıştır.⁹⁰ Bu süreçte en önemli kırılma noktası aralarında Es'ad b. Zürâre'nin de olduğu Hazreci altı kişinin topluca Müslüman olmalarıdır. Muhtelif rivayetlerin birbiriyle en çok örtüştüğü hadise de budur. Bu altı kişiden Es'ad b. Zürâre ve Avf b. Hâris el-Afrâ'nın Hazrec'in Hz. Peygamber'in dede tarafından dayıları olan Benî Neccâr kolundan olmaları dikkat çekicidir. Neccâr oğullarıyla Hâşimoğulları farklı şehirlerde yaşasalar da aralarındaki irtibatın kopuk olmadığı bilinmektedir. Medineli seksen kişilik bir süvari birliğinin amcası Nevfel b. Abdümenaf'a karşı Abdülmuttalib'in yardımına

⁸⁶ William Muir, *The Life of Mahomet* (London: Simth Elder and Co, 1861), 3/60.

⁸⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/564; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/209; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/303.

⁸⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 1/243; Ünal, “Es'ad b. Zürâre”, 11/352.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Nâsir (yy.: Dâru Davkî'n-Necât, 1422/2001), “Menâkıbü'l-enşâr”, 27 (No. 3846)

⁹⁰ Âl-i İmran 3/103. “*Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte onun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz.*” Bu ayet Evs ve Hazreciler hakkında nazil olmuştur, bk, H. Tahsin Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1966), 2/120.

gelmesi, Hz. Peygamber'in babası Abdullah vefat ettiğinde Neccâroğulları'nın arazisine defnedilmesi, Hz. Muhammed henüz çocukken annesiyle buraya gelip bir müddet kalması, Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın ticarî amaçla sık sık Medine'ye gidip onlarla görüşmesi ilişkilerin sıcak ve dostane olduğunun göstergeleridir.⁹¹

Rivayetlerdeki Hz. Peygamber'in Medinelilere "Yahudilerin dostları mısınız?" diye sorması muhtemelen muhataplarının müstakbel peygamber fikrine aşına olup olmadıklarını öğrenmek amacıylaadır.

Es'ad b. Zürâre ismi Medinelilerin Hz. Peygamber'le tanışmalarıyla ilgili altı kişilik ilk Hazrecli grup arasında geçmektedir. Birinci ve İkinci Akabe Biatları'na katıldığı ise kaynakların ittifak ettiği bir husustur. O Medine için hem öncülerden hem de istikrarlı, gayretli ve sorumluluk bilincine sahip bir karakterdir. Genç yaşına ve Hazrec içerisinde ileride münafıkların başı olacak Abdullah b. Übey b. Selûl gibi kurnaz kişilerin olmasına rağmen inisiyatif olarak sürece büyük katkı sağlamıştır. Yaşlıların muteber sayıldığı bir toplumda, içlerinde lider kadrolardan isimlerin bulunduğu İkinci Akabe'de yirmili yaşlarında ve grubun ikinci en genci olmasına rağmen Hz. Peygamber'in onu baş nakîb seçmesi bu sebeple olsa gerektir.

Hz. Peygamber Medine'ye hicretinin ilk günlerinde şahsî hizmeti bağlamında en büyük yardımcısı yine Esa'd olmuştur. Arsa sahibi yetimlerin hâmisî olarak Mescid-i Nebevî'nin arsa tahsisinde de Es'ad'ın katkısı olduğu muhakkaktır. Rivayetlerin bazıları ihtilafli olmakla birlikte Es'ad b. Zürare, Akabe'de ilk biat edenlerden, Medine'ye İslam'ı ilk getiren(lerden), ilk Cuma namazını kıldıran, Medine'de Ensar'dan ilk vefat eden, cenazesini Hz. Peygamber'in bizzat teşhiz ve tekfin ettiği, üzerine ilk cenaze namazı kılınan ve Bakî' kabristanına ilk defnettiği sahabîdir. Dinî ve sosyal hareketlerde öncü, dinamik, kararlı ve lider karakterli bir şahsiyettir.

Es'ad'ın hastalığı hakkında Yahudilerin söyledikleri sözler Hz. Peygamber'e kusur bulmaya çalışmak olduğu kadar, Es'ad'ın şahsında tüm Medineli Müslümanlara da örtülü bir şekilde "Kime güvendiğinize dikkat edin" mesajı da içermektedir. Nitekim Es'ad'ın vefatından yıllar sonra H 9. yılda münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selûl hastalanınca Hz. Peygamber onu ziyaret etmiş ve "Seni Yahudilerin sevgisinden menetmiştim" deyince İbn Selûl, "Es'ad b. Zürâre onlara buğz etti de eline ne geçti?" şeklinde karşılık vermiştir.⁹² Sadece bu cümle bile aslında Es'ad'ın Medine'de kimlerle ve nasıl bir zihniyetle mücadele etmek zorunda kaldığı hususunda ipuçları vermektedir.

Her ne kadar Medine'nin İslamlaşması denilince akıllara ilk olarak Mus'ab b. Umeyr'in Birinci ve İkinci Akabe Biatları arasındaki faaliyetleri gelse de arka planda şehrin sosyo-politik yapısına hâkim olan genç Es'ad'ın bu uğurda verdiği üç senelik emek unutulmamalıdır. Onun Mus'ab'a yaptığı ev sahipliği, ileri görüşlülüğü ve rehberliği Medine'de gerçekleşen ihtidalar bağlamında hızlı ilerlemenin itici gücü olmuştur.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

⁹¹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/151; İbrahim Sarıçam, "Neccâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/480-481.

⁹² Beyhaqî, *Delâilü'n-nübüvve*, 5/285; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/118.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler/The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Acar, Cafer. "Siyer Kaynaklarına Göre Akabe Görüşmeleri". *Turkish Studies* 12/10 (2017), 1-20.
- Algül, Hüseyin. "Akabe Hadisesi: Hicret ve Getirdikleri". *Diyanet Dergisi Hicret Özel Sayısı* (1981), 31-83.
- Algül, Hüseyin. "Evs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Altundere, Mehmet. *Hz. Muhammed'in Akabe Bey'atları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Apak, Âdem. *Siyer-i Nebî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2018.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zükkâr ve Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmü'tî Ka'acî. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Buğârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buğârî*. thk. Muhammed b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Davkî'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çubukçu, Asri. "Avf b. Afrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/115. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çubukçu, Asri. "Buâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/340. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Efendioğlu, Mehmet. "Mücezzer b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/449. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Emiroğlu, H. Tahsin. *Esbâb-ı Nüzûl*. 13 Cilt. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1966.
- Eyüp Sabri Paşa. *Mir'atü'l-Haremeyn: Mir'at-ı Mekke*. Haz. Ömer Faruk Can - F. Zehra Can. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Ḥalebî, Ebû'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Ḥalebiyye fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400/1980.
- Ḥamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1416/1995.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Muâz b. Hâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/338. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- İbn 'Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Ĥimyerî el-Me'âfirî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî ve Abdulhafiz eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muṭṭalibî el-Kureşî el-Medenî. *Kitâbü's-siyer ve'l-megâzî*. thk. Süheyl Zükkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Kitâbu Târîhi'l-Medîneti'l-Münevvere*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: 1399/1979.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Ĥasen 'İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Ĥasen 'İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1417/1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Câbir b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/530-532. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ka'b b. Mâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/4-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar. "Osman b. Maz'ûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayrettin. "Cuma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/85-89. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ḳastallânî, Ebû Bekr Ḳutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye*. thk. Salih Ahmed eş-Şâmî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1425/2004.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir*. thk. Nâcî Hasan. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb 1408/1988.
- Muir, William. *The Life of Mahomet*. 4 Cilt. London: Simth Elder and Co, 1861
- Önkal, Ahmet. "Akabe Biatları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/211. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- Önkal, Ahmet. "Hazrec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sarıçam, İbrahim. "Neccâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *Vefâü'l-vefâ bi aḥbâri dâri'l-Muştafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1988.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Abdurrahman el-Vekîl. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1410/1990.
- Uluişik, Hatice. "The Treaty of Aqabah, the Messenger of the Hijrah". *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 11 (2022), 55-70.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Es'ad b. Zürâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/352. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Cons. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşķî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût Riyasetinde Komisyon. 25 Cilt. Dımaşķ: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşķî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1413/1993.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2023, 3 (1): 24-44

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Kur'ân'da Fiziki ve Rûhî Rahatsızlıklar İçin Kullanılan Kavramlar
Concepts That Using for Mental and Body Disorder in The Quran

İdris Sami Sümer

Dr. Öğr. Gör., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat
Ana Bilim Dalı

*Lecturer, Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'an Reading and
Recitation Science*

Kırşehir, Turkey

sami-sumer75@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9409-564X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 28.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 21.6.2023

Yayın Tarihi/Published: 29.6.2023

Cilt/Volume: 3

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 24-44

Atıf/Cite as: Sümer, İdris Sami. "Kur'ân'da Fiziki ve Ruhî Rahatsızlıklar İçin Kullanılan Kavramlar [Concepts That Using for Mental and Body Disorder in The Quran]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 3/1 (Haziran 2023):24-44

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2023 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

KUR'ÂN'DA FİZİKİ VE RÛHÎ RAHATSIZLIKLAR İÇİN KULLANILAN KAVRAMLAR**Öz**

Hastalık olgusu, yaşı, konumu ve imkanları ne olursa olsun hemen herkesin hayatında karşı karşıya kaldığı bir gerçekliktir. Madde ve manadan oluşan insan, ömrü hayatında çeşitli fiziki veya ruhî rahatsızlıklara maruz kalabilmektedir. Kur'ân'ı-Kerîm, birey ve toplumla ilgili birçok temel meseleye işaret ettiği gibi çeşitli vesilelerle hastalık konusuna da temas etmiştir. Kur'ân, fiziki hastalıkları, genel olarak ibadetlerin yükümlülüğü, savaş hukuku ve özürülülerin özel halleri gibi hususlarda dile getirmiştir. Manevî ve duygusal rahatsızlıkları ise birey ve toplum ilişkileri bağlamında ifade etmiştir. Bu bağlamda inanç ve amelile ilgili bazı olumsuz durumlar, fizyolojik hastalık terimleri ile ifade edilerek bu yanlış inanç ve kötü davranışların insan benliğine ve toplumsal varlığa verdiği zararlara dikkat çekilmiştir. Günümüzde genel olarak stres kelimesi ile ifade edilen duygusal rahatsızlıklar ise Kur'ân terminolojisinde birçok kavramla ifade edilmiştir. Bu kavramlarla insanın iç dünyasında meydana gelen farklı sıkıntıların neden olduğu duygusal durumlara işaret edilmiş ve dua, istiğfar, tövbe gibi teselli ve tedavi yönleri de gösterilmiştir. Bu makalede Kur'ân'da fiziki, rûhî ve moral rahatsızlıklar için kullanılan genel kavramlar inceleme konusu yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Hastalık, Stres, Moral, Engelliler

CONCEPTS THAT USING FOR MENTAL AND BODY DISORDER IN THE QURAN**Abstract**

Illness is a reality that everyone practically experiences in their lives, regardless of age, location, or opportunity. Humans, who are made up of matter (body) and meaning (soul), can be subjected to a variety of physical and spiritual illnesses throughout their lives. The Qur'an not only addresses numerous fundamental concerns concerning the person and society, but it also addresses the subject of disease several times. The Qur'an has expressed physical illnesses in general, on issues such as the obligation of worship, the law of war, and the special conditions of the disabled. It described spiritual disturbances in the framework of interpersonal and societal relationships. In this sense, some negative cases about belief and action are expressed with physiological disease that is drawn attention to the damages in which is due to the fact that misconceptions about beliefs and bad behaviors personal and social being. Emotional disturbances, which are commonly represented with the word stress today, have been described with a variety of ideas in Qur'anic language. In terms of these concepts, emotional states caused by different troubles that is seen inner world of human beings are pointed out and also the way of treatment and consolation such as pray, forgiveness, repentance have shown. The terminology employed in the Qur'an for physical, spiritual, and moral diseases will be analyzed in this article.

Keywords: Illness, Qur'an, Stress, Morale, Disabled

Giriş

Osmanlı hükümdarı Kanuni Sultan Süleyman'a izafe edilen "Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi" sözü, insan için sağlığın ne kadar büyük bir nimet olduğunu anlatan veciz bir deyiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'den rivayet edilen; "*İki şey vardır ki insanlar bunların değerini anlamada aldanmışlardır. Birincisi sağlık ikincisi boş vakittir*"¹ hadisi de sağlık nimetinin kıymetini ifade eden nebevî bir hatırlatmadır. Hem bir nimet hem de sorumluluk duygusu² olarak sağlık konusu oldukça önemli bir meseledir.

Hastalık ve sağlık konusundan son ilahi kitap Kur'ân-ı Kerîm'de de çeşitli vesilelerle bahsedilmiştir. Kur'ân hem fiziki hastalıklar hem de manevî veya moral rahatsızlıklar denilebilecek bazı özel duygu durumlarını da çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Özellikle insan psikolojisi ve davranışlarıyla ilgili bazı duygusal rahatsızlıklar, anlam alanı zengin farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Fakat bu duygusal rahatsızlıklar tespit edebildiğimiz kadarı ile tıbbî zihinsel hastalıklar (delilik gibi) olmayıp genelde insanın iç dünyasındaki duygusal oluşumları ifade etmek için kullanılmıştır.

Kur'ân terminolojisinde fiziki rahatsızlıklar, genel olarak engelliler ve onların ibadet, savaş ve toplumsal sorumlulukları ile ilgili hususlarda dile getirilmiştir. Bununla birlikte fiziki engellilik hallerinin manevî engellilik durumları için de kullanıldığı olmuştur. Mesela savaşa katılma hususunda "*a'mâ'ya zorunluluk yoktur*"³ ifadesinde "a'mâ" olma durumunu gerçek anlamda kullanırken, "*kim bu dünyada kör ise ahirette de ködür*"⁴ ayetinde ise "a'mâ" kelimesi mecazen kullanılmış ve hakikate karşı inat eden kimseler eleştiri konusu yapılmıştır. Fakat Kur'ân'ın hiçbir ayetinde fiziki engellilik olumsuz anlamda dile getirilmemiştir. Bu çalışmada Kur'ân'ın hem fiziki hastalık ve engellilik olgusuna hem de duygusal sıkıntılara bakışı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Kur'ân'da Fiziki Hastalıklar İçin Kullanılan Kelimeler

Kur'ân-ı Kerîm'de hastalık durumunu ifade eden kavramları incelemeden önce, hastalığın ne olduğunu kısaca tanımlamak gerekmektedir. Çünkü hastalık kelimesi hem geçmişte hem de günümüzde anlam olarak çok geniş çerçevesi olan bir kavramdır. "Çoğu kişinin yaşamında en yaygın ve erken deneyimlerden biri"⁵ olan hastalık hali, "tıbbî açıdan öncelikle fizyopatolojik-organik süreçleri içeren ancak bununla sınırlı olmayan"⁶ bir durumu ifade eder. "Çoğu zaman hastalık mefhumundan bütün insanların benzer şeyi anladığı zannedilir fakat hastalığın tanımı toplumdan topluma, zamandan zamana ve çağdan çağa değişmektedir."⁷ Bununla birlikte

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâr'u Tavki'n-Necât, 1422), "Rikâk", 1.

² İsa Kanık, "İnsanın Sorumluluğu Bağlamında Kur'ân'da Nimet Kavramı", *Dini Araştırmalar* 22/55 (Haziran 2019), 236-237.

³ el-Fetih 48/17.

⁴ el-İsrâ 17/72.

⁵ Nazmiye Kocaman, "Hastaların Psikososyal Tepkilerini Etkileyen Faktörler", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 11/1 (2010), 101.

⁶ Kocaman, "Psikososyal Faktörler", 101.

⁷ Nursen Bolsoy - Ümran Sevil, "Sağlık-Hastalık ve Kültür Etkileşimi", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 9/3 (2010), 78.

hastalık, “anormal bir durum olup bireyin, fiziksel, ruhsal, entelektüel ve sosyal fonksiyonlarını daha önceki haline göre azaltan ya da gittikçe tüketen” bir durum olarak tarif edilmiştir.⁸

Sağlık uzmanları tarafından yapılan bu tanımlarda görüldüğü gibi hastalığın mahiyeti üzerinde yapılan tanımlar, genel durum tespitinden ibaret görülmektedir. Her ne kadar hastalık hali ve algılaması zaman, kültür ve bireyin algılamasına göre değişiklik gösterse de fiziksel ve ruhsal anomaliler hastalık olarak tanımlanmıştır. Buna göre, “toplumsal ve kültürel farklılıklar gösteren hastalık ister sübjektif ister objektif anlamda olsun bireysel bazda, zihinsel, fiziksel, toplumsal düzeyde de uyumsuzluk veya dengesizlik ifade eden”⁹ bir durumdur. Şimdi Kur'ân'ı-Kerîm'de bedenî/fizikî hastalıklar için kullanılan kavramları inceleyelim.

1.1. Fizikî Hastalıklar İçin Kullanılan Kelimeler

Hayat kitabı Kur'ân-ı Kerîm, herhangi bir bilim dalına münhasır bir kitap olmamakla birlikte insan ve toplum hayatını ilgilendiren temel hiçbir konudan azade değildir. Bu sebeple birey ve toplum için kaçınılmaz bir realite olan hastalık olgusu da Kur'ân'ı-Kerîm'de çeşitli bağlamlarda gündeme getirilmiştir. Fizyolojik hastalıklar ve rahatsızlıklar, Kur'ân'ı-Kerîm'de bir realite olarak değerlendirilmiş ve hakkında bir suçun veya günahın cezası gibi hükümler verilmemiştir. Ayrıca bu tür hastalıkların tedavisi ile ilgili olarak da herhangi bir somut tıbbî öneride bulunulmamıştır. Fakat birey ve toplum hayatı için belirlediği genel ilkeler, sağlıklı ve zinde yaşamın ilkelerini de vermektedir denilebilir.¹⁰ Zira çok yemenin eleştirilmesi,¹¹ maddî ve manevî pisliklerden uzak durulması¹² gibi emir ve nehiylerin insan sağlığı için ne kadar önemli olduğu günümüzde daha anlaşılır hale gelmiştir. Kur'ân, fiziki hastalıkları veya engellilik durumlarını genel olarak sosyal hayatın düzenlenmesine dönük emir ve yasaklarında gündeme taşımıştır. Savaş, ibadet ve sosyal sorumluluk alanında hasta ve engelliler ile ilgili özel hükümler belirlemiş ve onlara avantaj sağlamıştır. Tespit edebildiğimiz kadar ile Kur'ân'ı Kerîm'de fizikî rahatsızlıklar ve engellilik durumları için kullanılan kavramlar şunlardır.

1.1.1. Marad

Marad kelimesinin kök anlamında “sâfiyetten hali” olma anlamı vardır.¹³ Araplar, güneşin ışınları zayıf olup tam olarak gözükmeyeceği zaman *شَمْسٌ مَرِيضَةٌ* “hasta güneş” tabirini kullanmışlardır.¹⁴ *Lisânu'l-Arab*'da gece gökyüzü kapalı olup hiçbir şey görünmediğinde *لَيْلَةٌ مَرِيضَةٌ* “hasta gece” tabiri kullanıldığı ve “zafiyet taşıyan her halin” hastalık olarak isimlendirildiği ifade edilmiştir.¹⁵ Buna göre hastalık anlamındaki marad kelimesi, insanın ruh ve beden dünyasında meydana gelen bozulma ve zafiyet olarak tanımlanmıştır.

⁸ Bolsoy - Sevil, “Kültür Etkileşimi”, 78.

⁹ Bolsoy - Sevil, “Kültür Etkileşimi”, 80.

¹⁰ Mehmet Seyid Gecit, “Kur'ân'da Bazı Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri”, ed. Adem Yerinde, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını* 37 (2021), 61.

¹¹ Muhammed 47/38.

¹² el-Müddessir 74/4.

¹³ İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-lügat'i ve sihâh'l-Arabiyyi*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), “mrd”, 3/1106.

¹⁴ Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), “mrd”, 2/205-206.

¹⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), “mrd”, 7/231-232.

Marad kelimesi Kur'ân'da farklı kalıplarda olmak üzere yirmi dört defa geçmektedir.¹⁶ Genel olarak inanç boyutundaki davranışsal bozukluklar anlamında kullanılmakla birlikte fizyolojik hastalıkları ifade etmek için de kullanılmıştır. Fizyolojik hastalıkları ifade etmek için kullanıldığı durumlar, ibadetlerin veya cihadın sorumluluğundan muaf olan özürli kimselerin hükümlerini açıklayan ayetlerde yer almıştır. Fakat bu kelime, davranışsal hastalıkları ifade eden anlamda kullanıldığında mastar kalıbında "marad" olarak kullanılırken, gerçek hastalık veya özür durumunu ifade eden hallerde "merîd"¹⁷ veya çoğulu "merdâ"¹⁸ kalıplarında kullanılmıştır. Mesela Nûr Sûresi altmış birinci ayetinde hastaların bazı konulardaki muafiyet haklarını açıklayan ayette gerçek anlamında "merîd" olarak ifade edilmiştir.¹⁹ Yine aynı anlamda olmak üzere Fetih Sûresinin on yedinci ayetinde cihat emrinden muaf olanlar sınıfında²⁰ ve Tevbe Sûresinde Tebûk Seferi'ne katılmaktan muaf kimselerin sayıldığı yerde gerçek anlamında "merdâ" (hasta) ifadesiyle geçmiştir.²¹ Gerçek hastalık anlamında diğer bir kullanım da oruç tutmama ve orucu erteleme ruhsatının verildiği Bakara Sûresindeki oruç hükümlerini açıklayan ayetlerde geçmektedir.²² Teyemmüm ruhsatının verildiği Nisâ Sûresi kırk üçüncü ayette de fizyolojik hastalık anlamında zikredilmiştir.²³ Yine bu sûrenin yüz ikinci ayetinde savaş halinde hastalananların silahlarını bırakma ruhsatlarının zikredildiği yerde bedenî hastalık kastedilerek kullanılmıştır.²⁴

Genel olarak isim veya sıfat şeklinde kullanılan bu kelime, Şuarâ Sûresinde Hz. İbrahim'in Allah'ı tanıttığı bölümde *مَرَضْتُ* (hastalandığımda) şeklinde fiil olarak kullanılmıştır. *وَإِذَا مَرَضْتُ فَبُهِتَ* "Hastalandığımda bana şifa ihsan eden O'dur."²⁵ Bu ayetin yorumunda müfessirler, Hz. İbrahim'in Allah'a karşı gösterdiği derin saygı ve nezakete de dikkat çekmişlerdir. Hz. İbrahim bu ayet gurubunda;²⁶ "beni yaratan, öldüren, yediren ve içiren" şeklinde konuşurken hastalık durumunu Allah'a izafe etmeyerek "hastalandığımda" şeklinde kendi nefesine izafe etmiştir.²⁷ Çünkü hastalık genel olarak, insanın yeme, içme ve diğer bazı davranışlarında aşırıya kaçmasından kaynaklanmaktadır denmiştir.²⁸

Marad kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yukarıda ifade ettiğimiz üzere fizyolojik hastalıklar için kullanıldığı gibi kalbî (davranışsal) hastalıklar için de kullanılmıştır. Fakat bu kullanımlarda tıbbî zihinsel hastalıklar değil ahlâkî davranışsal hastalıklar kastedilmiştir. Hatta kelime daha çok bu boyutuyla kullanılmıştır. Genel olarak nifakın bir hastalık olduğunu bildiren ayetlerde "kalplerinde marad vardır" ifadesiyle ayetlerde geçmiştir.²⁹

¹⁶ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), "mrd", 762.

¹⁷ el-Bakara 2/184, 185, 196; en-Nûr 24/61.

¹⁸ en-Nisâ 4/43, 102; el-Mâide 5/6; et-Tevbe 9/91; el-Müzzemmil 73/20.

¹⁹ en-Nûr 24/61.

²⁰ el-Fetih 48/17.

²¹ et-Tevbe 9/91.

²² el-Bakara 2/184-185.

²³ en-Nisâ 4/43.

²⁴ en-Nisâ 4/102.

²⁵ eş-Şuarâ 26/80.

²⁶ Bk. eş-Şuarâ 26/78-82.

²⁷ Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/319.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/319.

²⁹ Nurullah Denizer, "Kur'ân'da Dini Şüpheler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 68-69.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla toplam on bir ayette marad kelimesi nifak davranışını tanımlamak için kullanılmıştır. Bu ayetlerin hepsi benzer durumları tanımladığı için burada teker teker ele almak konuyu uzatacaktır. Bundan dolayı burada sadece Bakara Sûresi onuncu ayette zikredilen “*kalplerinde marad (hastalık) vardır. Allah da maradlarını arttırmıştır*” ayetini örnek kabilinden incelemek yeterli olacaktır. İlgili ayet şudur. فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ قَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ “Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır. Söylemekte oldukları yalanlar sebebiyle de onlar için elîm bir azap vardır.”³⁰ Bu ayette, Allah Teâlâ, münafıkların ikiyüzlü hallerini “marad” olarak isimlendirmiştir. Zemahşerî, marad kelimesinin kalp için hem hakiki hem de mecaz anlamında kullanılmasının caiz olduğunu, hakiki anlamda kullanıldığında “karnımda ağrı var” cümlesinde olduğu gibi fiziki elem ve ıstırabı ifade ettiğini, kalp için kullanıldığında ise, kötü inanç, kin, haset ve günahlara meyil anlamında mecaz olarak kullanıldığını söylemiştir.³¹ Zemahşerî, hevâya uymanın, korkaklığın, zayıflığın ve benzer kalbî zaafın afet ve fesat olmasından dolayı kalbin hastalanmasına istiare (mecaz) yoluyla marad dendiğini beyan etmiştir.³² Muasır müfessirlerden İbn Âşûr, maradın “hakikatte vücut bütünlüğünün itidalden çıkması anlamına geldiğini kalp için kullanıldığında da insan ahlakının olması gereken kamil noktadan uzaklaşma” manasına geldiğini söylemiştir.³³

Buna göre münafıkların istikrarsız tavırları,³⁴ insanları saptırmak istemeleri,³⁵ kalplerinde olandan farklı davranışları,³⁶ menfaatlerine göre tavır takınmaları,³⁷ dinin emirleri çıkarlarına ters düştüğü zaman dine düşmanlık beslemeleri,³⁸ Allah ve resulüne karşı şüpheli niyetler gütmeleri,³⁹ vatan savunmasından kaçma davranışları,⁴⁰ menfaatleri için düşmanla bile ittifak kurmaları,⁴¹ Allah'ın ayetlerine inandıklarını söylemelerine rağmen ayetlerle dalga geçmeleri⁴² ve nikahlı eşi olmayan kadınlarla konuşurken onların normal sözlerinden bile fuhşa meyletmek istemeleri⁴³ marad olarak değerlendirilmiştir. Kur'ân'ı-Kerîm'in marad olarak tanımladığı bu davranışlar, hastalık gerçeğini bilen ve bu tür davranışlar sergileyen insanlara yapılmış bir uyarı olarak gözükmektedir. Yani sağlıklı bir insan fizyolojik hastalık ile bedenî dengesini ve huzurunu kaybediyorsa ahlaken sorunlu olan insanlar da rûhî güzelliklerini ve insanî değerlerini kaybederler mesajı verilmek istenmiştir denilebilir. Çünkü marad olarak isimlendirilen kötü davranışlar, hiçbir erdemli toplumda kabul edilemez ahlâkî zafiyetlerdir. “Kur'ân'ın ahlakî esaslar ve Tevhid inancı üzerinde önemle durması dikkate alındığında, ilgili örneklerden

³⁰ el-Bakara 2/10.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/59.

³² Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/59.

³³ Muhammed Tahir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyet'u li'n-Neşr, 1984), 1/279.

³⁴ en-Nisâ 4/143.

³⁵ en-Nisâ 4/89.

³⁶ el-Bakara 2/8, 14, 204.

³⁷ en-Nisâ 4/141.

³⁸ el-Enfâl 8/49.

³⁹ en-Nûr 24/50.

⁴⁰ Muhammed 47/20.

⁴¹ en-Nisâ 4/139.

⁴² en-Nisâ 4/140.

⁴³ el-Ahzâb 33/32.

hareketle manevi anlamda hastalığın Kur'ân'da özellikle eleştirilen ve üzerinde önemle durulan bir husus olduğunu söyleyebiliriz.”⁴⁴

1.1.2. Ezâ

İncinmek anlamına gelen “ezâ”, marad kelimesi gibi ağır bir bedenî hastalığı ifade etmese de sözlükte, “acı, maddî veya manevî zarar, eziyet” şeklinde karşılanmış ve “üzüntü, elem doğuran etken, maddî zararı dokunan şey” diye tarif edilmiştir.”⁴⁵ Kelime, “acı ve sancısından dolayı yerinde duramayan devenin hareketleri” için kullanılmıştır.⁴⁶ Zebîdî, ezânın hafif rahatsızlık olduğunu daha büyüğüne zarar dendiğini söylemiştir.⁴⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de ezâ kelimesi hastalık, rahatsızlık ve eziyet etme anlamında çeşitli yerlerde kullanılmıştır. Kelime bazı ayetlerde bir kişi veya grubun diğer kimseye sıkıntı vermesi anlamında zikredilmiştir.⁴⁸ Bu sıkıntı verme kasten olduğu gibi bilmeden de olabilmektedir. Mesela, Hz. Musa'ya kavminin çıkardığı sıkıntılar ezâ kelimesi ile ifade edilmiştir.⁴⁹ Hz. Peygamber'e kavminden bazı kimselerin kasten yaptığı bazı davranışlar da yine ezâ kelimesi ile açıklanmıştır.⁵⁰ Bazen de kasit içermeyen ama sonuç itibari ile muhataba sıkıntı veren bazı davranışlar ezâ olarak isimlendirilmiştir.⁵¹

Hastalık anlamında ezâ, bazı hac hükümlerinin açıklandığı ayette,⁵² ve kadınların hayız halini ifade etmede⁵³ kullanılmıştır. İlgili ayetlerde, kişinin bünyesinde meydana gelen rahatsızlık anlamında zikredilmiştir. Hacıların ihramlı iken başlarında meydana gelen rahatsızlık sebebi şeyler (yaralanma vb.) eza ile ifade edilmiştir. Kadınların mutat aybaşı kanamaları da eza kelimesi ile tanımlanmıştır. Fahreddin Razi, “ezânın kendisinden tiksiniyen her şey için kullanıldığını ve bu kanın dışarı atılmaması durumunda kadınları hastalandırdığı için hayız haline ezâ dendiğini” belirtmiştir.⁵⁴ Buna göre hayız hali, kadın için sıkıntı ve zahmete sebep olması nedeniyle ezâ (hastalık) olarak isimlendirilmiştir.

Sonuç olarak ezâ, tam olarak hastalığı ifade etmese de hastalığın neden olduğu sıkıntı olması nedeniyle hastalık olarak görülmüş ve Kur'ân ayetlerinde hem maddî hem de manevî rahatsızlıklar için kullanılmıştır. Bu iki yönlü kullanımı, ahlâki olumsuzlukların birey ve topluma vereceği zarara işaret olarak gözükmektedir. Yani insan kendi fizyolojisinde meydana çıkan bazı rahatsızlıklardan nasıl mustarip oluyorsa ahlâken sıkıntılı davranışlar da hem sorunlu davranışın sahiplerini hem de muhataplarını rahatsız eder demek istenmiştir. Bu sebeple Hz. Musa'ya eziyet eden kavmin eleştirisi yapılmış⁵⁵ ve benzer davranışların inananlar tarafından

⁴⁴ Veysel Özdemir - Muhammed Doğan, “Uluslar Arası Din ve Medeniyet Sempozyumu (Din ve Sağlık)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 1/2 (2021), 9.

⁴⁵ Mustafa Çağrı, “Ezâ”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/35-36.

⁴⁶ İbn Manzûr, “ezy”, 14/27.

⁴⁷ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, ts.), “ezy”, 37/58.

⁴⁸ el-Bakara 2/262-264.

⁴⁹ el-Ahzâb 33/69; Saf 61/5.

⁵⁰ et-Tevbe 9/61.

⁵¹ el-Ahzâb 33/53.

⁵² el-Bakara 2/196.

⁵³ el-Bakara 2/222.

⁵⁴ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 6/415.

⁵⁵ es-Saf 61/5.

son peygambere yapılmaması konusunda da uyarı verilmiştir.⁵⁶ Çünkü hastalıktan kaynaklanan ezâ hali tabîî bir durumken insanların birbirlerine kötü niyetlerle eziyet etmesi günah bir davranıştır.

1.1.3. Segam

Kur'ân-ı Kerîm'de hastalığı ifade etmek için kullanılan kelimelerden birisi de “segam” kavramıdır. Sözlükte, maradın eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Fakat bazı müfessirler bu kelimenin marad gibi geniş anlamda genel hastalığı ifade etmekten ziyade, belirli bazı hastalıklar için kullanıldığını söylemişlerdir.⁵⁷ Râğîb ise kelimenin anlamını özel genel ayırımından ziyade bedenî ve ruhî etkisi yönüyle tanımlamış ve “marazın hem bedenî hem de ruhi hastalıklar için kullanılmasına rağmen segam kelimesinin sadece bedenî hastalıklar için kullanıldığını” söylemiştir.⁵⁸ Dahhâk (ö. 105/723), “segamın ölüm öncesi hastalık anlamına geldiğini ve segîm olan kimsenin genelde öldüğünü” söylemiştir.⁵⁹ Bu meyanda segam kelimesinin Tâûn hastalığı için kullanıldığı söylenmiştir.⁶⁰

Segam kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de bir yerde Hz. İbrahim'in ağzından aktarımla kullanılmıştır. Saffât Sûresinde geçen ayette Hz. İbrahim, yıldızlara bir bakış attıktan sonra kendisinin segîm (hasta) olduğunu söylemiştir. “فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ” *“Derken İbrahim yıldızlara bir bakış attı ve ben hastayım, dedi.”*⁶¹ Hz. İbrahim'in hastalığı için kullandığı bu kelime hakkında müfessirler bazı mülahazalarda bulunmuşlardır. Taberî, Hz. İbrahim'in kavminin yıldızlara tapan bir kavim olduğunu, İbrahim Peygamber'in yıldızlara bir bakış attıktan sonra “ben hastayım” diyerek tâûn hastalığına yakalandığını ima ettiğini, kavminin tâûna yakalanan kimseden hızlıca uzaklaşma ve ona yaklaşmama huylarından dolayı İbrahim'i putlarının evinde yalnız bıraktıklarını ve Hz. İbrahim'in de ben hastayım sözünden yalnız kalmayı irade ederek putlarını kırmayı istediğini kastettiğini ifade etmiştir.⁶² Râzî de bu ayetin yorumunda farklı görüşleri aktardıktan sonra “Hz. İbrahim'in kalbinde hissettiği bazı duygulardan dolayı hasta olduğunu söylediğini ve insanın gerek beden en gerekse ruhen rahatsızlık hissettiği şeyler için segîm kelimesinin kullanıldığını” söylemiştir.⁶³

Müfessirlerin de ifade ettiği üzere gerek beden en gerekse ruhen insanın hissettiği sıkıntılar için marad dendiği gibi segam kelimesi de kullanılmıştır. Kelime daha çok tâun ve veba gibi yaygın hastalıkları ifade etse de bilinen anlamda fiziki hastalık anlamına da gelmektedir.

1.1.4. Durr

Sözlükte durr kelimesi, “maruz kalınan zararın mahiyetini ve türünü gösterecek şekilde belâ, hastalık, fakirlik, darlık, tehlike gibi insanı derinden etkileyen sıkıntılı durumları, kişinin bütün benliğini saran ve onun varlığını tehdit eden mücbir sebebe maruz kalma halini ifade

⁵⁶ el-Ahzâb 33/69.

⁵⁷ İbn Manzûr, “sgm”, 12/288.

⁵⁸ Râğîb Isfehânî, *el-Mufredât fi ğarîbi'l Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2001), 415.

⁵⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtûbî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 15/93.

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib b. Abdurrahman İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîr-i Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 4/478.

⁶¹ es-Sâffât 37/88-89.

⁶² Muhammed b. Cerir Taberî b. Yezîd el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyan an te'vili' âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâr'u Hicrî li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't- Tevzîi ve'l-İlan, 2001), 21/63.

⁶³ Râzî, *Mefâtih*, 26/340.

eder” denmiştir.⁶⁴ *Lisânu'l-Arab*'da “fakirlikten veya bedendeki şiddetli hallerden (hastalıklardan) dolayı insanın başına gelen her kötü hal” “durr” olarak tanımlanmıştır.⁶⁵

Genel olarak hastalıktan daha geniş bir anlamı ifade eden “durr” kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de de bu geniş anlamıyla birçok yerde kullanılmakla birlikte bazı yerlerde hastalık anlamında kullanıldığı için burada incelenmesi uygun görülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla “durr” kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde hastalık anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda Hz. Eyüp Peygamber'in başına gelen genel belâ ve hastalıklar için kullanılmıştır. İlgili ayette Eyüp peygamber, başına gelen hastalık ve sıkıntıları “durr” kelimesi ile ifade etmiştir. “*Eyyub'u da zikret. Rabbine: «Başıma bu zarar geldi. Sen, merhametli olanların en merhametlisisin» diye yakarmıştı.*”⁶⁶ Yorumcular bu ayette geçen “durr” kelimesini genel olarak hastalık ve dert olarak açıklamışlardır. Taberî bu kelimeyi “belâ ve zarar”⁶⁷, Mâtürîdî bedene gelen musibetler,⁶⁸ İbn Âşûr, bedende hastalık ve zayıflıktan kaynaklanan musibetler veya mala gelen zarar⁶⁹ olarak yorumlamışlardır. Kelime genel zararı ifade etse de görüldüğü üzere müfessirler bu genel zararın içinde hastalık olgusunun da olduğunu söylemişlerdir.

Durr kelimesinin hastalık anlamında kullanıldığı bir başka ayet ise Nisâ Sûresinin doksan beşinci ayetidir. *لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ* *الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا* Bu ayette geçen *الضَّرَر* kelimesi bağlama bağlı olarak özür olarak yorumlanmış ve “özür sahibi olanlar dan maksadın özellikle âmâ olanlar, genel olarak da savaşa katılmayı engelleyecek bir vücut arızası (hastalığı) bulunanlar olduğu söylenmiştir.”⁷⁰ Buna göre bu ayetteki darar kelimesi ile bedenî hastalık ve engelliliğin kast edildiği görülmektedir.

1.1.5. Uzur

Görme, işitme ve yürüme engellilerle ilgili bazı hükümler Kur'ân-ı Kerîm'de yer almakla beraber, günümüzde engelliler için kullanılan “özürlü” tanımı bu manada kapsamlı bir tanım olarak Kur'ân'da yer almamıştır.⁷¹ Bununla birlikte özür kelimesi İslam fıkhiinde, “dinen veya hukuken meşrû sayılan mazeret” anlamında kullanılmış, özürlü bulunan kişiye ma'zûr (özürlü)” denmiş⁷² ve bu özür hali bir takım ibadet veya sosyal görevlerin ifa edilmesinde bireyler için pozitif ayrımcılık kabilinden ruhsat sınıfına sokulmuştur.

Özürlü veya engelli kavramı, hastalık kelimesi gibi tanımı hususunda üzerinde tam ittifak edilmiş bir kavram olmamakla birlikte dünya genelinde genel geçer tanımlar da yapılmıştır. Tarih boyunca neredeyse tüm toplumlarda var olan engellilik, toplumların kültürel ve medenî

⁶⁴ Bilal Aybakan, “Zarar”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/130.

⁶⁵ İbn Manzûr, “drr”, 4/483.

⁶⁶ el-Enbiyâ 21/83.

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 21/63.

⁶⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü ehli's-Sünneh)*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 7/367.

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 17/126.

⁷⁰ Hayreddin Karaman ve diğerleri, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 122.

⁷¹ Münir Tezcan, “Kur'ân'ın Bedensel Engellilere Yaklaşımı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2007), 142.

⁷² Halil İbrahim Acar, “Özür”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 134-135.

seviyelerine göre de tanımlanmıştır denilebilir. Fakat “özürlü ve engelli kavramlarına ilişkin olarak açık, standart ve genel kabul görmüş tanımların bulunmadığı, bu gerekçeyle gerek uluslararası örgütlerde gerek ulusal düzenlemelerde gerekse doktrinde pek çok yeni tanımın yapıldığı ve işin daha da içinden çıkılmaz bir hale sokulduğu da belirtilmektedir.”⁷³ Bununla birlikte Birleşmiş Milletler Özürlü Hakları Bildirgesi'nde özürlü, “*bireysel ya da sosyal yaşamında kendi kendine yapması gereken işleri herhangi bir eksiklik sonucu yapamayanlar*” olarak tanımlanmıştır.⁷⁴

Engellilik veya özürlülük durumunun “tanımlanması” sorununun yanı sıra bu durumun hastalık kabul edilip edilmemesi de bir diğer problem olarak gözükmektedir. “İnsana özgü, insanla iç içe bireysel bir durum olmanın ötesinde, içinde yaşanılan toplumla ilgili bir olgu olarak, kültürel, toplumsal, politik, ekonomik ve yasal faktörlerin etkisi altında olan özürlülük, insana ilişkin bilimlerin her biri tarafından farklı biçimde kavramsallaştırılmıştır. Tıp bilimi için özürlülük bir sağlık sorunu ve hastalık, biyoloji bilimi için genetik bir bozukluk olarak algılanmıştır.”⁷⁵ Hukuk için hasta hakları, din içinde ibadetler ve sosyal sorumluluk bağlamında tanımlanmıştır.

Gerek tarihte gerekse günümüzde tüm insanlar için önemli bir konu olan engellilik durumu, dinlerin de ilgi alanında olmuştur. Bazen yanlış inanç ve kanılardan kaynaklanan “bir günahın veya suçun cezası” olarak görülen engellilik, Kur'ân-ı Kerîm'de doğal hayatın tabii seyri içinde oluşan bir gerçeklik olarak görülmüş, bazı hukukî, ibâdî ve sosyal yükümlülüklerde avantajlı kılınmış ve bir suç veya günahın dünyadaki karşılığı/cezası (ıvaz) olarak değerlendirilmemiştir.

“Kur'ân'da doğrudan “engelli” anlamına gelen bir kelime kullanılmamakla birlikte, görme, işitme, konuşma, ortopedik engelliler ile hastalardan söz edilmektedir. Ayetlerde sözü edilen bedensel engellilikler ve hastalıklar; onurlandırma, dinî ruhsat bildirme, tedavi olma, Allah'a dua etme, Allah'ın hastalıklara şifa vermesi ve insanın nankörlüğü ve genel karakterini beyan etmek için kullanılmaktadır.”⁷⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de özürlü bağlamında genel olarak “a'mā” (kör), “a'rec” (topal), “sum/vagr” (sağır) ve “ebkem” (tat/dilsiz) kelimeleri kullanılmıştır. Bu kelimeler, gerçek anlamıyla bu özrü taşıyan kimselerin ibadetler veya savaşlardaki hükümlerini açıklayan ayetlerde geçmektedir. Fakat aynı kelimeler, mecaz yoluyla hakikati görmeyen, duymayan ve konuşmayan bedenlen sağlıklı kimselerin davranışları için de kullanılmıştır. Şimdi konunun önemine binaen bu kelimelerin hangi anlamlarda ve niçin kullanıldığını makalemizin sınırları içerisinde kısaca izah etmeye çalışalım.

1.1.5.1. Görme Engelliliği

Kur'ân-ı Kerîm'de körlük hem bedenî engellilik kastedilerek gerçek anlamda hem de bazı sosyal ve dinî davranışlar için mecaz anlamda kullanılmıştır. Fiziksel özürlülük anlamında kullanıldığı yerlerde, görme özürülülerin hukukî⁷⁷ ve sosyal haklarını düzenleyen⁷⁸ ifadelerle

⁷³ Yener Şişman, “Özürlülük Alanında Kullanılan Kavramlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 7/28 (2012), 70.

⁷⁴ Şişman, “Özürlü Kavramı”, 75.

⁷⁵ Şişman, “Özürlü Kavramı”, 73.

⁷⁶ Tezcan, “Engellilere Yaklaşım”, 143.

⁷⁷ en-Nûr 24/61;

geçmektedir. Bu düzenlemelerin zikredildiği yerlerde Kur'ân-ı Kerîm'in bazı ruhsatlar vermesi,⁷⁹ günümüzde engelliler için sağlanan pozitif destek kabilindedir.

Kur'ân'da toplam otuz üç yerde zikredilen görme engeli, beş ayette bu amaçla kullanılmıştır.⁸⁰ İki ayette ise Hz. İsa'nın mucizelerinin kıssa edildiği yerlerde doğuştan görme özürülüğü ifade eden "ekmeh" tabiri kullanılmıştır.⁸¹ Dil bilimciler "a'mâ" kelimesinin; görme işlevinin kaybolması (varken herhangi bir nedenle gitmesi) ve cehalet anlamına geldiğini,⁸² "ekmeh" kelimesinin ise, "doğuştan gelen görme özürülüğü" ifade ettiğini bildirmişlerdir.⁸³ Buna göre Kur'ân'da hakikati inkar edenler için "ekmeh" kelimesinin kullanılmayıp "a'mâ" kelimesinin kullanılması bu kelimedeki körlük anlamıyla birlikte var olan cehalet anlamının da kastedildiği sonucuna götürmektedir.

Körlük anlamına gelen "a'mâ" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de fiziksel özürden daha ziyade ruhsal ve düşünsel davranışlar için kullanılmıştır. Hac Sûresi kırk altıncı ayette kalbin gerçeği kavramaması, kulağın hakikati duymaması ve gözün gerçekleri görmemesi birlikte zikredilerek esasta fiziksel gözlerin kör olmayacağı fakat kalplerdeki hakikati kavrama melekesinin kör olacağı bildirilmiştir. "أَفَلَمْ يَسْبِرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آدَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ" (Seni yalancı sayanlar) yeryüzünde hiç dolaşmadılar mı? Onlar bunu yapsalardı kesinlikle düşünebilecek kalpleri ve işitebilecek kulakları olurdu. Fakat hakikat şu ki, gözler kör olmaz; yalnız sadırlar içindeki kalpler körleşir."⁸⁴ Bu ayette geçen "gözler kör olmaz" ifadesi şüphesiz insan gözünün görme yeteneğini asla kaybetmeyeceği anlamında kullanılmamıştır. İnsanı yaratan Allah, insanın gözünün kör olabileceğini herkesten iyi bilir.⁸⁵ Bu sebeple bu ayette fiziki gözlerin kör olmayacağı ama basiret gözünün körleşeceği ifade edilerek bir kıyaslama yapılmıştır. Bu kıyaslamada, fiziken görme engelli olmayan ama doğru inanç ve kâmil ahlak özelliklerini kaybeden mecazî körler, iman eden ve güzel davranan fiziki görme engellilerden idrak ve insanlık değeri olarak geri kalmış kimseler değerlendirilmiştir.

Kur'ân'ın görme engelliliğe bu yaklaşımı, hakikat körlüğünün fiziki körlükten sonuç olarak çok daha kötü ve olumsuz sonuçlarına dikkat çekmek içindir denilebilir. Zira fiziki görme özürülüler şu kısacık dünya hayatında bazı nimetlerden mahrum olurken hakikati görme özürülüler dünyaya göre çok daha değerli ve güzel bir yaşamı kaybetmişlerdir.⁸⁶ Ama onlar çoğu zaman bunun farkında bile olmazlar.⁸⁷ İbn Âşûr, "görme ve işitmenin insanın bilgi hazinesini besleyen bir meleke olduğunu, insanın çevresindeki hakikatleri görmemesi veya görmemek için direktmesinin idrak dünyasını boş bıraktığını bu sebeple böyle kimselerin fiziki gözleri sağlam olsa bile esasta kör olduklarını" söyleyerek bu gerçeğe işaret etmiştir.⁸⁸ Buna göre fiziki görme engellilik sadece maddî bir engelken manevî körlük insanı çürüten şiddetli bir hastalık olarak tanımlanmıştır.

⁷⁸ Abese 80/2.

⁷⁹ el-Fetih 48/17.

⁸⁰ Abdalbâkî, "amy", 600.

⁸¹ Âl-I İmrân 3/49; el-Mâide, 5/110.

⁸² Cevherî, "amy", 3558

⁸³ Cevherî, "amy", 3558

⁸⁴ el-Hac 22/46.

⁸⁵ "أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" "Hiç yaratıcı bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilir ve her şeyden haberdardır." el-Mülk 67/14.

⁸⁶ el-Ankebût 29/34.

⁸⁷ el-Hicr 15/72.

⁸⁸ İbn Âşûr, et-Tahrîr, 17/289.

1.1.5.2. İşitme Engelliliği

Kur'ân-ı Kerîm'de toplam on beş yerde geçen⁸⁹ “summ” ve “esam” kelimesi, hiçbir yerde fiziki sağırılık ve hastalık kastedilerek kullanılmamıştır. Görme ve ortopedik engellilerin aksine işitme engelliler için ruhsat ifade eden beyanlarda da yoktur. Muhtemelen bunun sebebi, işitme engellilerin, görme ve ortopedik engellilerden görece daha az yardıma muhtaç olarak hususî işlerini görebilmeleridir.

Kur'ân'da sağırılık mefhumu, “hakikate kulak vermemek” davranışlarının zikredildiği yerlerde mecazen kullanılmıştır. Kur'ân'da sağırılık olarak kullanılan “summ” kelimesi, “s-m-m” kökünden gelmekte ve lügatte; “kulağın işitme engeline yakalanması ve duymasının ağırlaşması” anlamına gelmektedir.⁹⁰

Mecaz kullanım olarak Kur'ân-ı Kerîm'de sağırılık; hakikati duymamak,⁹¹ atalarından gelen şeyleri doğru yanlış ayırt etmeden körü körüne takip etmek,⁹² peygamberleri öldürmek ve bundan pişmanlık duymamak,⁹³ Allah'ın ayetlerini inkâr sonucu karanlıkta kalmak,⁹⁴ davete kulak tıkamak,⁹⁵ dünyada gerçeğe kulak tıkanmanın karşılığı olarak ahirette sağır yaratılmak⁹⁶ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Furkân Sûresinde ise müminlerin Allah'ın ayetlerine teslimiyetlerinin anlatıldığı yerde “*onlar Allah'ın ayetlerine sağır kesilmezler*” ifadesiyle zikredilmiştir.⁹⁷

Görüldüğü gibi sağırılık, Kur'ân-ı Kerîm'de fiziksel bir engelden ziyade gerçeği kavramamak ve hakikate sırt dönmek anlamında kullanılmıştır. Bu durumun manevi bir hastalık olduğu, insanın gerçeği duymak istemediği zaman kulaklarını kasten dinlemeye kapattığı Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde “summ” kelimesinden başka kelimelerle de ifade edilmiştir. Mesela İsrâ Sûresinde hakikate karşı bilerek inat eden kimselerin kulaklarına bir ağırlık (vagr) konulduğu haber verilmiştir. “*وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا*” Ayrıca, onu anlamamaları için kalplerine bir kapalılık ve kulaklarına bir ağırlık veririz. Sen, Kur'an'da Rabbinin birliğini vadettiğinde onlar, canları sıkılmış bir vaziyette, gerisin geri dönüp giderler.”⁹⁸ Bu ayette geçen “vagr” kelimesinin lügatte, “işitme yeteneğinin bütünüyle kaybolması” anlamına geldiği söylenmiştir.⁹⁹ Şüphesiz burada kastedilen, bu kişilerin fiziki işitme melekelerinin giderilmesi değil¹⁰⁰ onların inat ve kinlerinden dolayı Allah'ın ayetlerini hiç anlayamayacakları olduğu açıktır. Nitekim onların bu durumu, “şiddetli inat ve düşmanlıklarından dolayı kalplerine ve kulaklarına konan manevi engel” olarak yorumlanmıştır.¹⁰¹ İşitme ve anlamalarına engel konması, Allah'ın onlara peşinen verdiği bir ceza olmadığı, onların kendi tercihleri ile bu duruma geldikleri Fussilet Sûresinde bildirilmiştir.

⁸⁹ Abdülbâkî, “smm”, 509.

⁹⁰ İbn Manzûr, “smm”, 12/342-345.

⁹¹ el-Bakara 2/18; el-Enfâl 8/22.

⁹² el-Bakara 2/171.

⁹³ el-Mâide 5/71.

⁹⁴ el-En'âm 6/39.

⁹⁵ Yûnus 10/42; en-Neml 27/80; er-Rûm 30/52; ez-Zuhuf 43/30.

⁹⁶ el-İsrâ 17/97.

⁹⁷ el-Furkân 25/73.

⁹⁸ el-İsrâ 17/46.

⁹⁹ İbn Manzûr, “vgr”, 5/289-292.

¹⁰⁰ Fiziki işitme melekelerinin giderilmesi olarak yorumlayanlar varsa da kabul görmemiştir. Bk. Râzî, *Mefâtih*, 20/350.

¹⁰¹ Râzî, *Mefâtih*, 20/350.

وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكْتَةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّا عَامِلُونَ “Ve şöyle dediler: Bizi davet ettiğin şeye karşı kalplerimiz kapalıdır. Kulaklarımızda da bir engel vardır. Bizimle senin aranda bir hicap (engel) mevcuttur. Bu yüzden sen (arzu ettiğini) yap, biz de yapmaktayız!”¹⁰² Bu ayete göre bazı insanların hakikate kulak tıkaması ve bunu inadından dolayı yapması tercih edilmiş bir sağırlık olarak değerlendirilmiştir.

Kur'ân'da işitme engelinin anlatıldığı bir başka kavram da “parmaklarını kulaklarına tıkadılar” deyimidir. Bu ifade Bakara Sûresinde inkarcıların gerçek dinin davetine karşı gösterdikleri tepkiyi anlatmak için kullanılmıştır. Onların durumu, şiddetli gök gürültüsünden korktuğu için kulaklarını parmakları ile tıkayan kimseye benzetilmiştir.¹⁰³ “Parmaklarını kulaklarına tıkadılar” deyiminin geçtiği bir diğer yer olan Nûh Sûresinde ise kafirlerin Hz. Nûh'un davetine karşı şiddetli kaçınma ve duymak istememe çabalarını anlatmak için kullanılmıştır.¹⁰⁴ Bakara ve Nûh Sûresindeki bu kullanımlarda hastalık anlamında sağırlık değil gerçeğe karşı “sağır kesilmek” eleştirilmiştir.

1.1.5.3. Konuşma Engelliliği (Ebkem veya Bukm)

Kur'ân-ı Kerîm'de özür kabilinden dile getirilen kavramlardan birisi de “el-bukm” **البُكْمُ** ve “ebkem” **أَبْكُمْ** kelimesidir. Ebkem kelimesi, lügatte dilsiz olmak, sessiz kalmak anlamına gelmekte olup Arapça sözlüklerde eş anlamlısı olarak “ahres” kelimesi de verilmektedir.¹⁰⁵ Fakat Kur'ân-ı Kerîm'de “bukm” ve “ebkem” kelimeleri kullanılırken “ahres” **أَهْرَسَ** kelimesi kullanılmamıştır. Dil bilimciler, ahres kelimesinin “doğuştan gelen tatlık olduğunu, ebkem kelimesinin ise normalde konuşma özrü olmadığı halde aklını kullanamadığı için konuşamama ve cehaletinden dolayı konuşma melekesini kullanmayarak bu nimetten yararlanamama” hali olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁶ Konuşamama özrünü ifade eden bu iki kelime arasındaki fark, Kur'ân-ı Kerîm'in i'cazına yansımış ve tatlığın dile getirildiği tüm ayetlerde tabii konuşma özrünü kasteden ahres kelimesi yerine aklını kullanmamaktan kaynaklanan ebkem kelimesi kullanılmıştır. Bu tercih, kötü olan durumun fiziksel konuşma engeli değil hakikati konuşamamak olduğunu göstermektedir.

Bukm ve ism-i tafdil kalıbı ebkem kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de altı yerde zikredilmiştir.¹⁰⁷ Bir yerde ism-i tafzîl formunda ebkem,¹⁰⁸ dört yerde mastar formunda buk¹⁰⁹ bir diğer yerde de zarf (hal) olarak “bukmen”¹¹⁰ şeklinde kullanılmıştır. Bu kullanımlarda konuşmaya güç yetiremediği için efendisine yük olan kimsenin temsili durumu, gerçeklere sağır kesilmek, karanlıkta kalmak ve dünyada gerçeği duymadığı için ahirette de sağır olarak haşredilmek durumlarından bahsedilmiştir.

¹⁰² el-Fussilet 41/5.

¹⁰³ el-Bakara 2/19.

¹⁰⁴ Nûh 71/7.

¹⁰⁵ Ebu'l Hasan Ahmed İbn Fâris, *Mu'cem'u mekâyisi'l-luğa* (Dâru'l-Fikr, 1979), 1/284.

¹⁰⁶ İbn Manzûr, “bkm”, 12/53.

¹⁰⁷ Abdülbâkî, “bkm”, 163.

¹⁰⁸ en-Nahl 16/76.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/17, 171; el-En'âm 6/39; el-Enfâl 8/22.

¹¹⁰ el-İsrâ 17/97.

1.1.5.4. Yürüme Engelliliği

Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde "a'rec" (الأعرج) kelimesi ile yürüme engellilerden bahsedilmiştir. Lügatte "a'rec" kelimesi, "topallamak ve aksamak" anlamına gelmektedir.¹¹¹ Kelime, Nûr Sûresi altmış birinci ayette ve Fetih Sûresi on yedinci ayette "yürüme engelli olana güçlük yoktur"¹¹² ifadesiyle geçmektedir. Fetih Sûresindeki ayette savaşa katılmak yükümlülüğünden muaf tutulanlar arasında yürüme engelliler de yer almıştır. Nûr Sûresindeki ayette ise bir sosyal düzenlemede görme özürlüler ve hastalar ile birlikte yürüme engelliler de zikredilmiştir.

Fahreddin Râzî, müfessirlerin çoğuna göre Nûr Sûresi altmış birinci ayette görme özürlülerin, hastaların ve yürüme engellilerin topluma adapte edilmesi ve toplum tarafından yapılan dışlamaların sona erdirilmesinin amaçlandığını söylemiştir.¹¹³ Çünkü o dönemde Araplar, görme özürlüler, hastalar ve yürüme engelliler ile birlikte yemek yemeyi sevmiyorlardı. Bu özrü taşıyanlar da insanları rahatsız etmemek için onların içine karışmıyorlardı. Allah Teâlâ bu ayet ile toplumdaki bu olumsuz durumu izale etmiştir.¹¹⁴ Sonuç olarak "Nur Sûresi altmış birinci ayeti cihat konusunda bir ruhsatı bildirdiği şeklinde anlayanlar olmuştur da ayetin akabinde gelen ifadelerden hareketle onun cahiliye toplumundaki bu tür engeli olanlarla aynı sofrada yemek yememe şeklindeki yanlış bir âdeti kaldırdığı şeklinde anlayanların yorumu daha doğru görünmektedir."¹¹⁵

2. Ruhî/Duygusal Rahatsızlıklar İçin Kullanılan Kelimeler

En güzel kıvamda yaratılan¹¹⁶ fakat yaratılışında zayıflıklar da bulunan insan,¹¹⁷ madde ve manadan oluşan mükerrer¹¹⁸ bir varlıktır. Hayatında kuvvetli ve sağlıklı dönemler olduğu gibi zayıflıklar ve hastalıklar da mevcuttur.¹¹⁹ İnsandaki hastalık ve zafiyetler bedenî olduğu gibi ruhî ve zihinsel de olabilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın fiziksel hastalıklarından ve engellerinden bahsedildiği gibi ruhî ve manevî rahatsızlıklarından da bahsedilmiş ve insanın iç dünyasındaki rahatsızlıklar için farklı kelimeler kullanılmıştır. Bu kelimeler, genel olarak insanın içsel sıkıntılarını ifade etse de aralarında anlam farkları da vardır. Manevî hastalık ve rahatsızlıklar için kullanılan bu kelimeler, insan psikolojinin ve iç dünyasının çeşitli durumlardaki yansımaları olarak görülmektedir. İnsanın manevî dünyasındaki sıkıntıları tanımlamak ve anlatmak için kullanılan bu kavramlar sadece olumsuz tipler üzerinden aktarılmamıştır. İnsanın ruhsal yönüne, düşüncelerine ve hislerine zarar veren olumsuz durumlara birçok peygamberin de maruz kaldığı haber verilmiştir. Allah'ın seçkin kulları peygamberlerin de bu olumsuz durumlarla karşı karşıya kalmaları insanlar için bir yönüyle teselli kaynağı olarak da görülebilir. Zira bu durum insanın ruhsal potansiyeline, kuvvetli ve zayıf yönlerine bir işaret olarak dikkat çekmektedir denilebilir. Bu sebeple insan ruhunun karşı karşıya kaldığı bu menfî hissî durumlar birçok kavramla farklı

¹¹¹ İbn Manzûr, "arc", 2/320-323.

¹¹² en-Nûr 24/61; el-Fetih 48/17.

¹¹³ Râzî, *Mefâtih*, 24/424.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtih*, 24/424.

¹¹⁵ Tezcan, "Engellilere Yaklaşım", 177.

¹¹⁶ et-Tîn 95/4.

¹¹⁷ en-Nisâ 4/28.

¹¹⁸ el-İsrâ 17/70.

¹¹⁹ er-Rûm 30/54.

şahsiyetler üzerinden aktarım konusu yapılmıştır. Araştırmalarımız neticesinde tespit edebildiğimiz kadarı ile Kur'ân-ı Kerîm'de insanın iç dünyasındaki bu rahatsızlıklar için şu kavramlar kullanılmıştır.

2.1. Gamm

Sözlükte; sıkıntı, karışık iş ve zorluk gibi anlamlara¹²⁰ gelen “gamm” kelimesi, “kalbi sıkıştıran ve ona eziyet veren şey” olarak da tanımlanmıştır.¹²¹ Aynı kökten gelen ve gökyüzünü kapatan bulut için de الغمام “gamâm” denmiştir. Yine kınında sokulu durumdaki kılıç için سَيْفٌ مَّعْمُودٌ tabiri kullanılmış ve kının kılıcı sarması gamm kelimesinin ism-i mefulü ile ifade edilmiştir.¹²² Kelimenin sarma, kaplama ve kapatma gibi anlamlarından dolayı kalbin hüznle dolmasına (iştimâl) gamm denmiştir.¹²³

Kur'ân-ı Kerîm'de müştakları ile birlikte on bir yerde kullanılan¹²⁴ gamm kelimesi keder, tasa, ıstırap ve elem gibi anlamlara gelmektedir. Bu meyanda Uhud Savaşı'nda müminlerin uğradığı bozgun,¹²⁵ Hz. Musa'nın karıştığı kaza cinayetinin¹²⁶ kalbine verdiği sıkıntı,¹²⁷ Yunus Peygamber'in uğradığı sıkıntılar¹²⁸ gamm kelimesi ile ifade edilmiştir. Dikkat edileceği üzere bu olaylar, ilgili kişileri ve toplumları derin üzüntüye sokan hadiseler olup gamm kelimesi ile ifade edilmiştir. Çünkü gamm kelimesinin öz anlamında yoğunluk manası vardır. Bu sebeple Araplar, saç çok sık olan kimseler için رجلٌ أغمٌ “sık saçlı adam” demişlerdir.¹²⁹

Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de bir yerde ise cehennemliklerin çektikleri azap ve ceza olarak geçmektedir. كَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ “İzdiraptan dolayı oradan her çıkmak istediklerinde, oraya geri döndürülürler ve: «Tadin bu yakıcı azabı!» (denilir).”¹³⁰ Bu ayette görüldüğü üzere cehennem azabı ve atmosferi gamm kelimesi ile ifade edilmiş ve bu kelimenin ifade ettiği derin ve yoğun acıya dikkat çekilmiştir. Bu anlam, insanın dünya hayatında karşılaştığı derin acılara gamm denmesinin hikmetini açıklamaktadır. Çünkü aynı kelime bu ayette cehennem azabı için de kullanılmıştır.

2.2. Hüzn

Klasik Arapça sözlüklerde çoğunlukla istenmeyen bir durumun başa gelmesinden veya geçmişteki bir kayıptan duyulan keder, üzüntü şeklinde tanımlanan hüzn (hüzn), sürûr ve ferah kelimelerinin karşıtı olarak gösterilir.¹³¹ Lisânu'l-Arab'da, “sevinç ve neşe halinin bozulması” olarak tarif edilmiştir.¹³²

¹²⁰ İbn Manzûr, “ğmm”, 12/441-445.

¹²¹ Ebu Hilâl Hasan b. Abdullah el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğa*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Segâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî, ts.), 267.

¹²² Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, 1/714.

¹²³ İbn Manzûr, “ğmm”, 12/442-445.

¹²⁴ Abdülbâkî, “ğmm”, 616.

¹²⁵ Âl-i İmrân 3/153,154.

¹²⁶ el-Kasas 28/15.

¹²⁷ Tâhâ 20/40.

¹²⁸ el-Enbiyâ 21/88.

¹²⁹ Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahîdî, *Kitbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrî (Dâr'u ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 4/351.

¹³⁰ el-Hac 22/22.

¹³¹ Mustafa Çağrırcı, “Hüzn”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/73-76.

¹³² İbn Manzûr, “hzn”, 13/111-114.

Hüzün kelimesi yukarıda bahsettiğimiz “gamm” kelimesi ile aynı anlama gelmekle birlikte Ebu Hilâl el-Askerî hüznün, “gammın kalpte yoğunlaşması ve ağırlaşması anlamına geldiğini, kelimenin son derece sert ve katı arazi anlamına gelen “arzu'l-hazn” sözünden alındığını söylemiştir.¹³³ Buna göre hüznün, “gamm” dan daha ağır ve şiddetli bir sıkıntıyı ifade etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de hüznün kelimesi, iki ayette “hüzün”¹³⁴, üç ayette “hazen”¹³⁵ şeklinde mastar kalıbında, otuz yedi ayette ise aynı kökten türeyen çeşitli fiil kalıplarında olmak üzere kırk iki defa geçmiştir.¹³⁶ Kelime bazen Hz. Peygamber'in müşriklerin hal ve hareketlerinden çektiği ıstırapı anlatmak için kullanılmıştır.¹³⁷ Hz. Peygamber'in yanı sıra diğer bazı peygamberlerin de çektiği sıkıntılar için “hüzünlenme” emir kipi ile kullanılmıştır.¹³⁸ Bu meyanda Hz. Yakub Peygamber'in sıkıntıları,¹³⁹ Hz. Musa'nın çektiği çileler,¹⁴⁰ Hz. Lût'a¹⁴¹ ve Meryem'e verilen teselli¹⁴² bağlamlarında geçmektedir. Bu hadiselerin sebep olduğu duygusal etkiler için hüzn tabirinin kullanılması kelimenin ifade ettiği derin üzüntüye işaret etmektedir.

Hüzün ağır bir iç sıkıntısı olduğu için cennette hüznün olmayacağı birçok ayette müjdelenmiştir. Hüznün “irade dışı gelen bir sıkıntı”¹⁴³ olduğu için insan bu duygudan dünya hayatında bütünüyle kurtulamaz. “İnsanı eritecek güçteki etkisi”¹⁴⁴ nedeniyle dünya hayatında taşınması zor bir yük olan hüznün, cennette olmaması insan için büyük bir müjde konumundadır. Bu sebeple cennete girenlerin şükür dualarında hüznünden kurtulmanın sevinci de yer almıştır. وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ (Cennette şöyle) söylerler: Bizden hüznü gideren Allah'a hamdolsun. Kesinlikle Rabbimiz hem çok bağışlayan hem de çok nimet ihsan edendir.¹⁴⁵

2.3. Hasret

Sözlükte “herhangi bir faydanın ve menfaatin yitirilmesi nedeniyle yenilenen gamm”¹⁴⁶ olarak tarif edilen hasret, “gamm üstüne gamm” veya Türkçe ifade ile “tasa üstüne tasa” olarak tanımlanabilir. Kelimenin kök anlamının “bir şeyin ortaya çıkması/inkışaf etmesi” olduğu söylenmiş ve üzerinde miğfer ve zırh olmayan kimseye de “el-hâsir” denmiştir.¹⁴⁷

Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de on yerde tekil ve çoğul formunda kullanılmıştır.¹⁴⁸ İnsanın yakınlarını kaybettiğinde duyduğu üzüntü,¹⁴⁹ şer ve kötülük için verilen emeklerden geriye kalan pişmanlık,¹⁵⁰ peygamberleri yalanlamanın sonucu oluşan dert,¹⁵¹ Kur'ân'ın kafirlerin

¹³³ el-Askerî, *el-Furûk*, 267.

¹³⁴ Yûsuf 12/84, 86.

¹³⁵ et-Tevbe 9/92; el-Kasas 28/8; el-Fâtır 35/34.

¹³⁶ Abdalbâkî, “hzn”, 244-245.

¹³⁷ Âl-i İmrân 3/176; el-Mâide 5/41; el-En'âm 6/33; Yûnus 10/65; el-Hicr 15/88; en-Nahl 16/127; en-Neml 27/70.

Lokmân 31/33; Yâsîn 36/76.

¹³⁸ Bk. et-Tevbe 9/40; en-Nahl 16/127; el-Ankebût 29/33; en-Neml 27/70; el-Kasas 28/7,13.

¹³⁹ Yûsuf 12/13, 84, 86,

¹⁴⁰ el-Kasas 28/7, 8, 13.

¹⁴¹ el-Ankebût 29/33.

¹⁴² Meryem 19/24.

¹⁴³ Râğıb Isfehânî, “hzn”, *el-Mufredât fi ğarîbi'l Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l- Ma'rif, 2001), 231.

¹⁴⁴ el-Askerî, *el-Furûk*, 267.

¹⁴⁵ el-Fâtır, 35/34.

¹⁴⁶ el-Askerî, *el-Furûk*, 267.

¹⁴⁷ Cevherî, “hsr”, 2/630.

¹⁴⁸ Abdalbâkî, “hsr”, 247.

¹⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/155.

¹⁵⁰ el-Enfâl, 8/36.

gönlüne verdiği sıkıntı¹⁵² ve günahların ahirette neden olduğu derin pişmanlık¹⁵³ hasret kelimesi ile ifade edilmiştir.

Hasret kelimesi insanın ahiret hayatında kendi kendini kınamasını haber veren ayetlerde de kullanılmıştır. Bu bağlamda dünya hayatında Allah'a itaat etmediği, dini alay ve eğlence konusu yaptığı için kendi kendini kınaması ve tarifi imkânsız bir pişmanlık ve hüzne kapılması anlamında kullanılmıştır. *“أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّآخِرِينَ* “Hiçbir kimse, “Allah'a itaat hususunda gerekeni yapmadığım için bana yazıklar olsun! Ben hakikaten dini eğlence konusu yapanlar arasındaymışım” diyerek (kendi kendini kınamasın)”¹⁵⁴ Bu ayette işaret edildiği üzere kişinin ahiret günü gerçeği bütün çıplaklığı ile görmesi ve kötü akıbetine şahit olması hasrete yani çok yoğun ve derin bir pişmanlığa neden olacaktır. Bu durum hasret kelimesinin taşıdığı derin ızdıraba işaret etmektedir. Ki hasretin ifade ettiği bu derin pişmanlık ve kaybediş hissi, Kur'ân'ı-Kerîm'de farklı ayetlerde de gündeme getirilmiştir. Mesela Âl-i İmrân Sûresinde *لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ* “Allah bu asılsız saplantıyı onların kalplerine çöreklenen acı bir hayıflanma kulsın diye...” ayetinde hasret derin bir pişmanlık ve acı olarak zikredilmiştir.

2.4. Bess

Sözlükte hakiki anlamda; yaymak, saçmak, dağıtmak, açmak, ifşa etmek ve serpmek gibi anlamlara gelen “bess” (البَيْتُ) kelimesi mecazi anlamda; tasa, keder, şiddetli hüznün ve ziyade gamm gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵⁵ Lisanu'l-Arab'da “şiddetli hastalık” anlamına geldiği de ifade edilmiştir.¹⁵⁶ Kur'ân'ı-Kerîm'de yaymak, saçmak ve dağıtmak gibi hakiki anlamında kullanıldığı gibi konumuzla ilgili olan yönüyle tasa, keder ve şiddetli hüznün anlamında da kullanılmıştır. Yaymak ve dağıtmak anlamları genel olarak insanların¹⁵⁷ veya hayvanların¹⁵⁸ yeryüzünün çeşitli yerlerinde yerleşmelerine imkân verilmesi anlamında kullanılmıştır. Ayrıca nefiste meydana gelen şiddetli hüznün ve kederin dile getirilerek ifşa edilmesi de yaymak ve dağıtmak anlamı ile ilgilidir.¹⁵⁹ Çünkü nefiste meydana gelen keder, lisan ile ortaya dökülmüş ve yayılmıştır. “Bessi diğer kelimelerden ayırt eden özelliği, zorluğunun ve şiddetinin yanı sıra onun yayılıp neşredilmesidir.”¹⁶⁰

Bess kelimesi, üzüntü, tasa, keder ve şiddetli gamm anlamında Hz. Yusuf'tan sonra oğlu Bünyamin'i de kaybeden Hz. Yakub'un kapıldığı şiddetli hüznün ve elemin anlatıldığı durum için kullanılmıştır. Hz. Yakub, Mısır'dan dönen oğlanlarından Bünyamin'in Mısır meliki tarafından alıkonulduğunu öğrenince başına gelen bu musibetleri kastederek ‘ *قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ* “Yakub şöyle dedi: “Ben ızdırabımı ve kederimi ancak Allah'a sunuyorum ve sizin bilmediklerinizi Allah'tan gelen bilgiyle ben biliyorum.”¹⁶¹ şeklinde elem ve kederinin çokluğunu Rabbine arz etmiştir. Bazı müfessirler, Hz. Yakub'un hem Yusuf'un hem de Bünyamin'in

¹⁵¹ Yâsîn, 36/30.

¹⁵² el-Hâkka, 69/50.

¹⁵³ el-Bakara, 2/167.

¹⁵⁴ ez-Zümer, 39/56.

¹⁵⁵ İbn Manzûr, “bss”, 2/114.

¹⁵⁶ İbn Manzûr, “bss”, 2/115.

¹⁵⁷ en-Nisâ 4/1.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/164; Lokmân 31/10; eş-Şûrâ 42/29; el-Câsiye 45/4.

¹⁵⁹ Isfehânî, “bss”, 108.

¹⁶⁰ Sıddıka Türkmen, “Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 795.

¹⁶¹ Yûsuf 12/86.

kaybından kaynaklanan üzüntüsünün tek bir çocuğu olan ve onu da kaybeden yetmiş kadının acısına denk olduğunu aktarmışlardır.¹⁶² Onun duyduğu acı ve ızdırabı anlatan bir başka rivayet ise çok yaşlı birisinin ona uğradığı ve sen İbrahim misin diye sorduğu, Hz. Yakub'un, hayır ben İbrahim'in oğlunun oğluyum dediği¹⁶³ şeklindedir ki bu hal onun uğradığı şiddetli acı ve ızdırabı anlatmaktadır. Bess kelimesinin acı ve ızdırab anlamında kullanıldığı tek yer olan bu ayet, Hz. Yakub'un ızdırabının büyüklüğünü ve bess kelimesinin ihtiva ettiği acının boyutlarını ortaya koymaktadır.

2.5. Esef

Esef kelimesi lügatte; içinde öfke ve gazabın da olduğu şiddetli hüznün olarak tanımlanmıştır.¹⁶⁴ Râğıb, "hüznün gazapla birlikteliği" şeklinde tarif etmiştir.¹⁶⁵ Öz anlamının "kanın kalpte hızlı (ve âdeta yıkıcı şekilde) deveran etmesi ve intikam ateşi" olduğu söylenmiştir.¹⁶⁶

Kelime Kur'ân'ı-Kerîm'de müştakları ile birlikte dört yerde geçmektedir. A'râf ve Tâhâ Sûrelerinde Hz. Musa'nın Tûr dağından döndüğünde kavmini buzağıya tapar görünce kapıldığı şiddetli hüznün ve öfkeyi anlatırken kullanılmıştır.¹⁶⁷ Kehf Sûresinde ise müşriklerin İslam davetini kabul etmemelerinden dolayı Hz. Peygamber'in kapıldığı şiddetli hüznün anlatılırken ifade edilmiştir.¹⁶⁸ İnsanların duygu durumlarını ifade eden bu kelime bir yerde ise Firavun ve ona destek veren yardımcılarının halkı hor görmesinden sonra Allah'ın öfkelenmesini ve onların hepsini denizde boğmasının kıssa edildiği yerde geçmektedir. "فَلَمَّا أَسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ" "onlar bizi öfkeleniren davranışlarını sürdürünce hak ettikleri cezayı onlara verdik ve hepsini suda boğduk."¹⁶⁹ Esef kelimesi, أسفى formunda Hz. Yakub'un, oğlanlarının kardeşleri Hz. Yusuf'a yaptıkları ve diğer kardeşleri Bünyamin'i Mısır'dan geri getirememelerinden sonra onlardan uzaklaşması, şiddetli bir hüznün kapılması ve olan biten işlere öfkelenmesini anlatılırken kullanılmıştır. "وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَى عَلَى يُونُسَ وَأَبْيَضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْخُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ" "Onlardan yüzünü çevirdi ve "vah Yûsufum vâh! İçim yanıyor!" diyordu. Nihayetinde üzüntüden gözlerine aklık düştü. Ve kederini içine atıyordu."¹⁷⁰

Bu dört ayetteki kullanımlarda görüldüğü gibi "esef" kelimesi, şiddetli hüznü ve üzüntüyü anlatmaktadır. Fakat bu hüznün ve üzüntü salt üzüntüyü ifade etmemekte bu şiddetli üzüntünün yanında öfke ve kızgınlığı da ihtiva etmektedir. Nitekim Allah'ın Firavun ve avnesini denizde boğmasının anlatıldığı yerde Allah'ın öfkesini ve gazabını ifade etmektedir. Fakat bu kelime, her zaman öfke ve kızgınlıktan kaynaklanan üzüntü için kullanılmamıştır. Araplar, elden giden veya gitme ihtimali olan şeylerden kaynaklanan hüznün durumu için de bu kelimeyi kullanmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber ölüm hastalığına yakalandığında mescitte namaz kıldırarak için Hz. Ebu Bekir'i görevlendirmek istemiş, Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe, babasının çok içli ve duygusal olduğunu ve namaz kıldırırken çok ağlayacağını söyleyerek bir başkasının görevlendirmenin daha doğru olacağını söylemiştir. Hz. Aişe; إِنَّ أَبَا بَكْرٍ رَجُلٌ أَسِيفٌ فَمَتَى مَا يَفْعَمُ مَقَامَكَ يَغْلِبُهُ الْبُكَاءُ "Ebu Bekir,

¹⁶² Râzî, *Mefâtih*, 18/497.

¹⁶³ Râzî, *Mefâtih*, 18/497.

¹⁶⁴ İbn Manzûr, "esf", 9/5.

¹⁶⁵ Isfehânî, "esf", 75.

¹⁶⁶ Isfehânî, "esf", 75.

¹⁶⁷ el-A'râf 7/150; Tâhâ, 20/76.

¹⁶⁸ el-Kehf 18/6.

¹⁶⁹ ez-Zuhuf 43/55.

¹⁷⁰ Yusuf 12/84.

içli ve duygusal adamdır. Ne zaman senin makamına geçse ağlama ona baskın gelir” demiştir.” Hz. Aişe'nin bu sözünde geçen *رَجُلٌ أَسِيفٌ* “raculun esifun” sözü, üzüntü ve hüznünden dolayı çabuk ağlayan içli ve duygusal adam anlamına gelmektedir denmiştir.¹⁷¹ Buna göre Hz. Ebu Bekir'in imamlık görevini üstlendiği zaman Hz. Peygamber'in ölümle aralarından ayrılacağı yani onu kaybedeceklerini düşünceği ve bundan esef duyacağı anlamı ortaya çıkmaktadır.

Bu kullanımlarda görüldüğü gibi “esef” kelimesi, şiddetli hüznü, acıyı, bazen içinde öfke ve gazabı bulunduran kuvvetli nefsi duyguyu veya bir şeyi kaybetmekten kaynaklanan şiddetli tasayı anlatmak için kullanıldığı söylenebilir.

2.6. Kerb

Kerb kelimesi sözlükte; sıkıntı, karışık iş ve zorluk gibi anlamlara gelen gamm kelimesinin şiddetli halini ifade eder denmiştir.¹⁷² Asıl anlamının yeryüzünün delik deşik olmasından geldiği söylenmiştir.¹⁷³ Bu anlam, yer yüzeyinin delik deşik olduğu gibi olumsuz bir durumla karşılaşan kişinin duygularının yaralanmasına ve tabii halini kaybetmesine işaret etmektedir denilebilir. Nitekim olağan ruh halinin dönüşüm geçirdiği anlamı, Hz. Peygamber'e vahiy geldiği zaman onu kerb kaplardı sözünde de geçmektedir. *Lisânu'l-Arab*'da geçen “*كَانَ إِذَا أَتَاهُ الْوَحْيُ كَرْبًا*” “O'na vahiy geldiği zaman kerb haline girerdi”¹⁷⁴ ifadesi Hz. Peygamber'in vahiy esnasında geçirdiği olağandışı duygu dönüşümlerini anlatmaktadır denilebilir.

Kur'ân'ı-Kerîm'de toplam dört yerde kerb (*كَرْبًا*) kelimesi, mastar formunda kullanılmıştır. En'âm Sûresi altmış dördüncü ayette, tabii olaylardan kaynaklanan korku neticesi Allah'a sığınan insanların bu korkuları geçtikten sonra putlarına yönelmelerinin eleştirildiği yerde *قُلِ اللَّهُ يَنْجِيكُمْ* “*قُلِ اللَّهُ يَنْجِيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ*” ifadesiyle geçmiştir.¹⁷⁵ Enbiyâ Sûresi altmış dördüncü ayet ve Sâffât Sûresi yetmiş altıncı ayette Hz. Nuh'un kavminin zulüm ve inadından kurtarıldığına işaret eden ayetlerde¹⁷⁶ onun *الْكَرْبِ الْعَظِيمِ* “büyük kerb/sıkıntı” çektiğine işaret edilmiştir. Hz. Nuh'un uzun Sûre davet görevinde bulunması¹⁷⁷ ve kavminin onun bütün ikna çabalarına kulaklarını tıkaması¹⁷⁸ ve Nuh Peygamber'in bu durum karşısında çektiği ızdırap ve kederin¹⁷⁹ “kerb” kelimesi ile ifade edilmesi, bu kelimenin ifade ettiği sıkıntı anlamının derinliğine işaret etmektedir. Yine kendisini insanların ilahı¹⁸⁰ ve rabbi¹⁸¹ gören Firavun'a karşı mücadele eden Hz. Musa ve Hz. Harun'un çektiği sıkıntılar da *الْكَرْبِ الْعَظِيمِ* “büyük kerb/sıkıntı” terkihi ile ifade edilmiş ve bu iki peygamberin Firavun'un zulüm ve baskısından kurtarıldığını haber veren ayette bu kelime kullanılmıştır.¹⁸²

Kerb kelimesinin kullanıldığı ayetlerde görüldüğü gibi bu kelime gerek tabiat olaylarından kaynaklanan sıkıntı ve kedere gerekse insanların birbirleri ile ilişkilerinde takındıkları zulüm ve baskıdan kaynaklanan iç sıkıntı, tasa, keder ve şiddetli ızdırap hallerine işaret etmektedir.

¹⁷¹ İbn Manzûr, “esf”, 9/5.

¹⁷² Isfehânî, “krb”, 706.

¹⁷³ Isfehânî, “krb”, 706.

¹⁷⁴ İbn Manzûr, “krb”, 1/711.

¹⁷⁵ el-En'âm 6/64.

¹⁷⁶ el-Enbiyâ 21/64; es-Sâffât 37/76.

¹⁷⁷ el-Ankebût 29/14.

¹⁷⁸ Nûh 71/7.

¹⁷⁹ el-Kamer 54/10.

¹⁸⁰ el-Kasas 28/38.

¹⁸¹ en-Naziât 79/24.

¹⁸² es-Sâffât 37/115.

2.7. Harac

Harac kelimesi sözlükte; “iki şeyin bir araya gelmesi ve bu birlikten kaynaklanan sıkıntı, zorluk” anlamına gelmektedir.¹⁸³ Küfür ve günah halinin kişinin kalbinde sıkıntı ve ezaya sebep vermesinden dolayı haraç kelimesinin “günah” (الإثم) anlamına geldiği de belirtilmiştir.¹⁸⁴ Kelimenin aslının “darlık” anlamına gelen (الضيق) olduğu ve günah işleme veya bir haramı yapma sonucu kişinin nefsinde oluşan sıkıntıya işaret ettiği de söylenmiştir.¹⁸⁵ Buna göre küfür halinde olan veya bir haramı ihlal eden kimse günaha düşmekte ve bu günah da kişinin kalbinde sıkıntı ve darlıklara neden olmaktadır.

Sonuç

Yaşı, konumu ve imkanları ne olursa olsun her insan yaşamı müddetince mutlaka çeşitli hastalıklar ile karşı karşıya kalır. Bu hastalıklar fiziki rahatsızlıklar olabileceği gibi, zihnî veya moral rahatsızlıklar da olabilir.

Kur'ân'ı-Kerîm'de hem bazı fiziki hastalıklara hem de çevresel şartlardan veya bireylerin birbirleri ile ilişkilerinden kaynaklanan moral rahatsızlıklara çeşitli konu bağlamlarında yer verilmiştir. Fiziki hastalıklar veya engellilik durumları, genel olarak ibadetlerde veya sosyal sorumluluk alanındaki bazı işlerde ruhsat ifade eden beyanlarda yer bulmuştur. Bu tür ayetlerde, fiziki rahatsızlıkları veya engelleri ifade eden kelimeler hakiki anlamda kullanılmıştır. Fakat gerçekte fiziki bir hastalığa veya engele işaret eden kelimeler, Kur'ân dilinde bazen manevî hastalıkları ve rahatsızlıkları anlatmak için de tercih edilmiştir.

Ayrıca hastalık olarak zikredilmese de insanın ruh dünyasına sıkıntı veren bazı sıkıntılı hallerle işaret eden kavramlar da çokça zikredilmiştir. Günümüzde genel olarak stres kelimesi ile karşılanan bu durumlar, Kur'ân'da birçok farklı kelime ile ifade edilmiştir. Bu kelimelerin semantik anlamları ve işaret ettikleri geniş anlam dünyası insan benliğinin karşılaştığı sorunların büyüklüğüne de işaret etmektedir. Fakat dua, yardımlaşma, sabır ve metanetli olmak gibi müspet davranışlar ile insanın her zorluğu aşabileceği de zımnen ifade edilmiştir.

Kur'ân'ı-Kerîm'de özellikle insanın içsel sıkıntılarını ifade eden kavramların çok çeşitli kelimelerle ifade edilmesi ve Allah'ın en seçkin kulları olan peygamberlerin de bu sıkıntılarla karşı karşıya kaldıklarının haber verilmesi diğer insanlar için de önemli bir ders ve hatırlatma konusu olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu gerçek, kim olursa olsun her insanın dünya yaşamında sıkıntılarla karşılaşacağını ama sıkıntı, dert, elem ve kederlere isyan etmeden direnme bilincine ulaşması hakikatidir. Çünkü en seçkin insanlar bile birçok ızdırapla karşılaşmışlar ve bunların üstlerinden gelmişlerdir. Şu halde karşılaşılan içsel sıkıntılar ve kederler insan için kalıcı olmayıp gelip geçici hallerdir ve insan azmi, kararlılığı ve direnci ile daha mutlu bir yaşam ikame edebilir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

¹⁸³ Isfehânî, “hrc”, 226.

¹⁸⁴ İbn Manzûr, “hrc”, 2/233.

¹⁸⁵ İbn Manzûr, “hrc”, 2/233.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Acar, Halil İbrahim. "Özür". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 134-135. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Askerî, Ebu Hilâl Hasan b. Abdullah el-. *el-Furûk fi'l-Luğa*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Segâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî, ts.
- Aybakan, Bilal. ""Zarar"". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 130-134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Bolsoy, Nursen - Sevil, Ümran. "Sağlık-Hastalık ve Kültür Etkileşimi". *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 9/3 (2010), 78-87.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmî'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâr'u Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lügat'i ve shâhi'l-Arabîyyi*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Çağrı, Mustafa. "Ezâ". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35-36. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Çağrı, Mustafa. "Hüzün". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 73-76. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Denizer, Nurullah. "Kur'ân'da Dini Şüphe". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2017).
- Ferahîdî, Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-. *Kitbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrâî. 8 Cilt. Dâr'u ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Gecit, Mehmet Seyid. "Kur'ân'da Bazı Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri". ed. Adem Yerinde. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını* 37 (2021).
- İsfehânî, Râğîb. *el-Mufredât fi ğarîbi'l Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2001.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyet'u li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l Hasan Ahmed. *Mu'cem'u mekâyisi'l-luğa*. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- Kanık, İsa. "İnsanın Sorumluluğu Bağlamında Kur'ân'da Nimet Kavramı". *Dini Araştırmalar*. <https://doi.org/10.15745/da.518199>
- Karaman, Hayreddin - ve diğerleri. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

- Kocaman, Nazmiye. "Hastaların Psikososyal Tepkilerini Etkileyen Faktörler". *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 11/1 (2010), 101-112.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-. *el-Câmi'u li-Ahikâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü ehli's-Sünneh)*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Özdemir, Veysel - Doğan, Muhammed. "Uluslararası Din ve Medeniyet Sempozyumu (Din ve Sağlık)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 1/2 (2021).
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâr'u İhyâi't- Turâsi'l- Arabî, 1999.
- Şişman, Yener. "Özürlülük Alanında Kullanılan Kavramlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 7/28 (2012), 69-85.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, b. Yezîd el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vili' âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Dâr'u Hicrî li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't- Tevzîi ve'l-İlan, 2001.
- Tezcan, Münir. "Kur'ân'ın Bedensel Engellilere Yaklaşımı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2007), 137-186.
- Türkmen, Sıddıka. "Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamalı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020).
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşaf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd., Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, ts.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's- Sevd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2023, 3 (1): 46-57

rusuhdergisi@usak.edu.tr

İzmler Etkisinde Genç Olmak

Being Young Under The Influence of Isms

Gülfidan Dilay Doğan

Yüksek Lisans Öğrencisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı,
Graduate Student, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Psychology of Religion

Uşak, Turkey

gdilaydogan@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1616-8775>

Habil Şentürk

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Professor, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Psychology of Religion

Uşak, Turkey

habil.senturk@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2375-7271>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 18.05.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2023

Yayın Tarihi/Published: 29.06.2023

Cilt/Volume: 3

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 46-57

Atıf/Cite as: Doğan, Gülfidan Dilay-Şentürk, Habil. "İzmler Etkisinde Genç Olmak [Being Young Under The Influence of Isms]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 3/1 (Haziran 2023): 46-57

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2023 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

İZMLER ETKİSİNDE GENÇ OLMAK

Öz

İnsanlık tarihinde dinsiz fertlere rastlansa bile dinsiz toplumlara rastlanmamıştır. Bu sebeple din psiko-sosyal bir gerçekliktir. Gerek dinin muhatabının insan olması gerekse insanın doğuştan yüce bir varlığa inanmaya ihtiyaç duyması, din ile insan arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Din ile insan arasında ilişkinin doğmasında en etkili faktörlerden biri insanın anlam arayışıdır. Özellikle ergenlik döneminde birey, soyut düşünme döneminin gereği olarak varoluşsal sorular sorar ve bunlara cevaplar arar. Anlam arayışının tabii bir sonucu olarak dini konulara yönelir. Bu arayış onun kimliğini ve kişiliğini bulmasına da yardımcı olur. Eğer bu soruların cevabını din üzerinden sağlıklı bir şekilde bulabilirse bireyde dini bir kimlik ve kişilik oluşur. Tatmin edici cevaplar bulamadığında da başka felsefi arayışlara; ateizm, deizm ve agnostisizm gibi düşünce sistemlerine yönelebilir. İşte biz de bu konu üzerinde çalışmak suretiyle din psikolojisi açısından gerekli açıklama ve değerlendirmeler yapmaya ihtiyaç duyuyor ve böylece bu probleme bir çözüm bulmaya katkı sağlamak istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Din, Dini Eğilim, Ateizm, Deizm, Agnostisizm.

BEING YOUNG UNDER THE INFLUENCE OF ISMS

Abstract

In the history of mankind, even though there have been individuals without religion, there have never been societies without religion. For this reason, religion is a psycho-social reality. The fact that the interlocutor of religion is human and that human beings have an innate need to believe in a supreme being shows that there is a necessary relationship between religion and human beings. One of the most influential factors in the emergence of a relationship between religion and human beings is the human search for meaning. Especially during adolescence, the individual asks existential questions and seeks answers to them as a requirement of the period of abstract thinking. As a natural consequence of his search for meaning, he turns to religious issues. This search also helps him to find his identity and personality. If he/she can find the answers to these questions in a healthy way through religion, a religious identity and personality is formed in the individual. When he/she cannot find satisfactory answers, he/she may turn to other philosophical pursuits, such as atheism, deism and agnosticism. By working on this issue, we need to make necessary explanations and evaluations in terms of psychology of religion and thus we want to contribute to finding a solution to this problem.

Keywords: Religion, Religious Inclination, Atheism, Deism, Agnosticism.

Giriş

İnsan hayatının belli dönemlerine baktığımızda gerek fiziksel veya bedensel gerekse psikolojik açıdan bazı özelliklerin ağır bastığı dönemler görülür. Yani insan hayatı boyunca daima bir değişim ve gelişim içindedir. Psikolojik çalışmalarda insan hayatı bu özellikleri göz önüne alınarak belli dönemlere ayrılmıştır.

Bu dönemlerin her biri kendi içinde, kendine has özellikler barındırmaktadır. Gerek bedensel ve zihinsel gerekse ahlaki ve dini gelişimler her dönemde farklı özellikler gösterir. Biz bu çalışmamızda diğer dönemlerden ziyade ateizm, deizm, agnostisizm gibi felsefi akımların özellikle gençler üzerinde etkisini giderek arttırmaya başladığı günümüz Türkiye'sinde ergenlik döneminde gençlerin dini eğilimlerini ve bu eğilimlerin sebeplerini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Yöntemi

Bu çalışma ile din psikolojisi açısından gençlerin kimlik ve kişilik oluşumundaki anlam arayışının önemi, bu arayışa cevap bulmada dini inancın rolü üzerinde durmak istiyoruz. Bu konudaki boşluğun, tatminsizliğin gençleri başka arayışlara, felsefi düşünce sistemlerine nasıl ittiği hususunda bir açıklama getirme gereği duyuyoruz. Bir konuda insanların arayışlarına sağlıklı çözüm yolları gösterilmez, rehberlik edilmezse hem bireysel hem sosyal problemlerin çıkması kaçınılmazdır. Öyleyse yetişkinlerin, eğitimcilerin onlara sağlam ve tatmin edici bilgilerle rehberlik etmesi gerekmektedir. Bu çalışmanın amacı bu alanda mütevazı bir katkı sağlamaktır.

Bu makale dokümantasyon metodu ile hazırlanmıştır. Dokümantasyon metoduna literatür tarama yöntemi de denmektedir. Bu yöntem, ilgili alana dair her türlü doküman, yazılı belge ve bilginin toplanması ve neticede kritik edilmesi esasına dayanmaktadır. Belgeler gerçekleşmiş veya gerçekleşmekte olan olayların, olguların ve nesnelere bilgilerini bize gösterirler. Araştırmacı da bu bilgiler çerçevesinde olayları, olguları ve nesnelere tasvir eder.¹ Tabii bu dokümanların bilimsel değeri, elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması ve değerlendirilmesi de bilimsel yöntemler çerçevesinde olmak durumundadır.²

2. Din ve Dini Eğilim

İnsanlık tarihi dinle başlar, tarihte dinsiz bir topluma rastlanmamıştır. Din sosyal bir olgu veya gerçekliktir. Gerek dinin muhatabının insan olması gerekse insanın doğuştan yüce bir varlığa inanmaya ihtiyaç duyması din ile insan arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.

Din olgusu için herkesin kabul ettiği, üzerinde anlaşıldığı ortak bir tanım yapmak mümkün değildir. Çünkü gerek dinlerin farklı yapıları, gerekse tarifi yapan kişilerin dine yaklaşım tarzlarının farklı olması ortak bir tanım yapmayı zorlaştırmaktadır. "Din, sözlük manası itibarıyla ceza, yol, hüküm ve itaat anlamlarına gelen bir kelimedir. Arapçadaki "ceza" kelimesi, Türkçede 'karşılık' anlamına gelir ve hem ödüllendirmeyi hem de cezalandırmayı içine alır."³

Daha pek çok tanımı bulunan din kavramının ortak noktalarına bakıldığında genel olarak her şeyden üstün, aşkın bir varlığa iman edildiği, dinin insanlara birtakım sorumluluklar yüklediği ve kişiye bir yaşam gayesi kazandırdığı gibi sonuçlara ulaşabiliriz.

¹ Zeki Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar-Metotlar-Teknikler-Bilgisayar Uygulamaları* (İstanbul: Çamlıca Yay., 2016), 83; Habil Şentürk, *Yahya Kemal ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 11.

² Kemaleddin Taş, *Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 11 vd.; Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Ankara: Berikan Yayınları, 2016), 88-92.

³ Çağfer Karadaş, *İslam'ın İnanç Yapısı -Ana Esaslar-* (İstanbul: Emin Yayınları, 2007), 19.

Bu noktada konumuzun gereği hem din hem de gelişme kavramını içine alan dini gelişim hakkında bilgi vermenin de faydalı olacağını düşünüyoruz. Dini gelişme, “kişinin çocukluktan itibaren dini hayatının basitten mükemmele doğru geçirmiş olduğu değişim süreci veya süreçleridir, denebilir.”⁴

Bir tohumun bir anda çiçek açmaması, yeni doğan bir bebeğin hemen yemek yemeyip bir müddet anne sütü ile beslenmesi, okula yeni başlayan bir çocuğun önce harfleri öğrenmesi gibi bu hayatta pek çok şey aşamalı olarak ilerler. İnsanın gerek hareketleri, gerek düşünceleri gerekse sahip olduğu duygular zaman içinde değişim ve gelişim gösterir, olgunlaşır, kemale erer. Din duygusu da insanın diğer özellikleri gibi zaman içinde gelişir, olgunlaşır ve istikrara kavuşur. Bu duygu bireyde potansiyel olarak vardır. Bu potansiyelin olumlu bir şekilde tezahür etmesi için de ilk adımlar hiç geç kalmadan çocukluk döneminden itibaren atılmalıdır. Anne babalar, eğitimciler çocuğun potansiyel olarak taşıdığı bu duyguyu görmezden gelmemeli, bu duygunun olumlu bir seyir içinde gelişmesi için üzerlerine düşen vazifeyi yerine getirmelidir. Unutulmamalıdır ki insan tüm duygu ve özellikleri ile insandır. Eğer bu potansiyel çocukluk döneminde sağlıklı bir şekilde beslenmezse sorgulamanın arttığı ergenlik döneminde birey farklı felsefe sistemlerine eğilim gösterebilir. Bu eğilim Allah'ın varlığını kabul edip dinin varlığını reddetmek olabileceği gibi tamamen Allah ve din kavramlarını reddetmek şeklinde de kendini gösterebilir.

Eğilim kavramı TDK Türkçe Sözlükte, “bir şeyi sevmeye, istemeye veya yapmaya içten yönelme, meyil, temayül”⁵ olarak tanımlanmıştır. Bu tanımda karşımıza çıkan sevmek, yapmak ve yönelmek eyleminin eğilim olarak değerlendirilebilmesini sağlayan en belirleyici unsur kişinin bu fiilleri içinden gelerek yapmasıdır. Eğilim kavramını din ile beraber değerlendirdiğimizde karşımıza çıkan en temel soru dinin insan hayatında doğuştan mı var olduğu yoksa çevresel etkenlerle mi öğrenildiğidir. Yapılan çalışmalar göstermektedir ki bu konuda iki farklı görüş veya yaklaşım oluşmuştur. C.G. Jung'ın başını çektiği bir grup, dini eğilimin insanın doğuştan getirdiği bir özellik olduğunu savunur. Hatta nöropsikolojik çalışmalar dindarlığın biyolojik temellerinin de olduğunu savunur. Bir diğer grup ise dini yaşayışın doğuştan gelmediğini, aksine çevresel etkenlerle sonradan öğrenilen ve aslında gerçek bir ihtiyaca karşılık gelmeyen olgu olduğunu savunmaktadır.⁶

3. İzmler ve Gençlik

İnsanoğlu bilmek ister. Belirsizlik insanı psikolojik olarak olumsuz etkilerken bilmek insanı rahatlatan, tatmin eden bir duygudur. Ergenlik döneminde de birey, soyut düşünme döneminin gereği olarak varoluşsal sorular sorar ve bunlara cevaplar arar. Birey bu varoluşsal sorulara pek çok yerde cevap arayabilir, fakat bu sorulardan bazılarında tatmin edecek cevabı dinden başka yerde bulamayacaktır. Çünkü din ergenin bu zihinsel yöneliş sürecinde ortaya koymuş olduğu ilkeler sayesinde varoluşun anlamına, amacına dair tatmin edici cevaplar sunar.⁷ Ayrıca din tüm bu sorulara cevap vererek insanda bir dini kişilik oluşturmada ve bu bütünleşmiş kişilik sayesinde dünya ve ahirette mutlu olmanın yollarını göstermektedir. Bulduğu cevaplar ergenin hayatına tüm yönleri ile nüfus ettiği takdirde artık ergende ‘dini bir kişilik’ meydana gelecek ve ergen tüm ilişkilerini buna göre belirleyecektir. Bu yönü ile din ergenin kişiliğinde oluşacak bazı problemleri giderecek ve onun kişiliğini sağlıklı hale getirecektir. Nitekim ABD’de yapılan bir

⁴ Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 73.

⁵ Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 10 Şubat 2023. <https://sozluk.gov.tr>

⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016),101.

⁷ Abdülkerim Bahadır, “Ergen Kişiliği Bağlamında Din-Kişilik İlişkisi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (Mart 2002),114.

araştırmada dini inanca sahip bireylerin, diğer kişilere göre daha olumlu ve güçlü bir kişilik geliştirdiği tespit edilmiştir.⁸ Ergen bu arayış sürecinde bazı soruların cevaplarını dinde bulduktan sonra artık aşkın alana dair sorularda problem yaşamayacaktır. Ergen aradığı cevapları dinde bulamazsa farklı felsefi akımlara eğilim gösterecektir.

4. Anlam Arayışı ve İzmler

4.1. Anlam Arayışı

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biri hiç şüphesiz yaşadıklarını, yaşadığı anı ya da yaşayacaklarını anlamlandırma çabası içinde olmasıdır. Bu çaba normaldir ve insanın kişilik gelişimi için oldukça önemlidir.

Birey insan olmanın gereği olarak bir anlam arayışı içindedir. Bu sebeple kendine bazı sorular sorar: “Ben kimim, yaratılış amacım nedir? Bu dünyadaki görevlerim nelerdir?” Bu sorulara pek çok kaynaktan cevap bulunabilir. Fakat en tatmin edici cevabı verecek kaynak tereddütsüz dindir. Çünkü din, özellikle de İslam dini ile sorgulama, anlama, düşünme kavramı yakından ilişkilidir. Nitekim Kur’an-ı Kerim ayetlerinde de sık sık “Akıl etmez misiniz? Düşünmez misiniz?”⁹ gibi sorular sorularak birey akletmeye, düşünmeye, sorgulamaya teşvik edilmiştir.

Dini inançlar bireylere hem bu dünya hem de ölüm ötesi için bir anlam çerçevesi sunar. Bu sayede birey yaratılış amacını kavrar ve bu amaca uygun davranışlar sergileme çabasında olur. Bu anlamlandırmayı bir örnekle açıklayacak olursak din insana dünyayı bir yol gibi gösterir. Nitekim bu yol kimileri için uzundur belki 80-90 yaşını görebilir, kimileri içinse kısadır ve 20 yaşını bile göremez. Kimileri için asfalttır, kusursuzdur. Kimileri içinse çakıl taşları ve birtakım engellerle doludur ama bu engelleri aşmak için ihtiyacı olan malzemeleri de vardır. O malzemeler ise aklıdır, iradesidir. İslam’a göre her yol gibi bu yol da sonludur ve sonrası ebedi olan ahiret hayatıdır. İşte bu yoldaki tüm çabalar, tüm adımlar ahiret hayatındaki ebedi mutluluğa ulaşmak içindir. Anlam arayışı ile birey kendisine bir kimlik edinir. Eğer anlam arayışı ile bu sorulara aradığı cevabı din üzerinden sağlıklı bir şekilde alırsa bireyde dini bir kimlik oluşurken sağlıklı cevaplar alamadığında da başka izmlere yönelim gerçekleşir.

4.2. İzmler

4.2.1. Ateizm

Başta ateizm ve diğer inançlarla ilgili felsefi yaklaşımlar temelde aşkın varlığın kabul ve reddine dayanmaktadır. Bu karar aslında birey için oldukça önemlidir. Çünkü ‘aşkın varlık var mıdır?’ sorusuna verilen cevap bireyin hayatını her anlamda etkilemekte, varoluşsal (egzistansiyal) problemlerine farklı çözüm yolları sunmaktadır.

Bu felsefi yaklaşımlardan biri olan Ateizm terim olarak Tanrıtanımazlık anlamında kullanılmaktadır. Eski Yunancadaki ‘theos’tan türetilmiş olan teizm (theisme) kavramı Tanrının varlığına inanmayı, ateizm (atheisme) kavramı ise akla ve akıl yürütmeye dayanarak Tanrının olmadığına inanmayı ifade eden ve ona göre davranan insanların savunduğu görüştür.¹⁰ Bu akım Nietzsche, Sartre, Camus gibi filozoflar tarafından geliştirilmiştir.¹¹

⁸ Bahadır, “Ergen Kişiliği Bağlamında Din- Kişilik İlişkisi”, 118

⁹ el-Bakara, 2/44; el-Bakara, 2/164; el-Bakara 2/242; el-En’âm, 6/126; el-Câsiye, 45/5 vb.

¹⁰ Emin Arık, *Deizm ve Ateizm Çıkmazı* (İstanbul: Hayygrup Yayıncılık, 2019), 298.

¹¹ Arık, *Deizm ve Ateizm Çıkmazı*, 300.

İlk Çağ'da toplumun kültürünü kabul etmeyişi ve genel bir inançsızlık anlamıyla karşımıza çıkan ateizm, Orta Çağ'da kilisenin baskısı ve uyguladığı işkencelere tepkinin de etkisiyle modern dönemde mutlak manada tanrıyı reddetme anlamını kazanmıştır. Evet Ateizmin köklerinin Antik Yunan'a kadar gittiğini söylemek mümkündür. Ancak kesin sınırlarla çizilmesi geleneksel Hristiyan teolojisine tepki neticesindedir.¹² Orta Çağ Hristiyan teolojisinin genel özelliklerine bakacak olursak karşımıza pek de iç açıcı bir tablo çıkmamaktadır. Hatta tablonun vahameti insanların dine (Hristiyanlığa) karşı tepkilerinde haklı olduklarını ispatlar niteliktedir. Nitekim bu dönemde derebeyleri krallardan güçlü konuma gelmiş, krallar çok defa papa ve kiliseden yardım istemek zorunda kalmıştır. Bu yardımların neticesinde de kilisenin otoritesi iyice güçlenmiştir. Bu dönemdeki inanca göre tanrının yeryüzünde bir temsilcisi vardır ve bu kilisedir. Kilise ise İsa'nın bedenidir. Kilise öyle güçlüdür ki devlet yöneticisinin dahi üstündedir.¹³ Kilise devlete hükmettiği gibi insanlar üzerinde de sınırsız bir hükümlanlığa sahiptir. Pınar Ülgen 11 Şubat 2018'de Star gazetesi muhabiri Melek Aydın'la yaptığı, "Avrupa'nın Karanlık Yüzü: Orta Çağ" isimli röportajında dönemin insanlar için, özellikle de kadınlar için ne denli kötü şartlara sahip olduğunu gözler önüne sermiştir. Nitekim Ülgen'in ifadelerine göre, İncil ve Tevrat'ta kadınlar yarım veya ikinci sınıf varlıklar olarak ifade edildiği için Orta Çağ'da bütün kötülüklerin kaynağı olarak görülüyor ve cadı yargılamalarına tabi tutuluyorlardı.¹⁴

Engizisyon mahkemelerinin yaptığı işkencelerse tam bir trajedidir. Bu mahkemelerin insanlar üzerinde nasıl büyük travma ve acılar yarattığını Mehmet Esgin'in 'İşkence ve Engizisyon' isimli makalesinden ayrıntılarıyla öğrenebiliriz. Esgin'in ifadelerine göre, engizisyon mahkemeleri işkenceyi acı vermektan öteye ilerletmiş ve bir sanat haline getirmiştir. Bu mahkemelerde önce psikolojik işkence uygulanır, sonuç alınmazsa fiziksel işkenceler uygulanırdı. Fiziksel işkencelerse kaynar suya herhangi bir uzvu sokma ya da kor halindeki demiri tutma (ordalia işkencesi), kamçılama (flagellation işkencesi), organları ezme, kazığa oturtma gibi insanlık dışı işkencelerdi.¹⁵

Aslında dünyada pek çok din ve tanrı anlayışının olmasından dolayı felsefi bir problem olarak ateizmin tek bir tanımla sınırlandırılması pek mümkün değildir. Ancak ateist bir bireyi genel olarak, hem zihin dünyasında hem de pratikte tanrı tasavvurunu, ibadetleri, peygamberleri, ahiret inancını kısacası dine dâhil her şeyi reddeden kişi olarak tanımlamak mümkündür.

4.2.2. Deizm

Günümüz dünyasında karşımıza çıkan felsefi inanç sistemlerinden bir diğeri ise deizmdir. Deizm kavramını ilk kullanan kişi olarak karşımıza ilahiyatçı Pierre Viret çıkar. Viret'e göre deistler Tanrıya inanır fakat Hz. İsa ve öğretilerini reddeder.¹⁶

Deizm ateizmden farklı olarak Tanrıyı tamamen reddetmez. Bu düşünce sisteminde bir tanrı tasavvuru vardır fakat teizmde olduğu gibi insanlarla ve eylemleriyle ilgilenen bir tanrı değil kâinatı yaratan sonrasında ise diğeri meselelere müdahil olmayan bir tanrıdır. Ayrıca deizm vahiy,

¹² Fatma Aygün, "Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2017), 532.

¹³ Celal Büyük, "Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hristiyanlık- Siyaset İlişkisine Genel Bir Bakış", *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004), 134.

¹⁴ <https://www.aksam.com.tr/roportaj/avrupanin-karanlik-yuzu-ortacag/haber-706782-03.03.2023> 11:40

¹⁵ Mehmet Esgin, "İşkence ve Engizisyon", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Temmuz 2016), 53-54.

¹⁶ Yasin Ulutaş, "Deizme Götüren Sebepler", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (Haziran 2021), 504.

nübüvvet, ahiret gibi kavramları kabul etmez. Bu yüzden deizmin tanrısı geleneksel dinlerdeki tanrı gibi vahiyle algılanan bir tanrı değil akıl ile algılanan bir tanrıdır.¹⁷

Deist olduğunu ileri süren fakat peygamber ve ahiret inancını kabul eden isimlerde mevcuttur. Nitekim Kant hem Hristiyan hem deist olarak anılması ile bunun bir örneğidir.¹⁸

O halde bireysel olarak din karşısında ılımlı görüşlere sahip olanlar bir yana deizm genel anlamda Tanrının varlığının kabul edildiği fakat inanç sistemlerinin reddedildiği bir düşüncedir. Bu yönüyle deizm bir inançsızlık değil bir reddediştir.

Deizmin güçlü ve karakteristik bir şekilde kendini gösterdiği dönem ise 17 ve 18. yüzyıl Avrupası'dır. Yukarıda ateizm düşüncesini anlatırken Orta Çağ Avrupası'nda yaşanan baskı ve zulümlerden bahsetmiştik. İşte deizm böyle bir baskı ortamının sonucunda ortaya çıkan ve bir nevi insanların 'Tanrı vardır Kilise yoktur' deme şeklindedir. Yani Deizm esas itibari ile Avrupa'da kiliseye, ruhbanlık sınıfına tepki olarak ortaya çıkmıştır.¹⁹

4.2.3. Agnostisizm

Agnostisizm terim olarak Yunancada bilinmeyen, bilememek anlamlarına gelen 'agnostos' kelimesinden gelmektedir.²⁰ Bilinemezlik diyebileceğimiz bu akımı dini açıdan tek bir tanımla tanımlamak pek mümkün değildir. Çünkü agnostisizme yüklenen anlam filozoftan filozofa, teologdan teoloğa değişiklik göstermektedir.²¹

Burada zihnimizde bir anlam oluşması için Ferit Uslu'nun Alvin Plantinga'dan aktardığı şu tanımı örnek olarak verebiliriz. "Popüler [birinci] anlamda Tanrı'ya inanmayan kişiye ateist denirken Tanrı'ya ne inanan ne de inanmayan kişiye agnostik denir. Ancak daha teknik [ikincil] anlamda agnostisizm, Tanrı'nın var olduğu ya da yok olduğunu gerekçelendirmede insan aklının yeterli rasyonel zeminlere sahip olma kapasitesinin bulunmadığını ileri süren görüştür."²²

Bu ayrımı ünlü agnostiklerden Anthony Kenny'nin "What is faith" isimli kitabında da görebiliriz. Nitekim o agnostisizmi zorunlu agnostisizm ve olasılıklı agnostisizm olarak ele almaktadır. Zorunlu agnostisizme göre insan zihni sınırlıdır ve bu yüzden Tanrı'yı zihni ile bilemez. Olasılıklı agnostisizme göreyse Tanrı belki vardır fakat kişi delil yetersizliğinden ötürü Tanrı vardır ya da yoktur diyemez. Kenny birinci tür olan zorunlu agnostisizme Kant'ı ikinci tür olan olasılıklı agnostisizme ise kendisini örnek verir.²³

Yani yukarıdaki ifadelere göre birinci türden bir agnostisizmi benimseyen kişi zihninin sınırlı bir yapıya sahip olduğunu kabul ettiği için Tanrının bilinmesi noktasında kendisini kapasitesiz görmekte ikinci türden agnostisizmi benimseyenler ise delil yetersizliğinden ötürü Tanrıya kabul ya ret cümleleri ile yaklaşmaktansa bilmiyorum demeyi tercih etmektedir. O halde buradan ikinci türden agnostisizmi benimseyen bir kişinin iman etme ya da inkar etme ihtimalinin

¹⁷ Hasan Peker, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (Haziran 2018), 20.

¹⁸ Peker, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine", 20.

¹⁹ Arık, *Deizm ve Ateizm Çıkmazı*, 312.

²⁰ Ferit Uslu, "Agnostisizm", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Haziran 2012), 6.

²¹ Uslu, "Agnostisizm", 6.

²² Uslu, "Agnostisizm", 7.

²³ Anthony Kenny, "Agnostisizm ve Ateizm", çev. Yaşar Türkben, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Temmuz 2016), 166.

daha yüksek olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim Kenny de Tanrının lehine ya da aleyhine getirilen delillerden etkilenmeye açık olduğunu ifade etmektedir.²⁴

5. İzmler Gençleri Etkilemeyi Nasıl Başardı

5.1. Anne Baba Tutumları ve Din

Genel olarak anne baba tutumları, demokratik, otoriter, aşırı koruyucu ve ilgisiz olmak üzere dört şekildedir.²⁵ Demokratik tutuma sahip bir ailede çocuklar yeterli sevgi ve şefkati görür, kendi kendine karar verebilme yeteneğine sahip olur, sorumluluk taşımamayı öğrenir. Otoriter tutuma sahip bir ailede çocuk sıkı bir baskı altındadır ve bunun sonucunda bağımsız bir kişilik geliştiremez. Aşırı koruyucu bir ailede çocuk yoğun bir kolaycılık ile karşı karşıyadır. Bunun sonucunda ise çocuk yine bağımsız bir kişilik geliştiremez. İlgisiz bir tutumda ise çocuk anne babası ile iletişim kopukluğu içerisinde. Bu da çocuğun kendine güvensiz olmasına yol açmaktadır.²⁶ Tüm bu tutumlar içerisinde en sağlıklı olan demokratik tutuma sahip ailedir. Çünkü sağlıklı bir kişilik için bireyin hoşgörüsü ortamında hayatı teneffüs etmesi, destek görmesi, değer görüp fikirlerinin desteklenmesi önemlidir. Kişilik ise “bir insanı nesnel (objektif) ve öznel (sübjektif) yanlarıyla diğer insanlardan farklı kılan duygu, düşünce, tutum ve davranış özelliklerinin tümüdür.”²⁷ Yapılan tanımdan da anlaşılacağı üzere kişilik çok yönlü bir kavramdır. İnsanın sadece bedenden meydana gelmenin ötesinde bir ruha sahip olması ve bunun sonucunda maddi ve manevi pek çok ihtiyacının olması kişilik kavramının çok yönlü olmasını bir bakıma zorunlu kılmıştır. O halde kişilik kavramı içerisinde, insanın sahip olduğu bedensel, zihinsel ve ruhsal tüm özellikleri barındırmaktadır.

İnsanın sahip olduğu kişilik kavramını daha anlaşılır hale getirmek için zihnimizde büyük kanatları olan güzel bir kuş tasvir edebiliriz. Bu kuşun sahip olduğu uçma yeteneğini yerine getirebilmesi için iki kanadının da sağlam olması gerekir. Şayet kanatlarından birinde herhangi bir kırıklık olursa ya da herhangi bir gelişim problemi olursa kuş kendisinden beklenen uçma eylemini yerine getiremez. Kuşun bu eylemi yerine getirebilmesi için kanatlarının bütün ihtiyaçları yerine getirmesi gerekir. İnsanoğlu da aynı bu kuş gibi çift kanadı olan bir varlıktır. Yani hem beden hem de ruhtan meydana gelmektedir. Şayet insan sadece bedeni ihtiyaçlarını karşılar ruhi ihtiyaçlarını karşılamazsa kendisinden beklenen sağlıklı kişilik gelişimini gerçekleştiremez. Kişiliğini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmesi için ruhi ihtiyaçlarını da göz önüne almalıdır. İşte bu noktada karşımıza din kavramı çıkmaktadır. Şüphesiz geçmişten günümüze din kavramı insanların ruhi bir ihtiyacıdır.

Kişiliğin temellerinin atıldığı özellikle çocukluk dönemde ailelerin tutumları bireylerin hayata bakış açısında, inançlarında, davranışlarında çok yönlü etkiye sahiptir. Din sadece kitaplarda yazan bir olgu olmayıp hayatın her yönüne tesir eden bir fonksiyona sahip olduğu için aileler davranışlarında, olaylara karşı tepkilerinde dinin etkisini gösterecektir. Bu doğrultuda ailenin dine karşı tutumu çocuğun da dine karşı tutumunda olumlu ya da olumsuz bir etki oluşturacak ve bu etki bireyin dini kişiliğinin gelişmesinde önemli yer tutacaktır. Çünkü bu dönem bireyin soyut düşünme yeteneğinin henüz gelişmediği, ailesinden aldığı bilgileri sorgulamadan kabul ettiği bir dönemdir. Bu karşılıklı alışverişin kaynağı sevgidir. Şayet birey ailesi ile olumlu

²⁴ Kenny, “Agnostisizm ve Ateizm”, 166

²⁵ Mevlüt Kaya, “Ailede Anne-Baba Tutumlarının Çocuğun Kişilik ve Benlik Gelişimindeki Rolü”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (1997), 197.

²⁶ Kaya, “Ailede Anne-Baba Tutumlarının Çocuğun Kişilik ve Benlik Gelişimindeki Rolü”, 198-201.

²⁷ Bahadır, “Ergen Kişiliği Bağlamında Din- Kişilik İlişkisi”, 111

ilişkiler kurarsa sevdiği insanlarla hemhal olma çabası içerisinde olacak ve onların düşüncelerini hayatına yansıtacaktır. Bu noktada eğer aile çocuğu ile olumlu bir ilişki içerisinde olur ve dini de çocuğa doğru ve etkili bir şekilde yansıtabilirlerse dini kişilik gelişimi açısından ilk adım olumlu olacaktır. Fakat ailenin çocuğa karşı yaklaşımı aşırı otoriter, baskıcı olur ve dini eğitim de bu yönde olursa çocuğun dini kişiliğinin ilk adımı olumsuz olacak ve haliyle sahip olduğu manevi kanadı bir yönü ile yaralı olarak büyüyecektir. Bu yarayı iyileştirmesi ise daha sonraki dönemlere sarkmak zorunda kalacaktır. Yani “ebeveyn ilişkilerinin niteliği, muhtemelen; duygusal dengelilik ve din arasındaki ilişkiyi açıklayan bir unsur olacaktır.”²⁸

Yukarıdaki ifadeleri biraz daha açacak olursak, dindar bir kimliği benimseyen anne ve babalar şayet çocuklarının da bu kimlik doğrultusunda büyümelerini istiyorlarsa çocuklarına bu kimliği otoriter ve baskıcı bir tutumla sundukları takdirde başarı elde edemedikleri gibi o gencin deist ya da ateist olmasına sebep olabilirler. Özellikle çocukların zihninde şefkat ve merhamet timsali bir yaratıcı sunmaktan ziyade yakan, azap eden, korku figürlerini barındıran bir tanrı tasavvuru sunulduğunda çocuklarda imanın sağlıklı bir şekilde tezahür etmesi beklenemez. Aynı şekilde namaz kılmayan ya da tesettüre girmeyen bir genç ile yapılacak tartışmalar da olumlu sonuçlar vermekten ziyade gencin zıt bir tavır takınmasına sebep olacaktır. Anne ve babaların bu noktadaki kilit rolü çocukları ile olumlu iletişim, güçlü bir bağ kurarak onların kendileri ile hemhal olmasını sağlamak ve din konusundaki her şeyin nedenini, sağlıklı cümlelerle ifade etmektir. Nitekim insanoğlu her zaman bilmek ister. ‘Tesettüre gir kızım’ demektense tesettürün mahiyetini olumlu örneklerle gencin zihninde şekillendirebilmek ya da ‘namaz kıl oğlum’ demek yerine namazın amacını sunabilmek ‘yap, et, kıl’ demekten çok daha etkili olacaktır.

5.2. Din Eğiticilerinin Alanlarındaki Yetersizlikleri ve Olumsuz Tavırları

Bilgi herkesin kolaylıkla erişebileceği bir nesne haline dönüşmüştür. Dikkat ederseniz doğru bilgi yerine bilgi kavramını kullandık. Çünkü özellikle sosyal medya aracılığıyla yukarıda da değindiğimiz gibi doğru bilgi kadar yanlış bilgiler de gençlerin telefon ve bilgisayar ekranlarına düşmektedir. İşte her şeyin bu kadar kolaylaştığı bir zaman diliminde din öğreticilerinin kendilerini alanlarında hâkim noktaya getirmeleri elzemdir. Nitekim gençler eskiden olduğu gibi ‘Namaz nasıl kılınır? Orucu ne bozar?’ tarzı sorularla din öğreticilerinin karşısına gelmemektedir. Gençler bu sorulardan ziyade meselenin aslına vakıf olmaya çalışmaktadır. Yani gençlerin soruları namaz nasıl kılınırdan neden namaz kılıyoruz, oruç nasıl tutulurdan neden oruç tutuyoruz, Allah’a nasıl iman edilir den Allah’ın varlığının delilleri nelerdir dönüşmüştür. Şayet din öğreticisi alanında hâkim değilse sorulan sorulara tatmin edici cevaplar veremeyecek ve belki de bireyin inkârına sebep olacaktır. Çünkü özellikle günümüz Türkiye’sinde pek çok aile dini anlamda maalesef yeterli bilgiye sahip değiller. Çocuklarına dinin özünü anlatmaktan ziyade kültürel değerlerini dinmiş gibi aksettirmektedirler. Aileden tam bir dini eğitim alamayan bireyin zihninde oluşan sorulara öğretmeninden de yeterli düzeyde tatmin edici bir cevap gelmezse bireyin din olgusunu reddetme süreci kolaylaşıyor.

Aynı şekilde din öğreticilerin tutum ve davranışları da bireyi dini kabule ya da redde iten sebeplerden biridir. Nitekim bir din öğreticisine yakışan daima sabırlı, güler yüzlü, anlayışlı olmalıdır. Eğer din öğreticisi öğrencilerini aşağılayıcı, yok sayıcı ya da azarlayıcı bir üslupla dersini işlerse öğrenciler üzerinde olumlu bir etkiden ziyade olumsuz izler bırakacaktır.

²⁸ Vassilis Saroğlu, “Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika’da Yapılan Yeni İncelemeler”, çev. Veysel Uysal, *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 124.

Görüldüğü üzere sevmek, sevilmek insani ihtiyaçlardır. Ve birey bu ihtiyacını nereden karşılarsa oraya duygusal anlamda yaklaşacak nereden zarar görürse oradan uzaklaşacaktır. Gerek ailelere ve gerekse din öğretilerine çok büyük işler düşmektedir. Özellikle Müslüman bir birey için en önemli ve en güzel örnek şüphesiz Hz. Muhammed'dir. Hz. Muhammed ise sevgi ve şefkat timsali bir peygamberdir. Böyle bir peygamberi anlatmakta ancak böyle insanlar tarafından yapıldığında başarıya ulaşacaktır.

5.3. Doğru Kaynak Meselesi Joram Van Klaveren Örneği

Günümüz dünyasında gençleri genelde ateizm, deizm, agnostisizm gibi felsefi akımlara, özelden ise İslam'dan uzaklaşmaya iten sebeplerden bir diğeri de doğru kaynaktan bilgi sahibi olunmamasıdır. Nitekim dijital dünyanın doğurduğu en büyük sorunlardan biri özellikle sosyal medya aracılığı ile din alanına vakıf olmayan pek çok insanın ortaya atmış olduğu yanlış fikirlerdir. Aslında sadece din alanında değil hangi alanda olursa olsun bilgisizce ve bilinçsizce yapılan her açıklama, yapılan her davranış tehlikelidir. Doğru kaynaklardan beslenmenin insanın din anlayışında ne denli önemli olduğunu, İslam karşıtı kitap yazacakken Müslüman olan Hollandalı eski milletvekili Joram Van Klaveren örneğinde görebiliriz.

Joram Van Klaveren din anlayışındaki değişikliği Sözlere Köşkü Youtube kanalında 4 Ekim 2022'de vermiş olduğu bir röportajda²⁹ görmek mümkündür: O, 23 Ocak 1979'da Amsterdam'da, Protestan bir ailede dünyaya gelmiştir. Kendisi de ailesi gibi inanç bakımından –her ne kadar üçlemeyi mantıklı bulmasa da- Protestan'dır. Liseyi bitirdikten sonra 'Karşılaştırmalı Dinler' bölümünü okumuş, birkaç yıl öğretmenlik yapmış ve sonrasında Özgürlük Partisi'nde siyasi olarak aktif yer almıştır. İslam karşıtı kitap yazmasındaki etkense hayatında yaşadığı bazı olaylardır. Nitekim Üniversiteye başladığı gün 11 Eylül 2001 tarihidir. 11 Eylül Saldırısı Joram'ın Müslümanlar hakkında olumsuz düşünmesinde ve İslamiyet'in doğru bir din olmadığını savunmasında oldukça etkilidir. Daha sonra Hollanda'da Theo Van Gogh isimli film yapımcısının Müslüman biri tarafından sokak ortasında vurularak ve boğazı kesilerek öldürülmesi de İslam'a yönelik olumsuz duygularını perçinlemiştir. İşte bu olaylar neticesinde Joram ülkesi için İslam'ın tehlikeli olduğunu göstermek için siyasete atılmış ve İslam karşıtı kitap yazmaya başlamıştır. Joram'ın o dönem İslamiyet'ten ne denli nefret ettiğini "İslam Yalan Kur'an Zehir" sözünden anlayabiliriz.

Joram'ın bu kitabı yazma sürecine aslında üstünü örttüğü şüphelerle yeniden karşılaşma ve kendi iç dünyasına yolculuk yapma süreci diyebiliriz. Nitekim Hristiyanlıktaki üçlemeye İslam'ın tevhidi onun için daha mantıklı bir hale gelmişti. Joram'ın kitabını yazarken başvurduğu isimlerden biri Cambridge Üniversitesi Profesörlerinden Şeyh Abdülhakim Murad'dır. Joram, kendisi Müslüman olan Murad'a açıkça İslam karşıtı bir kitap yazmak istediğini ifade etmiş ve ona bazı sorular yönelmiştir. Murad onun sorularına uzunca bir mail ile cevap vermiş ve Joram için çok önemli olan, Hristiyanlıkla ilgili bilgi sahibi olmak istediğinde Hristiyan olmayan birinin yazdığı kitapları nasıl okumuyorsan İslam konusunda da aynısını yapmalısın, İslam'ı Müslüman âlimler tarafından yazılan eserlerden araştırmalısın tavsiyesinde bulunmuştur. Bu tavsiye üzerine Joram Hz. Muhammed'le ilgili araştırmalarını sonradan Müslüman olan Martin Lings'in kitabından yapmıştır. Joram bu kitap sayesinde Hz. Muhammed'i ilk defa bir savaş komutanı olarak değil, bir baba, bir eş, bir öğretmen olarak gördüğünü ifade ediyor. Özellikle Hz. Muhammed'in amcasını öldürten Hind'e karşı gösterdiği merhamet Joram'ı çok etkiliyor. Çünkü Joram'ın zihnindeki Muhammed tasavvuru Hind'e zulmetmesini gerektiriyordu. Bu araştırmalar neticesinde Hz.

²⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=jiSBTwI9TOY> 05.04 2023, 12.45

Muhammed'in peygamber olduğuna kanaat getiren Joram –ki tevhit inancını da üçlemeden daha tutarlı bulmuştu- İslamiyet'e ilk adımı atmış bulunmaktaydı.³⁰

Joram kendi ifadeleri ile artık geçmişte söylediği ve yaptığı şeylerin pişmanlığı içinde ve bunları temizlemeye çalışıyor. İlkokul, lise, üniversite hatta kiliselere giderek İslam hakkındaki yanlış fikirleri ortadan kaldırmak için mücadele ediyor. Gençlere de araştırmalarını Google üzerinden değil kitaplar üzerinden yapmasını tavsiye ediyor. Özellikle Klasik Arapçayı bilmeyenlerin direk Kur'an okumak yerine Kur'an'ın canlı yaşayıcısı olan Hz. Muhammed'in hayatını anlatan siyer kitaplarını okumalarını tavsiye ediyor.

Görüldüğü üzere doğru kaynak meselesi basite alınacak bir mesele değildir. Nitekim doğru kaynak meselesi o denli önemlidir ki, kişi bu kaynağı bulursa İslam karşıtı kitap yazan ve ülkesinden Müslümanlığı silmek isteyen bir milletvekili iken, İslam davası için çalışan bir mümine dönüşebilir.

Sonuç

İnsanoğlunun dinle ilişkisi yeni değildir. O, gerek birey gerekse toplum olarak dinle ilgilenmiş; inanma, ibadet veya tapınma tarzında olduğu gibi ahlaki davranışları bakımından da dini kurallar çerçevesinde bir hayatı tercih etmiştir. Dinin bireysel dünyasındaki tezahürlerini din psikolojisi, toplum hayatındaki yansımalarını din sosyolojisi, felsefi yönden ele alınmasını da din felsefesi incelemektedir. Bu durum dinin insan hayatındaki önemini ortaya koymaktadır. Bilimsel çalışmalar toplumdaki psikolojik, sosyal, ekonomik ve kültürel değişme ve gelişmeleri inceleyerek ilgililere gerekenin yapılması konusunda kılavuzluk eder.

Günümüz Türkiye'sinde toplum genellikle bir İslam toplumu olduğu halde ateizm, deizm, agnostisizm gibi yeni yeni bazı akımların, farklı inanç ve fikir hareketlerinin doğduğu, insanları etkisi altına aldığı görülmektedir. Biz de bu konuyu din psikolojisi açısından inceleme ve araştırmayı gerekli gördük. Bunun için önce konuyla ilgili temel kavramları ve bu kavramların anlamlarının tarihi süreç içindeki gelişim ve değişimini ele alıp değerlendirdik. Bu yüzden bu fikirlerin tarihi kökenlerine baktığımızda Orta Çağ Hristiyan teolojisine, bilim- din çatışmalarına değinmek gerektiğini gördük. Nitekim bu dönemde özellikle engizisyon mahkemelerinin din adına yaptığı zulümler, işkenceler bu duruma maruz kalan insanların dine bakışında olumsuz etkilere yol açmıştır.

Avrupa tarihi açısından insanların ateizm, deizm ve agnostisizm gibi izmlere yönelmesi anlaşılabilir. Burada asıl soru ruhbanlık sınıfının ya da kilise otoritesinin devlet otoritesinden güçlü olması gibi cami otoritesi dediğimiz bir gücün olmadığı, imamlar adına dinden çıkarma, cennetten arsa satma, cadı avına çıkma ve işkenceler yapma gibi uygulamaların olmadığı, İslam dininin yaygın olarak yaşandığı günümüz Türkiye'sinde gençlerin bu izmlerden neden ve nasıl etkilendiğidir.

Biz bu çalışmamızda gençlerin İslam dini yerine diğer izmlere yönelme sebeplerini üç başlık altında inceledik. Bunlardan biri bilgi edinmede doğru kaynağın ne denli önemli olduğu gerçeğidir. Bu gerçeği Hollandalı, İslam düşmanı bir milletvekili iken doğru kaynaklardan yaptığı araştırmalarla Müslüman olan Joram Van Klaveren örneği üzerinden açıklamaya çalıştık. Klaveren örneği bize gösteriyor ki eğer bir din hakkında kişi doğru bilgiye sahip olursa din düşmanı bir birey iken dinin yayılması için mücadele eden bir kişiliğe bürünebilir.

³⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=jiSBTwI9TOY> 05.04 2023, 12.45

Çalışmamızda gençlerin farklı düşünce akımlarına yönelim sebepleri açısından diğer başlığımız anne baba tutumları idi. Genel anne baba tutumları hakkında bilgiler verdikten sonra demokratik tutuma sahip ailelerde yetişen bireylerin daha sağlıklı bir dini inanca sahip olacağı görülmüştür. Nitekim sağlıklı bir kişilik için bireyin hoşgörüsü ortamında yetişmesi, bu istikamette fikirlerinin desteklenmesi önemlidir. Özellikle çalışmamız açısından ergenlik dönemi bağlamında meseleye bakarsak bu dönem pek çok gerçeğin ve doğruların sorgulandığı, hayatı anlamlandırma çabalarının üst düzeyde olduğu bir dönemdir. Ve bu dönemde ailelere pek çok görev düşmektedir. Dindar kimliği benimseyen anne ve babalar şayet çocuklarının da bu kimlik doğrultusunda büyümelerini istiyorlarsa çocuklarına bu kimliği otoriter ve baskıcı bir tutumla sundukları takdirde başarı elde edemedikleri gibi o gencin deist ya da ateist olmasına sebep olabilirler.

Bir diğer başlığımız da din eğitimcilerinin, öğreticilerinin alanında yetersiz olması ya da olumsuz tavırlar sergilemesi idi. Bilginin kolay ulaşılabilir bir hale geldiği günümüz dünyasında gençlerin soruları da artık şekil değiştirmiş ve daha bilimsel, daha sorgulayıcı bir hal almıştır. Eğer gençlerin sorularına verilen cevaplar bilimsel verilerle desteklenmez ve düz mantıkla sunulursa din olgusunun gençlerde olumlu etkilerinin olması beklenemez. Aynı şekilde din eğitimcileri veya öğreticilerinin tavrı da bireyin dine bakışında önemli bir yere sahiptir. Çünkü bilgi güç olduğu gibi sevgi de bir güçtür. Ve sevgi ile kazanılamayacak bir gönül de yoktur.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MTK (%50), AD (%50) Veri toplanması / Data collection: MTK (%50), AD (%50) Veri Analizi / Data Analysis: MTK (%50), AD (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: MTK (%50), AD (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MTK (%50), AD (%50).

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Arık, Emin. *Deizm ve Ateizm Çıkmazı*. İstanbul: Hayygrup Yayıncılık, 2019.
- Arslantürk, Zeki. *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar-Metotlar-Teknikler-Bilgisayar Uygulamaları* (İstanbul: Çamlıca Yay., 2016).
- Aydın, Melek. "Avrupa'nın Karanlık Yüzü: Orta Çağ". *Star* (11 Şubat 2018)
- Aygün, Fatma. "Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2017), 531-562.
- Bahadır, Abdülkerim. "Ergen Kişiliği Bağlamında Din-Kişilik İlişkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (Mart 2002), 111-123.
- Büyük, Celal. "Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hristiyanlık- Siyaset İlişkisine Genel Bir Bakış". *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004), 131-138.
- Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2016.

- Esgin, Mehmet. "İşkence ve Engizisyon", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Temmuz 2016) 39-60.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016.
- Karadaş, Çağfer. *İslam'ın İnanç Yapısı –Ana Esaslar-*. İstanbul: Emin Yayınları, 2007.
- Kaya, Mevlut. "Ailede Anne-Baba Tutumlarının Çocuğun Kişilik ve Benlik Gelişimindeki Rolü". *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak1997), 193-204.
- Kenny, Anthony. "Agnostisizm ve Ateizm". çev. Yaşar Türkbek. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Temmuz 2016) 161-168.
- Kur'an-ı Kerim Meali. Çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Peker, Hasan. "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (Haziran 2018), 13-42.
- Saroğlu, Vassilis. "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler". çev. Veysel Uysal. *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 123-144.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Şentürk, Habil. *Yahya Kemal ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Taş, Kemaleddin. *Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Ulutaş, Yasin. "Deizme Götüren Sebepler". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (Haziran 2021) 501-513, 5-28.
- Uslu, Ferit. "Agnostisizm". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Haziran 2012)
- İnternet Kaynakları**
- <https://www.aksam.com.tr/roportaj/avrupanin-karanlik-yuzu-ortacag/haber-706782>
03.03.2023 11:40
- Sözler Köşkü, (4 Ekim 2022). İslam Karşıtı Kitap Yazarken Müslüman Oldu!- Hollanda'lı Eski Milletvekili Joram Van Klaveren
(Youtube)<https://www.youtube.com/watch?v=jiSBtwI9TOY> 05.04 2023, 12.45
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Hiyerofani> 19.01.2023, 10:50
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 10 Şubat 2023. <https://sozluk.gov.tr>

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2023, 3 (1): 59-71

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Tercümânu'l-Kur'ân İbn Abbâs'ın Sahîfesi-1
The Page of Tarjuman al-Qur'an Ibn Abbas

Muhammed Yusuf Yaşar

Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

PhD Student, Usak University, Graduate School of Education, Department of Basic Islamic Sciences, Usak, Turkey

imameynmyy@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4746-7666>

Hüseyin Yaşar

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Prof. Dr., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir

Usak, Turkey

huseyin.yasar@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1043-3729>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 13.05.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 15.6.2023

Yayın Tarihi/Published: 29.6.2023

Cilt/Volume: 3

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 59-71

Atıf/Cite as: Yaşar, Muhammed Yusuf-Yaşar, Hüseyin. "Tercümânu'l-Kur'ân İbn Abbâs'ın Sahîfesi-1 [The page of Tarjuman al-Qur'an Ibn Abbas]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 3/1 (Haziran 2023): 59-71

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2023 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

TERCÜMÂNÜ'L-KUR'ÂN İBN ABBÂS'IN SAHİFESİ-1

Öz

Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında Peygamber'den (sav) işittikleri tefsir ve beyanları aktarmaları açısından sahabenin tefsir ilmindeki yeri oldukça mühimdir. Bu açıdan bakıldığında ön plana çıkan sahabeden biri de Abdullah b. Abbâs'tır. Sahabe arasında ilmî donanımı ile öne çıkmış bir şahsiyet olarak İbn Abbâs, klasik kaynaklarımızda pek çok rivâyette bu yönüyle dile getirilmektedir. Kur'ân âyetlerinin manalarındaki incelikleri anlayıp; maksadına uygun olarak yorumlayarak açıklayabilmesi için Peygamber'in duasına mazhar olan Abdullah b. Abbâs'ın tefsîr ilmindeki ayrıcalıklı yeri, klasik tefsir kaynaklarımızda ilk dönemden itibaren birçok müellif tarafından kabul edilmiş ve dile getirilmiştir. Bu sebeptendir ki; İbn Abbâs'tan klasik tefsir kaynaklarımızda "Tercümânü'l-Kur'ân" diye bahsedilmiştir. Gerek ilk dönem ve gerekse diğer dönem tefsir kaynaklarımızda İbn Abbâs'tan tefsîr hakkında ve muhtelif âyetlerin tefsiri ile ilgili külliyat hacminde rivâyetler nakledilmiş ve bunlar değişik tariklerle bize kadar ulaşmıştır. Kur'ân'da İbn Abbâs'ın görüş bildirerek yorumlamada bulunmadığı neredeyse hiçbir âyet bulunmadığı dahi söylenebilir. Bu nedenle İbn Abbâs'a isnâd edilerek uydurma rivâyetlerin nakiller zincirine eklenmeye çalışıldığı da söz konusu olmuştur. Bununla birlikte rivâyetlerin günümüze kadar ulaşması kadar, ulaşan rivâyetlerin sıhhat derecesi de araştırma konusu olmuştur. Bu nedenle âlimler, İbn Abbâs'tan gelen âyetler hakkındaki ve tefsir ilmi ile ilgili rivâyetlerin sıhhat derecesini belirlemek için cerh ve ta'dîl ilmi açısından çok ciddi gayretler sarf etmişlerdir. Bu çalışmalar neticesinde Ali b. Ebî Talhâ tarîkinin, İbn Abbâs'a isnadla rivâyetlerin tarikleri içerisinde esahh (en sahih) olanı olduğu belirtilmişse de; bu görüşe itiraz edenlerin olduğu da görülmüştür. Çoğunluk ise, Ali b. Ebî Talhâ tarîkinin, diğer tariklere kıyasla daha güvenilir olduğunu kabul etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tercümân, İbn Abbâs, Ali b. Ebî Talhâ, Sahife

THE PAGE OF TARJUMAN AL-QUR'AN IBN ABBAS

Abstract

The place of the Companions in the science of tafsir is very important in terms of conveying the statements they heard from the Prophet in understanding the Qur'an. From this point of view, one of the prominent Companions Abdullah b. Abbas is a prominent figure among the Companions with his scientific superiority. Ibn Abbas is mentioned in many narrations in our classical sources with this aspect. Understanding the subtleties in the meanings of the Qur'anic verses; The privileged place of Abdullah b. Abbas in the science of tafsir has been accepted and expressed by many authors from the first period in our classical tafsir sources. This is why; Ibn Abbas is mentioned as "Tercümanu'l-Qur'an" in our classical tafsir sources. In our tafsir sources both in the first period and in other periods, in corpus volume from Ibn Abbas about tafsir and about the interpretation of various verses have been transmitted and these have reached us in different ways. It can even be said that there are almost no verses in the Qur'an that Ibn Abbas did not interpret by expressing his opinion. For this reason, it was also mentioned that fabricated narrations were tried to be added to the chain of narration by attributing them to Ibn Abbas. However, as far as the narrations have reached the present day, the degree of reliability of the reached narrations has also been the subject of research. For this reason, scholars have made serious efforts in terms of the science of al-jarh wa al-ta'dîl to determine the level of reliability of the narrations about the verses from Ibn Abbas. As a result of these studies, although it has been stated that Ebî Talha's tariq is the most authentic among the narrations attributed to Ibn Abbas; it has also been observed that there are those who object to this view. The majority were they accepted that the tariq of Ebî Talha was more reliable than the other tariqs.

Keywords: Tafsir, Translator, Ibn Abbas, Ali b. Abi Talha, Page.

Giriş

Hız. Peygamber'in amcasının oğlu, müfessir ve fakîh olarak kabul edilen ve çokça hadis rivâyet eden râvîler arasında yer alan sahâbî Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib el-Kureşî (ö. 68/687) Me'sûr Tefsir ya da Rivâyet Tefsiri alanında ilk akla gelen sahabidir. Hız. Peygamber'in duasını alan İbn Abbâs'ın tefsir, fıkıh ve hadis ilminde temâyüz ettiği; ilk (sahabe) dönemden itibaren, neredeyse tüm tefsir otoriteleri tarafından kabul edilegelmiştir. Tefsir kitaplarında İbn Abbâs'tan gelen rivâyetlerin çokça yer alması, Abdullah b. Abbâs'ın Arap dilinin belâğât ve fesâhâtını, âyetlerin; iniş sebepleri (sebeb-i nüzûl), nâsîh ve mensûh âyetler gibi tefsîr ilminin usûl prensiplerini, Arapların örf ve âdetlerini, Hıristiyan ve Yahûdîlerin âyetlerin inzâl döneminde içinde buldukları durumları çok iyi bilmesinden kaynaklıdır. Bu nedenle denilebilir ki; sahabe tabakasında tefsir ilminde en çok rivâyet İbn Abbâs'tan gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in neredeyse her âyeti ile ilgili ondan bir veya birkaç farklı tefsir rivâyet edilmiştir.¹

İlk dönem tefsirlerinin en önemlilerinden biri olan Abdullah b. Abbâs'ın tefsirinin Ali b. Ebî Talhâ (ö. 143/760) nüshası, isnad zinciri tek olarak nakledilmesi kaydı ile hicrî üçüncü asra ulaşmıştır. Sahîfetü Alî b. Ebî Talhâ, âyetlerin tefsiri mahiyetinde günümüze kadar ulaşan en eski kaynaklar arasında sayılabilir. Bu eser, Kur'ân tefsiri konusunda erken dönemin önemli bir örneğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle Sahîfe, ilk dönem müfessirleri için ehemmiyetli bir önemi hâizdir. Ayrıca bu eser, içerdiği tefsir ve 'Ulûmu'l-Kur'ân bilgileri açısından; bu alt ilim dalları açısından da incelenmesi gereken bir eserdir.

Eserin günümüze kadar gelen süreçte ve günümüzde İslâm Âlimleri arasında çok meşhur ve yaygın olmaması ise, şu iki sebebe dayandırılmaktadır:

İlki; eseri Ali b. Ebî Talhâ'dan rivâyet eden Humuslu Muâviye b. Sâlih'in (ö. 158/775), ömrünün çoğunu Endülüs'te geçirmiş olması; Leys'in kâtibi olarak bilinen Abdullah b. Sâlih'in (ö. 223/838) ise Mısır'da yaşamış olmasıdır. Gerek Ali b. Ebî Talhâ'nın Humus'tan ayrılmaması, gerekse diğer râvîlerin ikisinin de Kuzey Afrikalı olması sebebiyle bu nüsha fazlaca tanınmamıştır. Bu eser, her şeye rağmen Humuslu olan Muâviye b. Salih vasıtasıyla Mısır'a taşınmış, Mısır'da da Abdullah b. Salih'in nakli ile daha o dönemden sonraki eserlere girmiş ve böylece kaybolup unutulması engellenerek günümüze de kadar nakline imkân tanınmıştır.²

İkincisi ise bazı âlimlerin Ali b. Ebî Talhâ'yı ve Abdullah b. Sâlih'i cerh ve ta'dîl açısından değerlendirmeye tabi tutmalarıdır.³ Çalışmamızda yer yer değindiğimiz; Ali b. Ebi Talha'nın Abdullah b. Abbas'ın Tefsiri ile ilişkilendirilmesine mani olarak görülen tenkit unsurları, eserin meşhur ve yaygın olmamasının da kısmen temelini teşkil etmiştir. İbn Abbas Tefsiri'nin diğer rivayetleri ile birlikte değerlendirildiğinde aslında çok da tenkite mahal olmadığı anlaşılacak olsa da başlangıç itibarıyla cerh ve ta'dil açısından sebep oluşturmuştur.

Yaşadığı dönemde tefsirde yaygınlaşan re'y hareketlerine gösterdiği reaksiyonun sonucu olarak tefsire itimat edilemeyeceğini belirten Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bile bu eserin

¹ İbn Abbâs'tan gelen rivâyetlerin bol ve karmaşık olmasından dolayı münekkitle, ondan gelen tefsir tariklerini tek tek inceleyerek sağlam ve zayıf tarikleri tespit etmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. İsmail Lütfi Çakan-Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/78; Sadrettin Gümüş, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (MÜİF Yayınları, 1987-1988), 16.

² İsmail Cerrahoğlu, "Ali b. Ebî Talha'nın Tefsir Sahîfesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (AÜİF Yayınları, 1969), 59.

³ Cerrahoğlu, "Ali b. Ebî Talha'nın Tefsîr Sahîfesi", 59.

Mısır'da olduğunu söylemiş ve bu eseri “Mısır'da Muâviye b. Sâlih'in Kitâbu't-Te'vîl'i var. Bana göre bir kimse Mısır'a gidip sadece bu kitabı yazıp geri dönse bu yolculuğu boşa gitmiş sayılmaz.” diyerek övmüştür.⁴ Onun Kitâbu't-Te'vîl diye tanıttığı eser Sahîfetü Ali b. Ebî Talhâ adlı eserdir. Çünkü Sahîfe'yi İbn Abbâs'tan Ali b. Ebî Talhâ; ondan Muâviye b. Sâlih (ö. 158/775), ondan da Abdullah b. Sâlih (ö. 223/837) rivâyet etmişlerdir.⁵

Ahmed b. Hanbel'in bu eserden bahsettiği bir diğer rivâyette “Ali b. Ebî Talhâ'nın rivâyet ettiği tefsirle ilgili bir Sahîfe” diye bahsetmesi,⁶ Kitâbu't-Te'vîl diye isimlendirdiği eserin Sahîfetü Ali b. Ebî Talhâ olduğunu doğrulamaktadır. Ali b. Ebî Talhâ'nın bu eseri, İbn Abbâs'tan *tedvîn*⁷ edilen rivâyetlerin en eskisi ve İbn Abbâs'tan gelen rivâyet tariklerinin en güvenilir olması bakımından, Tefsir tarihinde büyük bir önemi haizdir. Bu tefsir Sahîfesinin değerini ancak bazı müfessirler görebilmiştir. Ondan istifade edenler arasında Buhârî (ö. 256/870), Taberî (ö. 310/923), İbn Ebî Hatim (ö. 327/938) ve İbnü'l-Münzir (ö. 318/930) gibi önemli âlimlerin bulunması, bu Sahîfenin ne denli önemli olduğunu daha belirgin olarak ortaya koymuştur.

Bununla birlikte Sahîfe'nin, muhtelif tefsir ve hadis kitapları içerisinde dağınık halde bulunduğunu belirtmek gerekir. İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505), bu sahifeden eserlerinde bahsetmeleri; Taberî, İbn Ebî Hâtim ve İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930) tefsirlerinde, Buhârî'nin de (ö. 256/870) el-Câmi'u's-Sahîh adlı eserinde, Sahîfe'den istifade ettiklerini söylemeleri,⁸ bu eserin birer nüshasının, ismi geçen âlimlerde mevcut olduğunu ve istifade ettiklerini ortaya koymaktadır.

İmam Buhârî, Mısır seyahatlerinde bu eseri ya doğrudan doğruya Abdullah b. Salih'ten veya başkalarından alarak isnadlarını rivâyetinde dile getirmeksizin (*ta'likan*⁹) İbn Abbâs'a ulaştırmaktadır.

Buhârî'nin ta'lik'leri¹⁰ incelendiğinde, genellikle Kur'ân'da geçen garîb kelimelerin izahlarında bu Sahîfe'ye isnadda bulunduğu görülmektedir.

Taberî'nin Sahîfe'yi, Musanna' b. İbrahim, Ali b. Dâvûd ve Yahya b. Osman vasıtasıyla Abdullah b. Salih'ten gelen rivâyet zinciri ile aldığı görülmektedir.

⁴ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Beyrut: y.y., 1988), 1/94.

⁵ İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: y.y., 1986), 8/293.

⁶ Muhammed Abdu'l-'Azîm Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 2/14.

⁷ “Tedvîn: Sözlükte ‘yazmak, toplamak, derlemek’ anlamındaki tedvîn, terim olarak hâfizalarda ve değişik yazı malzemeleri üzerinde bulunan hadis metinlerini belli bir tasnife tâbi tutmadan yazıya geçirmeyi ifade eder.” Detaylı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, “Tedvîn, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/267.

⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/293; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1991), 2/415.

⁹ “Ta'lik: Sözlükte ‘askıda bırakılmış’ mânasına gelen muallak kelimesi, terim olarak hadisin senedinin baş tarafından (müellifin bulunduğu kısımdan) bir veya arka arkaya birkaç râvisinin yahut bütün râvislerinin zikredilmediği, قال رسول الله صلى الله عليه وسلم’ diyerek doğrudan Hz. Peygamber’e veya bir sahâbî yahut bir tâbiye isnat edilen hadis demektir.” Detaylı bilgi için bk. Abdullah Aydın, “Mu'allak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/319.

¹⁰ Mut'a Nikahı'nın önce meşru kılınıp sonra yasaklandığı hususunda Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*, (Beyrut: er-Risâletu'l-Âlemiyye, ts.), “Meğazi”, (No. 38); “Zebâih” (No. 28); “Hiyel” (No. 3); “Nikâh” (No. 31) (ta'lik olarak).

Taberî, Buhârî gibi birçok âlim, bu Sahîfe'den sadece Kur'ân'ın garîb kelimelerini izah eden nakilleri almakla kalmamış, çeşitli hükümleri, âyetlerin nüzul sebepleri, nâsîh ve mensuh âyetler ilgili haber ve bilgileri de almışlardır.

Sahîfe'nin aynı zamanda İbn Ebî Hatim ve İbnü'l-Münzir'in tefsirlerini de kaynak olarak zikretmekte ve böylelikle zikredilen eserlerden gösterdiği kaynaklar ile de güvenilirliğini pekiştirmiştir.¹¹

Suyûtî, tefsirle ilgili olarak İbn Abbâs'tan farklı zincirler vasıtasıyla birçok rivâyetin mevcut olduğunu beyan ederken; İbn Abbâs'ın tefsirinin Ali b. Ebî Talhâ tarîkiyle gelen rivâyetinin, rivâyetler arasındaki en iyilerden biri olduğunu söylemektedir.¹² Bununla birlikte Ali b. Ebî Talhâ'nın bizzat İbn Abbâs'la mülâkî olmasının ve tefsirini rivâyetle aktarmasının imkânsız gibi görüldüğünü, bu nedenle de ikisi arasında başka bir râvinin daha bulunması gerektiğini de belirterek eleştirisine yer vermektedir. Bu eleştirinin, Sahîfenin güvenilirliğine zarar getirmemesi adına Suyûtî'nin Ali b. Ebî Talha ile Abdullah b. Abbâs arasında olabileceğini düşündüğü râvîleri Mücâhid veya Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) olabileceğine değindiğini belirtmek gerekmektedir.¹³ Zira Zehebî (ö. 748/1348) de, Suyûtî'nin eleştirdiği bu hususu vuzûha kavuşturmak amacıyla; Suyûtî'nin olması muhtemel diye belirlediği diğer râvinin Mücâhid (ö. 103/721) olduğunu,¹⁴ Ebû Ca'fer en-Nahhâs (ö. 338/950) ise aradaki muhtemel râvinin Mücâhid ve İkrime (ö. 105/723) olduğunu¹⁵; Hazrecî (ö. 923/1517) de Mücâhid ve el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 108/726) olduğunu ifade eder.¹⁶

Yukarıdaki belirlemelerden hareketle Ali b. Ebî Talhâ'nın, rivâyetinde şeyhini zikretmeyerek (*mürsel*¹⁷) doğrudan İbn Abbâs'ı zikretmesi, tenkit edilmiş olmakta ve hadis tenkitçileri (münekkit), Ali b. Ebî Talhâ'nın tabîin tabakasından rivâyette bulunduğu şahısların *sika*¹⁸ olmasını dikkate alarak Ali b. Ebî Talhâ'nın ve rivâyetinin ta'n edilemeyeceğini söylemektedirler.¹⁹ Dolayısıyla denilebilir ki; hadis kitaplarında İbn Ebî Talhâ'ya yöneltilen tenkitler, sadece rivâyetindeki isnadın muttasıl olmamasıyla sınırlıdır. Bir başka deyişle onun İbn Abbâs'tan bu tefsiri *sema*²⁰ yoluyla almadığı söylenebilir. Bu hususta tenkit edilmesi ise; ulaşılan yeni bilgiler ışığında bu sahîfenin Abdullah b. Abbâs'ın tefsiri olduğu bilgisine halel getirmez.

Bu çalışmamızda Abdü'l-Mun'im Reccâl tarafından *Tefsîru İbn-u Abbâs el-Musemmâ bi Sahîfet-i Ali b. Ebî Talhâ'an İbn-u Abbâs fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla 1991 yılında Kahire'de

¹¹ Cerrahoğlu, "Ali b. Ebî Talha'nın Tefsîr Sahîfesi", 75-82.

¹² Suyûtî, *İtkân*, 2/414-415.

¹³ Suyûtî, *İtkân*, 2/241.

¹⁴ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl* (Mısır: y.y., 1963), 3/134.

¹⁵ Ebû Ca'fer Nahhâs, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut; el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 20.

¹⁶ Safiyyuddin Ahmed b. Abdullah el-Ensârî Hazrecî, *Hulâsatu Tezhîb-i Tehzîbi'l-Kemal fi Esmâi'r-Ricâl* (Beyrut: y.y.,1979), 275.

¹⁷ "Mürsel: Sözlükte 'göndermek, salıvermek, bırakmak' anlamındaki irsâl masdarından türeyen mürsel kelimesi terim olarak 'tabîinden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadis' mânasına gelir." Detaylı bilgi için bk. Salahattin Polat, "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52.

¹⁸ "Sika: Adâlet ve zabt vasıflarına sahip râvîler hakkında kullanılan ta'dîl lafızlarından biridir." Detaylı bilgi için bk. Ahmet Yücel, "Sika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/175.

¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/298.

²⁰ "Sema: Sözlükte 'kulakla duymak, işitmek, dinlemek' anlamına gelen semâ' kelimesi terim olarak 'hadisi hocadan işiterek öğrenme' mânasında kullanılmış, zamanla, gerçekte bilinse de 'bir hadisi veya hadis kitabını hocadan bizzat işiterek onun rivâyet hakkını elde etme (ahz, tahammül) yöntemi' anlamını da kazanmıştır." Detaylı bilgi için bk. Abdullah Aydın, "Sema", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/457.

neşredilen nüsha ele alınmıştır. Bu nüsha esas alınarak Ali b. Ebî Talhâ nüshasındaki usûl ele alınacaktır. Bu değerlendirmelerin iyi anlaşılabilmesi için Alî b. Ebî Talhâ'nın yaşadığı dönem, Sahife'nin isnadı ve senetleri, Sahife'nin ehemmiyeti ve sunulma yöntemleri üzerinde durulacaktır. Eserde Ali b. Ebî Talhâ'nın hayatı, doğumu ve vefatı ile ilgili, çalışmamızın giriş kısmında verilen detaylarla yetinilecektir.

Çalışmamızda başlangıç itibarıyla ele aldığımız Ali b. Ebi Talha nüshası ile ilgili ulaşabildiğimiz kaleme alınan çalışmalarda, Ali b. Ebi Talha Nüshasında yer alan İsrâiliyat ve Garip kelimelere yönelik gayretler olduğunu görüyoruz. Daha ileri aşamada Garîbu'l-Kur'ân ilmi açısından Sahife üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır. Genel manada Sahife'nin tanıtımı mahiyetinde kaleme alınan çalışmaların da olduğu görülmektedir. Birkaç makaleden oluşmasını planladığımız bu çalışmamızın tamamlanması ile İbn Abbas Tefsiri'nin günümüze kadar ulaşmasına vesile olan rivayet zincirlerinin genelini değerlendirilmesi yapılacak ve Ali b. Ebî Talha Nüshasının güvenilirliğine yönelik gereken vurgu yapılmış olacaktır. Bu sebeple çalışmamızın literatür taramamızda tespit ettiğimiz bu boşluğu doldurmasını hedefliyoruz.

Ali b. Ebi Talha Nüshası ve bu nüsha özelinde İbn Abbas Tefsiri üzerinde yapılan literal taramada İbn Abbas Tefsiri olarak bilinen matbu eserin, hangi raviye ait olduğu, eserin genel özellikleri ve diğer ravileri hakkında genel tespitlerin yapıldığı; hatta tercih edilen rivayetlerin zikredildiği görülmektedir. Ayrıca İbn Abbas tefsirinin Kur'an ilimleri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulduğu çalışmalara da rastlanmıştır. Bu çalışmaların detaylı bilgileri burada paylaşılmayacaktır. Çünkü çalışmamızın ana gayesi, İbn Abbas Tefsiri'nin rivayetleri arasında bilinenin ötesinde bir değerlendirme yapabilmek; tüm rivayetleri tek tek ele alarak, hangi rivayet zincirinin İbn Abbas Tefsirini yansıttığına dair tercih oluşturarak bir belirleme yapılacaktır. Şimdiye kadar konumuzla ilgili yapılan çalışmalardan farklı bir değerlendirme amaçlandığından konumuza dair literal çalışmalara isim isim yer verilmemiştir.

1. Ali b. Ebî Talhâ'nın Yaşadığı Dönem

Ali b. Ebî Talhâ'nın doğum ve vefat tarihleri konusunda tarihçilerin ihtilafı olmakla beraber; yaşadığı asrın bilinmesi, değerlendirmeye esas kabul edilebilir. Hicrî 50-135 yıllar arasında yaşadığı kabul edilerek, yaşadığı asrın çoğunluğunun Emevî ve Abbâsî Devletlerinin hüküm sürdüğü döneme denk geldiği görülmektedir.

Siyâsî, târihî ve kültürel kargaşaların çok yoğun yaşandığı; hatta büyük savaflara sahne olan Emevî iktidarı döneminde yaşayan İbn Ebî Talhâ, devamında Abbâsî hükümdarlığı döneminde de bir hesaplaşma ve intikam dönemini yaşamıştır. Ömrünün çoğu Emevî iktidarının birçok halifesi zamanında geçen İbn Ebî Talhâ, Abbâsî iktidarının ise Ebû'l-Abbâs ve Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında yaşamıştır ve Ebû Ca'fer el-Mansûr'un hilafetinin son dönemlerinde vefat etmiştir.

Ali b. Ebî Talhâ dönemine damga vuran en önemli olay, Emevî dönemindeki meşhur Hâricî isyanıdır. Şîî akımın her fırsatta Emevî iktidarının aleyhine çalıştığı bu dönemde meydana gelen isyan, 90 yıllık iktidarın sonrasında Emevî devletinin zayıflamasına neden olmuştur. Kabileler arası çatışmaların da yoğun olduğu bu dönemde yaşayan İbn Ebî Talhâ'nın Humus'un dışına çıkamaması daha da anlaşılır hale gelecektir.

Ayrıca Abbâsîlerin kuruluş sürecinde öne çıkan yapılanmaların mevcudiyeti de, Ali b. Ebî Talhâ'nın yaşadığı dönemde etkin olmuştur. Hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde peş peşe yaşanan ve toplumsal etkinliği olan olaylar, İslam toplumunda çok tesir bırakmış; birbirine zıt birçok grubun oluşumuna neden olmuştur. Bu bölünme ve ayrışma sürecinde Ali b. Ebî Talhâ da

şif olmak ile itham edilmiş;²¹ direk şahsına yönelik yaşanan bu hadiseler başta olmak üzere, toplumsal bu dönüşüm Ali b. Ebî Talhâ'nın düşünce dünyasını derinden etkilemiştir.

Alî b. Ebî Talhâ'nın hayatında etkin olan bir diğer husus da -özellikle de Abbâsîler döneminde- çok geniş ilmî hareketliliğin yaşanmış olmasıdır. Bu hareketlilik, dönemin ilmî açıdan kalkınma sürecine girmesini sağlamış, özellikle âlimler şer'î ilimlere özel ihtimam göstermiştir. Tefsîr, fıkıh, hadis, kıraat ilimlerinin tedvin dönemleri olarak da isimlendirilebilecek bu dönem, ilmî seyahatlerin çokça yapıla geldiği bir dönem olarak bilinmektedir.

Bu ilmî hareketlilik, o dönemin tüm doğal engellerine rağmen Ali b. Ebî Talhâ'nın da etkilenmesine neden olmuş, ilmî seyahatler aracılığı ile Şam'a seyahatlerde bulunmuş; böylelikle Humus bölgesinden farklı coğrafyalarda da bulunma imkânı bulmuştur. Buna bağlı olarak muâsır âlimler, muhaddisler, müfessirler ile bir araya gelip; ilmî istişârelerde bulunma fırsatını yakalamıştır. Bu dönemde Ali b. Ebî Talhâ'da oluşan bu etkileşim ilerleyen süreçte yetiştirdiği talebelerini de etkilemiştir. Ali b. Ebî Talhâ'nın etkileşimin yoğun olduğu bu dönemde yaşamış olması, özellikle tefsir ilminde birçok müfessirin itibar ettiği bir mevkiye ulaşmasını sağlamaktadır.²²

2. Sahîfenin Abdullah b. Abbâs'a İsnâdı ve Diğer Senetleri

Abdullah b. Abbâs'ın tefsirinin en kadîm nüshası olarak Ali b. Ebî Talhâ'nın nüshasının bizlere ulaşmış olması, bu Sahîfe'nin ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Bu Sahîfenin ehemmiyeti, yazıldığı günden bugüne kadar ulaşılabilecek çok yüksek ilmî yeterliliğe sahip olduğu dikkate alındığında daha net görülmektedir.

Sahife'nin Ali b. Ebî Talhâ'ya doğrudan Abdullah b. Abbâs'tan ulaştığı konusunda senet açısından yapılan tenkitler ve senette yer aldığı düşünülen irsâl ve ta'like dair bilgiler çalışmamızın giriş kısmında genişçe zikredilmiştir. Bununla birlikte senedinde yer alan irsalin ya da ta'likle senedinin zikredildiğinin kabul edilmesi; Sahife'nin ehemmiyetine mani değildir. Bu belirlemelere göre Sahife'nin *Vicâde*²³ yoluyla Abdullah b. Abbâs'a bağlandığını söylemek mümkündür.²⁴

Alî b. Ebî Talhâ nüshası, Muaviye b. Salih el-Hadrâmî el-Humûsî senedi ile de gelmektedir. Bu senet sırasıyla şöyledir: Ali b. Ebî Talhâ, Muaviye b. Salih, Yahya b. Saîd, Mekhûl eş-Şâmî, İbn Râhuye, Râşid b. Sa'd, Damre b. Habib, Na'im b. Ziyâd, Leys b. Sa'd, Süfyân es-Sevrî, Abdurrahman b. Mehdî, Abdullah b. Vehb, Zeyd b. El-Habbâb, Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, Esed b. Mûsâ, Abdullah b. Sâlih.

Sahîfenin diğer senetleri de şöyledir:

²¹ Bu süreçte Alâ' b. 'Utbe el-Humusî ile Ali b. Ebî Talha arasında geçen Abbâsî ve Emevî asabiyetçiliğinin yansıması olarak kendini gösteren hadise için detaylı bilgi için bk. Abdullah b. Abbâs, *Tefsîru İbn Abbâs el-müsemmâ Sahîfetü Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbâs fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Râşid Abdü'l-Mün'im er-Reccâl (Kahire: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1991), 12.

²² Detaylar için Detaylı bilgi için bk. *Tefsîru İbn Abbâs*, 10-23.

²³ "Vicâde: Bir Râvinin bizzat ulaşmadığı yahut ulaşmış olsa da kendisinden hadis dinlemediği, ayrıca icâzet vb. yetkiler de almadığı bir hocanın hattıyla yazılmış hadislerin kaydedildiği metinler bulması veya bunları satın alma yoluyla elde etmesidir." Halit Özkan, "Vicâde, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/100.

²⁴ *Tefsîru İbn Abbâs*, 26.

- Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Ma'în, Ebû Zür'a. Bu senet Müslim'in Sahîh'inde kullandığı senettir.²⁵
- İmâm Leys'in kâtibi olarak meşhur olan Abdullah b. Salih b. Muhammed el-Cühenî el-Mısırî senedidir. Bu senet şöyledir: Alî b. Ebî Talhâ, Muaviye b. Salih, Abdullah b. Salih, İsmail b. Ayyaş el-Humusî, Raşid b. Sa'd, Mufaddal b. Fudale, Nâfi' b. Yezîd, Ahmed b. Mansur er-Ramadî, İsmail b. Ubeydullah el-İsbehânî, Bekr b. Sehl ed-Dimyâtî, Bekr b. El-Heysem el-Ehvâzî, Ca'fer b. Muhammed b. Hammâd, Humeyd b. Zencûye, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Ebû Zür'a ed-Dimeşkî, Ali b. Davud.²⁶

Sahife'nin senetlerinin cerh ve ta'dili konusunda âlimlerin görüşleri farklılık arz etmektedir.

- Abdülmelik b. Şu'ayb, sika ve me'mûn,
- Ahmed b. Hanbel, senedinin başı kuvvetli sonu ise fâsid,
- Ebû Hâtim, sadûk ve me'mûn,
- Ya'kub b. Süfyân, Ebû Sâlih için sâlih,
- Ebû Zür'a, yalanla itham olunan bir ravi yok, hasendir,
- Nesâî, sika değildir,
- İbn Hibbân, sadûk diyerek cerh ve ta'dil etmişlerdir.²⁷

Bütün bu değerlendirmeler ile birlikte Sahife'nin birçok âlimin istifadesine mazhar olduğu da nakledilmiştir. Bunlar arasında el-Belâzûrî (ö. 279/892), el-Âcûrî (ö. 360/970), el-İsbehânî (ö. 369/979), Ebû'l-Kâsım es-Sehmî (ö. 427/1035), el-Beyhakî (ö. 458/1065), el-Beğavî (ö. 516/1122) sayılabilir.²⁸

3. Sahîfenin Ehemmiyeti

Ali b. Ebî Talhâ Sahîfesi'nin ehemmiyetinin anlaşılabilmesi için öncelikle Kur'ân tefsirinde sahabîlerin ve özellikle de Abdullah b. Abbâs'ın yerini iyi anlamak gerekir. Bir başka deyişle ilk dönem Sahabî Tefsirinin önemli örneklerinden bir olan Abdullah b. Abbas Tefsiri'nin günümüze kadar ulaşmasını sağlayan rivayet zincirlerinden biri -ve kanaatimizce en güvenilir- olması açısından bakıldığında Sahife'nin ne denli önemli olduğu anlaşılacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzulünden itibaren Hz. Peygamber'in beyân ve tefsiri Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında en büyük imkândır. Bununla birlikte Sahabîlerin, Kur'ân'ın tefsiri ile meşgul olmaları, Kur'ân'ın ahkâmı ve Kur'ân'daki akâid kurallarını belirleme çalışmaları da, bu imkânın devamı mahiyetindedir.

Sahabîler, Kur'ân'ın tefsirini üç açıdan ulaşabilecek en büyük şeref olarak nitelendirmektedirler. Bu açılardan en yüce kitab olan Kur'ân ile meşgul olunması, sahabîlerin tamamında şeref sebebi olarak görülmektedir.

Birincisi, Kur'ân'ın içeriğinin Allah'ın kelamı olması, bütün hikmetleri içerisinde barındırması, her türlü faziletin ana kaynağı olması, önceki milletlerin bilgilerini içermesidir.

²⁵ Tefsîru İbn Abbâs, 27.

²⁶ Tefsîru İbn Abbâs, 28.

²⁷ Tefsîru İbn Abbâs, 28.

²⁸ Tefsîru İbn Abbâs, 31.

İkincisi, tüm dînî ve dünyevî olgunluğa vesile olan dînî ilimlerin kaynağının Kur'ân olmasıdır.

Üçüncüsü ise, Kur'ân'ın tüm Müslümanlara semâvî bir sorumluluk yüklüyor olmasıdır.

Sahabîler, Rasûlüllah zamanında hükümlerini ana kaynağından öğrendikleri, beyan ve açıklamasını aldıkları, tefsiri ile hemhâl oldukları Kur'ân'a dair okumaları, Rasûlüllah'ın vefatından sonra da devam ettirmişlerdir. Bu meyanda sahabîlerin tefsiri, müfessirlere göre Peygamber'eulaşmaları açısından merfu'olarak değerlendirilmektedir.²⁹

Rasûlüllah'ın vefatından sonra sahabîler, Kur'ân'ın beyan ve tefsirini hayatları boyunca nakletmeye devam ettiler. Kur'ân'ın beyan ve tefsirine yönelik Rasûlüllah'dan aldıkları bilgilere dayanarak tefsire yönelik çalışmalarına devam etmişlerdir. Özellikle Hulefâ-i Râşidîn, İbn Mes'ûd (ö. 32/652), İbn Abbâs, Übeyy b. Ka'b(ö. 33/654), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ebû Musâ el-Eş'arî (ö. 42/662), Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 73/692), Kur'ân'ın tefsiri konusunda şöhret bulmuşlardır.

Sahabîlerin tefsir çalışmalarında ortak bir mertebeden bahsetmek yerine, sahabîlerin anlayışlarına göre farklı mertebelerde tefsir çalışmaları yaptıkları görülmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Abdullah b. Abbâs'ın -diğer sahabîlere kıyasla- Hz. Peygamber'in duasına mazhar olması nedeniyle ön plana çıktığı açıkça görülmektedir. İbn Abbâs'ın diğer sahabîlere göre müfessirler arasındaki konumu, derin görüş açısına sahip, fikren daha kuvvetli olarak isimlendirilebilir.

Abdullah b. Abbâs'ın tefsirinin ehemmiyeti değerlendirilirken râvîlerinin de değerlendirilmesi gerekmektedir. Râvîlerinin sayılamayacak kadar çok olduğu yapılabilecek ilk belirlemedir. Ayrıca İbn Abbâs'ın soyundan gelen Abbâsîlerin İbn Abbâs tefsirine verdikleri önemde rivâyet yollarını arttırmıştır.

Rivâyet zincirlerinin en meşhurları şunlardır:

1. Abdullah b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr ez-Zührî zinciri: Buhârî ve Müslim Sahih adlı eserlerine aldıkları rivâyetlerde aradıkları şartların bu zincirde olduklarını beyan etmişlerdir. Hâkim, Taberî, Süfyân es-Sevrî de bu zinciri eserlerinde kullanmışlardır.

2. Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. 'Utbe, ez-Zührî zinciri: Zehebî, İbn Cerîr ve Zührî bu zinciri eserlerinde kullanmışlardır.

3. Abdullah b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr, İkrime, Muhammed b. Ebî Muhammed zinciri: Bu zincirin isnâdı hasen olarak nitelendirilmiş; Taberî, İbn Ebî Hâtim bu zinciri eserlerinde kullanmışlardır.

4. Abdullah b. Abbâs, Ali b. Ebî Talhâ, Muaviye b. Sâlih zinciri: Bu zincir rivâyetlerin en üstünü ve en sahihi olarak nitelendirilmiş; Buhârî, Zehebî, Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbnü'l-Münzir bu zinciri eserlerinde kullanmışlardır.

5. Abdullah b. Abbâs, Osman b. Muhsan, Nuh b. Kays, Saîd b. Mansur zinciri: Bu zincir, güzel olarak nitelendirilmiştir.

²⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1957), 2/157.

6. Abdullah b. Abbâs, Ebû Sâlih, İsmail b. Abdirrahman es-Süddî zinciri: Bu zincir de sahih rivâyetler arasında kabul edilmiştir.

7. Abdullah b. Abbâs, İkrime, Yezîd en-Nahvî, Hüseyin b. Vâkid zinciri: Bu zincir, güzel olarak nitelendirilmiştir.

8. Abdullah b. Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Atâ b. Dînâr zinciri: Bu zincir uygun olarak nitelendirilmiştir.

9. Abdullah b. Abbâs, Mücâhid, İbn Ebî Nuceyh, Şibl b. Abbâdu'l-Mekkî zinciri: Bu zincir kuvvetli olarak nitelendirilmiştir.

10. Abdullah b. Abbâs, Abdülmelik b. Cüreyc zinciri: Bu zincir sahih ancak zayıf olarak nitelendirilmiştir.

11. Abdullah b. Abbâs, el-'Üfi zinciri: Bu zincir, hastalıklı değil olarak nitelendirilmiştir.

12. Abdullah b. Abbâs, Dahhâk b. Müzâhim zinciri: Bu zincir munkatı' olarak nitelendirilmiştir.

13. Abdullah b. Abbâs, Mukâtil b. Süleymân zinciri: Bu zincir illetli olarak nitelendirilmiştir.

14. Abdullah b. Abbâs, Ebû Sâlih, Muhammed b. Es-Sâib el-Kelbî zinciri: Bu zincir, sahih ama çok zayıf olarak nitelendirilmiştir.

Bu rivâyet zincirleri arasında çalışmamıza esas teşkil eden Ali b. Ebî Talhâ zincirinin, rivâyet zincirleri arasında en güvenilir, en sağlam, en sahîh olarak nitelendirilmesi ve günümüze kadar ulaşmış olması, ilk dönem rivâyet tefsirlerine ulaşmayı temin etmesi açısından önemini ortaya koymaktadır.

Sahabe tefsirlerinin öneminin yanı sıra Hz. Peygamber'in özel duasını almış bir sahâbî olan Abdullah b. Abbâs'ın tefsirinin günümüze kadar ulaşmış olması, Kur'ân-ı Kerîm'in içeriğinin daha net anlaşılabilmesi açısından oldukça önemlidir. Böylesine ehemmiyetli bir tefsirin sağlam bir rivâyet zinciri ile günümüze ulaşmasında ise Ali b. Ebî Talhâ'nın mevcudiyeti yadsınamaz bir gerçektir.

4. Sahîfenin Rivâyet Yöntemleri

Çalışmamızın bu kısmında İbn Abbâs Tefsiri'nin Ali b. Ebî Talhâ nüshasında nasıl sunulduğu ve sunma esnasında kullanılan yöntemler üzerinde durulacaktır. Gerek bu Sahifeden istifade eden âlimlerin ve gerek çalışmamıza konu olan Abdü'l-Mun'im Reccâl'in tahkikinde tespit edilen yöntem değerlendirmeleri, Sahife'nin sunma yöntemlerini belirlemede bizlere esas teşkil edecektir.

Sahîfetü Ali b. Ebî Talhâ nüshasında:

1. Tefsîr kitapları ile hadis kitapları ve kadîm kaynak eserler kaynak olarak kullanılmaktadır.
2. İncelenen ayetin Kur'ân ve sünnete dayalı tefsiri yapılırken nassın mutabakatına mutlaka yer verilmektedir.
3. Tefsir yapılırken rivâyetlerde, isnadı olan rivâyetlere öncelik verilmektedir. Eğer yapılan tefsirde isnada dayandırılacak bir rivâyet yer almıyorsa; o halde tefsir, gayr-i müsned rivâyetlere dayandırılmaktadır.
4. Tefsirin açıklama kısmında rivâyetlerle ilgili ihtilaflara yer verilmiştir.
5. Rivâyetlerin kaynakları verilirken tarih sırasına göre tertibine dikkat edilmiştir.

6. Sahîfe'nin gerek Ali b. Ebî Talhâ tarafından kullanılan; gerek sonradan tahkik esnasında eklenen en meşhur kaynakları şunlardır:
 - a. Buhârî'nin Sahîh adlı eseri,
 - b. Müslim'in Sahîh adlı eseri,
 - c. Taberî'nin Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân, Târîhu'r- Rusul ve'l-Mülûk adlı eserleri,
 - d. İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938), Tefsîr adlı eseri,
 - e. Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/949) en-Nâsîh ve'l-Mensûh, el-Kat' ve'l-İ'tinâf adlı eserleri,
 - f. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin el-Âcûrî'nin(ö. 360/970), Tahrîmu'n-Nerd ve's-Şatranç ve'l-Melâhî adlı eseri,
 - g. Taberânî'nin (ö. 360/970), ed-Du'â adlı eseri,
 - h. İbn Hayyân'ın (ö. 369/979), et-Tevbîh ve't-Tenbîh adlı eseri,
 - i. el-İsbehânî'nin (ö. 369/979), Tefsîr adlı eseri,
 - j. Ebû Bekir b. Mürdeveyh'in (ö. 410/1019), Tefsîr adlı eseri,
 - k. Hamza b. Yusuf es-Sehmî'nin (ö. 427/1035), Târîh-u Cürçân adlı eseri,
 - l. Ebû 'Amr Osman b. Said el-Endelûsî'nin (ö. 444/1052), el-Müktefâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ adlı eseri,
 - m. Beyhakî'nin (ö. 458/1065), es-Sünenü'l-Kübrâ, el-Ba's ve'n-Nüşûr, el-Esmâ-u ve's-Sıfât, Delâilü'n-Nübüvve ve Ahvâl-u Sâhibi's-Şerî'a, Şu'abu'l-İmân, el-İ'tikâd 'alâ Mezhebi's-Selefi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'a adlı eserleri,
 - n. el-Vâhidî'nin (ö. 468/1075), Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân adlı eseri,
 - o. Beğavî'nin (ö. 516/1122), Me'âlimu't-Tenzîl adlı eseri,
 - p. Kurtubî'nin (ö. 671/1272), el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân adlı eseri,
 - q. İbn Kesîr'in (ö. 774/1372), Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm adlı eseri,
 - r. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448), Fethu'l-Bâri bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî, el-Kâfi's-Şâf fi Tahrîc-i Ehâdîsi'l-Keşşâf adlı eserleri,
 - s. Süyûtî'nin, Lübâbu'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl, el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân, Mu'tereku'l-Akrân fi'İcâzi'l-Kur'ân adlı eserleri,
 - t. el-Kastallânî'nin (ö. 911/1505), İrşâdü's-Sârî li Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî adlı eseri,
 - u. Şevkânî'nin (ö. 1250/1834), Fethu'l-Kadîr adlı eseri,
7. Sahife'de rivâyetler Ali b. Ebî Talhâ'ya isnad ile gelenler³⁰ ve mu'allak olanlar³¹ diye iki kısma ayrılır. Mu'allak verilen rivâyetler, isnadlı olan rivâyetlerle birleştirilerek ve güvenilirliği tespit edilerek zikredilmiştir.
8. Tahkîk çalışması toplamda 560 sayfadan ibarettir.
9. Sahife'de tüm sûreler ve sûrelerin tüm âyetleri tefsir edilmemektedir. Hatta tefsiri yapılan bazen bir ayetin sadece bir kelimesi olabilmekte; tefsiri yapılan kelime/lerden başka o ayetin tamamının tefsiri yapılmamaktadır.
10. Tefsiri yapılan sûrenin adı sûrenin en başında mutlaka belirtilmektedir. Tefsir edilen ayetin numarası ise dipnot olarak belirtilmektedir.
11. Tefsiri yapılan âyetin lafzından önce قَوْلُهُ تَعَالَى ifadesi yer almaktadır. Ardından tefsiri yapılan âyetin lafzı, süslü parantez içerisinde verilmiştir. Sonrasında قَالَ ibaresi ile başlayan kısımda ise İbn Abbâs'ın tefsirine yer verilmiştir.

³⁰ Taberî, Belâzûrî, en-Nehhâsi Âcûrî, es-Sehmî, Taberânî, Beyhakî'nin isnadları gibi.

³¹ Buhârî, Süyûtî, İbn Hacer el-'Askalânî, Kastallânî'nin rivâyetleri gibi.

12. İbn Abbâs'ın tefsirinin nakledildiği kısımda Hadîs-i Şerîf metnine yer verilmiş ise mutlaka tırnak içinde belirtilmiştir.
13. Tefsiri yapılan ayetin kaynağına mutlaka dipnot konularak yer verilmiştir. Âyetin tefsirinde kullanılan nassın (âyet veya hadîs) kaynağı ise metinde köşeli parantez içerisinde sunulmuştur.
14. İbn Abbâs'ın tefsirinin nakledildiği kısımda yer yer muhakkik tarafından yapılan eklemeler de dipnotlar ile verilmiştir.
15. Tefsirin tahkiki esnasında yapılan bilgilendirme ve eklemelerde kullanılan âyet ve hadîslerin kaynakları, dipnot metinleri içerisinde verilmiştir.
16. Tefsiri yapılan her ayetin başında sûre ayırımı yapılmaksızın köşeli parantez içinde silsile halinde devam eden numaralandırma sistemi kullanılmıştır.
17. Fatihâ, Leyl, 'Alak, Kadir, Beyyine, Kâfirûn, Nasr, Leheb ve Nâs sûrelerinin tefsiri, Sahife'de yer almamaktadır.
18. İnşirah sûresinin ismi Şerh Sûresi olarak zikredilmiştir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve içeriğinin beyan ve tefsiri tarih boyunca bütün ilimlerin kaynaklığını teşkil etmiş; bu nedenle de ilim dünyasının en temel meşguliyet alanını oluşturmuştur. Aynı zamanda müesseseseleşen tüm İslami ilimlerin de temelini teşkil etmiştir. Bir başka deyişle kendisini Kur'ân-ı Kerîm ile daha ziyade temellendirebilme veya Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılabilmesinde daha çok belirleyici olabilme, İslam İlimleri sahasının temel gayreti olmuştur. Bu yönde yapılan çalışmaların başlangıç noktası, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber tarafından nasıl anlaşıldığı ve anlatıldığı olmuştur. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya yönelik çalışmalarda en başta Hz. Peygamber'in tefsir ve beyânları bu gayretin temel dayanağını oluşturmuştur. Sahabe döneminde de gerek Hz. Peygamber'den duydukları tefsir ve beyan bilgilerini aktarmaları, gerek kendi yorumlarına yer vermeleri, yapılan tefsir çalışmalarının gelişerek yaygınlaşmasını temin etmiştir. Zamanla oluşacak ilimlerin tedvîni aşamasında da, Kur'ân'ın tefsirini kolaylaştıracak ilimlere duyulan ihtiyaç belirleyici etken olacaktır.

Sahabe dönemi tefsir çalışmalarının, ilk dönem tefsir çalışmalarının anlaşılmasında ne denli önemli olduğu, sahabenin Hz. Peygamber ile birlikte bulunmaları açısından oldukça belirleyicidir. Bu nedenle ilk üç asırlık süreçte yapılan tefsir çalışmalarının Hz. Peygamber'in tefsiri ile doğrudan bağlantılı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı nasıl anladığını anlatacak olan Sahabe Dönemine ait tefsir ve beyan çalışmalarının anlaşılması, adeta Hz. Peygamber'in tefsir ve beyanının anlaşılması mahiyetine dönüşmüştür. Tâbiûn ve Tebe-i Tâbiûn dönemleri ve sonrasında ise tefsir çalışmalarının ana kaynak mahiyetinde yer alan Hz. Peygamber'in tefsirinden yavaş yavaş bağımsız hale gelmeye başlaması da, Sahabe Dönemi (ilk dönem) tefsirinin ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

Sahabe Dönemi tefsirinin önde gelen örneği olan İbn Abbâs Tefsiri, hem Hz. Peygamber'in tefsirine şahitlik eden bir sahabînin tefsiri olması açısından; hem de Hz. Peygamber'in duasına mazhar olmuş bir sahabînin özel yeteneği ile yaptığı tefsir olması sebebiyle ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Bu tefsirin günümüze kadar ulaşabilmesi, hem tefsir ilmi hem de nakle dayalı her ilim açısından önemli bir imkândır.

Bu denli önemli bir tefsir kaynağının bize ulaşması konusunda ön plana çıkan Ali b. Ebî Talhâ Sahîfesi, her ne kadar birtakım eleştirilere konu olmuşsa da; ilmî değerlendirmeler neticesinde kuvvet ve sıhhat açısından onaylanarak istifadeye sunulmuştur. Bu çalışmamızda İbn

Abbâs Tefsiri'nin rivâyet nüshalarından Ali b. Ebî Talhâ Sahîfesi tahlil edilerek, anlaşılmasını kolaylaştırma yolunda bir adım atılmaya çalışılmıştır. Çalışmada gerek İbn Abbâs'ın, gerek Ali b. Ebî Talhâ'nın ve gerek muhakkik Abdü'l-Mun'im Reccâl'in yöntemlerine ayrı ayrı dikkat çekilmeye çalışılarak eserin daha istifade edilebilir hale gelmesine bir nebze olsun fayda verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın devamı mahiyetinde hazırlanması planlanan makaleler ile Abdullah b. Abbas Tefsiri'nin rivayet zincirleri ve o zincirlerde yer alan râvîler, imkânlar çerçevesinde ele alınarak incelenecek ve sonuçta İbn Abbas Tefsiri'nin en güvenilir zinciri ortaya konulacaktır. Günümüzde İbn Abbas Tefsiri olarak bilinen nüshaların değerlendirmelerine de yer verilecek olan makaleler ile ulaşılabilecek sonuca başlangıç oluşturması adına Ali b. Ebî Talha nüshası ile başlanmıştır. Bu tercihte bulunmamızın temel hedefi ise, aslında makale serisinin en başında kanaatimizi belirterek yola çıkmaktır. İbn Abbas Tefsiri ile ilgili ulaşabildiğimiz bilgi ve kaynaklarda yaptığımız incelemelerden elde ettiğimiz; Tefsirin, çalışmamızda değindiğimiz karakteristik özelliklerinin hangi rivayet zincirinde daha net yansıtıldığı, rivayet zincirleri ve râvîlerin tenkit edildikleri hususların ehemmiyet sıralamaları iyi incelendiğinde ortaya çıkacağını ön gördüğümüz kanaati belirtmek amacıyla çalışmamızda ilk olarak Ali b. Ebî Talha nüshasını ele almaya çalıştık. Diğer makalelerimizin de merkezinde yer almasını hedeflediğimiz Ali b. Ebî Talha nüshasının İbn Abbas Tefsirinin diğer rivayet zincirleri ile birlikte ele alınması ile daha net ve anlaşılır bir değerlendirme yapılabilecek ve Abdullah b. Abbas Tefsirinin hangi rivayet zinciri ile bize ulaştığı daha net tespit edilebilecektir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MTK (%50), AD (%50) Veri toplanması / Data collection: MTK (%50), AD (%50) Veri Analizi / Data Analysis: MTK (%50), AD (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: MTK (%50), AD (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MTK (%50), AD (%50).

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

Abdullah b. Abbâs. *Tefsîru İbn-u Abbâs el-Müsemmâ Sahîfetü Ali b. Ebî Talhâ 'an İbn-u Abbâs fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Râşid Abdü'l-Mün'im er-Reccâl. Kahire: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1411/1991.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-İlel ve Ma'rîfetü'r-Ricâl*. nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1408/1988.

Aydın, Abdullah. "Mu'allak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/309. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Aydınlı, Abdullah. "Sema". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, ts..
- Cerrahoğlu, İsmail. "Ali b. Ebî Talhâ'nın Tefsir Sahîfesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969), 55-67.
- Çakan, İsmail Lütfi – Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tedvîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Gümüş, Sadrettin. "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), 16-20.
- Hazrecî, Safiyyuddîn Ahmed b. Abdullah el-Ensârî. *Hulâsat-u Tezhîb-i Tehzîbi'l-Kemal fî Esmâi'r-Ricâl*. Beyrut: y.y., 1399/1979.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. Kahire: y.y., 1406/1986.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Özkan, Halit. "Vicâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1411/1991.
- Yücel, Ahmet. "Sika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. 3 Cilt. Mısır: y.y., 1382/1963.
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l- 'Azîm. *Menâhilu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1376/1957.