

İLÂHÎYAT

ALANINDA ULUSLARARASI ARAŞTIRMA VE DERLEMELER

Mart 2023

EDİTÖR

DOÇ. DR. ARSLAN KARAOĞLAN

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Mart 2023

ISBN • 978-625-6399-81-5

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla

çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Serüven

Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in

any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruyenyayinevi.com

e-mail: seruyenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İlahiyat Alanında Uluslararası Araştırma ve Derlemeler

Mart 2023

Editör

Doç. Dr. Arslan KARAOĞLAN

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

EBUSSUÛD EFENDİ’NİN BAZI KUR’AN AYETLERİNİ TARİH
PERSPEKTİFİNDEN YORUMLAMASI

Kadir ERBİL1

BÖLÜM 2

SPİNOZA VE MAİMONİDES’TE NÜBÜVVE NAZARİYESİ

Sevgi ÖZDEMİR15

BÖLÜM 3

MEZHEPLERİN GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA İTİKÂF FIKHI

Şükrü ŞİRİN27

BÖLÜM 4

EMEVLER DÖNEMİ DENİZ SEFERLERİ

Necati AYKON49

BÖLÜM 5

ZİYA GÖKALP’İN İÇTİMAİ USUL-İ FIKIH TASAVVURU

Murat KOBYA73

BÖLÜM 6

EBÛ ÖMER EL-CERMÎ VE SÎBEVEYHÎ’YE MUHALİF GÖRÜŞLERİ

Abdulkadir KİŞMİR85

BÖLÜM 7

DAVETTEN DEVLETE GÖÇ OLGUSU: HİCRET

Necati AYKON107

BÖLÜM 8

ORYANTALİSTLERİN YAKLAŞIMLARI ÖZELİNDE YEDİ HARF
MESELESİ

Abdurrahman BARUT, Ahmet KÜÇÜK127

BÖLÜM 9

İBN HALDUN'UN TOPLUM VE TOPLUMSAL DAVRANIŞ TASAVVURU

Murat KOBYA 141

BÖLÜM 10

KUR'ÂN-I KERÎM'DE VE TEFSİRLERDE GAZAP (Wrath in the Holy Qur'an and in its Comments)

Hasan HALİLOĞLU 155

BÖLÜM 11

KUR'ÂN-I KERÎM İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

Zeynep Nermin AKSAKAL 223

BÖLÜM 1

EBUSSUÛD EFENDİ’NİN BAZI KUR’AN AYETLERİNİ TARİH PERSPEKTİFİNDEN YORUMLAMASI

Kadir ERBİL¹

1 Dr. Öğretim Üyesi Kadir ERBİL ORCID: 0000-0003-2530-4396

Giriş

Ebussuûd Efendi, tefsiri *İrşâdü'l-aklî's-selim ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerim*'in mukaddimesinde asıl adının Muhammed olduğundan bahsetmektedir. “Ebussuûd Efendi” ifadesi ise onun künyesi veya lakabıdır. Ona bu lakabın neden verildiği hakkında kaynaklarda yeterli bilgiler bulunmamaktadır. Babası Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsi, henüz Amasya'da şehzade olan Bayezid'in dostluğunu ve sevgisini kazanmış, bu nedenle şehzade Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsi'yi İstanbul'a davet etmişti. İlk eğitim ve öğretimini babasının yanında yapmış, ondan kelim, belagat ve tefsirle ilgili çeşitli kitaplar okumuştur. Yavuz Sultan Selim döneminde çeşitli medreselerde görev yapmıştır. Bir süre sonra baş müderrisliğe atanmış, Kanunî Sultan Süleyman döneminde Rumeli kazaskerliğine yükselmiştir. Bu görevi sekiz yıl yürüten Ebussuûd Efendi, Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin yerine şeyhülislam olmuştur. Otuz yıla yakın bir süre bu görevde bulunmuştur. Ebussuûd Efendi, görevi sırasında birçok yeniliklere imza atmış, Tefsir, fıkıh, kelim, akaid ve tasavvuf alanlarında eserler vermiş, özellikle fıkhi konularda verdiği fetvaları ve Arapça kaleme aldığı *İrşâdü'l-aklî's-selim ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı tefsiri ön plana çıkıştır. O, Osmanlı döneminde yetişen tefsir âlimlerinin çoğunun Kur'an'ın tamamını tefsir etmek yerine, yazılan tefsirlere haşiye ve talik yazan müfessirler gibi olmayıp, Kur'an'ın tamamını Arapça tefsir etmiştir. Bu nedenle ona, “Sultânü'l-müfessirîn, Hatîbü'l-müfessirîn, Hâtîmetü'l-müfessirîn” gibi unvanlar verilmiştir. Ona verilen bu unvanlar, onun tefsir ilmindeki yerini belirlemiştir. Ebussuûd Efendi, Arapça olarak kaleme aldığı tefsirini yazarken, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Meîâtî-hu'l-gayb* ve Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzil* adlı tefsirlerinden haylice yararlanmış. Araştırmada Ebussuûd Efendi'nin tarihe bakışı ve tarih hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Onun tarihle ilgili görüşlerini, ayetlere getirdiği yorumlar çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Ebussuûd Efendi'nin tarihle ilgili görüş ve yorumları henüz araştırma konusu yapılmadığı için ayetlere getirdiği yorumları ve tespitleri incelenerek bir kanıya varmak mümkün olur.

1. Ebussuûd Efendi Hayatı

Ebussuûd Efendi, Osmanlı Devleti'nin ileri gelen ilim insanlarından biridir. Fıkıh ve tefsir alanındaki yetkinliği nedeniyle dönemindeki ilim adamlarının sevgi ve saygısını, döneminin İslam âleminin de takdirini kazanmıştır. Yeteneklerinden dolayı Osmanlı döneminde önemli görevler icra etmiştir. İsmi Muhammed b. Muhammed Mustafa el-İskilîbî el-İmâdî olup, “Şeyhülislam, Müftî'l-Enam, Sultanü'l-müfessirîn, Muallim-i sâni, Allâme-i küll, Hoca Çelebi, Ebu Hanife-i sâni” gibi çeşitli unvanlarla anılmıştır. Ebussuûd Efendi rivayetlere göre 896/1490 tarihinde İskilip'te

doğmuştur (Ataî,1268: 1/183; Evliya Çelebi, 1314: 1/403). Babası şeyh Yavsî'nin altı çocuğundan birisidir.

Ebussuûd Efendi'nin bilinen en eski dedesi Necibüddin Musa el-Ahlatî'dir. Necibüddin Musa, Van Gölü'nün civarında XII. Yüzyılda kurulan Ahlatşahlar Beyliği döneminde yaşamıştır. Kendisi âlim olduğu için Amasya'da müderrislik yapmış, Amasya'nın ilim ve siyaset hayatında önemli yeri olup çeşitli görevler yapmış ve 700/1300 yılında vefat etmiştir. el-İmâd, Ebussuûd Efendinin dedesinin babasıdır (Aydemir, 1968: 2). Babası, Şeyh Yavsi Muhyiddin Muhammed el-İskilibî, Annesi, Sultan Hatun'dur. Babası II. Bayezid'e olan yakınlığı nedeniyle "Hünkâr Şeyhi" olarak tanınmıştır. II. Bâyezid, Fatih semtinde bir tekke yaptırmış, Ebussuûd Efendi'nin babasını İstanbul'a davet etmiş ve böylece Ebussuûd ailesinin Osmanlı hanedanı ile yakınlığı başlamıştır. Ebussuûd Efendi'nin annesi Sultan Hatun, Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) kız kardeşidir (Gerlegiz, 2018: 12).

"Ebussuûd" kelimesi aslen Arapçadır. Bu kelime Araplarda olduğu gibi bazen Türklerde de künye olarak kullanılmıştır. Ebussuûd Efendi'ye bu lakabı kimin verdiği, bunun isim, lakap ya da künye olarak hangi amaçla kullanıldığı hakkında kaynaklarda yeterli bilgiye rastlanmamaktadır. Bu bir saygı unvanı da olabilir (Kâtip Çelebi, 1311: 371, 379). Ebussuûd Efendi, aralarında başta babası Şeyh Yavsî olmak üzere çok değerli âlimlerden Mevlana Seydi-i Karamanî, eniştesi Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi ve Kemalpaşazâde'den dersler almıştır. İlk olarak babasından *Haşiye-i Tecrid*, *Şerh-i Miftâh*, *Şerh-i Mevâkıf* ve *Miftâhü'l-Ulûm* okumuştur. Ebussuûd Efendi kısa sürede zekâ, ileri görüş ve anlayışı ile ilgi odağı olmuş, öğrenciliği esnasında Sultan Bâyezid'in dikkatini çekmiş, Sultan Bâyezid onun eğitimi ile yakından ilgilenmiş ve Ebussuûd Efendiye yirmi akçe çelebi ulufesi verilmesine karar vermiştir (Aydemir, 1968: 5).

Ebussuûd Efendi, eğitim hayatını tamamladıktan sonra 1516 yılında meslek hayatına İnegöl'deki İshak Paşa Medresesi'nde müderris olarak başlamıştır. Buradaki görev süresi tamamlanınca 1520 yılında İstanbul Davud Paşa Medresesi'ne, 1525 yılında Vezir Mustafa Paşa tarafından Gebze'de inşa edilen Mahmud Paşa Medresesi'ne atanmıştır. Ebussuûd Efendi burada bir yıl çalıştıktan sonra Bursa'da yapılmış olan Sultaniye Medresesi'ne tayin edilmiş, 1528 yılında da Medâris-i Semaniye'den Müftü Medresesi'ne hoca olarak atanmıştır. Bu görevde beş yıl çalıştıktan sonra önce Bursa Kadılığı, 1533 yılında İstanbul Kadılığı görevine getirilmiştir. 1537 yılında padişah, Anadolu Kazaskeri Kadri Efendi ve Rumeli Kazaskeri Muhyiddin Efendi'yi Korku Seferi esnasında İbrahim paşa ile ilgili dedikoduları yüzünden her ikisini de görevden alarak Ebussuûd Efendi'yi Rumeli Kazaskerliği görevine getirmiştir. Ebussuûd Efendi, göreve gelirken padişahla birlikte Kara Boğdan, Budin ve Estergon seferlerine

katılmış ve Budin'in fethinden sonra burada ilk Cuma namazını kıldırmasıdır (Gerlegiz, 2018: 13). Ebussuûd Efendi, 1537 yılında başladığı Rumeli Kazaskerliği görevini sekiz yıl yaptıktan sonra 1545 yılında Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'den boşalan Şeyhülislamlık makamına getirilmiş ve bu görevde yaklaşık 30 yıl çalıştıktan sonra 87 yaşında vefat etmiştir. Cenazesine dönemin tüm ilim adamları ve devlet erkânı katılmış, cenazesi İstanbul Fatih Sultan Camiinde Muhaşşî Sinan Efendi (ö. 1578) tarafından kılınmış, Ebu Eyyûb el-Ensârî'nin türbesinin yakınlarında kendisinin inşa ettirdiği medresenin bahçesine defnedilmiştir. Ebussuûd Efendi'nin ölüm haberi Mekke ve Medine'de işitilince onun için gıyabî cenaze namazı kılınmıştır (Gerlegiz, 2018: 15).

2. İlmî Kişiliği

Ebussuûd Efendi, Osmanlı Devleti'nin yükselme yıllarında yetişmiş ve çağdaşları tarafından methedilmiş, adına kasideler yazılmış, edebiyatıyla tefsir ve fıkıhtaki bilgisi ile ün salmıştır. Bu nedenle o, "İkinci Ebu Hanife" ve "Müftî's-Sekaleyn" lakabı ile meşhur olmuştur (Aydemir, 1968: 34-35). Ebussuûd Efendi, ilim ve erdem yönünden dönemin idarecilerinin yanında önemli yerinin yanı sıra siyasî işlerle fazla ilgilenmemiştir. Dönemin padişahı Kanunî Sultan Süleyman'ın yanında yerine göre nüktedan, yerine göre ağırbaşlı davranmış, ilminin ağırlığını hissettirmiş, doğru bildiğini de söylemekten korkmamıştır (Akgündüz, "Ebussuûd Efendi", 1994: 10/366).

Ömrünü ilme vakfeden Ebussuûd Efendi, ilmini başkalarıyla paylaşmaktan mutluluk duymuş ve bu bağlamda çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed dönemlerinde önemli ilim adamları yetiştirmiş ve onları ilim dünyasına kazandırmıştır (Aydemir, 1968: 39-40). Ebussuûd Efendi, Yavuz Sultan Selim, Kanunî Sultan Süleyman ve II. Selim dönemlerinde müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık gibi makamlarda görev yapmış, büyük bir devlet ve ilim adamıdır. Kimseye verilmeyen unvanlar ona verilmiştir. Devlet adamlığı ve hukukçuluğunun yanı sıra aynı zamanda iyi bir tefsircidir. Esas şöhretini şeyhülislamlığından ziyade müfessirliğinden almıştır. Onun konumunu ifade eden "Sultanu'l-müfessirîn", "Sâhibü'l-fetvâ", "Hoca Çelebi", "Müftî'l-enam" gibi sıfatlar uygun görülmüştür. O, müstakil bir kitap oluşturacak şekilde fıkıhın bütün konularıyla ilgili fetvalar vermiş, ancak fıkıhla ilgili herhangi bir kitap yazmamış, ancak fetvalarıyla ön plana çıkmıştır.

Ebussuûd Efendi'ye "Ebu Hanife-i Sâni" denmesi dünya çapında bir ilim adamı olması nedeniyledir. Çünkü fıkıh Ebu Hanife, ruhuyla kavramış, İslam esaslarını genel prensiplere bağlamış, zamanın gelişen ihtiyaçlarına cevap vermiş ve çeşitli milletlerin sosyal hayatlarını düzenlemeye elverişli kurallar koymuştur. Ebussuûd Efendi de Osmanlı Devleti'nde dini

hükümleri zamanın ihtiyaçlarına göre kanunlaştırmış ve devlet işlerine bir düzen getirmiştir (Yörükân, 1952: 1/2; 145). Ebussuûd Efendi'nin Osmanlı hukukuna getirmiş olduğu bir takım yenilikler aynı zamanda İslam hukukuna da getirilmiş yeniliklerdir.

Ebussuûd Efendi, yaşadığı devrin siyasi, dinî ve idarî olaylarında etkin rol oynamış, Osmanlı hukukunda yenilikler getirmiş, yeni kurumların tesisi, kamu, vergi, arazi ve ceza hukukunda yeni düzenlemeler oluşturmuştur (Döndüren, 1998: 275). Onun Osmanlı Devleti'nde faaliyet gösteren mutasavvıflar ve tasavvuf hakkında verdiği fetvaları dikkat çekmiş, bu konudaki tartışmalarda en çok müracaat edilen kişiliğe sahip olmuştur (Düzenli, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, 2005: 3/5, 445).

Ebussuûd Efendi'nin yaşadığı dönemde yazdığı tefsiri ve verdiği fetvaları onu meşhur etmiştir. Tefsiri sayesinde büyük kitleler tarafından tanınmasına vesile olmuştur. Ebussuûd Efendi, Osmanlı Devleti ekonomisi, eğlence, kahve içme, Kur'an okuma ve öğretiminde ücret alınıp alınmaması, din, ekonomi, para, tımar ve vergi sistemi gibi toplumun her kesimini yakından ilgilendiren, yüzyıllar boyunca tartışma ve uygulamalara kaynak teşkil eden fetvalar vermiş ve Arapça şiirler de yazmıştır (Düzenli, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, 2005: 445).

Ebussuûd Efendi Türkçe, Arapça ve Farsçayı çok iyi bildiği için, Osmanlı Devleti'nin hangi bölgesinden gelirse gelsin, her türlü soruyu o bölgenin diliyle yanıtlamasını bilmiştir. O, fetvalarında hem nüktelere hem bilimsel ve felsefî izahatlara halk üslubuyla da cevaplar vermiştir. O, ilmî danışmanlık, dinî rehberlik, toplumsal yönlendiricilik etkinliklerinin yanı sıra idareci kimliğini de açıkça ortaya koymuştur (Düzenli, Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, 2007: 410) .

3. Eserleri

Ebussuûd Efendi'nin meşhur olmasını sağlayan tefsirinin fetvalarından daha etkin olmasına rağmen o fetvaları ile meşhur olmuştur. Onun telif etmiş olduğu tefsir eseri basılarak ilim adamlarının hizmetine sunulmuş, onun daha geniş kitleler tarafından tanınmasına sebep olmuştur. Onun eserlerini gruplara ayırarak sınıflandırmak daha uygun olur.

3.1.Tefsir

1- *İrşâdü'l-akl's-selim ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerim*: Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Eser sekiz cilt olarak çeşitli tarihlerde İstanbul'da, farklı dönemlerde iki ve üç cilt olarak Kahire'de, beş cilt olarak Riyad'da basılmıştır. Ebussuûd Efendi, Kur'an'ın tamamının tefsirini yapmasının yanı sıra çeşitli tefsir ve sureler üzerinde de çalışmalar yapmıştır.

Ebussuûd Efendi, tefsirini tamamladıktan sonra dönemin padişahı Kanunî Sultan Süleyman'a sunarak büyük ödüle layık görülmüştür. O, Kur'an-ı Kerim'in tamamının yanı sıra, çeşitli tefsir ve sureler hakkında da bazı çalışmalar yapmıştır. Bunlardan bir kısmını burada zikretmek uygun olacaktır:

2- *Mekâ'idü't-tırâf fî evvel-i sûreti'l-Feth mine'l-Keşşâf*: Zemahşerî'nin yazdığı *el-Keşşâf* adlı eserinin Fetih suresine yaptığı haşiyedir.

3- *Tefsîrû sûreti'l-Furkân*.

4- *Tefsîrû sûreti'l-Müminîn*.

5- *Tefsîrû'l-Kehf*.

6- *Risâle fî bahsi İmânî'l-Firavn*. Firavun'un son nefeste iman ettiğini iddia edenlere karşı verdiği cevapları içerir (Akgündüz, "Ebussuûd Efendi", 1994: 10/370).

3.2. Hukuk/Fıkıh

1- *Fetâvâ-yı Ebussuud Efendi*. Ebussuûd Efendiye ait fetvaların bir araya getirilmesiyle meydana gelmiş fetvalardır. İstanbul kütüphanelerinde bulunan fetva mecmuaları yeniden düzenlenerek yayımlanmıştır.

2- *Ma'ruzât*. Ebussuûd Efendi'nin dönemin padişahı Kanunî Sultan Süleyman'a arz ettiği fetvalardır.

3- *Arâzî-yi Harâciyye ve Öşriyye Hakkında Kanun ve Fetvalar*. Ebussuûd Efendi'nin Osmanlı mîrî arazi hukukunun aslını meydana getiren on kadar fetvasını içerir.

4- *Risâle fî vakfî'l-menkûl ve'n-nukûd*. Arapça olarak kaleme alınan bu eserde taşınabilir malların ve paranın vakıflara bağışlanması ele alınmıştır.

5- *Bidâ'atü'l-kâdî li'htiyâcihi fî'l-müstakbel ve'l-mâzî*. Eserde Osmanlı kadılarının uyması gereken usul ve erkân anlatılmaktadır.

6- *Fetâvâ Kâtiplerine Tembih*. Eserde, devlet dairelerinde çeşitli işlerin yürütülmesiyle görevli fetva memurların uyması gereken kuralları anlatılır.

7- *el-Fetva'l-müteallika bi-beyânî'l-vakti'l-mu'tebere li'l-hasâd ve istihkâki'l-gallât*. Eserde Osmanlı Devleti'nde arazilerden alınan ürünlerin hasat dönemini anlatır. Eser, kanunnâmelerin kaynağı haline gelmiştir. Arapça ve Türkçe olarak basılmıştır.

8- *Gamezâtü'l-melîh fî evveli mebâhisi kasrı'l-âmmе mine't-telvîh*. Fıkıh usulüne yazılmış ta'likdir.

9- *Şevâkibü'l-enzâr fî evâili Menâri'l-envâr*. Neseî'nin fıkıh usulü ile ilgili *Menâru'l-Envâr* adlı eserin ilk kısmına yazılan Arapça şerhtir.

10- *Hasmü'l-hilâf fî'l-mesh ale'l-hifâf*. Bu eser, mesh üzerine mesh ile ilgili olup, Ebussuûd Efendi, oğlu Mustafa Çelebi için yazmıştır.

11- *Risâle fî vakfî'l-arâzi ve bazı ahkâmî'l-vakf*. Eser Osmanlı arazi hukuku ile ilgilidir. Arazilerin nasıl vakfedileceği anlatılır.

12- *Risâle fî tescili'l-evkâf*. Eser, nakit para vakıflarının tesciliyle vakıfların tamamlanmasını konu edinmektedir.

13- *Risâle fî vakti't-tevâhîn ale'l-arzi'l-mevkûfe li'l-gayr*. Bu eserde başka birine ait vakıf arazisi üzerindeki değirmenlerin vakıf olup olmaya-çağını anlatılmaktadır.

14- *Öşür Hakkında Risâle*. Bu eserde Osmanlı vergi hukukunun şeri esasları ele alınır (Akgündüz, “Ebussuûd Efendi”, 1994: 10/370).

3.3. Dil ve Edebiyat

1. *Galât-ı Ebussuûd*. Eserde, insanların yanlış kullandığı kelimeler konu edilmektedir.

2. *El-Kasîdetü'l-Mîmiyye*. Kaside, Ebu'l-Alâ el-Maarriye'ye ait olup doksan küsur beyitten oluşmaktadır, ona birçok şerh yazılmıştır.

3. *El-Kasâidü'l-Arabiyye*. Eser, Ebussuûd Efendi'nin farklı zamanlarda yazdığı kasideleri içermektedir.

4. *Kasîde fî Risâi's-Sultan Süleyman*. Eser, Ebussuûd Efendi'nin Kanunî Sultan Süleyman için yazdığı Türkçe mersiyei içermektedir.

5. *Münşeat-ı Ebussuûd*. Eser, Ebussuûd Efendi'nin nesir halindeki resmî yazılardan meydana gelmektedir (Gerlegiz, 2018: 22).

3.4. Akaid-Kelam

1. *Risâle-i Ebussuûd*. Eser, akaid ve kelamla ilgili soru ve cevapları içermektedir.

2. *Risâle fî beyâni'l-kaza ve'l-kader li Mevlâna Ebusuud* (Düzenli, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, 2005: 450).

3.5. Tasavvuf

1. *Risâle fî Hakkı Devrân-i Sûfiyye*. Tasavvufta icra edilen uygulamaları içeren eserdir.

2. *Şerhu zî Deryâ-yı Şehâdet*. Eser, Farsça olarak yazılmış, vahdeti vücud konusunu içermektedir.

4. Ebussuûd Efendi'nin Tarihe Bakışı ve Tarihi Değerlendirmesi

“Sünnetullah” kavramı Kur'an'da; Allah'ın toplum ve tarihle ilgili koyduğu kurallar olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda sünnetullah, Allah'ın toplumların gelişmesi ve çöküşüyle ilgili hüküm ve uygulamaları anlamına gelmektedir (Kur'an, 3/137; 6/34; 8/38; 10/64; 15/13; 17/77; 33/62; 40/85; 48/23). Diğer bir deyişle sünnetullah, Allah'ın tarihte davranış biçimidir (Özsoy, 1999: 161). Allah'ın tarihle ilgili yasasında, keyfilik veya toplumların iradelerini hiçe sayma gibi bir durum söz konusu olamaz. Bu yasa kendi içerisinde de herhangi bir çelişki oluşturmaz. Kur'an'a göre, nedenler meydana gelince/oluşunca, Allah tarihi müdahalede bulunur. Ancak Allah tarihin akışında rol oynayan toplumları ceza veya mükâfatlandırmadan önce, ilahi yasa ve muhteviyatını insanlara peygamberleri aracılığıyla bildirmiştir. Tarih yasasında belirtilen nedenler toplum tarafından gerçekleştirilince, Allah ilgili yasayı uygulamıştır (Reşid Rıza, 1991: 160-161). Allah, toplumun farklı kesimleri içerisinde fitne çıkararak onları birbirine düşüren, toplumu bölen, insanları sömürü aracı olarak görüp onları sömüren, kendisini toplumun tek otoriter kişisi olarak gören düşünce ve uygulamaları ve uygulayıcılarını tarih yasasına göre cezalandırmıştır (Kur'an, 7/74; 29/30; 11/84; 28/32).

Kur'an aslında bir tarih kitabı olmayıp, hidayet rehberi olduğundan, tarihsel olayları kronolojik bir çerçeve içerisinde muhataplarına sunmaktadır. Bu nedenle Kur'an, olaylar ve bilgileri zaman ve mekân belirtmeksizin ifade eder. Kur'an, tarihten ve geçmiş peygamber ve kavimleri hakkında kıssalar sunarak, bu kıssalarla insanları aydınlatmak ve vahyin anlaşılmasını kolaylaştırmak ister.

Kur'an, tarihi bilgileri aktararak veya bu bilgileri yorumlayarak tarih ilmine kaynaklık etmez. O, tarihi süreçte insan ile birlikte tarihin şekillenmesinde ilahi müdahalenin nedenleri, dereceleri, şekil, tür ve zamanı konusunda aktardığı bilgilerle tarihe mühim katkı sağlar. Bu bağlamda Kur'an, Allah'ın tarihi insanoğluyla birlikte ördüğüne vurgu yapar. Tarihin doğru olarak anlaşılmasına ve yorumlanmasına imkân sunar. Kur'an'a göre tarih, Allah'ın koyduğu yasalar/sünnetullah'a göre işlemektedir. Bu yasalar/sünnetullah zaman, mekâna ve kişilere göre asla değişmez bir niteliğe sahiptir. Kur'an'da ifade edildiği gibi toplumların hayatlarını devam ettirmeleri veya cezalandırılmaları, toplumun tercihlerinin sonucu olarak gerçekleşmiştir. Çünkü toplumların hayat kalitesini, şeklini, yürütülmesini belirleyen yine toplumların kendisidir (Özkan, 2010: 16/31-32).

Ebussuûd Efendi'nin tarihe bakışını ve onu nasıl değerlendirdiğini bazı kavramlardan yola çıkarak örneklemeye çalışalım.

Ebussuûd Efendi Âl-i İmrân sûresi 137. Âyette, “sünnetullah” kavra-

minı şöyle anlamlandırır: “*Sizden önce nice sünnetler gelip geçmiştir. Bu âyetle sünnetlerden maksat olaylar, vakıalardır. Bir görüşe göre de ümmetler/milletlerdir. Sizden önce hakkı yalanlayan ümmetler/milletler hakkında Allah’ın icra ettiği birçok olaylar geçti. Öyleyse yeryüzünde gezip dolaşın yalan sayanların akıbetinin nasıl olduğuna bir bakın.*” (Kur’an, 3/137) “Sizden önce birçok “sünnet” gelip geçti. Buradaki sünnetlerden maksat; olaylar, ümmetler demektir. Sizden önce veya sizden önceki hakkı yalanlayan ümmetler/milletler hakkında Allah’ın yasasının/sünnetinin uygulandığı birçok ümmet/millet gelip geçti. Kur’an-ı Kerim’de başka bir âyetle; “Hepsi de lanetlenmiş olarak nerede ele geçirilirse, yakalanırsa öldürülürler. Allah’ın öncekiler hakkındaki kanunu/sünneti budur.” (Kur’an, 33/61-62) Yeryüzünde gezip dolaşın akıbetlerinin nasıl olduğuna bir bakın. Eğer bunda şüpheniz varsa haydi gidin, dolaşın, onların akıbetlerini bir görün.” (Ebussuûd Efendi, 1971: 2/87)

Ebussuûd Efendi; “*Onlar birer ümmetti; gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız da size. Onların işlediklerinden siz sorumlu tutulacak değilsiniz*” (Kur’an, 2/134) âyetini şöyle yorumlar: “İbrahim ile Yakub ve ikisinin arasında gelip geçen tevhid inancına sahip geçmiş birer ümmettir. Ümmet, insan firkalarının uymak zorunda olduğu örnek cemaattir. Onlar, öldüler; diğerlerinden ayrıldılar. Onlar, arkadaş ve yoldaş bulunmayan bir mekâna intikal ettiler. Onların kazandıkları ve sâlih amelleri ancak kendilerine aittir; başkasına asla geçmez; başkasının kazandıkları da size geçmez. Özetle, geçmişteki Peygamberlerin sâlih amelleri ancak kendilerine mahsustur; Yahudilere asla faydası olmaz; o Yahudiler de, ancak kendi kazandıkları ile baş başadır; soy olarak o peygamberlere mensup olmaları, onlara bir fayda sağlamaz; onlara fayda sağlayacak olan, amelde onlara uymalarıdır. Amelin mutlak olarak (sâlih ve gayr-ı sâlih amel ayrımı yapılmaksızın) zikredilmesi, ispatı istenen hükmü, genel bir kural zımnında kesin ve bağlayıcı delil yolu ile ispat etmektir (Ebussuûd Efendi, 1971: 1/165).”

“*Onlar gelip geçmiş birer ümmetti. Onların kazandıkları kendilerine sizin kazandıklarınız da size. Onların yaptıklarından siz asla sorumlu tutulacak değilsiniz.*” (Kur’an, 2/141) “Bu âyet Bakara sûresinin az önce geçen 134. âyetinin bir tekrarıdır. Bundan maksat, Yahudileri, ataları peygamberlerle iftihar etme ve onların amellerine güvenme hatasından mübalağa ile caydırmak içindir. Bir görüşe göre de, daha önceki âyetle geçen hitap, Yahudiler için, bu âyetle geçen hitap ise biz müminler için olup amaç bizi onlara uymaktan sakındırmaktır. Bir diğer görüşe göre ise, ilk âyetteki ümmetten maksat, peygamberlerdir; ikinci âyetteki ümmetten maksat ise, Yahudilerin selefleridir (Ebussuûd Efendi, 1971: 1/177).”

Ebussuûd Efendi En’âm sûresi 25. âyetle “esâtîru’l evvelîn” kavramına şöyle anlam verir: “*İçlerinden kimisi seni* (Kur’an okurken) *dinler:*

Kur'an'ı anlamalarına engel olarak kalplerinin üzerine perdeler, kulaklarına da ağırlık koyduk. (Kur'an, 6/25). Bu durum kâfirlerin Peygamberimiz hakkında bilgisizliklerini, kalplerinin katılgını, kulaklarının da gerçeklere kapalı olduğunun örneğidir. Diğer bir görüşe göre ise; bu söz onların “*Senin davet ettiğin (Kur'an'a) karşı kalplerimiz kapalıdır. Kulaklarımızda da ağırlık vardır.*” Kur'an, 41/5) ayetini açıklar. Bu, onların Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki bilgisizliklerini ve küfürlerini, Kur'an'ı sihir, şiir ve eskilerin masalları olarak nitelendirmeleri, Hz. Peygamber hakkında gerçek dışı bir takım iddialar ileri sürmeleri onların tasdik ve imanlarına engeldir. Yoksa onlarla Kur'an arasında onu anlamalarına başka bir durum söz konusu değildir. *Artık her mucizeyi görseler de yine ona inanmazlar.* Onlar, Kur'an'ın bütün ayetlerini dinleyerek görürcesine bilgi sahibi olsalar da yine iman etmezler. Çünkü yukarıda anlatılan durumları sebebiyle ayetlerin gerçeğini kavrayamazlar. *O kadar ki, bu inkârcılar sana geldikleri zaman seninle tartışırlar. O kâfirler: “Bu (Kur'an) öncekilerin (efsane) masallarından başka bir şey değildir” derler.* (Kur'an, 6/25) “Ya Ebâ Kâtile, Muhammed ne diyor?” diye sordular. O da: “Kâbe'yi Beyt'i yapan Allah'a yemin ederim ki, onun ne dediğini ben de bilmiyorum yalnız dilini oynatıyor ve benim size, geçmiş zamanlara ait anlattığım eskilerin masallarına benzer şeyler söylüyor” dedi. Bunun üzerine Ebû Süfyân: “Doğrusu, ben onu hak olarak görüyorum” dedi. Ebû Cehil ise: “Asla” cevabını verdi. İşte o zaman bu âyet nazil oldu. *“Ama biz onu (Kur'an'ı) anlamalarını engellemek için onların kalpleri üzerine perdeler/örtüler, kulaklarına da ağırlık koyduk”* (Kur'an, 6/25). Bu cümle, ya istinafi olup kalplerin mühürlendiğini, ya da gizlice Kur'an dinleyenlerin hallerini beyan eder. Bunun anlamı: “*Resulüm, onlar senin okuduğun Kur'an'ı dinlerken, onu anlamalarına engel olarak kalpleri üstüne, insanların bilmediği nice perdeler çektik.*” Bu, aynı zamanda Allah'a ortak koşanların, Peygamber hakkındaki cehaletlerini, kalplerinin katılgını, kulaklarının da gerçeklere kapalı olduğunu açıklayan bir benzetmedir. Diğer bir görüşe göre ise, bu söz, onların: “*Senin bizi davet ettiğin (Kur'an'a) karşı kalplerimizde perdeler, kulaklarımızda da ağırlık vardır.*” (Kur'an, 41/5) şeklindeki sözlerini açıklar. Müşriklerin, Hz. Peygamber ile Kur'an hakkındaki cehalet ve küfürleri, Kur'an'ı sihir, şiir ve eskilerin masalları olarak vasıflandırmaları, Hz. Peygamber hakkında gerçek dışı birtakım iddialar ileri sürmeleri, onların tasdik ve imanlarına engeldir. Yoksa bunun ötesinde onlarla Kur'an arasında onu anlamalarına engel başka bir durum söz konusu değildir. “Onlar bütün âyetleri görseler de onlara iman etmezler” Onlar, Kur'an'ın bütün âyetlerini dinlemek suretiyle görürcesine bilgi sahibi olsalar da yine iman etmezler. Çünkü yukarıda anlatılan halleri sebebiyle âyetleri gerçek anlamı ile anlayamazlar. *“Hatta sana geldikçe seninle tartışırlar. Ve o kâfirler şöyle derler: “Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir.”* Onların yalanlamaları ve büyüklük taslamaları öyle bir dereceye varmıştır ki, sa-

dece dinledikleri âyetlere inanmamakla kalmazlar; sana geldikleri zaman da, “*Bu Kur’an, eskilerin masallarından başka bir şey değildir!*” diyerek seninle tartışır. İşte bâtılın, ne önünden, ne de arkasından yaklaşmadığı en güzel ve en doğru kelâmı, masal ve hurafe saymak, küfrün en son mertebesidir (Ebussuûd Efendi, 1971: 3/121-122).

Kur’an-ı Kerim’de doğrudan âyetin nüzul sebebi olmasa bile çeşitli nedenlerle tarihte yaşanmış kıssa ve olaylara da referanslar vardır. Ebussuûd Efendi tarihî referanslar taşıyan bu tür âyetleri aydınlatmak maksadıyla tefsirinde tarihî bilgiler içeren rivâyetlere bazen ayrıntısıyla bazen de özetleyerek yer verir. Mesela şiddet ve tehditle küfre zorlanması karşısında zahiren inkârı mubah kılan âyeti (Kur’an, 16/106), Ammâr b. Yâsir ve Müseylemetü’l-Kezzâb olaylarıyla, Rıdvan biatine dair âyeti (Kur’an, 48/18), Hudeybiye anlaşmasıyla, Fil Sûresi’ni de Fil olayıyla açıklar.

“*Ey Rabbimiz! Bizi sana boyun eğen/itaat edenlerden eyle, soyumuzdan da sana itaat eden bir ümmet çıkar; bize ibadet usul/esaslarını göster; tevbemizi kabul et; çünkü tevbeleri en çok kabul eden ve çok merhametli olan sensin.*” (Kur’an, 2/128) Ebussuûd Efendi bu ayeti şöyle yorumlar: Ya Rabbi, bizi sana samimiyetle gerçekten teslim olan teslim olmuş müslüman eyle. Soyumuzdan da sana samimiyetle teslim olmuş, müslüman bir ümmet/millet meydana getir. Hz. İbrahim oğlu İsmail’in Allah’tan istedikleri, sahip oldukları ihlas ve samimiyetlerinin artmasıdır. Soyumuzu da böyle samimi ve ihlaslı eyle diye dua etmeleri, şefkatli olmalarından dolayıdır. Kendileri ıslah olunca, soylarından gelecek olan nesillerin/milletin de ıslah olmaları için dua etmelerinin nedeni, nesillerinden zalim kimselerin çıkabileceğini düşünmelerindendir. Soylarından gelen herkesin samimi ve ihlaslı olmaları dünya hayatının dengesini bozar. Bu nedenle “Ahmaklar da olmasaydı, dünyanın dengesi bozulurdu” denir. Ayette geçen ümmetten kasıt, Hz. Peygamber’in ümmetidir. Ayette ifade edilen tevbe, İbrahim ve İsmail neslinin tevbesidir. Bunun ikisinin ortak dil ile anlatılması kâfirleri tevbe ve imana teşvik için veya İbrahim ve İsmail’den yanlışlıkla olan veya olabilecek hataların tevbesidir. Dua adabında: “Kul, duasının kabul olmasını istiyorsa, kendi haline uygun olan Allah’ın isim ve sıfatlarıyla O’na yalvarmasıdır” denir (Ebussuûd Efendi, 1971: 1/260-261). Bu ayette geçen ümmet kelimesi soy/nesil ve millet olarak kullanılmaktadır.

Ebussuûd Efendi yukarıda örnekleri verilen âyetleri tefsirinden onun tarihe bakışını tespit etmek mümkündür. Âyetlerde kastedilenleri iyi ve doğru anlamış, nüzul sebeplerine başvurmuş, birden fazla nüzul sebebi varsa onlardan birini tercih etmiştir. Tefsirinde kıssalar ve Hz. Peygamber döneminde meydana gelen bazı olaylara önemle vurgu yapan Ebu’s-Suûd Efendi bazı durumlarda akıl ve mantığın kabul edemeyeceği israiliyâta da yer vermiştir. Olaylara objektif yaklaşmış, yorumlayıcı değil, nakilci olarak olayları ele almıştır.

Ebussuûd Efendi, özellikle geçmiş milletlerin ve peygamberin kıssalarının detaylandırılmasında, çok olmamakla beraber, bazen İsrâiliyâtan olan bilgilere de yer verir. Ancak bunların bir kısmının uydurma olduğunu, akıl ve nakille bağdaşmadığını ifade eder. Bütün bunların yanında muhtemelen devrin ulaştığı ilmî seviyenin bir yansıması olarak, rivâyet tefsirlerindeki hâkim geleneğin aksine, gök gürültüsü ve şimşek gibi bazı doğa olaylarına aklî ve mantıkî açıklamalar getirmesi de dikkat çekicidir. Akıl ve sahih nakille bağdaşmayan mitolojik rivâyetleri genellikle eleyen Ebussuûd Efendi'nin eleştiri getirmediği ve mitolojik unsurlar taşıyan bazı akıldışı abartılı rivâyetleri “rivâyet edilir ki” gibi sonunda “Allah bilir” gibi kuşkusunu açıklayan bir ifade kullanması, bu tür rivâyetlerin zayıflıklarına işaret olarak alınabilir (Yerinde, 2011: 9/18, 349).

5. Ebussuûd Efendi'nin Osmanlı Tarihi ile İlgili Görüşleri

Ebussuûd Efendi'nin yaşadığı dönem (1490-1574) Osmanlı İmparatorluğunun en ihtişamlı dönemi olan Kanunî dönemine rast gelmektedir. Osmanlı İmparatorluğu, bu dönemde ilim ve sanatta olduğu gibi siyasette de dünyaya kendisini kabul ettirmişti. Dönemin padişahı Kanunî Sultan Süleyman, Ebussuûd Efendiye çok saygı duyulmaktaydı. Onunla ilgili olarak: “Hâlde hâldeşim, sinde sindaşım, ahiret karındaşım, tarik-i hakta yoldaşım” ifadesiyle bunu dile getirmiştir (Kaya, 2013: ½, 76). Ebussuûd Efendi Osmanlı İmparatorluğunda Türklerin ilmi ile övündükleri önemli bir kişiliğe sahiptir. Onun, Kanunî Sultan Süleyman döneminde şeyhülislamlık görevinin yanı sıra yönetim ve hukukla ilgili yasaların yapılmasında çok emeği geçmiştir (Cerrahoğlu, 1996: 2/293).

Ebussuûd Efendi'nin Osmanlı İmparatorluğundaki etkisi Kanunî Sultan Süleyman döneminde yaptığı müderrislik döneminde başlamış, kazaskerlik döneminde daha fazla hissedilmiştir. O, Kanunî Sultan Süleyman ile birlikteliği kazaskerlik dönemi dâhil yaklaşık otuz yılı bulmuştur. Ebussuûd Efendi, Boğdan, Estergon ve Budin seferlerine padişahın yanında iştirak etmiş, Budin fethedildikten sonra şehirde ilk Cuma namazını kıldırılmıştır. Yeni fethedilen bu şehrin toprak hukuku Ebussuûd Efendi tarafından düzenlenmiştir. O, Yavuz Sultan Selim döneminde gerçekleştirilen Kıbrıs'ın fethi ile fetvayı vermiştir. “Gaza-i ekber” olarak nitelendirilen Osmanlı-Safevî savaşları için gerekli fetvayı yine Ebussuûd Efendi vermiştir. Ebussuûd Efendi verdiği fetvalarla Osmanlı hanedanının, Sünnî İslam'ın en yüksek başkanı ve koruyucusu olduğu fikrinin hâkim olmasında büyük rol oynamıştır. O, yaşadığı devrin hukuk sistemine Kanunnâme ve Ma'ruzâtı ile büyük katkı sağlamış, fetvaları ile de yön vermiştir. Ebussuûd Efendi, döneminde Osmanlı coğrafyasında yaygın olan tasavvufi

düşünce ve uygulamalarına dikkat çekici fetvalar vermiş, sonraki dönem tasavvufî tartışmalarda en önemli başvurulanan kişilerden olmuştur. O, Osmanlı ekonomisi, kahve içilmesi, Kur'an okunması, eğitimi ve genel dinî hizmetlerden ücret alınması gibi konular ile para vakıfları, tımar sistemi, siyasi-ekonomik olaylar hakkında günümüzde bile geçerliliği olan fetvalar vermiştir (Düzenli, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, 2005: 444).

Kanunî Sultan Süleyman dönemi sosyal, siyasî, ekonomik, dinî ve kültürel alanlarda ve tüm tarihi kaynaklarda Ebussuûd Efendi'ye atıfta bulunmuşlardır. Yukarda da değinildiği üzere Kıbrıs'ın fethi Ebussuûd Efendi'nin fetvaları sonucu gerçekleşmiştir. Bu bakımdan onun fetvaları tarihî kaynaklar olarak değerlendirilmektedir (Düzenli, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, 2005: 459).

Sonuç

Kur'an Allah tarafından Cebrail aracılığı ile Hz. Peygamber'e 23 yıl zarfında indirilmiştir. Kur'an'ı doğru anlamak ve isabetli netice alabilmek için onu bir bütün olarak ele almak gerekir. Çünkü Kur'an'ın bir yerinde bağımsız olarak zikredildiği zannedilen bir konunun başka yerde de bağlantısının bulunması mümkündür. Yani Kur'an ayetleri mana, dilbilgisi, belagat, lafız, metinsel dizin vb. açıdan birbirleriyle irtibatlanabilmektedir. Ebussuûd Efendi, Kur'an'ın bu özelliğini tefsirine yansıtan önemli şahsiyetlerden birisidir. Ebussuûd Efendi, bir ayeti yorumlarken ileri sürdüğü görüşünü desteklemek için başka bir ayeti şahit getirerek, aralarında doğrudan irtibat bulunmayan ayetleri dolaylı olarak birbirleriyle irtibatlandırmıştır. Ebussuûd Efendi eserinde okuyucularına tarihî olayları anlatırken olayları zihinlerinde canlandırmalarına yardımcı olacak şekilde açıklamalar yapmıştır. Geçmiş ümmet/milletlerle ilgili yeterli bilgiler sunmuştur. Kur'an ve tarih ilişkisi açısından ayetlerin nüzul sebepleri ve tarihî olayları derin bir bakış açısıyla dile getirmiş ve gerekli açıklamaları yapmıştır. Ahkâm ayetlerini yorumlarken Hanefî mezhebine önem verirken, ara sıra diğer mezheplerin esas görüşlerine kısa ve öz olarak değinmiştir. Ebussuûd Efendi, dinî hükümleri iyi bilen, karakteri sağlam, hatır için konuşmayan, dönemin şartlarını, örf ve adetleri dikkate alan, dinin emirlerinde asla taviz vermeyen bir kişiliğe sahip bir Osmanlı âlimidir. Ebussuûd Efendi'nin tarihle ilgili ayetlere yaptığı yorumlar ve değerlendirmeleri ele alınmış, onun millet, sünnetullah ve Osmanlı Tarihi ile ilgili görüşleri incelenmiş, onun her alanda sözü olan bir kişiliğe sahip olduğu görülmüştür. Bu nedenle onun ansiklopedik bir âlim olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, A. (1994). “Ebussuûd Efendi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt. 10, ss. 366).
- Aydemir, A. (1968), *Büyük Türk Bilgini Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Cerrahoğlu, İ. (1996). *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, (Cilt. 2. s. 293).
- Döndüren, H. (1998). “Bir Fakih Olarak Ebussuûd”, *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler Sempozyumu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Düzenli, P. (2005). “Şeyhülislam Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (Cilt. 3/5, 2005, ss. 441-475).
- Düzenli, P. (2007). *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ebussuûd Efendi, (1971). *İrşâdu'l-Akli's-Selim ilâ Mezâyâ Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Evliya Çelebi, (1314). *Seyahatnâme*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1/403.
- Gerlegiz, A. (2018). *Ebussuûd Efendi'nin Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri*. Ankara: Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kâtip Çelebi, (1311). *Keşfü'z-zünûn 'an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*, İstanbul: el-Matbaatü'l-ûlâ, 371, 379.
- Kaya, S. (2013). “Ebu's Suûd Tefsirinde Siyakın Yeri”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Güz, Cilt 1/ 2, ss. 76 – 79).
- Kur'an-ı Kerim Meâli, (2004). çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Nev'izâde Ataî, (1268). *Zeylû's-şakâik*. İstanbul: Mahmud Beg Matbaası. (1/183).
- Özkan, M. (2010). “Tarihin Öznesinin Tespitinde, Kur'an'ın Tarih İlmine Katkısı/ Kaynaklığı Üzerine-Bedir Savaşı Örneği”, *İstem*, (sayı: 16, ss. 19-33).
- Özsoy, Ö. (1999). *Sünnetulah*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Reşid Rıza, Muhammedî Vahiy, (çev. Salih Özer), Ankara, 1991, 160-161.
- Yerinde, A. (2011). “Ebu's-Suûd Efendi'nin İrşâdu'l-Akli's-Selim ila Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm'i”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (Cilt. 9/18, ss. 337-363).
- Yörükân, Y. Z. (1952). “Bir Fetva Münasebetiyle Fetva Müessesesi, Ebussuûd Efendi ve Sarı Saltuk”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, (Cilt. 1/2, ss. 137-160).

BÖLÜM 2

SPİNOZA VE MAİMONİDES'TE NÜBÜVVET NAZARİYESİ

Sevgi ÖZDEMİR¹

¹ Sevgi ÖZDEMİR, Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, sevgi.ozdemir@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9361-9843.

Giriş

İbn Meymun, Yahudi bir düşündürdür. Yahudi olarak doğmuş ve Yahudilik dininin bazı esaslarına inanmamakla birlikte inançlarından kopmamıştır. Endülüs Devleti'nin döneminde yaşamış ve İslam Filozoflarıyla tanışma fırsatı bularak onların düşüncelerinden etkilenmiştir. Fakat İslam filozoflarının bazı düşüncelerini aynen alarak Yahudilik dinine uygulamıştır. Bunun en büyük örneklerinden biri de nübüvvet anlayışıdır. Farabi, İbn Sina gibi İslam filozoflarının nübüvvet nazariyelerini olduğu gibi alıp Hz. Musa üzerinde uygulamış ve Hz. Musa'yı, biricik ve diğer peygamberlerden üstün bir konuma taşımıştır. İbn Meymun'un Spinoza'ya nazaran Yahudilere göre en büyük üstünlüğü bu olmuştur. Spinoza Yahudilik esaslarını sert bir dil ile eleştirirken İbn Meymun yuvarlak bir dil kullanarak Yahudi Tarihinde saygın bir filozof olma niteliği kazanmıştır.

Farabi ve İbn Sina'nın nübüvvet nazariyelerine baktığımızda, ay üstü ve ay altı alem olarak iki farklı alemden söz edilir. Tanrı ay üstü alemin en üst kısmında hareketsiz bir şekilde durmakta ve sürekli olarak kendisini düşünmektedir. Düşünen Tanrı'dan bir süre sonra zorunlu olarak akıllar taşar. Öncelikle ilk akıl, ikinci akıl... diye devam ederek ay üstü alemin en aşağısında kalan faal akılla son bulur. Faal akıl, ay altı alemini düzenleyen akıldır. Ay altı aleme baktığımızda; madde, hayvan, insan, kamil insan şeklinde aşamalardan oluşmaktadır. En üstte akli, ahlaki yetkinliğe ulaşmış, kendisinde muhayyile melekesinin zirvesini barındıran kişiler vardır ve bunlar da filozoflar ile peygamberlerdir. Ancak filozoflar muhayyile melekesi güçlü olmayan kişilerdir. Dolayısıyla peygamberden farklıdırlar. Peygamberler faal akıldan direkt olarak alır ve muhayyile melekesi sayesinde halkının diline çevirerek onlara vahyi tebliğ eder. Bu vahyi sembolleştirme durumu peygamberin ve içinde bulunduğu çevrenin durumuna göre değişiklik arz eder.

İbn Meymun ve Spinoza; Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarının yukarıda anlatılan nübüvvet nazariyelerinden oldukça etkilenmiş ve kendi düşüncelerini bu noktada geliştirmiş bazen de aynen almışlardır. Fakat her insanda olduğu gibi onların da düşüncelerinde bazı farklılıklar olmuştur. Bu çalışmayla bu farklılıkları göreceğiz.

1. Spinoza'nın Nübüvvet Nazariyesi

Spinoza, 24 Kasım 1632 yılında Amsterdam'da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Babası öldükten sonra maddi sıkıntılar içine giren Spinoza, Musevilikte geçerli olan uygulamalar yerine Amsterdam'ın hukuk kurallarını benimseyince cemaatin güçlü liderleri tarafından büyük tepki görür (Vural, 2012:71). Spinoza, 20'li yaşlarındayken dinin Yahudi cemaati üzerinde bir baskı aracı olarak kullanılmasından ve sürekli dini

geleneklere uygun yaşamın dayatılmasından bezmiştir. Görüşlerindeki bu ayrılık dikkat çeker ve uyarı alır. Fakat buna rağmen düşüncelerini çevresiyle paylaşmaya devam edince süresiz olarak aforoz edilir. Daha sonra da geri kalan zamanını düşünerek, yazarak, kısaca inziva hayatı yaşayarak sürdürür. Geçimini de optik lens üretimiyle sağlar. 20 Şubat 1677 yılında da hastalanarak vefat eder.

Spinoza Kutsal Kitap'taki bir çok şeyi eleştirmiştir. Bunların en başında Tanrı, Peygamber ve vahiy gelir. Spinoza, Yahudilerin inandığı Tanrı ile içi içe geçmiş Peygamberin (Vural, 2012:72) aksine dini konular dışındaki konularda kendisine inanmak zorunda olmadığımız normal bir Peygamberden bahseder. Ona göre Peygamberlik ve vahiy dinin temel doktrinleridir (Arıcan, 2007:8) ve Peygamber, Tanrı'nın emanetini insanlara ulaştıran kişidir (Arıcan, 2007:9). Peygamberler vahyi yorumlayan kişilerdir. İnsanlar da Peygamberlere din konusunda inanırlar. Bununla birlikte dini konular dışındaki zihni konularda Peygamberler, inanılması ya da dediklerinin yapılması zorunlu kişiler değildir (Arıcan, 2007:9). Nitekim Peygamberler bir fizikçi, matematikçi, astrolog olmadığı gibi her şeyi bilmek zorunda da değildirler.

Spinoza'ya göre; peygamberler kimi zaman yanlış bilgilere de sahip olabilmekteydiler. Sözelimi Hz. Nuh, Filistin'deki insanlar dışında, kimsenin yaşamadığını düşünürken, Hz. İsa güneşin dünyanın etrafında döndüğünü düşünmekteydi. Ona göre bu durum gayet normaldi, zira ne Hz. Nuh coğrafyacı ne Hz. İsa astronot ne de Hz. Süleyman bir matematikçiydi. Onlar gerçekte peygamber ve aynı zamanda birer insandılar. (...) Hz. Adem, günahını Tanrı'dan saklamaya çalışırken, Tanrı'nın her şeyi bilen, her yerde hâzır ve nâzır olan bir niteliği olduğundan habersiz davranmaktaydı. Dolayısıyla, peygamberlerin Tanrı'nın sıfatları gibi önemli bir konuda, hatta dinî konuda dahi bilgi eksikliği olabilmekteydi. (Arıcan, 2001:175)

Peygamberler birer insandır. Geçmişten getirdiklerini, yapıp ettiklerini devam ettirirler. Dolayısıyla rehberlik ettiği insanlar peygamberlerin her fiilini yapmak yerine yalnızca nebevi yönüne itaat ederler. Spinoza'ya göre; “her milletin bir Peygamberi vardır. Ve hiçbir din diğerinden üstün değil, hiçbir millet seçilmiş değildir. Erdem ve zeka her millette eşit öneme sahiptir. Hiçbir millet diğerine tercih edilmemiştir.” (Spinoza, 2022) Buna rağmen Spinoza, inancından kopamayarak Peygamberler arasında ayırım yapar. “Hz. Süleyman en bilgedir ve bir filozoftur. Fakat en üstün Peygamber, Hz. İsa'dır. Tanrısal nitelik Hz. İsa'nın şahsında insani bir kılığa bürünmüştür” der. (Spinoza, 2022).

Spinoza'ya göre; Peygamberlerin Peygamber olabilmesi için diğer insanlardan farklı bir zekaya, akla, bilgiye vs. sahip olmasına gerek yoktur.

Sahip olmaları gereken tek özellik canlı ve güçlü bir muhayyile gücünün olmasıdır (Arıcan, 2001:9). Nitekim Peygamberler muhayyile gücü olmadan vahiy alamazlar (Vural, 2012:74). Muhayyile güçleri sayesinde sözlü veya görüntülü olarak vahiy alırlar. Tanrı, peygambere vahiy gönderirken özel bir dil kullanmaz. Tanrı'dan gelen vahiy Peygamberin üslubuna, belagatına, mizacına, hayal gücüne, anlayışına, eğitim ve karakterine, bulunduğu toplumun yapısına ve zihinsel durumuna göre değişiklik arz eder. Spinoza, bu anlamda İbn Sina, Farabi gibi İslam filozoflarından etkilenmiştir. Söz konusu, Hz. Muhammed bir çölde yaşadığı için ve çöl de sıcak olduğu için Peygamber muhayyile gücüyle cehennem hayatını sıcaklığın zirvesiyle anlatmıştır. Zira aynı Peygamber kutuplarda olsaydı cehennem hayatını, sıcaklığın zirvesi olarak anlatamazdı. Eğer öyle olsaydı herkes cehenneme gitmek isterdi. Peygamber kutuptakilere cehennemi ancak soğukun zirvesi olarak anlatabilirdi. Ancak en soğuk onların cehennemi olmuş olurdu. Bunun yanı sıra, Tanrı'dan gelen vahiy Peygamber muhayyile gücü ile yorumlayacağından Peygamberin anlık psikolojik durumuna göre de vahiy değişken olmaktadır. Şöyle ki; Eğer peygamber neşeliyse ona zaferler, barış ve mutlu eden olaylar vahiy edilecektir. Çünkü tabii olarak o, muhtemelen böyle şeyler hayal edecektir ya da tam aksine hüzünlü bir kişiliğe sahip ise, savaşlar, katliamlar, felaketler ona vahyolunacaktır. Yani vahiy, muhayyile melekesinin durumuna bağlı olarak değişecektir. Örneğin, peygamber kültürlüyse, vahiy kültürlü bir şekilde, şayet kafası karışıkça, karışık bir şekilde algılayacaktır. Bu durum vahyin görüntülerle algılandığını gösterir. Bir peygamber köylüyse köy hayatındaki hayvanları ve oradaki hayat şeklini görüntülerle görecektir; eğer askerse orduları ve bununla ilgili nesneleri, yahut bir saraylıysa taht, saray vb. şeyleri görecektir (Vural, 2012:74).

Tanrı Peygamberler aracılığıyla emirlerini ortaya koyar. Tanrı'nın tek istediği emirlerine itaattir buna binaen ilahi kitaplar bilgi kitapları değil emir kitaplarıdır. Bilgi vermezler, Tanrı'nın buyruklarını bildirirler ve insanları belirli bir davranış kalıbına sokmayı, belirli bir yaşam tarzına yönlendirmeyi hedeflerler. Tanrı'nın buyruklarının özü, adalet ve sevgidir (Arıcan, 2007:179). Tanrı insanlardan, O'nun adalet ve sevgisinin bilgisine ulaşmasını ister. İnsan aklıyla bunu tabi ki bulabilir fakat bulamayanlar da vardır. Dolayısıyla peygamberler ve kutsal kitaplar dinlerin temel doktrinidir.

Spinoza'ya göre Tanrı alemi yaratmış fakat onu başı boş bırakmamıştır. Tanrı alemi kuşatır. Ve daima alemin içindedir. O gerektiğinde aleme müdahale eder (Spinoza, 2022). Aleme zaman zaman Peygamber göndermesi, dahası Peygamberlere mucize vermesi bunun bir göstergesidir. Mucize aynı zamanda Peygamberliğin kanıtıdır. Fakat tek kanıt bu değildir. Nitekim ortaya çıkan yalancı Peygamberler de doğaüstü olaylar gösterip

adına mucize demiş ve böylelikle insanları kandırmışlardır. Peygamberlerin Peygamberliklerinin göstergesi olan bir diğer ve en önemli husus insanları her daim iyiye ve doğruya yönlendirmeleridir (Vural, 2012:73). Bundan mütevellit, kutsal kitapların ve peygamberlerin hiçbirisi birbiriyle çelişmez ve birbirinden dini anlamda üstün değildir. Hepsinin asıl amacı insanlara Tanrı'nın adaletinin ve sevgisinin bilgisini göstermek ve Tanrı'ya itaat etmelerini sağlamaktır.

2. Maimonides'in Nübüvvet Nazariyesi

İbn Meymun 30 Mart 1135 tarihinde Endülüste Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Küçükali, 2007:142). Endülüs'te Müslümanlar, Muvahhidiler döneminde dinsel inançlarda bozulmaya neden oldukları gerekçesiyle İslami olmayan öğretilere karşı olumsuz tavır takınmışlardır. Bu yüzden İbn Meymun da Müslüman gibi görünüp Kur'an öğretileri ve Maliki fıkıh ile uğraşmıştır. Yanı sıra Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Bacce'yi okumuş ve birçok düşüncelerinde onlardan etkilenmiştir. İbn Meymun daha sonra Mısır'a yerleşmiş ve bilgisiyle, yetenekleriyle kısa zamanda Yahudi lideri haline gelmiştir. Nitekim Yahudiler tarafından kendisine atfen "Hz. Musa'dan, Musa (Musa b. Meymun)'ya kadar Musa'nın dengi başka bir Musa daha gelmedi" (Küçükali, 2007:145) sözünün muhatabı olmuştur. 13 Aralık 1204 tarihinde ise vefat etmiştir.

İbn Meymun, nübüvvet anlayışında İslam filozoflarından olan Farabi ve İbn Sina'dan oldukça etkilenmiş ve bunu Hz. Musa'ya uyarlamıştır. "İbn Meymun, Farabi'nin filozof kavramına yüklediği Peygamberlik görevini ustalıkla Musa Peygamber'e tatbik etmiştir" (İbn Meymun, 2022) Şöyle ki; Farabi, filozofları ve Peygamberleri eşit görür. Bir kişi akli ve ahlaki yetkinliği elde etmiş, aynı zamanda muhayyile¹ gücüne sahipse (Vural, 2012:71) o kişi ya Peygamberdir ya da filozoftur. İbn Meymun bu düşüncüyü aynen alır ve Musa Peygamber üzerinde uygular. Musa Peygamber biriciktir. O ahlaki ve akli yetkinliğe erişmiş ve muhayyile gücüne de sahip biridir. Böylece Tanrı'dan aldığı vahyi muhayyile gücüyle simgeleştirerek insanlara ulaştırır.

İbn Meymun'a göre; Tanrı, kendisinden hoşnut olduğu bazı kimseleri seçer ve onlara görev verir. Bu kişi ahlaken iyi vasıflara sahip olan kişidir (Özgenç, 2009:300). Ancak sadece ahlaki vasıflara sahip olması yetmez aynı zamanda cesaret, şuur, hads ve muhayyile gücü bir arada olmalıdır. Her insanda bunlardan biri ya da birkaçı olabilir fakat Peygamberlerde hepsi bir arada toplanmıştır. İbn Meymun'a göre; Peygamber cahil olamaz

1 Muhayyile: Hayal gücüdür. Görevi ise duylardan elde edilen verileri toplamak, bir araya getirmek ve bunlardan yeni genel bilgiler oluşturmaktır. (Semahat Özgenç, "Musa b. Meymun'un Vahiy Anlayışı", ed: Sami Erdem, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, (2009), s:308.

(Özgenç, 2009:299). Birinin Peygamber olabilmesi için akli yetkinliği, muhayyile gücü ve ahlaki yetkinliği bir arada bulundurması gerekir. Nitekim vahiy alabilmesi için bu önemlidir. Peygamberler tarihine bir göz attığımızda bütün peygamberlerin bulunduğu toplumda ahlaki anlamda öncü kişiler olduğunu görürüz. Dolayısıyla bu örnekler İbn Meymun'un iddiasını kanıtlar niteliktedir. Peygamberler her şeyden önce vahiy alan kişilerdir. Dolayısıyla sadece ahlaki ve akli yetkinliğe ulaşmış olmaları ya da sadece muhayyile gücüne sahip olmaları yeterli değildir. Nitekim İbn Meymun'a göre vahiy ilk olarak Peygamber'in aklına gelir ve oradan da muhayyile melekisine ulaşır ve Peygamber, vahyi muhayyile melekisinde simgeleştirerek insanlara ulaştırır (Maimonides, 2022; Özgenç, 2009:298; Arkan, 2009:347). Zira vahyin kullandığı din dili ile halkın kullandığı günlük dil arasında farklılık vardır (Küçükali, 2007:150). Dolayısıyla İbn Meymun'a göre; kutsal kitaptaki dil mecazi bir dildir. Halkın hakikati kavraması için vahyin mecazi diline ihtiyacı vardır. Aksi takdirde vahyin olduğu gibi algılanması normal insan için mümkün değildir. Bu yüzden Peygamber zorunlu bir ihtiyaç olduğu gibi Peygamberin muhayyile gücü de zorunludur. Aynı zamanda muhayyile gücünün de hiçbir durumdan etkilenmemesi gerekir. Şöyle ki; Fiziksel sağlık muhayyile gücüne etki eder. Muhayyile gücü bedeni bir güç olduğundan fiziksel yorgunluk ve psikolojik durumlardan etkilenir. İbn Meymun bu özelliği sebebiyle Peygamberlerin sıkıntılı olduğu zamanlarda vahyin kesildiğini ifade eder. Ayrıca Peygamberlerin ölümlerine yakın vahyin kesilme durumunu muhayyilenin bu özelliği ile ilişkilendirir (Özgenç, 2009:308; Küçükali, 2007:150).

İbn Meymun aklın sınırlılığından bahseder. Ona göre; her insanın akli sınırlıdır ve her bilgiyi elde etmeleri mümkün değildir. Buna Peygamberler de dahildir. Fakat Peygamberler diğer insanlara göre akıllarını yine kendi sınırlılıkları içinde bir nebze olsun daha fazla kullanırlar (Maimonides, 2022). Binaenaleyh akli yetkinliğe ulaşmış kişiler olarak Tanrı'dan gelen vahyi direkt olarak algırlarlar. Fakat bunu insanlar algılayamayacağı için, Peygamberler de kendi halkının durumuna göre vahyi mecazi olarak anlatırlar. Vahyin mecazi olarak anlatılması insanların Kutsal Kitabı yanlış algılanmanın önüne geçmez. İbn Meymun bu durumu şöyle açıklar; Kutsal Kitabı anlamak için ilahiyat ilmine, gramer bilgisine ve felsefi bilgiye sahip olmak gerekir. Aksi takdirde Kutsal Kitaptaki bazı yerler insana çelişki gibi gelebilir (Arkan, 2009:348).

Alem ay üstü ve ay altı alem olmak üzere ikiye ayrılır. Tanrı'dan gelen vahiy önce ay üstü aleme oradan da faal akıl aracılığıyla ay altı aleme feyzeder. Bütün peygamberler faal akıl aracılığıyla vahyi önce aklına oradan da muhayyile gücüne alırlar. Oradan da simgeleştirerek insanlara tebliğ ederler. Muhayyile gücü burada önemlidir. "gerek faal akıldaki gerekse insan aklındaki bilgiler ve anlamlar külli olduğu için bunlar muhayyile gücü

tarafından tikel anlamlara dönüştürülür. Diğer bir ifadeyle feyizden gelen anlam ete kemiğe bürünür”(Maimonides, 2022).

Peygamberler bu vahyi genellikle Rü’yet² aracılığıyla alırlar. Bu rü’yet çeşitli şekillerde olur. Rü’yette ses duymak, meleklerle konuşmak bunlara örnektir. Fakat İbn Meymun’a göre; Musa Peygamber’in durumu farklıdır. O Tanrı ile birebir konuşmuştur (Maimonides, 2011:270). Vahyi hiçbir aracı olmadan, faal akılla değil direkt olarak Tanrı’dan almış ve dilediği zaman Tanrı ile yüz yüze görüşebilmiştir (Özgenç, 2009:317). İbn Meymun; “Diğer Peygamberler Tanrı’yı görmeden vahiy almışlardır. Eğer Musa’nın dışındaki Peygamberler Tanrı’yı görerek vahiy almaya çalışsalar korkuya kapılıp akıllarını kaybedebilirlerdi. Fakat bu konuda Musa Peygamber farklıdır. O Tanrı ile yüz yüze dilediği zaman görüşmüştür” (Maimonides, 2022) der. Neticede Musa Peygamber’i diğer peygamberlerden üstün kılar.

İbn Meymun, Peygamberlerin ilahi konularla ilgilendiğini, gereksiz konularla zihnini meşgul etmediğini (Maimonides, 2022; Özgenç, 2009:300) iddia eder. Peygamberler diğer insanlardan farklıdır ve gereksiz işlerle zihinlerini meşgul etmezler. Ve yine İbn Meymun’a göre, peygamberlerde cesaret, şuur, hads ve muhayyile gücü bir arada toplandığı için geçmiş, şimdi ve gelecek hakkında bilgi sahibi olabilirler. Bütün bu kabiliyetlerini birleştirir ve gelecek olan olaylar hakkında kesin bilgiye sahip olurlar.(Özgenç, 2009:307)

Toplumda bir şariat hakimdir ve bu şariat ilahi kaynaklı olup peygamberler aracılığıyla topluma yansır. Dolayısıyla İbn Meymun’a göre peygamberle aynı zamanda kanun koyucudur. Peygamberler kanunlara uymak ve gerçekleştirmek konusunda zorlama gücüne sahiptirler. Buna binaen ilahi kanunlar insanları mutluluğa erdiren asli kanunlardır ve bu da peygamberler aracılığıyla gerçekleşir.

İlahi kanunlar Tanrı’nın feyzinin doğrudan ulaştığı akıllar tarafından yapılan kanunlar olup, insanın maddi ihtiyaçlarına cevap verip, aynı zamanda doğru bir inanç sağlayan eğitim ve öğretim yolunu, Tanrı’nın meleklerinin ve varlığın formlarının bilgisini verirler. Bu kanunlar toplumdaki bireylerin akli ve ahlaki gelişimi öne çıkarır ve insanın nihai gayesini hedefler. İbn Meymun’a göre bu özellikteki şariat tek olup Musa Peygamber’in şariatıdır (Özgenç, 2009:304)

Özetle İbn Meymun, Peygamberleri her anlamda üstün görür. Ona

2 Rü’yet: Diğer insanlar için gizli olan şeylerin görülüp, duyulması olarak tarif edilir. (bkz:Özgenç, “Musa b. Meymun’un Vahiy Anlayışı”, s:312.) rü’yet aynı zamanda uykuda olmayıp aklın ve duyuların işlevini kaybedip peygamberin adeta kendinden geçme durumudur. İbn Meymun rüya ile rü’yeti birbirinden ayırır. Ona göre; peygamberin işittiği her şey rüyada gerçekleşir. Rü’yette ise meseller veya akli itisalle verilen külli bilgiler idrak edilir. Rüya uykulu halidir. Rü’yet uyanırken gerçekleşir. (bkz: Özgenç, “Musa b. Meymun’un Vahiy Anlayışı”, s:313)

göre, peygamberler akli, ahlaki ve muhayyile yetilerini bir arada bulunduran, yaşadığı toplumda ahlaki anlamda en üstün olan seçilmiş kişilerdir. İlahi olanlarla uğraşıp gereksiz şeylerle zihinlerini meşgul etmezler. Aynı zamanda kanun koyucudurlar. İnsanların refahı için uğraşırlar. Fakat Musa Peygamber hepsinden üstün ve biriciktir.

DEĞERLENDİRME, TENKİT

Spinoza ve Maimonides birer Yahudi düşündürdür. İkisi de Yahudi olarak dünyaya gelmiş ve Yahudiliğin bazı dayatmalarını eleştirmişlerdir. Ve bakıldığında ikisinin de düşünceleri İslam filozoflarının benzeridir. Nitekim İslam filozoflarından etkilenmişlerdir. Fakat Spinoza aforoz edilirken Maimonides büyük bir din adamı olmuştur. Bunun en büyük sebebi şüphesiz Spinoza'nın eleştirilerinin daha sert olmasıdır. Buna karşılık İbn Meymun Yahudilerin bazı kurallarını doğru görmemesine rağmen bunu direkt olarak söylememiş yanlış olana yönelmemiş aksine doğru olanı söylemiştir. Şöyle ki; İbn Meymun İslam filozoflarından etkilenmiş biri olarak onların birçok düşüncesini aynen almış fakat bu düşünceleri kendi dininde uygulamıştır.

İbn Meymun Muvahhidler dönemi³nde İslami dayatma neticesinde İslam dinindenmiş gibi davranarak İslam filozoflarıyla tanışma fırsatı bulmuştur. Çokça Farabi, İbn Sina vs. Meşşai filozofları okumuş ve onlardan oldukça da etkilenmiştir. Spinoza da İbn Meymun'dan etkilenmiş bir düşünür olmakla birlikte İbn Meymun vasıtasıyla İslam filozoflarıyla tanışmış ve İbn Meymun kadar olmasa da onlardan etkilenmiştir. Bunu eserlerinde açıkça görmekteyiz. Buna binaen Spinoza ve İbn Meymun'un düşünceleri birbirine benzetilmekle beraber aslında farklılıkları daha fazladır. İkisi de İslam filozoflarından etkilenmiş olmalarına rağmen ikisi de kendi dinleri olan Yahudilikten kopamamışlardır. Fakat Spinoza Yahudiliğin dayatmacı kurallarını sert bir dille eleştirirken İbn Meymun aynı düşünceleri daha yuvarlak bir dille anlatıp tarihe geçmiş saygın bir filozof olmuştur.

İbn Meymun ve Spinoza İslam filozoflarından etkilenmiş iki düşünür hatta iki filozoftur. İkisi de Yahudi, ikisi de başkaldıran ve ikisi de düşün-

3 Muvahhidler Dönemi: 1121 yılında Muhammed İbn Tûmert'in kurduğu bir İslam Devletidir. Her türlü kötülük ve yanlışlıklardan ihmal ettiklerini, ancak Kur'an ve Sünnete tekrar bağlanarak kurtuluşa erileceği düşüncesinden hareketle yeni bir dini ve siyasi ıslahat hareketleri başlatmışlardır. (Adnan Adıgüzel, "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu", *Ekev Akademi Dergisi*, 16:51, 2012, s:115.) Muvahhidler İslam dininin öngördüğü kuralları hayata hakim kılmak, İslama uymayan her türlü uygulamayı, şirki ve fesadı ortadan kaldırmak istemiştir. (Adıgüzel, "Muvahhidler Devleti'nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi", s: 356.) Muvahhidler döneminin Fas Hanedanı'nın İspanyayı ele geçirmesiyle birlikte Hristiyanlar ve Yahudiler için en kötü dönem olmuştur. Bu dönemde Yahudi dininin pratikleri yasaklanmış, yeşuvat ve sinagoglar kapatılmış ve Yahudiler İslam'ı kabul etmeye zorlanmıştır. Yahudilerin pek çoğu Kuzey İspanya'da Hristiyan yönetimi altındaki bölgeye kaçarken, diğerleri de İslam'ı kabul etmiş fakat gizlice Yahudiliği uygulamaya devam etmiştir. (Dan & Lavinia Cohn- Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, terc: Bilal Baş, İstanbul:İz Yay. 2010, s:82.)

celerinde İslam filozoflarını referans gösteren önemli düşünürlerdir. Doğal olarak düşüncelerinde benzerlikler olmakla birlikte farklılıklar da mevcuttur. Biz ikisini de nübüvvet nazariyeleri noktasında karşılaştırdık.

İbn Meymun'a göre peygamberlerin muhayyile gücü onların olmazsa olmazıdır. Eğer bir peygamberde muhayyile gücü yoksa onun peygamber olması mümkün değildir. Bunun sebebi ise vahyi simgeleştirmesidir. Bir peygamber vahyi olduğu gibi alabilir fakat halka bunu aldığı şekilde anlatamaz. Bunun olabilmesi için diğer insanların da peygamberle aynı olması gerektiği gibi din diliyle halkın dili eşit olması gerekir. Fakat din diliyle halkın dili eşit olmadığı gibi peygamberlerle insanlar da farklıdır. Peygamber ahlaki ve akli yetkinliğe erişmiş ve muhayyile gücünün zirvesine ulaşmış kişilerdir. İnsanlarda da tek tek ahlaki, akli yetkinlik olabilir fakat hepsi bir arada toplanmamıştır. Hepsi bir arada olanlar ya peygamber ya da filozoftur. Peygamberler filozoflardan farklı olarak tebliğ göreviyle görevlendirilmişlerdir ve bunu da ancak muhayyile gücü sayesinde başarabilir. Muhayyile gücü sayesinde soyut olarak aldığı vahyi somutlaştırıp halkın diline çevirir ve halka tebliğ eder. Spinoza da muhayyile gücü bakımından İbn Meymun gibi düşünür. Bir peygamber için muhayyile gücü olmazsa olmazdır. Fakat o, İbn Meymun'un aksine peygamberler için akli yetkinliği önemli görmez. İbn meymun'a göre bir peygamberde hem muhayyile gücü hem de akli ve ahlaki yetkinlik olmazsa olmazdır. Nitekim peygamber vahyi önce aklına oradan da muhayyile melekisine ulaştırır. Bundan mütevellit peygamber akli yetkinliğe ulaşmadığı takdirde vahyi alamaz. Dolayısıyla var olan muhayyile melekesi bir değer arz etmez. Spinoza ise bir peygamberde muhayyile gücünden başkasını önemli görmez. Vahyi sembolleştirip mecazileştirmek ve halka anlatmak konusunda muhayyile gücü şarttır. Fakat akli yetkinliğe gerek yoktur. O, Farabi'nin sırasını değiştirmez ve peygamberin vahyi direkt muhayyile melekisine aldığını söyler. Bu yüzden de peygamberin akli yetkinliğe ulaşmış olmasına gerek yoktur.

İbn Meymun ve Spinoza'ya göre Peygamberleri daha üst seviyede tutar. Ona göre, peygamber akli, ahlaki yetkinliğe erişmiş, aynı zamanda güçlü bir muhayyile gücüne sahip olan, bütün bunları birleştirdiği takdirde geçmiş, şimdi ve gelecek hakkında kesin bilgilere sahip olan, ilahi konularla meşgul olup gereksiz konularla zihnini doldurmayan biridir. Kısaca tabiri caizse İbn Meymun'un peygamberi bütün insanlardan soyut, bir köşede duran ve parlayan bir nurdur. Fakat Spinoza'nın peygamberi tam zıddı olarak halkın içinden biridir. Spinoza'ya göre bir peygamberi diğer insanlardan farklı kılan muhayyile gücü ve tebliğ görevidir. Bunun dışındaki konularda peygambere inanmaz zorunda dahi değiliz. Nitekim peygamberler de yanlış yapmışlardır ve yaparlar. Neticede kendilerine vahiy gelmeden önce devamını sağladıkları hayat tarzları mevcuttur ve bunu

ilahi konular dışında değıştirmezler. Yanlış yapmaları beşer olmalarının gereğidir. Ve bu son derece doğaldır. Bu anlamda Spinoza İşlam dininin nübüvvet anlayışına daha yakın bir anlayış sergilemektedir.

İşlam dinine göre Tanrı zamansız ve mekansızdır. Ona maddi bir form verilmez. Spinoza da buna aynen katılır. İbn Meymun'un eserlerini incelediğimize onun da bu fikirde olduğunu görürüz. Fakat İbn Meymun Tanrı'ya maddi bir form isnat etmemekle birlikte Hz. Musa'nın Tanrı ile birebir konuştuğunu iddia eder. fikrimizce insanın başka bir şeyle yüz yüze gelip konuşması boş bir alanda kendi kendine konuştuğu anlamına gelmemekte aksine karşısında maddi bir form olduğunu gerektirmektedir. Dolayısıyla Musa Peygamber'e Tanrı ile yüz yüze konuşma fiili yükleyerek İbn Meymun Tanrı'ya ister istemez maddi bir form yüklemiştir. Burada konuşma ve yüz yüze gelme eylemleri mevcuttur. Dolayısıyla Tanrı burada Hz. Musa ile yüz yüze gelmiş ve konuşmuştur. Spinoza ise İbn Meymun'un aksine, bunların rüyadan ibaret olduğunu Tanrı ile konuşmanın, yüz yüze gelmenin ancak bir hayal olduğunu, aksi takdirde Tanrı'ya maddi bir form yükleneceğini bunun ise mümkün olmayacağını iddia eder. Fakat netice olarak ikisi de israiloğullarının peygamberinin diğeri peygamberlerden üstün ve biricik olduğunu savunurlar.

Spinoza her ne kadar Yahudi bir düşünür de olsa Kitabı Mukaddesin tahrif edildiğini, değıştirildiğini iddia eder. Yahudi cemaatinin dayatmalarını eleştirerek onların dayatmalarının yanlış olduğunu, çünkü Kitabı Mukaddes'in bozulduğunu iddia ederken, İbn Meymun aksini iddia eder ve hiçbir ilahi kitabın bozulmadığını, her peygamberin yaşadığı çevre, kültür, örf adet ve eğitim durumlarının farklı olduğunu dolayısıyla muhayyile melekelerinin vahyi simgeleştirirken bunlardan kopmadığını söyler. Dolayısıyla hiçbir ilahi kitap bozulmamıştır ve birbiriyle çelişmez. Farklı olmalarının nedeni her peygamberin içinde bulunduğru toplum yapısının, peygamberin kendisinin kültürünün, eğitiminin diğeri peygamberlerden farklı olmasıdır. Buna binaen her peygamber kendi ve çevresinin durumuna göre kendisine gelen vahyi simgeleştirir ve tebliğ eder. Bu da doğal olarak farklılığı beraberinde getirir. Ancak farklı olması çelişik olduğu anlamına gelmez. Zira her peygamber içinde bulunduğru toplumun en ahlaklısıdır ve daima insanları doğruya yönlendirir. Özetle amaç aynı yöntem farklıdır.

Spinoza ve İbn Meymun'un nübüvvet nazariyelerinden hareketle birkaç örnek vererek birbirlerine olan benzerliklerinden ve farklılıklarından bahsettik. İki düşünür de İşlam filozoflarından hiç şüphesiz etkilenmişler bundan mütevellit de kendi dinlerindeki yanlışları bazen sert bazen yumuşak bir mizaçla eleştirmişlerdir. Fakat gerçek olan bir şey de vardır ki ikisi de Yahudi bir aileden dünyaya gelmiş ve Yahudi olarak büyümüşlerdir. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak Yahudilik konusunda eleştirilerine rağmen hassas davranmış her ne olursa olsun kendi peygamber ve dinlerini biricik ve üstün görmekten öteye gidememişlerdir.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Adnan, “Muvahhidler Hareketinin Doğuşu”, *Ekev Akademi Dergisi*, 16:51, (2012), ss: 115-132.
- Adıgüzel, Adnan, “Muvahhidler Devleti’nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 17:55, (2013), ss:1-20.
- Arıcan, M. Kazım, “Akıl İman İlişkisine Spinoza’nın Yaklaşımı”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5:2, (2001), ss:1-19.
- Arıcan, M. Kazım, “Spinoza’nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6:1, (2007), ss: 173-206.
- Arkan, Atilla, “İbn Sina’nın İbn Meymun Üzerinde Etkileri”, ed: Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, *Uluslar Arası İbn Sina Sempozyumu*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. yayınları, (2009), ss:343-351.
- Cohn-Sherbok, Dan & Lavinia, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, Terc: Bilal Baş, İstanbul: İz Yay. 2010.
- İbn Meymun, *Delaletü’l-Hairin-Aklı Karışıklar İçin Rehber*, Çev: Osman Bayder, Özcan Akdağ, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2022.
- Küçükali, Adnan, “İbn Meymun ve Felsefesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 11:13, (2007), ss:141-160.
- Musa b. Meymun (Maimonides) el-Kurtûbî, “Allah’ın Kelamına Dair, Altmışbeşinci Bölüm”, Çev:İsmail Taşpınar, *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mito-loji Araştırmaları Dergisi*, 8:1, (2011), ss: 269-272.
- Özgenç, Semahat, “Musa b. Meymun’un Vahiy Anlayışı”, ed: Sami Erdem, *Genç Akademisyen Araştırmaları*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, (2009), ss:297-318.
- Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik inceleme*, Çev: C.B. Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi, Ankara, 2022.
- Vural, Mehmet, “Meşşai Filozofları ve Spinoza’da Nübüvvet Nazariyesi”, *Beytül-hikme*, 3:1, (2013), ss:53-83.

BÖLÜM 3

MEZHEPLERİN GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA İTİKÂF FIKHI

Şükrü ŞİRİN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, ssirin@sakarya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8881-9261>

Giriş

İslâm dini Müslüman bireyin Rabbi ile olan ilişkisini düzenlerken kendi iç dünyasında olgunlaşması, başkalarını düşünmesi ve manevî açıdan gelişmesi için mükelleflere yönelik bazı ibadetleri zorunlu kılarak bir kısmını ise gönüllülük esasına bağlamıştır. Bu bağlamda olmak üzere farz ya da vâcib seviyesinde olmasa da bireye katkı sağlayacak nafile ibadetler önerilmiş ve uygulama şekilleri Rasûlullah (s.a.v.) tarafından gösterilmiştir. İtikâf kavramı İslâm hukukunda özel bir ibadetin adı olup bazı şartlar dâhilinde kişinin belirli bir mekânda geçirdiği süre olarak tanımlanır. Yorumu ve uzun hayat yolculuğunda dünyevî koşuşturmalara ve sıradan davranışlara verilen bir ara, kulun kendini muhasebe etmesine yönelik bir fırsat mahiyetindeki itikâf, bireye kazandırdığı özellikler yönüyle birçok hikmeti barındırır da ibadet olması nedeniyle bir kurala bağlanması gerekmektedir. Zira İslâm hukuku, bir fiilin hikmetlerinden ziyade şekil şartlarının belirlenmesine yönelik tespitlerde bulunan bir yapı sergilemektedir. İşte bu nedenle her ibadet türünde olduğu gibi itikâfla ilgili olarak da bazı kurallar konulmuş, bu kurallardan bir kısmı âlimler arasında ittifakla kabul edilirken bazıları ihtilafa konu olmuştur. Bu noktadan hareketle başta itikâfın ne olduğu, hangi durumlarda nasıl bir hüküm aldığı, şartları ve itikâfı bozan davranışların neler olduğu bilinmesi gereken hususlar arasında sayılabilir. Mezheplerin itikâf için gerekli gördükleri şartlar ve bu şartlara dair tartışmaların bir değerlendirmesi mahiyetindeki çalışmada günümüz toplum yapısı ve mescit mimarisi açısından da bir takım tespitlere yer verilecektir.

1. İtikâfın Tarifi ve Meşruiyeti

İtikâf, Arapça kökenli bir kelime olup a.k.f. kökünden türetilmiştir. Sözlükte “alıkoymak, hapsedmek, kişinin kendini bir şeye bağlaması ve ondan ayrılmaması, bir yere yerleşmek” gibi anlamlara gelen kök manasına uygun bir şekilde kendini ibadete adama eylemine itikâf denilmiş, itikâfa giren kişiye mu‘tekif veya âkif ismi verilmiştir.¹ Fıkıh terimi olarak ise ‘bir mescitte veya mescit hükmünde olan bir yerde itikâf niyetiyle ikâmet etmek’ olarak tanımlanmıştır.² Klasik dönem fıkıh eserlerinde itikâfın tanımı yapılırken kimi zaman niyet, mescit ve belirli şartların zikredilmesi ile yetinilmiş, bazen de bu tanıma itikâfın süresi dâhil edilmiştir. Kâsânî (ö. 587/1191) itikâfı tarif ederken kişinin Allah’a yaklaşmak niyetiyle gayretini Allah’ın rahmet ve mağfiretine kavuşmaya yönlendirip dünyadan yüz çevirmesi ve bunu mescitte yapması gibi özellikleri öncelemiş, başka tariflerde de benzer yaklaşımlar sergilenmiştir.³ Cürcânî (ö. 816/1413) ise

1 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâr Sâdır, 1994), 9/255.

2 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2013), s. 274.

3 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâ'i' fî tertibi's-ş-şerâi'* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 2/108; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî

itikâfın tarifene oruçlu olmayı da ekleyerek⁴ aslında bir tercihte bulunmuş olmaktadır.

İslâm'dan önceki semâvî dinlerde⁵ ve İslâm öncesi Arap toplumunda da bilinen⁶ itikâf kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de birden fazla âyette kelime-nin ism-i fail kalıbıyla zikredilmiş olup bunlardan birinde “*Mescitlerde itikâfta bulunduğunuz zaman kadınlara yaklaşmayın*”⁷ şeklinde yer almıştır. Fakihler ilgili âyetleri, Rasûlullah'ın (s.a.v.) ve ashabının uygulamalarını itikâfın meşruiyetine delil kabul etmişlerdir. İtikâfla ilgili olarak Hz. Âişe'den gelen ““Rasûl-i Ekrem Ramazan'ın son on gününde itikâfa girerdi. O bu âdetine vefatına kadar devam etmiştir. Sonra onun ardından hanımları itikâfa girmiştir”⁸ rivayeti bu deliller arasında zikredilmektedir.

2. İtikâfın Hükümü

Bir ibadet olarak itikâfın hükmünün farz ya da vâcib olmadığı konusunda ittifak olmakla beraber sünnet veya müstehaplığı tartışılmıştır. Klasik fıkıh eserlerinde itikâfın hükmüne dair üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi aslı itibariyle vâcib olmadığı halde adamak/nezir suretiyle vâcib hükmü kazanan itikâf türüdür. İkincisi ise itikâfın sünnet olduğu görüşü olup bu konuda da hangi tür sünnet içerisinde yer aldığına dair ihtilaf vardır. Üçüncüsü itikâfın müstehap olduğunu savunan görüştür.

Asıl itibariyle itikâfın farz ya da vâcib hükmünde bir ibadet olmadığı kabul edilmişse de sair ibadetlerde olduğu gibi kişinin nezretmesi sayesinde vâcib⁹ hükmünde olacağı ifade edilir. Buna ilave olarak kişinin ‘hastam iyileşirse şu kadar süre itikâfa gireceğim’ demesi gibi bir şarta bağlamak suretiyle de itikâf vâcib olabilmektedir.¹⁰ Nezir¹¹ ve şart gibi itikâfın vâcib olmasını gerektiren durumlar doğrudan itikâfla alakalı olmadıkları için bu kadar bir açıklama ile yetinilmesi uygun olacaktır.

İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, ts.), 3/411.

4 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), s. 31.

5 Mehmet Şener, “İ'tikâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/458.

6 Emrah Dindi, “Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (30 Kasım 2017), s. 32.

7 Bakara, 2/187.

8 Buhârî, “İ'tikâf”, 1.

9 Vâcib kavramı Hanefîlerde özel bir kullanıma sahip olup diğer mezheplerde olduğu gibi farz kavramının karşılığı değildir. Vâcib ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/410.

10 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 2/116; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/108.

11 Dinen mükellef tutulmadığı halde kişinin kendi vaadiyle üzerine vâcib kıldığı ibadet olarak tanımlanan adak/nezir ve bunun şarta bağlanmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, “Adak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/337 vd.

2.1. İtikâfın Sünnet Olduğu Görüşü

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) itikâf ibadetini düzenli olarak yapması, eşlerinin de onunla beraberken ve ondan sonra buna devam etmeleri nedeniyle itikâfın sünnet olduğu hususunda genel bir görüş vardır. Bununla birlikte sünnetin kısımlarına bağlı olarak hangi türe dâhil olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefiler'in kabulüne göre itikâfın hükmü sünneti-i müekkededir. Zira Rasûlullah (s.a.v.) Medine'ye geldikten sonra hayatının sonuna kadar Ramazan aylarında itikâfa devam etmiştir.¹² İtikâfın Ramazan ayına mahsus olarak sünnet, sair zamanlarda ise caiz olduğu ifade edilmiş olmakla beraber İbnü'l-Arabî, (ö. 543/1148) Mâlikî âlimlerden bazılarının itikâf için caiz ifadesini kullanmasını eleştirmiştir. Ancak ona verilen cevapta caizlikten maksadın mekruh olma ihtimalini ortadan kaldırmak amacına matuf olduğu dile getirilmiştir.¹³ İtikâfın sünnet olduğuna dair âlimler arasında bir ihtilafın olmadığını belirten görüşler olsa da¹⁴ itikâfa dair caiz, mübah, müstehap, güzel bir amel gibi hüküm ifade eden kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte fıkıh eserlerinin pek çoğunda söz konusu ihtilaflara yer verilmemiş olması, ilgili kavramların kullanıldığı dönemler içerisinde farklı manalar ifade ediyor olmasına bağlanabileceği gibi itikâfın hükmündeki bu ihtilafların çok dikkate alınmadığını da gösterebilir.

2.2. İtikâfın Müstehap Olduğu Görüşü

İtikâfın hükmü konusunda ileri sürülen görüşlerden biri de müstehap olduğudur.¹⁵ Bu görüşü savunanların delili ise her ne kadar Rasûlullah (s.a.v.) hayatta iken itikâfa devam etmişse de kendisine her konuda tabi olan sahabenin büyük bir kısmının itikâfa girmemiş olmasıdır.¹⁶ Şirbînî (ö. 977/1570) Ramazan veya başka günlerde olmasına itibar etmeksizin itikâfın müstehap olduğunu söylerken Ramazan'da olmasının daha faziletli olduğunu belirtmiştir.¹⁷ Hanefî fakihlerinden Kudûrî (ö. 428/1037) itikâfın

12 Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937), 1/136; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1969), 3/186.

13 Kâsım b. İsâ b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayravânî İbn Nâcî et-Tenûhî, *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî alâ Metni'r-Risâle*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 1/293.

14 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî*, thk. Muhammed fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1959), 4/272.

15 Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şaban (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 4/121.

16 Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Yûnus es-Sakalî İbn Yûnus, *el-Câmî li Mesâilil-Mudevvene* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 2013), 3/1193.

17 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/188.

hükümünü müstehap olarak kabul etmişse de¹⁸ mezhebin genel kabulü sünnet olduğu yönündedir. Genel itibariyle itikâfî müstehap olarak görenlerin Mâlikî mezhebi içerisinde bir grup âlim olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Mâlikîler'in tamamı bu görüşte olmadığı gibi caiz ve mübah ifadelerinin kullanılmasını eleştirenler de olmuştur.¹⁹

Hanefî fıkına dair *Mecmau'l-enhur* isimli eserde kime ait olduğu belirtilmeksizin itikâfın hükmüne dair görüşlere yer verilmiş olup her zaman dilimi için veya özellikle Ramazan ayının son on gününde müekked sünnet olduğu görüşü tercih edilmiştir. Müellif, itikâfın hükmünün müstehap olduğunu söyleyenlere de işaret ettikten sonra farklı bir yaklaşım daha sergileyerek sünnet-i kifâye kavramını kullanmakla bir belde halkının tamamının itikâfı terk etmesi halinde hepsinin sorumlu olacaklarını kabul eden bir görüşe yer vermiştir. Kendi tercihi olarak da Ramazan'ın son on günü için müekked sünnet, diğer günler için müstehap, adanması durumunda ise vâcip olacağını aktarmıştır.²⁰ Nafîle olarak başlanan bir itikâfın bozulması halinde sonradan tamamlanması veya kaza edilmesi gerekli görülmemiş olsa da Mâlikîler, bu tür itikâfın kaza edilmesinden yana bir görüşü benimsemiştir.²¹

3. İtikâfın Sıhhat Şartları

Her ibadet türünde olduğu gibi itikâfın da bir takım şekil şartları ve geçerliliğini sağlayacak sıhhat şartları vardır. İslâm hukukçuları arasında ittifakla kabul edilen sıhhat şartlarının yanı sıra hakkında ihtilaf edilenler de olmuştur. Klasik fıkıh eserlerinde itikâfın sıhhat şartları iki açıdan ele alınmış olup birincisi itikâfa girecek kişide aranan şartlar, ikincisi de itikâfa girilen yerde aranan şartlardır. Öncelikli olarak ibadetlerde aranan ilk şart, bu ibadeti yerine getirecek kişinin Müslüman olmasıdır ki itikâf için de aynı şart gerekli görülmüştür. Diğer taraftan itikâfa niyet edilmesi, itikâfta iken aynı zamanda oruçlu olmak ve itikâfın bir mescitte olması gibi hususlarda farklı yaklaşımların varlığı görülmektedir.

3.1. Mu'tekifte Aranan Şartlar

İtikâfa giren kişiye mu'tekif veya âkif denildiği ifade edilmişti. Klasik fıkıh eserlerinde mu'tekifte aranan şartlar zikredilmiş ve gerek duyulan konularda ayrıca izaha gidilmiştir. Konuya dair bilgiler mümkün olduğu kadar birleştirilerek kısa alt başlıklar halinde sunulacaktır.

18 Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), s. 65.

19 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Âridatü'l-Ahvezi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/2.

20 Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Dâmâd Efendî Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Multeka'l-ebhur*, thk. Halil İmrân el-Mansûr (Türkiye: Matbaatu'l-Âmira, 1910), 1/255/256.

21 Şener, "İ'tikâf", 23/458.

3.1.1. Müslüman, Akıllı ve Hükmen Temiz Olması

İslâm hukukundaki genel kabule göre ibadetin makbul olması için öncelikle mükellef kişinin Müslüman olması şarttır. Zira Müslüman olmayanlar ibadet sorumluluğu taşımamaktadır.²² Dolayısıyla mu'tekifin de Müslüman olması öncelikli şarttır.²³ Müslüman olmanın dışında mu'tekifin akıllı olması şart koşulmuşsa da bâliğ olması gerekli görülmemiştir. Çünkü temyiz çağındaki çocuklar ibadetler için ehil görülmüştür.²⁴ Çocukların ibadetlerinin geçerli olmadığı ve yaptıklarının ibadet konusunda bir eğitim olarak kabul edilmesi gerektiğine dair Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen bir görüş olmakla beraber bu nispetin sahih olmadığı izah edilmiştir.²⁵ Kölenin itikâfı ise efendisinin iznine bağlı olmak şartıyla geçerli görülmüştür. Şayet köle itikâfa girmeyi adanmış, efendisi de izin vermemişse bu durumda efendi izin verene ya da özgürlüğüne kavuşana kadar ertelenmesi gerekecektir. Ancak mükâtep köle hakkında efendinin engelleme yetkisi olmadığı kabul edilmiştir.²⁶

İtikâfın mescitte olması özelliğine bağlı olarak ileri sürülen şartlardan biri de taharet/temizliktir. Burada temizlikten maksat ise abdestsizlik hali olmayıp guslû gerektirecek bir durumda olmaktır. Zira cünûp olan kişinin ve hayız veya nifas halindeki kadının mescide girmesi yasak olduğu için itikâfa girmeden önce gusletmesi gerekmektedir.²⁷ Bununla birlikte itikâf zamanında böyle bir durumun ortaya çıkması halinde ne yapılması gerektiğine daha sonra yer verilecektir.

3.1.2. Niyet Etmesi

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere Müslüman olan akıllı ve hükmen temiz bir kişi ister kadın olsun ister erkek, ister köle olsun ister hür itikâfa girebilmektedir. Elbette bu kişinin itikâfa başlaması ve mu'tekif kabul edilmesinin ilk adımı niyet olacaktır. Çünkü bir fiil ancak niyetin varlığı ile ibadet anlamı taşıyabilir. Bu konuda Rasûlullah'ın (s.a.v.) amellerin niyetlere göre değerlendirildiğini haber veren hadisi²⁸ delil olarak kullanılmıştır. Mu'tekifte aranan şartlarda, itikâfın vâcip veya nafile cinsinden olmasına bakılmamıştır. Ancak niyet konusunda bir ayırım yapılması gerekmektedir.²⁹ Zira itikâfa girmenin belirli bir vakti olmadı-

22 Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi* ' , 2/108.

23 Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi* ' , 2/108.

24 Osmân b. Ali b. Mehcen el-Bârî'î Fahrüddîn el-Hanefî ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti'ş-Şelebi* (Bulak; Kahire: el-Matbaatu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1985), 1/339; Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/322; Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/476.

25 Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/339.

26 Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi* ' , 2/108.

27 Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi* ' , 2/108.

28 Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1.

29 Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 6/498.

ğından mükellef, bu süre zarfında hangi itikâf için mescitte bulunduğunu niyetiyle belirlemek durumundadır.³⁰

3.1.3. Oruçlu Olması

Mu'tekifte aranan şartlardan biri de itikâf süresinde oruçlu olmasıdır. Fakihler arasında ihtilaf konusu olan oruç şartı, itikâfin süresine dair tercihlere de doğrudan etki eden bir husustur. Zira orucun şart olması, oruç tutma zamanı olmayan gecenin bir kısmında itikâf yapma ihtimalini ortadan kaldırmış olacaktır. İtikâfin süresiyle ilgili başlıkta yer verileceği gibi itikâf süresini en az bir gün olarak belirleyenlerin gerekçesi de aslında oruçla alakalıdır.

İtikâf için oruçlu olmayı şart kabul edenler arasında sahabeden Hz. Âişe, İbn Ömer ve İbn Abbas'ın isimleri zikredilmiş olup Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde de kabul edilen görüş bu şekildedir. Orucu itikâfin şartı olarak kabul edenlerin delili ise Rasûlullah'ın (s.a.v.) oruçlu iken itikâfa girdiğine dair rivayetlerdir. Ayrıca İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'inde Hz. Âişe'den rivayet edilen “*Oruçsuz itikâf yoktur*”³¹ ifadesi, itikâfta orucun şart olduğunu göstermektedir.

Aralarında Hz. Ali ve Abdullah İbn Mes'ûd gibi sahabeden bazılarının da yer aldığı bir grup âlime göre ise itikâf için oruç şart değildir. İmam Şâfiî³² (ö. 204/820) ve bir rivayetinde Ahmed b. Hanbel'in de (ö. 241/855) bu görüşte olduğu kabul edilmektedir. Orucun itikâfin sıhhat şartlarından olmadığını, dolayısıyla oruçsuz itikâfin caiz olduğunu söyleyenler Rasûlullah'ın (s.a.v.) Ramazan ayının son on gününde itikâfa girmesini delil göstererek, bu sürenin bayram gününü de kapsadığını, bayram gününde ise oruç tutulmadığını ifade etmişlerdir. Diğer taraftan Rasûlullah'ın (s.a.v.) oruçlu iken itikâfa girmesini ise Ramazan ayı olması münasebetiyle zaten oruçlu olunması gerektiği ve orucun şart olmadığı şeklinde yorumlamışlardır. Orucu itikâfin sıhhat şartı olarak görmeyenlerin en önemli gerekçeleri ise Ramazan orucu ile itikâf orucunun aynı anda birleşmesinin mümkün olmayacağıdır. Zira Ramazan'da oruç tutmak zaten farz olup itikâf orucu için ayrı bir mahal yoktur. Çünkü orucun vakti mi'yâr vakit³³ olarak tayin edilmiş olup aynı gün içerisinde iki farklı oruç edâ edilemez. Bu durumda ise itikâf için orucun şart olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte itikâfta orucun şart olmadığını söyleyenler, müstehap olduğunu kabul etmişlerdir.³⁴

30 Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 2/194.

31 Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannefî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1988), 2/333.

32 Şâfiî, *el-Umm*, 2/118.

33 İbadetlerin vakitle ilişkisi için bkz. Ali Bardakoğlu, “Edâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/390.

34 Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ el-Muzenî el-Muzenî, *Muhtasarı'l-Muzenî (el-Umm içinde)* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 6/488.

Orucun, itikâfın sıhhat şartlarından olmadığına dair ileri sürülen bir diğer delil ise Hz. Ömer’le ilgili rivayettir. Bu rivayete göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber’e gelip câhiliye döneminde Mescid-i Haram’da itikâfa girmeyi adadığını söyleyerek ne yapması gerektiğini sormuş, Hz. Peygamber de ona ‘*Adağını yerine getir*’ diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer bir gece itikâfa girmiştir.³⁵ Gece oruç tutulmayacağı için de Hz. Ömer’in gece itikâfa girmesi orucun itikâf için şart olmadığını gösterir.

Orucun itikâf için şart olup olmadığına dair rivayetler değerlendirildiğinde şart olmadığı yönündeki görüş öne çıkmaktadır. Zira orucu itikâf için şart kabul eden rivayetlerin, orucun müstehap olmasına işaret ettiği şeklinde yorumlanması mümkün olduğu gibi şart olmadığını ifade eden rivayetler de bunu desteklemektedir. Konuyla ilgili olarak aynı isimlerden iki farklı rivayetin geldiği de dikkate alındığında böyle bir sonuca varmak mümkün olacaktır.³⁶ İtikâfın süresi açısından değerlendirildiğinde de aynı sonuca varılacaktır ki, sadece gece itikâfa niyet eden bir kimsenin oruç tutması mümkün değildir. Şâfiîler’e göre oruç, dinin temel esaslarından biri iken itikâf nafil bir ibadet olup asıl olanın nafil için şart koşulması doğru değildir.³⁷

3.2. İtikâf Mahallinde Aranan Şartlar

İtikâfın türüne bağlı olmaksızın itikâfa girilecek yerin mescit olması konusunda genel bir kabul olmakla beraber mescitte aranan şartlara dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Âyette “*Mescitlerde itikâfta iken onlara (kadınlara) yaklaşmayın...*”³⁸ şeklinde yer alan ifade, itikâfın mescitte olması gerektiğini göstermektedir. Diğer taraftan mescit kelimesinin umum ifade etmesi nedeniyle bu vasfı taşıyan her yerde itikâfın mümkün olduğu görülmektedir.

Bütün mescitlerde itikâfın caiz olduğu kabul edilmekle beraber mu’tekifin, Cuma namazı kılınmayan bir mescitte itikâfa girmesi ve Cuma için oradan ayrılmak durumunda kalması uygun görülmemiştir. Zira Cuma namazı için itikâfı bölmek durumunda kalacaktır ki önceden buna yönelik bir tedbir alması mümkündür. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî’nin ileri sürdüğü bu görüşe göre itikâfın süresi Cuma namazına rastlamıyorsa herhangi bir mescit olabilirken, Cuma namazını içine alacak şekilde bir süre olması durumunda Cuma namazı kılınan bir mescidi tercih etmek ge-

35 Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004), 3/183.

36 İbn Ebî Şeybe'nin eserinde 9619-9630 arası rivayetlerde her iki görüşe dair haberler yer almaktadır. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/334 vd.

37 Ebû Bekr Şemsü'l-aimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 3/116.

38 Bakara, 2/187.

rekmeğidir.³⁹ Hanefiler ise Cuma namazı için çıkmanın itikâfa zarar vermeyeceği görüşündedir.⁴⁰

Hanbelîler, mescitte aranan şartın orada beş vakit namazın cemaatle kılınması olduğunu ifade ederek Cuma namazı için çıkmayı caiz görmüşlerdir. Çünkü Cuma namazı sürekli tekrarlanan bir ibadet olmayıp haftada bir defadır. Hâlbuki beş vakit namazın cemaatle edâ edilmesi daha önemli ve gereklidir. Bu nedenle ya cemaatle namazı terk edecek ya da sürekli dışarı çıkması gerekecektir. Cemaatle namaz kılmak vâcip hükmünde olduğu için bunu terk etmesi uygun olmayıp itikâfa gireceği mescidi ona göre belirlemesi gerekmektedir. Hz. Âişe'den gelen bir rivayette, sadece cemaatle namaz kılınan bir mescitte itikâfa girilebileceğinin ifade edilmesi ise bu konudaki delillerini teşkil etmektedir.⁴¹

İtikâfın amacı, dünyevî meşgalelerden uzaklaşarak sırf ibadet için mescitte kalmak olduğuna göre bu mescidin cemaatle namaz kılınan ve Cuma namazı da kılınan bir mescit olması daha uygun olacaktır. Böylece mu'tekif hem itikâf ibadetini yerine getirmiş olacak hem de ihtilaflardan uzaklaşarak sair ibadetlerini de usulüne uygun şekilde mescitte edâ etmiş olacaktır. Günümüzde resmi olarak cami kabul edilen ve bir görevlisi bulunan her mescit, itikâf için uygun olsa da mescidin müstemilatı da dikkate alınması halinde mu'tekif, günlük ihtiyaçlar için mescitten uzaklaşmak zorunda kalmayacaktır.

4. İtikâfın Süresi

Belirli şartlara uyarak ibadet niyetiyle bir yerde ikâmet etmek olan itikâfın süresinin ne kadar olacağı konusunda kesin bir hüküm bulunmamaktadır. Bu başlık altında itikâf için niyet edilen sürenin bir alt ya da üst sınırının olup olmadığı hususu ele alınacaktır. Adamak suretiyle vâcip hükmü kazanan itikâfta adanan süre de aynı hükme dâhil kabul edilmiş ve kişi ne kadar süreyle itikâfa niyet etmişse o süreyi tamamlaması gerektiği belirtilmiştir. Bu durumda itikâfta oruçlu olma şartı aramayanlara göre kişi, bir gün ya da bir gece itikâfta kalmayı adanmışsa bu geçerlidir. Gündüz itikâfı için o gün fecir doğmadan önce itikâfa girmesi ve güneş battıktan sonra çıkması gerekmektedir. Böylece gündüzün tamamını itikâfta geçirmiş olacaktır. Belirlenmiş bir veya birkaç gece itikâfa girmeyi adayan kişi ise gece güneş tamamen batmadan önce girer ve fecrin doğmasıyla çıkarak itikâfını tamamlamış olur.⁴² Dolayısıyla bu tür itikâflarda belirlenen sürenin ne olduğuna bağlı olarak başlama ve bitiş vakti ayarlanmış olacaktır.

39 Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 6/513-514.

40 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/117; Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi'*, 2/114.

41 Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 3/187.

42 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/434; Seyyid Sâbık, *Fıkhu ş-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1977), 1/479.

İtikâfın en az süresi için bir vakit belirlemeyenlere göre, herhangi bir zaman diliminde kısa bir süreliğine de olsa mescide girerek itikâfa niyet etmek geçerli sayılmıştır. Örneğin kişi, farz namazı eda etmek için mescide girerken itikâfa niyet etmiş olsa, içeride kaldığı süre boyunca mu'tekif hükmünde olacaktır.⁴³ Bu görüşü savunanlar, ilgili âyetlerde itikâfın süresine dair bir kayıt olmayışından hareket etmişlerdir.

Hanefî mezhebinde genel kabul gören görüş, itikâfın en azının bir gün olduğu yönündedir. Zira onlara göre oruç itikâfın şartlarından olduğu için oruç tutmak mümkün olacak kadar bir sürenin, hiç değilse günün çoğunun itikâfta geçirilmesi gerekmektedir.⁴⁴ Oruç konusunda Hanefîler gibi düşünen Mâlikîler'de ise itikâfın en azı on gün olarak kabul edilmişken bir gün olabileceğine dair rivayetler de yer almaktadır.⁴⁵ Bu anlayışta olanlara göre sadece gece itikâf yapmak geçerli olmadığı gibi gece itikâfa girmeyi adamak da bağlayıcı bir adak değildir.

Nafîle bir ibadet olan itikâfın süresine dair nasslarda kesin bir kaydın olmayışı ve mutlak olarak bırakılmasından hareketle, diğer şartların sağlanması durumunda kısa bir süreliğine de olsa mescitte kalmak itikâf olarak değerlendirilebilir. Bu görüş doğrultusunda, sahabeden pek çoğunun itikâfa girmediği ve bu sünneti neden yerine getirmedikleri konusunda oluşan sorular da cevaplanmış olacaktır. Zira sahabenin kısa süreliğine de olsa itikâf niyetiyle mescitte bulunmuş olmaları ihtimali mümkündür. Oruçlu olmanın şart koşulmasına gelince, şayet aranan şart itikâf süresince oruçlu olmaksa kısa süreli itikâflarda da bu mümkündür. Ancak orucun tamamını itikâfta geçirmenin şart koşulması, hakkında delil aranması gereken bir yaklaşımdır.

5. İtikâfı Bozan Fiiller

İtikâf, kulun Allah'a yakınlaşması için yapılan bir ibadet olduğuna göre bu süre zarfında maksada uygun davranışlar sergilemesi uygun olacaktır. Kendisini tamamen ibadete vererek gerekli olanlar dışında mübah işlerle bile ilgilenmeyi kesip namaz, zikir, Kur'ân okumak, ahiret ve dinî konularda düşünmek, dua etmek, tövbe etmek ve ilim öğrenmekle meşgul olmalıdır.⁴⁶ Bununla birlikte bazı âlimler itikâfı namaza kıyaslayarak Kur'ân öğretmek, hadis yazmak gibi başkalarına faydası olacak işleri müs-

43 Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/256; Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *es-Seylû'l-Cerrâri'l-Mutedeffiki'l-Ezhâr* (Beyrut: Daru İbn Hazm, ts.), s. 293.

44 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd. (Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 2010), 2/475; Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/256.

45 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfî fî Fikhi Ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed Ahîd (Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadise, 1980), 1/352.

46 Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 6/528.

tehap saymamışlardır.⁴⁷ Mu'tekifin mescitte bir şeyler alıp satmasına da bazı sınırlamalar getirilmiştir.⁴⁸

Fıkıh eserlerinde mu'tekifin yapması mübah ya da müstehap olan fiillerden ziyade yasak olanlar üzerinde durulmuş, itikâfı bozacak davranışların neler olduğunun tespitine yer verilmiştir. İtikâfı bozan davranışlar ele alınırken dikkat edilmesi gereken husus ise bu davranışların belirli bir süre için adanmış olan itikâfa ya da itikâf süresinin en az bir gün olarak kabul edilmesiyle ilgili olduğudur. Çünkü sürenin tamamlanmasından önce itikâfı bozacak bir davranışta bulunmak, adakta belirlenen sürenin kesintiye uğraması anlamına gelecektir. Hâlbuki süreden bağımsız olarak niyet edilen mutlak itikâfta mu'tekif dilediği zaman itikâftan çıkabileceği için itikâfı bozacak bir fiilden de bahsedilemez. Dolayısıyla bu fiillerden birisi gerçekleştiğinde niyet etmiş olduğu itikâf bitmiş olur ve dilerse yeni bir niyetle tekrar itikâfa başlayabilir.

Mu'tekif istemese bile itikâfı bozan, diğer bir ifadeyle sonlandıran fiilleri iki madde halinde özetlemek mümkündür. Bunlardan birincisi itikâf mahallinden ayrılmak, ikincisi de cinsel ilişkide bulunmaktır. İtikâfta aslo- lan kişinin mescitte kalması olduğu dikkate alındığında bu esasın bozulmasıyla itikâf da bozulmuş olacaktır. Bununla birlikte mu'tekifin bazı zorunlu ihtiyaçlar için mescitten çıkmasının itikâfa zarar vermediği konusunda görüş birliği vardır. Dolayısıyla tuvalet ihtiyacını gidermek ve abdest almak, gerektiğinde gusletmek için mu'tekifin bir süreliğine mescitten ayrılmasında bir sakınca yoktur.⁴⁹ Ancak çıkılan süre ihtiyacı karşılamaya yetecek kadar bir süre olmalı ve gereğinden fazla uzatılmamalıdır.⁵⁰ Konuyla ilgili olarak Hz. Âişe'den gelen bir rivayet "*Rasûlullah (s.a.v.) itikâfta iken ihtiyaç dışında eve girmezdi ve mescitte iken başını yıkamam için eve uzatırdı*"⁵¹ şeklinde olup, mu'tekifin mescitten ayrılmaması gerektiğine işaret etmektedir.

Cuma namazı kılınmayan bir mescitte itikâfa giren kişinin Cuma namazını eda etmek üzere bir başka mescide gitmesi durumunda itikâfın bozulup bozulmayacağına dair ihtilaf vardır. İmam Şâfî, itikâf süresi Cuma gününü de kapsayacak şekilde belirlenmişse mu'tekifin bunu dikkate alarak Cuma namazı kılınan bir mescit seçmesi gerektiğinden yanadır. Zira Cuma namazını terk edemeyeceğini bildiği halde Cuma kılınmayan bir mescidi seçmesi uygun değildir.⁵² Ancak Cuma namazı için çıkmayı şart

47 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/201.

48 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/121.

49 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/469; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfîî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 3/490.

50 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/117.

51 Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 4/126.

52 Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 6/513.

koşması, itikâfın peşpeşe olmayacak şekilde adanmış olması gibi durumlarda bunun bir zarar vermeyeceği de belirtilmiştir.⁵³ Diğer mezheplerde ise mu'tekifin Cuma namazı için bulunduğu mescitten çıkmasının itikâfa bir zarar vermeyeceği görüşü benimsenmiştir. Serahsî, (ö. 483/1090) Hanefî mezhebine dair *el-Mebsût* isimli eserinde Mescid-i Haram, Mescid-i Nebvî ve Mescid-i Aksâ dışında herhangi bir mescitte itikâf adamakla bu mescidin taayyün etmeyeceği ve itikâfa bir mescitte başlanmış olsa bile başka bir mescitte de devam edilebileceği yönünde bir görüşe yer vermiştir. Bu görüş doğrultusunda mu'tekif, Cuma namazı için gittiği mescitte de itikâfa devam edebilmektedir. Ancak çoğunluğun, iki farklı mescitte itikâfı kabul etmediğini de belirtmektedir.⁵⁴

Mu'tekifin hasta ziyaret etmek ve cenazeye katılmak amacıyla mescitten ayrılmasının itikâfı bozacağına görüş birliği vardır. Hz. Âişe'den nakledilen bir rivayete göre itikâfta sünnet olan mu'tekifin hasta ziyareti ve cenaze için bile olsa zorunlu haller dışında mescitten çıkmamasıdır.⁵⁵ Bununla birlikte normal ihtiyaçları için mescitten çıkan mu'tekif, yolunu değiştirip uzatmadan ve özel olarak beklemeden⁵⁶ bir hastaya geçmiş olsun deyip hal hatır sorsa veya kılınmakta olan bir cenaze namazına katılsa bunun itikâfa zarar vermeyeceği ifade edilmiştir.⁵⁷ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve diğer bazı âlimlerin, mu'tekifin hasta ziyaret etmesinin ve cenaze namazına katılmasının mutlak olarak itikâfa zarar vermediği yönünde bir görüş ileri sürdükleri de aktarılmaktadır.⁵⁸

Yeme ve içme gibi ihtiyaçlar için mu'tekifin mescitten çıkması konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Hanefîler, yeme içme gibi işlerin çıkmayı gerektirecek bir zaruret olmadığından hareketle itikâfın bozulacağı kanaatindedirler.⁵⁹ Ancak yiyecek ve içeceğini getirecek birisi yoksa veya mescitte yemek yemekten çekinmesi halinde evine gidebileceği yönünde görüş bildirenler de bulunmaktadır.⁶⁰ İmam Şâfiî mu'tekifin evinde yemek yiyebileceğini ve bunun itikâfa zarar vermeyeceğini kabul etmiştir.⁶¹ Şâfiî mezhebinde yer alan bir görüş yeme içme için mescitten çıkma-

53 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/491.

54 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/115, 118; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dimeşkî İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr alâ'd-Durri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 2/446.

55 Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 4/130.

56 Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 2/201.

57 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/194; Halîl b. İshâk b. Mûsâ Diyâüddîn el-Cündî el-Mısırî Halîl b. İshâk el-Cündî, *et-Tevdîh fî Şerhi'l-Muhtasari'l-Fer'i li İbni'l-Hâcib*, thk. Ahmed b. Abdulkerîm Necîb (Kahire: Merkezü Necîbeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Turâs, 2008), 2/468.

58 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/118.

59 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/118; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 4/129.

60 Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 2/195; Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dehâih*, thk. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/47.

61 Şâfiî, *el-Umm*, 2/115.

nın itikâfı bozacağı yönünde olmakla beraber⁶² mescitte yemek yemenin kişiliği zedeleyeceğini düşünerek mu'tekifin bu tür ihtiyaçları için evine gitmesinin itikâfı bozmayacağı kabul edilmiştir.⁶³

Cinsel ilişkide bulunmanın itikâfı bozacağı konusunda fakihler ittifak halindedirler. Zira konuyla ilgili âyette “*Mescitlerde itikâfta iken onlara (kadınlara) yaklaşmayın*”⁶⁴ sözleriyle açıkça ifade edildiği üzere bu davranış yasaklanmıştır. Âlimler, âyette özellikle mescit kelimesinin zikredilmesinden hareketle itikâfın mescitte olması gerektiği sonucuna vardıkları gibi⁶⁵ mu'tekifin normal ihtiyaçları için evine gittiğinde cinsel ilişkide bulunması durumunda da itikâfın bozulacağı yönünde görüş bildirmişlerdir.⁶⁶ İtikâf olmasa bile mescitlerde cinsel ilişkiye girmenin haram olduğu ve böyle bir davranışın kimse tarafından uygulanmadığı da dikkate alındığında, âyetin delalet ettiği iki manadan biri itikâfın mescitlerde olması gerektiği, diğeri de itikâf esnasında mescit dışında bir yerdeki cinsel ilişkinin de itikâfı bozacağıdır.

Cinsel ilişkide bulunmanın itikâfı bozduğu konusunda farklı bir görüş ileri süren olmamakla beraber, cinsel ilişki olmaksızın dokunmak, öpmek, okşamak gibi davranışlar hakkında ihtilaf edilmiştir. Çünkü âyette geçen ‘*velâ tübâşirühünne*’ ifadesi, cinsel ilişkiyi kapsadığı gibi başka fiilleri de içermeye ihtimali vardır. Hanefiler ve Hanbelîler bilerek veya unutarak cimada bulunmanın itikâfı bozacağını, ayrıca dokunmak, öpmek veya okşamak gibi bir fiil sonucu inzal olması halinde de itikâfın bozulacağını kabul etmişlerdir. Söz konusu fiiller sonucunda inzal olmazsa itikâfın bozulmayacağını, ancak bu davranışın haram olduğunu da eklemişlerdir.⁶⁷ Şâfiîler’de ise cima dışındaki fiillerin şehvetle olup olmadığına bakılarak karar verileceğini, şehvetle dokunmak, öpmek gibi fiiller sonrasında inzal olmasa bile itikâfın bozulacağını belirten bir görüş yer almaktadır. Ayrıca tercih edilen görüşe göre, mu'tekif unutarak veya hükmünü bilmediği için cinsel ilişkide bulunursa, bu davranış haram olmakla beraber itikâf bozulmamaktadır.⁶⁸ Mâlikîler ise inzal olmasa bile şehvetle dokunmanın ve unutarak cinsel ilişkide bulunmanın itikâfı bozacağı görüşündedir.⁶⁹ İbn Hazm (ö. 456/1064) mu'tekifin unutarak ya da ikrah nedeniyle mescitten

62 Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 6/504.

63 Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/353.

64 Bakara, 2/187.

65 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/189.

66 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1994), 1/299; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/136.

67 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/116; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/196.

68 Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 6/524.

69 Ebû Muhammed Abdulvahhâb b. Ali Kâdî Abdulvahhâb, *el-İşrâf alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf*, thk. el-Habîb b. Tâhir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1/454-455.

çıkması veya cinsel ilişkide bulunması neticesinde itikâfın bozulmayacağı yönünde bir görüş bildirmiştir. Çünkü ona göre bu kimse itikâfı bozmayı kastetmemiştir.⁷⁰

İtikâfı bozan durumlar arasında yer alan ve ihtilaflı olan konulardan biri de mu'tekifin orucunun bozulmasıdır. Orucu itikâfın şartlarından biri olarak kabul edenlere göre orucun bozulmasıyla itikâf da bozulmuş olmaktadır.⁷¹ Genel bir ifadeyle, orucun, keffâreti gerektirecek şekilde bozulması sonucunda itikâfın da bozulacağı, kaza gerektiren bir bozulmada ise itikâfın devam edeceği belirtilmiştir. Ancak orucu şart olarak kabul etmeyenler için elbette böyle bir durum söz konusu olmayacaktır.

Mu'tekifin ehliyetinin tamamen veya kısmen ortadan kalkması halinde itikâfın hükmü konusunda ise bazı ayrımlara gidilmiştir. Mu'tekifin mürted olması nedeniyle itikâfın bozulacağı⁷² konusunda görüş birliği olmakla beraber⁷³ sarhoş olmanın itikâfa etkisi tartışılmıştır. Sarhoşluğun nedenine ve zamanına bağlı olarak yürütülen tartışmada, haram yollarla sarhoş olmanın vakti ve süresine bakılmaksızın itikâfın bozulacağını söyleyenlerin yanı sıra gece sarhoş olmanın, günah olmakla beraber itikâfı bozmayacağını iddia edenler de olmuştur. Zira sarhoş olmanın haramlığı itikâfa bağlı bir yasak olmayıp, sarhoşluk itikâfın şartlarına yönelik bir kusur değildir.⁷⁴ Şâfiîler'de ise sarhoşun itikâfı ile ilgili farklı yaklaşımlar olmakla beraber sarhoş olduğu dönem içerisinde itikâfının geçersiz olduğu görüşü tercih edilmiştir. Şayet itikâf, peşpeşe olacak şekilde adanmış bir itikâfısa yeniden başlaması gerekecek, değilse o zamana kadar geçen süre itikâftan sayılacaktır. Ancak sarhoşluğu uykuya kıyaslayarak itikâfa kaldığı yerden devam edebilir diyenler de vardır.⁷⁵

Mu'tekifin mescitte kalmasına mani olacak şekilde hastalanması durumunda Hanefîler itikâfın bozulacağı yönünde görüş bildirirken⁷⁶ diğer mezhepler hastalık süresinin itikâftan sayılmayacağını, iyileştiğinde kaldığı yerden devam edebileceğini kabul etmişlerdir.⁷⁷

İtikâfa girecek kişi mescit tercihinde bulunurken yemek, içmek, abdest ve gusûl almak gibi zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir mescidi

70 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/427.

71 Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi* ', 2/116.

72 Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi* ', 2/116.

73 İmam Şâfiî'nin mürtedin itikâfı ile ilgili farklı görüşü olmakla beraber mezhepte tercih edilen görüş bozulduğu yönündedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî el-Yemenî eş-Şâfiî el-İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Kâsim Muhammed en-Nürî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 3/591; Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza Şemsuddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 3/224.

74 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/126.

75 Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/196.

76 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/126; Kâsânî, *Bedâi' u ş-sanâi* ', 2/116.

77 Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/201.

seçmek suretiyle bu ihtilafların pek çoğundan uzak kalmış olabilecektir. Diğer taraftan cenaze namazı farz-ı kifâye olduğu için katılması zorunlu değildir. Hasta ziyareti konusunda ise telefon gibi uzaktan iletişim araçları vasıtasıyla hastanın durumunu sorup geçmiş olsun dileklerini iletmesi ve itikâfta olduğu için gelemediğini söylemesi yeterli olacaktır.

6. Kadınların İtikâfı

Pek çok ibadet türünde olduğu gibi itikâfta da kadınların ve erkeklerin uymaları gereken ortak kurallar ve farklı oldukları yönler vardır. Bu bağlamda olmak üzere kadınların itikâfa girebilecekleri ve itikâfa ilgili genel hükümlerde erkeklerden farklı olmadıkları konusunda görüş birliği içinde olan âlimler, kadının itikâf mahalli, kocanın izin vermesi ve kadınlara özel durumlarda verilen hükümler konusunda farklı düşünmüşlerdir. Evli olmayan kadınların itikâf için birinden izin almasının gerekli olup olmadığı gündeme getirilmemiş olmakla beraber bazı kaynaklarda velînin izin vermesinden bahsedilmektedir.

Evli bir kadının itikâf için kocasından izin alması gerektiğinde görüş birliği halinde olan fakihler,⁷⁸ itikâfa başlamasından sonra kocanın karısını itikâftan çıkarmasının caiz olup olmadığı konusunda farklı düşünmektedirler. Ancak buradaki farklılık itikâfın nafil veya adanmak suretiyle vâcib olmasına dayanmaktadır. Zira koca, belirli bir zaman diliminde itikâfa girmesi için karısına izin vermişse itikâf başlamadan önce veya sonra bu izni geri alma hakkı bulunmadığı gibi kadının tekrar izin alması da gerekmemektedir.⁷⁹ Öte yandan kadın, belirli bir zamana bağlamaksızın itikâf adamak için izin almışsa itikâfa girmeden önce tekrar izin alması gerektiği belirtilmiştir. Çünkü zamana bağlı olmayan bir itikâfın hemen yapılması gerekmediği gibi önceden verilen izin itikâfa başlaması konusunda yeterli görülmemiştir. Vakit tayin edilmeden adanmış bir itikâf için izin alan kadın daha sonra yeniden izin almadan itikâfa başlamış olsa, kocanın onu itikâftan çıkartma hakkı konusunda ise Hanefî ve Mâlikîler böyle bir hakkın olmadığı kanaatindedirler. Zira onlara göre koca, sahip olduğu hakları izin vermek suretiyle itikâf süresince karısına devretmiş kabul edilir. Kadın da mülkiyete ehil olduğu için erkeğin bundan dönme yetkisi yoktur. Ayrıca erkek, izin vermek suretiyle sahip olduğu hakları düşürmüş olup düşen hak geri dönmez, demişlerdir.⁸⁰

Nafil olan itikâf konusunda ise kadın, kocasının izniyle itikâfa başlamışsa Hanefî ve Mâlikîler aynı gerekçelere dayanarak kocanın karısını itikâftan çıkartma yetkisinin olmadığını söylerken Şâfiî ve Hanbelîler böy-

78 Şâfiî, *el-Umm*, 2/118.

79 Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994), 1/375.

80 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/109.

le bir yetkinin varlığını kabul etmişlerdir. Onlar, kocanın verdiği izni ariyet anlaşmasına benzeterek, başlangıçta engelleme yetkisi olduğu gibi devam ederken de aynı yetkiye sahip olacağını kabul etmiş olmaktadırlar.⁸¹ Son durum için Hanefiler de benzer bir yaklaşımda olup, kadın henüz itikâfa başlamadan kocanın verdiği izinden dönebileceğini beyan etmişlerdir.

Diğer taraftan çoğunluğun kabulüne göre kadınlar da erkekler gibi mescitlerde itikâfa girmek zorundadırlar. Ancak Hanefiler, evin uygun bir yerinde itikâfa girmesini tercih etmişlerdir.⁸² Buna göre Hanefiler, kadının herhangi bir mescitte itikâfa girebileceğini fakat ev içerisinde mescit olarak belirlediği bir mekânda itikâfa girmesini uygun görmektedirler. Çünkü namaz konusunda mescit olarak kabul edilen kısım, itikâf konusunda da mescit hükmündedir.⁸³ Hanefiler bu görüşlerine delil olarak Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen bir rivayeti göstermişlerdir ki bu rivayete göre kadının odasında kıldığı namaz, evinin avlusunda kıldığından; evinin avlusunda kıldığı namaz da mahalle mescidinde kıldığı namazdan daha hayırlıdır.⁸⁴ Ayrıca ev içerisinde belirlenen yer artık mescit hükmünde olup kadının itikâf süresince oradan ayrılması gerekmektedir.⁸⁵

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler kadının itikâfı konusunda Hanefiler'den farklı düşünmektedirler. Onlara göre kadınların evlerinde itikâfa girmeleri caiz olmayıp mescitlerde itikâfa girmeleri gerekmektedir.⁸⁶ Bununla birlikte kadının, cemaatle namaz kılınmayan bir mescitte itikâfa girmesini de caiz görmüşlerdir. Bu görüşte olanlar gerekçe olarak âyetin ifadesinin umum için olduğunu ileri sürmüşler ve kadınla erkek arasında bir ayırım yapılmayacağını ifade etmişlerdir.⁸⁷ Evlerde namaz için ayrılan yerin mescit olarak isimlendirilmesini ise mecâzî bir kullanım olarak gördükleri için buralarda itikâfa girmenin caiz olmadığı kanaatinde idirler.⁸⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hanımlarının mescitte itikâfa girdiklerini ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) buna izin verdiğini de belirten bu görüş sahipleri itikâfı tavafa kıyaslayarak kadınların da mescitlerde itikâfa girmesinin şart olduğunu kabul etmişlerdir. Hanefiler ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hanımlarının mescitte itikâfa girmelerini farklı yorumlayarak, kadının kocasıyla birlikte olması halinde mescitte itikâfa girmesinin mümkün olduğuna hamletmişlerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatı sonrasında mescitte itikâfa girme-

81 Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mubdi ' fi Şerhi'l-Mukni* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3/63.

82 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/472-473.

83 Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 3/1582.

84 Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbüri İbn Huzeyme, *Sahihu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 3/95.

85 Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 3/113.

86 Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 6/480.

87 Abdusselâm b. Sa'îd et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/295.

88 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/190.

lerini de, Müminlerin anneleri olmaları vasfı nedeniyle onlara has olarak değerlendirmiştir.

Günümüzdeki mescitlerin mimari yapısı dikkate alınarak kadınların, erkekler tarafından görülme ihtimali olmayan ve kadınlara mahsus özel bir yerde itikâfa girmeleri mümkündür. Ancak itikâfin süresinin uzun olması, kadının pek çok geceyi mescitte geçirmek zorunda kalması anlamına gelecektir. Bu durumda gerek ihtiyaçları için dışarı çıkması gerekse içeride kalması esnasında güvenlik önemli bir etken olarak kabul edilebilir. Fitne olmayacağından emin olunması ve güvenlik noktasında bir endişenin olmaması durumunda kadınlar mescitte itikâfa girebilirler. Aksi takdirde Hanefiler'in görüşü doğrultusunda evlerinde itikâfa girmeleri tercih edilmelidir.

İtikâfa giren kadının, kadınlara mahsus bazı özürler nedeniyle itikâf mahallinden ayrılması gerekebilir. Örneğin hayız hali hükmî temizliği ortadan kaldırdığı için bu haldeki kadının mescitte bulunması caiz değildir. Dolayısıyla itikâfa devam etmesi de mümkün olmayacaktır. Şayet belirli bir gün sayısını peşpeşe adamak suretiyle vâcip hükmünde olan itikâfta kadın âdet görürse temizlenmesinin akabinde mescide dönerek kaldığı yerden itikâfını tamamlayacağı ifade edilmiştir. Çünkü hayız halinde itikâfa başlamak caiz olmadığı gibi bu halde devam etmek de caiz değildir.⁸⁹

Diğer taraftan itikâfa başlamış olan bir kadının, vefat veya boşama iddeti nedeniyle evinde bulunması gerekli olabilir. Dolayısıyla itikâfa devam etmesi de mümkün olmayacaktır. Adamış olduğu itikâfin süresi henüz bitmeden böyle bir durumla karşılaşması halinde Şâfiî ve Hanbelîler'e göre itikâf mahallinden çıkarak evine gitmesi, iddetinin bitiminden sonra tekrar kaldığı yerden itikâfa devam etmesi gerekmektedir.⁹⁰ Mâlikîler ise bu durumda olan kadının itikâfı bitirene kadar mescitte kalmaya devam etmesinden yana bir tercihte bulunmuşlardır.⁹¹ Hanefiler, kadının evinde itikâfa girmesini tercih ettikleri için bu gibi durumlara dair bir görüşe doğrudan yer verilmemiştir.

Vefat veya boşama iddeti beklemek zorunda kalan bir kadının bu halde iken zaten itikâfa devam etmeyi düşünmeyeceği kanaatindeyiz. Zira eşi vefat eden bir kişinin, böyle bir olay yaşanmamış gibi hayatına devam etmesi pek mümkün olabilecek bir davranış değildir. İtikâftaki kişinin eşinin cenaze işlemleriyle ilgilenmesi, taziye kabul etmesi, bu zor günde çocuklarının yanında olması nâfile itikâftan daha önceliklidir. Fakihlerin buna benzer bir yaklaşımına, mürtedin itikâfı konusunda yer verilmişti. İtikâftaki bir Müslümanın irtidat sebepleri üzerinde durmak yerine itikâ-

89 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/119; Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/295; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 6/519; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/206.

90 Şâfiî, *el-Umm*, 2/118; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 2/202; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/204.

91 Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/295; İbn Yûnus, *el-Câmi' li Mesâilî'l-Müdevvene*, 3/1212.

fın hükmüne yönelik görüşlerin serdedilmesi, her iki konuda da fakihlerin olayların sosyal ya da psikolojik yönünden bağımsız olarak doğrudan hükme etkisini değerlendirmeleri hukuk sistematığı içinde anlaşılabilir bir yaklaşımdır. Bununla birlikte farklı yerlerde, özellikle kelim, din sosyolojisi ve din psikolojisi gibi alanlarda bu konular ayrıca ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Sonuç

İtikâf, Müslüman bireyin olgunlaşması ve kendisini muhasebe etmesi açısından önemli fırsatlar veren nafile bir ibadet türüdür. İbadet olması nedeniyle de fakihler tarafından sıhhatine yönelik bazı şartlar tespit edilmiştir. Söz konusu şartların tespitinde ise itikâfa ilgili nassların yeterince belirleyici ve kesin olmaması nedeniyle oruç, hac gibi başka ibadetlere kıyaslama yoluna gidilmiştir. Hüküm itibariyle çoğunluk tarafından sünnet olarak kabul edilen itikâfın, adanması durumunda vâcip olacağına görüş birliği vardır. Sair ibadetler için aranan Müslüman olmak, âkil olmak, temiz olmak gibi şartlar mu'tekif için de geçerli görülmüş, kâfirlerin ve hükmen temiz olmayanların itikâfa giremeyecekleri kabul edilmiştir. İtikâfın mescitte olması gerekli görülmüş olmakla beraber Cuma namazı kılınan bir mescit olması özellikle tercih edilmiştir. İtikâf sırasında mu'tekifin, Kur'ân okumak, Allah'ı anmak ve namaz kılmak gibi ibadet amaçlı fiillerle meşgul olması, dünyevî işlerden uzak durması tavsiye edilmiştir. Belirlenen hükümler açısından kadın, erkek, köle, hür ayrımı yapılmamış ancak Hanefiler, kadının evindeki mescitte itikâfa girmesini tercih etmişlerdir. Diğer taraftan bazı âlimler, oruçlu olmayı itikâfın bir şartı olarak kabul ettikleri için itikâfın en az süresinin bir gün olması gerektiğini benimsemişlerdir.

Mu'tekifin yapabileceği ve yapamayacağı fiiller tasnif edilirken koku sürmek, tırnak kesmek, tıraş olmak gibi davranışlar caiz görülmüştür. İtikâf mahalli olan mescitten ayrılması ise ihtiyaca bağlanmış ve zaruret dışında mescitten çıkmasıyla itikâfın bozulacağına hükmedilmiştir. Cuma namazı, cenaze namazı, hasta ziyareti gibi durumlar için mescitten çıkmasının itikâfa etkisi konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ayrıca mu'tekifin cinsel ilişkide bulunması halinde itikâfın sona ereceği konusunda görüş birliği vardır.

Fakihler tarafından itikâfa dair hükümler belirlenirken öncelikli olarak nasslar dikkate alınmışsa da konuya dair nassların sınırlı ve yeterince belirleyici olmaması bazı konularda ihtilafa sebep olmuştur. Söz konusu ihtilafların çözümünde ise âlimler, mensubu oldukları mezhebin usul kuralları içinde kalmaya çalışarak sonuca varmışlardır. Dolayısıyla konuya dair rivayetlerin değerlendirilmesinde ve itikâfın başka ibadetlere kıyaslanmasında mezhebin usul kuralları belirleyici olmuştur. Bu yaklaşımın en

fazla ortaya çıktığı konu ise şarta bağlı itikâf olmuştur. Diğer taraftan müçtehidin yaşadığı dönemdeki toplum yapısı ve mescitlerin mimari durumu da belirleyici olmuştur. Örneğin mescit içerisinde abdest almak, hacamat yaptırmak gibi davranışlara cevaz verilmesi, mescitlerin zemininin hiç değilse bir kısmının toprak olmasıyla ilgili olabilir. Günümüz mescit mimarisinde ise zeminler tamamen halı kaplama olduğu için burada abdest almak mümkün değildir. Ancak mescitlerin müştemilatında abdesthane, yemekhane gibi yapıların yer alması, mu'tekifin pek çok ihtiyacını bulunduğu mescidin yakınında karşılamasına imkân vermektedir. Özellikle itikâf için ayrı mekânlar hazırlanmış mescitlerin varlığı itikâfı daha kolay bir hale getirmiştir. Günümüz mescitlerinde itikâfı zorlaştıran husus ise, mescitlerin pek çoğunun belirli bir saatten sonra kilitlenerek kullanıma kapatılmasıdır. Bu uygulamanın birkaç günlüğüne itikâfı düşünenler için bir zorluk oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Mezhepler arasında ihtilaflı olmakla beraber Müslüman birey mescide girdiği vakit kısa süreliğine de olsa itikâfa niyet etmekle nafîle bir ibadeti yerine getirmiş olacaktır. Özellikle oruçlu olduğu günlerde böyle davranması ise ihtilaftan biraz daha uzaklaşmasına vesîle olacaktır. Bu uygulama sayesinde Müslüman birey, mescitte bulunduğu her anı daha değerli bir zaman dilimine dönüştürecek, iç dünyasında nefis muhasebesine yer vererek kendini manevî anlamda daha fazla olgunlaştıracaktır. Ayrıca mescide girerken itikâfa niyet etmesi sayesinde oradaki bulunma zamanını da mümkün olduğu kadar uzatmak isteyecek ve mescit içinde başka şeylerle meşgul olmamaya daha fazla özen gösterecektir. Sahabenin büyük bir kısmının itikâfa girmediği yönündeki rivayetler ve bunun sonraki dönemlerde garip karşılanması konusu da itikâfın şartları ve süresi üzerinden yürütülen bir değerlendirmedir. Zira itikâfın en azı için belirli bir süre olmadığı ve orucun da şart kabul edilmediği görüş dikkate alındığında, sahabenin itikâfa girmiş olma ihtimali belirecektir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine bağlılıkları ile bilinen sahabenin itikâf konusundaki tutumu bu şekilde izah edilmiş olabilir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahmân Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Dâmâd Efendî. *Mecmau'l-enhur fî şerhi Multeka'l-ebhur*. thk. Halil İmrân el-Mansûr. 2 Cilt. Türkiye: Matbaatu'l-Âmira, 1910.
- Bardakoğlu, Ali. “Edâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/389-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şaban. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-. *Sünenü'd-Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004.
- Dindi, Emrah. “Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (30 Kasım 2017), 27-55.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. “Vâcip”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 4. Basım, 2013.
- Halîl b. İshâk el-Cündî, Halîl b. İshâk b. Mûsâ Diyâüddîn el-Cündî el-Mısıfî. *et-Tevdîh fî Şerhi'l-Muhtasari'l-Fer'î li İbni'l-Hâcib*. thk. Ahmed b. Abdulkarîm Necîb. 8 Cilt. Kahire: Merkezü Necîbeveyh li'l-Mahtûtat ve Hidmeti't-Turâs, 2008.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed Muhammed Ahîd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, 2. Basım, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dimeşkî. *Reddu'l-muhtâr alâ'd-Durri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Kitâbü'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1988.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî*. thk. Muhammed fuâd Abdül-bâki. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu İbni Huzeyme*. thk. Mu'ammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muva'ffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1969.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1994.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mubdi' fî Şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nâcî et-Tenûhî, Kâsım b. Âsâ b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayravânî. *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî alâ Metni'r-Risâle*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dehâih*. thk. Ahmed Azv İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Yûnus, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Yûnus es-Sakalî. *el-Câmi' li Mesâilî'l-Mudevvene*. 24 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Âridatü'l-Ahvezî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî el-Yemenî eş-Şâfiî el-. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kâdî Abdulvahhâb, Ebû Muhammed Abdulvahhâb b. Ali. *el-İşrâf alâ Nuke'ti Mesâilî'l-Hilâf*. thk. el-Habîb b. Tâhir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *Muhtasarü'l-Kudûrî fî'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tecrid*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Mevsîlî, Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî el-. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937.
- Muzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ el-Muzenî el-. *Muhtasarul-Muzenî (el-Umm içinde)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özel, Ahmet. "Adak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/337-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Seyyid Sâbık. *Fıkhu's-Sünne*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1977.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şemsüddîn er-Remlî, Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Şener, Mehmet. "İ'tikâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-. *es-Seylül-Cerrâri'l-Mutedeffiki'l-Ezhâr*. Beyrut: Daru İbn Hazm, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-. *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Tenûhî Sahnûn, Abdusselâm b. Sa'îd et-. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Zeyla'î, Osmân b. Ali b. Mehcen el-Bârî'î Fahrüddîn el-Hanefî ez-. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî*. 6 Cilt. Bulak; Kahire: el-Matbaatu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1985.

BÖLÜM 4

EMEVİLER DÖNEMİ DENİZ SEFERLERİ

Necati Aykon¹

1 Dr. Öğretim Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyeri Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, naykon@mehmetakif.edu.tr, [orcid.org/ 0000-0003-3853-0552](https://orcid.org/0000-0003-3853-0552)

GİRİŞ

Yeryüzünde denizciliğin ne zaman başlamış olduğu bilinmemektedir. Gemi yaptığı kutsal metinlerde ve mitolojik bilgilerde yer alan Hz. Nuh (a.s) zamanından önce denizciliğin mahiyeti bizce karanlıktır.

M.Ö. 1000 yıllarında Doğu Akdeniz’de Fenikeliler hayatlarını denizcilikle kazanmışlar, gemilerle bütün Akdeniz’i ve Afrika sahillerini hâkimiyetleri altında tutmuşlardır. Milattan sonraki yüzyıllarda Bizans imparatorluğu Akdeniz’de kendini kabul ettirmiş uzun yıllar hâkimiyetini sürdürmüştür. Yine Kartacalılar’ın, Asurlular’ın (M.Ö.669-626) kendi dönemlerinde Akdeniz’de hüküm sürdüklerini görüyoruz. Milattan sonraki yüzyıllarda Bizans İmparatorluğu Akdeniz’de kendini kabul ettirmiş, uzun yıllar hâkimiyetini sürdürmüş; bu saltanat, İslam denizciliğinin kurulup güçlenmesi ile sona ermiştir. (Mehmet Şükrü, 1306, s. 4 vd.)

Araplar, bedevi bir tarzda hayat sürdürdükleri, deniz yolculuğu yapmadıkları ve denizin durumu hakkında bilgi sahibi olmadıkları için İslam’ın ilk dönemlerinde deniz savaşlarına önem vermemişlerdir. Araplar, çok eskiden beri ticaretle uğraşırlardı, denizle olan alakaları sadece ticari maksatlı idi. Cidde, Umman ve Yemen limanları onların ticaret merkezinin istasyonları durumunda idi. Ticaret dışında denizcilikte söz sahibi değillerdi.

Araplar denizcilğe askeri manada İslamiyet’ten sonra Hz. Osman’ın halifeliği zamanında başladılar. Bizans’ı taklit mahiyetinde başlayan Arap-İslam denizciliği, Emeviler döneminde zirveye ulaşmış, kısa zamanda güçlü rakibi Bizans donanmasını Akdeniz’de tesirsiz hale getirmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgiyi konumuzun ilerleyen bölümlerinde aktaracağız. Şimdi İslam’ın ilk dönemlerinde Müslümanların denizcilikle ilgili olarak sahip oldukları bilgileri bize sunan Ayet ve Hadislere göz atmaya çalışalım.

1. ASRI SAADET’TEN EMEVİLERE KADAR DENİZCİLİK

1.1. Kur’an-ı Kerim ve Hadislerde Denizcilik

Kur’an-ı Kerimde deniz ve denizcilik ile ilgili pek çok âyet bulunmaktadır. İncelediğimiz zaman bu ayetlerin muhteva bakımından üçe ayrıldığını görüyoruz.

Deniz ve gemilerin Allah’ın varlığına delil olduğuna dair âyetler: Bu konuda şu ayetleri örnek olarak verebiliriz: “...İnsanların faydasına olan şeyleri denizde taşıyarak yüzüp giden gemilerde elbette düşünen bir topluluk için pek çok deliller vardır.”(K. K. Bakara,2/164)

“Gemilerin denizde Allah’ın lütfuyla yüzdüğünü görmedin mi? Bu size varlığının delillerini göstermek içindir...” (K.K. Lokman,31/31)

“Gökleri ve yeri yaratan gökten suyu indirip onunla rızık olarak size türlü meyveler çıkaran, izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emri-nize veren, nehirleri de size akıtan ancak Allah’tır.” (K.K. İbrahim, 14/32)

Bazı Kıssa ve Tarihi Olayları Anlatan Ayetler: Bu konuda şu ayet-leri örnek olarak gösterebiliriz: Hz. Musa ve Hızır hakkında: “...Nihayet gemiye bindikleri zaman o (Hızır) gemiyi deldi, Musa: ‘Halkını boğmak için mi deldin? Gerçekten sen (ziyanı) büyük bir iş yaptın!’ dedi.” (K.K. Kehf, 18/17)

Nuh Peygamber ve kavmi hakkında ise: “... Onu yalanladılar, biz de onu ve onunla beraber gemide bulunanları kurtardık, ayetlerimizi yalan-layanları boğduk ...” (K.K. A’râf, 7/64) “Bunun üzerine ona şöyle vahyet-tik: Gözlerimizin önünde (muhafazamız altında) ve bildirdiğimiz şekilde o gemiyi yap. Bizim emrimiz gelip de tandır kaynayınca her cinsten eşler halinde iki tane ve bir de içlerinden daha önce kendisi aleyhinde hüküm verilmiş olanların dışındaki aileni gemiye al. Zulmetmiş olanlar konu-sunda bana hiç yalvarma! Zira onlar kesinlikle boğulacaklardır.”(K.K. Mü’minûn, 23/27)

Deniz ve Denizcilikte İnsanların Menfaatleri Olduğuna Dair Ayetler: Bu konuda ise şu ayetleri örnek olarak gösterebiliriz: “Hem size hem de yolculara fayda olmak üzere, deniz avı yapmak ve onu yemek size helal kılındı...”(K.K. Mâide, 5/96) “Onların üzerinde ve gemilerde taşınır-sınız.” (K.K. Mü’minûn, 23/22)

Bunlardan başka bazı ayetlerde de denizde yolculuk yapmanın du-rumu, ibret ve ders alınmasının gerekliliği de vurgulanarak şu âyetlerle açıklanmıştır:

“Gemiye bindikleri zaman dini yalnız Allah’a has kılarak Ona yalva-rırlar, ama Allah onları karaya çıkararak kurtarınca Ona hemen eş koşar-lar...”(K.K. Ankebut, 29/65)

“O sizi karada ve denizde yürütendir. Bulunduğunuz gemi içindeki-leri güzel bir rüzgâr ile götürürken yolcular neşelenirler; bir fırtına çıkıp da onları her taraftan dalgaların sardığı, çepeçevre kuşatıldıkları anda ise Allah’ın dinine sarılarak, “And olsun eğer bizi bundan kurtarırsan mutlaka şükredenlerden olacağız” diye Allah’a yalvarırlar.” (K.K. Yûnus, 10/22)

Kur’an-ı Kerim’de bulunan deniz ve gemiyle ilgili ayetleri aktardıktan sonra şimdi de konuyla ilgili Hadis’i Şeriflerden örnekler vermek isti-yoruz. Genel olarak Hadislere baktığımız zaman İslam’ın denizciliğe çok önem verdiğini görüyoruz. Rivayetler genelde denizde savaşmanın fazileti hakkındadır. Şimdi de konuyla ilgili rivayetleri aktaralım:

Hız. Peygamber'in deniz gazileri için söyledikleri sözler gerçekten deniz savaşlarını teşvik eder mahiyettedir. Ebu'd-Derdâ'nın rivayetine göre; Hız. Peygamber şöyle buyuruyor: *"Bir deniz savaşı (harp bakımından) on kara savaşına bedeldir Deniz savaşında başı dönen gazi, Yüce Allah katında (savaşta) kanlar içinde kıvranan kimse gibidir."* (İbn Mâce, "Cihâd," 10, 1983, 7/492-493)

Buhari, Müslim, İbn Mace ve İmam'ı Malik'in eserlerinde yer alan bir hadiste Ümmü Haram Binti Milhan'dan şöyle rivayet olunmuştur *"Ümmü Haram diyor ki: 'Peygamberden, ümmetimden denizde gaza eden ilk muhâripler (cennete girmeyi) hak etmişlerdir, dediğini işittim. (Ümmü Haram): 'Ya Rasulüllah ben bunların içinde miyim?' diye sordum. Rasulüllah: 'Sen onların arasında (cennete girecek) bir şehitsin,' diye cevap verdi. (Ümmü Haram) devamla, Rasulüllah: Ümmetimden Kayser'in (Doğu Rum imparatoru) şehrine gaza eden ilk muhâripler içinde yararlanmak vardır!' buyurdu. 'Ben bunların içinde miyim Yâ Rasulüllah?' diye sordum. Rasulüllah: 'Hayır!' diye cevap verdi."* (Buhârî, 1979: 3/203)

Bu hadis çok az değişik rivayetlerle diğer hadis kitaplarında da nakle edilmiştir. Müslim'in Sahih'in de yer alan ve İstanbul seferi ile ilgili olduğu söylenen hadis ise şöyledir: *"Muhammed bin Merzuk, Bısr bin Ömer ez Zehrani, Süleyman bin Bilal ve Sevr bin Zeyd ed Deylemi yoluyla rivayet edilmiştir ki: Peygamberimiz (s.a.v): 'Sizler bir yanı karada, bir yanı denizde olan bir şehir işittiniz mi?' diye sordu. Sahâbiler: 'Evet işittik Yâ Rasulüllah!' dediler. Rasulüllah: 'İshakoğullarından (Hız. Peygamber bununla Arapları kastetmektedir.) yetmiş bin kişi o beldeye gaza etmedikçe kıyamet kopmaz. Bu gaziler o beldeye gelip konakladıkları zaman silah ile harp etmezler, ok da atmazlar "Lâ İlähe İllallâhu Vallâhu Ekber!" derler. Bunun üzerine o şehrin iki yakasından biri düşer. Sonra tekrar "Lâ İlähe İllallâhu Vallâhu Ekber!" derler diğer yakası da düşer,' buyurdu."* (Müslim, "Fiten," 78, 1983: 8/454-455) Buraya kadar Ayet ve Hadisler ışığında İslam'ın denizcilğe bakış açısını sunmaya çalıştık. Hadislere baktığımız zaman İslam'ın denizcilğe açık ve net bir şekilde önem verdiğini görüyoruz. Şimdi de İslam'ın ilk yıllarından Emeviler dönemine kadar olan zaman dilimindeki denizcilik faaliyetlerine bakalım.

2- HZ. PEYGAMBER'DEN HZ. OSMAN DÖNEMİNE KADAR DENİZCİLİK

Araplar denizcilğe askeri manada İslâmiyet'ten sonra Hız. Osman'ın (r.a) halifeliği zamanında başladılar. "Bizans'ı taklit mahiyetinde" (Hitti, 1995: 1/357) başlayan Arap-İslam denizcilği Emeviler döneminde zirveye ulaştı. (İbn Sa'd, 1380/1960: 1/204)

Miladi 610 yılında Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan İslam topluluğu 622 yılında Medine'ye hicret ile birlikte, ilk İslam devletini kurmuştur. Bu

genç devlet, Arap Yarımadası'nda günden güne genişlemeye ve güçlenmeye başladı. Kuruluşunun ilk yıllarında ancak kara harpleriyle meşgul olan bu devletin henüz deniz harplerine katılacak gücü ve tecrübesi yoktu.

H. Muhammed (s.a.v) zamanında, Müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlarla karada savaşlar yapılmıştır. (Algül, 1987: 3/49) Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında İslam denizciliğiyle ilgili ele alınacak fazla bir şey bulunmamaktadır.

Bu dönemde şöyle bir rivayet göze çarpmaktadır. H. 9. yılda cereyan eden bir hâdisede Habeşistanlı bir grup korsan İslam ülkelerinin sahillerine saldırmıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Alkame b. Mücezziz komutası'nda 300 kişilik bir kuvveti onlara karşı savaşmaya göndermişti. (Hasan, 1987: 2/221) Alkame ve beraberindekiler bir adaya vardılar, bunun üzerine korsanlar kaçtılar, İslam kuvvetleri de geri döndüler. (Hamidullah, 1979: s.274)

Bu konuda ayrıca Hamidullah İslam Peygamberi adlı eserinde şöyle diyor: “İlk Müslümanların kısa zamanda deveden inip yelkenli gemilere binişte gerçekleştirdikleri intikal sür'atine umumiyetle hayret edilir. Bunun başlangıcı şöyle olmuştur: 9. Hicri senesinin Rebî'u'l-Âhir ayında, Mekke şehrinin limanı Şu'ayba açıklarında birçok gemilere binmiş oldukları halde birtakım zenciler görüldüler Rasûlullah bunlara karşı Alkame b. Mücezziz el-Mudlici'nin kumandası altında 300 kişiden müteşekkil bir kuvvet gönderdi ki bunlar sahile yakın bir adaya çıkarma yaptılar. Bir müddet sonra Zenciler çıkıp gittiler ve bu kuvvet de Medine'ye dönüp geldi. Seneler henüz bir deniz kuvvetleri kumandanlığından yahut deniz harp filolarından bahsedebilmemiz için çok erken bir çağdır; fakat Müslümanların kumandası altında deniz nakil vasıtalarının, o devirde bile mevcudiyetinden söz edildiğini görüyoruz.

Yukarda ki olaydan iki yıl sonra Bizans sınırında bulunan Mu'ta'ya doğru tertiplenen seferde (H.8/M.630) Rasulullah, küçük bir askeri birliği deniz yoluyla gemilerle göndermişti. (Hamidullah, 1993: 1/271)

Rivayetlerden de anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber döneminde savaşlar genelde karada cereyan etmiş, deniz savaşı yapılmamıştır. O dönemde rivayetlerde de gördük ki deniz sadece nakil için kullanılmış, sandallarla asker nakli yapılmıştır. Kaynaklarda Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bu konuda daha fazla bilgi verilmemiştir.

H. Ebu Bekir'in (11-13 /632-634) kısa süren halifeliği döneminde gerçekleştirilen fetihler esnasında harpler karada vuku bulmuştur; genelde Irak-İran ile Suriye-Filistin istikametinde fetihler gerçekleştirilmiştir.

Ancak Sâsânîlere karşı (Bugünkü Basra'da) Halid b. Velid tarafından yapılan fetihler (12/633) esnasında zaman zaman sandallar kullanılmıştır.

Müslümanlar sandalları silah, cephane ve asker taşımak için kullanmıştır. (Yıldız, 1989: 2/47-48) Bunun haricinde Hz. Ebu Bekir döneminde denizcilikle ilgili bir faaliyete rastlanmamıştır.

Hz. Ömer (r.a) (13-23/634-644) zamanında ise deniz kuvvetlerinin kurulup güçlendirilmesi ileri bir tarihe bırakılmış, sahillerin karadan muhafaza edilmesi uygun görülmüştür. Nitekim Muaviye b. Ebu Süfyan, (O dönemde Şam valisidir.) Hz. Ömer'e denizde seferler yapmak konusunda bir hayli ısrar etmiş ve denizdeki adalardan birinde bulunan Rumlar'ın sahile çok yakın olduklarını söylemiş, hatta şöyle demişti: "Sahildeki köylerden birinde oturan Müslümanlar bu adada yaşayan Rumlar'ın köpeklerinin ulumalarını ve horozların ötüşlerini duyuyorlar." Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a); Amr b. Âs'a mektup gönderip şöyle demişti: "Bana deniz ve denizde işleyen gemiler hakkındı bilgi ver." Bunun üzerine Amr b. Âs da Hz. Ömer'e: "Ben denizde kalabalık insanların küçücük bir şeye bindiklerini gördüm. Onların altlarında su, üstlerinde deniz vardır. Deniz sakinleştiği zaman kalplere dehşet verir, dalgalandığı zaman da insanların aklını çeler. Böyle bir anda insanların Allah'a bağlılığı biraz daha artar, fakat korkuları da çok olur. Böyle bir anda o gemilere binen insanların durumu; bir sopa üzerine oturmuş kurtçukların haline benzer. Eğer kıpırdayacak olursa batar ve kurtulursa da korkudan ve dehşetten gözleri görmez hale gelir." diye cevap yazar. Hz. Ömer, Amr b. Âs'ın yazdıklarını okuyunca hemen Muaviye' ye mektup yazıp şöyle demişti: "Peygamberi hakla gönderen Allah'a yemin ederim ki hayatta olduğum müddetçe hiçbir Müslüman'ı bu denize sokmayacağım. İşittiğime göre, Akdeniz yeryüzündeki denizlerin en büyüklerinden birisiymiş ve böyle tehlikeli bir sefere ben nasıl Müslümanları çıkarayım da kâfirler üzerine göndereyim? Vallahi! Benim için tek bir Müslüman, Bizans'tan ve Bizans'ın içinde bulunan her şeyden daha çok kıymetli, daha sevimli ve daha önemlidir. Sakın sakın bir daha bana bu konuda bir şey sormayasın. Sen bu konuda nasıl bir davranışta bulunacağını benden iyi bilirsin." (İbnü'l-Esîr, 1997: 2/468-469) Hz. Ömer zamanında kara savaşlarına hız verilmiş ve İslam kara orduları, elde ettiği neticeler itibari ile üstün bir seviyeye ulaşmıştı. Ayrıca Hz. Ömer zamanında gerek İran gerekse Bizans istikametindeki fetihlerle her iki cihette de denize ulaşılmıştı. (Algül, 1987: 3/49)

Hz. Ömer kara kuvvetlerine son derece önem vererek bu birliklerini ikmal etmiş, Suriye ve Mısır'ı İslam topraklarına (14/635-20/641) kara savaşı ile katmıştı.

Yapılan bu fetihler İslam denizcilik tarihi açısından önemlidir. Çünkü stratejik ehemmiyeti açısından bazı deniz üsleri Müslümanların eline geçmiştir. Bu dönemdeki yapılan fetihler neticesinde Müslümanlar birçok limana sahip olmuşlardır. (Belâzurî,1987: s. 168-315)

Bunlar arasında Akka, Beyrut, İskenderiye, Sur ve Trablus gibi Akdeniz'e açılan önemli deniz üs ve limanlarını sayabiliriz. Bu fetihler sayesinde Müslümanlara denize açılabilme imkânları doğmuş oldu. Bizans kaybettiği bu yerleri geri alabilmek için karşı akınlar başlatma yolunda idi. Ama Hz. Ömer denizden gelebilecek tehlikelere karşı sahilleri koruma altına alarak oradaki kaleleri tamir ettirip sağlamlaştırmıştır. (Belâzurî, 1987: s. 183)

Hiz. Ömer'in deniz seferlerine izin vermemesinin sebebi hiç kuşkusuz, denizcilik ve gemicilik konusunda Müslümanların hazırlıksız olmaları ve tecrübesiz olmalarıydı. Nitekim bir olay Hiz. Ömer'i haklı çıkartmıştır. Bahreyn valisi Alâ b. El-Hadrami, halifeden izin almaksızın, o günkü imkanlara göre birtakım gemilere askerini bindirip Basra körfezini geçmiş, karşı taraftaki İran sahillerini fethetmek istemişse de muvaffak olamamış, sürpriz fetihlerle Halifeye müjde vereyim derken emrindeki orduyu da tehlikeye sokmuş; Hiz. Ömer, Kûfe taraflarından askeri birlikler yollayarak sahil şeridinde sıkıştırılmış olan İslam ordusunu imha olmaksızın kurtarmıştır.

Hiz. Ömer döneminde Akdeniz sahilleri ve Mısır fethedilmiş oralarındaki tersaneler, limanlar ve gemiler, Müslümanların eline geçmişti. Böyle olduğu halde deniz seferi isteklerine yine de izin verilmedi. Demek ki Hiz. Ömer'e göre bazı imkânlar sahip olmak da yeterli sayılmazdı. Bu imkânlar gerek bilgi ve beceri ile kullanılabilir hale getirmek gerekirdi. (Algül, 1987: 3/50)

İskenderiye'nin fethi (21/642) Müslümanlara Akdeniz'de bir üstünlük sağlamış oldu. Aslında Mısır'ın fethine sebep olan amillerin başında, İskenderiye'nin Mısır filosu için ana tersane durumunda olması, Bizans imparatorluğunun tahıl ambarı olması; Ayrıca Mısır'ın Kuzey Afrika ya açılan yolun üzerinde olması geliyordu. (Hitti, 1995: 1-243-253)

Bütün bu rivayetler, Hiz. Ömer'in çok temkinli ve dikkatli davrandığını ortaya koymaktadır. Hiz. Ömer Müslümanların kendilerini tehlikeye atmalarını istemiyor; gerektiğinde askerlerin kendilerine kolayca ulaşabilmelerini arzu ediyordu. Nitekim Hiz. Ömer Mısır da bulunan Amr b. Âs'a "Seninle benim arama su girmesin. Bineğimle ulaşamayacağım herhangi bir yere ordu karargâhını kurma" talimatını vermiştir. (Hitti, 1995: 1/254)

Hiz. Ömer'in denizcilik alanında arzu ettiği seviyeye bir ölçüde Hiz. Osman devrinde ulaşılmıştır.

Hiz. Ali dönemi ise genelde iç karışıklarla geçmiş, hep iç savaşlar olmuştur. Bu dönemle ilgili rivayetlerde denizcilikle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

3- HZ. OSMAN DÖNEMİNDE DENİZCİLİK VE HZ. OSMAN DÖNEMİNİN DEĞERLENDİRMESİ

Şam valisi Muaviye b. Ebi Süfyan daha önce Halife Hz. Ömer'den deniz seferi için izin istemiş fakat izin alamamıştı. Hz. Osman hilafet makamına gelince Hz. Muaviye deniz seferi için tekrar müsaade istedi.

Hz. Osman'ın önceleri izin vermekte tereddüt ettiğini görüyoruz: Halife "Ömer'den deniz savaşı için izin istediğin zaman sana red cevaba verdiğine şahit oldum" (Belazuri, 1987, 218) diyerek valisinin bu isteğini reddetti.

Bir başka rivayette de Hz. Osman hilafete geçtikten sonra Muaviye b. Ebi Süfyan ona defalarca mektuplar yazıp denizde sefer yapmak konusunda izin istemişti. Nihayet; Hz. Osman Muaviye'nin bu isteklerinin en sonuncusunda ona izin verip şöyle demişti: "Bu sefer için Müslümanlardan asker seçme. Sefer için aralarında kur'a da çekme, onları serbest bırak. Böyle bir gazaya çıkmak isteyen varsa kendi arzusuyla ve gönüllü olarak çıksın. Sen de onlara gerekli teçhizat yardımında bulun" (İbnü'l-Esîr, 1997: 2/469)

Muaviye b. Ebi Süfyan fethedilen sahillerin muhafazası için bir deniz gücünün kurulması gerektiğine inanıyordu. Ayrıca siyasi ve ticari açıdan, Akdeniz hâkimiyetinin ele geçirilmesi büyük bir önem taşıyordu. Hz. Peygamber'in müjdelemiş olduğu İstanbul'un fethi için Kıbrıs üs olarak kullanılmalıydı; artık Müslümanlar denizcilik konusunda bir hayli bilgi sahibi olmuşlardı. (Ahmed b. Hanbel, 1982: 4/335)

3.1. KIBRIS SEFERLERİ

3.1.1. I. Kıbrıs Seferi (28-649)

Muaviye b. Ebi Süfyan deniz seferi için gerekli izni alınca hazırlıklarını hemen tamamladı ve pek çok gemi ile Akka'dan denize açıldı. Yanında karısı Fâtîhe de vardı. (Belâzurî, 1987: s. 218) Suriye sahil şehirlerinde meydana getirilen Müslüman donanmasının hedefi Kıbrıs olmuştur. Çünkü Kıbrıs, Anadolu, Suriye ve Mısır için gerek ticari ve gerekse stratejik bakımdan çok büyük önem taşıyor. (Yıldız, 1989: 2/199)

Muaviye, Benü Fezâre kabilesi ile bir antlaşması bulunan, Abdullah b. Kays'ı bu sefer için kumandan tayin etmiş ve Müslümanlar Şam'dan Kıbrıs'a sefere çıkmışlardı (28/649). Diğer yandan, Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh'in Mısır'dan gönderdiği ordular da oraya varmışlardı. Her iki donanma Tuzla (Lamçka) limanı açıklarında birleştiler. (İbnü'l-Esîr, 1997: 2/469)

İslam ordusunun hücumu karşısında buradakiler mukavemet gösteremediler, Bir kısmı öldürüldü, çoğu esir alındı. Salamis Konstantin bölgesi

tahrip edildi. (Darkot, 1993: 6/672-676) Muaviye 649 yılında Kıbrıs adasını ele geçirmiştir. Burası, Bizanslıların deniz üssü olup, askeri bir çıkarma bakımından Suriye sahillerine pek tehlikeleri bir şekilde yakın bulunmaktaydı. Bu zafer İslam tarihinde kazanılan ilk deniz zaferi ve Kıbrıs da İslam devletine katılan ilk ada olmuştur. (Hitti, 1995:1/253)

Müslümanlar savaş sonucunda Kıbrıs halkıyla yılda 7000 dinar cizye ödemek şartıyla anlaşma yapmışlardır. Bizans'a da aynı miktarda vergi ödemekteydiler. Müslümanlar bu vergiyi engellememiş ve kendilerini ilgilendirmeyen bir husus olarak yorumlamışlardı. Ayrıca buranın halkı Müslümanlara adadan geçiş izni verecek ve Müslümanlar da Bizans ülkesine gitmek istediği zaman buradan ordu sevk edebileceklerdi. (İbnü'l-Esîr, 1997: 2/ 469)

3.1.2. II. Kıbrıs Seferi: (33-653-654)

H.32 yılında Kıbrıslılar antlaşmayı bozarak Rumlara yardım ettiler. Rumların verdiği 500 gemi ile Akdeniz de Müslümanlara karşı savaştılar. (Belâzuri, 1987: s. 220)

Bundan dolayı bu yıl içinde Muaviye Rumlara karşı gazveye çıkıp tekrar Kıbrıs'ı almış, birçok kimseyi öldürüp birçoğunu da esir almıştır. Muaviye Kıbrıs Rumların daha evvel yapılan sulh üzerine bırakıp oraya on iki bin kişilik bir Müslüman topluluğu göndermiş, bu Müslümanlar burada Camiler inşa ettirmiş ve bir şehir meydana getirmişlerdir. Bir başka kavle göre de Kıbrıs'a yapılan bu ikinci sefer H.37. yılda gerçekleştirilmiştir. (İbnü'l-Esîr, 1997: 2/511)

Bu ikinci fethin sonuçları birincisinden farklı olmuş; ada üzerinde kesin bir hâkimiyet sağlanmıştır.

3.2. Adaların Fethi

Müslümanlar Kıbrıs seferinden (28-649) itibaren donanmanın önemini takdir ederek kara kuvvetlerinde yaptıklarında gibi deniz kuvvetlerini çoğaltmaya ve ikmal etmeye çalıştılar. Hemen hemen her yıl deniz muharebeleri yapmaya başladılar.

Bu çatışmaların arkasından Müslümanlar için tehlike arz eden korsan yatakları durumunda olan Akdeniz adalarına seferler başladı ve 29/650'de Arvad adası; 30/651 'de Rodos adası; 32/652'de Sicilya adası fethedildi.

3.2.1. Arvad Adası

Belâzuri adanın (h.54) yılında Cünâde b. Ebu Ümeyye tarafından fethedildiğini kaydetmiştir. Adanın fethini müteakip Muaviye'nin adaya Müslümanları yerleştirdiğini ve adı geçen bu adanın da İstanbul'a yakın bir ada olduğunu da aynı kaynaktan öğreniyoruz.

3.2.2. Rodos Adası

Adanın İstanbul'a giden Ege denizinin ağzında oluşu nedeniyle stratejik bir önem taşıması ve Bizans'ın bir deniz üssü pozisyonunda bulunması, Müslümanları bu adanın fethine yöneltmiştir. Kıbrıs'tan sonra, fetih sırası Rodos'a gelmişti. Çünkü Rodos İslam topraklarına yakın olan büyük adalardan ilkiydi.

Muaviye, filo komutanlarından biri olan Cünâde'yi Rodos'a gönderdi. (53/654) Cünâde orayı savaşla fethetti. (Belâzurî, 1987: s. 338)

3.2.3. Girit Adası

Rodos'un fethinden sonra Cünâde b. Ebî Ümeyye el- Ezdi İslam donanmasının yönünü Girit'e yöneltmişti. Girit'e çıkan Müslümanlar pek çok ganimet elde ederek Suriye'ye döndüler (654). Rodos ve Girit adalarının bir müddet için Müslümanların eline geçmesi bu döneme rastlar. (Hitti, 1995: 1/320)

3.2.4. Sicilya Adası

668-680 yılında 200 parça gemiden teşekkül eden bir Müslüman deniz filosu, İskenderiye'den hareketle Sicilya adasını vurmıştır. (Hitti, 1995: 1/253) Kaynaklardan bu seferin İslam tarihinde fazla bir önem teşkil etmediğini, Emeviler döneminde tekrar ve daha başarılı seferler yapıldığını görüyoruz. (Belâzurî, 1987: s. 337)

25/645'te Bizans İmparatoru Kostantin'in kumandanı Manuel 300 gemi ile gelerek İskenderiye'ye saldırmış, kente girerek muhafızları öldürmüş, çevre köylerde çapulculuk yapmıştır. Hadiseyi öğrenen Amr b. Âs 15 bin askerle gelerek Manuel'i öldürmüş, askerlerini de ağır bir yenilgiye uğratarak İskenderiye'yi ikinci defa fethetmiştir. (Belâzurî, 1987: s. 316-317)

3.3. Zâtü's Savâri Deniz savaşı (34/654)

Savaş Bizans donanmasına karşı yapılmıştır. Muaviye b. Ebî Süfyan ile Abdullah b. Sa'd tarafından teşkil edilen Suriye-Mısır birleşik deniz filosu, 500 parça gemiden müteşekkil Bizans filosunu Antalya-Muğla sahilindeki Finike (Phoncix) yakınında ki Lycia (Likya) açıklarında imha etti.

Bizans donanmasının üstün olmasına rağmen Müslümanlar, düşman gemileriyle kendi gemilerini birbirine bağlayarak hücumla geçmişler ve böylece alışkın olmadıkları deniz savaşım âdeta kara savaşı haline dönüş-türmüşler ve büyük bir zafer kazanmışlardır. Bizans imparatoru Konstans canını yaralı olarak kurtarmış ve gemilerin çoğu Müslümanların eline geçmişti. (Yıldız, 1989, 2/200) Öyle ki bu savaş İslâm Tarihinin en parlak deniz zaferlerinden biri olarak tarihe geçmiştir. (Taberî, 1967: 4/288)

Müslümanlar elde ettikleri gemilerle Mısır deniz filosunu kurmuşlardır. Bu filo Emeviler'in Bizans'a karşı yaptığı deniz muharebelerinde çok etkili bir rol oynamıştır. (Hasan, 1987, 1/355)

Zâtü's-Savâri adı ile gösterilen bu deniz muharebesi, Bizans'ın denizlerdeki üstünlüğüne son verememiş, yalnız onu iyice hırpalamıştır. (Hitti, 1995, 1/253)

Öte yandan Arap donanmasının bu büyük zaferi, takriben 10 senedir iki taraf arasında vuku bulan son deniz muharebesidir. İlâveten Müslümanlar zaferlerini devam ettiremediler. Öte yandan, Bizanslılar da denizde üstünlüğü yeniden ele geçirmeye kalkışmadılar. Bu durumun sebebi ise her iki tarafta da mevcut olan iç sıkıntılardır. (Öztürk, 2021: 18/220)

Mısır'ın idaresi ve İslam Devleti'nin sınırlarının genişletilmesinde büyük başarılar gösteren Abdullah, "İlk İslam deniz filosunu Muaviye b. Ebî Süfyan ile birlikte kurmuştur." O, bu şerefi o sırada Suriye valisi bulunan Muaviyeyle birlikte kazanmıştır.

İskenderiye pek tabii olarak ana tersane durumundaydı. İster Abdullah'ın idaresinde Mısır'dan, ister Muaviye'nin komutasında Suriye'den tertiplenen deniz seferleri buradan Bizanslılara karşı yöneltlmıştır. (Hitti, 1995: 1/251)

İskenderiye'nin İslam Devleti sınırlarına dâhil olmasıyla Bizans, Akdeniz'deki en önemli deniz üslerinden birini kaybetti. Suriye ve Mısır'a çıkarma yapabilecekleri tek deniz üssü olarak Kıbrıs'tan başka bir yerleri kalmamıştı. Adanın stratejik öneminin farkında olan Muaviye ve Abdullah, Kıbrıs'a İslam tarihinin ilk deniz seferini yaptılar ve neticede başarılı oldular. Bu başarıdan aldıkları cesaretle seferlere devam ettiler ve ertesi yıl Arvad adasını fethettiler. (Hitti, 1995: 1/253)

Başarıyla tamamlanan bu fetihlerden sonra Müslümanlar, Girit, Malta, Rodos hatta Ege'yi aşarak İstanbul önlerine kadar uzanmıştır. İslam denizciliğini bir anda zirveye çıkaran başlıca sebep, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika fetihleri ve buradaki deniz üslerinin ele geçirilmesi, bunun yanı sıra bu topraklarda yaşamakta olan usta denizcilerin İslamiyet'i kabul etmeleridir. Bu denizciler hem Müslüman Arapları açık denizlere alıştırılmışlar; hem de Akdeniz'i bir İslam iç denizi haline getirmişlerdir.

4. EMEVİLER DÖNEMİNDE DENİZCİLİK (41-132/661-750)

4.1. Deniz Seferleri ve Akdeniz'deki Adaların Fetihleri

Araplar bedevi bir tarzda hayat sürdükleri, deniz yolculuğu yapmadıkları ve denizin durumu hakkında bilgi sahibi olmadıkları için İslam'ın ilk dönemlerinde deniz savaşlarına yeterince önem vermemişlerdir.

Araplar Şam bölgesini fethettiklerinde, Bizanslılar'ın gemilerini gördüler. Bunları görmeleri, onlarda, düşmanın silahlarıyla silahlanmak hususunda bir arzu doğurdu. İslam Devleti, Emeviler döneminde denizciliğe gereken önemi vermiş ve Akdeniz, Ege Denizi, Marmara Denizi, Hint Okyanusu'nda deniz seferleri tertip edilmiştir.

Bilhassa Muaviye b. Ebi Süfyan dönemi olmak üzere hemen her yıl deniz seferleri düzenlendi, Bizans ile sık sık deniz muharebeleri yapıldı. Bu konuda Belâzuri şöyle demektedir: “ Emeviler, Rumlarla yaz kış savaşmışlardı. Emeviler savaş için gemiler bulundurur, sahillere muhafızlar yerleştirirlerdi.” (Belâzurî, 1987: s. 233) Muaviye'nin tesis ettiği İslam denizciliğini Abdülmelik b. Mervan daha da geliştirmiştir.

H. 42'de Antakya'nın fethinden sonra Muaviye b. Ebi Süfyan buraya Müslümanlardan bir grubu yerleştirmişti. Bizanslılar Antakya'yı tekrar ele geçirmek için gemilerle gelerek sahilden asker çıkarmışlar, bu çıkarma esnasında el-Antaki'nin dedesi Müslim b. Abdullah'ı şehid etmişlerdir. (Belâzurî, 1987: s. 211) Fakat Bizanslılar'ın bu teşebbüsleri sonuçsuz kalmıştır.

H. 52'de Müslümanlar Akdeniz Adalarından Rodos'a bir sefer daha tertip etmişlerdir. Cünâde bin Ebi Ümeyye el-Ezdi komutanlığında Akdeniz adalarından Rodos adası fethedilmiş ve Müslümanlar burayı iskân ederek Bizanslılar için büyük bir tehlike haline getirmişlerdi. Bizanslı Rumlar Rodos'ta yerleşen Müslümanlardan bir hayli çekiniyorlardı, çünkü Müslümanlar bu bölgede seyrederken, Bizans denizcilerine saldırıp gemilerine el koyuyorlardı.

Muaviye sürekli olarak Rodos'a yerleşen bu Müslümanlara büyük yardımlarda bulunuyor ve çevredeki düşmanlar onlardan bir hayli korkuyordu. Ancak Muaviye vefat edince oğlu Yezid buradaki Müslümanları tamamen ihmal etmiştir.

Başka bir rivayette ise Rodos'un 60/679-680 yılında fethedildiği kaydedilir. (İbnü'l-Esîr, 1997: 3/87)

İstanbul'un fethi için yola çıkan donanma, yolu üzerindeki stratejik konumda olan yerleri fethederek yoluna devam etmektedir. Bunlardan biri de İzmir (Smiyra) 52/672 yılında fethedilmiştir.(Ostrogorsky, 1995: s. 115) Bu fetihle birlikte Müslümanlar Akdeniz'deki üstünlüklerini pekiştirerek yeni bir İstanbul seferi hazırlıklarını tamamlamış oldular. (Uçar, 1990: s. 83-85)

H. 54 M. 674 yılında Cünâde b. Ebi Ümeyye komutasındaki kuvvetler İstanbul yakınlarındaki Arvad adasını fethetmişlerdir. Müslümanlar burada yedi yıl süreyle ikamet etmişler, her İstanbul seferinde kışlık üs olarak kullanmışlardır. (İbnü'l-Esîr, 1997: 3/91) İstanbul'a yakın bir yerde olduğu

zikredilen bu adaya Muaviye siyaset icabı Müslümanları yerleştirmiştir. (Belâzurî, 1987: s. 338) Görüldüğü gibi Muaviye fethedilen kritik yerleri hemen iskân ediyor alınan yerlerde kalıcı olmaya çalışıyordu. (Watt, 1981: s. 47) Burası günümüzde Kapıdağ yarımadası olarak bilinir.

4.2. Sicilya Adasının Fethi

Esasen Hz. Osman zamanında (32/652) Sicilya'ya ilk sefer yapılmıştı. Muaviye b. Ebi Süfyan'ın hilafeti döneminde Sicilya'ya ilk akın, Muaviye b. Hudeyc el-Kindi komutasında yapıldı. Arapları adada, Olympus adında bir Bizans komutanı karşıladı. Müslümanlar gerekli güce sahip olmadıklarından muhkem kaleleri ele geçiremediler. Olympus'un ordusunda salgın bir hastalık başlayınca Müslümanlar çekilmeyi uygun gördüler. (İşıltan, 1993: 10/586-596)

Miladi 668/669'da sahil emiri Abdullah b. Kays el-Mahled el Fezârî kumandasında 200 parça gemiden oluşan filoyla Sicilya'ya çıkarma yapan Müslüman Araplar epeyce ganimet elde ettiler, esirler aldılar.(Hitti, 1995: 1/253)

Hicri 109/728 yılında, Afrikiyye valisi Bişr b. Safvan Sicilya adasına donanma ile bir sefer yaparak adayı tamamen zapt edememiş ise de oldukça yüklü bir ganimet alarak geri dönmüştür. Bu sefer esnasında Arap donanması kumandanı Abdullah b. Ukbe el-Fahri, Akdeniz'deki bir Bizans donanmasına karşı büyük bir zafer kazandı. Bu zafer Müslümanların deniz hâkimiyetine de önem vermeye başladıklarını bizlere göstermektedir.

Sicilya adasını zaptetmek, ancak Beni Agleb devletine nasip olmuştur. Bu zapta kadar geçen zaman içinde İslam donanması, Akdeniz'de birçok savaşlar yaparak deniz muharebeleri hakkında oldukça geniş tecrübelere sahip oldular. (Ülkü, 1979: s. 443)

Altıncı Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik (87-107 / 705-715) zamanında Girit Adasına bir sefer daha düzenlenmiş, Cünâde b. Ebu Ümeyye komutasındaki kuvvet, adanın bir kısmını fethetmiştir. Ada daha sonra elden çıkmış Abbasiler ve Endülüs Emevileri zamanlarında tekrar fethedilmiştir.(Belâzurî, 1987: s. 339)

Sekizinci Emevi Halifesi Ömer b. Abdülaziz (98-101/717-720) zamanında aktif deniz savaşları yapılmamış bu dönemde İslam devleti barış dönemi yaşamış, savunmada kalmayı uygun görmüştür. (Mantran, 1981: s. 105) Bu dönemde Rumlar Lazkiye sahil kentlerine baskın yaparak şehri yıkmış halkını da esir almışlardır. (Belâzurî, 1987: s. 189)

60/680'de İslam Devleti, İslam deniz filosunun müessisi, donanmanın ilk âmiri kabul edilen, I. Emevi halifesi Muaviye b. Ebu Süfyan'ı kaybetti. (Yıldız, 1989: 2/320)

4.3. İstanbul Seferleri

Muaviye devrinde çeşitli cihetlerle Bizans'a karşı muhtelif seferler düzenlenmiştir. Muaviye b. Ebû Süfyân devrinde İstanbul seferleri dışında da denizde ve karada kış ve yaz seferleri olmak üzere Bizans'a karşı çok sayıda sefer yapılmıştır. Emevi halifelerinden Süleyman b. Abdülmelik devrinde de İstanbul, hem karadan hem de denizden kuşatılmıştır. (Algül, 1987: 3/51)

Muaviye döneminde başlatılan bu seferlere Şam ve Mısır'da techiz edilen donanmalar katıldı. İleriki yıllarda da Afrika'da kurulan donanma üssünden deniz kuvvetleri bu seferlere çıktılar. Fakat İstanbul Emeviler döneminde fethedilemedi.

Bu kısımda biz, Emevilerin, İstanbul'a bilhassa deniz yoluyla yaptıkları seferler üzerinde duracağız. Emeviler İstanbul'u fetih amacıyla ikisi büyük olmak üzere üç ayrı sefer tertip etmişlerdir. (Mantran, 1981: s. 108-110) Dünyanın bu gözde şehri değişik milletlerce değişik zamanlarda defalarca kuşatılmış, ama 1453 yılındaki son sefere kadar bir türlü düşmemiştir.

4.3.1. I. İstanbul Seferi

Bu kutsal hedefe yönelik ilk ve en önemli hamleler Emeviler zamanında yapılmıştır. Esasen İslam orduları Bizans'la eskiden beri savaşıyordu. (Watt, 1981: s. 47)

H. 48/668 yılında Muaviye b. Ebi Süfyan, İstanbul'u fetih hazırlıklarına başladı. Karadan ve denizden göndermek üzere iki ordu hazırladı. Kara ordusunun başında oğlu Yezid b. Muaviye bulunuyordu, diğer ordunun başında ise Süfyan bin Avf bulunuyordu. Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Zübeyir, Abdullah bin Amr ve Eyyüb el Ensari gibi sahabenin ileri gelenleri de Süfyanla birlikte sefere çıkmıştı. (Hasan, 1987: 2/356)

Bu ilk İstanbul seferi Bizans'ın iktidar değişikliği sırasında olmuştur. İslam ordusu Kadıköy önlerine gelmiş 669 yılı ilkbaharında boğaz geçilerek İstanbul muhasara edildi. Bütün yaz boyunca muhasara devam etti. Fakat kuvvetli surları aşmak mümkün olmadı. Kış mevsiminin yaklaşması üzerine muhasara terk edilerek Suriye'ye geri dönüldü. İslam kaynaklarının bildirdiğine göre bu sefere katılan Ebu Eyyub el Ensâri hastalanınca Yezid'e: *"Beni düşman arazisinde gidebileceğin en uzak yere kadar götür, daha ilerisine gidemeyeceğin yer neresi ise beni, işte oraya defnet, zira İstanbul surlarının önüne mübarek bir adam defnedileceğini Rasûlullah'dan duymuştum, umarım ki o adam ben olayım"* demiş ve ölümü üzerine surlar önünde bugün onun adıyla anılan Eyüp semtine defnedilmiştir. (Yıldız, 1989: 2/305)

İstanbul'a yapılan ilk sefer, kış şartları ve surların sağlamlığı sebebi ile istenilen hedefe ulaşmamıştır. Diğer bir neden de İstanbul'un Emevi devleti merkezinden uzak olması olabilir. Fakat unutulmaması gereken bir nokta var ki, o da Bizans'ın artık rahat bırakılmayacağıdır. (Algül, 1987: 3/31)

Müslümanlar bu seferde çok sayıda gemi ve asker zayıatından sonra (49/669) Suriye'ye dönmeye mecbur kaldılar. (Hitti, 1995: 1/318-319)

4.3.2. II. İstanbul Seferi (54-60/674-680)

“Yedi sene harbi” olarak da bilinen bu ikinci İstanbul seferi Muaviye'nin son dönemlerinde yalnızca denizden gerçekleştirilen bir seferdir. (Hitti, 1995: 1/320)

Hiz. Muaviye H. 49/669 yılında İstanbul'a Busr b. Ebû Ertad komutasındaki donanmayı sefere yolladı. İstanbul'a gelen Emevi donanması, yaldızlı kapıdan Saray burnuna kadar olan bölgeyi abluka altına aldı. Donanmanın karaya çıkardığı bir miktar asker, Ayvansaray tarafındaki surları zorlamaya başladı. Bu sıralarda Bizans imparatorluğunda dış tehlike olan Araplardan başka dâhilde de, İkonoklazm (pukıricılık) diye adlandırılan bir anlaşamamazlık tehlikesi vardı. Hal böyle iken bir tesadüf eseri Rum ateşi (Grejuva) keşfedildi. Bu icat Emevîler'in muhasarasını uzattı. Müsait havalarda Bizanslılar denizden gönderdikleri ateşler ile İslam donanmasının birçok gemilerini yaktılar. Böylece muhasara altı yıl kadar yani 55/665 yılına kadar uzadı. Bu zaman içinde Araplar, kışın Sızık (İznik) şehrine çekiliyorlar; ilkbaharda tekrar tekrar kuşatmayı devam ettiriyorlardı. (Ülkü, 1979: s. 384)

İslâm Ordusu yaz aylarında savaşmış, kış aylarında da üs olarak kullandıkları Kapıdağ Yarım adasına çekilmişlerdir. Birkaç defa hamle yapılmasına rağmen şehir bir türlü düşürülememiştir. Bunun yanı sıra Bizanslıların Rum ateşiyle karşılık vermeleri Müslümanların işini bir hayli zorlaştırmış, netice almak da bir türlü mümkün olmamıştır. (Taberî, 1967, 5/309)

Hiz. Muaviye, İstanbul'un kuşatılmasından bir sonuç elde edilemeyeceğine kanaat getirince donanmanın geri dönmesini emretti. Bu emir üzerine geri dönen donanma dönüş esnasında Pamfilya sahillerindeki hisara uğradı ve oradan da Suriye'ye geldi. (Hitti, 1995, 1/320)

İslam donanmasının İstanbul'a kadar gelişi ve burada uzun müddet kalarak şehrin muhasara edişinden ürken Bizans imparatoru, Emevîler'le sulh yapma ihtiyacı duydu ve neticede bir sulh yapıldı. (Üçok, 1979: s. 35)

Dönüşte Antalya açıklarında bir fırtınaya tutulan donanmanın büyük bir kısmının mahvolduğu da rivayetlerde belirtilmiştir. (Yıldız, 1989, 2/305)

60/680 yılında Halifenin vefat etmesi üzerine İslam donanması İstanbul kuşatmasını kaldırarak Boğaziçi ve Ege'den çekildiler. (Hitti, 1995, 1/320)

Muaviye b. Ebû Süfyan zamanındaki İstanbul kuşatmaları fethedilmek amacıyla yapılmış ancak başarısızlık olarak görülmemelidir. Çünkü bu seferler sayesinde Bizans bütün gücünü başkenti savunmak için kullanmak zorunda kalmıştır. Bu da Anadolu içlerindeki İslâm ordularının daha rahat hareket etme imkânını sağlamış ve bu bölgelerdeki kontrolü ellerinde tutmuşlardır. (Apak, 2018: s. 65)

4.3.3. III. İstanbul Seferi (98-99/716-717)

Muaviye bin Ebu Süfyan'ın vefatı ile (h.60) Boğaziçi'ni terk eden İslam donanması uzun bir müddet İstanbul'u muhasara etmedi. (Aycan, 1990: s. 37) Görüldüğü üzere Bizans, Muaviye'den sonra pek rahatsız edilmemiş, en azından Anadolu'da hâkimiyetini kontrol altında tutmuştur. Seferlerin birden kesilmesinin sebeplerinden birisi, iktidar mücadeleleri ve hükümdarların rahat ve eğlenceye düşkünlükleridir. Yezid daha babasının sağlığında İstanbul'a sefere gönderildiğinde ağırdan almış ve eğlenmeye devam etmiştir. Sefere de mecburen katılmak durumunda kalmıştır. (Üçok, 1979: s. 35)

Halife Süleyman zamanında girişilen en büyük askeri harekât İstanbul'un muhasarasıdır. Süleyman selefi Velid'in (95/713-714) İstanbul'u karadan ve denizden muhasara etmek için yaptığı geniş ölçüdeki hazırlığı tamamlayarak, kardeşi Mesleme bin Abdülmelik'i İstanbul üzerine sevk etti. (Yıldız, 1989: 2/399)

İslam orduları karadan Anadolu şehirlerini bir bir istila ederek diğer taraftan denizi de geçerek İstanbul surları önüne ulaştı. Aybdos (Nara)dan Ömer komutasındaki İslam donanmasıyla Mesleme'nin ordusu birleşerek donanmayla Merzifon'a girdi ve Haliç'in önündeki zincirlere kadar dayandı. Fakat kısa zaman sonra Rum ateşinden çok zarar gördüğü için geri çekilmek zorunda kaldı.

O yıl çok sert geçen kış sebebiyle İslam kuvvetleri ağır kayıplar verdiler. Mısır ve Kuzey Afrika'dan yardıma gönderilen donanmalar, Leon'un baskınına uğrayarak yakıldı.

Aynı zamanda Anadolu'yu geçerek İzmit'e kadar ilerlemiş olan kara yardım kuvvetleri de Bizanslılar tarafından pusuya düşürülerek dağıtıldılar. Daha sonra Mesleme'nin komutasındaki İslam ordusu İstanbul surları önünde hiçbir yardım almadan hücumlara devam etmekte, hastalıktan ve açlıktan güçsüz düştüğü sıralarda Balkanlardan gelen Bulgarların hücumuna uğramış ve bir hayli zaiat vermişti.(M.717) Halife Süleyman, bütün bu kötü şartlara rağmen Mesleme'ye İstanbul'u fethedinceye kadar mu-

hasaraya devam etmesini emrediyordu. Bu muhasara Halife Süleyman'ın ölümüne kadar devam etmiştir. (Yıldız, 1989: 2/400)

Şam, Mısır ve Kuzey Afrika donanmalarından oluşan İslam filosu bu sefer esnasında 1800 gemiden oluşmakta idi.(Hitti. 1995: 1/319)

Bu savaşta Mesleme'nin muhafız kıtalarının başı olan Abdullah Ebu'l-Hüseyin el-Antaki, "el-Battal" unvanını elde etti. (Hitti. 1995: 1/321)

Battal, Anadolu'da yaptığı akınlarla ve çeşitli savaşlardaki üstün başarılarıyla şöhret yapmıştır. Bu zat Hicri, 121/ 123-740/741 yılında vuku bulan bir savaşta şehit düşmüştür.

Süleyman, Abdülmelik'in ölümü üzerine başa geçen Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720), Mesleme'yi geri çağırarak muhasarayı sona erdirmiştir. (Algül, 1987: 3/34)

Neticede İstanbul yine fethedilemedi. Dönüş yolunda çıkan fırtınadan dolayı 1800 gemiden oluşan İslam filosundan sadece 5 tanesi Suriye sahillerine ulaşabilmiştir. (Hitti. 1995: 1/321)

Bu kuşatmanın fetihle sonuçlanmamasına rağmen Müslümanlara kazandırdığı şey, Merkezden çok uzaklarda Bizans'ın hemen yakınlarında (Bizans toprakları içinde) aylarca ve yıllarca kuşatma ve taarruzu sürdürebilmiş olmaları, her türlü dezavantaja rağmen canlı, aktif ve zindeliğini koruyabilmeleri, Doğu ve Güney Akdeniz sahillerinden gemilerle yardım sağlayabilmeleridir. Bu durum İstanbul'un fethi idealinin daima canlı kalmasında önemli bir faktör olacak ve bu idealin bütün canlılığı ile Türklerle geçmesine yol açacaktır. (Algül, 1987: 3/34) Sonuçta yedi asır sonra İstanbul Türkler tarafından fethedilecektir. (Aycan, 1990, 39)

4.4. Endülüs'ün Fethi

Velid b. Abdülmelik halife olduğu sırada Kuzey Afrika'da durum Müslümanlar lehine gelişmekteydi. İspanya'nın meşhur fatihi Musa b. Nusayr hemen hemen bu sıralarda, Kuzey Afrika kuvvetlerinin başına geçirilmiştir. (Yıldız, 1989: 2/390)

Esasen Hz. Osman döneminde Akdeniz'de deniz yolu ile sefer yapılan birçok yere Emeviler zamanında tekrar seferler yapıldığını daha önceki bölümde zikrettik. Hz. Osman dönemimde İslam denizciliği henüz çok yeni olduğundan devletin sınırlarına uzak olan, yani Kara yolu ile ulaşamayacak olan yeni yerlere hükmetmek zordu. Bu nedenle; deniz yolu ile yapılan fetihler etkili ve kalıcı olamıyordu veya İslam devletinin bu husustaki politikası farklıydı. Bu ilk seferlere keşif gözü ile bakılıyor, ileride tekrar daha kalıcı, etkili seferler yapılması da düşünülüyordu.

Velid b. Abdülmelik dönemi Emeviler açısından fetih yönüyle zirve yapmış bir dönemdir. Ordular pek çok bölgede fetihden fetihe koşmuştur.

Bu bölgelerden biri de Kuzey Afrika bölgesiydi. Pek çok yeri fethedilmişti. Kalan kısımlar için de hazırlıklar yapılıyordu. Burada bulunan Septe Bizans İmparatorluğunun bir parçasıydı. Tanca ve civarını ele geçiren Müslümanların gözü buradaydı. Stratejik bir öneme sahipti. Septe valisi durumu sezmiş olmalıdır ki İspanya Kralı Rodrik ile bir süredir yaşadığı sorunları da göz önüne alarak Musa b. Nusayr'a haber gönderdi ve karşı sahillere çıkarma yapmak isterlerse yardımcı olacağını söyledi.

Halifeden izin alan Musa b. Nusayr, Tarîf b. Mâlik komutasında bir öncü keşif birliği göndermeye karar verdi. Öncü grup iyi haberlerle gelince Târik b. Ziyâd komutasında yedi bin kişilik bir kuvvet Septe valisinin yardımıyla İspanya topraklarına geçti. İlerleyen zamanda takviye kuvvetler boğazı geçmeye başladı. Çünkü ordu hızla hareket ederek İspanya içlerine ilerlemeye başlamıştı. (İbn Kesîr, ts: 9/83)

Burada bir konuya açıklık getirmekte yarar vardır. Târik b. Ziyâd, orduyu İspanya topraklarına geçirdikten sonra gemileri yaktırdı diye bir ifade kullanılmaktadır. Gemiler kendinin değil ki yaktırsın. Gemileri Septe Valisi temin etmiştir. Dolayısıyla gemiler askeri indirince geri dönmüştür. Târik, bu ifade ile askerin geri dönme imkânının kalmadığını, savaşmak zorunda olduğunu anlatmak istemiştir.

İlk çıkarmalar Emevi donanması ile yapılmamıştır ama ilerleyen zaman içinde geçişlerde Emevi donanmasının kullanılması ihtimal dâhilindedir. Merkezi bölgelerde donanma kullanılırken böyle önemli bir fetih bölgesinde hep dış yardım alınmış olması düşünülemez bir durumdur.

4.5. Diğer Deniz Savaşları

109/727-728'de Afrika âmili Bişr b. Safvan Sicilya adası ehliyle savaşmış pek çok ganimet ele geçirdikten sonra Kayrevan'a gelmiş ve aynı yıl orada ölmüştür. Yine aynı yıl Abdullah b. Ukbe el-Fihridenizden bazı savaşlar yapmıştır. (İbnü'l-Esîr, 1997: 4/186-187)

113/731-732'de Ubeydullah (Mısır Valisi), Habib b. Ebi Ubeyde ile bir ordu techiz ederek Sudan'a göndermiş, bunlar sayesinde misli görülmemiş bir zafer kazanmış ve pek çok ganimet ele geçirmiştir. Sonra denizde de bir takım savaşlar yaparak dönmüştür. (İbnü'l-Esîr, 1997: 4/209-210)

116/734-735'de Ubeydullah b. Habbab Sicilya'ya bir ordu göndermiş, bu ordu kendisine karşı çıkan Rum donanmasını mağlup etmiştir. İbnü'l-Esîr, 1997: 4/220)

76/695'de Hassan b. Nu'man el- Gassâni komutasında kuvvetli bir ordu Bizans'ın elinde bulunan Kartaca'ya sahil yolundan hareket etmiş, İslam donanması da onu takip etmiştir. Yapılan savaşta Kartaca fazla mukavemet edemedi Müslümanların eline geçmiştir. (Yıldız, 1989:2/372)

Emeviler döneminde deniz savaşları çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Fakat kaynaklarda ayrıntılı bilgi yoktur, sadece kumandanların ismi, savaşın tarihi verilmektedir.

4.6. Emevilerde Deniz Gücü ve Tersaneler

Müslümanların Akdeniz’de elde ettikleri zaferler komutan, asker, tersane ve gemilerin ortak bir başarısıdır. Bunların her birinin yapılan seferlerde çok büyük rolleri olmuştur.

4.6.1. Gemi Yönetimi

Emeviler’de bir “Donanma Komutanlığı” söz konusudur ve umumi ordu komutanlığına bağlıdır. Donanma komutanlığı kendi bünyesinde tâli ünitelere ayrılmıştır.

Gemilerde bir kumandan (Kâid) bir de kaptan (Reis) bulunmaktaydı. Kumandan, askerleri sefer-i gazaya hazırlamakla uğraşır, reis ise; bir nevi kaptanlık görevini yapar, gemilerin seyr’ü seferinden sorumlu olurdu. Tersanelerin kurulması, bakımlarının yapılması, gemilerin silah ve sair araç-gereçlerle donanımının sağlanması, gemileri sevk ve idare edecek elemanların yetiştirilmesi, “Donanma Kumandanlığının” önemle yürütmek durumunda olduğu konulardı. Emiru’l-Bahr, Amiral, Reisu’l-İstol gibi terimler, kumandanlığın unvanını yansıtmaktadır. (Algül,1987: 3/51)

İslam dünyası Muaviye b. Ebu Süfyan ve Abdullah’ın şahsında ilk deniz amirallerini yetiştirmiştir. (Hitti, 1995: 1/254)

4.6.2. Gemiler

İslam donanmasında muhtelif tipte gemiler bulunurdu, bunlardan bazıları mazgallı gemilerdi. Mazgallarda gerek savunma, gerekse hücum için lüzumlu malzemeler bulundurulurdu. Bazı gemiler yanıcı ve yakıcı maddelerle teçhiz ediliyordu. Düşman donanmasıyla karşılaşıldığında bu tip yakıcı madde taşıyan gemilerle, düşman gemileri ateşe veriliyordu. Bazı gemiler ise hacim itibariyle küçük fakat süratleri fazladır. O devirdeki gemileri yine o devirdeki yaygın isimlendirmeye göre söylemek gerekirse bunları üç ana grub da toplayabiliriz.

Kalyon: Bunlar bir grup büyük gemilerdir. Kalyonlarda savunma ve taarruz esnasında kullanılacak malzemeler taşınırdı.

Harrâde: Bunlar bir çeşit yakıcı alev atan Arrâde denilen silahları taşıyan gemilerdir.

Tarrâde: Donanmanın en küçük modelleri olup sür’atli yol alırlardı. Düşman gemileri bunlarla takip edilirdi.

Gemilerde çeşitli silahlar bulundurulurdu bunlar; miğferler, kalkanlar, oklar, mancınıklar, neftler, yılanlar, yağlar, sabunlar, çengeller, toz ve

toprak torbaları, kargılar, humbaralar kullanılmaktaydı. Ayrıca gemilerin burunlarına keskin ve delici tamponlar ve yangından korumak için gemi kenarlarına sirkeli keçeler yapıştırırlardı. (Algül,1987: 3/52-53)

4.5.3. Emeviler Döneminde Tersanelerin Durumu

Emeviler devrinde gerek Doğu Akdeniz’de gerekse Güney Akdeniz’de (Kuzey Afrika) önemli tersane ve deniz üsleri bulunmaktaydı. Bunlardan çoğu; Müslümanların hâkimiyetinden önceki devirlerden intikal etmişti. Fakat bir kısmı yetersizdi, diğer bir kısmı da kullanılmayacak vaziyette idi.

Müslümanlar hem genişletme, hem de yenileme ve tamir çalışmasını bir arada yürütmüşler, bazılarını da kendileri te’sis ve inşa etmişlerdir. Doğu Akdeniz’de, “Lazkiye, Trablusşam, Beyrut, Akka” Güney Akdeniz’de, “İskenderiye, Ravza, Dimyat” önemli deniz üslerinden bazılarıdır. Ayrıca Abdülmelik devrinde Hassan b. Numan tarafından Tunus’ta yeni bir tersane inşa edilmiştir. Bu deniz üstlerinden çoğu aynı zamanda gemi yapımına elverişli birer tersane durumundaydı. (Algül,1987: 3/51)

Tersanelerin bu devirde üç ana bölgede dağıldığını görüyoruz:

Şam Bölgesi: H. 49’da Rumlar, Mısır sahillerine çıktılar bunun üzerine Muaviye b. Ebu Süfyan, gemici ve gemi ustalarını toplayarak Mısır’daki tersaneleri Ürdün ve Akka’ya nakletti. (Belazuri, 1987: s, 169)

Akka tersanesi Müslümanlar’ın kurduğu ilk tersanelerden biridir. Kıbn’sın fethi için İslam donanması buradan hareket etmiştir. (Belazuri, 1987: s. 218) Abdülmelik b. Mervan’ın bu tersaneyi Sur’a nakletmesiyle önemini nispeten yitiren Akka tersanesi El- Mütevekkil Alallah döneminde (H.274) tekrar eski önemini kazanmıştır. (Belazuri, 1987: s. 169)

Şam bölgesinin diğer deniz üsleri; Lazkiye, Trablus ve Beyrut üsleridir. İlk fetihlerde ele geçirilmiş olan bu üsler İslam topraklarını, denizden gelebilecek tehlikelere karşı koruması açısından kıymet kazanmışlardır. (Hitti, 1995: 1/307-308)

Mısır Bölgesi: Hicri 53 yılında Mesleme b. Muhalled’in valiliği esnasında Bizanslılar, Burullus (Nil Deltası’nda bir kara) üzerine taarruz ettiler ve başta Amr b. Âs’ın âzâdlısı olmak üzere çok sayıda Müslüman’ı şehit ettiler. Bu sebeple Mısır idarecileri gemi yapımına önem verdiler ve ilk defa gemi yapımı için Ravza adasında tersane “Daru’s Sinaa” inşa ettirdiler. (Hasan, 1987: 2/193)

Ravza tersanesi limanları Mısır da inşa ettikleri tersane olması bakımından önemlidir.

Kuzey Afrika Bölgesi: Abdülmelik b. Mervan Tunus’ta bir tersane yapmasını Hassan b. Numan’a emretmişti. Bunun üzerine Numan, Tu-

nus'da bir tersane inşa etmiştir. Bu Tunus'taki tersane, Bizanslılar'a karşı İslam donanmasını koruması bakımından büyük bir ehemmiyete sahip olmuştur. (Algül,1987: 3/51)

İslam devleti, denizcilik için bütçede özel bir fon oluşturmuştu. Bu fona biriken paralar, tersane ve donanma ihtiyaçlarının karşılanmasında kullanılmakta idi. Bilhassa tersaneler, görevli subaylar ve müfettişlerce sıkı kontrol altında tutuluyor, her şeyin zamanında yetiştirilmesine özen gösteriliyordu. Emevi idarecileri bilhassa tersaneler muhitinde yerleşen ahâlden gemi yapıcılığında yararlanıyorlardı. Böylece o kişiler iş sahibi oluyorlar, devlet de gemi ustaları kazanmış oluyordu. Tersanelerin uygun şartlarda çalışmaya açılması önem verilen bir husustu. Tehlikeli bölümlerde çalışanlar, devlet tarafından sigorta ediliyor, her hangi bir iş kazasına uğramaları halinde iâşeleri devletçe karşılanıyordu. Burada şöyle bir soru akla gelebilir acaba Müslümanlar gemi ustalığını nasıl öğrendiler?

Müslümanlar öncelikle hâkimiyeti altına aldıkları Ğayri Müslimler'den bu konuda yararlandılar. Zamanla bazı bölgelerde (Kuzey Afrika'da) İslamlaşma vuku buldu bununla birlikte Müslümanlar süratle gemi yapıcılığını öğrendiler. Buna göre ilk yıllarda inşa edilen gemiler, Grek ve Romen tiplerini andırıyorsa da Müslümanlar zamanla kendi modellerini geliştirmeyi başardılar. (Algül,1987: 3/52)

Görüldüğü gibi İslam denizciliği Emeviler döneminde altın çağını yaşamıştır. Her şey bir düzen ve sistem içerisinde çok mükemmel işlemiştir. Çalışan işçilerin çalışma ortamları dahi düşünülmüş, gemicilerin rahat ve huzuru için âzami gayret gösterilmiştir.

SONUÇ

Hız. Muhammed zamanında Müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanlar'la karada savaşlar yapılmış; Hız. Ebu Bekir ve Hız. Ömer zamanında gerek İran ve gerekse Bizans istikametindeki fetihlerle her iki cihette de denize ulaşılmıştı. Hız. Ömer, Müslümanların güvenliğini ön planda tuttuğu için deniz seferine izin vermemiştir. Ona göre önemli olan yeni topraklar kazanmak değil, güvenli bir hayat sunmaktır.

Hız. Osman döneminde ise Müslümanların deniz seferlerine başlamaları zarureti doğmuştur. Suriye ve İskenderiye'nin ele geçirilmesiyle, Müslümanlar buralardan denize açılarak bazı seferler yapmışlardır. Bu dönemlerde Hız. Muaviye tarafından bir donanma kurulmuş, Akdeniz'deki İslam beldelerinin güvenliğini sağlamak amacıyla Kıbrıs'a seferler yapılmıştır. Ayrıca yine güvenlik sebebiyle Akdeniz'de bulunan bir takım adaların da fethedilmesi zorunlu hale gelmiştir.

Müslümanlar; Suriye, Filistin ve Mısır'ı fethettikten sonra bir taraftan Kuzey Afrika fütühâtına başlamışlar, bir taraftan da Anadolu da Bizans'ı

rahat bırakmayarak devamlı baskı altında tutmuşlardır. Suriye valisi Muaviye önderliğinde kurulan İslam donanması kısa zamanda denizlerde hâkimiyeti ele geçirmiştir. Bu dönemden sonra Akdeniz bir Bizans gölü olmaktan çıkmış, Müslümanlarla paylaşılacak durumda kalmıştır. İslam denizcilik faaliyetlerinde Muaviye b. Ebû Süfyan'ın katkısı ve emeği azımsanmayacak kadar fazladır. Kara savaşlarına alışık olan ordular kısa zamanda deniz savaşlarına uyum sağlamış ve Akdeniz'in önde gelen pek çok adası ya fethedilmiş, ya da İslam'ın hâkimiyetini kabul etmek durumunda kalmıştır.

Emeviler döneminde İslam donanması İstanbul'a üç önemli sefer düzenlemiştir. Bizans yok olmaktan Grejuva denilen ateş topları sayesinde kurtulmuştur. Bu da teknolojik imkânlarla sahip olmanın ne kadar önemli bir husus olduğunu ortaya koymuştur. Fakat bu savaşın Müslümanlar açısından kazanımı da olmuştur. Bizans kuvvetlerinin büyük bir kısmı başşehir savunmak için burada getirilmiş, bu nedenle de Anadolu boşaltılmıştır. Bu sayede İslâm orduları Anadolu içlerinde daha rahat hareket etmişler ve kontrolü ellerinde tutmuşlardır. Yine bu dönemde Kuzey Afrika, Kuzeybatı Afrika ve Güney Batı Avrupa da fetihler gerçekleştirilmiştir. Endülüs, Musa bin Nusayr ve Tarık b. Ziyad tarafından fethedilmiştir.

Araplar'ın deniz harp sanatları bakımından temelde Bizanslılar'a borçlu olup bu hususta onlardan faydalanmış oldukları, inkârı mümkün olmayan bir gerçektir. Araplar, deniz harp usullerini öğrenmekte bir müddet Bizanslılar'a talebelik etmişler, sonradan bu sanatlarda Avrupa'nın öncüleri olmuşlardır. Avrupa'da denizcilikte kullanılan bazı ıstılahların hala Arapça biçimlerini muhafaza ediyor olması ve günümüzde de aynı şekilde kullanılması bu hususu açıkça göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, (1982), *Müsned*, C. 4, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Algül, H. (1987), *İslam Tarihi*, İstanbul: Gonca Yayınevi.
- Apak, A. (2018), *Ana Hatları ile İslâm Tarihi (Emeviler Dönemi)* C. 3, 17. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Aycan, İ. (1990), *Saltanata Giden Yolda Muaviye B. Ebi Süfyan*, Ankara: Fecr Yayınları.
- Belazuri, Ahmet b. Yahya b. Cabir b. Davut, (1987) *Fütuh 'ul-Büldan*, (Çev: Mustafa Fayda), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed B. İsmail B. İbrahim B. Buhari El-Küfi (1979), *El-Camiu's-Sahih*, İstanbul.
- Darkot, B. (1993), "Kıbrıs", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, C.6, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss. 672-676.
- Hamidullah M. (1993), *İslam Peygamberi*, (Çev: Salih Tuğ) İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Hamidullah M. (1979), *İslamda Devlet İdaresi* (Çev: Kemal Kuşçu), Ankara: Nur Yayınları.
- Hasan İ. H. (1987), *Siyasi, Dinî, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*, C. 2, (Çev: İsmail Yiğit- Sadrettin Gümüş) İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Hitti P. K. (1995), *Siyasi Ve Kültürel İslam Tarihi*, (Çev: Prof. Dr. Salih Tuğ) İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- İşiltan F. (1993) , "Sicilya", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, C.10, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, ss.586-596.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut-Riyad: Mektebetü'l-Mearif-Mektebetü'n-Nasr, ts., C. 9.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid b. Abdillâh b. Mace El-Kazvini (1983), *Sünenü İbni Mace*, (Çev: Haydar Hatipoğlu), İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbn Sa'd, M. (1380/1960), *Et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbnü'l Esir, İ. A. (1417/1997) *el-Kamil Fi't-Târih*, (Tahk: Ömer Abdüsselam Tedmiri), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Kur'an-ı Kerim*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mantran, R. (1981), *İslam'ın Yayılış Tarihi*, (Çev: İsmet Kayaoğlu), Ankara: AÜİF Yayınları.
- Mehmet Şükrü, (1306), *Esfar-ı Bahriye-i Osmaniye*, İstanbul.
- Müslim, Ebu'l Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Neysaburi (1983), *El-Camiu's-Sahih* (Çev: Mehmet Sofuoğlu), İstanbul: İrfan Yayıncılık.

- Ostrogorsky, G. (1995), *Bizans Devleti Tarihi*, (çev: Fikret Işıltan), Ankara: TTK. Yayınları.
- Öztürk, M. (2021) “Hz. Osmân (23-35/644-656) Döneminde Denizcilik Faâliyetleri” *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 18, ss. 195-230.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, (1387/1967), *Târîhu’r-Rusul ve’l-Mülûk*, (tahk: Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim), Mısır: Daru’l-Meârif.
- Uçar, Ş. (1990), *Anadolu’da İslâm-Bizans Mücadelesi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Üçok, B. (1979), *İslam Tarihi Emeviler Abbasiler*, Ankara: AÜİF Yayınları
- Ülkü, H. (1979), *Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Tarihi*, İstanbul: Çile Yayınları
- Watt M. (1981), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Çev: Ethem Ruhi Fııııııı) Ankara: Umran Yayınları.
- Yıldız, H. D. (1989), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul: Çağ Yayınları.

BÖLÜM 5

ZİYA GÖKALP'İN İÇTİMAİ USUL-İ FIKİH TASAVVURU

Murat KOBYA¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0002-3221-1430

Araştırmacı ID: 28041

muratkobyay@ibu.edu.tr

Giriş

İkinci meşrutiyet ve Cumhuriyetin kuruluş döneminin önemli fikir adamı, Türkçülük ideolojisinin önde gelen ismi, Türkiye’de ilk defa üniversitede sosyolojisi kürsüsünü kuran, Durkheim sosyolojisinin takipçisi Ziya Gökalp (1876-1924)’in görüşleri her iki devrin iktidar sahipleri tarafından da dikkate alınmıştır. Toplumsal yapıda ve devlet rejiminde köklü değişikliklere gidilmesi taraftarı olan Gökalp, özellikle ikinci meşrutiyet döneminde, arzu ettiği değişikliklere zemin hazırlamak gayesiyle toplumda temel meşrutiyet kaynağı olan İslam dininden de yararlanmasını bilmiştir. Bu çerçevede onun içtimai usul-i fıkıh tezi, Batılılaşma ve laikliği İslami referanslara dayanarak meşrulaştırma girişiminin tipik bir örneği olarak kabul edilebilir.

Bireysel ya da toplumsal meseleler hakkında dini kaynaklardan çıkarılan hükümlere “fıkıh” adı verilir. Usul-i fıkıh (İslam hukuk metodolojisi) ise, söz konusu hükümlerin ayrıntılı kaynaklarından çıkarılabilmesine yarayan kurallar bütününe verilen isimdir (Zekiyyüddin Şa’ban, 1990: 23-24). Fıkıh ilmi, tarih boyunca Müslüman toplumların sorunlarına çözüm üretilen bir mecra olmuştur. Ancak son birkaç asırdır toplumsal hayatta meydana gelen köklü değişim ve dönüşümler ve Batılılaşma hareketinin ivme kazanmasıyla birlikte toplumsal sorunlara dini kaynaklar yerine akıl ve bilim yoluyla çözüm üretilmesi gerektiği fikrinin aydınlar nezdinde yaygınlaşması, İslam fıkıhının ve onun bireysel ve toplumsal hayatın tüm alanlarını kapsayan hükümlerinin tartışılmasına sebep olmuştur. Modern düşüncenin dini bireysel alanla sınırlama ve vicdanlara kapatma düşüncesi, klasik İslam fıkıhının bireysel ya da toplumsal olsun, tüm insan davranışlarının bütüncül bir İslami dünya görüşüne göre şekillenmesi gerektiği düşüncesiyle tam bir zıtlık teşkil ediyordu. Bu durumda ya modernleşmeden ya da İslami dünya görüşünden vazgeçmek gerekiyordu. Yeni oluşan bu Batıcı aydın kitlesi içinde İslam dini ile göbek bağı kesenler olduğu gibi, Gökalp örneğinde olduğu gibi atalarından miras aldığı değerlerden kolayca kopamayan ve dinin temel referans kaynağı olduğu bir toplumsal gerçekliği karşısına almak istemeyenler de vardı. İkinci gurubun stratejisi toplumun temel değerleriyle doğrudan çatışmadan, söz konusu değerleri kendi modernleşme amaçlarına uygun olarak yeniden dizayn etmek üzerine kuruluydu.

Biz, bu çalışmamızda Ziya Gökalp’in içtimai usul-i fıkıh teorisini nasıl temellendirdiğini ilgili makalelerinden aktardıktan sonra, konu ile ilgili tartışma ve eleştirileri ortaya koyacağız. Böylece Gökalp’in düşüncelerinin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağımızı ümit ettiğimiz gibi aynı zamanda, Batılılaşma hareketinin din-toplum ilişkilerinde değişim ve dönüşüm yönünde yarattığı baskının sonuçlarına, Ziya Gökalp’in tezlerinden hareketle göz atmak istiyoruz.

1. Ziya Gökalp'in İçtimai Usul-i Fıkıh Teorisi

İçtimai usul-i fıkıh teorisini temellendirmek üzere Gökalp tarafından 1914 yılı içinde İslam mecmuasında yayınlanan bir dizi makale mevcuttur. Ayrıca aynı dergide Gökalp'in düşüncesini desteklemek üzere Halim Sabit ve Mustafa Şeref gibi yazarlar tarafından da makaleler neşredilmiştir. Biz burada Gökalp'in konu ile ilgili makalelerinden bahsetmekle yetineceğiz.

Gökalp'e göre insan davranışları pratik olarak fayda-zarar ve iyilik-kötülük (hüsün-kubuh) açısından tetkik edilebilir. İnsan davranışlarını iyilik-kötülük açısından inceleyen ilme İslam aleminde "fıkıh" adı verilir. Fıkıhın konusu olan iyilik ya da kötülük sıfatını haiz eylemleri "dini ibadetler" ve "hukuki muameleler" şeklinde ikiye ayırabiliriz. Bu itibarla fıkıh ilmi, "menasik-i İslamiyye" ve "hukuk-ı İslamiyye" adlarıyla iki müstakil konuyu ihtiva eder. Eylemlerin fayda ve zararını deneyime dayalı olarak akıl tespit eder. Ancak bir davranışın iyi ya da kötü olduğunu akıl değil toplumsal vicdan takdir eder. Bir davranış faydalı olduğu için değil, iyi olduğuna inanıldığı için iyidir. İyi, mutlak ve kategoriktir. Ehli Sünnet uleması da bu minvalde, akıl ile idrak edilmesi mümkün olmakla birlikte hüsün ve kubuhun ölçüsü şeriattır, demişlerdir (Gökalp, 1914a: 40-42; Gökalp, 1981: 16-17; Şentürk, 2006: 284-286).

Gökalp'e göre eşyanın maddi fayda ya da zarara sahip olması maddi tabiatının gereği olduğu halde, iyi ya da kötü olmasının maddi tabiatıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Uğruna binlerce askerin canını seve seve feda ettiği bir sancağın kutsallığı ve bu kutsallıktan hasıl olan manevi faydası, onu teşkil eden kırmızı renkli kumaştan kaynaklanmaz. Kutsallık ona hariçten gelmiştir, Durkheim'in tabiriyle "üzerine konulmuş" ve "sonradan ilave edilmiş"tir. Kutsal sayılan şeyler maddi tabiatları sebebiyle değil, toplumsal vicdanların onlara verdiği değer sebebiyle muhteremdir. Kutsal addedilen varlık, temsil ettiği kutsal varlığa yani topluluğa ait bir sembolden ibarettir (Gökalp, 1914c: 229; Gökalp, 1981: 26; Şentürk, 2006: 302).

Din, "nass" ve "örf" e dayanarak davranışların iyilik ya da kötülüğünü takdir eder. Birinci ölçü olan nass, Kitap ve sünnetteki delillerdir. Örf ise topluluğun pratik yaşam tarzı ve ahlakında tezahür eden toplumsal vicdandır. Fıkıh ilminde davranışlar hakkında iyilik ya da kötülüklerini ifade etmek üzere verilen hükümler; nassa göre "vacip" ve "haram"dan, örf'e göre de "maruf" ile "münker"den ibarettir. "Mubah" hükmü ise ne vacip ne haram ne maruf ne de münker olmayan eylemler hakkındadır. Bununla birlikte örfün görevi yalnızca toplumsal bağlamda maruf ve münkeri tayin etmekten ibaret olmayıp; "müminlerin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir" hadisi ile "örf ile amel nass ile amel gibidir" fıkıh kuralının ifade ettiği şekliyle, gerektiğinde nassın yerini tutmaktır. Müslümanlar, nassların gereği olan emir ve yasaklara uymak mecburi-

yetinde olduğu gibi, marufu hâkim kılmak ve münkeri engellemek ile de mükelleftir. Maruf ve münker de toplumsal vicdanın iyi ya da kötü gördüğü davranışlardan ibarettir. Bu durumda fıkıh bir yandan “vahy”e diğer yandan “sosyoloji”ye istinat eder. Yani İslam şeriatı hem ilahi hem de toplumsaldır. Fıkıhın nassa dayanan hükümleri değişim ve gelişimden uzaktır. Mutlak ve değişmez olduğuna inanılmayan bir din, din olmaktan çıkacaktır. Bununla birlikte fıkıhın toplumsal ilkeleri, toplumsal form ve yapıların değişimine bağlı olarak değişir. Bir eylemin iyi ya da kötü oluşu ait olduğu toplumsal tipe nispetlidir. Dolayısıyla hükümler yalnız zamana değil, nispet edildikleri toplumların değişimine bağlı olarak da değişir. Zaten fıkıh usulündeki zamanın değişimi ile hükmün değişeceği kaidesi, zamana bağlı olarak toplumsal formun değişmesi ile de ilişkilidir. Gerçi nassın varit olduğu yerde içtihadı yer olmadığı yargısı da İslam hukukunun külli kaidelerinden biridir ancak İmam Ebu Yusuf gibi bazı fakihler nass örf'e dayalı ise, söz konusu nassın mevcudiyeti halinde de içtihadı yer olduğunu ifade ederek örfün fıkıhtaki sahasını genişletmişlerdir. Buna göre fıkıhın iki kaynağı vardır: “Nakli şeriat” ve “toplumsal şeriat.” Nakli şeriat tekamülünden uzaktır. Ancak toplumsal şeriat tıpkı toplumsal yaşam gibi dinamiktir. Toplumsal şeriat, İslam ümmetinin toplumsal evrimine bağlı olarak değişmeye yalnızca kabiliyetli değil aynı zamanda mecburdur da. Fıkıhın nasslara dayalı ilkeleri kıyamete kadar değişmeyecektir ancak bu ilkelerin insanların toplumsal vicdanına ve fakihlerin icmaına dayanan kısmı her asrın hayati gereklerine uyum sağlamak mecburiyetindedir (Gökalp, 1914a: 42-44; Gökalp, 1981: 17-20; Şentürk, 2006: 286-288).

Gökalp'e göre fıkıhın iki kaynağından biri olan nass üzerinde önemle durulmuş, çeşitli Kur'an ve hadis ilimlerinin yanı sıra fıkhi hükümlerin nasslardan ne suretle çıkarıldığını gösteren “usul-i fıkıh” adlı bir ilim tedvin edilmiştir. Ancak aynı şeyi fıkıhın ikinci kaynağı olan örf için söylemek mümkün değildir. Gökalp, acaba örf ile ilgili de böyle özenli tetkikler gerçekleştirilemez miydi, diye sorar. Daha sonra sorusunu yine kendisi şöyle cevaplandırır: Sosyoloji, pozitif bir bilim olarak henüz yeni kurulduğuna göre, eski dönemlerde bu tür tetkikler yapılamazdı. Ancak örf, bir topluluğun gerçek kanunu ve yaşayan hukukudur. Kitaplarda yazılı olan ilkeleri tefsir eden ve hayata geçiren, vicdanlarda yaşanan kurallardır. Dolayısıyla başlangıçta bir kaynak olarak kabul edilmese de örf, kendisini farklı yollarla fakihlere kabul ettirmeyi bilmiştir. İslam topluluğu, günden güne genişlemesine paralel olarak toplumsal hayatında meydana gelen köklü değişimlerin ortaya çıkardığı hukuki ihtiyaçlarını tatmin için öncelikle Kur'an'a başvurmuş, onda çözüm bulamadığı zaman da hadislere müracaat etmiştir. Daha sonra İmam Malik, Medine halkının toplumsal geleneklerini de sünnetin halk arasında yaygın bir formu kabul ederek hükme dayanak yapmıştı. Örfün sınırsız ihtiyaçları söz konusu sınırlı kay-

naklardan tatmin edilemediği zaman, “icma” ve “kıyas” ilkelerine başvurulmuş ve nihayet Ebu Hanife örfün İslam hukukunda bağımsız bir ilke olarak kabul edilmesi gereğini hissederek, insanların ihtiyacına en uygun olanı kıyasa tercih etmekten ibaret olan “istihsan” delilini ihdas etmiştir. Onun talebesi Ebu Yusuf da, “Nass ile örf çatışırsa bakılır: Eğer nass örfe dayanıyorsa örfe itibar edilir” ilkesini tesis etmiştir. Örfe ve içtihadı itibar etmeyen tek fıkıh ekolü olan Zahirilik ise toplumsal kabul görmemiştir. Gökalp’e göre icma, kıyas, istihsan, medine halkının ameli gibi hüküm kaynaklarının zamanla gelişmesi, içtihat kurumunun örfe uyum sağlama ihtiyacından doğduğunu göstermektedir. Nitekim, fıkıhın gelişmesi örfün gelişimine paralel olarak gerçekleşmiştir. Fıkıhın tarihini yazabilmek için öncelikle İslam örflerinin tarihini bilmek gerekir (Gökalp, 1914b: 84-85; Gökalp, 1981: 21-22; Şentürk, 2006: 288-290).

Gökalp İslam şeriatının örf ile ilişkisini ağaç metaforu ile de açıklamaya çalışmaktadır: Ona göre “İslam şeriatı semavi köklere malik bir Tûba ağacıdır.” Onun kıyamete kadar baki kalacağına inananlar, bu ağacın daima canlı ve velud olması gerektiğini kabul etmek zorundadır. Çünkü hayattan kopmuş bir kanun, hayatı düzenleyemez. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, fıkıhın nassa dayanan bir usulü olduğu gibi toplumsal bir metodolojisi de mevcuttur. Bu “içtimai usul-i fıkıh” ilminin tedvini, sosyoloji biliminin kuruluşu bu asırda gerçekleştiği için, yine bu asrın fıkıhçı ve sosyologlarına nasip olacaktır. Bu yeni ilmin kuruluşu ancak sosyolog ve fakihlerin bilimsel yardımlaşması sonucu mümkün olabilir (Gökalp, 1914b: 85-86; Gökalp, 1981: 22; Şentürk, 2006: 290).

Örfün kamuoyu, gelenek, adet, teamül vb. türleri mevcuttur. Fakihlerin icmaı, müftüler şurasının kararları da örfün tecellilerinden kabul edilebilir. Öncelikle örfün bu vb. türlerinin bilimsel tarif ve tasnifi gereklidir. İkinci olarak, örfün ahlaki, siyasi, hukuki vb. kısımlarını belirlemek ve birbirinden farklı yönlerini araştırmak icap eder. Üçüncü olarak da örfteki dönüşüm ve değişimlerin, diğer doğal hadiselerde olduğu gibi sabit ve zorunlu kanunlara tâbi olup olmadığı incelenmelidir. Avrupalı sosyologlar, aynı tip toplumların ahlaki, hukuki ve dini kurumlarının benzer olduğunu göstermişlerdir. Buna göre aralarında herhangi münasebet imkânı olmayacak derecede birbirinden uzak fakat aynı toplumsal tipe dahil olan toplumların ikincil adet ve teamülleri bile tüm yönleriyle birbirine benzemektedir. Aynı toplumsal tipe mensup toplumların kurumları arasındaki bu denklik, Emile Durkheim’in de isabetle belirttiği gibi, toplumsal olayların da determinizm yasalarına tâbi olduğunun açık göstergesidir. Bazı âlimlerimiz, maddi olaylarda tecelli eden tabiat kanunlarını Allah’ın sünneti (Sünnetullah)¹ olarak telakki etmişlerdir. Toplumların kolektif

1 “Allah’ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlar anlamında bir Kur’an terimi.” (Çelebi, 2010)

vicdanı, ferdi iradelerden bağımsız ve onlara hâkim olan doğal yasalara tâbidir. Dolayısıyla sosyal kanun da bir nevi tabiat kanunu hükmündedir. Bu durumda sosyal yasalar da Allah'ın sünneti olarak kabul edilebilir. Bu durumda sünnet-i ilahi hükmünde olan örf de, nass gibi hakiki ve açık bir mahiyette olmasa da, mecazi olarak ilahi bir mahiyettedir. İmam Ebu Yusuf'un, eğer nass örf'e dayalı ise örf'e göre hüküm verilir, yargısından hareketle; dünyevi işler ve toplumsal hayat ile ilişkili nassların neredeyse tamamı örf'e dayanmaktadır, denilebilir. Toplumsal düzenlilik ve determinizm Sünnetullah/Âdetullah'ın tecellisi olarak kabul edildikten sonra, söz konusu sünnet-i ilahinin toplumsal hayat ile ilişkili nasslarda da esas kabul edilmesi gayet doğaldır (Gökalp, 1914b: 86-87; Gökalp, 1981: 23-24; Şentürk, 2006: 290-292).

Gökalp, Örf nedir, başlıklı konuyla ilgili diğer bir makalesinde örfün; hem insanlar tarafından kabul edilen kurallar (toplumsal kurallar), hem de toplumun onayladığı ya da reddettiği söz konusu kuralları takdir ve birbirinden ayırt etme melekesi (toplumsal vicdan) anlamına geldiğini ifade eder. Toplumun onayladığı kurallara “maruf,” kötü görüp reddettiklerine ise “münker” adı verilir. Gökalp Durkheim'den ilham alarak toplumsal kuralların fertlerin eylem ve iradesinin haricinde olduğunu ve kendilerini bireylere dışarıdan dayattığını savunur. Örf, toplum vicdanının bireye teklif ettiği birtakım ideal kuralardır ki, fert bu ideallere ulaşmaya çalışsa da hayvani tabiatı hiçbir zaman buna izin vermez. Dolayısıyla fertlerin reel davranışları ile toplumsal idealler arasında her zaman bir mesafe mevcuttur. Bu mesafe ve uzaklıktan dolayıdır ki, Kur'an “marufu emrediniz, münkeri nehyediniz” şeklinde buyuruyor. Bu şekilde müminler toplumsal idealler ile aralarında olan mesafeyi kapatma mücadelesine davet edilmektedir. O halde söz konusu reel ile ideal arasındaki mesafeyi dikkate alarak örfü, toplumda tezahür eden reel davranışlarda değil, toplumsal bir iman ile inanılan, aşk ile sevilen kurallarda aramak gerekir. Toplumsal eylemler, toplumun yaptırım gücü ve birey üzerindeki prestiji sayesinde az çok bu kaidelere yaklaşır, ancak tamamıyla yetişemez. Toplumsal kuralların ideal bir mahiyeti haiz olması, aslında toplumsal ülküden kaynaklanmasından dolayıdır (Gökalp, 1914d: 291-295; Gökalp, 1981: 29-33; Şentürk, 2006: 305-308).

2. İctimai Usul-i Fıkıh Teorisi ile İlgili Tartışma ve Eleştiriler

Modernist İslamcı düşünürlerden biri olarak kabul edilen İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Gökalp'in ictimai usul-i fıkıh tasavvurunu temellendirdiği iki makalesinin yayınlanmasından kısa bir müddet sonra, Sebülürreşad dergisinde konu ile ilgili sorulan bir soru münasebetiyle arka arkaya yedi makale yayınlarak Gökalp'in düşüncesini eleştirmiştir.²

2 Gökalp'in söz konusu iki makalesinden birincisi olan “Fıkıh ve İctimaiyyat” (İslam Mecmuası, sayı:2) adlı makale miladi 26 Şubat 1914 tarihinde, ikincisi olan “İctimai Usul-i Fıkıh” (İslam

Klasik fıkıh usulü literatürüne dayanarak Gökalp'i eleştiren İzmirli, İslam fıkıhını menasik-i İslamiyye ve hukuk-i İslamiyye şeklinde ikiye ayırmaya klasik fıkıh tasavvuru ile uyumlu olmadığını kaydeder. Bununla birlikte, ona göre fıkıhta, ibadât-muâmelât ayrımı câridir ancak ibadetler ile muameleler de birbirinden katı bir şekilde ayrılamaz. İbadetlerde uhrevi hükümler, muamelatta dünyevi hükümler belirleyicidir ancak bazı durumlarda ibadetlerde sıhhat ve fesat gibi dünyevi hükümler; muamelatta ise vücup, hürmet, ibaha gibi uhrevi hükümler de tayin edici olabilir. Mesela bu alışveriş sahihtir ya da fasittir denilebildiği gibi; haramdır, vaciptir, mekruhtur da denilebilir. Dolayısıyla İslam hukuku böyle keskin tasniflere müsait değildir. Aynı şekilde fayda elde etmek ve zararı defetmek için gerçekleştirilen insan davranışlarını fıkıh dışı saymak da literatür ile uyumlu değildir (Şentürk, 2006: 326-327). “Hüsün ve kubuhta akıl müdrik olmakla beraber şer’ hakimdir” sözü de Ehli Sünnet ulemasının ittifakla kabul ettiği bir yargı olmayıp yalnızca Hanefi mezhebi imamlarınca tercih edilen görüştür (Şentürk, 2006: 329-330). İzmirli’ye göre İslam hukukunun kaynaklarını nass ve örf şeklinde ikiye ayırmak da isabetli değildir. Örf; istihsan, istishab, istihsan, seddi zera’i’ vd. delillerden yalnızca birisidir. Tüm bu kaynaklar örfe indirgenemez (İzmirli, 1914: 211; Şentürk, 2006: 397-398). Maruf ve münkerin belirleyicisi toplumsal vicdan değil şeriatıdır. Maruf, akıl ile bilinip şeriatın da onayladığı, münker ise yine akıl ile bilinip şeriatın reddettiği şeydir (Şentürk, 2006: 343). “Örf gerektiğinde nassın yerini tutar” sözü de temelsiz olup, bu iddiayı ispat için öne sürülen “örf ile amel nass ile amel gibidir” fıkıh kaidesi yanlış yorumlanmıştır. Bunun sebebi “nass” kelimesinin farklı manalarından habersiz olmaktır. Nass kelimesi mutlak anlamda lafız demektir. Bu sözde geçen nass Kur’an ve sünnet lafızları değildir (Şentürk, 2006: 332-333). Ebu Yusuf’a nisbet edilen “nass örften mütevellit ise örfe itibar olunur” sözü mutlak değildir. Ebu Yusuf yalnızca riba meselesinde bunu benimsemiştir. Önceden hurma örfe göre ölçekle alınıp verilirken sonraları tartı ile alınıp verilir hale gelmiş, bu konudaki örf değiştiği için Ebu Yusuf hadis nassına aykırı olarak tartıda fazlalığı riba olarak kabul etmiştir. İzmirli’ye göre Ebu Yusuf bu içtihadıyla nassı ihmal etmemiş ya da ona aykırı davranmamış, belki nassı örf ile tevil etmiştir (Şentürk, 2006: 330-332; Şener, 1982: 242-243). Ebu Hanife’nin geliştirdiği istihsan delilinin örfün tezahürü olduğunu savunan görüşü de eleştiren İzmirli’ye göre bu iddia bilgisizce ortaya atılmıştır, ilim dışıdır. Aynı şekilde ona göre “içtihat örfe intibak ihtiyacından doğmuştur” sözünün de, ilim ve fıkıh aleminde karşılığı yoktur. Sonuç

Mecmuası, sayı:3) adlı makale ise 12 Mart 1914 tarihinde yayınlanmıştır. İzmirli’nin eleştirel mahiyetteki yedi adet makalesi ise (Sebilürreşad Dergisi, sayı: 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298) miladi 16 Nisan 1914-28 Mayıs 1914 tarihleri arasında haftalık periyotta yayınlanan sayılarda yayınlanmıştır. İzmirli’nin söz konusu yedi makalesi, Recep Şentürk’ün, “İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim” (İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2016) adlı eserinde, latin alfabesine çevrilmiş olarak ancak sadeleştirilmeksizin toplu olarak yayınlanmıştır (s.324-410).

olarak, içtimai usul-i fıkıh namında bir ilmin tesisi için herhangi bir ihtiyaç, maslahat ya da zorunluluk mevcut değildir. Yeni ortaya çıkan toplumsal olaylar hakkında hüküm vermek için fıkıh usulünün mevcut kaideleri yeterlidir (İzmirli, 1914: 213, 215-216; Şentürk, 2006: 402, 409-410).

Emine Nurefşan Dinç ise, Gökalp'in fıkıh anlayışına dair hazırladığı kapsamlı makalesinde, onun gençlik yıllarından itibaren materyalist ve milliyetçi fikirlerden etkilendiğini, batılı filozof ve sosyologların eserlerini inceledikten sonra Durkheim sosyolojisinde karar kıldığını belirtir. O, 1914 yılında geliştirdiği içtimai usul-i fıkıh teorisi ile sosyolojiye fıkıh ilmi vasıtasıyla meşruiyet kazandırma teşebbüsünde bulunmuş, Türkçülük fikirlerinin kendisinde baskın hale geldiği 1917'de ise, fıkıh müktesebatıyla bağına tamamen koparmamakla birlikte sosyolojiyi toplumsal sorunların çözümünde tek ve müstakil bir referans kaynağı olarak sunmaya başlamış ve nihayet 1923'te yayınladığı "Türkçülüğün Esasları" adlı eserinde ise fıkıh ilmine hiç atıfta bulunmayarak laik bir hukuk sistemini savunur hale gelmiştir. Gökalp içtimai usul-i fıkıh tezi ile İslam'da bir reform gerçekleştirmek istemiş, fikir hayatının son döneminde ise sınırları belli Türkleştirilmiş bir İslam anlayışı ortaya koymuştur (Dinç, 2016: 161, 183-184).

Konu ile ilgili kapsamlı bir doktora tezi hazırlayan Sami Erdem ise, Gökalp'in içtimai usul-i fıkıh düşüncesinin klasik fıkıh geleneği içinde bir yenilenme arayışı olmayıp yeni bir hukuki meşruiyet zemini tanımlamaya yönelik bir yaklaşım olduğunu savunur. Gökalp önerdiği yeni usulün çerçevesini çizerken, klasik kavramların çerçevelerini genişleterek ya da daraltarak onlara yeni anlamlar atfetmektedir. Yeni usule ilişkin sistemli bir açıklama yapmayan Gökalp, konu ile ilgili bazı hareket noktalarını tanımladıktan sonra sınırları alabildiğine genişletilmiş bir örf kavramı vasıtasıyla hem fıkhi hükümler için yeni bir zemin hem de toplumsal kurumlar ve yapı için yeni bir meşruiyet zemini oluşturmakta, fıkıhın ilahi tarafını mümkün olduğunca ibadetler alanına hasretmektedir. Gökalp'in usul-i fıkıh ve sosyolojinin kavramlarını kullanarak örf çerçevesinde tanımlamaya çalıştığı yeni usulün son kerte de din ve devleti birbirinden ayırma sonucunu doğuracak seküler bir yaşamaya zemin hazırlama gayreti olduğu rahatlıkla söylenebilir (Erdem, 2003: 139, 141-142, 149).

Şevket Topal da hayatının belli bir döneminde Jön Türkler hareketi içerisinde yer alan Gökalp'in yeni bir hayat tarzı ortaya koymak amacıyla hukukta yenilik yapılması taraftarı olduğunu, bu sebeple kendisine göre yeni meseleleri çözmekte yetersiz kalan İslam Hukuku yerine örfe dayalı yeni bir usul ortaya koymaya çalıştığını ifade etmektedir. Topal'a göre Gökalp'in düşüncesi ayakları yere basmayan, her yönden eleştirilebilir bir teori iken, İzmirli'nin eleştirileri klasik fıkıh usulü ilminin verilerine dayalı, akıl ve mantık kurallarına uygun olarak ortaya koyulmuş seviyeli bir yaklaşım ortaya koymaktadır (Topal, 2012: 22-23).

Uriel Heyd ise Gökalp'in sisteminde dinin kendisine has bir yeri olmadığını ifade ederek, onun eserlerinin, Atatürk rejimi ile Jön Türk ideolojisi arasında zorunlu bir halka olduğunu, 1919-1924 arasındaki yazılarında, Osmanlıcılık, İslam'da reform gibi meşrutiyetçi düşüncelerinden yavaş yavaş uzaklaşarak, altı oka dayanan Kemalizm'in yolunu açtığını söylemektedir. (Heyd,1980: 112, 126-127). Ona göre, Gökalp'in nazarında İslam, bütün hukuki ve toplumsal yasa ve kuralların dışında ahlaki bir dindir. İçtimai usul-i fıkıh teorisi ve nass-örf ayrımı da onun bu görüşü desteklemek için geliştirdiği yeni bir şariat teorisi mahiyetindedir (Heyd, 1980: 61).

Yukarıda savunulan Gökalp'in içtimai usul-i fıkıh usulünün seküler hukuk sistemine ısıdırma, alıştırma ve zemin hazırlama girişimi olduğu görüşünü reddetmek için elimizde ciddi bir argüman mevcut değildir. Nitekim daha önce yayınlanmış bir çalışmamızda, Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak," içtimai usul-i fıkıh, fetva-kaza ayrımı vb. kavramlaştırmalar vasıtasıyla; İslami referanslara dayanarak batılılaşma ve laikliği temellendirme çabası içine girdiğini savunmuştuk (Kobyay, 2019: 1580). 1914 yılında İslam fıkıhına yeni bir usul öneren Gökalp, yaklaşık dokuz yıl sonra Cumhuriyet'in ilan edildiği 1923 yılında yayınladığı Türkçülüğün Esasları adlı eserinde, "milli hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm kalıntılarından tamamen arındırmak gerekir," diyerek açıkça laik hukuk sistemini savunmaktadır. Acaba aradan geçen dokuz sene zarfında Gökalp'in fikirlerinde köklü bir değişim mi meydana geldi yoksa zaten hep laik hukuktan yanaydı da, konjonktür gereği laik hukuk tercihini daha önce açıkça ifade edemiyor muydu? Eldeki veriler ikinci şıkkı işaret ediyor. Çünkü içtimai usul-i fıkıh düşüncesini savunduğu yıllarda yazdığı yazılarda da pozitivist-aydınlanmacı-evrimci Durkheim sosyolojisine bağlılığı açıkça görülmektedir. Pozitivist dünya görüşünün eninde sonunda varacağı liman da batılılaşma ve sekülerizmdir. İnsanlığın kaçınılmaz evrimi, aklın ve bilimin hâkim hale geleceği seküler bir dünyayı dayatmaktadır. Nitekim Gökalp de, henüz 1915 yılında İslam mecmuasında yayınladığı "Dinin İçtimai Hizmetleri" adlı makalesinde Durkheim çizgisinde pozitivist-evrimci bir çerçevede, toplumların geçirdiği evrim sürecinde işbölümü sonucu ortaya çıkan çağdaş-organik toplumda dinin zorunlu olarak dünyevi kurumlarla ilişkisini kestiğini, toplumun ortak vicdanını temsil eden ruhani bir kurum haline dönüştüğünü ifade eder. Ona göre dinin dünyevi kurumlara müdahale etmesi toplum için zararlı olup, onların hayata uyum sağlamasını engeller (Gökalp, 1915: 740-743; Gökalp, 1981: 43-45). Görüldüğü gibi Gökalp 1915 yılında da daha kibar bir dille de olsa, 1923 yılında ifade ettiği hukukun teokrasi ve klerikalizm artıklarından temizlenmesi gerektiği kanaatinden farklı bir şey söylememektedir.

Sonuç

Gökalp'in yazılarından, onun temel davasının çağdaş batı medeniyyetine bağılı bir Türk toplumu ve Türk milli devletinin inşası olduğunu anlıyoruz. O, içinde bulunduğı konjonktürü en iyi şekilde kullanarak, daima bu hedefi gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla gerek ikinci meşrutiyet gerekse milli mücadele ve erken Cumhuriyet dönemindeki yazıları arasında, bize göre nispeten, bir bütünlük ve tutarlılık mevcuttur. Yazılarından, İslami ilimlere ve dini literatüre vâkıf olduğunu da anlıyoruz.

Bize göre; dini bireysel alanla sınırlayan ve vicdanlara kapatan modern dünya görüşüyle; bireysel, ahlaki, toplumsal, ekonomik, siyasi vb. -ayrım yapmaksızın- tüm insan davranışlarının İslami dünya görüşüyle uyumlu olması gerektiğini vaz eden bütüncül fıkhi/İslami dünya görüşü arasındaki derin çelişkiyi gören Ziya Gökalp, çocukluğundan beri içselleştirdiğı İslami dünya görüşüne doğrudan karşı çıkmaya gönlü elvermediğinden ve belki biraz da babasının doğu ve batı düşüncesini uzlaştırma vasiyetine karşı çıkmak istemediğinden, içtimai usul-i fıkıh gibi tezlerle, dini doğrudan hedef almadan, dinin halen temel referans kaynağı kabul edildiğı bir toplumda, batılılaşma ve laikliğe zemin açmaya çalışmıştır. Ancak daha sonra dinin toplumsal yaşamda temel referans kaynağı olmaktan çıkarılmasını hedefleyen bir Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında, bu yapay uzlaştırma çabasının tutmadığını ve zaten dini dünya görüşüyle modern dünya görüşünün uzlaştırılmasının mümkün olmadığını görmüş olacak ki, bu çabadan vazgeçmiş ve doğrudan aydınlanmacı-pozitivist argümanlarla modern dünya görüşünü savunmaya başlamıştır.

KAYNAKÇA

- Çelebi, İ. (2010). Sünnetullah. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 38, ss. 159-160).
- Dinç, E. N. (2016). Kadın ve aile hukuku ile ilgili meseleler bağlamında Ziya Gökalp'in fıkha bakışı. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/7, 151-188.
- Erdem, S. (2003). *Tanzimat sonrası Osmanlı hukuk düşüncesinde fıkıh usulü kavramları ve modern yaklaşımlar* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökalp, Z. (1914a). Fıkıh ve içtimaiyyat. *İslam Mecmuası*, 2, 40-44.
- Gökalp, Z. (1914b). İçtimai usul-i fıkıh. *İslam Mecmuası*, 3, 84-87.
- Gökalp Z. (1914c). Hüsün ve kubuh. *İslam Mecmuası*, 8, 40-44.
- Gökalp, Z. (1914d). Örf nedir? *İslam Mecmuası*, 10, 290-295.
- Gökalp, Z. (1915). İslam'ın içtimai hizmetleri. *İslam Mecmuası*, 34, 740-743.
- Gökalp Z. (1981). *Makaleler 8*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Heyd, U. (1980). *Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin temelleri* (C. Meriç, Çev.). İstanbul: Sebil Yayınevi.
- İzmirli, İ. H. (1914). İçtimai usul-i fıkha gerek var mı? *Sebilü'r-Reşad mecmuası*, 298, 211-216.
- Kobyay, M. (2019). Ziya Gökalp'in çağdaşlık ve laikliği temellendirme çabası ve İslam. *Turkish Studies*, 14(3), 1575-1587.
- Şener, A. (1982). İçtimai usul-i fıkıh tartışmaları. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5, 231-247.
- Şentürk, R. (2006). *İslam dünyasında modernleşme ve toplumbilim* (2. baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Topal, Ş. (2012). Ziya Gökalp'in içtimâi usûl-i fıkıh önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın karşı eleştirisi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 7-25.
- Zekiyyüddîn Şa'ban (1990). *İslâm hukuk ilminin esasları (usûlül-fıkıh)* (2. Basım, İ. K. Dönmez, Çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

BÖLÜM 6

EBÛ ÖMER EL-CERMÎ VE SÎBEVEYHÎ'YE MUHALİF GÖRÜŞLERİ

Abdulkadir KİŞMİR¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KİŞMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-5297-0138.

GİRİŞ

İslâmiyet'in ortaya çıkışıyla beraber gerek Araplar gerekse bu dini benimsemiş diğer Müslüman toplumlar Arapçaya ilgi duymaya başlamışlardır. Bu ilgi, özellikle Basra ve daha sonra Kûfe'de bu dilin kural ve kaideleri tespit için kaleme alınan eserlerin telifine vesile olmuştur. Dile ait meseleler meclislerde tartışılmış, farklı görüş ve kanaatler ortaya çıkmıştır. Dilsel tartışmalar sadece dil ekolleri arasında yaşanmamış, aynı zamanda dil mekteplerinin kendi içerisinde de görüş ayrılıkları olmuştur. Basra ekolü temsilcileri arasında farklı görüşlerin günümüze ulaşmasında imâmu'n-nuhât olarak şöhret bulmuş, tartışmasız bu ekolün en önemli siması Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) rolü büyüktür. Onun günümüze ulaşan *el-Kitâb* adlı eseri bu alanda en değerli kaynaklardan biri kabul edilmiştir. Her ne kadar Sîbeveyhi ve eseri kıymeti haiz ise de onda olan bütün görüşler mutlak hakikat olarak görülmemiştir. Vefatından sonra bile onun görüşleri nahivcilerin incelemesine tabi tutulmuş bazıları kabul görmemiştir. Bu çalışma Sîbeveyhi'nin görüşlerine muttali olduktan sonra birçok konuda farklı görüş beyan eden Ebû Ömer el-Cermî'yi (öl. 225/840) ele almaktadır.

1. Ebû Ömer el-Cermî ve İlmi Kişiliği

Sîbeveyhi'ye kadar gelen ve *el-Kitâb*'ta toplanan Arap dil kurallarının dil bilginlerine ulaşmasında etkin bir rol oynayan Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî'nin doğum tarihi bilinmemektedir. (Şübeyr, 2005: 19) Bazı kaynaklarda Becîle b. Enmâr'ın emri altında bir süre yaşamasından dolayı Beceli diye anılmıştır. (Enbârî, 1985: 114; Zübeydî, 1984: 74) Ebû Ömer künyesiyle de (Ebû Hâtim er-Râzî, 1953: 4/394; Sîrâfî, 1955: 55) tanınmakla beraber Yemenli Cerm b. Zebbân'ın yanında ikameti sebebiyle bağlı bulunduğu kabileye nisbetle Cermî ismiyle meşhurdur. (Sîrâfî, 1955: 56) Özellikle nahiv tartışmalarında yüksek sesli oluşundan الكلب النباج veya النباچ, çok sık tartışmalarda bulunduğu için مُهَارِش lakaplarıyla anılmıştır. (Enbârî, 1985: 117; Yâkût el-Hamevî, 1993: 4/1143) Nahiv münazaralarındaki ses tonu yüksekliğine bağlı olarak gözlerindeki kızarıklık sebebiyle arkadaşı Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/830) tarafından kendisine الكلب lakabı da takılmıştır. (İbnu'l-Kıftî, 1982: 2/34)

Cermî farklı kültürlerin ürünü ilimlerin ve İslâm coğrafyasında yaşayan bilim adamları tarafından telif edilen eserlerin İslam kültürüne şekil verdiği bir dönemde yaşamıştır. (Hasen, 1996: 262 vd.) Hatta bu dönem dil ilimleri açısından en verimli zaman dilimi kabul edilmiştir. (Mübârek, 1979: 7; 'Umeyrî, 1979: 3)

Mütedeyyin kişiliğiyle (Semânîni, 1962: 3/254) Cermî, döneminin Arapça ilimleri konusunda önde gelen ilim adamlarından biridir. (Yâkût el-Hamevî, 1993: 4/1443) Arap dilinin en önemli kaynaklarından biri olan şiir konusunda da temayüz etmiştir. (İbn Tağrıberdî, 1963: 2/243; Zeccâcî, 1983: 111, 234, 235) Hem nahivde hem de şiir konusunda bilgisine güvenmesi ve bunu açıkça ifade etmesi bu konularda yetkin olduğunu ve arkadaşları arasında ön planda olmayı istediğini göstermektedir. Kendisi, *el-Kitâb*'ta bulunan 1050 beytin ellisi haricinde şairlerin isimlerini bulduğunu bildirmiştir. (Yâkût el-Hamevî, 1993: 5/2127; Zübeydî, 1984: 75)

Cermî'nin ilim adamlarının gözdesi Basra ve siyasi erkin merkezi konumunda Bağdat'ta bulunması ve buralarda nahvî görüşlerini ulaştıracak bir ortam yaratması (Mübârek, 1979: 8) çevresinde şöhret bulmasına zemin hazırladığı söylenebilir.

İsmi cerh ve tadîl eserlerinde (Ebû Hâtim er-Râzî, 1953: 4/394; İbn Hibbân, 1975: 8/317) geçen Cermî, hadis ilminde de önde gelen şahsiyetlerdendir. Müberrid'e (öl. 286/900) göre bu konuda yetkin bir bilim insanıdır. (Yâfiî, 1997: 2/68) *el-Kitâb*'tan elde ettiği analitik düşünme yeteneği sayesinde hadis bilgisiyle nahvî mezcetmiş ve yıllarca bu yöntemle fetva verdiğini dile getirmiştir. (Zeccâcî, 1983: 191-192; Zübeydî, 1984: 75) Mevcut bilgiler onun Kur'an ilimleri konusunda da temayüz etmiş, içtihat yeteneğine sahip bir fakih olduğuna işaret etmektedir.

Cermî *es-Sîre* isimli bir eser kaleme alarak Ahbâr bilgisiyle de öne çıkmıştır. (Semânîni, 1962: 3/254) Lügat ilmini Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ (öl. 209/824), Ebû Zeyd el-Ensârî ve Asmaî'den (öl. 216/831) alarak bu alanda da kendini yetiştirmiştir. (İbnü'n-Nedîm, 1978: 77; Sîrâfî, 1955: 57) Bütün bu bilgiler onun çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir.

Cermî dönemin Basralı önemli nahiv âlimlerinden dersler almıştır. Kendisi Sîbeveyhi ile karşılaşmamış olmasına rağmen *el-Kitâb*'ı Ahfeş'ten (öl. 215/830) okuma fırsatı yakalamıştır. Bazı kaynaklarda Cermî'nin Ahfeş'in *el-Kitâb*'ı sahiplenebileceği korkusu yaşadığını, bu yüzden kendisine söz konusu eseri ücret karşılığında okutmasını talep ettiği zikredilir. Ahfeş hem ona hem de Basralı önemli simalardan Mazinî'ye (öl. 249/863) *el-Kitâb*'ı okutmayı kabul etmiştir. (Enbârî, 1985: 108; İbnü'n-Nedîm, 1978: 77; Sîrâfî, 1955: 57; Yâkût el-Hamevî, 1993: 3/1374) O ve arkadaşı Mâzinî'nin Ahfeş'ten *el-Kitâb*'ı okuyarak istinsah etmeleri bu eserin tanınmasının ilk adımı kabul edilmiştir. (Ebu't-Tayyib el-Luğavî, 2009: 105) Cermî ayrıca Sîbeveyhi'nin eserinde kendisine atıfta bulunduğu ve yaşadığı dönemde birçok dil ve edebiyat âliminin kendisinden istifade ettiği Yûnus b. Habîb (öl. 182/798) ile

arkadaşlık etmiş (İbnü'n-Nedîm, 1978: 77; Sîrâfî, 1955: 57) ve onun engin nahiv tecrübesinden faydalanmıştır. (Kâtib Çelebi, 2010: 2/172; Süyûtî, 1965: 2/8; Yâkût el-Hamevî, 1993: 4/1443)

Cermî nahiv çalışmalarının başlangıcından kendisine kadar ulaşan ilmi özellikle Sîbeveyh'in mirasını başarılı bir şekilde bir sonraki nesle aktarmada önemli bir rol oynamıştır. Mâzinî ve Müberrid gibi devrin önde gelen nahivcileri onun ilim halkasında bulunmuştur. (Yâkût el-Hamevî, 1993: 4/1443) Müberrid küçük yaşta kendisinden *el-Kitâb*'ı okumaya başlamış üçte birini okuduktan sonra Cermî'nin vefatı üzerine Mâzinî'den devam etmiştir. (İbnü'n-Nedîm, 1978: 88; Zübeydî, 1984: 110) Bunun yanında Basra ekolüne mensup âlimlerden olan Abdullah b. Muhammed et-Tevvezi (öl. 230/845) kendisinden *el-Kitâb*'ı okumuştur. (Sîrâfî, 1955: 66; Zehebî, 1987: 16/244)

Cermî sadece Basralı âlimlerle fikir teatisinde bulunmamış aynı zamanda Bağdat'ta bulunduğu sırada Kûfe ekolünün önemli simalarından Ferrâ (öl. 207/822) ile görüşmüştür. Burada kendisiyle münazarada bulunduğu (İbn Kesîr, 1990: 10/293; Semânî, 1962: 3/254; Şübeir, 2005: 23) ve özellikle bu tartışmadan sonra şöhret bulduğu kaydedilmiştir. (Dayf, 1968: 112; Ebû Nuaym el-İsfahânî, 1990: 1/407)

Cermî'nin kaleme aldığı eserler günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda yer alan “*Kitâbu'l-kavâfi*”, “*Kitâbu't-tesniye ve'l-cem*”, “*Kitâbu'l-ebniye*”, “*Kitâbu'l-'arûz*”, “*Kitâbu tefsîri ġarîbi Sibeveyhi*”, “*Kitâbu'l-ebniye ve't-tasrîf*”, “*Kitâbu'l-ferh*”, “*Kitâbu muhtasar li'l-mute'allimîn*”, (İbnü'n-Nedîm, 1978: 84) “*et-Tenbih*” (Kâtib Çelebi, 2010: 2/172; Süyûtî, 1965: 1/530) ve “*Şerhu Kitâbi'l-'Ayn*” (Bağdatlı İsmâîl Paşa, 1951: 1/220) isimli eserler ona nispet edilmiştir. Cermî'nin nahve dair sadece bir eser yazdığı ifadesine (Zübeydî, 1984: 74) bakılırsa Beytullah'ta kaleme alındığı belirtilen (Enbârî, 1985: 115) “*Kitâbu'l-ferh*” ve “*Kitâbu muhtasar li'l-mute'allimîn*” isimli eserlerin aynı olduğu söylenebilir. (Arslan, 1993: 413)

Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı üzerine ilk muhtasar çalışmayı Cermî'nin yaptığı söylenmiştir. (Hadîsî, 1967: 264) Ebu Hâtim es-Sicistânî'nin (öl. 255/869) bu eseri eleştirdiği, er-Riyâşî'nin (öl. 257/871) ise Ahfeş'in çalışmasından daha güzel bulduğu kayda geçmiştir. (Bağdâdî, 1997: 7/156; Zübeydî, 1984: 75)

Cermî'nin özellikle nahve dair eseri üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Bu eserler her ne kadar günümüze kadar ulaşmamış olsalar da Cermî'nin dikkate değer bir nahiv âlimi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. İsimlerine ulaşabildiğimiz çalışmalar ise şunlardır:

Ebû Muhammed Abdullâh b. Dürüsteveyh'in (öl. 347/958) “*Tefsîru Kitâbi Cermî*” (Zübeydî, 1984: 116) isimli eseri. Bu eser kaynaklarda

“*Şerhu'l-Cermî*” (İbnü'n-Nedîm, 1978: 94) veya “*Şerhu Kitâbi'l-Cermî*” (Enbârî, 1985: 213) olarak da yer bulmaktadır.

İbnu'l-Verrâk'ın (öl. 381/991) “*Şerhu Muhtasari Nahv*” (İbnü'n-Nedîm, 1978: 128) isimli eseri. Bazı kaynaklarda “*Şerhu Muhtasari'l-Cermî*” ismiyle de aktarılmaktadır. (Enbârî, 1985: 247; Safedî, t.y.: 3/265)

Rummânî'nin (öl. 384/994) “*Şerhu Muhtasari'l-Cermî*” (İbnü'n-Nedîm, 1978: 94; Safedî, t.y.: 21/248) isimli eseri.

Ebu'l-Ferec en-Nehrevânî'nin (öl. 390/1000), “*Şerhu Kitâbi'l-Cermî*” (Bağdatlı İsmâîl Paşa, 1951: 2/465) isimli eseri.

Ahmed b. Bekr b. Ahmed'in (öl. 405/1015) “*Şerhu Kitâbi'l-Cermî*” (Süyûtî, 1965: 1/298) isimli eseri.

Ali b. Ubeydillâh ed-Dekîkî'nin (öl. 415/1024) “*Kitâbu Şerhi'l-Cermî*” (Süyûtî, 1965: 2/178; Yâkût el-Hamevî, 1993: 4/1817) isimli eseri. Bazı kaynaklarda “*Şerhu Mutasari'l-Cermî*” ismiyle aktarılmıştır. (Bağdatlı İsmâîl Paşa, ty.: 2/451; Kakhâle, 1957: 7/144)

Ali b. Îsâ er-Rabâî'nin (öl. 420/1029) “*Şerhu Muhtasari'l-Cermî*” (Enbârî, 1985: 249; Safedî, t.y.: 21/250) isimli eseri.

Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdisselâm'ın (öl. 977/1569) “*Şerhu Mukaddimeti'l-Cermî*” (Kakhâle, 1957: 5/180) isimli eseri.

İbrâhîm b. Ali'nin (öl. ?) “*Şerhu'l-Cermî*” (Kakhâle, 1957: 1/66; Yâkût el-Hamevî, 1993: 1/190) isimli eseri.

2. el-Cermî'nin Nahiv ile İlgili Muhalif Görüşleri

Cermî aşağıda verilen nahiv meselelerinde Sîbeveyhi'nin görüşlerine katılmamıştır.

2.1. Âmilin Tespiti

Atıf Harflerinin (و , ف ve ا) Nasb Edatı Olarak Kullanılması

Sîbeveyhi و , ف ve ا harflerinden sonra gelen muzari fiilin gizli bir اُن tarafından nasbedildiğini zikretmektedir. Ona göre söz konusu harfler atıf dışında nasb edatı olarak kullanılamaz. Aksi takdirde bu harflerin اُن nasb edatında olduğu gibi kendilerinden önce و ve ف gibi atıf harfleri alabilmeleri gerekmektedir. (Sîbeveyhi, 2009: 3/27, 42, 43) Ayrıca harflerin âmil olabilmesi için isim veya fiil gibi sadece bir kelimeye özgü olmaları icap etmektedir. Bu harfler ise hem isim hem de fiillerle beraber kullanıldıklarından âmil kabul edilmemiştir. Buna mukabil Cermî, bu

harflerin nasb edatı olarak kullanılabileceğini iddia etmektedir. (İbn Ya‘îş, 2015: 7/40; Sîrâfî, 2012: 3/228 vd.)

Cermî'nin bu iddiasına mesnet teşkil edecek bir kullanım kaynaklarda zikredilmemiştir. Sadece onun bu konudaki görüşü aktarılmıştır. Bununla birlikte o, bu düşüncesinden dolayı birçok nahivci tarafından eleştirilmiştir. Bu konuda ilk eleştiri es-Sîrâfî (öl. 368/979) tarafından yapılmıştır. Sîrâfî'ye göre bu harflerin nasb edatı olarak kullanılması durumunda - أن kelimesine kıyasen – kendilerinden önce atıf harfi alabilmeleri gerekmektedir. Örneğin “ أريد أن تأكل السمك وأن تشرب اللبن ” cümlesinde görüldüğü üzere أن nasb edatı tekrarında atıf harfi alabilmektedir. Fakat aynı durum tartışmaya konu harfler için pek mümkün görülmemiştir. Zira “ ما أنت بصاحبي فأكرمك فأحدئك ” şeklinde bir cümle Arap dilinde semâya konu olmamıştır. (Sîrâfî, 2012: 3/229-230) Aynı eleştiriyi Enbârî'de dile getirmiş ve Cermî'nin görüşünde hatalı olduğunu vurgulamıştır. (Enbârî, 2012: 2/453)

Ukberi (öl. 616/1219) de bu harflerin atıf harfi olduğunu ve kendilerinden sonra gelen muzâri fiilin kesinlikle أن edatıyla nasbedildiğini söyleyerek Cermî'ye karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre bir inşaî cümlelerin ihbarî cümleye atfedildiği düşünüldüğünde her ikisinin de isim cümlesi şeklinde takdir edilmesi gerekmektedir. Örneğin “ رُزني ” cümlesine bakıldığında cümlelerin “ لتكن منك زيارة فزيارة مني ” şeklinde takdiri yapılmaktadır. Dolayısıyla o, böyle bir cümlede kesinlikle أن'ın takdir edilmesini savunmaktadır. (Ukberî, 2009: 343)

2.2. İ‘râbın Tespiti

2.2.1. Tesniye ve Esmâ-i Sitte

Nahiv âlimleri kelime sonlarındaki hareketleri i‘râb için asıl; bazı harfleri ise i‘râb için fer‘ kabul etmişlerdir. Bununla beraber i‘râb harfi ve i‘râbın kendisinin tespiti hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin Sîbeveyhi'ye göre tesniye bir isimde bulunan ref halindeki “elif” ile nasb ve cer halindeki “ya” harfleri i‘râbın kendisi değil, i‘râbın üzerinde şekillendiği i‘râb harfleridir. (Sîbeveyhi, 2009: 1/44) Ona göre bu yerlerde i‘râb maksûr isimlerde olduğu gibi takdîrdir. (İbn Ya‘îş, 2015: 1/119; Süyûtî, 1998: 1/126)

Cermî ise “elif”in i‘râb harfi olduğu hususunda Sîbeveyhi ile aynı görüşü paylaşmakla beraber nasb ve cer hallerindeki dönüşümü ve değişimi i‘râb alameti olarak görmektedir. (Müberrid, 2013: 2/151) Dolayısıyla ona göre bu yerlerde i‘râb takdîrî değildir. Müberrid, Cermî'nin i‘râb olarak ifade ettiği dönüşümü lafızdan ziyade mana olarak düşündüğünü aktarmaktadır. Müberrid'e göre söz konu harfler i‘râbın

delilidir. “Elif” durumunda ref hale, “ya” durumunda ise nasb hale işaret etmektedirler. (Müberrid, 2013: 2/152)

Sîbeveyhi ile Cermî arasındaki görüş ayrılığı nahivcilerin dikkatini çekmiştir. Müberrid ve İbn Cinnî (öl. 392/1002) bu konuda Cermî’yi eleştirmişlerdir. Müberrid tesniye elifinin i‘rab harfi olmadığını savunmakta ve İbn Cinnî’nin de ifade ettiği gibi bir kelimedeki i‘rabın hem lafız hem de mana olmasını kabul etmemektedir. O, i‘rab harfi varsa i‘rabı gösteren bir emarenin olması gerektiğine işaret etmektedir. Zira ona göre i‘rab harfi ile alameti farklı şeylerdir. Ayrıca ona göre Cermî’nin ifade ettiği kalbin mana olması sebebiyle ref halde lafız olan i‘rabın nasb ve cer hallerinde mana olmasının izahı yoktur. Örneğin ربي kelimesinde son harf olan ب i‘rab harfidir ve i‘rab alameti bunda vuku bulmaktadır. Hâlbuki Cermî’nin ifadesinde nasb ve cer hallerindeki dönüşüm (kalb) i‘rab olarak değerlendirilmekte, fakat ref halinde dönüşüm olmadığından Müberrid’e göre kendisinde i‘rabın olmadığı anlamına gelmektedir. (İbn Cinnî, 1985: 2/713; Müberrid, 2013: 2/152) İbn Cinnî bu eleştirilere kısmen katılmakla beraber aynı kelimedeki hem lafız hem de mana i‘rabını benimsediğinden Cermî’ye itiraz edilmesi gerektiğini düşünmektedir. (İbn Cinnî, 1985: 2/714)

Diğer taraftan İbn Uşûr (öl. 669/1270) ve Mâlikî (öl. 702/1303), Müberrid ve İbn Cinnî’nin aksine Cermî’nin bu konudaki görüşlerinin doğru olduğunu beyan etmişlerdir. Zira İbn Uşûr’a göre ref hallerinde i‘rab için bir değişikliğin olmasına gerek yoktur. Çünkü tesniye, cemi müzekker salim ve benzeri kelimelerin başında ref eden âmilin olup olmaması kelimedeki herhangi bir değişikliğe yol açmamaktadır. Ayrıca o, nasb ve cer hallerindeki değişimi i‘rab olarak değerlendirmektedir. Bu konuda Mâlikî de aynı düşünceleri paylaşmıştır. (İbn Uşûr el-İşbîlî, 1972: 1/48; Mâlikî, 2002: 115)

Cermî esmâ-i sittenin i‘rabı hususunda da Sîbeveyhi’ye katılmamıştır. (İbn Mâlik, 2009: 1/47) Sîbeveyhi izâfet halinde bu kelimelere gelen “vav”, “elif” ve “ya” harflerini i‘rab harfi kabul etmiş, i‘rabın takdîrî olduğunu beyan etmiştir. Cermî ise ref durumundaki “vav”ı i‘rab harfi olarak görmekle beraber nasb ve cer hallerindeki değişimi ise i‘rab kabul etmektedir. Fakat Cermî’nin bu görüşü de birçok nahiv âlimi tarafından eleştirilmiştir. Örneğin İbn Ya‘îş değişimin i‘rab alameti olarak kabul edilmesi halinde esmâ-i sittede merfu durumda bulunan vav (أخو) harfinde i‘rabı gösterecek bir durum bulunmayacağını ifade ederek Cermî’ye eleştiride bulunur. Zira ref haldeki “vav” kelimenin aslındandır. (İbn Ya‘îş, 2015: 1/120) Benzer bir eleştiride Ukberî tarafından yapılmıştır. Ukberî’ye göre Cermî’nin görüşü birkaç yönden hatalıdır. Ona göre söz konusu dönüşümün (kalb) neden ref durumunda bulunmadığı izaha muhtaçtır. Ayrıca tesniyede olduğu gibi kalbin bir harf yerine neden iki harfle ifade edildiği de açıklanmalıdır.

Diğer taraftan maksûr isimlerde harf dönüşümünün i‘rab sayılmamasına rağmen burada i‘rab kabul edilmesi Ukberîye göre Cermî’nin düşüncesinin mantıki bir açıklaması olmadığını göstermektedir. (‘Ukberî, 2009: 76) Mâlikî’nin ise bu konuda Cermî’nin görüşünü benimsediği söylenebilir. Her ne kadar ref hali ile ilgili herhangi bir açıklama yapmasa da kendisi bu konuyu tesniye elifine benzeterek kanaatinin değişmediğini ifade etmektedir. (Mâlikî, 2002: 490)

2.2.2. Münâdâya Atfedilen Harf-i Tarifli Kelime

Müfret münâdâ bir isme harf-i tarifli başka bir kelime atfedilmesi durumunda atfedilen kelimenin i‘rabı hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Sîbeveyhi’ye göre atfedilen kelimenin merfu okunması evlâdır. Örneğin “ يَا زَيْدُ وَالْحَارِثُ أَقْبِلَا ” cümlesinde الحارث kelimesinin merfu olarak atfedilmesi gerekir. Çünkü Sîbeveyhi ve onun gibi düşünenler bu cümleyi “ يَا زَيْدُ وَيَا حَارِثُ أَقْبِلَا ” şeklinde yorumlamışlardır. Zira nidâ harfiyle harf-i tarifi bir arada bulunmasının kıyasa aykırı olması onları bu şekilde teville yöneltmiştir. Bununla beraber Sîbeveyhi dilde bu şekil kullanımının daha fazla olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca Sîbeveyhi “ يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْر ” âyetinde (es-Sebe 34/10) geçen الطير kelimesini ref halde okuyan şâz kıraati (İbn Hâleveyh, ts.: 123) esas almak suretiyle görüşünü desteklemektedir. (Sîbeveyhi, 2009: 2/188)

Cermî ise böyle bir durumda olan kelimenin nasb halinde okunmasını daha doğru bulmaktadır. O ve aynı düşüncüyü paylaşan nahivciler harf-i tarifli bir kelimenin izâfet durumunda bulunan münâdâdaki gibi aslına yani mefulün bih konumuna irca edilmesinin daha doğru olduğunu benimsemişlerdir. Müberrid’e göre bu görüş daha güzeldir. Ayrıca o, bu konuda İsâ b. ‘Ömer es-Sakafî (öl. 149/766), Ebû ‘Amr b. ‘Alâ (öl. 154/771) ve Yûnus b. Habîb’in aynı görüşü paylaştıklarını zikretmiştir. (Müberrid, 2013: 4/212-213) Kanaatimize göre Cermî ve bu konuda aynı düşüncede olanlar, Sîbeveyhi ve arkadaşlarının şâhit olarak ele aldığı şâz kıraati değil de mütevatir kıraati dikkate alarak konuya dair görüşlerini belirtmişlerdir. Bununla beraber konuyu eserlerinde inceleyen daha sonraki nahivciler ref halde okuyanların lafzı; nasb halde okuyanların ise mahalli dikkate alarak hüküm verdiklerini beyan etmişlerdir. (Ferâhîdî, 1985: 83; İbnu’s-Serrâc, 1985: 1/336; Şâtîbî, 2012: 4/445-446; Üşmûnî, 1998: 3/33)

2.2.3. ليس’ye Benzeyen ما’nın Mukaddem Haberi

Sîbeveyhi ليس’ye benzeyen ما harfinin Hicâz lehçesinde ليس’ye kıyas edildiğini söylemiştir. Fakat o, söz konusu harfinin haberinin ismine tekaddümünde amelini caiz görmemiştir. Ona göre “ مَا مَنْطِقُ عَبْدِ اللَّهِ ” ve “ مَا مَسِيءٌ مِنْ أَعْتَبَ ” cümlelerinde de görüldüğü üzere ما harfi, haberin isminden

önce kullanılması sebebiyle amel etmemiştir. Çünkü Sîbeveyhi'ye göre bu harf **إِنَّ** ve benzerlerinde olduğu gibi kıyas sonucu âmil olmuştur. Dolayısıyla amel bakımından makîsun aleyhi kadar güçlü bir etkiye sahip değildir. (Sîbeveyhi, 2009: 1/101)

Cermî ise kanaatimize göre **ما**'nın haberinin isme tekaddümünde de amelini caiz görmektedir. Her ne kadar “**ما مسيئاً من أعتب**” şeklinde bir kullanımı Cermî lügat olarak ifade etmiş olsa da bunun Araplar tarafından kullanıldığına da dikkat çekmiştir. (Ebû Hayyân, 2013: 1/220; Midyânî, 2017: 13) Dolayısıyla Araplardan gelen bu kullanıma kıyas edilebileceğini savunmaktadır. Ayrıca o, Sîbeveyhi'nin eserinde yer vermekle beraber neredeyse Arap dilinde görülmediğine vurgu yaparak makîsun aleyh olarak alınamayacağını iddia ettiği (Sîbeveyhi, 2009: 1/103) basît bahrinde Ferazdak'ın (öl. 114/732) (Ferezdak, 1987: 167)

فَأَصْبَحُوا قَدْ أَعَادَ اللَّهُ بُعْمَتَهُمْ إِذْ هُمْ قُرَيْشٌ وَإِذْ هُمْ مَا مِثْلَهُمْ بَشَرٌ

“Her zamanki cömertliklerine kavuştular. Çünkü onlar Kureyşli, dünyanın en şerefli insanları.”

şeklindeki beyti sebebiyle de böyle bir düşünceye ulaşmış olabilir. Zira yukarıdaki beyitte **ما**'nın haberi olan **مِثْلَهُمْ** kelimesi isme takaddüm etmiş ve nasb olarak okunmuştur. Dolayısıyla Cermî şiirdeki bu kullanımı kıyasa konu yapılabilir bulmuş ve Sîbeveyhi'nin konu hakkındaki söylemlerine katılmamıştır.

2.3. Takdîm Tehîr

2.3.1. Hâlin Âmiline Tekaddümü

Sîbeveyhi başta olmak üzere Basralı nahivcilerin birçoğu âmilin fiil veya fiile benzeyen bir sıfat (ismi fail, ismi meful vb.) olması durumunda hâlin âmiline tekaddümüne cevaz vermişlerdir. (Sîbeveyhi, 2009: 1/439; 2/121; Sîrâfî, 2012: 2/259) Her ne kadar Sîbeveyhi'nin bu konuda açık bir ifadesi olmasa da zimnen bunu kabul ettiği düşünülmüştür. (Ebû Hayyân, 2011: 2/496) Bu görüşte karar kılanlara göre örneğin “**جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا**” ve “**زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ مُسْرِعًا**” cümlelerindeki **رَاكِبًا** ve **مُسْرِعًا** kelimeleri “**رَاكِبًا**” ve “**مُسْرِعًا**” şeklinde âmillerine tekaddüm edebilmektedirler. (İbn Hişâm, 2011: 2/286) Müberrid'in de ifade ettiği gibi nahiv âlimlerinin çoğu hâl ile meful arasında benzerlik görmüşler ve mutasarrıf bir fiilde halin öne geçmesine cevaz vermişlerdir. (Müberrid, 2013: 4/168) Onlar hâl ile mefulün cümlede aynı konumda bulunmalarını ve cümlelerin aslî bir unsuru olarak kabul edilmemelerini aralarında kıyasa götüren illet kabul etmişlerdir. (Enbârî, 2012: 1/203) Ayrıca onlar bu duruma hâlin mefulle kıyası dışında bir âyeti delil getirmişlerdir. Onlara göre “**خَسَعَا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ...**” âyetinde (el-Kamer

54/7) geçen حُسْنًا kelimesi hâldir ve âmilî olan fiilden önce kullanılmıştır. (Müberrid, 2013: 4/168)

Cermî ise hâlin hiçbir şekilde âmilîne tekaddümüne cevaz vermemektedir. (Ebû Hayyân, 2011: 2/492; Süyûtî, 1998: 2/237-238) Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ve Süyûtî (öl. 911/1505), Cermî'nin hâli, temyîze benzetmesi sebebiyle âmilene tekaddümüne cevaz vermediğini zikretmişlerdir. (Ebû Hayyân, 1997: 9/98; Süyûtî, 1998: 2/237)

Yukarıda farklı iki görüş incelendiğinde hâlin iki farklı ögeye kıyas edildiği görülmektedir. Sîbeveyh ve aynı görüşte olanlar hâli mefule; Cermî ise temyîze benzetmiştir. Gelen rivayetlere bakıldığında iki görüş de kıyas sonucu ortaya çıkmıştır. Fakat birinci görüşte ikincinin aksine kıyasın gerekçesi açıklanmıştır. Ayrıca kıyas âyetle desteklenmiştir.

2.3.2. Temyîzin Âmilîne Tekaddümü

Sîbeveyhi âmilinin mutasarrıf fiil olup olmamasına bakmaksızın temyîzin tekaddümüne cevaz vermemiştir. Örneğin “تَقَفَّأْتُ شَحْمًا” gibi bir cümlelerin “شَحْمًا تَقَفَّأْتُ” şeklinde kullanılması doğru değildir. (Sîbeveyhi, 2009: 1/266) Sîrâfî, Sîbeveyhi'nin mana bakımından temyîzi faile benzetmesi sebebiyle buna cevâz vermediğini paylaşmıştır. (Sîrâfî, 2012: 2/78)

Ebû Hayyân ve Süyûtî ise Cermî'nin de temyîzin tekaddümüne cevaz verdiğini zikretmişlerdir. (Ebû Hayyân, 2013: 2/415; Ebû Hayyân, 2011, 2/526; Süyûtî, 1998: 2/268) Bununla beraber İbnu'l-Verrâk (öl. 381/991), Enbârî (öl. 577/1181) ve Ukberî (öl. 616/1219) gibi birçok âlim bu konuda Mâzinî'ye işaret etmiş Cermî ile ilgili herhangi bir görüş aktarmamışlardır. (el-Enbârî, 2015, 141; 'Ukberî, 2009: 206; İbnu'l-Verrâk, 2008, 536)

2.3.3. Teaccüb Üslubu

Nahiv âlimleri teaccüb sigasında herhangi bir takdîm ve tehirin olmadığı konusunda hem fikirdirler. Örneğin “ما أحسن زيدا” ifadesinde “زيدا ما أحسن” veya “ما زيدا أحسن” gibi bir kullanım ittifakla kabul görmemiştir. (İbn Ya'îş, 2015: 7/260-261; Murâdî, 2008: 2/899) Fakat onlar, teaccüb fiili ile mamulü arasında herhangi bir kelimenin girmesi hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Sîrâfî'ye göre Ahfeş ve Müberrid (Müberrid, 2013: 4/177) teaccüb cümlelerini bir kalıp şeklinde tevârüs etmeleri sebebiyle mesellere benzemekte ve aralarının hiçbir şekilde ayrılmasına cevâz vermemektedirler. (Sîrâfî, 2012: 1/357) Saymerî (öl. ?) Sîbeveyhi'nin de aynı fikirde olduğunu kaydetmiştir. Çünkü ona göre teaccüb sigası vaz edildiği durumdan farklı şekilde kullanılamaz. (Saymerî, 1982: 268)

Ancak Sîrâfî bu konuda Sîbeveyhi'nin herhangi bir görüş belirtmediğini zikrederken; İbn Mâlik, Ebû Hayyân ve Murâdî, Saymerî'den hareketle Sîbeveyhi'nin bu konuda cevaz vermediğini zikretmişlerdir. (Ebû Hayyân, 2011: 3/252; İbn Mâlik, 1977: 2/751; Murâdî, 2008: 2/901)

Cermî ve bazı nahiv âlimleri her ne kadar harflere benzerliği ve amel bakımından zayıf olması (İbn Mâlik, 1977: 2/747) aralarının ayrılmasını gerektirse de Arapçada kullanım alanı bulması sebebiyle teaccüb fiili ile mamulü arasına zarf veya harfi cerli bir yapının girmesinde bir sakınca görmemişlerdir. (Midyânî, 2017: 65). Örneğin onlara göre “ ما أحسن في الدار زيدا ” şeklinde bir cümle kurulabilir. Sîrâfî'ye göre onlar söz konusu yapıyı اِنَّ ve benzerlerine kıyas etmişlerdir. Zira onlara göre amel bakımından teaccüb fiilinden daha zayıf olan mezkûr harfler ile ismi arasında şibih bir cümle kullanılmaktadır. Bundan dolayı fiili teaccüb ile mamulü arasında zarf veya harfi cer gelebilmelidir. (Sîrâfî, 2012: 1/357) Bununla beraber Cermî'ye göre teaccub sigasında hâl veya mastar (mefulu mutlak) gibi öğeler âmili ile mamulü arasına girebilmektedir. Örneğin Cermî'ye göre “ ما أحسن إحسانا زيدا ” ifadesi Arapça açısından doğru bir kullanımdır. Fakat cumhur bu konuda onunla aynı fikirde değildir. (Ebû Hayyân, 2011: 3/252; Murâdî, 2008: 2/899)

2.4. Mureb ve Mebnî

2.4.1. Sonu وَيْه Şeklinde Biten Kelimeler

Sîbeveyhi'ye göre سَيِّئُوْهُ, عَمْرُوْهُ, نَفْطُوْهُ ve رَاهُوْهُ gibi kelimeler kesre üzere mebnîdir. (Sîbeveyhi, 2009: 3/335) Bu görüşe birçok nahiv âlimi de katılmıştır. (İbn Ya'îş, 2015: 1/67; İbn Hişâm, 1984: 117) Onlar kelimeye birleşen وَيْه ifadesini ses ismi olarak ele almışlardır. Bundan dolayı böyle kelimelerin mebnî olduğuna hükmetmişlerdir. Müberrid bunları خُمْسَةَ عَشَرَ gibi sayılara benzeterek mebnî olduklarını savunmaktadır. Kesre üzere oluşlarını ise yabancı isim olmalarına bağlamaktadır. (Müberrid, 2013: 4/31) Fakat Cermî ise söz konusu isimlerin gayri munsarif olarak kullanılabileceği görüşünü paylaşmaktadır. (Sabbân, 2014: 3/380-381) Kaynaklarda Cermî'nin bu görüşünün izahı geçmemekle beraber Süyûtî bu konuda farklı lehçelere işaret etmektedir. (Süyûtî, 1998: 1/233) Muhtemelen Cermî'nin kaynağı da lehçelerdir. Zira isimlerin ses ifade eden kelimelerle birleştiklerinde kıyasen mebnî olmaları gerekmektedir. Ebû Hayyân da bunun semâdan bir dayanağı olmadan kabul edilmesinin yanlış olacağını bildirmiştir. (Ezherî, 2000: 1/130; İbnu'd-Demâmîni, 1983: 2/146; Sabbân, 2014: 3/381)

2.4.2. أي Kelimesi

Arap dilinde أي kelimesi şart, istifhâm ve ismi mevsûl olarak kullanılmaktadır. (İbn Hişâm, 2012: 1/161-162) İsm-i mevsûl olarak kullanılan أي kelimesinin sıla cümlesinde yer alan ve kendisine dönen aid zahirinin hazfedilmesi durumunda nahiv âlimleri söz konusu ismin i ‘rabı ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Sîbeveyhi böyle bir durumda أي kelimesinin muzaf olması şartıyla mebnî olarak kullanılmasına cevaz vermiştir. (Sîbeveyhi, 2009: 2/419; Sîrâfî, 2012: 3/169) Sîbeveyhi’nin bu konuda Arap kullanımını esas aldığı bizatihi kendisi tarafından hocası Halîl’e sorduğu soruda görülmektedir. Çünkü kendisi Halîl’e “اضرب أيهم أفضل” cümlesini Araplardan işittiğini ve bu konuda ne düşündüğünü sormuştur. (Sîbeveyhi, 2009: 2/419) Cermî ise bu konuda Sîbeveyhi’den farklı düşünmekte ve Basra’dan Mekke’ye kadar olan yolculuğunda hiçbir Arap’tan “اضرب أيهم أفضل” şeklinde bir kullanımı işitmediğini zikretmiştir. (Ebû Hayyân, 1997: 3/89; Sîrâfî, 2012: 3/165; Şâtîbî, 2012: 1/561; ‘Ukberî, 2009: 385) Bundan dolayı Cermî, kendisinin işitmediği bir kullanımın Araplarca kullanılmadığı anlamına gelmeyeceği ifade edilerek eleştirilmiştir. (İbn Ya‘îş, 2015: 3/266) Ukberî, Sîbeveyhi ve Cermî’nin bu konuda iki farklı Arap kullanımını esas alarak hüküm beyan ettiklerini ifade ettikten sonra birinci kullanımı diğer ismi mevsullere kıyas ederek daha fasih kabul etmiştir. (‘Ukberî, 2009: 385)

Cermî’nin ifadeleri her ne kadar eleştirilmiş olsa da dile dair bilgileri elde etmede sahada olduğunu göstermektedir. Ayrıca onun bu düşüncesi Sîbeveyhi’ye bir eleştiri olarak görülebilir. Zira onun eserini okumuş ve أي kelimesinin mebnî kullanımına dair görüşünü sahada araştırmış ve bu konuda Sîbeveyhi’yi destekleyecek bir kullanıma muhtemelen ulaşamamıştır. Fakat أي kelimesinin Meryem Sûresinin 69. âyetinde ref halde bulunması ve bu meselede kaynaklarda farklı kullanımların istişhâd edilmesi hususunda Cermî’nin ne düşündüğüne dair bir bilgiye ulaşamamıştır.

2.4.3. Cinsini Nefyeden لا’nın İsmi

Nahiv âlimleri cinsini nefyeden لا’nın âmil olabilmesi için bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. (İbn Ya‘îş, 2015: 1/245; ‘Ukberî, 2009: 163) Basralı âlimlerin büyük bir çoğunluğu لا’nın isminin müfret (muzâf veya şibih muzâf olmaması) durumunda nasb alameti üzere mebnî olduğunu ifade etmişlerdir. Buna mukabil içlerinde Cermî’nin de bulunduğu bir takım Basralı nahivci ile Kûfeliler ismin mureb olduğunu savunmuşlardır. (Enbârî, 2012: 1/302)

لا’nın isminin nasb alameti üzere fetha olduğunu söyleyenlere göre “لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ” cümlesinde görüldüğü üzere tenvînin bulunmaması mebnî

oluşa değil, tahfife yorumlanmalıdır. Ayrıca onlara göre cinsini nefyeden لا, اِنْ gibi amel etmektedir. Zira söz konusu kelime اِنْ'nin zıttıdır. Araplar benzer kullanımlara kıyas yaptıkları gibi karşıt durumlarda da kıyas yapmışlardır. Burada görüldüğü üzere لا, اِنْ'nin zıttı olarak kendisine kıyas edilmiş ve fer' olduğu için tenvin alamamıştır. (Enbârî, 2015: 175) Enbârî her ne kadar yukarıdaki görüşleri herhangi bir nahiv âlimine nispet etmese bile bu görüşün Cermî'ye dayandığı söylenebilir. Çünkü Ebû Hayyân eserinde Sîrâfî ve Zeccâc'ın bu konuda Cermî'ye tabi olduklarını ifade etmektedir. (Ebû Hayyân, 1997: 5/249) Muhtemelen Cermî'nin konuya dair getirdiği açıklamalar nahiv kitaplarında bu şekilde yer bulmuştur.

لا'nın isminin mebnî olduğunu iddia edenler لا'nın اِنْ'nin fer'i olması sebebiyle böyle bir hükme ulaştıklarını söylerler. Çünkü اِنْ fiile, لا ise اِنْ'ye göre fer'dir. Böylece onlar bu harfin daha zayıf olduğunu göstermek isminin mebnî kılındığını ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar “ لا هل من رجل في الدار؟ ” cümlesinin aslında “ رَجُلٌ فِي الدَّارِ ” şeklindeki sorunun cevabı olduğunu, hazfedilen harfi cerden dolayı ibarenin harf manası içermesi sebebiyle ismin mebnî olduğunu da zikretmişlerdir. (İbnu'l-Verrâk, 2008: 552)

Sîrâfî eserinde bu konuda Sîbeveyhî'nin لا'nın isminin mureb olarak değerlendirdiğini söyler. Çünkü ona göre Sîbeveyhî “ فَتَنْصِبُهُ بَغَيْرِ تَنْوِينٍ ” ifadesiyle (Sîbeveyhî, 2009: 2/286) bunu bizatihi ifade etmektedir. (Sîrâfî, 2012: 3/16) Fakat Ebû Hayyân buna şiddetle karşı çıkarak Sîbeveyhî'nin söz konusu nasb ifadesini mebnî kelimeler için de kullandığını belirtmektedir. Ayrıca ona göre Sîbeveyhî'nin cinsini nefyeden لا'nın kullanımını خمسة عشر'ye benzetmesi ona göre ismin mebnî olduğuna delalet etmektedir. (Ebû Hayyân, 1997: 5/249)

Sîbeveyhî'nin “ فَتَنْصِبُهُ بَغَيْرِ تَنْوِينٍ ” ifadesinden söz konusu ismin mureb olduğu beyan etmek Sîrâfî'nin bir hatası olarak görülmelidir. Çünkü ona göre Müberrid لا'nın ismini mebnî kabul etmiştir. Fakat Müberrid'in konu hakkındaki görüşlerine bakıldığında aynen Sîbeveyhî gibi “ نَصَبْتُهَا بَغَيْرِ تَنْوِينٍ ” ifadesini kullandığı görülmektedir. (Müberrid, 2013: 4/357)

2.5. Kelime Türünün Tespiti

2.5.1. حَاشَا Kelimesi

Başta Sîbeveyhî olmak üzere mütekaddimîn nahiv âlimleri kelimeyi isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayırmışlardır. (Sîbeveyhî, 2009: 1/40) Bununla birlikte bazen bir kelimenin türü konusunda ihtilaf yaşanmıştır. حَاشَا kelimesinin hangi kelime türüne ait olduğu hususu da ihtilaf edilen bir meseledir. Bu konuda farklı görüşler beyan edilmiştir. Sîbeveyhî ve

Basralı âlimlerin çoğunluğu حاشا kelimesinin harf olduğunu iddia etmektedirler. Sîbeveyhi bu kelimenin isim olmayıp حتى kelimesi gibi harfî cer olarak Arap dilinde kullanıldığını ve kendisinde istisnâ manasının bulunduğunu dile getirmektedir. (Sîbeveyhi, 2009: 3/368)

Başta Cermî olmak üzere Basralı bazı âlimler ise bu kelimenin harf-i cer olarak kullanımı dışında fiil olarak da Arap dilinde yer bulduğunu ifade etmişlerdir. (Murâdî, 1992: 562) Nahivcileri bu düşünceye sürükleyen şey muhtemelen Mazînî'nin Ebu Zeyd el-Ensârî'den rivayet ettiği bir bedevinin “ اللهم اغفر لي ولمن سمع حاشا الشيطان...” şeklinde ifade ettiği bir dua cümlesi ve mezkur kelimenin fiil yerinde kullanıldığına dair şiiirlerdir. (İbn Hişâm, 2012: 1/241; İbnu's-Serrâc, 1985: 1/288) Örneğin İbn Serrâc Cermî'nin bu görüşe sahip olduğunu ifade ettikten sonra şahit olarak basît (Nâbiga ez-Zübyânî, 1985: 20) bahrindeki

وَلَا أَرَىٰ فَاعِلًا يُشْبِهُهُ وَلَا أَحَاشِيَّ مِنَ الْقَوْمِ مَنْ أَحَدٍ

“Onun yaptığığın bir benzerini yapabilen bir kişi tanımıyorum.”

beytini zikretmiştir. (İbn Hişâm, 2012: 1/243; İbnu's-Serrâc, 1985: 1/289)

Yukarıda da ifade edildiği gibi Cermî zikri geçen kelimenin türü ile ilgili kanaatini belirtirken Arap kullanımını esas almıştır. Çoğu kere bu kelimenin harfî cer olarak kullanılması ve bazen fiil olarak semâda yer bulması onun görüşünde etkilidir. Diğerleri ise bu kullanımları ya göz ardı etmişler ya da kıyasa konu teşkil edecek seviyede fasih kullanım olarak kabul etmemişlerdir.

2.5.2. ما عدا ve ما خلا Kelimeleri

Nahiv âlimlerine göre خلا ve عدا kelimelerinin türü kendisinden sonra gelen ismin i‘rabına göre belirlenir. Kendilerinden sonra mansub bir isim bulunursa bu kelimeler fiil; mecrur bir isim bulunursa harfî cer olarak kabul edilirler. (İbn Sâîğ, 2004: 1/469) Örneğin bu kelimeler “ قام القوم خلا ” şeklinde fiil olarak amel edebildikleri gibi; “ قام القوم خلا زيداً ” şeklinde fiil olarak amel edebildikleri gibi; “ قام القوم خلا زيد ” şeklinde harfî cer olarak amel edebilirler. Bununla beraber mezkûr kelimelerin başına ما harfî gelmesi durumunda başta Sîbeveyhi olmak üzere nahivcilerin büyük çoğunluğu bu kelimeleri fiil kabul etmiştir. (Ebû Hayyân, 1997: 8/315) Dolayısıyla kendisinden sonra gelen isim mansûb konumunda okunmalıdır.

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

“Allah’tan başka her şey boş ve her mutluluk kaçınılmaz olarak geçicidir.”

Söz konusu tavîl bahrindeki beyitte (Lebîd b. Rabîa, ts.: 132) olduğu gibi خلا kelimesinin önüne ما gelmiş ve kelimenin fiil olarak kullanıldığı

ortaya çıkmıştır. (İbn Hişâm, 2012: 1/263) Böyle düşünen nahivciler ما harfini الذي manasında mastariyye olarak kabul etmişlerdir. (İbnü'l-Hâcib, 1989: 2/604) Onlara göre ما'ı mastariyyeden sonra Arap dilinde harf geldiği görülmemiştir. Dolayısıyla söz konusu kelimelerin fiil olduğu kesindir. (Nâziru'l-Ceyş, t.y.: 5/2207)

Cermî söz konusu kelimelerin önünde ما'nın gelmesi durumunda harfî cer olarak kullanılabileceğini savunur. Böylece ona göre “ قام القوم ما ” şeklinde okunabilirler. Çünkü ona göre ما zaittir. Bu sebeple خلا ve عدا kelimeleri harfî cer olarak kabul edilebilir. Araplardan bu görüşü destekleyen bazı kullanımların Cermî'yi bu şekilde düşünmeye sevk ettiği zikredilmiştir. Hatta bu konuda kendisine nispet edilen *Kitâbu'l-Ferh* isimli eserinde konu üzerinde durduğu kaydedilmiştir. (İbn Mâlik, 1982: 2/722; Murâdî, 1992: 437; Midyânî, 2017: 61) Ebu Hayyân, Cermî dışında aynı görüşe sahip başka bir nahivci zikretmemiştir. (Ebû Hayyân, 1997: 8/315)

Bazıları Cermî'nin bu görüşünü eleştirmiştir. Zira onlara göre Araplardan işitilen böyle kullanımların şâz kabilinden kabul edilmesi gerekmektedir. Diğer taraftan zait olarak kabul edilmesi durumunda ise ما'nın harfî cerden sonra olduğu Kur'an'dan âyetlerle teyit edilmiştir. Örneğin Âl-i İmrân Sûresindeki فِيمَا رَحْمَةٍ ve Mü'minûn Sûresindeki عَمَّا âyetleri (Âl-i İmrân 3/159; el-Mu'minûn 23/40) şahit olarak Cermî'nin görüşünün şâz bir kullanıma dayandığını göstermektedir. (İbn Hişâm, 2012: 1/264; İbn Mâlik, 2009: 2/229)

3. el-Cermî'nin Sarf İlmiyle İlgili Muhalif Görüşleri

3.1. İsm-i Tasgîr

Türkçede “küçültme ismi” olarak isimlendirilen konuyu Sîbeveyhi tasgîr ve tahkîr başlıkları altında ele almıştır. Ona göre اليوم, الشهر, السنة, الغد, الليلة, الساعة, gibi zaman bildiren isimlerin tasgîri yapılabilir. Fakat o haftanın günleri ve ay isimlerini tasgîre konu yapmamıştır. (Sîbeveyhi, 2009: 3/532-533) Sîrâfî, Sîbeveyhi'nin ay ve günlerin tasgîrine cevaz vermemesini bu ifadelerin -birinci ay veya haftanın birinci günü gibi - birbirini sürekli tekrar etmelerine bağlamıştır. (Sîrâfî, 2012: 4/219)

Sîrâfî, Cermî'nin bu konuda Sîbeveyhi'ye muhalif olduğunu aktarmıştır. (Sîrâfî, 2012: 4/219; Süyûtî, 1998: 3/353) Müberrid ise Cermî ile aynı fikre sahiptir. Zira ona göre haftanın günleri سَبْتٌ, أَحَدٌ, ثَلَاثَةٌ gibi tasgîre konu yapılabilir. Hatta o, Sîbeveyhi'nin ثَلَاثَةٌ kelimesini ثَلَاثَةٌ şeklinde tasgîre soktuğundan bahsetmiştir. (Müberrid, 2013: 2/276) Diğer taraftan المحرم kelimesi مُحَرَّمٌ صفر kelimesi صَفِيرٌ örneklerinde görüldüğü gibi ay isimlerinin de ismi tasgîrinin yapıldığını söylemiştir. (Müberrid, 2013: 2/275-276)

Kaynaklarda Cermî ve onun gibi düşünenlerin neden Sîbeveyhi'nin görüşüne katılmadıkları ifade edilmemekle beraber Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin ifade ettiği ve ismi tasğîrine cevaz verdiği اليوم الساعة gibi kelimelere yaptığı yorum bir ipucu verebilir. Zira Sîrâfî'ye göre gün, gece ve saatler kendi aralarında farklı olmasalar da kişilere bağlı olarak uzun veya kısa olabilirler. Ayrıca gün, gece ve saatten istifade edilmesi kişiden kişiye farklılık arz edebilir. (Sîrâfî, 2012: 4/219) Dolayısıyla zaman bildiren bu kelimeler ismi tasğîre konu olur. Aynı durum ay ve haftanın isimleri içinde geçerli olabilir. Örneğin herhangi bir günden yeterince faydalanamadığını belirtmek için küçültme yapılabilir. Muhtemelen Cermî ve onu gibi düşünenler zaman isimlerini kişilere bağlı değerlendirmişler ve bu sebeple Sîbeveyhi'den farklı görüş beyan etmişlerdir.

3.2. كَلْتَا Kelimesi

كَلْتَا kelimesinin yapısı üzerinde nahivciler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Sîbeveyhi'ye göre kelimenin aslı كَلُوا'dır. Buna göre كَلْتَا kelimesinde bulunan ت harfi kelimeyi müennes şekle sokmak için getirilmiştir. Ayrıca ت kelimenin son harfinden bedeldir. (İbn Hâleveyh, 1979: 142; Sîbeveyhi, 2009: 3/399 es-Sîrâfî'ye göre Sîbeveyhi'nin كَلْتَا kelimesini بَنْت kelimesinden sonra zikretmesi aralarında kıyasın varlığına işaret eder. Çünkü her ikisinden de بَنْوِي ve كَلْوِي örneklerinde görüldüğü üzere nispet durumunda ت harfi hazfedilmiştir.

Cermî'ye göre bu kelimedeki ت zait, ا ise kelimenin aslındandır. Bu durumda كَلْتَا فَعْتَل vezninde olmaktadır. (İbn Hâleveyh, 1979: 142; Sîrâfî, 2012: 4/117) Fakat Sîrâfî kelimenin son harfinden önce müenneslik tâsının Arap dilinde bulunduğu dair bir delilin olmadığını iddia ederek bu görüşe karşı çıkmıştır. (Sîrâfî, 2012: 4/117) İbn Cinnî de ت'nin sadece iftial vezninde zaid olarak geldiğini söyleyerek Cermî'nin hatalı olduğunu belirtmiştir. (İbn Cinnî, 2003: 1/226) İbnu'l-Verrak ise Cermî'nin görüşünün doğru olması durumunda söz konusu kelimenin nispetinin كَلْتَوِي şeklinde gelmesi gerektiğini dile getirmiştir. Fakat bunun ittifakla كَلْوِي şeklinde kabul edildiğini söyleyerek onu eleştirmiştir. (İbnu'l-Verrâk, 2008: 535) Radî (öl. 688/1289) de Cermî'nin كَلْتَا kelimesini كَلْتَوِي şeklinde nispetini yaptığını, bunun ise dilde kullanılmadığını söyleyerek ona itirazda bulunmuştur. (Radî el-Esterâbâdî, 1982: 2/70)

3.3. Mürekkebe İfadelerde İsmi Mensûb

Nahiv âlimleri mürekkebe bir kelimenin nispetinin nasıl olması gerektiği hususunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Sîbeveyhi, meczi veya isnâdî terkîb ile bunlara benzeyen kullanımlar da ismi mensûbun ilk

kelimede uygulanacağını iddia etmektedir. Örneğin ona göre القيس, عبد القيس gibi terkiplerde ilk kelimeye nispet yası getirilir, ikinci kelime ise hafzedilir. Bu durumda تَابَطَ شَرًّا ifadesindeki تَابَطَ kelimesinin ismi mensûbu تَابِطِي şeklinde olmaktadır. O, bu durumu Arapların يَا تَابِطَ şeklinde kullandıklarını ifade ederek münâdâyâ kıyas eder. Diğer taraftan Arap kullanımında isnadın ilk kelimede olması gerektiği كُنْتُ fiil cümlesi gibi kullanımların bir şahsa nispet edilmesinde de görülmektedir. Sîbeveyhi, söz konusu ifadenin Araplarca كُونِي şeklinde ismi mensûbunun yapıldığını da aktarmaktadır. (Sîbeveyhi, 2009: 3/415) Fail olan zamirin hafzedilmesiyle daha öncesinde cümle kuruluşunda çıkarılan illet harfi olan و getirilir ve nispet yası (ي) birleştirilerek ismi mensûb yapılır. es-Sirafiye göre yapılan işlem doğrudur. Çünkü her ne kadar cümlelerin müfret kelimeler gibi tesniyeleri, cemileri, ism-i taşğîrleri yapılmasa da ismi mensûbunun yapılmasında bir engel yoktur. (Sîrâfi, 2012: 4/127)

Cermî ise بَعْلَبِكَ veya تَابَطَ شَرًّا gibi ifadelerde isnadın her iki tarafında da nispeti câiz görmektedir. Ona göre بَعْلَبِكَ ifadesinin بَعْلِي veya بَعْلِي; تَابَطَ تَابِطِي ise تَابِطِي ve شَرِّي şeklinde nispetleri yapılabilir. (Ebû Hayyân, 2011: 1/324; Süyûtî, 1998: 3/357) Ayrıca Cermî, Sîbeveyhi'nin Arap kullanımına dayandığı كُونِي kullanımını farklı bir Arap kabilesine nispet ederek كُنْتُ şeklinde yapılabileceğini iddia eder. (Radî el-Esterâbâdî, 1982: 2/77)

Cermî'nin كُنْتُ şeklindeki nispeti şâz olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca mezcî terkipte ikinci isme nispeti uygulaması sebebiyle bu konuda tek kaldığı ifade edilmiştir. (Murâdî, 2008: 3/1458)

Cermî'nin görüşlerine bakıldığında var olan bir Arap kullanımını delil olarak sunmakta ve bu kullanımın kıyasa konu edilebileceğini düşünmektedir.

SONUÇ

el-Kitâb'ı sonraki nesillere aktarmada önemli bir role sahip olan Cermî'ye nispet edilen eserlere bakıldığında döneminin önde gelen bilim insanları arasında olduğu söylenebilir. Zira telif ettiği eserler üzerinde yapılan çalışmalar da bunu göstermektedir. Ayrıca birçok kaynakta görüşlerine yer verilmesi ekol içerisinde dikkate alındığının delilidir.

Cermî'nin görüşlerinin arka planında semâ (Arap kullanımı) olması dikkat çekmektedir. Zira bu konuda araştırmalar yaptığına bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Her ne kadar bazen şâz kullanımları esas almakla ve bazı konularda tek kalmakla itham edilse de o, Arap dilinde kullanım alanı bulan bir ifadenin de kıyasa konu yapılabileceğini kabul etmektedir. Bu ise onun nahivdeki yöntemini göstermektedir.

Kanaatimizce Sîbeveyhi gibi herkesin mutlak otorite kabul ettiği bir nahivciye karşı muhalif görüşleri paylaşması sebebiyle dikkat çekmiş ve eleştirilmiştir. Bununla beraber bazı görüşlerinde bir takım nahiv âlimlerinin desteklerini almayı başarmıştır.

Eserlerinin günümüze ulaşmaması Cermî'nin Sîbeveyhi'ye muhalif görüşlerinin arka planında yatan gerekçelere ulaşmamızı engellemiştir. Zira kaynaklarda çoğu yerde Cermî'nin konu hakkındaki görüşü verilmiş; fakat bu görüşe kaynak olan semâ, kıyas gibi deliller yeterince ele alınmamıştır. Bunun aksine Sîbeveyhi'nin görüşünü destekleyen dilsel veriler üzerinde daha fazla durulmuş ve Cermî'nin fikirlerini çürütmeye yönelik açıklamalar yapılarak eleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Arslan, Ş. (1993). Cermî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bağdâdî, A. (1997). *Hizânetü'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab* (C. 1-13). Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî.
- Bağdatlı İsmâîl Paşa. (1951). *Hediyetü'l-'arifîn, esmâu'l-müellifîn ve asârü'l-müsannifîn* (C. 1-2). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Bağdatlı İsmâîl Paşa. (ts.). *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (C. 1-2). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Câhiz, A. (2003). *el-Hayevân* (C. 1-7). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Dayf, Ş. (1968). *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kâhire: Dâru'l-Meârif.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, M. (1953). *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl* (C. 1-9). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebû Hayyân, M. (1997). *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi Şerhi Kitâbi't-teshîl* (C. 1-11). Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Ebû Hayyân, M. (2011). *İrtîşâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab* (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebû Hayyân, M. (2013). *Menhecû's-sâlik fi'l-keîlâm 'alâ Elfîyye İbn Mâlik* (C. 1-4). Kâhire: Dâru't-Tıbaati'l-Muhammediyye.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, A. (1990). *Târîhu İsbahân* (C. 1-2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebu's-Şeyh, A. (ts.). *Tabakâtu'l-muhaddissîn bi İsfahân ve'l-vâridîne 'aleyhâ* (C. 1-4). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Ebu't-Tayyib el-Luğavî, A. (2009). *Merâtibu'n-nahviyyîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Enbârî, K. (1985). *Nüzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr.
- Enbârî, K. (2012). *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (C. 1-2). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Enbârî, K. (2015). *Esrâru'l-'Arabiyye*. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- Ezherî, Z. (2000). *Şerhu't-Tasrîh 'ala't-Tavdîh* (C. 1-2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ferâhidî, H. (1985). *Kitâbu'l-cümel fi'n-nahv*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,.
- Ferezdak, H. (1987). *Dîvânu Ferezdak*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hadîsî, H. (1967). *Kitâbu Sîbeveyh ve şurûhuhu*. Bağdad: Dâru't-Tedâmun.

- Hadîsî, H. (2001). *el-Medârisu'n-nahviyye*. Ürdün: Dâru'l-Emel.
- Hasen, H. (1996). *Târîhu'l-İslâmi's-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î* (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- İbn Akîl, B. (2012). *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyye İbn Mâlik* (C. 1-2). Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- İbn Cinnî, O. (1985). *Sırru sinâ'ati'l-ir'âb* (C. 1-2). Dimaşk: Dâru'l-Kâlem.
- İbn Cinnî, O. (2003). *el-Hasâis* (C. 1-3). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hâleveyh, H. (ts.). *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-bed'î*. Kahire: Mektebetü'l-Müte'nebbî.
- İbn Hâleveyh, H. (1979). *Leyse fî kelâmi'l-'Arab*. Mekke: y.y.
- İbn Hibbân, M. (1975). *es-Sikât* (C. 1-9). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hişâm, C. (1984). *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. Dimaşk: eş-Şeriketü'l-Müttahidetü li't-Tevzî'.
- İbn Hişâm, C. (2011). *Evdahu'l-mesâlik* (C. 1-4). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- İbn Hişâm, C. (2012). *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb* (C. 1-3). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, İ. (1990). *el-Bidâye ve'n-nihâye* (C. 1-15). Beyrut: Mektebetü'l-Meârif.
- İbn Mâlik, C. (1977). *Şerhu 'Umdeti'l-hâfiz ve 'uddeti'l-lâfiz* (C. 1-2). Bağdât: Matbaatu'l-Anî.
- İbn Mâlik, C. (1982). *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye* (C. 1-5). Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ.
- İbn Mâlik, C. (2009). *Şerhu't-Teshîl* (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Sâiğ, M. (2004). *el-Lemha fî Şerhi'l-Mulha* (C. 1-2). Medîne: Câmatü'l-İslâmiyye.
- İbn Tağrıberdî, C. (1963). *En-Nucûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (C. 1-16). Mısır: Vizâretü's-Sekâfe.
- İbn Ufûr el-İşbîlî, A. (1972). *el-Mukarrib* (C. 1-2). y.y.
- İbn Ya'îş, M. (2015). *Şerhu'l-Mufasssal* (C. 1-11). Kâhire: Dâru Sadiddîn.
- İbnu'd-Demâmîni, M. (1983). *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-Fevâid* (C. 1-4). y.y.
- İbnu'l-Kıftî, C. (1982). *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât* (C. 1-4). Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- İbnul'l-Kattâ es-Sıkkîlî, A. (1999). *Ebniyetü'l-esmâ' ve'l-ef'âl ve'l-mesâdir*. Kahire: Dâru'l-Kütüb.
- İbnu'l-Verrâk, M. (2008). *İlelu'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbnu's-Serrâc, E. (1985). *el-Usûl fi'n-nahv* (C. 1-3). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbnü'l-Esîr, İ. (1987). *el-Kâmil fi't-târih* (C. 1-11). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Hâcib, C. (1989). *Emâli ibn Hâcib* (C. 1-2). Beyrut: Dâru'l-Cil.
- İbnü'n-Nedîm, M. (1978). *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Kahhâle, Ö. (1957). *Mu'cemu'l-müellifîn, terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (C. 1-15). Lübnan: Mektebetü'l-Müsenne.
- Kâtib Çelebi, M. (2010). *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* (C. 1-6). İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA).
- Lebîd b. Rabîa, A. (ts.). *Dîvânu Lebîd b. Rebî'a*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Mâlikî, A. (2002). *Rasfu'l-mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-me'ânî*. Dımaşk: Dâru'l-Kâlem.
- Midyânî, S. (2017). Nusûsu Ferhi Kîtâbi Sîbeveyhi ve ârau'l-Cermî filhi ve eseruhâ fi'n-nahviyyîn. *Mecelletü't-Dirâsâti'n-Nahviyye*, 19(2), 5-93.
- Murâdî, B. (1992). *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Murâdî, B. (2008). *Tevdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik* (C. 1-3). Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Mübârek, A. (1979). Ebû 'Ömer el-Cermî ve Ârau'u'l-Luğaviyye ve'n-Nahviyye. *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiyye*, 1(1), 1-54.
- Müberraîd, M. (2013). *el-Muktedab* (C. 1-4). Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye.
- Nâbîga ez-Zübyânî, Z. (1985). *Dîvânu'n-Nâbîga ez-Zübyânî*. Kahire: Dâru'l-Meârif.
- Nâzîru'l-Ceyş, M. (t.y.). *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi teshîli'l-fevâid* (C. 1-11). Kahire: Dâru's-Selâm.
- Radî el-Esterâbâdî, M. (1982). *Şerhu Şâfiye İbni'l-Hâcib* (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sabbân, M. (2014). *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik* (C. 1-3). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Safedî, H. (t.y.). *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (C. 1-29). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs.
- Saymerî, A. (1982). *et-Tebîra ve't-tezkira*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr.
- Semânîni, A. (1962). *el-Ensâb* (C. 1-13). Haydarâbâd: Meclisu Dâireti Meârifî'l-Osmâniyye.
- Sîbeveyhi, A. (2009). *el-Kitâb* (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sîrâfî, H. (1955). *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

- Sîrâfî, H. (2012). *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi* (C. 1-5). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Süyûtî, C. (1965). *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (C. 1-2). Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî.
- Süyûtî, C. (1998). *Hem'u'l-hevâmi fî şerhi Cem'u'l-cevâmi* (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şâtıbî, İ. (2012). *el-Mekâsidu's-şâfiye fî Şerhi Hulâsati'l-Kâfiye (Şerhi Elfiyye İbn Mâlik)* (C. 1-6). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şübeyr, A. (2005). *el-Mesâilu'n-nahviyye ve't-tasrîfiyyeti'l-letî hâlefe fihâ Cermî Sîbeveyhi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Sûd, Riyad.
- Üşmûnî, N. (1998). *Menhecu's-sâlik ilâ Elfiyye İbn Mâlik* (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Yâfîî, A. (1997). *Mirâtu'l-cenân ve 'ibretu'l-yekzân* (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Yâkût el-Hamevî, Ş. (1993). *Mu'cemu'l-udebâ' irşâdu'l-erîb ilâ ma'rîfeti'l-edîb* (C. 1-7). Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Zeccâcî, A. (1983). *Mecâlisu'l-'ulemâ'*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- Zehebî, Ş. (1985). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (C. 1-25). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebî, Ş. (1987). *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtul-meşâhîr ve'l-'alâm* (C. 1-53). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Zübeydî, M. (1984). *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. Kâhire: Dâru'l-Meârif.
- 'Ukberî, A. (2009). *el-Lubâb fî 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- 'Umeyrî, M. (1979). *Ebû 'Ömer el-Cermî hayâtuhû ve cuhûduhû fî'n-nahv*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke.

BÖLÜM 7

DAVETTEN DEVLETE GÖÇ OLGUSU: HİCRET¹

Necati AYKON²

1 Bu çalışma, 26-27 Mayıs 2022 tarihinde Burdur/Türkiye’de yapılan V. Uluslararası Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Sempozyumunda sunulan *Tarihin Akışını Değiştiren Göç Olgusu: Hicret Ve Ensar Muhacir Kardeşliği: Muâhât adlı özet bildiriden* üretilmiştir.

2 Dr. Öğretim Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyeri Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, naykon@mehmetakif.edu.tr, [orcid.org/ 0000-0003-3853-0552](https://orcid.org/0000-0003-3853-0552)

Giriş

Aslolan insanın doğup büyüdüğü, yetiştiği, özdeşleştiği, bağ kurduğu yerde yaşamasıdır. Ancak bazı etmenler vardır ki bulunduğu yerdeki şartlar onu oradan ayrılmaya zorlar. Göç olgusu dediğimiz bu olay, kişilerin yerleşmek amacıyla bir yerden başka bir yere gitmeleri hareketinin genel adıdır. Bu hareket ülke içinde, ülke dışında, yöreler arasında, coğrafyalar arasında, kıtalar arasında olabilir. Bu olay sadece mekan değiştirmekle sınırlı kalmayıp çok boyutlu bir değişimi de beraberinde getirmektedir. (Eravcı-Ateş, 2018: s. 43)

Canlı varlıklarla ilgili olaylardan biri de göç olgusudur. Canlıların en seçkini olan ve başka varlıkları kullanıp onları yönetmekle sorumlu olan insanoğlu bu olguyu yeryüzüne gönderilerek yaşamıştır. Yani insanoğlu bir bakıma zorunlu göçe maruz kalan bir varlıktır. Çünkü işledikleri bir suç sebebiyle cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirilmekle cezalandırılmışlardır. (Hizmetli, 2001, s. 246-247)

Bireyler ve topluluklar çeşitli nedenlerden dolayı bulundukları mekânı terk ederek başka bir mekana göç etmek zorunda kalır. Birey ve topluluk açısından göç, mekânsal bir değişikliğe karşı gelme yanında, bireyin ve toplumun anlam ve değer dünyasının da değişim ve dönüşüm yaşamasına da neden olmaktadır. (Ekici-Tuncel, 2018, s. 9-10)

Tarihte pek çok göç olayı görülmüştür. Her birinin kendine göre bir sebebi vardır. Doğal, siyasal, ekonomik, dinsel ve mezhepsel, sosyal ve kültürel vb. pek çok nedenler sayılabilir. Bu nedenler çok boyutlu ve kapsamlı nedenlerdir. (Eravcı-Ateş, 2018: 43)

Anadolu coğrafyasını göz önüne alacak olursak ekonomik, eğitim, daha iyi bir hayat sürmek, kaynaklardan daha fazla yararlanmak gibi nedenlerle genellikle kırsal kesimden şehirlere göçler ön plana çıkar.

Tarihi etkileyen göçler arasında kavimlerin Asya'dan Avrupa'ya göç etmesi, Selçukluların Anadolu'ya göç etmesi, yeni dünyanın keşfedilmesiyle insanların Amerika, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi kıtalara ve bölgelere yapılan göçler sayılabilir.

Tarihin her döneminde insanoğlu isteyerek ya da istemeyerek göç olgusuyla karşı karşıya kalmıştır. Bulunduğumuz zaman diliminde de daha çok zorunlu göç hadiselerine şahit olmaktadır. Bu göçler, özellikle savaşlar nedeniyle genellikle Asya ve Afrika ülkelerinden Avrupa, Amerika ve Kanada gibi ülkelere yapılmaktadır. Bu ülkelerin yanı sıra huzursuzlukların olduğu ülkelerin komşuları yanı sıra ülkemizde göç dalgasından etkilenmektedir. Resmi, gayri resmi olarak milyonlarca insan ülkemizde mülteci durumundadır.

Biz bu çalışmamızda İslâm Tarihi içerisinde yaşanan adına “Hicret” denilen bir göç olgusundan bahsedeceğiz. Bu konuyu nedenleri ve sonuçları ile incelemeye geçmeden önce bu göçe zorlanan Hz. Peygamber ve arkadaşlarının göç öncesi içinde bulundukları durumdan kısaca bahsedeceğiz.

İslâm’ın Doğuşu ve Mekke Dönemi

Hız. Muhammed (s.a.s) Mekke toplumu içinde ahlakıyla öne çıkmış kendi halinde yaşayan bir kişi iken hiç beklemediği bir anda Mekke yakınlarındaki Nur dağında bulunan Hira mağarasında iken 610 yılı Ramazan ayında aldığı vahiyyle (K.K. Alak, /1-5) peygamber olarak görevlendirildi. Bir müddet sonra gelen “Kalk ve Uyar!” (K.K. Müddessir, 74/1) ayeti ile de kendisine vahiy yoluyla bildirilenleri insanlara ulaştırma görevine başladı. Bu dönemdeki ilişkiler aleni olma yerine özel davet şeklinde güvendiği kişilere yönelikti. Üç yıl boyunca başta eşi Hız. Hatice, kızları, Hız. Ali, Hız. Ebû Bekir, Zeyd b. Hârise başta olmak üzere Mekke toplumunun her kesiminden pek çok kimse Müslüman oldu. Yine bu dönemde Hız. Peygamber’in izniyle Hız. Ebû Bekir de sözü geçtiği kimselere İslâm’ı anlattı ve onların da Müslüman olmasını sağladı. Genç bir sahabe olan Erkâm’ın evi buluşma merkezi olarak seçildi. Hız. Peygamber Müslüman olan ve olacak kimselerle burada buluşuyor, onlara gelen ayetleri okuyor, eğitiyordu. Giriş ve çıkışlar olabildiğince gizli yapılıyordu. Çünkü Müslüman olanlar, bilhassa köle ve kimsesiz olanlar eziyete uğruyorlardı. Bu dönemde her ne kadar tebliğ faaliyeti gizli yapılsa da Mekkeliler’in hemen hepsi Hız. Peygamber’in faaliyetlerinden haberdardı. Ancak bunun geçici bir heves olduğunu, bir müddet sonra biteceğini var sayarak her ne kadar bir kısmı Müslüman olanlara işkence etmekle birlikte alay etmekle yetiniyorlardı. Her türlü işkence ve alaya rağmen Müslümanların sayısı hızla artıyordu.

Nübüvvetin 4. yılında gelen “Yakın akrabalarını açıkça uyar” (K.K. Şuarâ, 26/214) ve “Emrolunduğun şeyi açıkça söyle ve ortak koşanlardan olma,” (K.K. Hicr, 15/94) ayetlerin ardından özel/gizli davet dönemi sona erdi. Artık davet açıkça yapılacaktı. Önce kendi akrabalarından başlayarak, tüm Mekkelileri bir olan Allah’a inanmaya davet etti. Davetin aleni yapılması başta Hız. Peygamber’in amcası Ebû Leheb ve Ebû Cehil gibi ileri gelenleri pek memnun etmemişti. Çünkü kurdukları bir düzen vardı ve o düzenin bozulmasını istemiyorlardı. Müslüman olanların sayılarının artması müşriklerin elebaşlarını rahatsız ediyordu. Artık sadece alay etmekle kalmıyorlar, hür köle ayrımı yapılmaksızın Müslüman olanları öldüresiye işkence ediyorlardı. Bu işkenceler dayanılmaz bir hal alınca Hız. Peygamber’in izni ve yol göstermesiyle Peygamberliğin beşinci yılında on beş, altıncı yılında ise yüzün üzerinde Müslüman bir Afrika ülkesi olan Habeşistan’a hicret ettiler. Müşriklerin ileri gelenleri hemen bunların ardından bir heyet gönderip geri istediler. Ancak Hristiyan bir kral olan

Necâsî, Müslümanları onlara teslim etmedi. (İbn Sa'd, ts: 1/204-207) Bu arada Hz. Hamza ve Hz. Ömer de Müslüman olmuş, küfür cephesi iki neferini daha kaybetmişti.

Mekkeli müşrikler, defalarca Hz. Peygamber ile pazarlığa oturmuşlar, araya amcası Ebû Tâlib'i sokmuşlar, ama istedikleri sonucu alamamışlardı. Bu sefer farklı bir yol denemeye karar verdiler. Hz. Peygamber'i teslim edinceye kadar Müslümanları ve onları destekleyen kim varsa hepsini Şi'bi Ebû Talip denen bölgede hapsedtiler. Aldıkları kararda onlarla her türlü alış veriş kesilecek, hiçbir şey satılmayacak, hiçbir şey alınmayacak, akrabalık bağı kurulmayacak, hiçbir şekilde yardım da yapılmayacaktı. Mahallenin giriş ve çıkışları tutulmuştu. Kimsenin girmesine, yardım götürmesine izin verilmedi. Müslümanlar ancak Haram Aylarda dışarı çıkabiliyor, ancak fiyatlar çok yüksek tutulduğundan ve bir de müşrikler tarafından engellendiği için alış veriş yapamıyorlardı. Açlık hat safhaya varmıştı. Ancak insaf sahibi bazı müşriklerin bir şekilde sokabildikleri yiyecekten başkası içeri sokulmuyordu. Üç yıldır devam eden boykot, yine insaf sahibi bazı müşriklerin girişimi ile sonlandırılmıştır. (İbn Sa'd, ts: 1/208-210)

Boykot Müslümanları gerçekten yıpratmıştı. Peygamberliğin onuncu yılında Hz. Peygamber, iman etmemiş olmasına rağmen müşriklere karşı her zaman siper olan amcası Ebû Talib'i ve fedakâr eşi Hz. Hatice'yi peş peşe kaybetti.

Amcasının ölümü, Hz. Peygamber açısından büyük bir kayıp, müşrikler açısından bir kazanç olmuştur. Çünkü her ne zaman ona karşı bir şey yapmak istediklerinde hep karşılarında Ebû Tâlib'i bulmuşlardı. Şimdi daha rahat hareket edebilirlerdi.

Mekke'de istediği gibi görevini yapma imkânı kalmadığını gören Hz. Peygamber, Mekke ile dini ve ticari bir rekabet içinde bulunan hemen yakınlarındaki Tâif'e gitti. Orada iyi karşılandı. Şehrin ileri gelenleriyle görüştü, geliş amacını açıkladı. Mekke'ye karşı gizli bir rekabetleri olmasına rağmen Mekke ile karşı karşıya gelmeyi göze alamadıklarından onun hemen şehri terk etmesini istediler. Amacına ulaşamayan Hz. Peygamber olayın gizli kalmasını istedi. Çünkü Mekkelilerin duymasını istemiyordu. Bu durum onun tekrar Mekke'ye girmesine engel olabilirdi. Nitekim oldu da. Şehre ancak Mut'im b. Adiyy'in himayesinde girebildi.

Mekke vahyin merkezi olmasına rağmen şu an itibarıyla hizmet etmeye pek uygun bir halde değildi. Çünkü müşrikler sadece Müslümanlara değil, Hz. Peygamber'e de her türlü eziyeti, işkenceyi yapmaya başlamışlardı. Bu da Hz. Peygamber'i yeni arayışlara itmiştir. Gerek hac, gerek umre, gerekse ticaret amacıyla her yıl Arabistan'ın değişik bölgelerinden insanlar Mekke'ye gelirdi. Bunlarla görüşmeye başladı. Hz. Peygamber bu

kabilelerden insanlarla daha önce de görüşmüştü. O zamanlar insanlara sadece iman etmeyi, şirkten uzaklaşmayı tavsiye etmişti. Şimdi ise imanın yanında, iman etmeseler bile Allah'ın kendisine verdiği görevi yerine getirinceye kadar koruma altına almalarını istiyordu. İrili ufaklı on beşe yakın kabile ile görüştü. Ancak hiç birinden istediği cevabı alamadı. Burada başta Ebû cehil ve Ebû Leheb gibi müşriklerin faaliyetleri etkili olmuştu. Kendileri kabul etmedikleri gibi diğer kabilelerin de kabul etmesine fırsat vermemek için her türlü yolu deniyorlardı. (Mevdûdî, 1992, 3/347-356) Çünkü Kureyşlilerin yerleşik putperestlik inanç ve bunun yansımalarının temelden sarsılarak yok olmasından endişe ediyor olması, Mahzum ve Ümeyyeoğulları gibi bazı kabilelerin Hz. Peygamberin kabilesi Hâşimoğullarıyla öteden beri var olan ezeli rekabetleri gereği mevcut statülerini yitirme kaygıları, kendilerini Mekke'nin müstakbel liderliğine hazırlayan kişilerin emel ve planları, zulme, zorbalığa ve haksızlığa dayanan şehrin siyasal ve ekonomik yapısından hoşnut olanların bu erkten mahrum kalma kuşkuları gibi nedenler daveti kabul etme de en büyük etmenlerdi. (Koç-yiğit, ts. 4/13)

İslâm ümitvar olmayı emretmektedir. Hz. Peygamber de ümidini kaybetmeden çadırın birinden çıktı, diğerine girdi. Tâ ki Akabe bölgesinde Medineliler altı kişi ile karşılaştı. Onlarla tanışıp biraz sohbet etti, geliş amacını anlattı. Anlattıklarını duyan Medineliler birbirlerine bakiştılar. Hemen iman ettiler, ancak geride müşrik bir topluluk bıraktıkları, o sebeple korumada sıkıntı olacağı endişesiyle onu memleketlerine götürme hususunda endişelerini dile getirdiler ve şimdilik izin istediler. Diğer pek çok kabile daveti kabul etmezken bunlar neden kabul etmişlerdi? Burada birkaç sebep sayılabilir: Medine'de sadece müşrik Araplar yaşamıyordu. Üç kabileden oluşan Yahudiler de bu beldenin sakinleri idi. Sık sık bir peygamber vurgusu yapılmakta, hatta gelecek peygamber ile Arapları tehdit etmekte idiler. Bu sayede Araplar bir peygamberden haberdardılar. İlk görüşmeyi avantaja çevirdiler. (İbn Hişâm, ts: 1-2/428-430) Uzun zamandan beri devam eden bir kan davası vardı; belki bu sayede bu dava biter, huzur gelebilirdi. Medineliler, Mekkelilere göre biraz daha ılımlı idi. Bir başka sebep Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu mesajın güzelliği, tatlılığı ve kendisinin tebliğ yapmaktaki azimli oluşuydu. Hz. Peygamber yabancı bir yerde kendi hemşerilerinden daha fazla değer görmüştür. (Demircan, 2000, s. 79-82) Bu görüşme her iki taraf için de büyük bir kazançtı.

Ertesi yıl peygamberliğin on birinci yılında Medineliler on iki kişi olarak geldiler. Akabe bölgesinde Hz. Peygamber ile gizlice görüştüler. Çünkü gerek Mekke müşriklerin, gerekse Medine'den gelen müşriklerin bu olaydan haberlerinin olmasını istemiyorlardı. Bu görüşme I. Akabe Bey'atı olarak tarihe geçmiştir. (İbn Hişâm, ts: 1-2/431-434) Bu görüşmede Hz. Peygamber onlara şunları söylemiştir:

“ Geliniz, Allah’a ibadette hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarınızı öldürmemek, kendiliğinizden uydu-racağınız hiçbir yalanla iftira etmemek, hiçbir iyi işte bana âsî olmamak üzere bîat ediniz. İçinizden kim sözünde durursa eciri Allah’a aittir. Bu dediklerimden birini yapıp da ondan dolayı dünyada cezaya uğratılırsa, bu ceza ona kefarettir. Bunlardan birini yapıp da yaptığı işi Allah örterse, durumu Allah’a kalmıştır. Allah dilerse onu affeder, dilerse cezalandırır.” (Buhârî, “Menâkibü’l-Ensâr”, 43)

Dikkat edilirse bu isteklerin içinde savaştan, çatışmadan hiç bahse-dilmemiştir. Bu nedenle kaynaklar da “Kadınlar Bey’atı” olarak anılmış-tır. (Taberî, 2/355-356)

Medineli Müslümanlar memleketlerine dönerken yanlarında onlara emir ve yasakları öğretecek, namazlarında imamlık yapacak birini gön-dermesini istediler. Hz. Peygamber de onlarla birlikte bu görevi layıkıyla yapacağından emin olduğu Mu’ab b. Umeyr’i gönderdi. (İbn Hişâm, ts: 1-2/434) Gerçekten de Mus’ab, işinin ehliydi ve kendisine verilen görevi en iyi bir şekilde yerine getirdi. Özellikle kabile başkanlarıyla görüşmesi ve onları ikna etmesi işini kolaylaştırdı. Bir yıllık dönem içinde Medine’de birkaç evin dışında İslâm’ın girmediği ev kalmamıştı. İlk Müslümanlar-dan olan Es’ad b. Zürâre’nin gayretlerine de unutmamak gerek. Çünkü Mus’ab’ın en büyük yardımcısı ve destekçisiydi. Bu iki fedakâr insanın gayretiyle Medine hicrete hazır hale getirilmiş oldu. (Ağırman, 2018: s. 13)

Peygamberliğin on ikinci yılında Mekke’ye yetmiş üç erkek, iki de kadın olmak üzere yetmiş beş kişilik Müslüman grubu gelmişti. Yine gö-rüşmeler Akabe bölgesinde gizlice yapıldı. Bu görüşmede Medineliler Hz. Peygamber’i şehirlerine davet ettiler. Çünkü sayı bakımından belli bir sa-yıya ulaşmışlar, onu her türlü tehlikelere karşı koruyabileceklerine inan-mışlardı. Hz. Peygamber onlardan temsilci seçmelerini istedi. Dokuzu Hazrec’ten, üçü de Evs’ten olmak üzere on iki temsilci seçildi. Bunlarına başına da Es’ad b. Zürâre getirildi. (Taberî, 2/363) Teşkilatlanma hemen burada başlamıştı. Bu olay da tarihe II. Akabe Bey’atı olarak geçmiştir.

Son Akabe Bey’atı İslâm Tarihinde önemi büyük bir olaydır. Medi-neliler, Hz. Peygamberi bir kaçak veya mülteci olarak değil, Allah’ın gö-revlendirdiği bir peygamber, kendilerine imam ve ileri de bir yöneticileri olarak davet ediyorlardı. Aynı şekilde Müslümanlar içinde Medine’nin kapıları açılıyordu. Onlar da aynı şekilde bir mülteci olarak görülmemiş-lerdi. Medine’de toplanacaklar, güç birliği yapacaklar ve gerekirse tüm yarımada meydan okuyacaklardı. Zaten Hz. Peygamber’i davet etmekle bu işin kolay bir iş olmayacağını farkında idiler. Her türlü fedakârlığı yapmaya da hazırdılar. (Mevdûdî, 1992: 3/371-372)

Akabe Bey’atları, özellikle de son görüşme İslâm Tarihi için bir dö-

nüm noktasıdır. Bundan kısa bir süre sonra İslâm'ın gücü her yerde kendini göstermeye başlamıştır. Medinelilerle görüşen Müslümanlara yeni bir ufuk açmıştır. Artık Müslümanlar, Mekkeli müşriklerin baskılarına boyun eğmek zorunda kalmayacaklardı. Artık mazlum olarak her şeye boyun eğmek durumunda kalmayacaklardı. Artık onlara direnebilir, başkaldırabilirlerdi. (Demircan, 2000: s. 89)

Hız. Peygamber'in yüklendiği kutsal görevi yerine getirirken karşı karşıya kaldığı tüm zorluklara, baskı ve zulümlere boyun eğmemesi, önüne çıkan tüm engelleri aşmak için sürekli mücadele ederek yeni stratejiler ve alternatif çıkış yolları geliştirmesi, akabinde yerleştikleri Medine'de on yıl gibi kısa bir sürede Müslümanların gücünün Arap yarımadasını aşarak, dönemin iki süper gücü Bizans ve Sâsânî devletlerinin sınırlarını zorlayacak seviyeye gelmesinde Akabe Bey'atlerinin, İslâm Tarihi açısından önemli bir dönüm noktasını teşkil ettiğinde şüphe yoktur. (Koçyiğit, ts.: 4/15)

HİCRET

Sözlükte “terk etmek, ayrılmak, ilgisini kesmek” anlamına gelen **hecr** (**hicrân**) masdarından isim olan **hicret** “kişinin herhangi bir şeyden bedenlen, lisânen veya kalben ayrılıp uzaklaşması” demektir; ancak kelime daha çok “bir yerin terkedilerek başka bir yere göç edilmesi” anlamında kullanılır. Terim olarak genelde gayri Müslim ülkeden (darülharp) İslâm ülkesine göç etmeyi, özelden ise Hız. Peygamber'in ve Mekkeli Müslümanların Medine'ye göçünü ifade eder. (Önkâl, 1998: 17/458)

Hicret kelimesinin sözlük anlamı, “Bir yerden ayrılıp başka bir yere gitmektir.” Hicret, kişinin veya toplumun yurdunu terk edip geçici bir süre için veya sürekli ikamet amacıyla bir yurt edinilmesi anlamında kullanılmaktadır. (Demircan, 2000: s. 13) Ancak İslâmî anlamda değerlendirildiği zaman sadece bir yurt edinmekten ibaret olmayıp İslâm'ın gelişme, yayılma ve tebliğ stratejisi çerçevesinde çok önemli bir yere sahiptir. Şayet hicret basit bir göçten ibaret olsaydı, müşriklerin Müslümanların peşini bırakmaları gerekirdi. (Algül, 2006: 2/788)

Hicret, Mekke'de Hız. Muhammed'in davetini kabul ederek bir cemaat oluşturan, ondan kurtuluş nuru ilahi buyruklara göre yaşamayı ilke edinen, birbirine hakkı tavsiye eden, güçlülere karşı birlikte mücadele eden Mekkeli Müslümanların İslâm'ı yüceltip geleceğini güvence altına almak için gerçekleştirdikleri toplu göç olayıdır.(Hizmetli, 2001: s. 249)

Hicret Yurdu olarak Neden Medine seçildi, Neden Tercih Edildi?

Mekke yakınlarındaki Tâif düşünülmüş olmasına rağmen yukarıda işaret edildiği üzere Tâiflilerin ilahi daveti kabul etmemeleri nedeniyle bu seferde başarılı olunamamıştı. Habesiştan'da yekûn teşkil eden bir Müs-

lûman kitle vardı. Üstelik Habeşistan Kralı da bu konuda çok ılımlıydı; bu sebeple koş a koş a kabul ederdi. Bu durum alternatif olarak bir kenarda durmakla birlikte deniz aşırı uzak bir ülkeydi. Bu sebeple olsa gerektir ki Hz. Peygamber, Mekke ve çevresinden pek de uzaklaşmak istemiyordu. Yarımadanın değişik bölgelerinden gelen kabilelerle görüşmüş, onlardan da olumlu bir cevap alamamıştı ki, karşısına Medineliler çıktı. Yapılan birkaç görüşme neticesinde onlardan davet gelince Hz. Peygamber hemen kabul etti. Ardından da ashabına hicret etmeleri için izin verdi. İzni alan Müslümanlar birer ikişer Mekke'yi terk etmeye başladılar.

Medine, Mekke ticaret yolunun üzerindeydi. Müslümanlar buraya hâkim olurlarsa ekonomik yönden Mekkeliler zor durumda kalabilir, bu nedenle inatları kırılabilirdi.

Medine'de siyasi bir otorite boşluğu vardı. Uzun zamandır devam eden kan davaları nedeniyle bir birliktelik oluşturulamamıştı. Bu durum Hz. Peygamber'in kabul edilmesini kolaylaştırmış, hatta o, bir denge unsuru olarak görülmüştür.

Medine, Hicaz bölgesinin önemli şehirlerinden biriydi. Belli oranda bir nüfusa da sahipti. Bu nedenle Mekke'ye rakip olabilirdi.

Başta Habeşistan ve diğer bölgeler Mekke'ye uzaktı. Hz. Peygamber, davet noktasında Mekke'yi de göz ardı etmek istemiyordu. Yakın olan Medine tercih edildi.

Medine bir ziraat ve tarım şehriydi. Ekonomik bakımdan önemli bir potansiyele sahipti. Müslümanlar kendilerini ekonomik yönden geliştirebilirlerdi.

İslâm; Medine'de kısa sürede yayılmış ve kabul görmüştü. Bundan yola çıkarak başta bazı kabile reisleri olmak üzere toplu ihtidalar kendini göstermeye başlamıştır.(Demircan, 2000: s. 91-94)

Ashâb'ın Hicreti

Medineli Müslümanların daveti üzerine Hz. Peygamber ashabına hicret etmeleri için izin verdi. Bu aylardır özlemle beklenen bir durumdu. Mekke'li Müslümanlar birer ikişer, bazen toplu halde ve genellikle gizli bir şekilde doğup büyüdükları şehri geride her şeylerini bırakarak terk etmeye başladılar. Yanlarında ya hiçbir şey yoktu, ya da çok az bir şeyler vardı. Kimisi ailesini, çocuklarını, kimisi de her şeyini Mekke'de bırakıyordu. Müşrikler uyanmadan kısa zamanda çok sayıda Müslüman şehri terk etmişti. Uyandıklarında da iş işten çoktan geçmişti. Şurası da bir gerçektir ki, kabileler arası düşmanlığa sebep olabilir düşüncesiyle hicret eden başka kabilelerden ise ona dokunulmamıştır. Çünkü asabiyet ön plandadır. Geride Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir ve aileleri ile akrabaları tarafından alıkonan kişilerden başka hemen hiç kimse kalmamıştı.

Hz. Peygamber'in Hicreti

a. Hicret Öncesi Mekke'de Yaşananlar

Peygamberler, görev yerlerini ancak Allah'ın izniyle terk edebilirler. İzinsiz terk eden Hz. Yûnus'un durumu bilinen bir gerçektir. Haddi zatında davanın lideri olarak Hz. Peygamber, ashabını düşündüğü için önce onların hicretini emretmiş, güvenle Medine'ye ulaşmalarını arzu etmişti. Zaten hedefteki kişi bizzat kendisiydi.

a.a. Müşriklerin Dâru'n-Nedve'de Toplanmaları ve Aldıkları Kararlar

Müslümanların Mekke'yi terk etmeleri üzerine geç de olsa müşrikler harekete geçtiler. Öncelikle engelleyebildiklerini engellediler, engelleyemediklerinin mallarına el koydular. Ardından da hemen Dâru'n-Nedve'de toplanıp henüz şehirde olan davanın lideri hakkında bir karar almak için görüşmeye başladılar. Haklı olarak da bu toplantıya Hz. Peygamber ile yakınlığı ve ona sempatisi olmayan insanlar katıldı. Yabancı hiç kimse alınmadı.

Yapılan müzakereler sonucu Hz. Peygamber'in etkisiz hale getirilmesi amacıyla üç görüş ortaya atıldı: Hapsedilmesi, sürülmesi ya da öldürülmesi. Hapsedilmesi ve sürülmesi görüşleri pek kabul görülmedi. Ebû Cehil'in başını çektiği grup daha çok öldürülmesi yönünde görüşü benimsiyordu. Çünkü hapsedildiği zaman, şehri terk etmiş olan taraftarları onu bir şekilde kurtarabilirlerdi. Sürülmesi de sakıncalı bir durumdu. Büyük bir kuvvet toplayıp onlara karşı savaşabilirdi. En iyi çözüm öldürmektir. Hâşimoğullarının kan davası güdeceği fikrinden yola çıkılarak toplantıya katılan her bir kabileden birer kişinin seçilip aynı anda hamle yapması ve böylece Hâşimoğullarının bütün kabilelerle baş etmesi mümkün olmayacağından diyetle razı olacakları görüşü ortaya atıldı. Bu şeytanice fikir kabul edildi. (İbn Hişâm, ts: 1-2/480 vd.)

Alınan kararlar Kur'ân-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır: *"Hani bir zamanlar kâfirler ya seni tutuklayıp hapsedmek veya öldürmek ya da yurdundan zorla çıkarmak için bir takım tuzaklar kuruyorlardı. Onlar böyle tuzaklar hazırlayadursunlar, ama Allah da onların tuzaklarına karşılık verecektir. Çünkü Allah, tuzak kuranlara en güzel karşılığı verendir."* (En-fâl, 8/30)

a.b. Hz. Peygamber'in Aldığı Tedbirler

Müşrikler bu toplantıyı yaparken Hz. Peygamber'e hicret için izin verildi. Hemen can dostu Hz. Ebû Bekir'in evine gitti. Onun bu zamansız gelişi Hz. Ebû Bekir'i endişelendirmişti. Çünkü Hz. Peygamber, hiç kimsenin dışarıda olmadığı öğle vakti gelmişti. Durumu anlatınca Hz. Ebû

Bekir sevinç gözyaşları döktü. Daha önce izin istemesine rağmen ‘bekle,’ denilen vakit nihayet gelmişti.

Hız. Peygamber, müşrik ama işinde mahir ve güvenilir bir kişiliğe sahip olan Abdullah b. Uraykıt ile kendilerine hicret yolunda kılavuzluk yapması için anlaştı. Daha önce Hız. Ebû Bekir tarafından alınan ve yolculuk için hazırlanan develer Abdullah’a teslim edildi ve üç gün sonra Sevr’de buluşmak üzere anlaşıldı.(Buhârî, “Menâkıbü’l-Ensâr”, 45)

Hız. Peygamber, daha peygamber olmadığı dönemlerde bile içinde bulunduğu toplumda “el-Emîn: Güvenilir kişi” sıfatıyla ön plana çıkmıştı. Bu sıfatını hep taşıdı. Mekkeliler onun getirmiş olduğu davaya inanmamakla birlikte bazı değerli eşyalarını muhafaza etmesi için ona teslim ediyorlardı. Bu nazik dönemde bile onun yanında emanet eşyalar vardı. Kendisi hakkında ölüm kararı alınmasının ardından Mekke’yi terk etmeden önce onları sahiplerine ulaştırmak için Hız. Ali’yi görevlendirdi.

Bunun yanında Hız. Ali’ye kendi yerinde yatması yönünde ikinci ve daha tehlikeli bir görev daha verdi. Hız. Peygamber, içeride yatıyor intibahını vererek müşriklere karşı zaman kazanma düşünmüştü. Araplarda bir eve girerek insan öldürmenin ayıplanan bir davranış olması sebebiyle suikastçıların dışarıda bekleyecekleri düşünülmüş olmalıdır.(Demircan, 2018: 1/276)

a.c. Hız. Peygamber’in Evinin Kuşatılması ve Sonrası

Farklı kabilelerden seçilen suikast timinde görev alan on on bir kişi evi çembere alıp beklemeye başladılar. Sabah olup evden çıktığı anda üzerine atılarak onu öldüreceklerdi. Ama iş beklediklerinden daha farklı gelişmişti. Onlar beklerken Hız. Peygamber evden çıkmış, bir taraftan Yâsîn Sûresi’nin baş tarafını okurken bir yandan da eline aldığı toprağı onların başına serpererek aralarından ayrılıp gitmişti. (İbn Sa’d, ts: 1/228) Ertesi sabah yataktan Hız. Ali’nin kalktığını görünce iş işten çoktan geçmişti. Yaptıkları baskılar da bir netice vermeyince Hız. Peygamber’i aramak için dört bir tarafa dağıldılar.

İlk akla gelen yer Hız. Ebû Bekir’in eviydi. Ancak burada kadınlarla karşılaştılar. İstedikleri cevabı alamayınca sinirli bir şekilde oradan ayrıldılar. (İbn Hişâm,ts: 1- 2/487)

Aramalar netice vermiyor, tüm gruplar eli boş bir şekilde dönüyordu. Bu iş için yüz deve ödül koydular. Deve, Araplar için çok şey demektir. Ölü ya da diri getiren bu ödülü alacaktı. Bunu duyan herkes yollara düştü. İz sürücüler vasıtasıyla Hız. Peygamber’i ele geçirmeyi düşünüyorlardı. İyi bir iz sürücü olan Kürz b. Alkame, Sevr mağarasının ağzına kadar gelmesine rağmen sonuca varamadı. (İbn Sa’d, ts: 1/228-229)

a.d. Hz. Peygamber'in Evden Ayrılışı

Gece yarısı evinden ayrılan Hz. Peygamber, doğruca Hz. Ebû Bekir'in evine geldi, kimseye görünmeden arka kapıdan çıkarak Mekke'nin güneyinde yer alan bir saatlik mesafedeki Sevr dağındaki mağaraya gittiler. (Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 45)

Sevr dağındaki mağara, hedef olan Medine'nin yol güzergâhında değildi. Ancak Hz. Peygamber'in böyle bir hareket yapması müşrikleri yanıltma amacını taşıyordu. Çünkü müşrikler, onların Medine'ye gideceğini bildiklerinden Medine'ye giden yolları çoktan tutmuşlardı. Nasıl olsa buralardan geçecek, düşüncesiyle onları beklemeye başlamışlardı. Buna rağmen değişik yönlere gidenler de olmuştu. Nitekim Kürz b. Alkame izleri sürerek mağaranın ağzına kadar gelmiş, sonra geri dönmüştü.

Bütün bunlar olurken mağarada bulunan Hz. Ebû Bekir telaşlanmış, her an görülme durumuyla karşı karşıya olduklarını söylemişti. Ancak Hz. Peygamber gayet sakin bir şekilde: "Üçüncüleri Allah olan iki kişi hakkında ne zannediyorsun?" diyerek onu sakinleştirmişti. (Tirmizî, "Tefsîr", 10)

Cenabı Hakk'ın müşrikleri Rasûlüllah'ın bulunduğu mağaraya baktıkları halde onu göremez bir hale getirmesi, bütün tedbirleri ihmal etmek sizin alan bir topluluğa verdiği mükâfattır. Nice planlar vardır ki, sahipleri onu gerektiği şekilde çizer, son derece itina gösterirler, sonra insan iradesinin ve hesaplarının üstündebazı sebeplerle yine yüce hikmetin isteklerine uygun şekilde ve şu ölçü dairesinde o iş nihayet bulur: "Allah dilediği şeyi mutlaka yapar, ama insanların çoğu bunu bilmezler." (K.K. Yûsuf, 12/21) (Gazalî, 1991: s. 181)

Bu olay Kur'an'da şöyle ifade edilir: "Eğer o Peygamber'e yardım etmezseniz, iyi bilin ki, Allah ona vaktiyle yardım ettiği gibi yine edecektir: Hani kâfirler onu Mekke'den çıkardıklarında, ikinin ikincisi olarak mağarada iken arkasına: "Üzülme, Allah bizimle beraberdir!" diyordu. İşte o zaman Allah ona yardım etti, üzerine huzur veren emniyet ve rahmetini indirdi, onu göremediğiniz ordularla destekledi. Kâfirlerin bâtil inanç ve dâvalarını alçalttı. Allah'ın dâvası ise zâten her zaman yücedir. Çünkü Allah, kudreti dâimâ üstün gelen, her işi ve hükmü hikmetli ve sağlam olandır." (Tevbe, 9/40)

Sevr mağarasında üç gün kaldılar. Buradaki yaptıkları hakkında bir bilgi yoktur. Ama günlerini ibadetle geçirdikleri, ortalığın sakinleşmesini bekledikleri muhakkaktır. Onlar orada ortalığın sakinleşmesini beklerken Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdullah geceleri kimseye görünmeden mağaraya geliyor, konuşulanları onlara rapor ediyor, ardından çoban Âmir b. Führeyre otlatmış koyunları bu tarafa sürüyor, Abdullah'ın izlerini kaybettirdiği gibi aynı zamanda yolcuların süt ihtiyacını karşılıyordu. Üçüncü günün

sabahı sözleşildiği üzere Abdullah b. Uraykıt develeri getirdi.

Küçük kabile peygamberliğinin ondördüncü yılı (m. 622) Rabülevvel ayının beşinci pazartesi günü yola çıktı.(İbn Sa'd, ts: 1/232) İşinin ehli olan Abdullah b. Uraykıt, bilindik yoldan değil de daha az kullanılan sahil yolunu tercih edip zikzaklar çizerek onları güvenli bir şekilde Medine'ye doğru götürüyordu. (İbn Hişam, ts: 1- 2/491 vd.)

Farklı bir rota çizilmiş olmasına rağmen yolda birkaç kez sorgulanmak durumunda kalmışlardır. Bunlardan ilki Kinâne kabilesinin Müdlicoğullarından Sürâka b. Mâlik, vadedilen yüz deveyi duymuştu. Topraklarından birkaç yabancıнын geçtiğini görünce onları tanıdı ve tek başına peşlerine düştü. Her ne kadar Hz. Ebû Bekir bu takipten rahatsız olduysa da Hz. Peygamber ardına bile bakmadı, gelenle ilgilenmedi. Sürâka, bütün çabalarına rağmen emeline ulaşamadı ve Hz. Peygamber'den aman dilemek zorunda kaldı. Aman verilmesi üzerine onlara yardımcı olmak istedi. Hz. Peygamber ondan sadece geriden gelip takip etmek isteyenlere fırsat vermemesini, başka yöne sevk etmesini emretti. İkinci olarak karşlarına Eslem kabilesinin Sehm kolundan Büredye b. Husayb çıktı ve topraklarından geçen bu yabancıların kimliklerini öğrenmek istedi. Ancak Hz. Peygamber'in konuşmalarından etkilenecek Müslüman oldu. Onları arazisinin sınırlarına kadar eşlik etti, hatta sarığını çıkarıp mızrağına bağlayarak bayrak yaptı ve onlara verdi.

Bu takiplerin yanı sıra kabileye yardım edenler de yok değildi. Eslem kabilesinden Evs b. Hucr, onlara bir deve verdi, ayrıca kölesi Mes'ûd b. Huneyde'yi Medine'ye kadar onlara refakat etmesi için gönderdi.

Kabile, Kudeyd bölgesine gelince yiyecek ve içecek bir şeyler temin etmek için Huzâa kabilesinden Ümmü Ma'bed Âtike bnt. Hâlid'in çadırına uğradı. Biraz istirahat edip süt içerek nasıplandılar. Çünkü çadırda yiyecek bir şey yoktu.

Buradan ayrılan Hz. Peygamber ve yanındakiler yollarına devam ettiler. Cuhfe mevkiine geldiklerinde yolları ana yol ile birleşmişti. Burayı tanıyan Hz. Peygamber Mekke'ye olan özlemini dile getirdi. (İbn Sa'd, ts: 1/230-231)

Hz. Peygamber ve beraberindekiler 12 Rabülevvel 1/24 Eylül 622 tarihinde Medine'ye birkaç mil uzaklıktaki Kuba Köyüne vardılar. (Önköl, 1998: 17/461) Hz. Peygamber, Amr b. Avfoğullarının yanına geldi, Külsûm b. Hidm'in evine misafir oldu. Burada bulundukları sürece Müslümanlarla sohbet etmek, onları irşad etmek amacıyla Sa'd b. Hayseme'nin evine giderdi. Sa'd bekar olduğu için bekar muhacirler onun evinde kalıyordu. Orada bir müddet konakladılar. Bu arada İslâm toplumu için en önemli müessese olan mescid inşa edildi. Birkaç gün sonra da kendine verilen

emanetleri sahibine teslim eden Hz. Ali onlara orada ulaştı. (İbn Hişâm, ts: 1- 2/492-493)

On onbeş günlük misafirliğin arkasından Hz. Peygamber ve beraberindekiler Medine'ye doğru yola çıktılar. Ranûna Vadisine geldiklerinde Cuma namazını kıldırıldı ve ilk hutbeyi okudu. (İbn Hişâm, ts: 1-2/494)

“Ey insanlar!

Ölmeden önce tevbe edin; fırsat elde iken sâlih ameller işlemeye bakın! Gizli-açık bolca sadaka vermek ve Allâh'ı çok çok zikretmekle Rabbinizle aranızı düzeltin! Böyle yaparsanız, rızıklandırılır, yardım görür ve kaçırmış olduğunuz şeyleri elde edersiniz.

Biliniz ki Allâh, bu yılınızın bu ayında, bu yerde size kıyâmete kadar Cuma namazını farz kılmıştır. Âdil olsun-olmasın, başında bir imâm varken benim sağlığımda veya benden sonra her kim hafife alarak veya inkâr ederek bu namazı bırakırsa, onun iki yakası bir araya gelmesin! Ve Allâh, onun işlerini başarıya ulaştırmasın! O kimsenin başka namazı yoktur; tevbe edenler müstesnâ... Çünkü kim tevbe ederse, Allâh onun tevbesini kabûl eder.” (İbn-i Mâce, İkâme, 78)

“Ey insanlar!

Sağlığınızda âhiretiniz için hazırlık yapınız! Muhakkak her biriniz ölecek ve sürüsünü çobansız bırakacaktır. Sonra Allâh, ona tercümanınız ve vâsıtanız olarak diyecek ki: ‘Benim Rasûlüm gelip de size emirlerimi bildirmedi mi? Ben sana mal-mülk verdim, pek çok iyiliklerde, ihsanlarda bulundum; sen kendin için ne getirdin?’

Bu suâl ile karşılaşan herkes, sağa-sola bakacak bir şey göremeyecek, önüne baktığı zaman cehennemi görecek...

O hâlde uyanınız! Kim yarım hurma ile dahî ateşten korunmaya muktedirse, onu yapsın! Kim ki o yarım hurmayı bulamazsa, bâri tatlı bir söz söyleyerek iyilik etmeye çalışsın! Çünkü bir iyiliğe on mislinden yedi yüz misline kadar sevap verilir.

Allâh'ın selâmı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun!” (İbn-i Hişâm, ts: 1-2/500-501)

Cuma namazı sonrası Hz. Peygamber, yanındakilerle birlikte Medine'ye doğru yola çıktı. Geçtiği her obada halk onu sevgiyle karşılıyor, devesinin yularını tutup evlerinde misafir etmek istiyordu. Ancak o, devesinin rahat bırakılmasını istiyordu. Nihayet deve Neccâroğullarının bulunduğu mıntıkaya gelince boş olan araziye çöktü. Burası Medinelilerin hurma kuruttukları iki yetime ait bir yerd. Hz. Peygamber, hibe isteklerini kabul etmeyip on dinar ödeyerek burayı satın aldı. Parasını Hz. Ebû Bekir vermiştir. Buraya mescid ve Hz. Peygamberin aile fertlerinin kalması

için odalar yapılınca kadar en yakın akrabası olan Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd'in evine misafir oldu. Bu misafirlik aşağı yukarı yedi ay kadar sürecekti. (İbn Sâd, ts:1/237) Hz. Peygamber işlerini bu süre zarfında buradan yürüttü.

Artık Medine'de yeni bir dönem başlıyordu. Hz. Peygamber bir dizi önlemler aldı. İslam toplumu için önemli bir yere sahip olan mescid inşaatı hızla devam ediyordu. Muhacirlerin Medine'ye uyum problemini halletmek için tarihte bir benzeri görülmeyen muâhât yani kardeşlik uygulaması yapıldı. Çünkü muhacirlerin kalabilecekleri yerler yoktu, orada burada kalıyorlar, kim davet ederse onun sofrasına oturuyorlardı. Bunu bir sisteme bağlamak için bir Mekkeli bir Medineli ile kardeş yapıldı. Medineli ensar tüm varlığı ortaya koydu ve her şeyini muhacir kardeşleri ile paylaşmak istedi. Ancak muhacirler bunu kabul etmediler. Kendilerine gösterilen iyi niyeti hiçbir zaman suiistimal etmediler. Ticareti bildikleri için pek çoğu hemen çarşının yolunu tutup ticaret yapmaya başladı. Bir kısmı da Hz. Peygamberin talimatıyla bağ bahçe işinde Medinelilere yardım etmek için onlarla beraber oldular.

Muâhât ile cahiliye dönemindeki hıf'ın yerine İslam kardeşliği tesis edildi, Mekke'de mallarını mülklerini bırakıp gelen muhacirlerin ihtiyaçları giderildi. Önceleri misafir olarak girip çıktıkları evlere bu sayede daha rahat bir şekilde girip çıkabildiler. Ensar ile muhacirler arasında samimi bir ortam oluşturuldu; bu sayede dayanışma meydana geldi ve güçlü bir toplum oluşturuldu. İçte birlik sağlanınca dışa karşı daha güçlü bir duruş sergilendi. (Parlakbıyık, 2002: s. 102-103)

Medine'de sadece Evs ve Hazrec kabilesi yaşamıyordu. Üç kabile halinde Yahudiler de bir yekun teşkil ediyordu. Müşrikler ve az miktarda da diğer dinlere mensup insanlar vardı. Müslümanlar arası birlikteliği sağlayan Hz. Peygamber, diğer din mensuplarıyla da görüşüp Medine'nin güvenliği ve geleceği açısından birlik olmak gerektiği yönünde faaliyette bulundu. Bütün toplulukların bir araya gelip güven içinde yaşaması için bir anlaşma yapıldı. Medine Sözleşmesi olarak tarihe geçen bu anlaşma ile topluluklar Medine için birlikte hareket edecekler, savunacaklar, hiçbir grup düşman bir unsurla anlaşma yapmayacak, onlara yardım etmeyecekti. Bu anlaşma birlikte yaşama tecrübesinin ön çalışmasıydı. (Hamidullah, 1995: 1/183-211)

Hz. Peygamber, Medine'de bir nüfus sayımı yaptırdı. Bin beş yüz kişi olarak belirlendi. Burada muhtemelen sadece eli kılıç tutan erkekler sayılmıştır. (Okıç, 1958-1959: s. 11-20) bu arada Müslüman olup Medine dışında yaşayanların Medine'ye hicret etmeleri şart koşulmuştur. Bu hem onların can güvenliği, hem de İslam'ı daha iyi yaşamaları için gerekli görüldüğü gibi Müslümanlar bir arada bulunup kalabalık görünmeleri açı-

sından olması gerek bir durum olarak değerlendirilmiştir.

Artık devletleşme yolunda adımlar atılmaya başlamıştı. Bu arada dışarıdan gelebilecek tehditleri bertaraf etmek, güvenliği sağlamak amacıyla seriyyeler Medine çevresine gönderilmiş, Müslümanların varlığı hissettirilmiş, zaman zaman da saldırmazlık anlaşmaları imzalanmıştır. Bu da Medine’de Müslümanların daha güvenli bir şekilde dinlerini yaşamalarına yardımcı olmuştur.

Hicretin Kazanımları

Hicret dünya tarihinin en önemli olaylarından biridir. Taraflar açısından önem arz etmektedir. Bilhassa Müslümanlar açısından çok büyük kazanımlar elde edilmiştir.

- ✓ Hicretin yegâne amacı işkence ve sıkıntılardan kurtulmak değildi. Hz. Peygamberi ve sahabeyi Medine’ye hicret için harekete geçiren esas unsur, İslam’ın oradaki parlak geleceğiydi. Hz. Peygamberin bunu görüyor olmasıydı. Çünkü Medine bu potansiyele sahipti. (Sarıçam, ts.: s. 148-149) Hicreti daha geniş açıdan düşünerek İslam’ın cihana yayılmasında bir dönüm noktası olarak değerlendirmek daha doğru olur. (Algül: 1986: 1/276)
- ✓ Hicret, Hz. Peygamber’in uygulamasıyla her türlü beşeri tedbirleri almayı öğretmiştir. Yatağına Hz. Ali’yi yatırması, kimsenin olmadığı bir vakitte dışarı çıkması, hedef şaşırtmak için farklı bir yöne gidiyor izlenimini vermesi, ortalık sakinleşinceye kadar mağarada üç gün beklemesi, bilinenin aksine farklı bir yoldan gitmesi gibi tüm sebeplere sarılıp gerisini Allah’a bırakmış ve olması gereken teslimiyeti göstermiştir.
- ✓ Hicret, bir fedakârlık gerektirdiği için bir samimiyet testi olmuştur. Kimisi canından, kimisi malından, kimisi ailesinden kısacası herkes bir şeyinden fedakârlık yapmak zorunda kalmıştır.
- ✓ Devlet ve ümmet olma açısından büyük bir kazanım olmuştur. Mekke dönemi dini yaşamada zorlukların olduğu bir dönemdir. Sabırları zorlayan ama geleceğe hazırlanma açısından sabrın zorunluğu olduğu bir dönemdir. Yapılacak fevri bir hareket Müslümanların hayatını tehlikeye atacaktır. Sabırla olgunlaşma ve imanın kalbe tam olarak yerleşmesi bu dönemde olmuştur. Sabrın mükafaatı Medinelilerin onlara kucak açmaları ve dinlerini serbestçe yaşama imkanı vermiştir. Mekke’de bir araya gelemeyen Müslümanlar, burada rahatça toplanıyorlar, dini vecibelerini yerine getiriyorlar ve üstelik diğerlerine dinlerini anlatabiliyorlardı. Teşkilatlanmaya başlamışlar, bireysel hayattan toplumsal hayata geçmişlerdir. Kan bağından ziyade din bağı ön plana çıkmış,

ümmet olma şuuru kendini göstermiştir. Dışarıdan gelenlerin zamanla çoğalması neticesinde kabilecilik anlayışı zayıflamıştır.

- ✓ Medine’de sosyal barış sağlanmıştır. Onlarca yıldır birbirleriyle savaş halinde olan Evs ve Hazrec kabileleri Hz. Peygamber’in Medine’ye gelip bir denge unsuru olmasıyla bir araya gelmişler, din kardeşliği sayesinde aralarındaki kavga sona ermiştir. Bu sayede Medine bölgenin siyasi merkezi haline gelmiştir.
- ✓ Mekke’de bir noktada gölgesinden korkar bir durumda olan Müslümanlar, Medine’de kendilerine güven gelmiş, korkmadan ben Müslümanım diyebilmişlerdir. Kendileri dinlerini yaşayabildikleri gibi tebliğ yapma imkanını da kazanmışlardır. Küçük seriyeler halinde Medine dışına çıkmışlar, hem güvenliği sağlamışlar, hem de dinlerine tebliğ etmişlerdir.
- ✓ Yapılan Medine Sözleşmesi ile din ve vicdan özgürlüğü tanınmış, diğer din mensuplarına hiçbir zorlama yapılmamış, kendi inançlarını yaşama imkanı verilmiş, ayrıca Müslümanların koruması altına alınmıştır. Ancak bilhassa Yahudilerin yapmış olduğu hareketler neticesinde bu huzurlu hayat uzun sürmemiş, birer birer bertaraf edilmişlerdir.
- ✓ Mekkeli müşrikler açısından sıkıntılı bir dönem başlamıştır. Çünkü ellerindeki fırsatı kaçırmışlar, Müslüman olmadıkları gibi yaptıkları savaşlar da pek çok kişinin ölümüne sebep olmuşlardır. (Demircan, 2000: s. 152-157; Sarıçam, ts: 148-149)
- ✓ Hicret, imanın maddeye sağladığı tarihi zaferin simgesidir.
- ✓ Hicret, kutsal İslâm davasının hedefe giden yolunda bir dönüm noktasıdır.
- ✓ Hicret, islâm dayanışma ve kardeşliğinin ruhudur.
- ✓ Hicret Allah rızası için anadan, babadan, yardan, maldan, mülkten, hatta candan vazgeçişin ibretli kıssasıdır.
- ✓ Hicret, ahde vefadır, sözde doğruluktur, dostlukta sadakattır.
- ✓ Hicret, devlettir; Hz. Peygamber’in gelişyle İslâm Devleti doğmuştur.
- ✓ Hicret, iktisattır, ekonomidir, çarşı Pazar gerçeğinin ışığıdır. Müslümanlar kendi pazarlarını oluşturmuşlar, helal yoldan para kazanmanın yollarını göstermişlerdir.
- ✓ Hicret, hamiyettir, ilgidir. Gelen misafire ikramdır, onların huzurunu temin etmektir.

- ✓ Hicret, mabettir, cemaattir, rahmettir. Bir araya gelmek, kaynaşmak için camiiler yapmaktır.
- ✓ Hicret, derstir, ilimdir, tedrisattır. Suffe meclisleri oluşturmaktır.
- ✓ Hicret, nizamdır, mes'ûliyettir, yiğitliktir, dostluktur, akıllılıktır, muhasebedir, muhakemedir, ne yapacağını bilmektir.
- ✓ Hicret, edeptir, hassasiyettir, nezaket ve ince duyguların lif lif örülüştür.
- ✓ Hicret hikâye değil, vâkıâdır. Hayal değil gerçektir, derstir, ibrettir.
- ✓ Hicret, Müslümanların Mekke'den Medine'ye göçlerindeki bütün başarılarının mührünü taşıyan bir olgudur. (Geniş bilgi için bak: Algül, 1981: s. 61-69)
- ✓ Hicret, Müslümanlar arasındaki dostluğu, yakınlığı, kardeşliği pekiştirmektir.
- ✓ Hicret, Müslümanların çoğalması, bir araya gelip birbirlerine yardımcı olmaları, aralarında sevginin artması, kuvvetlenmeleri, kişilik kazanmaları, kendilerine güvenin artması ve tefrikanın yok olmasıdır. (Gölcük, 2018: s. 9-11)
- ✓ Hicret, medeniyetlerin inşasında ve hatta yıkılışında diğer unsurlarla birlikte en etkili faktördür.
- ✓ Hicret, putperestliğe meydan okuyarak İbrahimî çizgide olduğunu açıkça ilanır.(Yüksel, 2018: s. 29-33)

SONUÇ

Hicret, görüldüğü üzere İslâm Tarihinin en önemli olaylarından biridir. Her ne kadar Mekkelilerin uyguladıkları eza ve cefadan kurtulma gibi görünse de aslında bir kaçış değil, yeni bir arayıştır. Mekke'de kalınsa idi, İslâm dar bir alana hapsedilmiş olacak, belki de parlamadan sönecekti. Hicret sayesinde dış dünyaya açılma imkânı bulmuş, hızla büyümüş ve tüm dünyayı kucaklamıştır. İnsanlar asabiyet yerine din kardeşliği ile birbirine bağlanmış, aralarındaki tüm problemler din kardeşliği ile çözüme kavuşturulmuştur. Hicret sayesinde insanlar yardımlaşma duygusunun zirvesini yaşamışlardır. Medineliler en küçük bir kötü duygu beslemeden evlerini, yurtlarını Mekke'den gelen muhacirlere açmışlar, her şeylerini paylaşmışlardır. Çünkü onların sayesinde aralarındaki düşmanlık bitmiş, kavgalı olduklarıyla kardeş olmuşlar, yan yana omuz omuza bu davaya hizmet etmişlerdir.

Hicretle birlikte Müslümanların önündeki tüm engeller birer birer kalkmış, tüm kitlelere ulaşmanın önü açılmıştır.

Medine İslâm'ın merkezi olmuş, davet devlete dönüşmüştür. Düşmanlarına korku, dostlarına güven olmuştur. Kısa zamanda Mekkeli Müşrikleri bertaraf etmişler, Hudeybiye anlaşması ile kendilerini kabul ettirmişlerdir. Zaten bu anlaşma Müslümanlar için Kur'ân'ın deyimiyle (K.K. Fetih, 48/1) "Fethi Mübîn" olmuştur. Başta Mekkeliler olmak üzere çevredeki kabileler birer birer Medine'ye gelip Müslüman olmuşlardır. Çünkü Müslümanlar yaşayışlarıyla savaş değil barış taraftarı olduğunu göstermiştir. Çünkü İslâm barış demektir. Kısa süre sonra da Hz. Peygamber'den sonra halifeler zamanında Bizans ve Sâsânî İmparatorluklarına bağlı topraklar hızla İslâm'ın egemenliği altına girmiştir.

Hicret olayı günümüz dünyasında -bilhassa İslâm coğrafyasında- artık çokça görülen bir olaydır. Değişik sebeplerle insanlar doğup büyüdükları toprakları bir şekilde terk etmekte, bu uğurda çoğu zaman ölümü bile göze almaktadır. Bu durum üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Müslümanlara verdiği mesaj açıktır. Hicret bize Müslümanı kâfire muhtaç etmemeyi, sahip çıkılmayı, gelirlerse yük olarak görülmemeyi öğütler.

Dini yaşamak için vatan şarttır. Hicret bunu açıkça göstermiştir. Öyleyse içinde bulunulan toprak parçasına sahip çıkmalıdır. Din, birlik ve beraberliği emreder, ayrışmayı değil. Din kâfirden yardım istemeyi değil, Müslümanın Müslümana yardım etmesini emreder. İslâm dünyasının selameti Kur'ân'ın ifadesiyle Allah'ın kopmak bilmeyen ipine (Kur'ân'a, dine) sarılmakla ve yaşayan bir Kur'ân olan hayatının her anında onu tatbik eden Hz. Peygamberi örnek almakla mümkündür.

KAYNAKÇA

- Ağırman, M. (1439/2018), “Hicret Yolculuğu” *Din ve Hayat*, İstanbul: İstanbul Müftülüğü Yayınları, S. 33.
- Algül, H. (1981), “Akabe Hadisesi ‘Hicret ve Getirdikleri’” *Diyanet Dergisi Hicret Özel Sayısı* (1981 Yıllığı), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Algül, H. (1986) *İslam Tarihi*, C. 1, İstanbul: Gonca yayınevi.
- Algül, H. (2006), “*Hicret*” *İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, C. 2, (ed: İbrahim Kafi Dönmez), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (1417/1997), *Sahîhu’l-Buhârî*, haz: Abdülmâlik Mücahid, Riyad: Dâru’s-Selâm, 1. Basım.
- Ekici, S. & Tuncel, G. (2016). “Göç ve İnsan” *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (1) , ss. 9-22.
- Eravcı, H. M & Ateş, T. (2018), “*Dünya Tarihini Etkileyen Göçler Ve Türk Milletinin Etkisi*” *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. Göç Özel Sayısı, 1(1): ss. 42-47.
- Demircan, A. (2000), *Nebevî Direniş Hicret*, İstanbul: Beyan yayınları
- Demircan, A. (2018), “Akabe Bey’atları” *İslâm Tarihi ve Medeniyeti ‘Hz. Peygamber Dönemi’*, C. 1, İstanbul: Siyer Yayınları.
- Gazalî, M. (1991), *Fıkhu’s-Sîre Rasûlüllah’ın Hayatı*, (Çev: Resul Tosun), İstanbul: Risale Yayınları.
- Gölcük, Ş. (1439/2018), “Kur’ân’da Hicret” *Din ve Hayat*, İstanbul: İstanbul Müftülüğü Yayınları, S. 33.
- Hamidullah, M. (1995), *İslam Peygamberi*, 5. Baskı, (Çev: Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret.
- Hizmetli, S. (2001), *İslam Tarihi –İlk Dönem-*, 4. Baskı, Ankara: Özkan Matbaacılık.
- İbn Hişâm, A. (ts.) *es-Sîratü’n-Nebeviyye*, C. 1-2, (tahk: Mustafa es-Sakka ve diğerleri), Beyrût: Dâru’l-Meârif.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (ts), *Sünenü İbn Mâce*, nşr: Muhammed Fuâd Abdülbâkî Matbaatü Dâri’l-İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye.
- İbn Sa’d, M. (ts.), *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. 1, Beyrût: Dâru Sâdir.
- Koçyiğit, T. (ts.), “Habeşistan’a Hicretten Medine’ye Kadar İslam’ın Mekke Dönemi” *İlk Dönem İslam Tarihi*, 4. Ünite, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Mevdûdî, S. (1992), *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı*, 3. Baskı, C. 3, (Çev: Ahmed Asrar), İstanbul: Pınar Yayınları.

Kur'ân-ı Kerim, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Okiç, T. (1958-1959), "İslamiyette İlk Nüfus Sayımı" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7.

Önkâl, A. (1998), "Hicret" DİA, C. 17, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Parlakbıyık H. (2002), "Hz. Peygamber'in Devlet Kurma Faaliyeti" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 17.

Sarıçam, İ. (ts.), *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 12. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Taberî, Muhammed b. Cerîr (1387), *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, Beyrût: Dâru't-Türâs, 2. Baskı.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, (1421/2000), *Tirmizî*, Thk: Sâlih b. Abdülazîz b. Âli'ş-Şeyh, 2. Baskı, Riyâd: Dâru's-Selâm.

Yüksel, A. T. (1439/2018), "Medeniyet Kurucu Olarak Hicret" *Din ve Hayat*, İstanbul: İstanbul Müftülüğü Yayınları. S. 33.

BÖLÜM 8

ORYANTALİSTLERİN YAKLAŞIMLARI ÖZELİNDE YEDİ HARF MESELESİ

Abdurrahman BARUT¹

Ahmet KÜÇÜK²

1 Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, abdurrahmanbarut@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2351-5878

2 Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, ahmet.kucuk@inonu.edu.tr ORCID: 0000-0002-7544-7099

Giriş

İslamî ilimler arasında yer alan Kıraat ilmi, Kur’ân’ın indirilmeye başlandığı zamandan bu yana var ola gelmiş bir ilimdir. Bu ilmin var oluşuna dayanak teşkil eden şey ise “Kur’ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur”¹ şeklindeki hadis-i şerifidir.

Kıraatlerin kaynağı “Yedi Harf” meselesiyle doğrudan ilgili bir husus olduğundan, İbn Teymiyye (ö.728/1328)’nin nezdinde “büyük bir mesele”dir.² Bu büyük problemin hakikatini itiraf niteliğinde dile getiren İbnü’l-Cezerî (ö.833/1429) de otuz yılı aşkın süre zarfında bu meseleyi düşündüğünü dile getirmektedir.³ Diğer yandan ez-Zürkânî (ö.1367/1948) bu meselenin eşsiz güzelliğinin yanında insanı gayrete sevk eden yönüne dikkat çekip bu konunun ilim erbabını endişelendiren, korkutan bir alan olduğunu da belirtmiştir.⁴ İlim ehlinde bu itiraf niteliğindeki açıklamalardan anlaşılacağı üzere yedi harf meselesinin alimler tarafından çözülmesi gereken bir problem olarak görüldüğü ve en çok tartışılan konulardan biri olduğu aşikardır.

Oryantalistler 19.yüzyılın yarısından bu yana İslam alemi ve coğrafyasını bir çalışma alanı olarak görmeye başlamışlardır. Bu yönelim onları daha sistematik bir şekilde çalışmalarda bulunmaya sevk etmiştir. Bunun akabinde ise kendilerini İslam ve Kur’ân üzerine şüpheler uyandırmaya yoğunlaştırmışlardır. İslam coğrafyasında Kur’ân’ın yerinin ve önemin farkına varan Batı Dünyası, Kur’ân’ı da kendi kitaplarının seviyesine indirgemeye çalışmış ve bu çabanın sonucunda birçok projeler üretmeye başlamıştır.⁵

Oryantalistlerin bu projelerle asıl maksadı Kur’ân’ın güvenilirliği ve korunmuşluğu gibi konularda tahrif ve tahrip edici bir etki oluşturmak, ayrıca O’nun ilahi kaynaklı olmadığı yönündeki fikirleri de temellendirmeye çalışmaktır. Hassaten bu konuyla ilgilenen oryantalistler yedi harf meselesi gibi suistimal edilebilecek bir konuyu da aynı gayelerle ele almaktan çekinmemiştir.

Özel olarak yedi harf meselesi, genel olarak “Kıraat İlmi”, oryantalist düşünürlerin ilmî öncelikleri arasında yer almıyordu. 19. ve 20. yüzyıldan

1 Buhârî, Fezâilu’l-Kur’ân, 5, 27.

2 Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 49.

3 Ebü’l-Hayr Şemseddin Muhammed b.Ali el-Cezerî, en-Neşr fi’l-kırâ’ati’l-‘aşr, thk. Ali Muhammed Dabba’, (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘ilmiyye, trs.), 1/26.

4 Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilü’l-irfan fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Mekke: Dâru İbn Hazm, 2017), 1/130.

5 Bu projelerden bir tanesi Münih Kırâat Arşivi Projesidir. Bu projeyle edisyon kritikli Mushaf çalışması gayreti içerisine girilmiştir. Oryantalistler var olan kıraat kaynaklarını kullanarak Mushaflarda tezatlık olduğunu iddia etmek için çabalamışlardır. Toplamış oldukları bu birikimi aynı zamanda iddialarını ispatlamak için birer delil olarak kullanmışlardır. Bkz.: Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 175-179.

önceki oryantalistlerin gündeminde “Kur’ân’ın kaynağı” dışında kıraat ilmiyle dolaylı olarak ilgisi bulunan “Kur’ân metninin güvenilirliği, sağlamlığı ve metinleşme süreci” hakkında neredeyse hiçbir bilgi yer almamaktaydı. Oryantalistlerin Kur’ân’ın okunuş şekilleri olan bu ilim dalıyla ilgilenmeye başlamaları, bu okuyuşları gerekçe göstererek “tek Kur’ân olmadığı!” iddiasında bulunmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle oryantalistler 19. Yüzyıldan itibaren bu konuyla ilgili görüşlerini yazmış oldukları eserlerinde sıklıkla dile getirmekten çekinmemişlerdir.

Kıraat ilminin kaynağı sayılan “yedi harf” meselesi İslamî literatürde önceden beri ele alınan konulardan biri olagelmıştır. Meselenin çözülemez derecede bir konu olması münasebetiyle konunun halli için İslam alimleri tarafından kırktan fazla görüş ortaya atılmıştır.⁶ Abdurrahman Çetin’e göre ise bu sayı birbirine benzeyenlerle beraber altmışa kadar ulaşmaktadır.⁷ Lakin bunların çoğu yedi harf meselesini izah etmekten uzak kalmış ve meseleyi daha da karmaşık hale getirmekten öteye geçememiştir.⁸

Bu çalışmamızda Yedi Harf meselesine dair Oryantalist yaklaşımın izleri sürülecektir. Ancak konunun sağlam zeminde tahlili için Ahru-fu’s-Seb’a konusunun Kur’ân ve kıraat tarihindeki serencamına da ayrıca yer verilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve ve Tarihi Arka Plan’a Kısa Bir Bakış

el-Ahrufu’s-Seb’a terkihiyle kastedilen “yedi harf”deki ‘*Ahruf*’, *harf* kelimesinin çoğuludur. Lügatte ise vecih, üslûb, bir şeyin keskin kısmı, sivri tarafı veya ucu, kenarı, hece sesleri ve kıraat gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁹ ‘Harf’ Kur’ân’da ise sadece bir yerde geçmektedir.¹⁰ Arap dilinde birinin kıraati için “falan kişinin harfi” ifadesini kullanılır. Mesela İbn Kesîr’in harfi söylendiğinde onun kıraatı kastedilmektedir.¹¹

6 Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2008), 105.

7 Çetin, Kıraatlerin Tefsire Etkisi, 56; a.mlf, *Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 111.

8 Yedi Harf ile ilgili gördüğümüz bazı makaleleri burada istifadenize sunuyoruz. Konunun farklı yöne kaymaması adına bu meselenin tafsilatına girilmedi, sadece özet olarak vermekle yetinildi. Yedi harf ile ilgili çalışmalar çok yekûn tutmakla beraber istifade edeceğimiz bazı makaleler şunlardır: Ahmet Karadağ, “Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf Hakkındaki Görüşlere Dair Bir Değerlendirme”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 1177-1210; Osman Kaya, “Kur’ân’ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahru-fu’s-seb’a (Yedi Harf Meselesi)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 219-244; İdris Şengül, Kur’ân Tarihi’nde Ahru-fu’s-Seb’a ve Kıraatlar Meselesi. *Tafsir Dergisi* 1/1 (Kasım 2021), 65-82. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011)

9 Muhammed Mükerrrem İbn Manzûr, “hrf” *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.) 9/41-45.

10 Hacc, 22/11.

11 İbn Manzûr, “hrf”, *Lisânu’l-Arab*, 9/41-45. Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İşfahânî, “harf”, *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dârü’l-Marife, ts.), 114.

Seb'a lafzı ile ne kastedildiğine gelince bu konuda iki görüş vardır. İlki sayı olarak yedi (7)'dir. Diğer görüş de bilenen yedi (7) sayısı olmayıp, bunun çokluk ifade ettiği; dolayısıyla belirli sayının kastedilmediğidir.¹²

Yedi harfi kıraatlarla birebir örtüşürenler olduğu gibi böyle düşünmeyen âlimler de olmuştur. Yedi kelimesinin delalet ettiği mana farklı yorumlara sebebiyet vermiş, yedi kelimesinin taşıdığı sayısal anlam konuyla ilgili değerlendirmelerde hareket noktası olmuştur.

Yedi harf ifadesinde yedinin gerçek sayı olup olmadığı konusunda alimler fikir ayrılığı içerisinde. Taberî (ö.310/923), ez-Zerkanî (ö.1367/1948), Subhi Salih (ö.1407/1986) gibi alimlere göre yedinin bilinen sayı manasında olduğudur. Kadı İyâz (ö.544/1149), el-Makdisî (ö.665/1268); çağdaş alimlerden Kasimî (ö.1332/1914), Râfî (ö.1356/1937) ve Cerrahoğlu (ö.1444/2022) gibi bazı âlimlere göre ise de yedi kesretten kinaye manası taşımaktadır. Alimlerin çoğunluğunun kanaatine göre bu sayı bilinen yedi olduğu için alimler bu yediye araştırıp bulmaya büyük önem göstermişlerdir.¹³

Yedi harf meselesiyle ilgili rivayetlere rağmen Ahru'f's-Seb'a terkihiyle ne murad edildiği tam olarak bilinmemesi gayet doğaldır. Çünkü hadislerde bu konuyla ilgili açık bir ifade bulunmamaktadır.

Kelamullah'ın yedi harf üzrine indiğini ifade eden birçok hadis vardır. Bu konuyla ilgili Mısırlı âlim Abdussabûr Şahin, Yedi Harf meselesini incelerken, ilgili hadis senedlerinin sayısının toplam 46 olduğunu, bunlardan 34 rivayetin sağlam olduğunu belirtmiştir. Bu konuyla ilgili hadisin sadece bu senedlerle tevatür seviyesine ulaştığı belirtilmiştir.¹⁴ Yedi harfle ilgili hadislerin en meşhur lafzı ise şöyledir: *"Hiç şüphesiz bu Kur'an Yedi harf üzere nazil olmuştur, siz onda kolayınıza geleni okuyunuz."*¹⁵

Kur'an'ın Arap lisanıyla indirildiği konusu, hem kendi ifadesiyle¹⁶ hem de ilim ehlinin ve insanlık aleminin şahit olduğu şüphe götürmez bir konudur. Kur'an'ın indirildiği dönemde Arap dili birçok lehçeden oluşmaktaydı. Kureyş de bu lehçelerden biri olmakla beraber son peygamberin ve kavminin de lehçesiydi. İlahî kelamın, peygamberinin dili olan bir lehçede indirilmesi de bu bağlamda gayet tabii ve doğaldır.¹⁷

Tüm bunlara rağmen farklı kabilelerde olup farklı lehçeleri konuşan insanların Kur'an ile muhatap olması bazı problemleri de beraberinde ge-

12 İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1974), 38-39.

13 Subhi Salih, *Kur'an İlimleri*, çev. Mehmet Sait Şimşek (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 103; a.mlf, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1407), 103-104.

14 Abdussabûr Şahin, "Kur'an Tarihinde Yedi Harf Meselesi (1)", çev. Tayyar Altıkulaç, *Diyanet Dergisi* XII/1 (1973), 17.

15 Buhârî, *Fezâilu'l-Kur'an*, 5, 27; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 270; Ebû Dâvûd, *Vitir*, 22; Tirmizî, *Kıraat*, 11; Malik b. Enes, *Kur'an*, 5.

16 *"Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik."* Yûsuf, 12/2

17 *"Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik..."* İbrahim 14/4.

tirdiği bir gerçektir. Özellikle yeni Müslüman olanlardan yaşlıların, okuma yazma bilmeyen ümmiler ile çocukların Kureyş lehçesi ile nazil olan Kelamullah'ı anlamada, telaffuz etmede ve okumada zorluk çektikleri bilinmekteydi. İşte bu zorluğun bir nebze giderilmesi adına, kendi lehçeleriyle Kur'ân'ı okumalarında kolaylık olsun diye müsaade verilmiştir. Bu ruhsata Kur'ân tarihinde “Yedi harf” ruhsatı denilmiştir.

Yukarıda bahsedilen yedi harf ruhsatın sosyal şartların zorlaması neticesinde ihtiyaç hasıl olduğu ortadadır. Bu ruhsatın Medine döneminin sonuna doğru kullanıldığı çoğunluk tarafından kabul görmektedir. Bu görüşü rivayetlerdeki ifadeler de desteklemektedir. Lakin az da olsa bu olgunun Mekke döneminde verildiğini iddia edenler de olmuştur. Mekki surelerin Medenî surelerden fazla olduğu, kıraatlerin de sadece Mekki surelerde bulunduğu şeklinde bir iddia öne sürülerek bu tezi savunanlar olmuştur. Ancak bu iddianın zayıf kalması münasebetiyle çok itibar edilmemiştir.¹⁸

Yedi harf ruhsatının Hz. Peygamber zamanında veya daha sonraki dönemlerde kaldırılıp kaldırılmadığıyla ilgili temelde üç yaklaşım bulunmaktadır. Bunlar;

- 1) Kureyş lehçesinin yaygınlaşmasıyla beraber bu ruhsatın son bulunduğu yaklaşımı.
- 2) Yedi harf ruhsatının devam ettiği, bu ruhsatın tüm dönemleri kapsadığı şeklindeki yaklaşım.
- 3) Tamamının olmasa da bir kısmının var olduğu şeklindeki yaklaşım.

Birinci madde: Kureyş lehçesinin kullanımının yaygınlaşması, okuma yazmanın ve sosyal-kültürel seviyelerin yükselmesiyle birlikte Kureyş lehçesinin esas alınıp bu ruhsata son verildiği şeklindeki yaklaşımdır. İkinci Madde: Bu olgunun tıpkı Kur'ân'ın icazı gibi sürekli olduğu iddia edilmiştir. Bu yönüyle bu ruhsatın tüm dönemleri kapsadığı iddia edilmiştir. Üçüncü Madde: Yedi harfin Hz. Osman zamanında çoğaltılan Mushaf'lara girebildiği kadar mevcut olduğu ve muhafaza edildiği, Mushaf hattına uymayanların da bırakıldığı şeklindeki yaklaşımdır.¹⁹

Buraya kadar konu genel hatlarıyla özetlenmiştir. Sunulan bu özet konunun sadece başlangıç kısmını, kabuğunu teşkil etmektedir. Konuyla ilgili birçok çalışmanın olduğu yukarıda belirtilmiştir. Bu aşamadan sonra Yedi Harf meselesinin problemlili/tartışmalı meselelerine değinmeden, Oryantalistlerin bu meseleye olan yaklaşımlarından bahsetmek gerekir.

18 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 32.

19 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 32-34.

2. Oryantalistlerin Yedi Harf Meselesine Yaklaşımı

Konunun genel hatlarını çizmek adına Oryantalizm hakkında kısaca değinmek gerekir. Bu başlıklarda oryantalizmin ne olduğu ve kısa tarihçesi hakkında kısa bir bilgi vermekle iktifa edeceğiz.

2.1 Oryantalizm Nedir?

Oryantalizm sadece İslam üzerine araştırmalar yapan ve yalnız İslamî eserlerle ilgilenen bir akım değildir. Edward Said'in tanımıyla:

“Oryantalizm Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünüş biçimidir. (...) 18. yy. sonlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak kabul edersek, Oryantalizm Şark ile uğraşan toplu bir müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, tedris eder, iskan eder, yönetir; kısacası 'Doğu'ya hakim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için' Batı'nın bulduğu bir yoldur.”²⁰

Oryantalizm, bu tanımında olduğu üzere “Şark ile uğraşan toplu bir müessesedir.” Bu toplu müessese diğer inançlar üzerinde yaptıkları çalışmaların yanı sıra İslam inancı, tarihi, coğrafyası, kültürü ile özel olarak ilgilenmişlerdir. Oryantalistler İslam'ın her sahasıyla ilgili çalışmalarda bulunmuş ve bu bağlamda önemli araştırmalar yapmışlardır. Ancak bu müessesenin önemle üzerinde durduğu meselelerden biri İslam'ın temel kaynağı olmuştur.

Oryantalistlerin çalışma alanlarından birisi belki de en önemlisi kıraat alanı olmuştur. Kıraat alanının en önemli meselelerinden biri de yedi harf konusudur hiç şüphesiz. Oryantalistlerin bu konuya olan yaklaşımlarını genel hatlarıyla izah etmeden önce oryantalizmin kısa tarihini görmemiz faydalı olacaktır.

2.2 Oryantalizmin Kısa Tarihçesi

Oryantalist düşüncenin ilk teşekkülüne dair net bir tarih vermek zordur. Ancak Emevi dönemine, hatta Necran Hristiyanlarına kadar uzandığı iddia edilmiştir.²¹

Bu konuyla ilgili tarih koymaya çalışan bazı araştırmacılar ise Viyana'da toplanan Konsül'ün aldığı kararları baz alarak oryantalizmin resmi başlangıç yılını 1312 olduğunu iddia etmişlerdir. Onları bu iddiaya sevk eden şeyin ise bu konsülde Batı üniversitelerinde Arap dili kürsülerinin kurulması kararı idi. Lakin genel kanaat oryantalizmin daha önce meydana gelen Haçlı Seferleri esnasında başladığı yönündedir.²²

20 Edward W. Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev.: Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yay., 1989), 15-16.

21 Hüseyin Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 19.

22 İsmail Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar”,

Batının İslam dünyasına ilmî noktadan dirsek teması kurmasıyla beraber, Oryantalistler/Batılı düşünürleri bu dinin en temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet üzerine birçok araştırmalar yapmaya sevk etmiştir. Kur'ân üzerine yapılan ilk çalışmayı da 1143'te Robert of Ketton (ö.1160) adlı bir İngiliz yapmıştır.²³

16. yy. Doğu ile Batı ilişkileri açısından farklı bir ivmenin olduğu yüzyıl olmuştur. Hem siyasi ve ekonomik ilişkiler açısından hem misyonerler ve gezginlerin sayısındaki artışla orantılı olarak Doğu hakkındaki eserlerin de sayısında belirgin bir artışa sebep olmuştur. 17. ve 18. yy. ise düşüncenin evrildiği, farklı kültür ve coğrafyaların birbirini tanıması için yeni bir ortam hazırlamıştır. Bu ortam içerisinde Coğrafi Keşifler, Rönesans ve Reform gibi yeni dünyayı keşfetmeye yönelik devrimler ardı ardına gelmiştir. 18.yy.'da oryantalizmin temelleri modern bir çizgide atılmış olup 19.yy. gelindiğinde ise oryantalizm büyük bir sıçrama yapmıştır. Bin yıldan beri İslam ile irtibatlı olan Batı, yarım asır gibi kısa bir sürede on binlerce kitap, makale, akademik tez, bildiri ve dergileri yayın hayatına katar. Batı, sanki bu kaynaklara yeni bir keşif ve fetih ruhu ile sarılır.²⁴

Modern oryantalizmin başlangıcı ise, 1795 yılında Fransız İnkılabından sonra Paris'te başlar. Burada Şark Dilleri Okulu'nun kurulması tarihi olarak bir dönemin başlangıcına işaret etmektedir. Sylvestre de Sacy (1758-1838) bu okulun Arapça kürsüsünün başına getirilir.²⁵

Bu okulun asıl görevlerinden biri diplomatik yönden görev alacak bilim adamlarını ve tercümanları yetiştirmektir. Okulun kuruluş amaçlarının açıklandığı maddede kültürel ve politik amaçlar ve menfaatler için şark dilleri öğreniminin yapılacağı bir okulun kurulacağı açıkça dile getirilmektedir.²⁶ Buradan anlaşılmaktadır ki doğu dillerini öğrenme, politika ve ticaret için bir gaye edinilmektedir.

19.yy. sonlarına doğru Paris'te bir kongre yapıldı (1873- Oryantalistler Kongresi). Bu kongre bünyesinde bir ilki barındırıyordu. Çünkü bu Oryantalistlerin yapmış olduğu ilk kongreydi. Milat denilebilecek bu dönüm noktasından sonra doğu ülkelerinin sosyal ve kültürel yapısının yanı sıra din ve medeniyetlerini de konu alan ve inceleyen kongreler peşi sıra geldi. Ve hala yapılmaya da devam edilmektedir.²⁷

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/1 (1990), 105-106.

23 Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 24 Ocak 2023).

24 İbrahim Kalın, *Ben, öteki ve ötesi: -İslâm-Batı ilişkileri tarihine giriş-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 312.

25 Bulut, "Oryantalizm".; Ayrıca Bkz: Faruk Bilici, "Sacy, Antoine Isaac Silvestre de", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 25 Ocak 2023).

26 İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990), 103.

27 Mustafa Sibai, *Oryantalizm ve Oryantalistler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993). 13-36.

2.3 Oryantalist Düşünürlerin “Yedi Harf” Meselesi Hakkındaki İddiaları

Bu başlık altında oryantalistlerin belli başlı isimlerinden olan ve özellikle yedi harf ve kıraatlerin kaynağı konusunda söz söyleyen veya eseri olan şahsiyetlerin iddialarını ele almaya çalıştık. Bahsedeceğimiz oryantalistler şunlardır: Ignaz Goldziher (1850-1921), Arthur Jeffery (1892-1959), Rudi Paret (1901-1983), Keith E. Small (1959-2018) ve Christoph Luxenberg.

Oryantalistlerin Kur’ân metninin kıraatleriyle özelde de yedi harf ile alakadar olmaları çok da garipsenecek bir durum değildir. Bu ilginin nedeni ise aslında meseleyi evirip çevirip Kur’ân’ın kaynağına getirmek istemeleridir. Onların bu konudaki amacı kıraat farklılıklarının kişisel bir içtihat alanı olduğunu ispat etmektir. Bunun akabinde de Kur’ân’ın şahsi/indi görüşlerin sonucu olduğu ortaya koyarak işi Kur’ân’ın kaynağına götürmektir. Bu amaç ve gayeler uğruna çalışmalarını yürütenlerin başında hiç şüphesiz Ignaz Goldziher gelmektedir.

Ignaz Goldziher (1850-1921), oryantalizmin en önde gelen isimlerden biridir.²⁸ Yedi harf meselesine en çok değinen oryantalist isimlerden biridir. Goldziher, Kur’ân’ın kaynağı ile ilgili şüpheler ortaya atmakla kalmayıp, O’nun metninin tartışmalı olduğunu iddia eder. Bu bağlamda konuyu kıraatler çerçevesinde ele alır ve yedi harf meselesine değinerek yedi harfin tevkifi olmadığını savunur.²⁹

Goldziher, farklı anlam kaymalarından kaynaklı çıkabilecek problemler yüzünden kıraatlerin kaldırıldığını iddia etmiştir. O, farklı kıraatlerin varlığını, unutulmuş veya tahrip edilen asıl metnin yeniden derleme çabası olarak görür.³⁰ Goldziher, kıraat farklılıklarının çıkmasında en büyük sebep olarak Arap dilinin kendine has özellikleri olduğunu ifade eder. Özellikle Arap dilinde o dönem itibarıyla nokta ve hareketlerin olmaması bu farklılıkların çıkmasında ciddi anlamda etki ettiğini belirtir. Kur’ân’ın yedi harfle indirilmesini de Tevrat’ın bir zaman dilimi içerisinde birçok lügatle indirilmesine benzetir.³¹

Hiz. Peygamber’in yedi harf hadisini ve bundaki ruhsatı hiçe sayarak kıraatler konusundaki iddiasında bulunması Goldziher’in İslam düşmanlığının dışı vurumudur aslında. O, kıraatlerin sonradan ortaya çıkarıldığı şüphesini uyandırma ve Peygamber ashabının Kelamullah’a olan müdahalesi olarak gösterme gayretindedir.³²

28 Goldziher “Mezahibü’t-Tefsiri’l-İslâmî” adlı eserinde bu konuyu genişçe ele almaktadır. (Bu eser, Mustafa İslamoğlu tarafından, “İslâm Tefsir Ekolleri” adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

29 Abdurrahman Çetin, “Kur’ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 2/3 (2002), 78.

30 Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 58.

31 Çetin, “Kur’ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, 78.

32 Abdülmecit Okçu, “Ignace Goldziher’in Taberi’den Aktarımda Bulunarak Bazı Kıraatleri

Arthur Jeffery (1892-1959), Kur'an'ın İslam coğrafyasındaki gerçek değerini bilen bir oryantalisttir. Özel olarak Kur'an ile ilgili çalışmaları da bulunmuştur. Bir Hristiyan'ın İncil olmadan da yaşayabileceğini ama Kur'an olmadan İslam'ın ve Müslümanlığın yaşanamayacağını açıkça itiraf etmiştir.³³

Arthur Jeffery diğer çoğu oryantalistlerde olduğu gibi bir ön kabul ile işe koyulur ve iddialarını hep bu ön kabule göre desteklemeye çalışır. Bu ön kabul ise Kur'an'ın tamamıyla Peygamber'in eseri olduğudur. O, Kur'an'ın baştan sona bütün anlatımlarında Muhammed'in izlerini taşıdığını ileri sürmekte ve bunu delillendirmek için bazı sureleri tercüme ederek işe koyulmaktadır. Ayrıca kıraatler ve edebiyat gibi diğer kaynaklardan farklı okuyuş biçimlerini bir araya getirir. Bunların yekûnu yaklaşık altı bini bulmaktadır. Yararlandığı kaynakların en başında ise bazı sahabelere ait özel okuyuş çeşitlerini de içeren İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö.316/924)'nin eseri *Kitâbu'l-Mesâhif* gelmektedir. Jeffery, İbn Mücahid (ö.324/936)'i kıraatleri yediyle sınırlaması ve bu fikri yerleştirmesi nedeniyle sert dille eleştirir.

Rudi Paret (1901-1983) kıraat konusu üzerinde duran bir Alman şarkiyatçıdır. O da tıpkı Goldziher gibi kıraatlerin sonradan ihdas edildiğini iddia eder. Bununla da yetinmeyip Muhammed'den neşet etmemiş Kur'an'dan bir tek ayetin bile olmadığını ileri sürer. Bu yönüyle Paret, kıraatin ilahi bir emir ve izinle olmadığını, nokta ve hareketlerin olmamasından dolayı çıktığını savunur.³⁴

Çoğu oryantalistte olduğu gibi Rudi Paret'in kabul edemediği veya kabul etmeye zorlansa da aklî ve ilmî yönden ciddi eleştiriler yönelttikleri bir hakikat var ki o da Kur'an'ın aslıyla günümüze kadar ulaştığıdır. Oryantalistlerin düştükleri bu durum ilmi yönden incelendiğinde kendileriyle çeliştiği görülecektir. O'nun hem Kur'an'ın orijinallikinden bahsetmesi hem de yazıya geçirilmesi aşamasında Peygamber döneminin kelime ve sözcüklerinin orijinalinden farklı anlamlara gelecek şekilde değiştirildiğini iddia etmesi bu çelişkilerinden sadece birine örnektir.³⁵

Keith E. Small (1959-2018), Jeffery'in sert eleştirisinin aksine İbn Mücahid'i otorite kabul eden bir oryantalisttir. O, İbn Mücahid'in benimseydiği kıraat ile harf sözcüklerini aynı anlamda olduğunu öne sürer. Small'a

Tenkidi ve Meselenin Arka Planı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (Erzurum 2002), 143.

33 Mohammad Chaudhary, "Oryantalizmin Kırâat Farklılıklarına Bakışının Tenkidi- Arthur Jeffery Örneği", çev. Mahmut Ay, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 190; Ayrıca Bkz. Arthur Jeffery, *The Quran as Scripture*, (New York: Russel F. Moore Co., 1952), 1.

34 Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Otto yayınları, 2008), 17.

35 Hüseyin Polat, *Alman Oryantalistlerin Kur'an ve Tefsir Çalışmaları -Rudi Paret Örneği* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2011), 90.

göre yedi kıraatin var olduğu sabittir bunda şüphe etmeye gerek yoktur. İbn Mücahid'i kastederek bu fikrin kaynağı olan kişiye itiraz etmenin bir anlamı olmadığını belirtir. Tek bir okuyuşun mümkün olmadığı görüşünü İbn Mücahid'den nakleden Small, bu görüşün söylendiği zaman pek çok kıraatin de var olduğunu belirtir. O, sonuç itibariyle İbn Mücahid'in yedi kıraatin dışında başka bir kıraat olmadığı fikrini savunur.³⁶

Christoph Luxenberg³⁷ yedi harfi, “yedi okuyuş” olarak açıklar ve bu konu hakkındaki görüşlerini “okuyuş” kavramı üzerinden değerlendirir. Bu yönüyle yedi kıraati de yedi okuyuş olarak ele alır.³⁸ Yedi harften kastedilenin huruf-u mukatta'a harfleri gibi bölüm işaretleri olduğunu iddia eder. O, Kur'an'ı pasajlara ayıran bazı işaretlerin var olduğunu ve yedi harfin de bu bölümleri ayıran şeklinde anlamanın daha makul olduğunu belirtir. İddiasını desteklemek amacıyla Süryanî diliyle mukayeseye giren Luxenberg, Süryanice'deki sesli harflerin sayısının yedi olduğunu, bu yedinin de olsa olsa Süryeni'deki yedi harf olduğunu iddia eder. Aslında O, bu iddiasına Arap dilinin Süryani kökenli olduğuna dair bir ön kabul ile başlar. Temellendirmeye çalıştığı bu iddiayı da kendi gibi bir oryantalist olan Nöldeke'nin sözlerini göstererek savunur.³⁹

Sonuç

Yedi Harf İslam ilimleri arasında ayrı bir yer tutmasından bu yana çok konuşulan ve tartışılan konulardan biri olmuştur. İslam bilginleri bu konuyu etraflıca ve yıllar süren bir çaba ve emekle uğraşıp meselenin halli için ciddi zamanlarını harcamışlardır. Konuyla ilgili çok sayıda rivayet olmasına rağmen meseleyi açığa kavuşturacak bir ifadenin bulunmaması münasebetiyle konu üzerinde çok sayıda fikir ve iddia ortaya atılmıştır.

Yedi harf meselesinin ümmete kolaylık olması için indirildiği konusunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Bunda hadislerin yoruma mahal vermeyen açıklığı delil olacağı gibi tarihi veriler de buna şahittir. Yani ilim ehlinin yedi harfin kolaylık dışında başka bir nedene bağlı olduğunu iddia etmesi güçtür. Bu ruhsat Hz. Muhammed (s.a.v)'in bizzat isteği doğrultusunda verildiği ve bunun ümmete olan rahmet, şeref ve lütfun bir tezahürü olduğu da unutulmamalıdır.

36 Keith Edward Small, *Textual Criticism and Qur'an Manuscripts* (United Kingdom: 2011), 38.

37 Luxenberg'in kimliğini gizleyen bir yazardır. Bu yönüyle iddiaları konusunda mesafeli yaklaşılmasına gayet doğal bakılmalıdır. Almanya'da yaşadığı bilinen yazarın aslen nereli olduğu belli olmamakla beraber Hristiyan olduğu iddia edilmektedir. Bkz: Ayşe Nur İba Çınar, Kıraat Alanında Öne Çıkan İngilizce Oryantalistik Çalışmalar (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 33.

38 Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of The Koran*, (Berlin: Schiler, 2007), 9-12, 38.

39 Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, 39.

Oryantalistlerin kıraatlerle -özelde de yedi harfle- bu kadar ilgilenmesinin altında yatan ana neden Kur'ân'ın menşei ile ilgili şüphelerinin dışı yansımasıdır. Onlar kıraat farklılıklarının kişisel görüş ve içtihatlarla olduğunu ispat etme yoluna giderek Kur'ân'ın da aynı şekilde yazıldığı iddiasını temellendirmiş olacaklarını düşünmektedirler. Oryantalistlerin en büyük arzusu bugünkü Kur'ân ile Hz. Osman öncesi yazılan Kur'ân arasında farklılığın ortaya çıkarılması idi ancak bunda da başarılı olamadılar. Bu başarısızlıkların akabinde Yedi Harf meselesini farklı şekilde yorumlayarak zihinleri karıştırmayı seçtiler. Bunlardan Luxenberg yukarıda da bahsettiğimiz gibi Yedi Harfin özel işaret/bölüm işareti olduğunu savunurken Paret ise yedi harfin sonradan ihdas edildiğine odaklanır. Small yedi harfi sayı merkezli düşünerek kıraatleri sınırlarken, Jeffery ise yediy-le sınırlı olmadığını iddia ederek bu okuyuş alanını olduğundan fazla genişletir. Ve tüm bu çalışmaların ortasında oryantalistlerin rehberi ve fikir babası Goldizher ise Kur'an metninin sıhhatini tartışır, kıraatlerin aslında gerçek metni kurtarma operasyonu olduğu, ayrıca diğer kıraatlerin farklı anlam kaymalarından dolayı kaldırıldığını da iddia eder. Tüm bu zihin karışıklığı/karıştırmaları yapmalarına rağmen bir sonuç alınamadığını da yine kendileri itiraf eder. Rudi Paret bu farklılıkları bulma sevdasından vazgeçip Kur'ân'ın içeriğine odaklanmak gerektiğini itiraf etse de bu arzuları da Kur'ân'ın ifadesiyle kursaklarında kalmaya mahkumdur: *Tevbe Suresinde; "Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek isterler. Kafirler istemese de Allah nurunu mutlaka tamamlayacaktır."*⁴⁰

KAYNAKÇA

- Bilici, Faruk “Sacy, Antoine Isaac Silvestre de”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 25 Ocak 2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/sacy-antoine-isaac-silvestre-de>
- Birişik, Abdülhamit. Kıraat İlmi ve Tarihi. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Bulut, Yücel “Oryantalizm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 24 Ocak 2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/oryantalizm>
- Chaudhary, Mohammad A. “Oryantalizmin Kırâat Farklılıklarına Bakışının Tenkid - Arthur Jeffery Örneği”. çev. Mahmut Ay. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 189-204.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Oryantalizm ve Batıda Kur’ân ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1, 1990.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî. en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-'aşr, thk. Ali Muhammed Dabbâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1985.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Çetin, Abdurrahman Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. “Kur’ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”. *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 2/3, 2002.
- Çınar, Ayşe Nur İba. *Kıraat Alanında Öne Çıkan İngilizce Oryantalistik Çalışmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dağ, Mehmet. Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011.
- Goldziher, Ignaz. İslâm Tefsir Ekolleri, çev. Mustafa İslâmoğlu, İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- İsfahâni, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Rağıb el-İsfahâni. “harf”, *Müfredat fi Garibi'l Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, trs.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. “harf”, *Lisânu'l-Arab*, Kahire: Dârü'l-Meârif, trs.
- Kalın, İbrahim. *Ben, öteki ve ötesi: -İslâm-Batı ilişkileri tarihine giriş-*. İstanbul: İnsan Yayınları, Birinci baskı, 2016.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1974.
- Karadağ Ahmet. “Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf Hakkındaki Görüşlere Dair Bir Değerlendirme”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 1177-1210.

- Kaya, Osman. “Kur’an’ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu’s-seb’a (Yedi Harf Meselesi)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 219-244.
- Luxenberg, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of The Koran*, Berlin: Schiler, 2007.
- Said, Edward W. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. çev.: Selahattin Ayaz İstanbul: Pınar Yay., 2. Baskı, 1989.
- Salih, Subhi. *Kur’an İlimleri*. çev. M. Sait Şimşek. Hikmetevi Yayınları, 2015.
-, Subhi. *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyin, 1430/2009.
- Sibai, Mustafa. *Oryantalizim ve Oryantalistler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- Small, Keith Edward. *Textual Criticism and Qur’an Manuscripts*, United Kingdom: 2011.
- Süyûtî, Celaeddin. *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1429/2008.
- Şahin, Abdussabür. “Kur’an Tarihinde Yedi Harf Meselesi (1)”. çev. Tayyar Altıkulaç. *Diyanet Dergisi* XII/1, 1973.
- Şengül, İdris. Kur’ân Tarihi’nde Ahrufu’s-Seb’a ve Kıraatler Meselesi. *Tafsir Dergisi* 1/1 (Kasım 2021), 65-82.
- Okçu, Abdülmecit “Ignace Goldziher’in Taberî’den Aktarımda Bulunarak Bazı Kıraatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Planı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18, Erzurum 2002.
- Paret, Rudi. *Kur’ân Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Polat, Hüseyin. *Alman Oryantalistlerin Kur’ân ve Tefsir Çalışmaları -Rudi Paret Örneği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2011.
- Yaşar, Hüseyin. *Alman Oryantalizminde Kur’ân’a Bakış*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Zürkânî, Muhammed Abdu’l-Azîm. *Menâhîlül-İrfan fî Ulûmi’l-Kur’ân*. Dâru İbn Hazm, Mekke, 2017.

BÖLÜM 9

İBN HALDUN'UN TOPLUM VE TOPLUMSAL DAVRANIŞ TASAVVURU

Murat KOBYA¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0002-3221-1430

Araştırmacı ID: 28041
muratkobyay@ibu.edu.tr

Giriş

Sosyolojinin temel konusu olan toplum, ortak bir kültürü ve ortak toplumsal kurumları paylaşan insan topluluğu olarak tanımlanabilir (Şavran, 2018: 7). Toplumsal davranış ise, pozitivist sosyoloji geleneğine uygun olan bir tarife göre; birbirinden haberdar ve birlikte mensubiyet duygusuna sahip asgari iki insanın eylemidir. Buna göre toplumsal davranış, çeşitli toplumsal statü ve rollere sahip sosyal kişileri içinde barındıran bir sosyal gurup dahilindeki davranıştır. Sosyal davranış; standartlaşmış, tiplleşmiş, kalıplaşmış ve yapılaşmış davranıştır (Koby, 2012: 16). Yorumlayıcı sosyoloji ekolünün öncülerinden Max Weber'e (1864-1920) göre ise sosyal davranış; diğerlerinin geçmiş, şimdi ve gelecekte meydana gelmesi umulan davranışlarına yönelik her türden insan eylemini ihtiva eder (Giddens, 2009: 244).

Evrende her şeyin bir sebep-netice halkasına bağlı olarak ortaya çıktığını, fiziksel, ahlaki, ruhsal vb. tüm olayların zorunlu nedenler tarafından tayin edildiğini iddia eden determinizm (belirlenimcilik) kuramı, hem felsefede hem de sosyal bilimler ve ilahiyatta insan davranışlarını anlama ve yorumlama bağlamında tartışma konusu olmuştur. İnsan davranışlarıyla bağlantılı olarak determinizm-iradecilik dikotomisini ele aldığımızda şu soruyla karşı karşıya kalıyoruz: İnsan, eylemlerini kendi özgür iradesiyle mi gerçekleştirir? Yoksa bizim eylemlerimiz dışımızdaki güçler tarafından zorunlu olarak mı belirlenmektedir? Sosyolojide eylem-yapı çelişkisi olarak ifade edilen tartışma budur. Toplumsal eylemlerimiz, sistem veya sosyal yapı olarak adlandırılan harici ve zorlayıcı bir kuvvet tarafından mı belirlenmektedir? Yoksa biz, toplumsal etkileşim sürecinde var olan manaya göre kendi irademizle eylemlerimizi şekillendiriyor, toplumsal dünyamızı kuruyor, yorumlama ve algı süreçleri içinde sürekli dönüştürüyor ve geliştiriyor muyuz?

Biz bu çalışmamızda öncelikle Batılı sosyolojide determinizm-iradecilik dikotomisi bağlamında karşılıklı olarak konumlanmış pozitivist/natüralist ve yorumlayıcı/hümanist sosyoloji ekollerinden kısaca bahsedip Max Weber'in konumuz açısından önem arz eden toplumsal davranış teorisi hakkında bilgi verdikten sonra büyük Müslüman düşünür İbn Haldun'un (1332-1406) toplum ve toplumsal davranış tasavvurunu ortaya koyup, onun determinizm-iradecilik kamplaşmasında nerede konumlandığını belirlemeye çalışacağız.

1. Sosyolojide Determinizm-İradecilik Dikotomisi

Sosyolojide, natüralist/pozitivist sosyoloji anlayışıyla yorumlayıcı/hümanist sosyoloji anlayışı arasında esaslı farklar mevcuttur. Birincisi, bireyin davranışını tayin eden sistem ve yapıları imleyen makro kuramlar geliştirirken; diğeri sistem ve yapıları kuran insanın failliğini vurgulayan

kuramlar inşa etmektedir. Dolayısıyla biz, sosyolojide iradecilik-determinizm ikilemini bu iki ekol bağlamında inceleyeceğiz.

1.1. Pozitivist/Natüralist Sosyoloji Ekolü ve Determinizm

Pozitivist/natüralist sosyoloji anlayışında sosyolojinin tabiat bilimlerine benzer bir bilim olduğu kabul edilir. Natüralist sosyologlar, fizik ve biyolojiyi örnek alarak doğa bilimleri ile toplum bilimlerinin birliğini esas almaktadırlar. Tabiat ve toplumun aynı kanunlar tarafından idare edildiği ve dolayısıyla ferdin eylemlerinin harici güçler tarafından tayin edildiğini savunan natüralist sosyologlara göre toplum tabiatın uzantısıdır ve nasıl doğal olgular tabiat yasalarına tâbi ise, insan davranışlarının da sosyal yapı tarafından tayin edildiğini kabul etmek gereklidir. Çünkü doğal fenomenler gibi toplumsal olgular da düzenlilik ve sebeplilik kanunlarına tâbidirler. Onlara göre; insanlar, seçeneklere sahiptir ancak bu seçenekler ekseriyetle yapısal olarak tayin edilmiştir. İnsan; kavgacı, bencil ancak güven içinde yaşamaya muhtaç bir varlık olup; onun isteklerini sınırlandırıp toplumsallaştırarak uyumlu bir yaşam sürmesini temin edecek bir sosyal yapıya gerek vardır (Koby, 2012: 232).

1.2. Yorumlayıcı/Hümanist Sosyoloji Ekolü ve İradecilik

Pozitivist sosyoloji teorisiyle keskin bir zıtlık içinde olan yorumlayıcı-hümanist perspektif, söz konusu sosyolojinin, tabiat ve toplumun aynı kanunlar tarafından idare edildiği ve dolayısıyla bireyin eylemlerinin sosyal yapı tarafından tayin edildiğini savunan analizini reddeder. Yorumlayıcı toplumsal kurama göre insan; kendi toplumsal dünyasını kurabilecek ve yönetebilecek kabiliyette, iradeli, bilinçli, yaratıcı, başkalarının davranışlarını anlamlandıran ve dikkat ettiklerini esas alarak bir davranış tarzı geliştiren, rasyonel ve bağımsız bir varlıktır. Sosyal dünya ise; insan davranışlarını tayin eden, sabit, dışsal, verili bir yapı olmayıp; bireyler arası etkileşim sürecinde yaratılan ve yorumlama sürecinde dönüştürüp değiştirilen insani bir kurgudur. Dolayısıyla toplumsal gerçeklik olmuş bitmiş bir netice olmayıp, devam eden bir oluşum sürecidir. Yorumlayıcı sosyoloji, toplumsal davranış motive eden subjektif mananın yorumlanması sürecini toplumbilimsel çözümlemenin merkezine yerleştirmiş; sistem, yapı, kurum vb. kavramların, müşterek davranış sergileyen kişilerden ve onların amaç, niyet, değer ve sembollerinden ayrı bir manası bulunmadığını vurgulamış; sosyal gelişme kanunları vb. total ve evrimci kavramları reddederek insancıl bir toplumsal bilim teorisi geliştirmiştir (Koby, 2012: 233-234).

1.3. Max Weber ve Toplumsal Davranış

Toplumsal eylem kavramı, Weber'in sosyoloji tasavvurunda merkezi bir yere sahiptir. Bireylerin öznel bir anlam atfettiği tüm insan davranış-

ları birer eylemdir. Yalnızca doğrudan gözlemlenebilir olaylara ya da durumlara aktif müdahaleler değil, pasif bir kabulleniş, tepki vermeme vb. tavırlar da eylem cümlesindendir. Toplumsal eylem ise, öznel anlamın bir başka birey ya da grupla ilişkili olması durumunda söz konusudur. Weber'e göre sosyoloji, toplumsal eylemi yorumlayarak anlama ve böylece gidişatının ve sonuçlarının nedensel bir açıklamasına ulaşma amacını taşıyan bir bilimdir (Weber, 1947: 88; 1978: 1/4; 2007: 11-12; 2020: 17; Giddens, 2009: 237; Karagöz, 2003: 100-103).

Ona göre sosyolojinin empirik gözlem birimi bireysel davranıştır. Ne kurumlar ne değerler ne de ekonomik, siyasi vb. düzen ve rejimler empirik olarak gözlemlenemezler. Ancak bu gözlemlenemeyen kurum, değer, norm, ekonomik düzen, siyasi rejim vb. kültürel unsurlar, insan eylemlerini etkilemekte ve motive etmektedirler ve dolayısıyla insani eylemlerin anlam kaynaklarını teşkil etmektedirler. Eylemi motive eden; heyecan, korku, öfke vb. bir duygu; el öpme, selamlaşma vb. bir gelenek; bir yasaya uyma, kâr elde etme gayesiyle para kazanma vb. rasyonel bir amaç ya da adalet eşitlik vb. bir değer olabilir. Bu sebep ve motifler davranışın birey açısından öznel anlamını teşkil ederler (Özlem, 2001: 120-122).

Weber'e göre sosyolojinin ana araştırma nesnesi olan toplumsal davranış; başkalarının geçmiş, şimdiki ya da gelecekte gerçekleşmesi umulan eylemlerine yönelik anlamlı her tür insan eylemidir. Tanımdan da anlaşıldığı gibi, her eylem sosyal bir niteliği haiz değildir. Sadece cansız varlıklara yönelik olan eylemler de sosyal eylem olarak kabul edilemez. Öznel tutumlar ise başkalarının davranışlarına yönelik olmaları durumunda sosyal eylem olurlar. Tefekkür veya münferiden gerçekleştirilen dua vb. dinsel eylemler de sosyal eylem olarak kabul edilemez. Bir ferдин iktisadi etkinliği de başkalarının eylemlerini hesaba katması, mesela, başkalarının talep ve arzularını göz önünde bulundurarak üretim veya tüketim faaliyetinde bulunması kaydıyla sosyal bir eylem olabilir. Her beşeri temas, sosyal bir karakter arz etmez. Yalnızca, başkalarının tutum ve eylemlerine yönelik anlamlı tavır ve eylemler sosyal bir niteliği haizdir. Mesela, bisiklet süren iki kişinin çarpışması bir doğa olayına benzer. Ancak çarpışmayı engellemek için diğerine yol verme girişimi, çarpışmayı takip eden karşılıklı bağırıp çağrışmalar, hakaret veya uzlaşma gibi davranışlar birer sosyal eylemdir. Çok sayıda insanın birlikte gerçekleştirdiği kitlesel eylemler veya diğerlerinin eyleminden etkilenmek suretiyle gerçekleştirilen eylemler de toplumsal eylem değildir. Mesela yağmur yağmaya başlayınca sokakta yürüyen insanların aynı anda şemsiyelerini açması, tamamen ıslanmaktan korunma amacına matuf olup bu davranışta, başkalarının tutum ve davranışına yönelim mevzubahis değildir. Aynı şekilde sadece kitle olgusunun etkisinde kalarak ya da bir başkasının beğenilen davranışının taklit edilmesi suretiyle gerçekleşen eylemler de kitle ya da taklit edilen kişi ile

eylemde bulunan kişi arasında bir anlam bağı oluşmadığı için toplumsal davranış değildir. Buna karşılık, birisi bir diğerrinin eylemini moda olduğu ya da göreneklere uygun örnek bir eylem olduğu gibi nedenlerle taklit ediyorsa, bu durumda arada mana bağı oluşmuş demektir ve dolayısıyla söz konusu eylem, sosyal bir eylemdir. Kısacası toplumsal eylem, subjektif anlamın bir başka birey veya grupla ilişkili olduğu bir davranıştır. Sosyal davranışın analiz edilebilecek iki anlamı vardır: Analiz, ya davranışın belirli bir fert için sahip olduğu gerçek manaya atıfta bulunmalı ya da farazi bir aktörün subjektif anlamıyla ilişkili, teorik olarak tasarlanmış bir ideal tipe bağlantılı olarak yapılmalıdır (Weber, 1947: 88; 1978: 1/4; 2007: 40-42; 2020: 48-51; Giddens, 2009: 244; Koby, 2012, 84-86).

Weber dört toplumsal eylem tipini birbirinden ayırt eder: Amaçlı akılcı davranış, değer yönelimli akılcı davranış, duygusal davranış ve geleneksel davranış. (Weber, 1947: 115; 1978: 1/24-25).

Amaca yönelik rasyonel eylem; ferdin, belirli bir eylemin olası sonuçlarını bir amaçla uyumlu araçları göz önünde bulundurarak akılcı olarak değerlendirdiği eylem tipidir. Bu tip eylemde fert, gayesine erişmesini temin edecek araç seçenekleri arasından, etki ve olası sonuçlarını göz önünde bulundurarak bir tercihte bulunur (Weber, 1947: 117; Giddens, 2009: 245; Koby, 2012: 86).

Değere yönelik rasyonel eylem; ahlaki, estetik, dini vb. bir mutlak değer in elde edilmesine yönelik akılcı davranıştır. Yalnızca ödev, şeref ve kendini bir inanca adanmak gibi ideallere yönelmiş davranışlar bu tipe uygundur. Bu eylem tipi bireyin etkinliğini yönlendiren tutarlı hedefleri gerektirdiği için rasyonel eylem kategorisine dahildir (Weber, 1947: 116; Giddens, 2009: 245; Swingewood, 1998: 179; Koby, 2012: 86).

Duygusal davranış; heyecan, korku, öfke vb. duygu durumları dahilinde gerçekleştirilen davranıştır, anlamlı ve anlamlı olmayan davranışı ayırt eden sınırdan yer alır. Bu tür eylem, genellikle değere ya da amaca yönelik rasyonel bir davranışta veya her ikisinde birden ortaya çıkabilir (Weber, 1947: 116; Özlem, 2001: 337; Koby, 2012: 86-87).

Geleneksel davranış, âdet ve alışkanlıkların etkisiyle gerçekleştirilir. Bu eylem tipi, insanların alışkanlıkla gerçekleştirdikleri günlük davranışlarının büyük bir kısmına uygundur. Geleneksel davranış da anlamlı ve anlamlı olmayan davranışı ayırt eden sınırdan yer alır. Çünkü geleneksel eylem, yaşanmışlıktan hasıl olan bir tutum çizgisinde, alışılmış uyaranlara otomatik bir tepkidir. Bu tipteki eylemin anlamının kaynağı, değere yönelik rasyonel eylemin aksine, tutarlı ve tanımlanmış olmayan idealler veya sembollerdir. Geleneksel değerler akılcılaştıkça geleneksel davranış, değer yönelimli akılcı davranışa yaklaşır (Weber, 1947: 116; Giddens, 2009: 246; Özlem, 2001: 336; Koby, 2012: 87).

Değere yönelik rasyonel eylemin duygusal eylemden temel farkı, kendisine yönelinmiş olan hedefin şuurlu olarak düzenlenmiş olması ve bu hedefe planlı ve kesin bir yöneliş çizgisinde ulaşılmaya çalışılmasıdır. Bu bakımdan, davranışını bir değere yönelik olarak gerçekleştiren kişi için, bu değer bir mutlaklık taşır. Bu iki türün ortak noktası, eylemde başarının değil, bizzat eylemin gerçekleştirilmesinin hedeflenmiş olmasıdır. Ödev, dini emir, güzellik, gurur vb. kendisine kesin görünen bir değer için, kendi inancı doğrultusunda, hiçbir eleştiriye aldırış etmeksizin eylemde bulunan kişi, sırf değer yönelimli rasyonel bir davranış gerçekleştirmiş demektir. Tam değere yönelik rasyonel bir davranış, bir emre uygun olarak, eylem sahibinin onaylayarak gerçekleştirdiği bir eylemdir (Weber, 1947: 116; Özlem, 2001: 337-338; Kobya, 2012: 87).

Eylemini bir gayeye ve bu gayeye ulaşmak için vasıtalara ve yan yollara yönelten ve gittikçe farklı ve birbirine zıt konumdaki mümkün gayelerin da farkında olarak yönlendiren olan kişi, amaca yönelik akılcı bir eylemde bulunmuş olur. Bu eylem, hiçbir şekilde duygusal ya da geleneksel bir eylem değildir. Ancak alternatif amaç veya araçlar arasında bir seçim yapılmak istendiğinde, bu seçimde bir mutlak değer belirleyici olabilir. Bu durumda eylem, yalnızca araçlar bakımından rasyoneldir (Weber, 1947: 117; Özlem, 2001: 338; Kobya, 2012: 88).

Weber'e göre eylemin, saf bir biçimde bu dört tipten sırf birisi içerisinde tahakkuku sık rastlanan bir durum değildir. Dolayısıyla bu davranış tipolojisi, hiçbir zaman davranış biçimlerinin eksiksiz bir tasnifini bize sunmaz. Bilakis burada belirlenen davranış türleri sosyolojik gayeler esas alınarak inşa edilmiş kavramsal tiplerdir. Bunlar, gerçek eyleme az veya çok yakın olabilir, genellikle gerçek eylemde karışık bir durumda meydana gelirler. Sosyolojik açıdan gayeye uygun olarak geliştirilmiş olan bu tipler, bizim için yalnızca verimli olmaları bakımından önemlidirler (Weber, 1947: 117-118; Özlem, 2001: 339; Kobya, 2012: 88).

Weber'in eylem tipolojisini örneklerle daha açık hale getirebiliriz: Amaca yönelik akılcı davranış, bir tüccarın yalnızca para kazanmaya yönelik bir gayeyle, rasyonel bir tutumla davranması örneğinde kendisini ifade eder. Aynı şekilde, bürokratik hiyerarşi içindeki âmir ve memurların belli bir hizmeti gerçekleştirme gayesine yönelik eylemleri de rasyonel bir karakter taşır. Değere yönelik akılcı eyleme misal olarak ise, bir askerî birlik komutanının, savaşta birliğin önünde savaşmasını gösterebiliriz. Bu örnekte komutan, birliğin ardında kalmayı onursuzluk saydığı için, belki de öleceğini bile bile, değere bağlı rasyonel bir davranış sergilemektedir. Geleneksel davranış, günlük alışkanlıklar ile gerçekleştirilen bir davranış olarak, yemek yerken, selamlaşma sırasında vb. ortaya çıkabilir. Ayrıca aynı davranışta, birden çok davranış tipinin tesiri de mevcut olabilir. Mesela duygusal davranış; öfke, korku, sevgi, kıskançlık vb. duygu-

larla ilişkili olarak sırf heyecan orijinli olabileceği gibi; dua etme ya da mistik bir kendinden geçiş durumunda olduğu gibi, bir değer yönelimli rasyonel davranışla birlikte, ya da borsada parasını yitiren bir tüccarın anlık öfkeli hareketinde olduğu gibi, amaç yönelimli rasyonel bir davranışla da bir arada ortaya çıkabilir (Özlem, 2001: 339-340; Koby, 2012: 88-89).

2. İbn Haldun'un Toplum ve toplumsal Davranış Tasavvuru

İbn Haldun toplumsal yaşam anlamında “umrân” kelimesini kullanmaktadır. Umrân, lugatte; uzun ömürlü olmak, yıkılan bir nesneyi tamir etmek, imar etmek, inşa etmek, ziyaret etmek, malı-mülkü çok olmak, bir kimseye bir malı yaşadığı müddetle kayıtlı olarak temlik etmek, insanların bir yerde toplanıp orada yaşamaları, bir yerin insanların çokluğu, çiftçilik, ticaret, zanaat vb. yollarla âbâd olması, ilerlemesi, halinin iyileşmesi, bayındırlık gibi anlamlara gelen Arapça “a-m-r” kökünden türemiş bir isimdir. Aynı kökten türeyen imar, mamur, tamir, imaret, umre gibi kelimeler, Türkçede de kullanılmaktadır (Koby, 2021a: 76).

İbn Haldun umrânı, “insanların, bir şehirde ya da insanların yaşamasına uygun başka bir yerde, aşiretiyle birlikte yaşaması, geçimini sağlamak için yardımlaşmak gibi fitri ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelip, toplumsal bir yaşam sürmeleridir”, şeklinde tanımlamaktadır (İbn Haldun, 1858: 48; 2001: 1/53; 2005: 1/62; 2020: 208-209). Bu tanımdan da açıkça anlaşıldığı üzere umrân, toplumsal yaşam demektir. Nitekim İbn Haldun, çeşitli vesilelerle umrânın toplumsal yaşam anlamına geldiğini defalarca vurgulamaktadır.

İbn Haldun'un tasvir ettiği şekliyle; sosyolojinin (umrân ilmi) konuları, problemleri, toplumsal olay ve olgular gibi çeşitli şekillerde ifade edilmesi mümkün olan hususlar (umranın arazları/umrana ârız olan haller) ise; umranın tabiatı/mahiyeti, kırsal toplumsal yaşam (bedevilik/bedevi umran), kentsel toplumsal yaşam (hadarilik/hadari umran), egemenlik/saltanat/devlet (mülk), insanların yekdiğerleri üzerinde tahakküm ve hâkimiyet kurmaları (tagallüp), kazanç (kesp), geçim yolları (meaş), sanatlar/zanaatlar, ilimler vb. olgular ve bunların ortaya çıkış sebepleridir (illetleri/kanunları) (İbn Haldun, 1858: 5, 6, 38, 47; 2001: 1/9, 52; 2005: 10, 11, 49-52, 62; 2020: 161, 162, 199, 207-208; Koby, 2021a: 77-78).

İbn Haldun'a göre insanı, diğer canlılardan ayıran hususiyet, düşünce (fikir) gücüdür. Algı (idrak) hayvana mahsus bir güçtür. Hayvanlar, Allah'ın bahşettiği beş duyu gücü vasıtasıyla kendi dışındaki varlıkların bilincine varır. İnsan ise diğer hayvanlardan farklı olarak, duyu gücüne ilaveten düşünce gücü ile de eşyayı algılar. İnsan düşünce gücü sayesinde zihninde, duyu gücü ile elde edilen varlıkların imgelerini (suret/resim) elde eder, bu imgeleri zihninde dolaştırır ve onlardan da başka birtakım imgeler çıkarır. Buna göre düşünce, zihnin söz konusu imgeler üzerinde,

analiz ve sentez işlemleri yoluyla tasarrufta bulunmasıdır (İbn Haldun, 2020: 765-766).

İnsan davranışları ile tahakkuk eden olay ve olgular, ona göre tabii varlıklar âleminde farklı ikinci bir varlık kategorisi teşkil etmektedir. İnsan davranışları ile inşa edilen olaylar âlemi, insanı diğer canlılardan ayıran düşünce gücü sayesinde hiyerarşik ve düzenli olarak sıralanmış bir surette tahakkuk eder ve böylelikle varlığı tamamlanır. Demek ki insan davranışları, olaylar âleminin var olması için tek başına yeterli değildir ve insanın karakteristik özelliklerinden biri olan toplumsal yaşam da düşünce gücü sayesinde mümkün olmaktadır. Fikir, olgular/olaylar arasındaki tabii ya da sun'i olarak var olan sıra düzenini yani değişmeyen sebep-sonuç ilişkisini kavrar ve bu sayede insan, eylemlerini söz konusu sebeplilik ve düzeni dikkate alarak, belirli bir strateji dahilinde, düzenli ve sıralı olarak gerçekleştirir. Düşünce gücü sayesinde insanların davranışlarında gerçekleşen düzen ve hiyerarşi, aynı zamanda onun tüm varlıklar üzerinde egemenlik kurması ve dolayısıyla onları emri altına alması sonucunu doğurmuştur. İnsanın zararlardan korunup faydalı olanı elde etmesine, temel varoluşsal ihtiyaçlarını gidermesine yönelik eylemlere temel teşkil eden düşünce türüne “akl-ı temyizi” adı verilir. Toplumsal hayat ile ilgili değer, norm ve kurallara uygun toplumsal eylemlere temel teşkil eden düşünce türüne de “akl-ı tecrübi” adı verilir. İnsanlar arasındaki çatışma-uyuşma, sevgi-nefret, savaş-barış gibi toplumsal süreçler de gelişigüzel değil, belirli değer ve normlara uygun olarak cereyan eder (İbn Haldun, 1860: 9-10; 2005: 2/339-340; 2020: 766-770).

İbn Haldun'a göre toplumsal hayat insan için zaruridir. Çünkü insan başta gıda temini olmak üzere hayatını idame ettirecek zorunlu ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz, yırtıcı hayvan vb. saldırılardan kendini koruyamaz, bu hususta hemcinsi ile yardımlaşmaya muhtaçtır. Toplumsal iş bölümü ve dayanışma sayesinde insanoğlunun gıda, barınma ve savunma gibi temel ihtiyaçları giderilmiş, bekası teminat altına alınmış olur. Toplumsal hayatın inşasıyla birlikte, insanların hayvani tabiatında var olan saldırı ve zulüm sebebiyle toplumsal düzenin bozulmasını engellemek ve adaleti temin etmek için güç sahibi, hâkim ve yasağcı bir otoriteye ihtiyaç duyulmaktadır. Devlet ve hükümdarlık kurumunun manası da budur. Ancak mesele burada da bitmez. Bizzat devlet organı ya da hükümdarın gücünü kötüye kullanıp halka zulmetmesinin de engellenmesi gerekir. Bunun için de siyaset ve hukuk kurumları devreye girmeli, devlet gücünün haksız kullanımı engellenmelidir (İbn Haldun, 2020: 213-215, 420).

İbn Haldun, coğrafi koşulların ve iklimin insan davranışları üzerindeki etkisine dikkat çeker. Buna göre, yeryüzünde ılıman iklimin hâkim olduğu bölgelerde yaşayan insanların bedenleri, renkleri, ahlakları ve dinleri en uygun niteliktedir. Hatta peygamberler de çoğunlukla bu bölgede

neşet etmiştir. İlimler, sanat ve teknoloji, mimari, gıda malzemeleri vb. her şey söz konusu bölgelerde mutedildir, aşırılıktan uzaktır. Bu durum insanların psikolojik hallerine ve karakterlerine bile yansımaktadır. Nitekim aşırı sıcak iklimin yaşandığı yerlerde ve kısmen deniz kenarındaki bölgelerde yaşayan insanlar hafifmeşrep, yeğni, eğlenceye düşkün ve neşeli olurken, soğuk ve yüksek kesimlerde yaşayan insanlar tersine hüznü, düşünceli, aşırı kaygılı ve ihtiyatlı olmaktadır (İbn Haldun, 2004: 116-122; 2020: 259-267). Yine bolluk ve refah içinde ya da kıtlık içinde yaşam sürmenin doğal sonucu olarak gelişen iki farklı beslenme ve gıda rejimi de insanların bedensel, zihinsel ve ruhsal güçleri üzerinde etkili olmaktadır. Bolluk içinde yaşayıp, çok fazla ve karışık gıda alan insanların bedenleri orantısız gelişmekte, akli ve zihni melekeleri körelmekte, dini ve ahlaki duyarlılıkları gerilemektedir (İbn Haldun, 2004: 123-126; 2020: 269-274).

İbn Haldun'a göre toplumların yaşam tarzlarının farklılığının temel sebebi geçimlerini sağlamak için tuttıkları yolun farklılığıdır yani üretim biçimleri, toplumsal yaşam tarzındaki farklılıkların temel belirleyicisidir. Buna göre iki temel toplumsal yaşam formu mevcuttur: Kırsal (bedevi) yaşam ve kentsel (hadari) yaşam. İkinci derecedeki ve lüks (hâcî ve kemâlî) ihtiyaçlarını karşılama imkanına sahip olmayan, yalnızca hayati ve temel (zaruri) ihtiyaçlarını karşılamak için üretim yapabilen toplumlar, kırsal yaşam tarzına sahiptirler. Onlar genellikle tarım ve hayvancılık ile geçimlerini sağlarlar. Kronolojik olarak kırsal yaşam, kentsel yaşamdan önce gelir. Kırsal yaşam süren toplumlar eğer zaruri ihtiyaçlarının ötesinde bir refah ve bolluğa erişirlerse, bu durum onları yerleşmeye, şehirler kurmaya, geniş evlerde oturmaya yöneltir. Gıdalarını terbiye etmeye, pahalı kumaşlardan yapılmış elbiseler giymeye vb. alışırılar. Böylece kentsel yaşam tarzına geçiş yaparlar. Kentsel yaşamda bilim, sanat, teknoloji ve ticaret gelişmiştir. Ancak kentsel yaşamdaki refah, gelişmişlik ve teknolojik ilerlemelere rağmen, kırsal yaşam süren bedeviler hadarilere göre hayır ve iyiliğe daha yatkındırlar, daha ahlaklı, dindar, cesur ve metanetlidirler. Toplumsal dayanışma (asabiyet) da bedevilerde daha güçlüdür. Çünkü hadariler refah ve zenginlik sebebiyle zevk, eğlence ve diğer nefsanî arzularla meşgul olmaya alıştıkları için nefisleri kirlenmiş ve iyilikten uzaklaşmışlardır. Bedeviler ise, refahtan uzak oldukları için fitratları daha az bozulmuştur. Yine hadariler, bolluk ve refah içinde yaşayıp, kendilerini düşmandan koruyan surlara ve hükümdarın askerlerine güvenip rahat içinde lüks döşeklerinde uyurlar. Bedeviler ise şehirden uzakta her türlü tehlikeye açık kırsal alanda (bâdiye) yaşadıkları için, sürekli tetikte ve uyanık olurlar. Böylece cesaret onların tabiatı haline gelmiştir. Yine kırsal alanda hayatta kalmak için hemcinsleriyle dayanışmaya muhtaçtırlar. Bu durum da bedevilerde asabiyetin güçlü olmasına sebep olur. Buna mukabil yöneticilerin baskı ve zorbalıkları, diğer etkenlerle birlikte hadarilerin

cesaret, kuvvet ve izzeti nefisini bozmaktadır (İbn Haldun, 2004: 157-170; 2020: 323-334).

Asabiyeti güçlü, cesur, fıtratı bozulmamış bedeviler, savaştıklarında hadarilere galip geleceklerdir. Zaten asabiyetin nihai gayesi de devlet kurmaktır (İbn Haldun, 2004: 187-190; 2020: 348-351). Ancak devletlerin de tıpkı canlı bir organizma gibi tabii bir ömrü vardır. Her devlet zorunlu olarak belirlenmiş aşamalardan geçerek, tıpkı bir canlının ölümü gibi tarih sahnesinden çekilir. Gücün tek elde toplanması, refah, dinginlik ve rahatlık hükümdarlığın temel özelliklerindendir. Ancak bunlar aynı zamanda devletin ihtiyarladığının da göstergeleridir. Bu durumu barış ve israf dönemleri zorunlu olarak takip eder ve devlet kaçınılmaz olarak yıkılır (İbn Haldun, 2004: 234-243, 249-250; 2020: 388-394, 399-401) Çöküş geçmiş bir devleti tekrar canlandırmak ve mukadder sonunu engellemek mümkün değildir. Bu husustaki gayretler akim kalmaya mahkumdur (İbn Haldun, 2004: 389-390; 2020: 557-558).

Görüldüğü üzere İbn Haldun toplumsal davranışı belirleyen maddi etkenlere dikkat çekmektedir. Acaba toplumsal yaşam ona göre yalnızca maddi faktörler tarafından mı belirlenmektedir? Manevi değişkenlerin toplumsal davranış ve olgular üzerinde belirleyiciliği söz konusu değil midir? Dini temel bir toplumsal olgu olarak görmemekte midir? Her şeyden önce açık yüreklilikle ifade etmemiz gerekir ki, İbn Haldun maddi etkenleri ve bhusus söz konusu maddi etkenler içinde ekonomik değişkenleri toplumsal davranışın temel belirleyicisi olarak kabul etmektedir. Nitekim yukarıda belirttiklerimiz de bu hususu vurgulamaktadır. Ona göre toplumsal yaşamın temel motivasyonu insan hayatının devamı için zorunlu olan maddi ihtiyaçlardır. Zaruri maddi ihtiyaçlar giderildikten sonradır ki bilimsel, sanatsal, siyasi, dinî vb. manevi ihtiyaçlar gündeme gelmekte ve esasen tüm bu manevi ihtiyaçlar ve bu manevi ihtiyaçların kurumsal tatmin yolları da ikincil (hâcî ve kemâlî) maddi ihtiyaçların karşılanmasına zemin hazırlamaktadır. Ancak bu durum din ve diğer manevi/sembolik kurumların önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Haldun din kurumunun toplumsal hayattaki önemine dikkat çekmiş; peygamberlik, vahiy gibi dini olgulardan ve devlet yönetimi ile ilgili olan hilafet ve imamet meselesinden uzun uzadıya bahsetmiştir. Devleti kuran ve devam ettiren güç asabiyet olmakla birlikte, asabiyet sahipleri arasındaki rekabeti önleyen ve onların kalplerini ortak bir idealde birleştiren din; hakimiyeti büyük, toprakları geniş devletler için vazgeçilmez bir birlik ve güç kaynağıdır. Dini inanç ile güçlendirilmiş asabiyet, devletin gücüne güç katar. Bununla birlikte asabiyete dayanmayan bir dini davetin de başarı şansı yoktur (İbn Haldun, 2020: 378-382).

İbn Haldun'un toplumun canlılık kaynağı, birliğin, dayanışmanın ve siyasal hakimiyetin esası olarak gördüğü "asabiyet;" aynı soydan gelen

topluluğu birleştiren fitri bir duygu olarak tarif edilmekle beraber, aslında kan bağına değil; müşterek geçmiş, kader birliği etmiş olmak, tasadda kıvançta beraberlik gibi müşterek tecrübelerle dayanır (İbn Haldun, 2020: 413). İbn Haldun açıkça ifade etmese de bu müşterek tecrübeler, ortak inanç ve değerlerin varlığı ile mümkündür. Büyük devletler, dini inanç ve değerlere dayanırlar. Din, toplumu ortak inanç ve idealler etrafında birleştirerek, dayanışma kurmakta, rekabet ve ihtilafı azaltmaktadır (İbn Haldun, 2020: 378). Güzel hasletlere ve ahlaki erdemlere sahip olmak mülk sahibi olmanın göstergesi iken, söz konusu faziletlerden uzaklaşmak ise mülkün elden çıkacağına işaret etmektedir (İbn Haldun, 2020: 355). Asabiyet, devlet kurmanın olmazsa olmaz şartı olmakla birlikte, devletin kuruluşu için tek başına yeterli değildir. İbn Haldun toplumun birçok asabiyetten meydana geldiğini, bunlardan bir tanesinin güç elde ederek diğerlerini egemenliği altına almasıyla devletin kuruluşunun mümkün hale geldiğini belirtir. Bu bağlamda Araplar, çöllerde tek başına yaşamaya alışkın, sert, kaba, asabiyeti güçlü ve dik başlı bir topluluk oldukları için ancak kalpleri birleştiren, kin, kıskançlık, büyülenme ve rekabeti ortadan kaldıran din sayesinde birleşebilmiş ve devlet sahibi olmuşlardır. Sağlam bir iman ile desteklenmiş güçlü bir asabiyetin önünde hiçbir kuvvet duramaz. İslam'ın ilk dönemlerindeki fetihler bunun en çarpıcı örneğidir (İbn Haldun, 2020: 338, 366, 378-379; Kobya, 2021a: 82).

İbn Haldun'a göre toplumda adaletin sağlanması ve devlet yönetiminde keyfiliğin önlenmesi için, siyaset kurumuna işlerlik kazandırılması zaruridir. O, devlet yönetiminde dini ve akli siyaset olarak adlandırdığı iki farklı siyaset tarzının mevcut olduğunu ifade eder. Devlet yönetiminde akli siyasetin mevcudiyeti bir gerçeklik olmakla birlikte; insanları hem dünya hem de ahirette saadete ulaştırabilecek olan dini siyasete uymak en doğru tercih olacaktır. Akli siyaset, toplumun dünyevi yararlarını gözetmek hususunda faydalı olmakla birlikte Allah'ın nurundan yoksun olduğu ve yalnızca dünyevi yararları gözettiği için nâkıstır ve dolayısıyla Müslüman toplumların tercihi olamaz. Hem dünyevi hem de uhrevi yararı gözetken dini siyaset, akli siyaseti de içerdiği için Müslüman toplumlarda dünyevi siyasete gerek yoktur. Esasen Allah'ın insanı yeryüzünde kendi halifesi yapma hususundaki iradesinin tahakkukuna uygun tek siyaset tarzı dini siyasettir. Ayrıca dini siyaset, mülk rejiminde bireyin yabancılaşmasına engel olan olumlu bir işleve de sahiptir. Dini inanç fert tarafından içselleştirilip, vicdana mâl edildiği için, dini siyaset ya da hilafet rejiminde, şer'i kanunlar da devlet otoritesi tarafından ferde dışarıdan dayatılmakla birlikte, diğer kanunlardan farklı olarak, dindar bireylerin vicdanlarında da kökleştiği için, aynı zamanda dahili bir yaptırıma da dayanmakta, bu durum şer'i kanunların toplumdaki güç ve etkisini arttırdığı gibi aynı zamanda bireyin yabancılaşmasına da engel olmaktadır. Çünkü şer'i kanun-

lar yalnızca dışsal bir yaptırım değil, aynı zamanda müminlerin gönülden bağlandıkları, uğruna canlarını feda etmekten bile geri durmadıkları bir değerler dizgesinin parçasıdır. Bu yönüyle dini siyaset, bir ferdi özgürleşme potansiyelini de bünyesinde taşımaktadır. Ancak bu belirtilenler bir idealin ifadesi olarak kabul edilmelidir, zira İbn Haldun'un katı determinist sosyal değişme kuramı çerçevesinde bu potansiyelin ne ölçüde harekete geçirilebileceği sorusu ortada durmaktadır. Bununla birlikte İbn Haldun'a göre en azından, dini siyasetin akli siyasete göre daha insani bir devlet ve toplum kurma potansiyeline sahip olduğu açıktır (İbn Haldun, 2020: 332-333, 420-421, 571; Kobya, 2021a: 83-84; 2021b: 360-361).

Görüldüğü üzere İbn Haldun sosyal olgular arasında doğrudan atıfta bulunmamakla birlikte asabiyet-mülk ilişkileri bağlamında dine önem atfetmiştir, denilebilir. O, dini toplumu birleştiren, dayanışmayı takviye eden bir üst değer olarak görmektedir. Din, toplumu birleştirir, asabiyeti kuvvetlendirir, devlet yönetiminde keyfilği önler, hukuk devleti ülküsünü gerçekleştirme potansiyelini bünyesinde taşır (Kobya, 2021a: 84).

Sonuç

Görüldüğü üzere İbn Haldun'un toplum tasavvuru pozitivist/natüralist, organizmacı, işlevselci, determinist ve hatta toplumsal davranışın temel belirleyicisinin maddi/ekonomik faktörler olması çerçevesiyle sınırlı olmak üzere materyalisttir. Burada onun tasavvurunun pozitivist karakterinin toplumu doğal bir gerçeklik olarak kabul etmekle sınırlı olduğunu önemle belirtmeliyiz. Yine onun materyalizmi de, yukarıda da yanlış anlaşılmalı önlemek adına belirttiğimiz gibi toplumsal davranışı maddi değişkenlerin belirlemesi ile sınırlıdır. Yoksa felsefi materyalizmin varlığı ve bilgiyi maddi olana indirgeyen, dini ve manevi değerleri yok sayan öğretisiyle İbn Haldun'un uzaktan-yakından ilgisi yoktur. Yine onun teorisinin, insanlığın zorunlu evriminin dini dünya görüşünü geride bıraktığını savunan evrimci-ilerlemeci-aydınlanmacı-pozitivist felsefeyle de hiçbir ortak yönü yoktur. Bu bağlamda laiklik/sekülerizm gibi kavramları İbn Haldun sosyolojisiyle bağdaştırmak da mümkün gözükmemektedir. Esasen on dördüncü yüzyılın sonlarında yaşamış bir Müslüman düşünürde bu kavram ve ideolojilerin izini sürmek de abesle iştigal olsa gerektir. Bunlar Batı toplumunun kendi spesifik tarihi-kültürel gelişim sürecinde yaşadığı toplumsal ve entelektüel sorunları çözmek için ürettiği çağdaş kavramlar olup, bırakın on dördüncü yüzyıl İslam dünyasında bir karşılığının olmasını, çağdaş Müslüman toplumlarında bir karşılığının olduğu hususu bile tartışmalıdır.

İbn Haldun'a göre toplumsal olguların temel belirleyicisi, -Karl Marx'ın tabirini kullanırsak toplumun altyapısı- maddi/ekonomik değişkenlerdir. Bununla birlikte, daha önce belirttiğimiz üzere, siyaset, hukuk,

din vb. manevi/sembolik kurumların da toplumsal yapıda önemli işlevleri mevcuttur. Hatta söz konusu manevi kurumlar maddi değişkenlerin etkisini arttırıp azaltabilmektedir. Ancak son kertede maddi/ekonomik etkenler toplumsal hayatın gidişatını tayin etmektedir.

Onun toplum tasavvuru, katı determinist yapısı gereği daha çok yapısalcılık ve işlevselcilikle ilişkilendirilse de teorisinde yer yer eylemci, inşacı ve hatta çatışmacı motiflerin de yer aldığı söylenebilir. Mesela kırsal/bedevi-kentsel/hadari/medeni toplumlar arasındaki ilişki, Marx'ın doğa-kültür diyalektiğini hatırlatmaktadır. Bedevilik daha doğal bir yaşam biçimini temsil ederken, hadarilik insanın doğaya meydan okuması, adeta sun'i, ikinci bir doğa kurması edimi olarak dikkat çekiyor. Ayrıca sosyal varlık alanını temsil eden olaylar âleminin, insan davranışları ve düşünceleriyle kurulduğu vurgusu, ilk bakışta eylemci-inşacı-hümanist toplum tasavvuru ile uyumlu gözükmeyle birlikte, burada insan düşüncesinin rolünün İbn Haldun tarafından, hadiseler arasındaki katı sebep-sonuç ilişkisini keşfetmekle sınırlandırılmış olduğu da dikkat çekmektedir. İbn Haldun, insanın “fikir” ve “el” ile dünyayı dönüştürüp değiştirdiğini vurguluyor. Ancak bu değiştirip dönüştürme ameliyesi sınırsız olmayıp, maddi/ekonomik şartlar tarafından kısıtlanmıştır. İnsan iradesinin bu şekilde sınırlandırılması Marx'ın şu meşhur sözünün İbn Haldun için de geçerli olduğunu düşündürmektedir: “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar: Ama kendi seçmedikleri, doğrudan karşılaşılan, geçmişten tevarüs edilen koşullarda!”

KAYNAKÇA

- Giddens, A. (2009). *Kapitalizm ve modern sosyal teori* (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn Haldun. (1858). *Mukaddime-i İbn Haldun* (Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Çev.). Bulak Matbaa-i Âmire.
- İbn Haldun. (1860). *Mukaddime-i İbn Haldun* (Ahmet Cevdet Paşa, Çev.). Takvimhane-i Âmire.
- İbn Haldun. (2001). *Tarihu İbn Haldun* (7 Cilt, H. Şühade, Haz.). Darü'l-Fıkr.
- İbn Haldun. (2004). *Mukaddime* (2 Cilt, H. Kendir, Çev.). Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı.
- İbn Haldun. (2005). *Mukaddime* (5 Cilt, A. eş-Şeddadi, Haz.). Darü'l-Beyza.
- İbn Haldun. (2020). *Mukaddime* (Ciltli 2. baskı, S. Uludağ, Haz.). İstanbul: Derghay Yayınları.
- Karagöz, E. (2003). *Max Weber'de anlayış sosyolojisi ve din olgusu*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Kobyay, M. (2012). *Sosyal bilimler ve dini ilimlerde davranış kuramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kobyay, M. (2016). Sosyolojide ve kelim ilminde determinizm-iradecilik dikotomisi. *dergİabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 4(7), 1-22.
- Kobyay, M. (2021a). İbn Haldun'un umran biliminin mahiyeti, konusu ve temel problemleri. *İlahiyat alanında araştırma ve değerlendirmeler Eylül-2021 içinde* (ss.73-87). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kobyay, M. (2021b). İbn Haldun'a göre din ve siyaset: iki farklı okuma. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 16(3), 355-373.
- Özlem, D. (2001). *Max Weber'de bilim ve sosyoloji* (3. Basım). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (O. Akınhay, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şavran, T. G. (2018). Bölüm 1: Toplum, bilim ve yöntem. N. Suğur (Ed.). *Sosyolojiye giriş içinde* (ss. 2-39). Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- Weber, M. (1947). *The theory of social and economic organization* (A.M. Hendersson-Talcott Parsons, Çev.). New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and society* (2 Cilt, çev. E. Fischhoff vd., Çev.). University of California Press.
- Weber, M. (2007). *Sosyolojinin temel kavramları* (6. Basım, M. Beyaztaş, Çev.). İstanbul: Bakış Yayınları.
- Weber, M. (2020). *Toplumsal ve ekonomik örgütlenme kuramı* (4. Basım, Ö. Ozan-kaya, Çev.). İzmir: Cem Yayınevi.

BÖLÜM 10

KUR'ÂN-I KERÎM'DE VE TEFSİRLERDE GAZAP

(Wrath in the Holy Qur'an and in its Comments)

[الغَضَبُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَفِي كُتُبِ التَّفْسِيرِ]

Hasan HALİLOĞLU¹

1 Dr. Öğretim Üyesi Hasan Haliloğlu, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi (AİÇÜ), İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı.

Dr. Faculty Education Member Hasan Haliloğlu, Ağrı İbrahim Çeçen University (AİÇÜ), Faculty of Islamic Sciences, Section of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir.

E-mail: hhaliloglu@agri.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-5985-9571>

GİRİŞ

Gazap: Türkçemizde “öfke” dediğimiz, insanın psikolojik ve fizyolojik halini gösteren bu terimin Arapça lügatlarda, Kur’ân-ı Kerîm’de, tefsirlerde, Hadis, Kelâm ilimlerinde ve diğer İslâm kaynaklarında geçen karşılığı; “buğuz, gayz, sahat, gazap” terimleridir. Bunlardan sonuncusu hariç, diğerlerini daha önce yayınlanmış olan çalışmamızda¹ ele almıştık. Bu çalışmamızda ise “gazap”ı inceleyeceğiz. Gazap’ın Kur’ân-ı Kerîm’de ve buna bağlı olarak tefsirlerde farklı kullanımları olduğu görülmektedir. Ayetlerde bu terim Allah’a nispet edildiği gibi, Peygamberlere ve kullara/müminlere de nispet edilmiştir. Allah’ın gazabı kulların gazabından farklıdır. O’nun gazabı; âyetlerde belirtildiği şekliyle, kendisine inanmayan ya da emirlerine isyân eden kimseleri dünyada lânetlemesi, cezalandırması, sıkıntılara ve belâlara dúcâr etmesi, cizye (vergi) ödemek zorunda kalmaları, sürgüne gönderilmeleri, çölde yitip gitmeleri (yetîhûne fi’l-arz), maymuna, domuza ve Tâğût’un uşaklığına çevirmeleri, âhirette de Cehennem’e girmeleridir. Gazap’ın Allah’a nispet edilip edilemeyeceği, edilecekse bunun nasıl olacağı hususu Akâid/Kelâm İlmi’nde ve kelâmî tefsirlerde de tartışılmıştır.

Peygamberlerin gazabı: Burada iki Peygamberden bahsedilir. İlki; kendisine çok sıkıntılar yaşatan, vahiy almak üzere Tûr Dağı’na Rabbinin huzuruna gidince buzağıya tapan İsrailoğullarına Hz. Mûsânın (as) gazaplanması. İkincisi; Filistin ya da Ninova halkına peygamber olarak gönderilen Hz. Yûnus’un (as) onlara gazaplanarak terk-i diyâr etmesi ve sonra da balık tarafından yutulmasıdır. Kulların gazabı: Müslümanlar kendilerine yapılan şahsî ve dünyevî haksızlıklar karşısında gazaplanmış iseler, bunda ısrarcı olmayıp nefislerine hâkim olmaları ve hatâ edenleri bağışlamalarıdır. Eğer işlenen suçlar dünyevî ve şahsî değil de Allah’ın dinine ve kutsal/manevî değerlere, hukuka ve kanunlara karşı ise, bu konuda bağışlamak, affetmek aslâ mümkün değildir. Gerekli cezâî işlemler ivedilikle yapılmalıdır. Çünkü bu konuda affetmek; toplumda sû-i istimalere, şımarıklığa, eşkıyalığa, kul hakkının ihlâline, hakkâniyetin ve adâletin dışına çıkılmasına, kaosa sebep olmaktadır.

¹ Bkz. Hasan Haliloğlu, “Kur’ân-ı Kerîm’de ve Tefsirlerde Öfke/Anger in the Holy Qur’an and in its Comments” başlıklı kitap bölümü, Kitabın adı: *Dirâsât Akademiyye min Hedyi’s-Süveri’l-Kur’âniyye/Kur’ân Işığında Akademik Araştırmalar*, s. 362-409, Sonçağ Akademi Yayınları, 1. Baskı, Şubat 2023, İskitler-Ankara, Yayın no: 2011, Editör: Dr. Öğr. Üyesi Ahmad NAJIB, (ISBN: 978-625-6924-07-9).

Gazap konusu İslâm'ın ilk kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'de ve tefsirlerde işlendiği gibi, ikinci kaynak olan Sünnet/Hadis kitaplarında da ele alınmıştır. Ayrıca insânî ve ahlâkî bir konu olması hasebiyle, Ahlak, Tasavvuf ve Fıkıh kitaplarında genişçe işlenmiştir. Çalışmamızda müracaat ettiğimiz başlıca tefsir kaynakları şunlardır:

İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı,
Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/980), *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı,

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı,

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı,

Nesefî, Ebû'l-Berekât'ın (ö. 710/1310) *Medârikü't-Tenzîl*'i,

Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Tahkîku't-tesîr fî teksîri't-tenvîr*'i,

Hâfız Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*'i,

Celâleddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505), *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tesîr bi'l-me'sûr*'u,

DİB'in *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* adlı tefsiri.

Eğer “gazap” teriminin geçtiği ilgili âyetler ve tefsirleri fikhî hükümler içeriyorsa, bu durumda İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvattâ'*sı, Ahmed Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i ve Hanefî mezhebi fakihlerinden Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/980) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı gibi kaynaklara da müracaat ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM:

Şimdi gazap'ın lügat manasına, *DİA*'daki ele alınışına, sonra da Kur'ân ayetlerinde hangi kalıplarla ve kaç defa zikredildiğine bakalım:

A- Lügat'ta Gazap:

Kur'ân'da zikredilen “gazap” teriminin Türkçe'mizdeki karşılığı “öfke”dir. “Öfke”yi ve bununla eş anlamlı sayabileceğimiz “buğz-gayz-sahat” terimlerini daha önceki çalışmamızda ele almıştık. Şimdi ise “gazap” teriminin lügattaki manasına, *DİA* ansiklopedisinde, sonra da Kur'ân-ı Kerîm'de ve tefsirlerde nasıl açıklandığına bakalım:

“Gazap” terimini Mehmet Doğan şöyle açıklamıştır: Gazab; Arapça bir isim kelimedir. Öfke, kızgınlık, dargınlık (demektir). “*Ayağı öpülme-
yen şah, gazabından sapsarı kesildi.*” (Ömer Seyfeddin). Gazaba
gelmek: Öfkelenmek, hiddetlenmek (demektir). Gazaba uğramak: Bir
kimsenin öfkesine maruz kalmak (demektir). Gazab-ı ilâhî: İlâhî gazap
(demektir). Gazabnak: Arapça ve Farsça terkiplerden oluşan bir isim
kelimedir. Öfkeli, kızgın (kimse demektir). “*Ağalar akıllarına geleni
yapıyorlardı ve ziyâde gazabnak oldukları adamı idam ediverirlerdi.*”
(Cevdet).² *DİA*’da “öfke” ve “gayz” maddeleri yoktur. İki tane “gazap”
maddesi vardır.³ Bunlara aşağıda değineceğiz.

İlhan Ayverdi “Gazap” terimini şöyle açıklamıştır: “Gazap–Gazab”:
Aşırı hiddet, intikam alma duygusu ile karışık öfke, kızgınlık, hışım. “*Her
neşvenin zamanı var ey pâdişâh-ı hüsn / İhsan umarken eylemek insâf mı
gazab.*” (Rûhî Bağdâdî). “*Ayağı öpülme-
yen şah, gazabından sapsarı kesildi.*” (Ömer Seyfeddin). “*Mahcup oturur gazapla kalkan.*” (Abdülhâk
Hâmit).⁴ Ayverdi ayrıca; “Gazab etmek”, “Gazaba gelmek”, “Gazab-
âğın”, “Gazab-âlûd”, “Gazaben”, “Gazab-nâk” terimlerini de açıklar ve
bunların cümle içinde kullanımlarına dâir örnekler verir.⁵ Serdar Mutçalı
“Gazap”ı; hiddet, öfke, sinirlenme, kızma, diye açıklamıştır.⁶

İlk ve klasik dönem Arapça sözlük/kâmûs müelliflerinden Halil b.
Ahmed (ö 175/791); gazaplı kişiyi şiddetli öfkesi olan kişi, gazaplı deveyi
de abus suratlı ve kızgın deve diye açıklamıştır (Deve; öfkesi ve kını ile
meşhur bir hayvandır). “Gazab”ı; hilkat/yaratılış itibariyle üst göz
kapağında (ya da göz kapağının üstünde) oluşan çukurluk / öfke, diye tarif
etmiştir. “Gazbe”yi de; Dağlarda birbirlerine karşı sert ve dik şekilde
oluşmuş sert kayalar, kaya blokları, diye açıklamıştır (Yani meselenin
özünde sertlik ve haşinlik vardır).⁷ İbn Fâris Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris
b. Zekeriyâ (ö. 395/1004-5), *Mekâyîsü’l-lügâ* adlı eserinde “gazap”
terimini sert ve şiddetli/kuvvetli olmak diye açıklar. “Gazbe”yi de sert ve
sarp kayalık yer diye izah eder. Ayrıca “gazap”ı; kızgınlığın,

² Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, “Gazab” md, s. 560, Pınar Yayınlar, 4. Baskı, İstanbul, Ocak 2008.

³ Bkz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, “Gazap” md, XIII, 434-435 ve 436-437.

⁴ İlhan Ayverdi, *Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, “Gazap-Gazab” md, I, 1025, Kubbealtı Yayınevi, Baskı Matbaacılık, 3. Baskı, Haziran 2008 İstanbul.

⁵ İlhan Ayverdi, age, “Gazap - Gazab” md, I, 1025.

⁶ Serdar Mutçalı, *Türkçe-Arapça Sözlük*, “Gazab” md, s. 670, Dağarcık Yayınları, Şubat 2012, Eminönü-İstanbul.

⁷ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-‘ayn*, age, “gazab” md, s. 609, Mektebetü Lübnân, 1. Baskı, Beyrut, 2004.

öfkenin/suht'un aşırı ve şiddetli hali, fa'ül şeklinde mübâlağalı ism-i fâil (etken ortaç) veznindeki "gazûb" kelimesini de; (öfkeli ve çingiraklı) çok büyük yılan, diye izah eder.⁸ Cevherî İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009), "Gazab" kelimesinin çekimlerini, türevlerini ve cümlede kullanımlarını örneklendirir. Kızmak ve öfkelenmek manasına geldiğini belirtir. Arap şiirinden ve âyetlerden örnekler verir. "Gazûb" teriminin (fe'ül vezninde mübâlağalı ism-i fâil olarak) abus suratlı kişi olduğunu, İbn Sikkât'in (ö. 244/858) "gazab"ı; kişinin suratındaki (öfkeden kaynaklanan) aşırı kırmızılık olarak açıkladığını belirtmiştir.⁹

B- TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)'da "Gazap" md:

Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) tarafından yayınlanan İslam Ansiklopedisi'nde (DİA), "Gazap" adıyla iki ayrı madde yazılmıştır. Bunlardan ilkinin İlyas Üzüm¹⁰, ikincisini ise Mustafa Çağrıncı¹¹ yazmıştır.

İlyas Üzüm, "gazap" maddesine; "*Allah'a nispet edilen haberi sıfatlardan biri*" diye tarif ederek başlamış, sözlük manasından bahsetmiş, Kur'ân-ı Kerîm'de türevleriyle birlikte 24 âyette geçtiğinden bahsetmiştir. Eş anlamlısı olan "**sahat**" ve "**gayz**" terimlerine yer vermiştir. Âyetlerde geçen "gazap" terimlerinden bir kısmının Allah'a, diğer bir kısmının da kullara nispet edildiğini belirtmiştir. Allah'a izafe edildiği âyetlerde "gazap"ın; "*lânet etmek, rahmetinden uzaklaştırmak, azap etmek, yoksulluğa, zillete ve helâke mâruz bırakmak*" anlamlarına geldiğini belirtmiştir.¹²

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın gazabının çeşitli türevleriyle birlikte anlatılırken aynı zamanda O'nun kimlere ve niçin gazap ettiğine de temas edildiğinden bahsetmiştir. Buna göre; kasıtlı olarak bir mümini öldüren kimselerin (Nisâ 4/93), savaştan kaçan (Enfâl 8/16) kimselerin, Allah hakkında kötü zan (sû-i zan) besleyen münâfıkların ve müşriklerin (Fetih 48/6), dinden dönen mürted kimselerin (Nahl 16/106) ilâhî gazaba maruz kalacaklarından bahsetmiştir. Bunların dışında; genellikle Yahudilerin ilâhî gazaba dâ'îr olduklarını, bunun sebeplerinin ise; gerçeği bildikleri

⁸ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lüğâ*, "gazab" md, s. 711, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1429/2008.

⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, "gazab" md, s. 776, Dâru'l-Ma'rife, 4. Baskı, Beyrut, 1433/2012.

¹⁰ İlyas Üzüm, "Gazap" md, DİA, XIII, 434-435.

¹¹ Mustafa Çağrıncı, "Gazap" md, DİA, XIII, 436-437.

¹² İlyas Üzüm, "Gazap" md, DİA, XIII, 434.

halde kıskançlıkları ve şerir oluşları yüzünden hakka tâbî olmamaları, Hz. Mûsâ (as) vâsıtasıyla birçok felâketten kurtarılıp sayısız nimetlere kavuşturulmaları ve sıkı sıkıya uyarılmalarına rağmen yine de azgınlık göstermeleri, buzağıya tapınmaları, kendi mukaddes kitaplarını (Tevrat) da onaylayan son ilâhî vahiy (Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed sas) geldiğinde; “*Kalplerimiz perdelidir!*”¹³ demek suretiyle bile bile bu yeni vahyi inkâr etmeleri gibi hususlar¹⁴ olduğunu açıklamıştır. Gazab’ın hadîs-i şeriflerde¹⁵ de Allah’a nispet edildiğinden bahsetmiştir.¹⁶

İlyas Üzüm, Kur’ân’da ve hadislerde zikredilip Allah’a nispet edilen “gazap”ın akâid ve kelâm mezheplerince farklı şekillerde yorumlandığına da işaret etmiştir. Mu’tezile’nin fiilî sıfatlar statüsünde düşündüğü gazabı; dostluk, düşmanlık gibi kavramları irâde sıfatına bağladığını ve meselâ rızâsını mükâfat vermeyi, gazabını da cezalandırmayı irâde etmesi şeklinde açıkladığını belirtmiştir. Selef âlimlerinin ise bu tür te’villerin söz konusu sıfatları inkâr etmek anlamına geleceğini ileri sürdüklerini belirtmiş, bunların beşerî manalara çekilmeden olduğu gibi zât-ı ilâhiyyeye nispet edilmesini gerekli gördüklerini vurgulamıştır. Ehl-i sünnet kelamcılarının da bu sıfatların irâde sıfatına bağlanmaması gerektiği hususunda Selef ulemâsı ile aynı görüşü paylaştıklarını, ancak manalarının anlaşılabilmesi için ulûhiyetin şanına uygun düşecek şekilde yoruma tâbî tutulmasını tercih ettiklerini belirtmiştir. Buna göre Allah’ın gazabının isyankârlardan hoşnut olmaması, isyanda aşırılığa varan yahut küfre düşen kimseleri rahmetinden uzaklaştırması ve hak edenleri cezalandırması demek olduğunu belirtmiştir.¹⁷

Mustafa Çağrııcı ise aynı “**gazap**” maddesini Ahlâk, İslâm Ahlâkı, Felsefe ve Psişik/Psikoloji açısından incelemiş; “*Acı veren kötü bir davranışın kişinin ruhunda uyandırdığı kızgınlık, intikam duygusu ve cezalandırma isteği anlamında ahlâk terimi*” diye tarif etmiştir. Eş anlamlısı olan “**sahat**” ve “**gayz**” terimlerine yer vermiştir. Gazap kelimesinin sözlük manasını vermiş, “rızâ” ve “hilim” terimlerinin zıttı olduğunu, “*intikam alma ve cezâlandırma isteği*” olduğunu özellikle vurgulamıştır. Âyetlerde geçen “gazap” terimlerinden çoğunun Allah’a

¹³ Bakara Sûresi; 2/88.

¹⁴ Bkz. Bakara Sûresi; 2/57-61, 88-92, ‘Ârâf Sûresi; 7/152; Tâhâ Sûresi; 20/80-90.

¹⁵ Bkz. Wensinck, *el-Mu’cemü’l-müfrehes li elfâzi’l-Hadîsi’n-Nebevî*, “gazab” md; Buhârî, *Şûrb*, 4; *Enbiyâ*, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 100, 175, 443, 477; Müslim, *İmân*, 327; İbn Mâce, *Duâ*, 1; Tirmizî, *Da’avât*, 49; *Kiyâmet*, 10; ¹⁵ İlyas Üzüm, “Gazap” md, *DİA*, XIII, 434.

¹⁶ İlyas Üzüm, “Gazap” md, *DİA*, XIII, 434.

¹⁷ İlyas Üzüm, “Gazap” md, *DİA*, XIII, 435.

nispet edildiğini, iki âyette (A'râf 7(150; Tâhâ 20/86) Hz. Mûsâ'nın (as) kendisi Tûr-i Sînâ'da olduğu sırada yoldan sapan kavmine üzüntülü ve öfkeli bir şekilde çıktığını anlattığını belirtmiştir. Bir âyette (Şûrâ 42/37) ise müminlerin üstün özellikleri sayılırken, kızdıkları zaman bile kusurları bağışladıklarından övgüyle söz edildiğine değinmiştir.¹⁸

Gazap kavramının hadîs-i şeriflerde hem Allah'a, hem Peygamberlere ve hem de diğer insanlara nispet edilerek kullanıldığından bahseder. Kutsî bir hadiste Allah'ın (cc); "*Rahmetim gazabımı geçmiştir/kuşatmıştır*"¹⁹ buyurduğuna değinmiştir. Hz. Peygamber'in aşırılık derecesine varmasa da haksızlıklar karşısında gazaplanması sonucunda yüzünün kızardığından²⁰ bahsetmiştir. Bazı hadislerde, gazap duygusunun yok edilmesinden ziyade bu duygunun etkisiyle yanlış hüküm veya karar verilmesinden kaçınılması gerektiğinin vurgulandığını belirtmiştir. Örneğin; "*Yiğit o kimsedir ki öfkelendiği zaman öfkesine hâkim olur!*"²¹ ve "*Hâkim öfkeliyken taraflar arasında kesinlikle hüküm vermemelidir*"²² meâlindeki hadislerin bu hususu vurguladığını belirtmiş, yine bazı hadîs-i şeriflerde kişiye öfkesini yatıştırabilmesi için abdest almak ve ayakta ise oturmak gibi pratik tedbirlere başvurmalarının da önerildiğinden²³ bahsetmiştir.²⁴

Mustafa Çağrııcı; klasik ahlâk kitaplarında gazabın hem ahlâkî hem de psikik bir duygu olarak ele alındığını, bu eserlerde gazabın genellikle; "*İntikam arzusu yüzünden kan dolaşımının hızlanması, kanın beyne hücum etmesi*" şeklinde fizyolojik etkisinin dikkate alınarak tarifinin yapıldığını²⁵ ve hadîs-i şeriflerde belirtildiği gibi, öfke duygusunu ortadan kaldırmak yerine öfkeli halde iken yanlışlık yapmaktan sakınmanın gerekliliği üzerinde durulduğunu belirtmiştir. İslâm ahlâk ve edep literatürünün en önemli kaynaklarından olan; İbn Kuteybe'nin '*Uyûnü'l-ahbâr*, Ebû Zeyd

¹⁸ Mustafa Çağrııcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436.

¹⁹ Buhârî, *Tevhid*, 15, 22, 28, 55; Müslim, *Tevbe*, 14-16; Mustafa Çağrııcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436.

²⁰ Buhârî, *İlim*, 28; *Lükata*, 9; *Edep*, 75; Müslim, *Salât*, 128; *Fezâil*, 127; Mustafa Çağrııcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436.

²¹ Buhârî, *Edep*, 76, 102; Müslim, *Birr*, 107-108; Mustafa Çağrııcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436.

²² Buhârî, *Ahkâm*, 13; Müslim, *Akziye*, 16; Nesâî, *Kudât*, 18; Mustafa Çağrııcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436.

²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 226; V, 152; Buhârî, *İmân*, 71; Mustafa Çağrııcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436.

²⁴ Mustafa Çağrııcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436.

²⁵ Râgıp el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, s. 346, nşr. Ebû'l-Yezid el-'Acemî, Kahire 1405/1985; Gazâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, III, 166-168, Beyrut; Mustafa Çağrııcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436.

el-Belhî'nin *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus*, Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Râgıp el-İsfahânî'nin *el-Müfredât (Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân)* ve *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, Gazâlî'nin *İhyâ'u Ulûmi'd-dîn* adlı eserlerinde gazabın tarifi, etkilerinin, çeşitlerinin, bu duyguyu frenlemenin nasıl mümkün olduğu üzerinde durulduğunu belirtmiştir. Grek felsefesinin İslâm dünyasına girmesi üzerine özellikle Eflâtun felsefesinin etkisiyle insan ruhunun (nefis) başlıca güçleri; 1- nâtık gücü, 2- şehvet gücü ve 3- gazap gücü diye üçe ayrılarak gazap gücünün potansiyel bir imkân olması itibarıyla insanın yetkinliği için gerekli ve yararlı olduğu, bu gücün aklın kontrolünde terbiye edilmesi ve geliştirilmesiyle şecaat erdemine ulaşılacağına belirtildiğine değinmiştir. Aristo'nun "tam orta" fikrinden de yararlanılarak gazabın gücünün ifratına saldırganlık (tehevvür), tefritine de korkaklık (cübn) denildiğini²⁶ belirtmiştir. Bu anlayışların Râgıp el-İsfahânî ve Gazâlî gibi düşünürler tarafından âyetlerle ve hadislerle teyit edilip İslâmîleştirilerek sonraki dönemlerde genel kabul gördüğüne değinmiştir.²⁷

C- Gazap Teriminin Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılışı:

"Gazap" teriminin Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli türevleri/müştekkâtı ile birlikte: 24 defa geçtiği görülmektedir. Bunlardan 19 tanesi Allah'a, diğer 5 tanesi ise kullara nispet edilmiştir.

Türevleri/müştekkâtı şöyledir:

Mâzî, gaip, tekil ve müzekker olarak; (غَضِبَ) 5 defa: (Nisâ 4/93, Mâide 5/60, Fetih 48/6, Mücadele 58/14, Mümtehine 60/13),

Mâzî, gaip, cemî ve müzekker olarak; (غَضِبُوا) 1 defa: (Şûrâ 42/37),

Masdar olarak; (غَضَبَ) 12 defa: (Bakara 2/ 61, 90, 90, Âl-i İmrân 3/112, Ârâf 7/71, 152, 154, Enfâl 8/16, Nahl 16/106, Tâhâ 20/86, Nûr 24/9, Şûrâ 42/16,),

İsim masdar ve tamlama olarak; (غَضَبِي) 2 defa: (Tâhâ 20/81, 81),

²⁶ Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, s. 37, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut, 1986; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 40, 45-48, İbn Sînâ, *Tis'u resâil*, s. 107-108, İstanbul 1298; Eflâtun, *Devlet*, IV, 435b-445a, trc. Sabahattin Eyüpoğlu - M. Ali Cımcöz, İstanbul 1985; Aristo, *İlmü'l-Ahlâk*, II, 2.68, 6.9-12, 7.10, trc. Ahmed Lütfî es-Seyyid, Kahire 1343/1924; Mustafa Çağrırcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436.

²⁷ Mustafa Çağrırcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436.

Sıfat-ı müşebbehe (fa'lân vezninde) olarak; **﴿عُذْبَان﴾** 2 defa: (Ârâf 7/150, Tâhâ 20/86),

İms-i mef'ûl olarak; **﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾** 1 defa: (Fâtiha 1/7),

Fâ'ale bâbından ism-i fâil (müfâ'ilen) olarak; **﴿مُغَاضِبًا﴾** 1 defa: (Enbiyâ 21/87) geçmektedir.

Bunlar, toplam 5 + 1 + 12 + 2 + 2 + 1 + 1 = 24 defa geçmiştir. Âyetlerde ve tefsirlerde şöyle geçmektedir:

İKİNCİ BÖLÜM:

Allah'a Nispet Edilen Gazap (19 âyet):

Allah'a nispet edilen gazabın O'na inanmayıp isyan eden kavimlerin çeşitlerine ve onların işlemiş oldukları cürümlerin, günahların farklılıklarına göre çok çeşitleri vardır. Bunları sırasıyla şöyle ele alabiliriz:

A- Allah'ın gazabına uğrayan Yahudiler

Fâtiha 1/7; **﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾**

Fâtiha 1/7; "... Gazaba uğrayanların ve sapmışların yoluna bizleri iletme!"

Burada "gazaba uğrayanlar"ın Yahudiler, "sapmış olanların, dalâlete düşmüş olanlar"ın da Hristiyanlar olduğu hususunda müfessirler ve ulemâ arasında neredeyse ittifak vardır denebilir. Burada "gazap", Allah'a nispet edilmiştir, yani Yahudilere gazap eden, Allah'tır. Yahudilerin Allah'ı gazaplandırmak için işledikleri inanç ve amel cürümleri ise çok çok fazladır.

İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), "Gazaba uğrayanların ve sapmışların yoluna bizleri iletme" âyetinin tefsiri hakkında ihtilaf olduğunu belirterek şu açıklamalarda bulunmuştur: Bazı âlimler, gazaba uğrayanlarla sapmış olanların aynı kimseler olduğunu söylerler. Çünkü hepsi de sapmış ve gazabı hak etmiş kimselerdir. Bazı (çoğunluk) âlimler de "gazaba uğrayanlar"ın sadece Yahudiler olduğunu, çünkü gazab-ı ilâhî'nin onlara tahsis edilmesinin bir takım sebeplerinin olduğunu şöyle açıklarlar; Yahudiler, Hristiyanlarda olmadığı kadar, düşmanlık ve isyanda çok ileri gitmişler, İsa'yı (as) inkâr etmekle yetinmeyip onu öldürmeye çalışmışlar, Allah hakkında olmadık iftiralar atarak; "Allah'ın eli bağlıdır, O çok

cimridir”²⁸ demişlerdir. Onlar hakkında; “*Allah, Allah fakirdir, biz zenginiz*” diyenlerin sözlerini işitmiştir”²⁹ âyeti de mevcuttur. Yahudiler, Hz. Muhammed’in hak peygamber olduğunu bildikten sonra onu inkâr ettiler, ona karşı sert ve inatçı davrandılar, aralarında nifak çıktı ve neticede “*gazaba uğrayanlar*” olmayı hak ettiler. Yahudiler dalâlete ve sapıklığa düşme hususunda Hristiyanlarla müşterek olsalar da, yukarıda sayılan çirkin meziyetleriyle onlardan ayrılmışlar, daha da ileri giderek “*gazaba uğrayanlar*” olmuşlardır.³⁰ Fahreddin Râzî’nin (ö. 606/1210) tefsirinde de Mâtürîdî’nin izahlarının benzerleri görülmektedir.³¹

Müfessir Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), “*De ki; Allah katında, kesinleşmiş bir ceza olarak, bundan daha kötüsünü haber vereyim mi? Allahın kendisine lânet ettiği, ona karşı gazaplandığı ve onlardan maymunlar ve domuzlar yaptığı ile tağuta tapanlar, işte bunlar, yerleri daha kötü ve doğru yoldan daha çok sapmışlardır*”³² âyetini de delil göstererek, “*gazaba uğrayanlar*”ın Yahudiler, “*sapmış olanlar*”ın da Hristiyanlar olduğunu belirtir. Ancak burada Allah’ın gazabının (insanların gazabı gibi bir şey olmadığını), çünkü böyle bir şeyin Allah’a nispet edilmesinin mümkün olmadığını, bilakis onun gazabından maksadın gazap ettiği kimselerden (kıyâmet gününde onları Cehenneme atmak sûretiyle) intikam almak olduğunu belirtmiştir. Çünkü insanlardaki gazap duygusu; intikam almak niyetiyle içlerindeki nefsânî öfkenin harekete geçmesi demektir.³³

B- Ayetleri inkâr eden ve Peygamberleri öldüren Yahudilerin Allah’ın gazabına dûcâr olmaları

Aşağıda zikredeceğimiz âyetlerde işlenen ortak nokta; **İsrâiloğulları** denen **Yahudiler**’in Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri, çok sayıda peygamberi haksız yere öldürerek şehit etmeleri, kendilerini birçok sıkıntıdan ve özellikle Firavun’un şerrinden kurtaran peygamberlerine (Hz. Mûsâ ve Hârûn) isyan edip onlardan olur olmaz şeyler ve yiyecekler istemeleri, buzağıya taparak Allah’ı inkâr etmeleri ve dolayısıyla O’na iftira etmiş olmaları, gönderilen bazı peygamberlerin kendi içlerinden

²⁸ Mâide Sûresi; 5/64.

²⁹ Âl-i İmrân Sûresi; 3/181.

³⁰ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkanî (ö. 333/944), *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 24, Dâru’l-Mizân (Mizân Yayınları), İstanbul 2007.

³¹ Fahreddin Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin (ö. 606/1210), *Mefâtihu’l-Ğayb*, I, 287, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 3. Baskı, 1420/...

³² Mâide Sûresi; 5/60.

³³ Adudüddîn el-Îcî, *Îcî Tefsiri, Tahkîku’t-tefsîr fî teksîri’t-tenvîr*, s. 37-38, tahkikli neşir: Dr. Hasan Haliloğlu, Ravza Yayınları, 1. Baskı, Davutpaşa-İstanbul, Ağustos 2022.

çıkamalarını kıskanarak ve ırkçı davranarak onlara baş kaldırmaları, kasten ve bile bile adam öldürmeleri, kendilerine hak-hakikat ve peygamber geldikten sonra Allah ve Peygamber hakkında gereksiz tartışmalara girmeleri, vs, sebeplerle **Allah'ın lânetine ve gazabına uğramaları**, yeryüzünde sürgüne gönderilmeleri, yitip kaybolmaları, zillete ve meskenete dūcâr edilmeleri, maymuna, domuza ve Tâgût'un uşaklarına çevrilmeleri meselesidir.

Bu âyetlere bakalım:

Bakara; 2/61, 90 ve Âl-i İmrân 3/112 âyetlerde İsrâiloğulları'nın işlemiş oldukları mezkûr cürümler yüzünden Allah'ın lânetine ve gazabına uğramalarından, zillete ve meskenete dūcâr edilmelerinden bahsedilir. Şöyle ki;

Bakara 2/ 61; ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّانِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسُهَا وَبَصِلَهَا، قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ، اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَ سَأَلْتُمْ، وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاؤُوا بِغَضَبِ اللَّهِ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ، ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾

Bakara 2/ 61: “Siz (Ey İsrâiloğulları, Mûsâ'ya as) şöyle demiştiniz: Ey Mûsâ! Biz bir çeşit yemeğe katlanamayacağız. Rabbine yalvar da, bize yerin bitirdiklerinden bakla, acur, sarımsak, mercimek ve soğan çıkarsın/getirsin. (O zaman Mûsâ); “Hayırlı olanı şu değersiz şeyle mi değiştirmek istiyorsunuz? (Öyleyse) Mısır'a inin, çünkü (orada) kendiniz için istediğiniz şeyler (yiyecekler) vardır” demişti. Onların üzerine zillet ve meskenet (damgası) vuruldu ve Allah'tan bir gazaba uğradılar. Bu, kuşkusuz, Allah'ın âyetlerini tanımazlıkları ve peygamberleri haksız yere öldürmelerinden dolayı idi. (Yine) bu, isyan etmelerinden ve sınırı çiğnemelerinden (haddi aşmalarından) dolayı idi.”

İmâm Mâtürîdî bu âyetle İsrâiloğulları'na vurulan “zillet”in çeşitlerine işâret ederek bunların; 1- çekmiş oldukları darlık ve geçim sıkıntısı olduğunu ve bunun delillinin de Hz. Mûsâ'dan farklı yemek talebinde bulunmaları olduğunu, 2- Allah'a isyan etmeleri sebebiyle hor-hakir görülmeye, ezik şekilde yaşamaya, cizye ödemeye maruz kalmaları, 3- rızıklarını çalışarak kazanmaya mecbur bırakılmaları, çünkü Allah'a isyan etmelerinden önce rızıklarının kendilerine bedava verilmekte olduğunu, belirtir. Âyetteki “meskenet”i; onların çektikleri fakr-u zaruret ya da Rablerine âsî olmaları neticesinde âhiretten ümitlerini tamamen kesmiş olmaları diye açıklar. “Allah'tan bir gazaba uğradılar” cümlesini de; onların Allah'ın gazabını hak etmeye dönmeleri, bu azabı üzerlerine vacip kılmaları ve onaylamaları/kabullenmeleri diye açıklamıştır. “Bu,

kuşkusuz, Allah'ın âyetlerini tanımazlıkları" cümlesini; Allah'ın peygamberleri aracılığıyla onlara gönderdiği hüccetleri ve âyetleri tanımamaları ya da Hasan el-Basrî'nin dediği gibi, Allah'ın dinini inkâr etmeleri idi, der. "*Peygamberleri haksız yere öldürmelerinden dolayı idi*" cümlesini şöyle açıklar: Onlar kendi dönemlerindeki Hz. Mûsâ ve Hârûn'u öldürmediler. Burada kastedilen, onların daha önce öldürdükleri ya da daha sonra öldürecekleri peygamberlerdir.³⁴ Mâtürîdî burada ayrıca "*rasûl*" ve "*nebi*" tanımına ve aralarındaki farka, Peygamberlerin masumiyetine, ilâhî kitapların her türlü tebdil ve tahriften korunmuş olduğuna değinir.³⁵

Müfessir Adudüddîn el-Îcî âyette zikredilen ve Yahudilere vurulan "*zillet*"in onların ayrılmaz bir parçası haline geldiğini, izzetin, onurun ve saygınlığın aksine basitlik ve değersizlik manasına geldiğini, "*meskenet*"in ise zayıflık, hareketsizlik, güçsüzlük manasına geldiğini, âyette bahsedilen Yahudilerin Hz. Peygamber dönemindeki Yahudiler olduğunu, onlara vurulan "*zillet*"in Hz. Peygamber'e cizye ödemek zorunda kalmaları olduğunu belirtir. "*Allah'tan bir gazaba uğradılar*" ibaresini ise; gazabı hak ettiler, üstlendiler, hak ettiklerini itiraf edip kabullendiler, diye açıklamıştır.³⁶

Îcî, "*Bu, kuşkusuz, Allah'ın âyetlerini tanımazlıkları ve peygamberleri haksız yere öldürmelerinden dolayı idi. (Yine) bu, isyan etmelerinden ve sınırı çiğnemelerinden (haddi aşmalarından) dolayı idi*" âyetini; kendilerine zillet ve meskenet vurulması, Allah'ın gazabı gibi onca çeşitli cezayı hak etmelerinin sebebi; (Kızıl) Denizin yarılması gibi birçok mucizeyi, Tevrat, İncil ve Kur'ân'daki mucizeleri, Hz. Muhammed'in vasıflarını (Tevrat'ta ve İncil'de O'nun geleceğine dâir bilgileri ve özelliklerini), recm âyetini inkâr etmeleri, Zekerîya, Yahya ve Şuayb (as) gibi birçok Peygamberi öldürmeleridir. Onlar kendilerince zannederler ki öldürölmelerini hak edecek bir suç işlememişlerdir. Fakat onların cezayı hak ettiklerinin ve cezalandırılmalarının asıl sebebi; sürekli isyân ve tuğyân içinde olmaları, Allah'ın hukukuna düşmanlık ederek haddi aşmaları, aslında sebep bu sayılanların hepsidir. Evet, belki cezalandırılmalarının sebebi bu suçlarının bir kısmı olabilir, ancak, küçük günahları devamlı işlemeye alışmak kişiyi büyük günah işlemeye götürür (ve bunun cezası da büyük olur, öldürölmek gibi).³⁷

³⁴ Çünkü Türkçe'mizdeki; "Dedesi sarımsak yese torununun ağzında kokar" deyiminde belirtildiği gibi, bir nesil atalarının yaptıkları iyi ya da kötü işlerle de anılır.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 143-144.

³⁶ Adudüddîn el-Îcî, *Îcî Tefsiri, Tahkîkû't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr*, s. 314-315.

³⁷ Adudüddîn el-Îcî, age, s. 314-315.

Bakara 2/90; ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، فَيَأْذِيَهُمْ عَلَى غَضَبٍ، وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾

Bakara 2/90; “Allah’ın kullarından, dilediğine kendi fazlından (peygamberliği indirmesini/vermesini) kıskanarak ve Hakk’a başkaldırarak, Allah’ın indirdiklerini tanınamakla, nefislerini ne kötü şeye sattılar! Böylelikle gazap üstüne gazaba uğradılar. Kâfirler için alçaltıcı bir azap vardır.”

İmâm Mâtürîdî âyetteki “Böylelikle gazap üstüne gazaba uğradılar” cümlesini şöyle tefsir eder: Hz. Îsâ’yı (as) ve getirdiği (hak dini) inkâr ettikten sonra (bu yetmezmiş gibi) bir de Hz. Muhammed’i (sas) de inkâr ettiler ve Allah’ın gazabını üzerlerine tekrar vacip kıldılar. Ya da; günah üzerine günah, isyan üzerine isyan işledikleri için Allah’tan lanet üzerine lanet (ve gazap) hak etmişlerdir.³⁸

Fahreddîn Râzî, “Böylelikle gazap üstüne gazaba uğradılar” âyetin tefsirinde üç ayrı mes’ele ele almıştır. 1. Mesele: Âyette iki defa “gazap” kelimesi geçmektedir. Bunu üç ayrı vecihle izah edebiliriz. Birinci vecih: İki ayrı gazabın iki ayrı sebebi olmalıdır. İlki Yahudilerin daha önce Hz. Mûsâ’yı (as) ve ona indirilmiş olan Tevrat’ı inkâr etmeleridir. Sonra da Hz. Muhammed’i (sas) ve O’na indirilen Kur’ân-ı Kerîm’i inkâr etmeleridir. Bu iki sebepten dolayı onlar Allah tarafından (iki defa) gazaba dâ’îr olmuşlardır. Bu; Hasan el-Basrî, Şa’bî, İkrime, Ebû’l-Âliye ve Katâde’nin görüşüdür. İkinci vecih: Âyette kastedilen şey, Yahudileri sadece iki defa gazaba dâ’îr etmek değildir, bilakis onları birçok defa ve müterâdif şekilde gazaplara dâ’îr etmektir. Çünkü onlar bunu hak edecek şekilde kendilerinden (sadece iki defa değil) çok defâ ve müterâdif şekilde sâdır olan çok sayıdaki isyanları dolayısıyla. Bu peşi sıra işledikleri suçlarını şu âyetler bizlere ve yine onların kendi ifadeleriyle hatırlatmaktadır: “Üzeyir, Allah’ın oğludur! (dediler)”³⁹, “Allah’ın eli bağlıdır, O çok cimridir! (dediler)”⁴⁰ ve “Allah fakirdir, biz ise çok zenginiz! (dediler)”⁴¹ Bu âyetlerde ve daha birçok âyette belirtildiği gibi, Yahudilerin küfür içeren birçok sözleri. Bu; ‘At’a ve ‘Ubeyd b. ‘Umeyr’in görüşüdür. Üçüncü vecih: Gazabın âyette iki defa zikredilmiş olması rakamsal bir mes’ele olmayıp, te’kid ve kesretten kinâye amaçlıdır. Çünkü Yahudilerin bu küfür eylemi bir defa dahi olsa oldukça büyüktür ve çok büyük günahıdır. Bu da Ebû Müslim’in görüşüdür. Dördüncü vecih: Âyette “Böylelikle

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 186.

³⁹ Tevbe Sûresi; 9/30.

⁴⁰ Mâide Sûresi; 5/64.

⁴¹ Âl-i İmrân Sûresi; 3/181.

gazap üstüne gazaba uğradılar” iki defa zikredilmiş olan gazab’ın birincisinin sebebi; buzağıya tapmış olmaları, ikincisinin sebebi ise; (Tevrat’ta ve İncil’deki) Hz. Muhammed’in (sas) vasıflarını ve Peygamberliğini gizlemeleri (ve inkâr etmeleridir). Bu da, Süddî’nin görüşüdür. **2. Mesele:** “Gazap: bir insanın hoşlanmadığı ve nefret ettiği bir durumu gördüğü zaman kalbindeki (ve damarlarındaki) kanın hızlıca akmaya başlaması neticesinde o kişinin mizacında/yüzünde görülen ânî değişikliktir (yüzünün öfkeden dolayı kıpkırmızı kesilmesidir)” diye tarif edilmiştir. Bu tür bir gazap, Allah için elbette muhaldir. Dolayısıyla bu gazabı O’nun kendisine âsî olan kullarına lânet etmesi ve onları cezalandırmak istemesi diye anlamak daha doğrudur. **3. Mesele:** Allah’ın gazaplanabileceğini ve bu gazabının daha da artıp şiddetlenebileceğini düşünmek pekâlâ mümkündür ve sahihtir. Şöyle ki bunu O’nun azap etmesi diye anlayabiliriz. Yani; onun kendisini inkâr eden bir kâfirin bir tane (kötü) hasletine gazap (ve azap) etmesi, yine kendisini inkâr eden başka bir kâfirin birçok (kötü) hasletine gazap (ve azap) etmesi gibi değildir (ikincisi birincisinden daha fazla ve şiddetlidir).⁴²

Müfessir Adudüddîn el-Îcî, “*Böylelikle gazap üstüne gazaba uğradılar*” âyetini şöyle açıklamıştır: Onlar Hakk’a baş kaldırmışlar, O’ndan hak etmedikleri şeyi istemişler, haset etmişlerdir. Çünkü Allah (cc) vahyi, kulları içinden Peygamberliği hak eden kimselere göndermiş, onlar da bunu kıskanıp haset etmişler, haktan sapmışlar, Hz. Muhammed’i inkâr edince gazaba dûcâr olmuşlar ya da yaratılmışların en faziletlisine (Hz. Muhammed’e) haset ettikleri için ya da Hz. Îsâ’dan sonra (kendi içlerinden birisinin değil de) Hz. Huhammed’in Peygamber olarak gönderilmesine haset etmişler, “*Üzeyir, Allah’ın oğludur!*” ve “*Allah’ın eli bağlıdır (O, çok cimridir)*” demişler Allah’ın kitabını tahrif etmişler ve neticede Allah’ın gazabına uğramışlardır. Denilir ki; maksat Allah’ın onlara sürekli ve peşi sıra gazap etmesidir, çünkü onlar bunu gerektirecek suçları da sürekli ve peşi sıra işlemektedirler. Aslında “Gazap; bir kişinin hoşlanmadığı bir şeyi gördüğü zaman ona karşı kalbindeki (ve damarlarındaki) kanın kaynamaya başlaması neticesinde mizacının değişmesi (yüzünün kıpkırmızı kesilmesi)” demektir. Bu tarif zahiren Allah hakkında gerçekten mümkün olmadığına göre, burada “*gazap*”tan maksat; Allah’ın Yahudilere zarar vermek, onları cezalandırmak istemesidir.⁴³

⁴² Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, 211.

⁴³ Adudüddîn el-Îcî, age, s. 366-367.

﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَمَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَيْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَوَّأُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ، ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾

Âl-i İmrân 3/112; “Her nerede bulunursa bulunsunlar –Allah’ın ipine ve insanların ipine (ahdine) sığınanlar hâriç- onlara zillet (zorluk damgası) vurulmuştur. Onlar, Allah’tan bir gazaba uğradılar da üzerlerine aşağılama (damgası) vuruldu. Bu, Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve peygamberleri haksız yere öldürmeleri sebebiyledir. Yine bu, (Allah’a) isyan etmeleri ve haddi aşmaları dolasıyladır.” Onlar (Yahudiler); Allah’ın ipine sarılıp Müslüman olmazlarsa ya da insanların (Hz. Muhammed’in ve Müslümanların) ipine sarılıp cizye ödemek suretiyle onların himayelerine girmezlerse, her nereye giderlerse ve kaçarlarsa onların üzerine meskenet vurulur.

İmâm Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde; Bakara 2/61, 90 âyetlerin ve diğer benzer âyetlerin tefsirlerine⁴⁴ atıfta bulunarak “biz bunu ve benzerlerini defalarca açıkladık” demiş, ancak ilâve olarak şu izahları da yapmıştır⁴⁵, “Onlara zillet ve meskenet (zorluk damgası) vurulmuştur” cümlesini şöyle tefsir etmiştir: daha önce de zikrettiğimiz gibi, (tevhid ve inanç açısından) Hz. Muhammed’e (sas) çok yakın olup müşriklerden çok uzak olmalarına rağmen Hz. Muhammed’e karşı müşrikleri desteklemeleri ve onların safında yer almaları sebebiyle Yahudiler, Müslümanlar arasında ve onlara karşı zillet, ihtiyaç ve fakirlik içerisine düşürülmüşlerdir. Halbuki Yahudiler daha önce kendi aralarında (Tevrat’a ve hak dine uydukları dönemlerde) saygın, izzetli ve şerefli bir hayat yaşıyorlardı. Yahudilerin Müslümanlara karşı Müşriklerle dayanışma içine girince düştükleri hali şu âyet gayet iyi açıklar: “Ehli Kitap’tan (Yahudiler’den) onlara (Müşriklere) arka çıkanları da (Allah cc) kalelerinden indirdi ve onların kalplerine korku düşürdü. Siz (onlardan) bir kısmını öldürüyordunuz, bir kısmını da esir alıyordunuz!”⁴⁶

Şeyh (Mâtürîdî) der ki; Bu âyetin muhtemel bir manası da şudur: Ahzâb 33/26 âyetinde de açıklandığı üzere, Yahudilerin hezimete uğrayıp zillete düştüğü ve bunun karşılığında Müslümanların onlara galip geldikleri bütün durumlar için geçerlidir. (Tarihte) Yahudilerin başına gelen her musibeti ve Müslümanların yaşadıkları her başarıyı bilen kişi bu âyet ile ne kastedildiğini gayet iyi bilir. Yine muhtemeldir ki âyette; Yahudilerin hiçbir gerçek menfaati ve kalıcılığı olmayan geçici dünya

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, I, 143-144, 186.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, II, 392-393.

⁴⁶ Ahzâb Sûresi; 33/26.

hayatına muhtaç ve mahkûm bırakılmaları kastedilmiştir. Onlar cehâletleri sebebiyle de dünyayı güvenilir ve gerçek bir ihtiyaç alanı zannetmişlerdir. Yine âyetin muhtemel diğer bir manası da şöyledir: Dünyayı ve maddî imkânlarını onlara olanca genişliği ile açtığı halde, kalplerine fakir düşme korkusu yerleştirmiş ve dünyevî ihtiyaçlarını gözlerinde çok büyüttüştür ki işte asıl “*meskenet*” budur.⁴⁷

“*Bu, Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri*”.

Mâtürîdî, “... ve bu, peygamberleri haksız yere öldürmeleri sebebiyledir” âyetinin tefsirinde birçok ihtimal sıralamıştır. Bunlar sırasıyla; 1. Önceki Yahudiler haksız yere birçok peygamberi öldürdüler, şimdiki Yahudiler ise bu öldürme işine fiilen iştirak etmemiş ve hiçbir peygamberi öldürmemiş olsalar da buna rızâ gösterdikleri için Allah bu suçu onlara izafe etmiş ve onları suçun ortaklarından saymıştır. Şu âyetin manası bu duruma çok uygun bir örnektir: “*Kim bir nefsi başka bir nefse karşılık olmaksızın ya da yeryüzünde fesat çıkarmak için (ve haksız yere) öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur!*”⁴⁸ 2. Yahudiler, Hz. Muhammed’i (sas) öldürmeye niyetlenince sanki birçok peygamberi öldürmüşler (ya da buna niyetlenmişler) gibi sayıldı, az önceki âyetle de belirttiğimiz gibi. 3. Hz. Muhammed’i öldürmeye niyetlendiler. 4. Şimdiki Yahudiler geçmiş ataları olan Yahudileri taklit etmekle ve onarın izinden gitmekle kınandılar. Çünkü ataları çok kötü bir iş yapmışlar ve peygamberleri öldürmüşlerdi. Böylece onlara atalarının ya da onları taklit eden herkesin yaptıkları işin çok sefihçe ve ahmakça olduğu gösterilmek istenmiştir. 5. Yahudiler, Hz. Muhammed’in tebâsından (ashabından ve Müslümanlardan) bir kısmını öldürünce, sanki Hz. Muhammed’i (sas) öldürmüş ya da buna niyetlenmiş sayıldılar. Müminlere kurdukları hile ve tuzakları Hz. Muhammed’e kurmuş sayıldılar, O’nun dostlarına (ashabına ve ümmetine) yardım etmeleri O’na yardım etmek sayılmıştır. Halbuki hiç kimse Allah’a karşı hiç kimseye yardım edemez, tuzak kuramaz. Böylece, Peygamberlerin tebâsını öldürmeleri sanki Peygamberleri bizzat öldürmeleri gibi sayılmıştır. Allâhü ‘âlem.⁴⁹ Neticede; Yahudilerin Peygamberlere ya da ümmetlerine kötülük yapmaları ve öldürmeleri Allah’ın lânetini ve gazabını onların üzerine çekmiştir.

Fahredîn Râzî bu âyetle zikredilen “*zillet*”i daha önce Bakara 2/61 ve 90. âyetlerin tefsirlerinde⁵⁰ açıkladığını belirtmiş, “*zillet*”in birçok

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 393.

⁴⁸ Mâide Sûresi; 5/32.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 393.

⁵⁰ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, II, 114-119, 208-212.

manasının olduğunu ve bunlardan en güçlü olup burada kest edilenin; Müslümanları Yahudilere karşı savaşması, onların bulunduğu yerde yakalanıp öldürülmeleri, mallarının ganimet olarak ele geçirilmesi, evlatlarının vatanlarından çıkartılarak sürgüne gönderilmesi, arazilerine ve evlerine el konulması diye açıklamış, “*Onları yakaladığınız yerde öldürün, onlar sizi vatanlarınızdan nasıl sürüp çıkarmışlarsa siz de onları sürüp çıkarın. Fitne, ölümden beterdir!*”⁵¹ âyetini de buna delil saymıştır.⁵²

Râzî, “*Onlar, Allah’tan bir gazaba uğradılar*” âyetini; Onlar sürekli Allah’ın gazabına düçar oldular ve hep gazabın içinde kaldılar, diye açıklamıştır. “*üzerlerine meskenet (aşağılama damgası) vuruldu*” âyetini şöyle açıklar: Çoğunluk âlimlere ve Hasan el-Basrî’ye göre “*meskenet*”, onların cizye ödemek zorunda kalmaları demektir. Çünkü Allah’ın (cc) “*meskenet*”i âyette zikredilen “*..., ancak Allah’ın ipine ve insanların ipine sarılırlarsa*” istisnasının dışında tutmuş olması, bu meskenetin sürekli ve kalıcı olduğunu gösterir, onların üzerinde sürekli bâkî kalan şey de cizye ödemeleri zorunluluğudur. Bazı âlimler de “*meskenet*”i Yahudilerin zengin olmalarına rağmen kendilerini fakir imiş gibi göstermeleri, görünüşte fakir (varyemez) gibi yaşamaları, dolayısıyla meskenetten hiç kurtulamamalarıdır, diye açıklamıştır.⁵³

Râzî, “*Bu, Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve peygamberleri haksız yere öldürmeleri sebebiyledir*” âyetini şöyle açıklamıştır: Allah (cc), Yahudilere üç çeşit musibeti musallat etmiştir. Bunlar; 1- Onları sürekli zelil kılmıştır, 2- Gazabını onların üzerine sürekli lâzım kılmıştır, 3- Meskeneti de onlara sürekli lâzım kılmıştır. Bu üç musibeti onlara musallat etmesinin sebebi ise, onların Allah’ın âyetlerini inkâr etmeleri ve Peygamberleri haksız yere öldürmeleridir. Devamında Râzî bir soru sorar ve şöyle cevaplandır: Soru: Kendilerine zillet ve meskenet vurulan Yahudiler, İslâm Devleti kurulmadan önceki kadîm Yahudilerdir. Peygamberleri haksız yere öldüren Yahudiler de Hz. Muhammed’den (sas) asırlar önce yaşamış olan Yahudilerdir. Bu durumda iki seçenek karşımıza çıkmaktadır. Birincisi; illet vardır ki bu Peygamberlerin haksız yere öldürülmeleridir, ma’lûl yoktur ki bu Yahudilerin zillet ve meskenete düşmeleridir (düşmemişlerdir). İkincisi ise; ma’lûl vardır, illet yoktur. Bu durumda işkâl (problem ve çözümsüzlük) ortaya çıkmaktadır. Cevap: Bu sonraki (Hz. Muhammed sas devrindeki) Yahudiler Peygamberleri haksız yere öldürmemiş olsalar da fakat bu için (önceki ataları tarafından)

⁵¹ Bakara Süresi; 2/191.

⁵² Fahreddin er-Râzî, age, IV, 392.

⁵³ Fahreddin er-Râzî, age, IV, 394.

yapılmış olmasına razı ve memnun idiler. Peygamberleri öldürenler bu Yahudilerin ataları idi, kendileri ise atalarının bu çirkin fiillerine razı olmuşlardır. Bu çirkin işi onaylayıp razı olmaları sebebiyle, sanki bu işi kendileri de yapmış sayılmışlar ve bu çirkin iş onlara nispet edilmiştir.⁵⁴

Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) tefsirinde, âyetle zikredilen “*Onlara zillet vurulmuştur!*” ibaresini; Tâbiinden Hasan el-Basrî’nin ve Katâde’nin; “... *Küçük düşürülüp kendi elleriyle cizye vermeleri*”⁵⁵ âyetiyle tefsir ettiklerini de delil getirerek, “cizye ödemeye mecbur bırakılmaları”, diye açıklamıştır.⁵⁶

C- Müslümanı kasten öldürenin cezası: Cehennem’de ebedî kalmak, Allahın gazabına ve lânetine dūcâr olmak

Nisâ 4/93; **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا**

Nisâ 4/93; “*Kim bir mümini kasıtlı olatacak (taammüden) öldürürse cezası, içinde ebedî kalmak üzere Cehennem’dir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve ona büyük bir azap hazırlamıştır.*”

Bu âyetle bir mümini kasten öldüren kimsenin cezasından bahsedilmektedir. Cezasının da; Cehennem’de ebedî kalmak, Allah’ın gazabına ve lânetine maruz kalmak ve kendisine kıyamet gününde büyük bir azabın hazırlanmış olmasıdır.

Şâfiî mezhebi ulemâsından ve fukahâsından Kadı Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâru’t-Tenzîl ve esrâru’t-Te’vîl* adlı tefsirinde bu âyetin tefsirinde, Allah’ın gazabından ve keyfiyetinden bahsetmemiştir. Ancak mümini kasten öldüren kimsenin alacağı cezalara yer vermiştir: İbn Abbas (ra); “*Mümin bir kimseyi öldürenin tevbesi (aslâ) kabul edilmez*” demiştir. Belki o bununla, kişinin alacağı cezanın ağırlığına ve şiddetine vurgu yapmak istemiştir. Çünkü ondan bu görüşünün hilâfına (yani bu kişinin tevbe etmesi durumunda tevbesinin kabul edileceğine dâir) bir rivâyet de nakledilmiştir. Cumhûr ulemâ ise bu kişi eğer tevbe etmez ise tevbesi kabul edilmez, demişlerdir. Çünkü Allah (cc) başka bir âyetle; “*Muhakkak ki ben, tevbe eden kişiyi bağışlarım (tevbesini kabul ederim)*”⁵⁷ buyurmuştur. Burada bize (Şâfiîler’e) göre; “Onun tevbesi kabul edilmez” demek, Müslümanı öldürmeyi helâl gören kimse hakkındadır ki İkrime de bu

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, age, IV, 394-395.

⁵⁵ Tevbe Sûresi; 9/29.

⁵⁶ Celâleddin es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö 911/1505), *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tesîr bi'l-me'sûr*, III, 729-730.

⁵⁷ Tâhû Sûresi; 20/82.

görüştür. Şu rivâyet bu görüşü destekler: Bu âyet Kays b. Zabâbe hakkında inmiştir. Kendisi kardeşi Hişâm'ı Neccâr oğulları arazisinde öldürülmüş halde bulmuş ama kâtîli bulunamamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, (Neccâr oğulları'na) bu maktûlün diyetini (kardeşi ve veliyyü'd-demm'i yani kan sahibi olan akrabası) Kays b. Zabâbe'ye ödemelerini emretmiş, onlar da ödemişlerdir. Sonra bu adam (onlardan) bir Müslümanın üzerine saldırıp onu öldürmüş ve mürtet olarak Mekke'ye kaçmıştır. Ya da âyette; “*Kim bir mümini kasten (taammüden) öldürürse cezası, içinde ebedî kalmak üzere Cehennemdir*” demek, Cehennemde onun (ebedî ve sonsuza dek değil de) çok uzun süre kalması demektir. Çünkü, birçok delilin (nassın, âyetlerin ve hadislerin) açık manaları, (kasten adam öldürenler de dâhil) isyankâr ve günahkâr müminlerin Cehennemdeki azaplarının dâimî olmayacağını gösterir (Yani; kasten adam öldüren müminler de dâhil, günahkâr kimseler günahları miktarınca Cehennemde kalırlar, cezaları bitince imanları sayesinde oradan çıkıp Cennet'e girerler).⁵⁸

Zemahşerî (ö. 538/1144) ise tefsiri *el-Keşşâf*'ında; kasten adam/mümin öldüren kimsenin tevbesinin aslâ kabul edilmeyeceği ve ebedî Cehennem'de kalacağına dâir Mu'tezile'nin görüşlerine yer verir ve bunu destekleyen rivayetleri nakleder. Bu hususta Ehl-i Sünnet'in görüşlerini reddeder.⁵⁹ Zemahşerî'nin itikatta Mu'tezile görüşünde olduğu bilinmektedir.

Hanefî ulemâsından ve müfessirlerinden Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise tefsiri *Medârikü't-Tenzil*'de bu âyetin tefsirinde, bu konuda Ehl-i Sünnet'in görüşlerini delilleriyle birlikte, Kadı Beyzâvî gibi nakleder, Mu'tezile'nin görüşlerini delilleriyle birlikte reddeder. Nesefî şöyle der: Bir kişi müminin imanına kastederek onu öldürürse kâfir olur, ya da onu öldürmeyi helâl sayarak öldürürse kâfir olur. Âyetteki; “*Onun cezası ebedî Cehennem'de kalmaktır*” cümlesini, Hz. Peygamber'in (sas) hadisiyle; “*Cehennem o kişinin cezasıdır, eğer Allah onu böyle cezalandırmak isterse, cezalandırırsa*” diye açıklar. Hadis-i şerifte o kişinin Cehennem'de kalışının “*eğer Allah onu böyle cezalandırmak isterse, cezalandırırsa*” diye şarta bağlanmış olması aslında bu kişinin tevbe etmesi ya da affedilmesi durumunda Cehennem'den çıkacağını, orada ebedî kalmayacağını delilidir ki bu, Ehl-i Sünnet'in görüşüdür.

⁵⁸ Kadı Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve esrâru't-Te'vîl*, I, 231.

⁵⁹ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*, I, 422-423.

Nesefî, Mu'tezile'nin; “Bu kişi imandan çıkmış olur (yani kâfir olur ve Cehennem’de ebedî kalır)” görüşünün “Ey iman edenler! Öldürmelerde size kısas farz kılındı”⁶⁰ âyetine muhalif olduğunu belirtir.⁶¹

Nesefî âyetteki “Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş” cümlesini; Allah ondan intikam almış ve rahmetinden kovmuştur, diye tefsir etmiştir. “ve ona büyük bir azap hazırlamıştır” cümlesini ise; (kişi mümini öldürmek suretiyle) büyük bir günah işlediği için, Allah ona büyük bir azap hazırlamıştır, diye tefsir etmiştir. Sonra da; “Dünyanın tamamen yok olması ve zevâl bulması Allah katında bir müminin öldürülmesinden daha hafiftir, değersizdir”⁶² hadisini nakletmiştir.⁶³

D- Allah’ın gazap ve lânet edip maymuna ve domuza çevirdiği Yahudiler

Mâide 5/60; ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ، مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ، وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ، أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾

Mâide 5/60; “De ki: (Ey Kitap Ehi!), Allah katında kesinleşmiş bir ceza olarak bundan daha kötüsünü size haber vereyim mi? Allah’ın kendilerine lânet ettiği, ona karşı gazaplandığı, ve kendilerinden maymunlar ve domuzlar yaptıkları ile tâğuta tapanlar, işte bunlar, yerleri daha kötü olanlar ve doğru yoldan daha çok sapmış olanlardır.”

Bu âyetin sibak-siyak ilişkisine yani önceki ve sonraki âyetlere baktığımızda; kâfirlerin, ehl-i kitabın ve özellikle Yahudilerin kötü vasıflarının zikredildiğini, birkaç âyet sonrasında “Yahudiler; Allah’ın eli sıkıdır, bağlıdır (O çok cimridir) dediler”⁶⁴ buyurulduğunu görmekteyiz. Bu âyette Yahudilerden nasıl bahsedildiği gayet açıktır. Âyette Allah’ın (cc) Yahudiler’e lânet ettiğinden, gazap ettiğinden, onları maymuna, domuza ve Tağût’un kullarına çevirdiğinden bahsedilir. Yahudilerin aşağılık maymunlara çevrilmesinden bahseden üç âyet vardır. Bunlar;

1- ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾

“Andolsun! Sizden Cumartesi (günü) yasağını çiğneyenleri elbette biliyorsunuz. İşte biz onlara dedik ki; aşağılık maymunlar olun!” (Bakara 2/65),

2- ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾

⁶⁰ Bakara Sûresi; 2/178.

⁶¹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzil*, I, 355-356.

⁶² Tirmizî ve Nesâî bu hadisi Abdullah b. Ömer’den nakletmişlerdir. Bkz. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, age, I, 356.

⁶³ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, age, I, 355-356.

⁶⁴ Mâide Sûresi; 5/64.

“Allah’ın kendilerine lânet ettiği, gazaplandığı, ve kendilerinden maymunlar ve domuzlar yaptıkları ile tâğuta tapanlar” (Mâide 5/60),

3- ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَمَّا نُھُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾

“Onlar, nehiy edildikleri şeyi yapmada ısrar edip başkaldırınca, onlara; “aşağılık maymunlar olun!” dedik” (Ârâf 7/166).

Mâide 5/60 âyetin tefsirinde İbn Kesîr şöyle der: “Allah onlara lânet etti yani rahmetinden uzaklaştırdı, gazap etti yani onlara öyle gazap etti ki bundan sonra onlardan aslâ razı olmayacak (ve onları aslâ affetmeyecek)”. Onların maymuna ve domuza çevrilmesi ile ilgili şu hadis-i şerifleri nakleder:⁶⁵

1- İbn Mes’ûd (ra), Hz. Peygamber’e; “Onların domuzlara ve maymunlara çevrilmesi gerçekten bir fiziki dönüşüm ve çevrilme (mesh) mi idi?” diye sorunca O; “Hayır, Allah hiçbir kavmi bu şekilde tamamen ve sürekli şekilde domuzlara ve maymunlara çevirip nesillerini de bu hayvanlardan devam ettirmemiştir. Onların domuzlara ve maymunlara çevrilmeleri bundan önceki zamanda (ve bir defalığına mahsus ve geçici bir çevirme, benzetme) idi”⁶⁶ diye cevap verir.

2- Yine İbn Mes’ûd, Hz. Peygamber’e; “Âyette bahsedilen domuzlar ve maymunlar, o Yahudilerin nesli midir?” diye sorduk, O da bize cevaben; “Allah bu şekilde hiçbir kavme lânet ederek onları domuzlara ve maymunlara çevirip o hal üzere bâkî kılmamıştır, nesilleri de öylece devam etmemiştir. Fakat bu, daha önce bir defalığına mahsus idi, Allah cc (geçmiş zamanda) Yahudilere gazap edince onları maymunlara ve domuzlara benzetti, çevirdi”⁶⁷ dedi, diye nakletmiştir.

3- İbn Kesîr bir de İkrime ve İbn Abbas’tan (ra), Hz. Peygamber’in (sas); “Yılanlar, cinlerin yılan haline çevrilmiş olanlarıdır, maymunların ve domuzların (Yahudiler’den) çevrildiği gibi”⁶⁸ dediğini nakleder ancak bunun gerçekten çok garip bir hadis olduğunu belirtir (yani hadis değildir, demek ister).⁶⁹

İbn Kesîr, Yahudilerin aşağılık maymunlara ve domuzlara çevrilmesini ise diğer iki âyetin (Bakara 2/65 ve Ârâf 7/166) tefsirinde⁷⁰ şöyle açıklamıştır:

⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru l’-Kur’âni l’-‘azîm*, II, 663.

⁶⁶ Müslim, *Sahîh*, 2663.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, 307; Ahmed b. Hanbel , *Müsned*, 1/395.

⁶⁸ Bu hadisi Celâleddin *es-Süyûtî*, *ed-Dürri l’-mensûr fi t-tefîr bi l’-me’sûr*’ünde (III, 109), İbn Mirdeveyh’e nispet eder, Elbânî de *es-Sahîha*’sında (1824) sahih hadis sayar. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru l’-Kur’âni l’-‘azîm*, II, 663.

⁶⁹ İbn Kesîr, age, II, 663.

⁷⁰ İbn Kesîr, age, I, 209-214.

Bakara 2/65: “*Andolsun! Sizden Cumartesi (günü) yasağını çiğneyenleri elbette biliyorsunuz. İşte biz onlara dedik ki; aşağılık maymunlar olun!*” Bu âyeti aslında konu bütünlüğü sebebiyle, Ârâf 7/163 ve 166. âyetlerle birlikte ele almak gerekmektedir. Bu iki âyette Allah cc şöyle buyurmaktadır:

Ârâf 7/163: “*Bir de onlara deniz kıyısındaki şehrin (İlya/Eyle halkının) uğradığı akıbeti sor. Hani onlar Cumartesi (yasağını çiğneyerek) haddi aşmışlardı. Cumartesi günü iş yapma yasağına uyduklarında, balıkları onlara açıktan akın akın geliyor, Cumartesi günü iş yapma yasağına uymadıklarında ise, gelmiyorlardı. İşte biz, fâsık olmaları sebebiyle onları böyle imtihan ediyorduk.*”

Ârâf 7/166: “*Onlar, sakındıkları şeyi yapmada ısrar edip başkaldırınca, onlara; “aşağılık maymunlar olunuz!” dedik.*”

Kur’ân’da ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ “Deniz kıyısında olan şehir” tefsirlerde “İlya/Eyle” diye geçer ve burada yaşayan Yahudiler, Allah’a verdikleri sözü bozup yasaklara uymadıkları için, O’nun lânetine, gazabına uğramışlar ve aşağılık maymunlara çevrilmişlerdir.

İbn Kesîr’in Bakara 2/65. âyetin tefsirinde açıklamaları şöyledir: Ey (Hz. Muhammed devrinde yaşayan) Yahudiler! Hani hatırlayın ve bilin ki; Allah’a verdikleri sözü ve yasağı çiğneyen şehir (İlya/Eyle) halkının (yani sizden önceki atalarınızın) başına belâ ve musibetler gelmişti. Onlara Cumartesi günleri balık avlanmamaları da dâhil hiçbir iş yapmamaları emredilmişti. (Allah’ın hikmeti gereği balıklar, sadece çalışma ve avlanma yasağının olduğu Cumartesi günleri ırmağa/denize bolca geliyorlar, diğer günlerde hiç gelmiyorlardı). Onlar güya yasağa uyuyormuş gibi, kendilerince hileli bir yol düşündüler. Cumartesi’den önceki gün/gece denize/ırmağa balık oltalarını ve ağlarını atıyorlar, ağlara takılmış olan balıkları da Cumartesi günü bitince akşam ya da ertesi gün topluyorlardı. Onların bu hileleri üzerine Allah onlara gazap ve lânet etti, kendilerine; “*Aşağılık maymunlar (ve domuzlar) olunuz!*” dedi (ve onları öyle yaptı. Onlar zâhiren dürüst davranmış gibi görünseler de gerçekte hileye başvurdukları için Allah (cc) onlara misilleme yapış, sûreten insan oldukları halde gerçekte (sîreten, huy, ahlak ve karakter olarak) maymunlara çevirmiştir. Yani dış görünüşlerini farklı, içyapılarını farklı kılmıştır. Suretlerini ve bedenlerini değil de kalplerini maymunların kalplerine benzetmiştir. Onların bu hali Ârâf 7/163’de anlatılmıştır.⁷¹

⁷¹ İbn Kesîr, age, I, 209-210.

Ârâf 7/163 âyetini Bakara 2/65 âyeti ile ilişkilendirerek İbn Kesîr şöyle tefsir eder; Ey Muhammed! Yanındaki Yahudilere sor, kendi arkadaşları (ataları) olan ve Allah'ın emirlerine isyan eden önceki Yahudilerin hali ne oldu? Allah'ın emrine düşmanlık edip (Cumartesi yasağını) hileli şekilde ihlal ettikleri için, Allah (cc) onlardan nasıl da ânî şekilde intikam aldı? Onları uyarıp, senin kitaplarında (Tevrat'ta ve İncil'de) geçen adını ve peygamberlik vasıflarını gizlememelerini emretmişti. Onlar, (بحر القلزم) Kızıl Deniz (?) kenarında yaşamış Eyle halkıdır. İkrime, Katâde, Mücâhit, Süddî ve İbn Abbas, bunların Medyen ve Tûr(-i Sînâ) arasında yaşamış Eyle halkı olduğunu söylemişlerdir. İbn Kesîr, Ebû Hüreyre'den naklen Hz. Muhammed'in (sas); *“Yâhudilerin işlediği günahları işlemeyin! (Onlar gibi) en küçük bir hileye başvurmak yoluyla da olsa, Allah'ın haram kıldığı şeyi aslâ helal kılmayın”* buyurduğunu nakletmiştir.⁷²

Ârâf 7/166. âyetin tefsirinde İbn Kesîr der ki; bu âyette ve önceki âyetlerde Allah Teâlâ, Yahudilerin üç fırkaya ayrıldığından bahsediyor. 1. Fırka; Bakara 2/65. âyetinde de bahsedildiği üzere, Cumartesi yasağını çiğneyip hileli yolla balık avlayan Yahudiler, 2. Fırka; Birinci fırkayı bu yaptıkları hileli yoldan vazgeçirmek için onlara vaaz-u nasihat edenler ve vazgeçiremeyince onlardan uzak duran Yahudiler, Üçüncü fırka; Önceki her iki fırkaya da karışmayıp sessiz kalmayı tercih edenler, birinci fırkayı yaptıkları yanlıştan vazgeçirmeye çalışmayan ve onları uyaran ikinci fırkaya; *“Allah'ın kendilerini mutlaka helâk edeceği ya da kendilerine çok şiddetli şekilde azap edeceği bu kavme (birinci fırkaya) niçin nasihat ediyorsunuz ki (buna hiç gerek yok)”*⁷³ diye serzenişte bulunan Yahudiler. Yani tebliği, emr-i bi'l-ma'rûf'u ve nehy-i ani'l-münker'i gereksiz görenler. 3. Fırka, ikinci fırkaya soruyor: Siz biliyorsunuz ki onlar (birinci fırka) zaten helâk olup gidecekler, Allah'ın cezasını çoktan hak ettiler, niçin onları yaptıklarından vazgeçirmeye çalışıyorsunuz ki? İkinci fırkanın cevabı: Allah bize kıyâmet gününde; tebliğ yaptınız mı, birinci fırkayı yaptıklarından vazgeçirmeye çalıştınız mı? diye sorarsa, Rabbimize; *“Evet yâ Rabbi! Biz tebliğ, emr-i bi'l-ma'rûf'u ve nehy-i ani'l-münker görevimizi yaptık”* diye mazeretimiz olsun! ⁷⁴ Âyetlerin devamı da bu olayın akışını anlatmaktadır.

⁷² İbn Kesîr, age, III, 263-264.

⁷³ Ârâf Sûresi; 7/164.

⁷⁴ İbn Kesîr, age, III, 265.

E- Allah'ın gazabına uğrayan Âd kavmi

﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رَجْسٌ وَغَضَبٌ، أَ تَجَادِلُونِي فِي أَسْمَاءٍ ۚ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ، فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾

Ârâf 7/71; “Hûd şöyle cevap verdi; “Andolsun!” dedi. Rabbinizden üzerinize iğrenç bir azap ve gazap gerekli kılındı. Allah'ın kendileri hakkında hiçbir delil (sultan, yetki) indirmedeği ve (sadece) sizin ve babalarınızın isimlendirdiği (düzüp uydurduğu) birtakım isimler (düzmece tanrılar ve kurallar) adına mı benimle mücadele ediyorsunuz? Öyleyse bekleyedurun, şüphesiz ben de sizlerle birlikte bekleyenlerdenim.”

Bu âyet, DİA Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir'de şöyle açıklanmıştır: Hûd (as), Âd kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu kavim, Yemen'in Uman ile Hadramût arasındaki Ahkâf⁷⁵ denilen geniş çöl bölgesinde yaşamış eski ve önemli bir Arap toplumdur. Adını Hz. Nûh'un oğlu Sâm'ın üçüncü kuşaktan torunu olan Âd'dan aldığı söylenir. Bu kavim İslâm'ın zuhurundan asırlar önce ortadan kalkmış olmakla birlikte, Araplar arasında bazı hatıraları anlatılmaktaydı. Hûd (as) kendilerine peygamber olarak gönderilince, birçok ümmetin Peygamberlerine yaptıkları gibi, onlar Hûd'a; “*Sen bize yalnızca Allah'a kulluk etmemiz ve atalarımızın tapmakta oldukları (putları) bırakmamız için mi geldin? Eğer doğrulardan isen, tehdit ettiğin (azabı) getir bize (de görelim)*”⁷⁶ demişler ve onu tehdit etmişlerdir. Hûd da onları “Andolsun!” dedi. Rabbinizden üzerinize iğrenç bir azap ve gazap gerekli kılındı” (Ahkâf 7/71) âyetinde ifade edildiği şekliyle ile uyarmıştır. Ayetin devamında, kendisi beklediği gibi onların da acı akıbeti beklemelerini istemiştir. Sözlükte “kir, pislik” manasına gelen “rics” kelimesi âyette “azap” manasında kullanılmıştır. “Gazap” ise, Allah'a nispet edildiğinde, “O'nun inkârcı ve isyankâr kullarını rahmetinden uzaklaştırıp alçaltması ve onları cezalandırması”⁷⁷ diye yorumlanmıştır. Yüce Allah iyi kullarına yani Hûd (as) ve onunla birlikte inananlara rahmetiyle muamele edip onları kurtarıırken, peygamberi yalancılıkla suçlayıp iman etmemekte direnen Âd kavmine gazabıyla muamele edip büyük bir kasırga neticesinde onları toptan yok etmiştir. Hz. Hûd (as) muhtemelen, kavminin kesinlikle iman etmeyeceğini anlayınca kendisine inanan müminlerle birlikte uzak bir yere hicret ederek

⁷⁵ Kur'an-ı Kerim'in 46. sûresi Ahkâf ismini taşır ve ayrıca Fecir Sûresi; 89/6-9. âyetlerde bu bölgeden ve halkından; “Rabbinin Âd (kavmine) ne yaptığını görmedin mi? Yüksek sütunlar sahibi İrem'e (meşhur İrem Bağları'na)? Ki şehirler içinde onun bir benzeri yaratılmamıştı” diye bahsedilir. Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir (Komisyon: Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), II, 545.

⁷⁶ Ahkâf Sûresi; 7/70.

⁷⁷ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, VIII/2, s. 210.

kasırgadan kurtulmuştur. Kabrinin Hadramût'ta bulunduğunu bildiren rivayet⁷⁸ de bunu desteklemektedir.⁷⁹

F- Buzağıya tapan İsrailoğullarına (Hz. Mûsâ'nın kavmi Yahudilere) Allah'ın gazap etmesi

﴿إِنَّ الدِّينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيِّئًا لَهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾
Ârâf 7/152;

Ârâf 7/152; “Şüphesiz, buzağıyı tanrı edinenlere Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir zillet erişecektir. İşte biz, yalan düzüp uyduranları böyle cezalandırırız.”

Bu âyetle Mûsâ (as)'ın Firavun'un şerrinden ve Kızıl Deniz'de boğulmaktan kurtardığı kavmi İsrâiloğulları'nın, kendilerine sağlanmış olan onca nimeti ve ayrıcalığı da unutarak, Peygamberleri Hz. Mûsâ ve Hârûn (as) henüz sağ iken ve onların gözleri önünde, bir olan Allah'a ibadet etmeyi bırakarak buzağıya tapınmaları sonucunda başlarına Allah'ın gazabının gelmesinden ve dünya hayatında içine düşmüş oldukları zilletten bahsedilir. Âyetin sibâkı ve siyâkı yani önceki ve sonraki âyetler, Mûsâ'nın (as) kavmiyle olan uzun süreli mücadelesini anlatmaktadır.

Fahreddin Râzî; “Onlara Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir zillet erişecektir” âyetinin tefsirinde; onlara erişecek olan gazabı ve zilleti “Onların üzerine zillet ve meskenet vuruldu” (Bakara 2/61) âyetiyle tefsir etmiştir. Âyetle gelecek zaman kipi “vurulacak” kullanılmış olsa da azabın onlara ahirette değil de daha dünyada iken “vuruldu”ğunu belirtmiştir. Bu da şöyle olmuştur: Allah onlara daha sağ iken dünyada kendilerini affettirmeleri için tevbe niyetiyle kendilerini öldürmelerini emretmiş, onlar da bunu yapmışlardır.⁸⁰ Hz. Mûsâ (as) dönemindeki Yahudilere “vurulan zillet ve meskenet”; onların uzun zamanlar çölde dağılıp yitmeleridir, tevbe etmek niyetiyle kendilerini öldürmeleridir. Hz. Muhammed (sas) devrinde ise O'na cizye ödemek zorunda kalmaları, evlerinden, kalelerinden ve yurtlarından çıkartılarak sürgüne gönderilmeleridir. Kur'an'da Yahudiler'den bahsedilirken onlar bazen atalar ve torunlar bir bütün olarak anlatılır, yani atalarının yaptıkları günahlardan torunlar da sorumlu tutulur, en azından ondan dolayı

⁷⁸ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, age, VIII/2, s. 214

⁷⁹ DİB, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, II, 546-547.

⁸⁰ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, 14-15.

kınanırlar. Âyetlere, sibâk ve siyâka bakarak, Yahudiler'den kastedilenler ataları mı yoksa torunları mı diye dikkatlice ayırmak gerekmektedir.

G- Cephede savaştan ve düşmandan kaçan Müslümanlara Allah'ın gazap etmesi

Enfâl 8/15-16; ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ، وَمَنْ يُولِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ، وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾

Enfâl 8/15-16; “Ey İman edenler! Kâfirlerle toplu olarak (savaşmak için) karşılaştığınız zaman, onlara arkanızı dönüp kaçmayın. Kim onlara böyle bir günde –yine savaşmak için bir yana çekilen ya da bir başka bölüğe katılmak için yer tutanın dışında (yani sadece taktik amaçlı olmak dışında)- arkasını çevirip kaçarsa, gerçekten o, Allah'tan bir gazaba uğramıştır ve onun barınma yeri cehennemdir. Ne kötü bir yataktır / gidiş yeridir o.”

Bu iki âyette savaş esnasında düşmanla karşılaşıldığında, taktik ve hile niyetiyle yapmak hariç, düşmandan kaçmanın ve geri çekilmenin vebaline, günahına işaret edilmiştir ki bu da Allah'ın gazabına uğramayı ve Cehenneme girmeyi hak etmek demektir.

Hanefî mezhebi fukahâsından müfessir Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/980), *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı fıkfî tefsirinde, âyetteki “Kim onlara böyle bir günde –yine savaşmak için bir yana çekilen ya da bir başka bölüğe katılmak için yer tutanın dışında (yani sadece taktik amaçlı olmak dışında)- arkasını çevirip kaçarsa, gerçekten o, Allah'tan bir gazaba uğramıştır ve onun barınma yeri cehennemdir” kısmı hakkında şu açıklamalara yer verir: Muhammed b. Hasen (eş-Şeybânî); savaştan İslam ordusundaki askerlerin sayısı 12.000'e ulaşmışsa artık düşmandan kaçılmaz demiştir, düşman askerlerinin sayısı bundan çok fazla olsa dahi. Şu hadis-i şerif ile de buna delil getirmiştir: Hz. Peygamber (sas) buyurmuşlardır ki: “En hayırlı arkadaş grubu (en azı) 4 kişi olanıdır, seriyyelerin en hayırlısı (en azı) 400 kişiden oluşanıdır, orduların en hayırlısı (en azı) 4.000 kişiden oluşanıdır, artık 12.000'e ulaşmışsa buna az denilmez ve düşman karşısında da aslâ malup olmaz.” Başka rivayetlerde; “Bir topluluk 12.000 kişiye ulaşmışsa ve kendi içlerinde tam bir birlik ve ittifak oluşturmuşsa, onlar aslâ malup olmazlar”

buyrulmuştur. Tahâvî der ki; İmam Mâlik’e; “*Allah’ın ahkâmının dışına çıkanlara ve başka ahkâm ile hükmedenlere (mürtetlere ve kâfirlere) karşı savaşmayıp geri kaçmamız uygun mudur, câiz midir?*” diye sorulmuş, o da; “*Senin yanında senin gibi 12.000 kişilik bir birlik varsa, düşmandan aslâ geri kaçamazsın, aksi takdirde (sayı daha az ise), kaçabilirsin*” diye cevap vermiştir. İmâm Mâlik’in bu görüşü, Muhammed b. Hasen (eş-Şeybânî)’nin görüşüyle aynıdır. Bu konuda az önce zikrettiğimiz ve Hz. Muhammed’den (sas) zikredilen; “*düşman askerlerinin sayısı daha çok olsa dahi, 12.000 kişilik İslam ordusu yeterlidir*” hadisi, Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşünün esasını oluşturmaktadır. Neticede; düşman sayısı Müslümanların sayısından kat kat fazla olsa dahi, bu sayıya ulaşan Müslümanların düşmandan kaçmaları aslâ câiz değildir. Çünkü hadisin diğer bir rivayetinde; “*kendi içlerinde tam bir birlik ve ittifak oluşturmuşsa*” buyurulmuştu. Bu rivayet, Müslümanlara güçlerini ve azimlerini birleştirmeleri gerektiğini de hatırlatmaktadır.⁸¹

Bu görüşleri ve ilgili rivayetleri değerlendirdiğimizde, 12.000 ya da daha fazla sayıdaki bir İslam ordusunun savaşta düşmandan kaçması durumunda, eğer hile ve taktik amaçlı değilse, Allah’ın gazabına uğrayacağı ve Cehenneme gireceği anlaşılmaktadır.

Bu iki âyetin tefsirinde İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel’den naklen; bir savaşta ashâb-ı kiramdan bazılarının sağa sola kaçışıp kendi içlerinde bir gruptan ötekilere gidip geldiklerini ve neticede savaştan kaçmış sayılacakları ve Allah’ın gazabına uğrayıp Cehennemliklerden olacakları korkusuyla durumlarını Hz. Peygamber’e (sas) arz ettiklerini, Onun da onlara; “*Hayır, siz savaştan kaçmamışsınız, sadece hile ve taktik yapmışsınız (ki bu da savaş esnasında iyi ve gerekli bir şeydir)*” buyurduğunu belirtmiştir.⁸² Ayrıca Ebû Hüreyre’den (ra) naklen, Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu belirtmiştir: “*İnsanı helâk eden şu yedi âfetten uzak durun. Bunlar: 1- Allah’a şirk koşturmak, 2- Sihir yapmak, 3- Haksız yere adam öldürmek, 4- Faiz yemek, 5- Yetimin malını yemek, 6- Savaşta düşmandan kaçmak, 7- (Kendileri hakkında uydurulan) hiçbir şeyden habersiz ve masum Müslüman kadınlara zinâ iftirasında*

⁸¹ Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 74-75.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/70; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2647; Tirmizî, *Sünen*, 1716; İbn Mâce, *Sünen*, 3407; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, III, 335-336.

*bulunmak.*⁸³ Savaşta kaçmanın günah ve sakıncalarına dâir başka hadis-i şerifler de nakledilmiştir.⁸⁴

H- Dinden dönen mürtetlere Allah'ın gazap etmesi

Nahl 16/106; ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ، وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

Nahl 16/106; “Kim iman ettikten sonra Allah’a karşı inkâra sapıp da, -kalbi imanla tatmin bulmuş olduğu halde baskı altında zorlanan kişi hâriç- inkâra göğsünü açarsa, işte onların üstüne Allah’tan bir gazap vardır ve büyük azap da onlarındır.”

Bu âyette İslâm dininden çıkarak mürtet olan kimsenin Allah’ın gazabına uğrayacağı ve ahirette o kimseyi büyük bir azabın beklediği belirtilmiştir. Bunun bir istisnası vardır ki o da; kişinin kalbi tamamen imanla dolu olduğu halde baskı ve zorbalık karşısında mecburen ve çaresizlik içinde, mümin olmadığını, kâfir olduğunu belirtmesi durumudur. Bu durumda Allah (cc) o kişinin diliyle kâfir olduğunu söylemesine bakmaz, kalbinde sebat bulmuş olan imanına itibar eder, onu mürtet değil mümin sayar, sahabeden Ammâr b. Yâsir’in (ra) durumu gibi.

Bu âyette zikredilen; ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ﴾ “Kim Allah’ı inkâr ederse, O’na karşı inkâra sapsa” cümlesi hakkında İmâm Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ında şu önemli açıklamaları yapmıştır: Burada “Allah’ı inkâr etmek” iki farklı şekilde anlaşılabilir: Birincisi: Mümini küfre zorlayan kişinin onun Allah’ı inkâr ettiğini zannetmesi. Ona göre mümin kâfir olmuştur, çünkü zaten o ondan bunu istemişti. İkincisi: Kişinin kalbini küfre açıp gönüllü ve istekli olarak Allah’ı inkâr etmesi. Bu kişi gerçekten kâfir olmuştur. Fakat birinci durumda belirtildiği gibi, kalbi imanla dolu iken baskı ve tehdit sonucu diliyle kâfir olduğunu söylemek zorunda kalan kişi kâfir değildir, olmamıştır, hâlâ Müslümandır, mümindir.⁸⁵

Mâtürîdî der ki: Burada asıl olan şudur: Bir mezhebe ya da dine inanan kişi aslında şu üç sebeple (ya da bu üç sebepten biriyle) buna inanmıştır: 1- Bir başkasını (bir din ya da inanç) konusunda daha bilgili, hâzık, basiretli, isabetli görüp kendisinin onun seviyesine ulaşamayacağını da farkında olarak onu taklit etmek, ona uymak, ona inanmak, ona güvenmek

⁸³ Buhârî, *Sahih*, 2766; Müslim, *Sahih*, 89, 145; Kesîr, age, III, 337.

⁸⁴ Bkz. Kesîr, age, III, 337-338.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII, 197.

(taklîdî iman). 2- Bir şüphe ya da yanlış bilgi neticesinde bir başkasının ya da inancın doğru ve gerçek olduğunu zannederek ona inanmak (bâtıl inanç). 3- Bir şeyin gerçekten hak ve hakikat olduğu hususu kişiye ayan beyan gözükmüş ise o kişinin buna inanması (yakînî iman). Neticede, bir dine ya da mezhebe inanan kişi bu üç sebeple inanmış olur. Fakat bir insanın bir şeye (hiç araştırmadan) öylesine ve gelişigüzel inanması, inanmak sayılmaz (bunun bir değeri yoktur). Bir kimse kendisine yapılan baskı ve zorlama sonucunda dinden döndüğünü izhar ederse, bu kişi kâfir olmaz, olmamıştır. Burada asıl olan şudur: İman da küfür de kişinin ihtiyarı (bilinçli ve özgürce seçimi, irâde-i cüz’iyye) sayesinde olur. Baskı ve zorlama (ikrâh), kişinin ihtiyarını, kendi isteğiyle kâfir olma hakkını elinden almış demektir. Bu sebeple bu durumdaki kişi, kendi ihtiyarı ile kâfir olmadığı için, inandığı şey üzere mümin olarak kalmaya devam eder.⁸⁶ Âyetteki; “... *İşte onların üstüne Allah’tan bir gazap vardır ve büyük azap da onlarındır*” cümlesinin manası, daha önce defalarca açıklandığı üzere, gayet açıktır.

I- Azgın ve nankör Yahudilere (İsrailoğulları) Allah’ın gazap etmesi:

Tâhâ 20/80, 81; يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ، ... كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي، وَمَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ

Tâhâ 20/80, 81; “(Ey İsrail oğulları!), andolsun, sizi düşmanlarınızdan kurtardık. Tûr’un sağ yanında sizinle vaadleştik ve size kudret helvasıyla bildircin eti indirdik. 81- Size rızık olarak verdiklerimizin temiz olanlarından yiyin, bu konuda azgınlık yapmayın, yoksa gazabım üzerinize kaçınılmaz olarak iner. Benim gazabım kimin üzerine inerse, muhakkak o kimse tepetaklak düşmüş demektir.”

Fahreddin Râzî; “bu konuda azgınlık yapmayın” âyetini tefsirinde üç vecih zikreder. Birincisi; Birbirinize zulmetmeyin ve kardeşinizin, arkadaşınızın elindeki helal rızıkı almayın. Bu, İbn Abbas’ın (ra) görüşüdür. İkincisi; Helal ve mübah sınırlarını aşarak kendinize zulüm ve haksızlık etmeyin. Bu, Mukâtil ve Dahhâk’ın (ra) görüşüdür. Üçüncüsü; Allah’ın verdiği nimetlere (kudret helvası ve bildircin eti) nankörlük etmeyin, o nimetlerle beslenip güçlenince de o nimetleri veren Allah’a karşı gelmeyin, O’na muhalif olmayın. Allah’a şükretmekten yüz çevirmeyin, helali bırakıp da harama gitmeyin. Bu, Kelbî’nin (ra)

⁸⁶ Mâtürîdî, age, VIII, 198.

görüştür. “..., yoksa gazabım üzerinize kaçınılmaz olarak iner. Benim gazabım kimin üzerine inerse, muhakkak o kimse tepetaklak düşmüş demektir” âyetinin tefsirinde der ki; Kim Allah’ın gazabına maruz kalırsa, o kişi şakî olur, yukarılardan (‘âlâ-i illiyyîn’den) aşağılara (esfel- sâfilîn’e), bir Cehennem çukuru olan “haviye”ye düşer.⁸⁷

İ- Zinâ eden kadına Allah’ın gazap etmesi (Mülâ’ane konusu):

Nûr 24/9; (وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ)

Nûr 24/9; “(Mülâ’ane esnasında kadının) beşinci yemini ise; eğer kocası doğru söylüyorsa, Allah’ın gazabının muhakkak kendisinin (kadının) üzerinde olması (nı kabul etmesi)dir.”

Âyetin başında ve devamında; “mülâ’ane/li’ân, mübâhele/ibtihâl” yani kocanın karısını bir başka erkek ile zinâ ederken görmesi fakat bunu dört şahitle ispat edememesi durumunda mahkemede hâkimin huzurunda lânetleşmelerinden, sonra da boşanmalarından ya da hâkimin onları boşamasından bahsedilir. Mülâ’ane’nin yapılış şeklini âyet detaylı şekilde anlatmaktadır. Koca, karısının zinâ ettiğini eğer dört şahitle ispat edebilmiş olsaydı, karısına *recm cezası* uygulanacak ve öldürülecekti ya da iddiasını dört şahitle ispat edemeyince iffetli ve masum bir kadına iftira etmiş sayılacağı için kocaya *kazif cezası* olarak 80 sopa/celde ile kırbaçlanma cezası verilecekti. Burada bu iki durum (*recm* veya *kazif* cezaları) da gerçekleşmeyince geriye bu ikisi arasında orta yol sayılabilecek “mülâ’ane” ve hükümleri devreye girmiş, sonuçta kadın, “eğer kocası iddiasında doğru söylüyorsa (yani kadın gerçekten zinâ etmişse), beşinci yemininde, Allah’ın gazabının kendisinin üzerine olması” dileğini belirtir. Bu zikrettiğimiz hususlar, aralarında bazı küçük ihtilaflar olsa da İslâm fıkıh mezheplerince bilinen ve kaynaklarında yazılı olan hükümlerdir. Ayrıca âyette beş defa zikredilen/tekrarlanan hususların şهادet mi yoksa yemin mi olduğu da ihtilaflıdır. Şهادet ve yemin, üzerlerine terettüp eden sonuçları ve hükümleri itibarıyla iki farklı hukûkî terimdir. Âyetin sonunda belirtildiği gibi, kadın Allah’ın gazabının kendisi üzerine olması riskini üstlenmektedir.

İbn Kesîr bu âyetin tefsiri ile ilgili Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde şu olayı naklettiğini belirtir: Karısının zinâ ettiğini iddia eden bir adam karısı ile birlikte Hz. Peygamber’in (sas) huzuruna getirilmişlerdir. Hz.

⁸⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XI, 367-368.

Peygamber her ikisine de ilgili âyeti ve hükümlerini okumuştur. Onlara Allah'tan (cc) korkmalarını, aslâ yalan söylememelerini, Allah'ın gazabının ve Cehennem azabının dünyada rezil olmaktan daha çetin ve şiddetli olduğunu salık vermiştir. Ancak her ikisi de iddialarında ısrar etmişlerdir. Koca, karısının zinâ ettiğine dâir dört defa şehadet etmiş, beşincide “eğer böyle değilse Allah'ın laneti benim üzerime olsun!” demiştir. Kadın da aynı şekilde zinâ etmediğine dâir dört defa yemin etmiş, beşincide “eğer aksi olmuştaysa Allah'ın gazabı benim üzerime olsun!” diye şahitlik/yemin etmiştir. Bundan sonra Hz. Peygamber (sas) ikisini boşamıştır (tefrik).⁸⁸ Mülâ'ane yoluyla boşanmış/ayrılmış olan karı koca İmam Şâfiî'ye ve Ebû Yûsuf'a göre, Hz. Peygamber'in (sas); *المتلاعنان* (لايجتمعان) “Mülâ'ane yapan karı koca aslâ bir araya gelemezler”⁸⁹ hadisine esasen tekrar aslâ evlenemezler. Ebû Hanîfe'ye göre, koca eğer karısının zinâ ettiği iddiasından vazgeçer ve pişman olursa (yani özür dilerse), yapmış olduğu iftiranın (kazif) cezası da kendisine uygulanırsa, arzu etmeleri halinde bu karı koca tekrar evlenebilirler.⁹⁰ (Çünkü mülâ'ane durumu ortadan kalkmıştır). İmâm Mâlik (ö. 179/795) de mülâ'ane yoluyla ayrılmış olan karı kocanın tekrar aslâ evlenemeyecekleri görüşündedir.⁹¹

J- Allah hakkında gereksiz ve yanlış yere tartışan Yahudilere Allah'ın gazap etmesi:

﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَدٍ مَا اسْتَجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾
 ﴿وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾

⁸⁸ Ahmed . Hanbel, *Müsned*; 2/19; İbn Kesîr, IV, 686.

⁸⁹ Böyle bir hadisin Hz. Peygamber'e (sas) isnadının (merfû') sahih olmadığı, ancak buna benzer şekilde Hz. Ömer'den (Amr ?) ve Hz. Ali'den (ra); (يُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا وَلَا يَجْتَمِعَانِ) “Bu karı kocanın arası tefrik edilir ve bir araya gelemezler” şeklinde (mevkûf) bir söz nakledildiği ve bunun manasının da; “Eğer karı koca mülâ'ane yoluyla ayrılmışlar ve bu mülâ'ane hallerini de muhafaza ediyorlarsa yani her ikisi de iddialarından vazgeçmeyip ısrarcı iseler, bir araya gelemezler ve tekrar evlenemezler ” demek olduğu belirtilmiştir. Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, III, 438. Bu mevkûf söz ve yorumu Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklemektedir.

⁹⁰ Cessâs, age, III, 438, 441.

⁹¹ İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî der ki; “Biz(im mezhebimiz)de yerleşmiş olan sünnet (uygulama, kesin hüküm) şudur: Mülâ'ane yoluyla ayrılan olan karı koca tekrar aslâ bir araya gelemezler ve evlenemezler. Koca kendisini yalanlayıp li'ân iddiasından vazgeçerse ona had (kazif, 80 kırbaç) cezası uygulanır ve karısının doğuracağı çocuk bu babaya nispet edilir. Ancak karısı ona aslâ geri dönemez, yani tekrar evlenemezler. Bizdeki şüphesiz ve ihtilafsız kesin sünnet budur. Bir adam karısını kesin bâin/betâten talak ile (bâin beynüne kübrâ, üç bâin talakla) boşamışsa ona aslâ geri dönme hakkı yoktur. Karısı hâmileyse ve kocası bu hamileliğinin kendisinden olduğunu reddederse karısına mülâ'ane yapmış sayılır. Kadının bu durumdaki hâmileliği, eğer şüpheye mahal bırakmayacak şekilde başka bir erkekten zinâ yoluyla oluşmamışsa ve çocuğun bu zinâdan olduğu da bilinmiyorsa, “bu çocuk, kocamdandır!” demesi gibidir ve öyledir.” Bkz. *Muvattâ*, *Li'ân*, 436-439.

Şûrâ 42/16; “Allah’a icâbet olunduktan sonra, Allah hakkında (sözde) deliller öne sürüp tartışanların delilleri Rableri katında geçersizdir. Onların üzerinde bir gazap (Allah’ın gazabı) vardır ve şiddetli azap da onlarıdır.”

Bu âyette küfür ehlinin ya da Yahudilerin, Allah’ın yaratıcı ve tek ilah olduğuna dâir delillerin (İslâm dininin) gelmesinden sonra Hz. Muhammed (sas) ile ve Müslümanlarla gereksiz tartışmaları kınanmıştır. İmâm Mâtürîdî şöyle açıklamalar yapmıştır: Bazı âlimler demişlerdir ki; Küfür ehli Müslümanlara; “Sizin dininiz İslâm, Hz. Muhammed aranızda sağ olduğu sürece vardır, geçerlidir. O ölünce siz ve İslâm’a tabi olan herkes bizim dinimize geri döneceksiniz” demeleri üzerine bu âyet inmiştir. Bazı âlimler de şöyle demişlerdir; Yahudiler Hz. Muhammed’in yanına gelerek O’na ve müminlere; “Bizim dinimiz (Yahudilik), sizin dininizden daha üstündür, çünkü (önceki) bütün peygamberlerin dinidir (sizinki öyle değildir)” demişler, bunun üzerine bu âyet inmiştir. “Onların delilleri Rableri katında geçersizdir” âyetini Mâtürîdî şöyle açıklar: Onlar gerçekten önceki peygamberlerin dini üzere iseler (ki bu da sadece İslâm’dır), onların dediği doğrudur. Ancak onlar İslâm’ı terk edip Yahudiliğe sarılırlar ve inanırlarsa, o zaman dinleri en üstün (ve hattâ hiçbir şey) olamaz. Bazı âlimler derler ki; Kureyş halkının; “Biz gözümüzle görmediğimiz bir şeye nasıl inanıp ibadet edelim ki o gerçekten Allah mıdır, değil midir?” demeleri üzerine bu âyet inmiştir.⁹²

“Allah’a icâbet olunduktan sonra, Allah hakkında (sözde) deliller öne sürüp tartışanların delilleri Rableri katında geçersizdir” Mâtürîdî der ki: Çünkü tevhit, Allah’ı tanımaktır (mârifetullah) ve bu da ancak Dünyadaki delilleri ve âyetleri inceleyerek (Allah’ın varlığına gıyaben inanarak) olur, O’nu bizzat gözle görerek değil. Eğer böyle olmasaydı, imtihanın bir manası kalmazdı. Ya da âyet şöyle yorumlanmıştır: Tevhidi, Allah’ın birliğini, gerçek ilah olduğunu, Allah’ın âyetlerini çürütüp reddetmek isteyen kimselerin delilleri ve iddiaları asılsızdır, geçersizdir. Âyetin “Allah’a icâbet olunduktan sonra” kısmında Mâtürîdî şöyle açıklama yapar: Yani; gerçek yaratıcının Allah olduğu, O’nun bir ve her şeyin Rabbi olduğu (herkes tarafından) kabul edildikten sonra. ... Ya da; onların kitaplarında (Tevrat, İncil) Hz. Muhammed’in özellikleri ve Peygamberliği haber verildikten sonra, iddiaları ve delilleri Allah katında tamamen geçersizdir. Bu “geçersizlik” de iki şekilde olabilir: Bir; Onların iddiaları

⁹² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIII, 180-181.

ve delilleri kıyamet gününde geçersiz, bâtil olacak, kabul edilmeyecektir. İki; Yine onların iddiaları ve delilleri (ahirete dahi kalmadan) daha dünyada iken, Allah'ın tevhide dâir ortaya koyduğu deliller ile geçersiz kılınacak, boşa çıkarılacaktır (zaten çıkarılmıştır). “ *Onların üzerinde bir gazap (Allah'ın gazabı) vardır ve şiddetli azap da onlarıdır.*”: Burada da onlara ahirette verilecek cezanın keyfiyeti belirtilmiştir.⁹³

K- Allah hakkında sû-i zanda bulunanlara Allah'ın gazap etmesi:

Fetih 48/6; **وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظُنُّ** (وَالسُّوءِ، عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السُّوءِ، وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ، وَسَاءَتْ مَصِيرًا)

Fetih 48/6; “*Bir de kötü bir zan ile zanda bulunan (sû-i zan besleyen) münâfık erkeklerle münâfık kadınları ve müşrik erkeklerle müşrik kadınları azaplandırması için. Allah onlara çok gazaplanmış, onları lanetlemiş ve onlara Cehennemi hazırlamıştır. Varacakları yer ne kötüdür.*”

Fetih Sûresi'nin Mekke'nin fethinden bahsettiğini ve ismini de bundan aldığını biliyoruz. Mekke'nin fethinden kısa bir süre (2 yıl) önce Hz. Peygamber (sas) ashabı ile birlikte Medine'den Mekke'ye umre yapmak niyetiyle sefere çıkmıştı. Ancak Mekke'ye vardığında Mekke müşrikleri onun ve Müslümanların Mekke'ye girmesine ve umre yapmasına izin vermediler, onun peygamberliğini kabul etmediklerini de buna gerekçe gösterdiler. Bunun üzerine Sahabe-i kirâm ağacın altında Hz. Peygambere sadâkat ve bağlılık yemini ettiler. Allah (cc) bu biattan razı olduğunu sûre içinde beyan ettiği için buna *Bey'atü'r-rıdvân* (ya da ağaç altında yapıldığı için *bey'atü's-şecere*) denilmiştir. Sonra, Mekke dışında Hudeybiye denilen yerde iki taraf arasında Hudeybiye Anlaşması imzalandı. İçerdiği bazı maddelerin Müslümanların aleyhine gibi görülmesi sebebiyle bu anlaşmaya gönülsüz şekilde razı olan sahabe Hz. Peygamber ile birlikte Medine'ye geri dönerken yolda Fetih Sûresi nâzil oldu. Sûre içinde; Mekke'nin fethedileceğinin müjdesi, Müslümanların durumu, Mekke müşriklerinin, Medine'deki münâfıkların ve Yahudilerin durumu geniş şekilde anlatılmıştır. Hz. Peygamber Hudeybiye seferine çıkarken, Allah'ın ona yardım etmeyeceğini/edemeyeceğini ve neticede yanındaki ashabı ile birlikte Mekke müşrikleri tarafından öldürülerek helâk olup gideceklerini, Medine'ye geri dönemeyeceklerini zanneden ve bu beklenti içerisinde giren Medine münâfıkları (ve Yahudiler), sûrenin yukarıda zikrettiğimiz altıncı âyetinde Mekke müşrikleri ile birlikte

⁹³ Mâtürîdî, age, XIII, 180-181.

kınanmışlar, Allah tarafından azaba uğratılacakları, aslında kendilerinin hezimete uğrayıp yenilecekleri (aleyhim dâiratü's-sev'i), Allah'ın gazabına ve lanetine uğratılacakları ve kendilerine Cehennem azabının hazırlandığı haber verilmiştir.

Âyetlerde Allah'ın gazabından bahsedildiği zaman bunun insanların birbirlerine olan öfkelenmesine ve beyinlerine kan sıçramasına benzemediğini, Allah'ın gazap ettiği kullarına dünyada hezimetler ve sıkıntılar yaşatması, ahirette de onlara Cehennem azabını hazırlaması manasına geldiğini daha önce tefsirlerden naklederek, beyan ettik. Fetih Sûresi altıncı âyetin tefsirinde, tefsir kitaplarının genellikle Allah'ın gazabının keyfiyetine değinmek yerine, Allah hakkında sû-i zanda bulunan münafıkların ve müşriklerinin hallerini açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Bunun sebebi de muhtemelen ilgili tefsirlerde Allah'ın gazabının keyfiyetine daha önceki sûrelerin ve âyetlerin tefsirlerinde defalarca değinilmiş olmasıdır.

L- Allah'ın gazap ettiği kimseleri dost edinmek haramdır:

Mücâdele 58/14;

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ، وَيَخْلَفُونَ عَلَى الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾

Mücâdele 58/14; “*Allah'ın kendilerine çok gazaplandığı bir kavmi veli (dost ve müttetik) edinenleri görmedin mi? Onar ne sizdendirler ne de onlardan. Kendileri de (gerçeği açıkça) bildikleri halde, yalan üzere yemin ediyorlar.*”

İmâm Mâtürîdî der ki; Bu âyette Allah (cc); Hz. Peygamber'e (sas) münafıkların sefihliğinden bahsediyor. Onlar, Allah'ın kendilerine gazap ettiği kimseleri (Yahudileri) bile bile dost ediniyorlardı. Çünkü (onlarla aralarında çıkar ilişkisi vardı ve) onların ellerindeki onca mala-mülke ve geniş dünyevî hayat imkânlarına göz dikmişlerdi. Sonra Allah haber verdi ki; ey Müslümanlar! Yahudiler sizden, sizin dininizden olamaz, siz de onlardan olamazsınız. Münâfıklara; “Siz niçin Allah'ın gazap ettiği kimseleri dost edindiniz?” diye sorulduğu zaman onlar bile bile ve yalan yere; “Hayır, biz onları dost edinmedik” diye yemin ederler, Allah da onların yalan yere yemin ettiklerini haber vermiştir.⁹⁴

⁹⁴ Mâtürîdî, age, XV, 51-52.

Celâleddin Süyûtî (749-911 h.) tefsirinde,⁹⁵ âyette bahsedilen Allah'ın gazabına uğrayan kimseleri dost edinenlerin, 1- Süddî'den naklen münafıklardan Abdullah b. Nebtel olduğunu, 2- İbn Münzir, İbn Cüreyc ve Katâde'den naklen, Allah'ın gazabına uğrayanların Yahudiler, onları dost edinenlerin de münafıklar olduğunu, 3- Müslümanlara gelip de “*Biz, sizdeniz*” diye yalan yere yemin edenlerin münafıklar olduğunu, belirtmiştir. İbn Abbas'dan (ra) da şunu nakletmiştir: Hz. Peygamber (sas) eşlerine ait odalardan (hücre) birisinin gölgesinde ashaptan bir grup ile birlikte oturuyordu. Onlara; “*Biraz sonra yanınıza bir adam gelecek ve sizlere Şeytan gözüyle bakacak, gelince onunla aslâ konuşmayın!*” dedi. Çok geçmeden yanlarına mavi (şası, kör) gözlü bir adam geldi. Hz. Peygamber ona; “*Sen ve arkadaşların niçin ve ne üzerine bana sövüyorsunuz?*” diye sordu, o da “*İzin ver, arkadaşlarımı da getireyim*” deyip gitti ve arkadaşlarını getirdi. Gelince hepsi birlikte özür dilediler ve (biz, sana aslâ sövmüyoruz) diye ve (yalan yere) yemin ettiler. Bunun üzerine Allah onlar hakkında; “*(Dünyada) size böyle (yalan yere) yemin ettikleri gibi, kıyâmet günü diriltildikleri zaman Allah'a da (yalan yere) yemin edecekler. Kendilerinin bir şey (hak) üzere olduklarını zannederler, iyi bilin ki asıl yalancılar onlardır*”⁹⁶ âyetini ve bir sonraki âyeti indirdi. Bir sonraki âyet şöyledir; “*Şeytan onları sarıp kuşatmıştır, böylelikle onlara Allah'ın zikrini unutturmuştur. İşte onlar, şeytanın fırkası (adamları)dır. Dikkat edin, şüphesiz, şeytanın fırkası hüsrana uğrayanların tâ kendileridir.*”⁹⁷

Mümtehin 60/13; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ لَا تَتَّقُوا اللَّهَ عَظِيمًا قَدْ يَسُؤُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَسُؤُا الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ

Mümtehin 60/13; “*Ey iman edenler! Allah'ın kendilerine çok gazaplandığı bir kavmi veli (dost ve müttetik) edinmeyin ki onlar kâfirlerin mezar halkından umut kestikleri gibi, ahiretten umut kesmişlerdir.*”

Mümtehin sûresinin bu son âyetinin manasına baktığımızda, önceki Mücâdele 58/14 âyetiyle içerik olarak aynı olduğunu görürüz. Çünkü her iki âyet de Allah'ın gazap ettiği kimselerden (Yahudilerden) ve onları dost edinen (münafıklardan) bahsetmektedir.

⁹⁵ Celâleddin Süyûtî, *ed-Dürrü 'l-mensûr fi 't-tefsîr bi 'l-me'sûr*, XIV, 327-328.

⁹⁶ Mücâdele Sûresi; 58/18.

⁹⁷ Mücâdele Sûresi; 58/19.

Burada İmâm Mâtürîdî der ki; Bunların Yahudiler olması câizdir (mümkündür), çünkü Allah'ın gazabına uğramış olanlar onlardır. Sanki bu âyette Allah bize kendisinin gazap ettiklerine gazap etmemizi, düşmanlarına düşmanlık etmemizi, dostlarına da dostluk etmemizi emretmektedir. Onlar hakkında; “*Onlar kâfirlerin mezar halkından umut kestikleri gibi, ahiretten umut kesmişlerdir*” buyurmuştur. Bu âyetin de iki farklı izahı olabilir. Birincisi; Yahudiler Tevrat'ta bahsedilen Hz. Muhammed'in özelliklerini ve Peygamber olduğu bilgisini tahrif ettiler. Bu sebeple, Tevrat'ta Allah onların Hz. Muhammed'in ahiretteki sevabından mahrum bırakılacaklarını, bundan ümitlerini kestiklerini onlara bildirmiştir, kâfirlerin kabir ashabının (yani ölülerin) yeniden diriltileceğinden ümitlerini kestikleri gibi. İkincisi; Kabirdeki kâfirler Allah'ın rahmetinden ümitlerini nasıl kesmiş iseler, Allah'ın gazabına uğrayanlar da (Yahudiler) O'nun rahmetinden ümitlerini kesmişlerdir.⁹⁸

Fahreddin Râzî, İbn Abbas'dan (ra) naklen der ki; Yahudileri ve müşrikleri dost edinmeyin. Şöyle ki; Bir grup fakir Müslüman ihtiyaçları olduğu için Müslümanlar hakkında Yahudilere haber ve bilgi veriyorlardı, bundan nehy edildiler ve ahiretten ümitlerini kestiler. Yani Yahudiler Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu bildikleri halde bunu inkâr edip yalanladıkları için ahiretlerini ifsat (hebâ) etmiş oldular. Dolayısıyla, kâfirlerin ölümlerinden ümitlerini kestikleri gibi, ahiretten ümitlerini kestiler. Âyetteki “*kâfirlerin mezar halkından umut kestikleri gibi*” kaydını şöyle anlayabiliriz: Kâfirlerin, kâfir olarak ölünce ahirette rezil rüsvâ olacakları ve ahiretten, Cennetten ve nimetlerinden ümitlerini kesmiş olacakları kesinleşecektir. Bu, Kelbî'nin ve bazı âlimlerin görüşüdür. Hasan (el-Basrî) der ki; Yaşayan kâfirler, ölümlerinden (onların dünyaya geri gelmesinden tamamen) ümit kesmişlerdir. Ebû İshâk (eş-Şîrâzî, el-Mervezî, el-İsferâyînî? Şâfiî mezhebinin ilk dönem âlimleri) der ki; Hz. Muhammed'e inatla karşı çıkıp onu inkâr eden Yahudiler, ahirete inanmayan kâfirlerin kendi ölümlerinin dünyaya geri gelmesinden ümitlerini kestikleri gibi, (Allah'ın rahmetinden) ümitlerini kesmişlerdir.⁹⁹ Sahabe, Tâbiîn ve selef âlimlerinden nakledilen bu görüşleri İbn Kesîr tefsirinde zikretmiştir.¹⁰⁰

⁹⁸ Mâtürîdî, age, XV, 129-130.

⁹⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XV, 309.

¹⁰⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, VI, 379.

Celâleddin Süyûtî bu âyetin tefsirinde sahabeden ve tabiinden birçok görüş nakleder. Bunlardan İbn Mes'ûd der ki; Allah'ın gazap ettiği kimseler (Yahudiler), ahirete inanmazlar, onu ummazlar, bu kâfir adam ölüp tekrar diriltildiğinde Allah'ın ahiretteki sevabını (mükafatını, Cennetini) görüp de ondan ümidini kestiği gibi. İbn Abbâs der ki; Onlar, ahiretten ümit kesmiş olan kabirdeki kâfirlerdir. Mücâhit ve Katâde derler ki; Kâfirler ölüp de kabre konulunca, Allah'ın kendileri için ahirette hazırlamış olduğu zilleti (azabı) gözleriyle âyan beyan görürler ve Allah'ın rahmetinden ümitlerini (ebediyen) keserler.¹⁰¹

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

Kullara Nispet Edilen Gazap (6 âyet):

Burada Hz. Mûsâ (as) ve Hz. Yûnus (as) Peygamberlere nispet edilen gazaptan, sonra da müminlere nispet edilen gazap'tan bahsedeceğiz.

Aşağıda zikredeceğimiz ilk beş âyette; Hz. Mûsâ ve Yûnus (as) Peygamberlerin kavimlerine gazaplanmalarından bahsedilmektedir. Bu âyetlerde gazaplanma eylemi birer beşer olan Peygamberlere nispet edilmiş olsa da aslında Peygamberlerin (as) gazaplanmalarını Allah'a (cc) nispet edip, Allah'ın gazaplanması sayabiliriz. Çünkü Peygamberlerin beşer olması biz insanların beşer olmasına benzemez. Onların bizlerden farkı; yaptıkları her işi Allah adına ve O'nun elçisi olarak yapmaları, terk ettikleri her şeyi Allah adına terk etmeleri, Allah'ın emirlerini tastaman yapmaları, yasakların tamamen uzak durmaları, Allah'ın sevdiğini sevmeleri, gazap ettiğine de gazaplanmalarıdır.

Altıncı ve son âyette ise müminlerin güzel meziyetleri sayılmakta; büyük günahlardan, fuhşiyattan ve çirkin işlerden uzak durmaları, başkalarına gazaplandıkları zaman öfkelerini yenerek onları affedebildiklerinden bahsedilmektedir. Hz. Muhammed (sas) de; “*Asıl kahraman güreşçi, güreşte rakibini değil, öfkelenildiği zaman nefesine hâkim olan (ve öfkelenildiği kimseyi affeden) kişidir*”¹⁰² buyurmuştur.

¹⁰¹ Celâleddin Süyûtî, age, XIV, 437-439.

¹⁰² Buhârî, *Edeb*, 102-103; Müslim, *Birr*, 106-108; İmâm Mâlik, *Muvattâ*, *Hüsnü'l-huluk*, 12-13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/382; II/236, 268, 517; Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî (Concordance et Indices de la Tradition Musulmane)*, “gazab” md, III, 301.

olmasıdır. Hz. Yakub’un (as) oğlu Yusuf (as) için; ﴿قَالَ يَا أَشْفَا عَلَى يُوسُفَ﴾ “Ey, Yusuf’a karşı artan dayanılmaz kahrım, acım!” diye hayıflanması gibi. Esef, bazen gazap manasında kullanılır. ﴿فَلَمَّا أَسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ﴾ “Sonunda onlar bizi eseflendirince, biz de onlardan intikam aldık, böylece onları toplu olarak suda boğduk”¹⁰⁴ âyetinde olduğu gibi. Yani; “onlar bizi gazaplandırdıkları zaman”. Fakat insan kendisinden aşağı mertebede olan kimseye gazaplanır, üst mertebede olana ise esef ve hüznü duyar. Âyette geçen **gazzân**’dan maksat; Hz. Mûsâ’nın, Allah’a ibadeti bırakıp da buzağıya tapmaları üzerine kavmine Allah için gazap etmesi, kızmasıdır, ayrıca bu yaptıklarından dolayı onlara Allah’ın vereceği cezaya hüznü duyması (acıması)dır. İşte bu şekilde, münker bir durumu gören kimse, o münkeri işleyen kimseye karşı Allah için gazaplanmalıdır. Bunu yapan kişiye, içinde ona karşı taşıdığı merhamet ve acıma duygusu ile, Allah’ın vereceği cezadan ve helâktan dolayı eseflenip üzülmalıdır. Kendisini böyle âsî bir kul yapmadığı için Rabbine şükretmelidir. İşte bu sebeple, Allah (cc), kendisini yalanlayanlar hakkında çok üzüлp canını helâk edecek seviyeye gelen Peygamberi Hz. Muhammed’i (sas); ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ﴾ “Onlar mümin olmayacaklar diye neredeyse kendini kahredeceksin (öyle mi?)”¹⁰⁵ ve ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ﴾ “Öyleyse, onlara karşı nefsin hasretle kapılıp (yanıp) gitmesin”¹⁰⁶ diye övmüş, teselli etmiştir.¹⁰⁷ Allah Teâlâ bu âyetleri ve kıssaları bize zikretmiştir ki; böyle münkerât işleyen kimselere karşı, onlar bu suçları işlerken, nasıl davranacağımızı bilelim!

Fahreddin Râzî “eseף” ve “gazap” terimlerini Mâtürîdî gibi yapar, bu konuda sahabe, tabiin ve selef ulemasının sözlerini de naklederek aralarındaki benzerliklere ve farklılıklara değinir, örneklendirmek için aynı âyetleri misal getirir.¹⁰⁸ İbn Kesîr de âyetteki “eseף” terimini, Ebü’d-Derdâ’dan naklen; “gazabın ileri ve şiddetli hali” diye açıklamıştır.¹⁰⁹

﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾

¹⁰⁴ Zuhruf Sûresi; 43/55.

¹⁰⁵ Şu’arâ Sûresi; 26/3.

¹⁰⁶ Fâtır Sûresi; 35/8.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 69.

¹⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, age, VIII, 11-12.

¹⁰⁹ İbn Kesîr, age, III, 246.

Ârâf 7/152: “*Şüphesiz buzağıyı tanrı edinenlere Rablerinden bir gazap ve dünya hayatından bir zillet işleyecektir. İşte biz, yalan düzüp uyduranları böyle cezalandırırız.*”

Bû âyette, buzağıya tapanlara Allah’ın gazabının ve dünya hayatında bir zilletin işleyeceğinden bahsedilir. “*Rablerinden bir gazap işleyecektir*” İmâm Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde; Onlar bu hal üzere yani buzağıya tapar halde ölürlerse, Allah onlara ahirette azap edecektir, diye açıklamıştır. “*ve dünya hayatından bir zillet işleyecektir*” cümlesini ise; cizye ödemek zorunda kalmaları, öldürülmeleri, helâk ve kahr olmaları diye açıklamıştır. Onlara verilecek olan bu iki çeşit cezanın bu şekilde Kur’ân-ı Kerîm’de anlatıldığı gibi, kendi kitapları (Tevrat’ta) da anlatılmış olabileceğini belirtir.¹¹⁰

İbn Kesîr âyetteki “*Rablerinden bir gazap işleyecektir*” ifadesini şöyle açıklamıştır: Buzağıya tapınmaları sebebiyle İsrailoğulları’na Allah’tan gelen gazap, Bakara sûresinde “*Hani Mûsâ kavmine; Ey kavmim! Gerçekten siz buzağıyı tanrı edinmekle kendinize zulmettiniz. Hemen Rabbinize tevbe edip kendinizi öldürün, bu, yaratıcınız katında sizin için daha hayırlıdır, demişti*”¹¹¹ diye anlatıldığı gibi, birbirlerini öldürünceye dek Allah’ın onların tevbesini kabul etmemesidir. “*Ve dünya hayatından bir zillet işleyecektir*” ifadesini ise şöyle açıklamıştır: Hasan el-Basrî’nin de dediği gibi, (buzağıya tapınarak) Allah’a iftira ve bid’at uyduran böyle kimselerin dünyadaki zilleti, boyunlarına ve omuzlarına vurulan bu zillettir, aşağılanmış halleridir.¹¹²

Ârâf 7/154; *وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ، وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ*

Ârâf 7/154; “*Mûsâ, kabaran öfkesi (gazabı) yatışınca Levhalar’ı aldı. (Onlardan bir) Nüşasında; “Rablerinden korkanlar için bir hidayet ve bir rahmet vardır” (yazılıydı).*”

Bu âyette, kavmine çok gazaplanmış olan Hz. Mûsâ’nın öfkesinin bir müddet sonra geçmesinden ve yerdeki vahiy yazılı levhaları eline alarak onu kavmine okumasından bahsedilir. İmâm Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde; “Mûsâ’nın buzağıya tapınan kavmine karşı Allah için olan kızgınlığı geçince, ...” diye açıklamış, burada geçen “*gazap*”ın, Ebû Bekir el-

¹¹⁰ Mâtürîdî, age, VI, 72.

¹¹¹ Bakara Sûresi; 2/54.

¹¹² İbn Kesîr, age, III, 247.

Esamm'ın¹¹³ (ö. 200/816) dediği gibi, cezalandırmak (ukubet) ve sövmek (şetm) manasına gelmediğini, çünkü gazabın bilinen bir şey olup, onun anladığı manada te'vil edilemeyeceğini belirtmiştir.¹¹⁴

İbn Kesîr de buradaki Hz. Mûsâ'nın (as) gazabını, İmâm Mâtürîdî gibi, “kavminin buzağıya tapındığını görünce onlara Allah için kızarak elindeki vahiy yazılı levhaları öfkeyle yere atması” diye açıklamıştır. Ayrıca bu üzerinde vahiy yazılı levhaların Cennet'ten gelen levhalar olduğuna ve İslam Devleti (Hz. Muhammed) zamanına kadar da İsrailoğulları krallarının hazineleri arasında muhafaza edildiğini anlatır.¹¹⁵

Tâhâ 20/86; ﴿فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا، قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا، أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي﴾

Tâhâ 20/86; “*Bunun üzerine Mûsâ, kavmine oldukça kızgın (gazaplı), üzgün olarak döndü. Dedi ki; Ey kavmim! Rabbiniz size güzel bir vaatte bulunmadı mı? Size (verilen) söz (ya da süre) pek uzun mu geldi? Yoksa Rabbinizden üzerinize kaçınılmaz bir gazabın inmesini mi istediniz de bana verdiğiniz sözden caydınız?*”

Bu âyette yine, buzağıya tapınan kavmine Hz. Mûsâ'nın (as) gazap etmesinden ve onları Allah'ın gazabının üzerlerine inmesiyle uyarıp tehdit etmesinden bahsedilmiştir. İmâm Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde şöyle demiştir: **Esef**; kişinin son derece üzgün, hüznü ve gazaplı olmasıdır. Allah (cc), Peygamberleri bu cibilliyet/karakter üzere yaratmıştır. Yani onlar, Allah'ın yalanlanıp inkâr edildiğini, emrine muhalefet edildiğini gördükleri zaman yine Allah için son derece gazaplanırlar (ve bu kimselere acırlar). “Onlar mümin olmayacaklar diye neredeyse kendini kahredeceksin (öyle mi?)”¹¹⁶ ve “Öyleyse, onlara karşı nefsin hasretle kapılıp (yanıp) gitmesin”¹¹⁷ âyetleri, buna güzel örnektir.¹¹⁸

B- Yûnus Peygamber'in (as) gazaplanıp kavmini terk etmesi

Kur'ân-ı Kerîm, Yûnus (as) Peygamberden bahsederken; “balık sahibi” manasına gelen “*ze'-Nûn*” ve “*sâhibü'l-Hûf*” ibarelerini

¹¹³ Ebû Bekir el-Esamm: Basra Mu'tezile'sine bağlı tefsir, kelâm ve fıkıh âlimidir. Altınca tabaka âlimleri arasında sayılır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Esamm, Ebû Bekir” md, *DİA İslam Ansiklopedisi*, XI, 353-355.

¹¹⁴ Mâtürîdî, age, VI, 73.

¹¹⁵ İbn Kesîr, age, III, 248.

¹¹⁶ Şu'arâ Sûresi; 26/3.

¹¹⁷ Fâtır Sûresi; 35/8.

¹¹⁸ Mâtürîdî, age, IX, 222.

kullanmıştır. Bunlar, Yûnus (as) Peygamber'in lakabıdır. Aşağıda görüleceği üzere, bunlardan birincisi Enbiyâ Sûresi 21/87 âyetinde, ikincisi ise Kalem Sûresi 68/48 ve devamı âyetlerde geçmektedir. Ayrıca; Yûnus Sûresi 10/98 âyeti ve Sâffât Sûresi 37/139-148 âyetlerde **Yûnus Peygamber**'den (as) kendi adıyla bahsedilerek açıklamalar yapılmıştır. Netice itibarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de dört sûrede, Yûnus'un (as) gazabından ve kavmiyle mücadelesinden bahsedilir.

Nûn; balık demektir. Hût ise; büyük, iri ve yırtıcı balık, köpek balığı ve balina balığı manalarına gelmektedir.¹¹⁹ Burada kastedilen, “Yûnus balığı”dır. İslâm-Türk kültürümüzde halkımız tarafından bu balığa, Yûnus (as) Peygamberi yuttuğu için ya da onu karnında bir müddet taşıyıp koruduğu için, “Yûnus balığı” denmiştir. İlgili sûreleri ve âyetleri Mushaf tertibindeki sırayı esas alarak inceleyelim;

- a. Yûnus Sûresi 10/98 âyeti,
- b. Enbiyâ Sûresi 21/87 âyeti,
- c. Sâffât Sûresi 37/139-148 âyetler,
- d. Kalem Sûresi 68/48 ve devamındaki âyetler.

Önce Peygamber'in (as) adını taşıyan Yûnus Sûresi ile başlayalım:

- a. Yûnus Sûresi 10/98: ﴿قُلْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ، لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾

Yûnus Sûresi 10/98: “Ama (azap geldiği sırada) iman edip imanları kendilerine yarar sağlamış –Yûnus kavminin dışında- bir ülke olsaydı ya! (yoktur). Onlar iman ettikleri zaman dünya hayatında onlardan aşağılatıcı azabı kaldırdık ve onları belirli bir zamana kadar yararlandırdık (helâk etmeyip yaşattık).”

Burada İmâm Mâtürîdî der ki: Ülkeler ve memleketler içinde halkları kendilerine azap geldikten sonra imanları kabul edilen hiç kimse yoktur, Yûnus'un (as) kavmi hâriç. Bu durumda onlar gerçekten samimiyetle iman etmişler, Allah (cc) da onların samimi olduklarını görmüş, böylece imanları kendilerine fayda sağlamıştır. (Yani dünyada helâk olmaktan, âhirette Allah'ın gazabına/azabına uğrayıp Cehenneme girmekten kurtulmuşlardır). Bu âyetin yorumunda birkaç vecih vardır. Bunlardan Birincisi; Diğer milletler kendilerine azabın inmekte olduğunu görünce (samimiyetsizce) iman ettikleri (etmeye çalıştıkları) için bu imanları kabul

¹¹⁹ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, s. 182 “Hût” md, s. 855 “Nûn” md; Cevherî İsmail b. Hammâd el-Fârâbî et-Türkî el-Otrârî, *Şihâh*, s. 271 “Hût” md, s. 1079 “Nûn” md; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük (el-Mu'cemü'l-Arabî el-Hadîs)*, s. 238, “Hût” md, s. 950 “Nûn” md.

edilmemiş ve kendilerine hiçbir fayda sağlamamıştır. Yûnus'un (as) kavmi hâriç. Onlar, (samimiyetle) azaptan korunmak için iman etmişler ve bu imanları onlara yarar sağlamıştır (kendilerini azaptan kurtarmıştır). İkincisi; Yûnus'un (as) kavmine azap indirilmesi onlara muhayyerlik ve seçme hakkı veren iki sebebe dayanıyordu. İman ederlerse azap geri kaldırılacak, etmezlerse azaba dâ'îr olacaklardı. (Bunlardan birincisi gerçekleşti). Üçüncüsü; Kendilerine bu şekilde azap gelen diğer tüm milletler Cehennemdeki yerlerini görüp (hissettikten) sonra iman ettikleri için, bu imanları *ızturâfî* (çaresizlikten kaynaklanan ve samimiysizce yapılan) bir iman sayılmış (ve kabul edilmemiştir). Yûnus'un (as) kavmi ise, azabın kendilerine inmekte olduğunu gözleriyle görmeden önce (ve samimiyetle) iman etmişlerdir (bu sebeple imanları kabul edilmiştir).¹²⁰

Bu, şöyle demektir aslında; Kendilerine azap geldikten sonra *“bir ülke (kavim) olsaydı ya! (yoktur)”*. *“Ama (azap geldiği sırada) iman edip imanları kendilerine yarar sağlamış –Yûnus kavminin dışında-.”* Çünkü onlar azabı görür görmez ve inmeden hemen önce iman ettiler (ve kurtuldular). Firavun ve halkı denizde boğulup da nefisleri (canları) ellerinden çıktıktan sonra iman ettikleri için, imanları kabul edilmedi. Yûnus'un (as) kavmi kendilerine henüz azap inmeden ve nefislerini (canlarını) ellerinden kaybetmeden önce iman ettikleri için, imanları kabul edildi. Bu hususlar, şu âyetteki duruma da benzemektedir: *“Bir zamanlar dağı sanki bir gölgelikmiş gibi üstlerine yükseltmiştik (dağı başlarına geçirmekle tehdit etmiştik). Onlar (İsrailoğullar) ise (dağı) neredeyse tepelerine düşecek zannetmişlerdi. (Onlara demiştik ki); “Size verdiklerimize sımsıkı sarılın ve onda olanı düşünün ki (Allah'tan) sakınıp korkasınız.”*¹²¹ Bu (İsrailoğulları), azabın (dağın) kendilerine inmekte olduğunu görür görmez, ama inmeden önce iman ettikleri için (imanları kabul edildi). Âd (as) ve Semûd (as) kavimleri gibi önceki kavimler ise, azap üzerlerine indikten sonra (çaresizce ve samimiysizce) iman etmişler (neticede imanları kabul edilmemiş, helâk olup gitmişlerdir). Bunun asıl sebebini ise az önce zikrettik.¹²²

Bazıları da âyeti şöyle yorumlamışlardır: Kendilerine azabın indiğini (inmekte olduğunu) görüp de hemen iman eden Yûnus'un (as) kavminden başkası olmamıştır. Diğer bazı âlimler de şöyle demişlerdir: Onlar da Yûnus'un (as) kavmi gibi, azabın inmekte olduğunu görür görmez iman etselerdi (imanları kabul edilirdi). Bunun asıl sebebini de az önce zikrettik.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 112.

¹²¹ Ârâf Sûresi; 7/171.

¹²² Mâtürîdî, *age*, VII, 112-113.

Ayrıca, Allah'ın kulları içerisinde kendisine düşmanlık etmeyi tercih edeceklerini bildiği halde sonradan bunun aksinin (o kimselerin Allah'a iman etmeyi tercih etmeleri ve bu kimseleri Allah'ın kendisine dost edinmesi) gerçekleşmesi aslâ muhtemel (mümkün) değildir. Çünkü böyle bir şey, Allah hakkında âcizlik (gaybı ve sonradan olacakları bilmemesi) demektir. Çünkü şâhit (şühûd) âleminde, bir kimsenin birine düşman olmayı seçmesi, diğerinin ise ona dost olmayı seçmesi âcizliktir, zayıflıktır. Allâhü 'âlem!..¹²³

Mâtürîdî'nin âyetle ilgili açıklamaları burada son bulmaktadır.

b. Enbiyâ 21/87 (Yûnus as'dan *ze'n-Nûn* diye bahseden) âyetler:

Enbiyâ 21/87; وَدَا النُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ
أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ، إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ

Enbiyâ 21/87; *“Balık sahibi (Yunusu da); hani o, kızmış ve gazaplanmış bir vaziyette gitmişti ki; bundan dolayı kendisini sıkıntıya düşürmeyeceğimizi sanmıştı. (Balığın karnındaki) karanlıklar içinde; “Senden başka ilah yoktur, sen yücesin ve ben gerçekten zulmedenlerden oldum!” diye (Rabbine) çağrıda bulunmuş (ve duâ etmişti).”* Yûnus (as) kavmine uzun yıllar boyunca nasihat etmiş ve onları doğru yola getiremeyince kendilerine çok kızmış, çekip giderek terk-i diyar etmişti. Allah onun peygamberlik ve tebliğ görevini yarıda bırakarak çekip gitmesine razı olmamış, Onu balığın karnında imtihana tabi tutmuştu. O da âyetle belirtildiği gibi, balığın karnında ve karanlıklar içinde Allah'a; *“Senden başka ilah yoktur, sen yücesin ve ben gerçekten zulmedenlerden oldum!” diye (Rabbine) çağrıda bulunmuş (ve duâ etmişti).”*

İmâm Mâtürîdî âyetle geçen “Yûnus'un gazaplanması” hususunda birkaç farklı görüş nakletmiştir. Bunlar; Birincisi: Yûnus (as), Rabbine kızdı (darıldı, üzüldü). Çünkü kavmi çok inatçı ve kibirli davranıp (iman etmedikleri için), Allah'tan onları helâk etmesini istemişti. Bu olmayınca, darıldı ve çekip gitti. İkincisi: Yûnus (as), zamanın kralına çok kızmıştı. Çünkü halkını düşman esir almıştı. Yûnus da Allah'ın kendisine vahiy etmesi üzerine gidip krala; “Düşman sizi esir alırsa ya da başınıza bir musibet gelirse hemen beni çağırın, gelirim (ve sizin için yardım ve duâ ederim)” demişti. Ancak onlar düşmanın esaretine düştükleri halde uzun süre unutup Yûnus'a haber vermemişlerdi. Bilâhere onların cezalandırılma

¹²³ Mâtürîdî, age, VII, 113.

(esaret) günleri çok geride kalmış ve selamete/afiyete çıkmışlardı. Peşinden Allah; İsrailoğullarına gönderilen Peygamberlerden birine (Şuayb’a) vahyederek; “(düşmanlarınıza) güçlü ve güvenilir bir adamı elçi olarak) gönderin. Ben, sizi esir alan düşmanlarınızın kalbine sizi serbest bırakmaları düşüncesini yerleştireceğim.” demişti. (Kıssa çok uzun, İmâm Mâtürîdî özet olarak naklediyor). Kral da bu esirleri kurtarsın diye Yûnus’u görevlendirip göndermişti. Emri alan Yûnus bu görevin çok meşakkatli olduğunu görünce krala kızmış ve çekip gitmişti. Üçüncüsü: Yûnus (as), kendi kavmine kızmıştı. Bunun da birkaç farklı izahı vardır: 1- Şöyle bir kural vardır ki; bir peygamber kavmine kızıp terk ederse onlara azap iner. Bunu bilen Yûnus kendince; “Kavmim benim ayrılmam üzerine helâk olacaklarını bilirler, bu sebeple korkup iman ederler” diye (tamamen iyi niyetle) düşünmüş ve çıkıp gitmişti. 2- Kavmi kendisini öldürür korkusuyla ve kendi canını düşündüğü için çıkıp kaçtı. Aynı kavim içinden daha önce başka bir Peygamber (as) de böyle kaçıp gitmişti. Fakat o Allah’ın izni ile gitmiş, Yûnus (as) izinsiz gitmişti. 3- Yûnus (as) çok inatçı ve kibirli olan kavminin iman etmelerinden ümidini kestiği için çekip gitmişti. Böylece, eğer kendisine emredilen şey Allah’a ibadet etmek ise, onlardan kurtulup kendisini ibadete vermek istiyordu. (Zaten kavmini yeterince tebliğ ve irşâd etmişti). Az önce anlattığımız gibi, Yûnus’un (as) çıkıp gitmesi kendisinin ve kavminin menfaatine görünse de, Allah’tan (cc) izinsiz çıkıp gittiği için kınanmıştır.¹²⁴

“Balık sahibi (Yunusu da); hani o, kızmış ve gazaplanmış bir vaziyette gitmişti ki, ...” Müfessir Fahreddin Râzî bu âyetin tefsirinde der ki: Yûnus’un (as) balığın karnına düşmesinin Peygamberlikten önce mi yoksa sonra mı olduğu hususunda ulemâ arasında ihtilaf vardır.¹²⁵

Birinci görüş: Peygamberlikten önce olmuştur. İbn Abbâs (ra) der ki; Yûnus (as) ve halkı Filistin’de yaşıyorlardı. Bir kral Filistin’i işgal etmiş, bu halkın içinden dokuz buçuk kabilesini / kolunu esir almış, geri kalan iki buçuk kol ise esir düşmemişlerdi. Allah (cc), **Şuayb Peygamber’e** (as), Kral Hazkîl’e (الملك حزقيل) gidip güçlü bir Peygamberi o işgalci halka elçi olarak göndermesini, çünkü kendisinin o işgalci halkın kalbine; “İsrailoğullarını serbest bırakıp bu Peygamber ile birlikte göndermeleri gerektiğini ve göndereceklerini” bildirmesini vahyetti/emretti. Kral ona; “Kimi (hangi Peygamberi) göndermemi istersiniz?” diye sordu. Çünkü o

¹²⁴ Mâtürîdî, age, IX, 314-315.

¹²⁵ Fahreddin er-Râzî, age, XI, 485.

memlekette (aynı anda) beş tane Peygamber vardı. O; “Mettâ oğlu Yûnus’u gönder. Çünkü o, güçlü kuvvetli ve güvenilir bir kimsedir” dedi. Kral, Yûnus’u çağırıp ona o zalim halka gitmesini emretti. O da; “Beni göndermeni sana Allah mı emrediyor?” diye sordu. Kral, “hayır” dedi. “Benim ismimi özellikle sana Allah mı söyledi?” diye sordu. Kral, “hayır” dedi. Yûnus; “Benden başka Peygamberler de var (niçin onları değil de özellikle beni gönderiyorsun?)” dedi. Kendisine bu konuda ısrar ve baskı yapılan Yûnus krala ve halkına kızdı, çıktı gitti. Yolda giderken Rûm Denizi’ne (Akdeniz) vardığında orada bir gemi hazırlamış birilerini gördü ve onlarla birlikte gemiye bindi. Deniz iyice dalgalanmaya başlayınca içindeki insanlar çok ağır gelmeye başladılar, gemi az kalsın batıyordu. Gemideki denizciler dediler ki; İçimizde Allah’a âsî bir kul olmalı, yoksa bu gemi güçlü bir rüzgâr/fırtına olmadan batmaz, ancak içinde âsî birisi varsa batır. Böyle durumlarda âdetimiz/kuralımız gereği aramızda kurâ çekeriz, kime çıkarsa onu denize atarız. Bir kişinin denize atılıp boğulması geminin tamamen batıp içindekilerin topluca boğulmasından daha iyidir. Üç defa kur’â çektiler, üçü de Yûnus’a (as) çıktı. O da; “Demek ki âsî olup kaçan benmişim!” dedi ve hemen kendisini denize attı. Bir balık gelip onu yuttu. Allah balığa; “Onun saçının bir teline bile zarar verme. Senin karnını onun için hapis/zindan yapmaya karar verdim, senin onu yemene değil!” diye vahy ve emretti. Daha sonraları Allah onu balığın karnından kurtardı, balık da onu boş bir araziye, derisi ve tüyleri yolunmuş kuş yavrusu gibi attı. Sonra Allah (cc) o boş alanda bir kabak ağacı bitirdi ve Yûnus (as) onun gölgesinde gölgelendi, meyvesinden yedi. Sonra ağaç büyüdü, iyice kocalıp kuruyunca Yûnus (as) buna çok üzüldü. Bunun üzerine kendisine denildi ki; “Bir ağaca üzülüyorsun ama yüz binden fazla kimseye (ümmetine) üzülüp endişelenmemiştin, onlara gitmemiştin, onların rahatı (iki dünya saadeti) için çalışıp (tebliğ yapmamıştın)!” Sonra Allah ona vahyedip kavmine geri dönmesini emretti. Yûnus da yola koyulup onların çok da uzak olmayan arazilerine vardı. Krallarına dedi ki; “Allah beni sana gönderdi, İsrailoğullarını serbest bırakıp benimle gönderesin diye!” Kral ve adamları ona; “Biz seni de dediklerini de tanımıyoruz. Senin doğru söylediğine inansak, dediğini yaparız. Biz sizin memleketinize gelip işgal ettik, halkınızı da esir aldık. Mesele senin dediğin gibi olsaydı, Allah bizi memleketinizi ele geçirmekten ve sizleri esir almaktan alıkoyardı, buna izin vermezdi” dediler. Bunun üzerine Yûnus (as) etrafta üç gün boyunca dolaştı ama onları iknâ edemedi. Sonunda Allah, Yûnus’a şunu vahyetti; “Git onlara de ki, eğer inanmazsanız üzerinize Allah’ın azabı inecek!” Bu emri onlara ilettiler ama onlar yine inanmadılar, reddettiler. Yûnus da onların

yanından ayrıldı gitti. Onu kaybedince yaptıklarına çok üzüldüler, çıkıp kendisini aradılar ama bulamadılar. Sonra tüm bu yaptıklarını ve olanları içlerindeki din âlimlerine anlattılar. Âlimler onlara; gidin onu şehirde arayın, eğer henüz gitmediyse size geleceğini haber verdiği azap başınıza gelmez, eğer şehirden çıkıp gitmişse azap size mutlaka gelecektir, dediler. Yûnus'u şehirde aradılar, kendilerine; “O, yatsı vakti şehirden ayrıldı” diye haber verildi. Artık Yûnus'u bulmaktan ümitlerini kesince (azabın geleceğinden emin oldukları için) kendilerini evlerine hapsettiler, şehrin kapısını kapattılar, inekleri ve koyunları da içeri giremedi. Bebekleri ve çocukları annelerinden ayırdılar, sonra ertesi sabahı beklemeye koyuldular. Sabah aydınlanırken azabın gökyüzünden kendilerine inmeye başladığını gördüler, elbiselerini yaka-paça parçaladılar. Hâmile kadınları düşük yaptılar, çocuklar çığlık attılar, koyunları ve inekleri meleştiler. Sonra Allah azabı onların üzerinden geri çekti. Yûnus'u (as) onlara Peygamber olarak görevlendirdi. Onlar da Yûnus'a iman edip İsrailoğularını serbest bıraktılar, onunla gitmesine izin verdiler.¹²⁶

Bu anlatılanlar neticesinde, Yûnus'un (as) kavmine Peygamber olarak gönderilmesinin balığın karnından dışarı atıldıktan sonra başladığı anlaşılmaktadır. Bu iddiânın delili de Sâffât sûresindeki; “*Biz onu (Yûnus'u) hemen bir alana çıkardık, hasta idi. Üzerine (gölge yapması için) kabak cinsinden bir ağaç bitirdik. Biz onu yüz bin ve hattâ daha fazla (sayıdaki kalabalık bir kavme) Peygamber olarak gönderdik*”¹²⁷ âyetidir.

Bu ilk görüş ile ilgili farklı bir rivayet daha vardır. Şöyle ki; Cebrâil (as), Yûnus'a (as); “Ninova¹²⁸ halkına git, kendilerine bir azabın gelmekte olduğunu haber ver” demiştir. Yûnus da; “Binip gidecek bir hayvan bul, bulayım” demiş, Cebrâil (as); “İş daha acele, beklemeden hemen gitmelisin” deyince, Yûnus kızıp çekip gitmiş, gemiye binmiştir. Kıssanın (gemiye bindikten sonraki) kalan kısmı daha önce anlatıldığı gibidir. Gemiden denize atılınca balık onu yutmuş, Ninova'ya kadar götürmüş, oraya varınca karnından çıkartıp boş bir araziye bırakmıştır.¹²⁹

İkinci görüş: Peygamberlikten sonra olmuştur. Yûnus (as), Ninova halkına Peygamber olarak gönderilip Allah'ın risâletini onlara iletmiş, onlar da iman etmeyince, Yûnus (as) onları kendilerine gelecek azap ile

¹²⁶ Fahreddîn er-Râzî, age, XI, 486.

¹²⁷ Sâffât Sûresi; /145-147.

¹²⁸ **Ninova:** Günümüzde Irak ülkesi toprakları içinde kalan, Musul'a bağlı, 37.323 km2 yüzölçümü olan, 2007 yılı sayımıyla 2.811. 091 nüfuslu bir şehirdir.

¹²⁹ Fahreddîn er-Râzî, age, XI, 486.

korkutmuştur. Kendilerine geleceği uyarılan azap (daha gelmeden) kaldırılınca, Yûnus onlara kızarak çekip gitmiştir. Sonra ayrıca Yûnus'un gazaplanarak çekip gitmesinin birçok farklı sebebi de zikredilmiştir. Bunlar, Bir; Kendisinin yalan söylediğini (vadettiği azabın gelmediğini) görmüş olan halkı arasında kalmaktan utandığı için çekip gitmiştir. İki; Yalan söyleyen birisini öldürmek, Yûnus'un (as) kavminin adeti idi (ve o bundan korkmuştu). Üç; Kibire kapılmıştı. Dört; Kavmine haber verip tehdit ettiği azap gelmeyince kızmış, çekip gitmişti.¹³⁰

Âlimlerin çoğuna göre ikinci görüş doğrudur. Yani Yûnus (as) önce kavmine Peygamber olarak gönderilmiş, onlar iman etmeyince kendilerine azap gelmiştir. Bilâhère azap kaldırıldıktan sonra, Yûnus (as) onlara kızarak çekip gitmiştir. Denize ulaşip gemiye binmiş, gemiden atılınca onu balık yutmuştur.¹³¹ Fahreddin Râzî bundan sonra, yukarıda zikrettiğimiz iki görüş ve Yûnus'un kızıp gitmesi ile ilgili ihtilafları, buna dâir delilleri, karşıt görüşleri de ortaya koyarak ve tartışarak detaylı şekilde ele almıştır.¹³²

c. Sâffât Sûresi 37/139-148 âyetler (*Yûnus* as'dan adıyla bahsedilir):

Sâffât Sûresi 37/139-148: «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ، إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّ الْمَشْحُونِ، فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ، فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ، فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ، لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ، فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ، وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ، وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَرْيَدُونَ، فَأَمْنُوا فَامْتَنَّاهُمْ إِلَى حِينٍ

Sâffât Sûresi 37/139-148: “Şüphesiz Yûnus da gönderilmiş (elçi)lerdendi. Hani o, dolu-yüklü bir gemiye kaçmıştı. Böylece kur’âya katılmıştı da kaybedenlerden olmuştu. Derken onu balık yutmuştu, oysa o kınanmıştı. Eğer (Allah’a çokça) tesbih edenlerden olmasaydı, balığın karnında (insanların) dirilip kaldırılacakları (kıyâmet) gününe kadar kalakalmıştı. Sonunda onu, hasta bir durumdayken çıplak bir yere (sahile) attık. Ve üzerine, sık-geniş yapraklarla (kabağa benzer) türden bir ağaç bitirdik. Onu yüz bin veya (sayısı) daha da fazla (bir topluluğa Peygamber olarak) gönderdik. Sonunda ona iman ettiler, biz de onları bir süreye kadar yararlandırdık.”

“Şüphesiz Yûnus da gönderilmiş (elçi)lerdendi.” Bu âyetin tefsirinde İmâm Mâtürîdî der ki: Bu âyet, Bâtınîler’in görüşünü reddeder. Çünkü

¹³⁰ Fahreddîn er-Râzî, age, XI, 486.

¹³¹ Fahreddîn er-Râzî, age, XI, 485-486.

¹³² Bkz. Fahreddîn er-Râzî, age, XI, 487-490.

onlara göre Rasüller sadece altı tanedir ve bunların arasında Yûnus (as) ve Lût (as) yoktur. Bâtînîler, Yûnus’u (as) da Rasüllerden sayan bu âyetin zâhir manasına muhalefet etmiş durumdadırlar. Çünkü onlar, Yûnus’u (as) Rasüllerden saymamışlardır.¹³³

Mâtürîdî “*Hani o, dolu-yüklü bir gemiye kaçmıştı*” âyetinin açıklamasında şöyle demiştir: Burada âyette Yûnus’un (as) “*kaçtığından*” (e be ga) bahsedilmiş, Enbiyâ Sûresi’nde (21/87) ise “*gittiğinden*” (ze he be) bahsedilmiştir. Bazı âlimler bu ikisi arasında fark gözetmeler de aslında her ikisinin aynı manada kullanılmış olması câizdir (mümkündür). Lafızları farklı olsa da manaları aynıdır. Yûnus (as) kavminden kaçmıştır, çünkü dinini onlardan kurtarıp Rabbiyle ve O’na ibadetle baş başa kalmak istemiştir. Ya da onların kendisine bir zarar vermesinden korkmuştur. Veya kendisine inanmayan kavminin başına gelecek azabı onlara bunu haber vermiş ve sonra da çekip gitmiştir. Çünkü Peygamberler, (Sünnetüllâh’a göre), kavimlerinin başına gelecek azabı öğrenince bundan korkarlar ve onları terk ederler. Fakat Yûnus (as), Allah’tan (cc) izin almadan onları terk ettiği için kendisine (Allah’tan) kınama gelmiştir. Mesele, ehl-i te’vilin (müfessirlerin) çoğunun bildiği ve itham ettikleri gibi hurafelere dayalı değildir. Onların zannettikleri gibi, Rablerini iyi bilen Peygamberler bir yana, en câhil ve en basit insanlar bile Rablerine karşı böyle bir kusur işlemezler.¹³⁴

“*Böylece kur’âya katılmıştı da kaybedenlerden olmuştu*” âyetinde Mâtürîdî şu açıklamayı yapmıştır: Kıssada anlatılır ki; Yûnus (as) kaçınca bir gemiye gelmiş ve ona binerek denizi karşıya geçmek istemiştir. Ama gemi, yükü fazla olduğu için duraklamış, yan yatmış ve neredeyse batma tehlikesi atlatmıştır. Bunun üzerine gemideki insanlar kendi aralarında; “İçimizde mutlaka büyük günah işlemiş birisi olmalı!” diye konuşmuşlardır. Çünkü onlar önceden de biliyorlardı ki; “Bir gemi, âdeti üzere, eğer içinde bir günahkâr varsa, batar ve suya/denize gömülür gider.” Onlar bu günahkâr kimseyi tanımadıkları için onu bulmak üzere aralarında defalarca kur’â çektiler. Her defasında da kur’â, Yûnus’a (as) çıkmıştır. Bunu gören Yûnus onlara; “Beni denize atın ki hepiniz (benim yüzümden) boğulup gitmeyesiniz!” demiştir. Ancak onlar; “Biz Allah’ın cc bir Peygamberini denize aslâ atamayız!” diyerek bundan çekinince Yûnus (as) kendisini hemen denize atmış ve âyette belirtildiği gibi; “*Balık da gelip*

¹³³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, XII, 184.

¹³⁴ Mâtürîdî, *age*, XII, 184-185.

*onu yutmuş,, o kınanmıştır.”*¹³⁵ Mâtürîdî yine der ki; Yûnus, kur’âda malup oldu, çünkü kur’â aleyhine çıkmıştı. Âyetteki “*müdhaz*” ibâresi; hiçbir delili, dayanağı ve gerekçesi olmayan kimse demektir. Âyetteki “*mülîm*” ibâresi; günahkâr kimse demektir. Bazı âlimlere göre bu kelime “*melâme*” kelimesi ile ilişkili olup kastedilen mana; kavmi arasından Allah’tan izin almadan çıkan Yûnus’un (as) kendisini kınaması manasına gelmektedir. Ebû Avsece der ki; “*müdhaz*”; malup, yenilen kimse, “*mülîm*” ise; kınanacak bir iş yapan kimse demektir.¹³⁶

*“Eğer (Allah’ı çokça) tesbih edenlerden olmasaydı, balığın karnında (insanların) dirilip kaldırılacakları (kıyâmet) gününe kadar kalakalmıştı”*¹³⁷ Bu âyette Mâtürîdî der ki: Eğer Yûnus (as), daha önce Rabbini tesbih edenlerden ve namaz kılanlardan olmasaydı, kıyamete kadar balığın karnında kalacaktı. Çünkü denir ki; “Bir kimse bolluk ve rahat dönemlerinde Allah için salih amel işlerse, belâ ve musibet zamanlarında bunun faydasını görür, ayağı sürçüp düşmüşse bu ameli onu ayağa kaldırır.” Yine hikmetli bir sözde denir ki; “Salih amel, ayağı sürçüp yere düşen sahibini tekrar ayağa kaldırır, bir mücadeleye giriştiği zaman da ona destek olur.” Âyetteki; “(Allah’ı çokça) tesbih edenlerden olmuştu.” Yani; Balığın karnında iken çokça tesbih etmişti. Şu âyet de bu manayı açıklar:¹³⁸ “(Balığın karnındaki) karanlıklar içinde; “Senden başka ilah yoktur, Sen yücesin (Seni teşbih ederim) ve ben gerçekten zulmedenlerden oldum!” diye (Rabbine) çağrıda bulunmuş (ve duâ etmişti). Biz de onun duasını kabul ettik ve içindeki sıkıntıdan kurtardık.”¹³⁹

Mâtürîdî “Sonunda onu, hasta bir durumdayken çıplak bir yere (*arâ*, *sahile*) attık” âyetinin tefsirinde der ki; Âyette zikredilen “*arâ*”; hiçbir ağaç, bitki ve evin bulunmadığı boş arazi, sahrâ, çöl demektir. Ebû Avsece “*arâ*”nın gölgesiz, açık arazi olduğunu, Kutebî ise; ağaç vs. hiçbir şeyin bulunmadığı boş arazi olduğunu belirtmiştir. “Hasta bir durumdayken” ibâresi şu demektir: Balık, Yûnus’u (as) açık alana çıkarıp attığında bedeninde saç, tüyü, derisi, tırnakları ve hiçbir şey yoktu. Ya da balığın karnında (uzun müddet) kalmaktan dolayı hasta/sakim olmuştu.¹⁴⁰

¹³⁵ Mâtürîdî, age, XII, 184.

¹³⁶ Mâtürîdî, age, XII, 185.

¹³⁷ Mâtürîdî, age, XII, 186.

¹³⁸ Mâtürîdî, age, XII, 186.

¹³⁹ Enbiyâ Sûresi; 21/87-88.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, age, XII, 187.

“*Ve üzerine, sık-geniş yapraklarla (kabağa benzer) türden bir ağaç (yaktîn) bitirdik*” âyetinin tefsirinde İmâm Mâtürîdî der ki; Bu bitki, gölgesinde gölgelensin ve kendisinden de yesin diye, Yûnus’un üzerinde bitirilmiş kabak idi. Bazı âlimler derler ki; Yeryüzüne kavun, karpuz vs gibi, kökleriyle ve dallarıyla geniş şekilde ve uzunca kıvrılarak yayılan her bitkiye “*yaktîn*” denir. Ama kabak olma ihtimali daha yüksektir. Çünkü kabak bitkisi çok kısa bir sürede, daha hızlı büyür, uzar ve yükselir. Bu sebeple çabukça elde dilip yenilebilir, gölgesinden istifade edilebilir, diğer bitkiler böyle değildir. Bu sebeple, Hz. Muhammed’e (sas); “*Yâ Resûllah! Siz kabağı çok seviyorsunuz!*” denildiğinde; “*Evet, o Yûnus’un bitkisidir (yiyeceğidir) ve aklı çok güçlendirir*” buyurmuşlardır. Bu rivayet eğer sâbit (doğru ve sahih) ise, âyette bahsedilen bitkinin kabak bitkisi olduğuna işarettir, delildir. Burada âyette Allah’ın (cc) Yûnus’a (as) bahsettiği büyük bir lütfundan bahsedilmiştir. Çünkü Allah (cc), onun üzerinde bu kadar kısa bir vakitte yetişmesi aslâ mümkün olmayan böyle bir bitkiyi bitirmiş, örfen kısa sürede iyileşip geçmesi mümkün olan hastalığını kısa zamanda iyileştirmiştir, kendisine verdiği nimeti hatırlasın ve şükür etsin diye. Eşek sahibinin kıssasında da durum böyledir. Allah (cc) buyurur ki; “*Yiyeceğine ve içeceğine iyi bak! Henüz bozulmamış. Eşeğine de bak! ...*”¹⁴¹ Allah (cc) onun yemeğini ve içeceğini kısa sürede bozulması gerektiği halde, uzun süre muhafaza etmiştir. Buna benzer şekilde, ancak çok uzun sürede yetişmesi mümkün olan kabağı Yûnus (as) için kısa sürede yetiştirmiş, üzerinde uzun zaman kalması gereken hastalığını da kısa sürede iyileştirmiştir.¹⁴²

İmâm Mâtürîdî “*Onu yüz bin veya (sayısı) daha da fazla (bir topluluğa Peygamber olarak) gönderdik*” âyetinin tefsirinde der ki; Burada (yüz bin rakamı ile ilgili) birkaç ihtimal vardır. Birincisi; Herhangi bir soru edatı Allah’a (cc) nispet edilirse bu, soru değil de kesinlik ve vücûbiyet ifade eder. Burada da âyette geçen ve şüphe/ihtimal ifade eden “*ev = veya, belki*” edatı Allah hakkında kesinlik ve vücûbiyet ifade der. Bu durumda âyetin manası; “*Yüz bin, bilakis daha fazla sayıdaki topluluğa...*” şeklinde olmuş olur. Çünkü Allah (cc), şüphe etme zaafından beridir. İkincisi; Âyetteki “*ev*” edatı, “*ve*” manasındadır, âyet de; “*Yüz bin ve daha fazla sayıda topluluğa ...*” demektir. Üçüncüsü; Âyetteki “*ev*” edatı, “*hattâ = tâ ki, ulaşıncaya kadar*” manasına gelmektedir. Âyet de; “*Yüz bin, hattâ daha fazla sayıda topluluğa ...*” demektir. Şu âyetteki “*ev*” edatı da bu manada

¹⁴¹ Bakara Sûresi; 2/259.

¹⁴² Mâtürîdî, age, XII, 188.

kullanılmıştır: “*Siz onlarla savaşırsınız ya da (ev, hattâ, tâ ki) onlar teslim/Müslüman olurlar.*”¹⁴³ Sanki âyette şöyle demek istenmiştir: “Yûnus (as) kavmine Peygamber olarak gönderildiğinde yüz bin kişi idiler, sayıları sonradan iyice arttı.” Dördüncüsü: Yûnus’un (as) kavmi uzaktan bakan insanlara yüz binden az değil, daha fazla görünüyordu. Allâhü ‘âlem!¹⁴⁴

“*Sonunda ona iman ettiler, biz de onları bir süreye kadar yararlandırdık*” âyetinin tefsirinde İmâm Mâtürîdî şöyle demiştir: Denilir ki; Kavmi (kendilerine azabın geldiğini görünce) Yûnus’a (as) iman ettiler ve helâk edilmediler, böylelikle onların ölümü normal ölüm vaktine kadar ertelenmiş oldu. Bu hususla alakalı başka bir âyette Allah (cc) şöyle buyurmuştur; “*Ama (azap geldiği sırada) iman edip imanları kendilerine yarar sağlamış –Yûnus kavminin dışında- bir ülke olsaydı ya! (yoktur). Onlar iman ettikleri zaman dünya hayatında onlardan aşağılatıcı azabı kaldırdık ve onları belirli bir zamana kadar yararlandırdık (helâk etmeyip yaşattık)*”¹⁴⁵ Burada haber veriliyor ki; Bir kavim kendisine gelen azabı gördükten (iş işten geçtikten) sonra inanırsa, bu imanları (kabul edilmez ve) onlara hiçbir yarar sağlamaz, Yûnus’un (as) kavmi hâriç. Yine aynı şekilde Allah (cc) başka bir âyette; “*Azabımızı gördükleri zaman iman etmeleri onlara hiçbir fayda getirmedi*”¹⁴⁶ buyurmuştur.¹⁴⁷

Son olarak Mâtürîdî, Yûnus’un (as) kavminin imanlarının ve tövbelerinin kabul edilesinin sebebi olarak iki ihtimalden bahseder ancak bunlardan hangisinin (daha) doğru olduğunu bilmenin mümkün olmadığını belirtir. Birincisi; Bu kavim biliyordu ki eğer Allah (cc) bir kavme bir Peygamber gönderir de onlar ona iman etmezlerse, Peygamber aralarından çekilir gider ve kendilerine Allah’ın (cc) gazabı ve azabı kaçınılmaz olarak iner, vâvip olur.” Bunu bildikleri için, Yûnus (as) aralarından çıkar çıkmaz ve henüz azap gelmeden önce hemen acele şekilde iman ettiler ve azaptan kurtuldular. İkincisi: Allah’ın azabı kendilerine apaçık şekilde geldi ve onlar buna gözleriyle şahitlik ettiler, hemen peşinden iman ettiler. Birinci ihtimale göre, Yûnus (as) aralarından çıkar çıkmaz iman ettiler. Bu, doğrudur. İmanları kabul edildi, çünkü onlar üzerlerine inecek azabı gördükten sonra değil de öncesinde iman etmişlerdir. İkinci ihtimale göre,

¹⁴³ Fetih Sûresi; 48/16.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, age, XII, 189.

¹⁴⁵ Yûnus Sûresi; 10/98.

¹⁴⁶ Mü’min Sûresi; 40/85.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, age, XII, 189.

kendilerine azabın inmekte olduğunu gördükten sonra iman etmiş olmaları ve bu imanlarının Allah (cc) tarafından kabul edilmiş olması câizdir (mümkündür). Çünkü Allah (cc) biliyordu ki kendilerine inen azabın geri kaldırılmasının ancak gerçekten iman etmekle mümkün olduğunun bilincinde idiler, bu sebeple gerçekten ve samimiyetle iman etmişlerdir. Allâhü ‘âlem!¹⁴⁸

d. Yûnus as’dan “*sâhibü’l-Hût*” diye bahseden âyetler, Kalem Sûresi’ndedir:

Kalem Sûresi 68/48, 49, 50: *﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ، لَوْلَا أَن تَدَارَكُهُ رِغْمَةٌ مِّن رَّبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ، فَاجْتَنَاهُ رَبُّهُ فَعَجَلَهُ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾*

Kalem Sûresi 68/48, 49, 50: “*Şimdi sen (ey Muhammed)! Rabbinin hükmüne sabret ve balık sahibi (Yûnus) gibi olma! Hani o, içi kahır dolu olarak (Rabbine) çağrıda bulunmuştu. Eğer Rabbinden bir nimet ona ulaşmasaydı, mutlaka yerilmiş (kınanmış) ve çıplak bir durumda (karaya) atılmış olacaktı. Fakat Rabbi onu seçti ve onu salihlerden kıldı.*”

Bu âyetlerde Allah Teâlâ’nın Hz. Muhammed’e (sas) hitap ederek onu uyardığı, Yûnus’un (as) düştüğü hataya düşmemesi gerektiğini kendisine hatırlattığı görülmektedir.

“*Şimdi sen (ey Muhammed)! Rabbinin hükmüne sabret*” Bu âyetin tefsirinde İmâm Mâtürîdî şu izahları yapmıştır:¹⁴⁹ Peygamberler hakkında Allah’ın hükmü (onlara emri) üç türdür. Birincisi; Ümmetleri kendilerine ne kadar çok ezâ ve cefâ ederse etsinler, Allah izin vermedikçe, onların helâk olmaları için aslâ bedduâ etmemelidirler. İkincisi; Ümmetlerinin başına ne kadar şiddetli belâlar gelirse gelsin, Allah (cc) izin vermedikçe, onları terk edip gitmemelidirler. Üçüncüsü; Onlara Allah’ın dinini tebliğ ederken, canlarının tehlikeye atıldığını görseler dahi, aslâ kusur etmemelidirler, görevlerini eksik yapmamalıdır. Bundan başka Peygamberlerin (as) iki görevi daha vardır. Birincisi; Peygamberler tebliğ görevlerini ifâ ederken eğer bir şeye kızacaklarsa, bu sadece Allah için kızmak olmalıdır. İkincisi; Ümmetleri kendilerine eziyet etseler de kendi canlarının derdine düşüp kendileri için üzülmemelidirler, bilakis Peygamberlerini yalanlayıp bu hale düşen ümmetlerine şefkat ve

¹⁴⁸ Mâtürîdî, age, XII, 190.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVI, 38.

merhamet duygularıyla yaklaşmalıdırlar, Allah'tan (cc) onların başına gelecek olan azaba acımalı ve üzülmelidirler. Ey Muhammed! Siz Peygamberler hakkında Rabbinin hükmü işte budur. Ayetin muhtemel bir manası daha vardır: “Ey Muhammed! Yaptıklarından dolayı kavmini (ümmetini) cezalandırma, onlara karşı aceleci davranma, bilakis onlar hakkında Rabbinin vereceği hükmü sabırla bekle!”¹⁵⁰

“*Ve balık sahibi (Yûnus) gibi olma. Hani o, içi kahır dolu olarak (Rabbine) çağrıda bulunmuştu.*” Burada Mâtürîdî şu izahları yapmıştır:¹⁵¹ Bu âyetin iki muhtemel manası vardır. Birincisi; Denilmiştir ki; Yûnus (as), kavminin helâk olması için Allah'a yalvarıp bedduâ etmiştir. Fakat bu bedduânın neticesi bizce ortaya çıkmamış (yani kabul edilmemiş ve onlar da helâk olmamış)tır. Fakat Yûnus kendisi kızmış ve kavmini terk etmiştir. Bu görüşün delili; “*Hani balık sahibi (Yûnus) kızmış vaziyette çekip gitmişti ya!*”¹⁵² âyetidir. Halbuki onun kavmini terk etme hakkı ve yetkisi yoktu. Rabbi ona; “Rabbinin vereceği hükmü ve onları terk etmene izin vermesini sabırla bekle!” diye emir vermişti. Allah'ın ayrılma izni vermeden önce kavmini terk edip giden “*balık sahibi (Yûnus) gibi olma!*” İkincisi; Yûnus (as), kavminin kendisine yaptığı ezaya sabredemedi, çekip gitti, neticede balığın karnında belâya ve imtihana tabi tutuldu. Sonra (hemen pişman olup) kendisini balığın karnından kurtarması için Allah'a yalvardı, duâ etti. Böylece Allah (cc), Hz. Muhammed'e (sas) seslendi ve; “Kavmine/ümmetine karşı sabırlı ol, Yûnus gibi olma! Çünkü o, kavmine sabredemedi, belalara ve imtihanlara maruz kaldı, neticede (balığın karnında) karanlıklar içinde, Allah'a; “*Yâ Rabbi! Senden başka ilah yoktur. Seni (noksan sıfatlardan tenzih) ve tesbih ederim. Ben, zâlimlerden (nefsine zulmedip haksızlık edenlerden) oldum!*”¹⁵³ diye yalvarmak zorunda kaldı. Sen de onun gibi belâlara dâhil olabilirsin!” dedi. Ayrıca; Yûnus'u (as) kınamak ve balığın karnında yaptığı duadan dolayı onu ayıplamak câiz (uygun) değildir. Çünkü bu, onun yaşadığı ve acısını çektiği bir imtihanı idi. Bir kişinin başına gelen bir azaba sabır (edip öylece bekle)mesi gerekmez, bilakis Allah'a yalvararak kendisinden bu azabı kaldırmasını istemelidir. Yûnus (as) eğer kınanacaksa, sadece kavminin

¹⁵⁰ Mâtürîdî, age, XVI, 38.

¹⁵¹ Mâtürîdî, age, XVI, 38, 39.

¹⁵² Enbiyâ Sûresi; 21/87.

¹⁵³ Enbiyâ Sûresi; 21/87.

kendisine yaptıklarına sabredemeyip onları terk etmesinden dolayı kınanabilir.¹⁵⁴

İmâm Mâtürîdî “Eğer Rabbinden bir nimet ona ulaşmasaydı, mutlaka yerilmiş (kınanmış) ve çıplak bir durumda (karaya) atılmış olacaktı” âyetini şöyle açıklamıştır:¹⁵⁵ “Rabbinin ona olan nimeti”: Yûnus’a (as) kendisine yalvarıp tövbe etmeyi nasip etmesi ve tövbesini kabul etmesidir. Dileseydi bunu nasip etmez ve de kabul etmezdi. Çünkü Yûnus, başına onca musibet gelip belâlara dâcâr olduktan ve Allah’ın gazabı/azabı kendisine eriştikten (yani iş işten geçtikten) sonra tövbe etmişti. Allah’ın (cc.) hikmeti (değişmez kanunu) şudur ki; gökten belalar ve musibetler geldikten sonra artık kimsenin tövbesini kabul etmez. Çünkü; Mü’min Sûresi; 40/84-85¹⁵⁶ âyetleri bu gerçeği ifade etmiştir. Eğer (bütün bu olanlardan sonra) tövbeyi kabul ettiyse, bu O’nun büyük nimetidir ve lütf-u keremidir. Âyetteki; “(Yûnus), çıplak bir durumda (karaya) atılmış olacaktı” ifadesinden kasıt, boş ve ıssız bir yerdir. Eğer Allah (cc), Yûnus’un (as) tövbesini kabul etmeseydi, kıyamet gününe kadar balığın karnında kalacak ve sonra kınanmış bir halde boş bir yere bırakılacaktı. Fakat “Onu (balığın karnından dışarıya) boş bir araziye hasta (hummalı) halde çıkarıp bıraktık!”¹⁵⁷ âyetinde belirtildiği üzere, Allah, tövbesini kabul etmek suretiyle Yûnus’a büyük bir lütufta bulundu. Âyetteki “mutlaka yerilmiş (kınanmış) ve çıplak bir durumda (karaya) atılmış olacaktı” ifadesi; eğer cezalandırılacak olsaydı, boş bir yere atılacaktı, demektir. Fakat Yûnus (as), tövbesi kabul edildikten sonra (balığın karnından dışarı) boş bir yere bırakıldı ve artık kınanan kimselerden olmadı.¹⁵⁸

Âyetteki “Eğer Rabbinden bir nimet ona ulaşmasaydı” ifadesini Mâtürîdî şöyle açıklamıştır:¹⁵⁹ Burada Allah’ın Yûnus’a (as) nimeti üç şekildedir. Birincisi; Yûnus’un içine düştüğü zelle’nin (hatâ, kusur, yanlış)

¹⁵⁴ Mâtürîdî, age, XVI, 38, 39.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, age, XVI, 39-42

¹⁵⁶ Mü’min Sûresi; 40/84-85: “Dayanılmaz azabımızı gördükleri zaman dediler ki; Bir olan Allah’a iman ettik ve O’na şirk koştuğumuz şeyleri de inkâr (terk) ettik.” Ama bizim dayanılmaz azabımızı gördükleri zaman, imanları kendilerine hiçbir yarar sağlamadı. (Bu), Allah’ın kulları arasında sürüp giden sünneti (değişmez kanunu)dur. İşte kâfirler burada hüsrana uğramışlardır.”

¹⁵⁷ Sâffât Sûresi; 37/143-146: “Eğer o, Allah’ı tesbih edenlerden olmasaydı, kıyamet gününe kadar balığın karnında kalacaktı. Fakat biz onu, (tövbesini kabul edip, balığın karnından dışarı) hasta (hummalı) bir halde bıraktık/çıkarttık. Onun üzerinde sık-geniş yaprakla (kabağa benzer) türden bir ağaç bitirdik.”

¹⁵⁸ Mâtürîdî, age, XVI, 39.

¹⁵⁹ Mâtürîdî, age, XVI, 40-42.

kendisine hatırlatılması. Bu da balığın onu yutmasıyla olmuştur: Ancak Yûnus’a göre (kendi zannınca), kavmini terk etmesi bir zelle (kusur) değildi. Çünkü o, kavmini kendisine düşman oldukları inancı ve gerekçesiyle terk etmişti. Buradaki niyeti kendisini onlardan kurtararak dine ve ibadete adanmak, artık Allah’ın dini hakkında kendilerinden hiçbir kötü söz (inkâr, küfür) duymamaktı. İkincisi; Yûnus’un kavmini terk etmesindeki amacı, onları korkutmak (uyarmak) idi. Çünkü eğer bir kavme Allah azap etmeye karar vermişse, içlerindeki Peygamberi aralarından alıp çıkarırdı. Bu şekilde hareket etmek, (bunun kendilerine azap getireceğini bilen) kavmine belki bir uyarı olabilirdi. Onlar da böylelikle (azap gelmeden önce), içine düşmüş oldukları (inkâr hallerinden) vazgeçerler ve Allah’a (cc) yönelirlerdi. Üçüncüsü; Bir kimse hidayete davet etmek niyetiyle bir başkasını korkutsa, yaptığı bu iş doğru ve övülecek bir iştir. Çünkü Yûnus’un kavmini terk etmesi onları İslâm’a davet etmeye sebep olmuş, böylece onlar da İslâm’a koşmuşlardır. “*Onlar iman ettiler, biz de onlara belirli bir zamana kadar yaşama imkânı verdik*”¹⁶⁰ âyeti bu durumu göstermektedir. Eğer bir Peygamberin kavmini terk edip gitmesi böyle ve bu niyetle olursa, bu bir kusur sayılmaz, bilakis onun çok faziletli bir işi sayılır. Fakat bütün bu anlattıklarımıza rağmen, Yûnus (as) kınanmıştır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, ümmetleri tarafından kendilerine yapılan ezâ ve cefâlar ne kadar şiddetli olursa olsun, hiçbir peygamberin Rabbinin izni olmadan kavmini terk etmesi câiz/uygun değildir. Yûnus’un gidişi de bu şekilde Rabbinden izinsiz olmuştur.¹⁶¹

Mâtürîdî der ki: Ayrıca kavmini terk edip gitmesi Yûnus’un düşüncesine göre bir zelle/kusur değildi. Şu âyet, onun bu düşüncesinin haklılığını gösterir: “*Biz kendisini aslâ sıkıştırmayız zannetmişti*”¹⁶² Yani; “onu sıkıştırmayız, ona baskı yapmayız, onu yakalayıp cezalandırmayız.” Yûnus’a göre ayrılıp gitmesi bir kusur değildi, yoksa böyle yapmazdı. Fakat balığın kendisini yutması ve peşinden başına gelen onca musibet neticesinde anladı ki kavmini terk ederek çekip gitmesi bir hata idi. Ona hatasının hatırlatılması da aslında Allah’ın ona ilk nimetidir. İkinci ve üçüncü nimetler ise; daha önce bahsettiğimiz gibi, önce ona tövbe etmeyi nasip etmesi sonra da bu tövbesini kabul etmesidir. Çünkü Allah’ın hükmü

¹⁶⁰ Sâffât Sûresi; 37/148.

¹⁶¹ Mâtürîdî, age, XVI, 40.

¹⁶² Enbiyâ Sûresi; 21/87: “Zünnûn’u (balık sahibi Yûnus’u) hatırla! Hani öfkelenerek gitmişti de Biz, kendisini aslâ sıkıştırmayız zannetmiştik. Sonunda karanlıklar içinde (balığın karnında); “Senden başka ilah yoktur, sen münezzehsin, şüphesiz ben haksızlık (zulüm) edenlerden oldum!” diye seslenmişti.”

(değişmez kanunu) şudur: “Bir kimseye Allah’ın (cc) gazabı ve azabı gelmişse artık o kimsenin tövbesini aslâ kabul etmez.” Fakat Yûnus (as), Allah’ın gazabını ve azabını görür görmez hemen tövbeye koşmuş (Allah da kabul etmiştir).¹⁶³

Mâtürîdî açıklamasına şöyle devam etmiştir: Allah’ın az önce zikrettiğimiz “Bir kimseye O’nun gazabı ve azabı gelmişse artık o kimsenin tövbesini aslâ kabul etmez” şeklindeki değişmez kanunu aslında kâfirler içindir, müminler için değildir. Çünkü Allah (cc) başka bir âyette; “*Dayanılmaz azabımızı gördükleri zaman dediler ki; Bir olan Allah’a iman ettik ve O’na şirk koştuğumuz şeyleri de inkâr (terk) ettik.*” Ama bizim dayanılmaz azabımızı gördükleri zaman, imanları kendilerine hiçbir yarar sağlamadı. (Bu), Allah’ın kulları arasında sürüp giden sünneti (değişmez kanunu)dur. İşte kâfirler burada hüsrana uğramışlardır”¹⁶⁴ buyurmuştur. İşte bu, şirk ehli yani müşrikler ve kâfirler hakkındaki hükmü/kanunudur. Başka bir âyette (yine müşrikler ve kâfirler hakkında); “*Günahları işleyip işleyip de her birine ölüm gelince; “işte ben şimdi tövbe ettim” diyenlerin ve kâfir olarak ölenlerin tövbesi (kabul edilmez ve neticede) hiçbir fayda sağlamaz. İşte onlara acıklı bir azap hazırlamışızdır*”¹⁶⁵ buyurmuştur. Müminler hakkında ise; “*Fakat Allah’ın kabul edeceğini vaad buyurduğu tövbe, cahillikle (bilmeden) bir kabahat (günah) işleyip de sonra çok geçmeden pişman olanların tövbesidir. İşte Allah, bunların tövbesini kabul eder. Allah, çok iyi bilir ve hikmet sahibidir*”¹⁶⁶ buyurmuştur.¹⁶⁷

Bu âyetleri zikrettikten sonra netice olarak ortaya çıkmıştır ki; Allah’ın (cc) yukarıda değindiğimiz değişmez kanunu kâfirler içindir, müminler için değildir. Akıl da zaten bunu zorunlu kılmaktadır. Şöyle ki; Mümin daha önce eğer bir zelle ve ma’siyet işlemiş ise, hatasını anlamış demektir. Bunu hatırlatacak ayrı bir delile ve ayete ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla, onun tövbesinin bu durumda (kendisine Allah’ın gazabı ve azabı geldikten sonra) da öncesinde de kabul edilmesi câizdir/mümkündür. Kâfire gelince; ona göre daha önce işlemiş olduğu şey (küfür, günah) bir zelle ve ma’siyet değildir. Onu bu gafletinden uyaracak ve yaptıklarının birer ma’siyet olduğunu kendisine hatırlatacak delillere ve âyetlere ihtiyacı vardır. Başına Allah’ın gazabı, azabı ve bir musimet gelirse, bu onun

¹⁶³ Mâtürîdî, age, XVI, 41.

¹⁶⁴ Mü’min Sûresi; 40/84-85.

¹⁶⁵ Nisâ Sûresi; 4/18.

¹⁶⁶ Nisâ Sûresi; 4/17.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, age, XVI, 41.

araştırma, tedebbür ve tefekkür etmesine de mânî olur, dolayısıyla (eğer iman edecekse de) onun bu imanı tahkîke ve yakîne dayanmadığı için, kabul edilmez, kendisine de hiçbir fayda sağlamaz. İkincisi (yani mümin kimse) ise; Allah'ın gazabını ve azabını kendisinden def' etmek için hemen tövbe etmeye koşar, iman eder, azap kendisinden kaldırılırsın da tekrar günaha dönsün diye değil. (Kâfirlerin, müşriklerin ve Firavun'un halini); *"... Yoksa onlar geri çevrilselerdi (başlarındaki bela ve azap kaldırılarak dünya hayatına geri döndürülmüş olsalardı), mutlaka o nehiy edildikleri kötülüğe yine döneceklerdi. Çünkü onlar her zaman yalancılardır"*¹⁶⁸ âyeti açıklamaktadır.¹⁶⁹

Mâtürîdî farazî bir soru sorar, cevabını da kendisi verir: Eğer denilirse ki; Halbu ki Yûnus'un kavmi kendilerine Allah'ın gazabının ve azabının geldiğine emin olduktan (yani iş işten geçtikten) sonra pişman olup tövbe ettiler, onların bu tövbeleri ve imanları (niçin) kabul edildi. Bunun cevabı iki türlüdür. Birincisi; Muhtemeldir ki onlara azabın gönderileceği vaad edilmişti, fakat bu, fiilen gerçekleşmedi, gözle de görölmedi. İkincisi; Yine mümkündür ki Allah (cc), Yûnus'un (as) kavminden eğer azabı kaldırırsa onların pişmanlık duyarak tövbe ve iman edeceklerinde emin olduğu için onları affetmiş, azabı kaldırmış, tövbelerini kabul etmiştir. Başkaları ise kendilerinden azap kaldırılırsın da tekrar küfre dönme imkânı bulsunlar diye (samimiyezsizlikle ve hile ile) hemen tövbe ve iman etmeye koşuyorlardı. Bu sebeple Allah, onların tövbesini kabul etmemiştir. Yine câiz (ve muhtemeldir) ki; Allah; "Bir kimseye O'nun gazabı ve azabı inmişse, artık o kimsenin tövbesini (ve imanını) aslâ kabul etmez" şeklindeki hükmüne rağmen, kendi katından bir lütuf ve fazl-ü keremi olarak müminin tövbesini kabul eder, ama bu lütfu ve ayrıcalığı, dünyayı dine (âhirete) tercih eden kâfirlere nasip etmez.¹⁷⁰

Mu'teziyle'ye göre ise; Allah hiçbir kuluna ya da ehl-i İslâm'dan hiçbir kimseye (ayrıcalık yaparak) lütufta bulunamaz, ona nimet veremez. Çünkü onlara göre; "Allah, kâfir bir kimsenin, aradan bin yıl geçtikten sonra bile eğer bir gün gelir de Müslüman olacağını bilirse, onun canını Müslüman olmadan önce aslâ almaz (buna hakkı yoktur), ona tövbe etmeyi nasip etmelidir ve yaptığı tövbeyi de kabul etmelidir." Bu kural, eğer kulun Allah üzerindeki bir hakkı (alacağı) ise, bu durumda tövbesini kabul edince

¹⁶⁸ En'âm Sûresi; 6/28.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, age, XVI, 41-42.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, age, XVI, 42.

ona ihsan ve lütufta bulunmuş sayılmaz. Çünkü; kim (yani Allah) üzerine düşen bir görevi yapar da hak edene hakkını teslim ederse, bu durumda ona ihsan ve lütufta bulunmuş sayılmaz ve “Eğer Rabbinden bir nimet (lütuf) ona (Yûnus’a) yetişmeseydi”¹⁷¹ âyetinin de bir anlamı kalmaz. Halbuki Allah (cc) başka bir âyette; “İslâm’a girdiklerini senin başına kakıyorlar. De ki; “Müslüman olmanızı benim başıma kakmayın. Belki sizi imana hidayet ettiğinden dolayı Allah sizin başınıza kakar (size lütufta bulunduğunu bildirir), eğer doğrulardan/sâdıklardan iseniz”¹⁷² buyurmuştur. Kulunu hidayete erdirmek eğer Allah’ın bir görevi/mecburiyeti olsaydı, âyette belirtilen; “Belki sizi imana hidayet ettiğinden dolayı Allah sizin başınıza kakar (size lütufta bulunduğunu bildirir)” ibaresinin bir anlamı kalmazdı.¹⁷³ Yani; Mu’tezile’nin zannettiği gibi, Allah’ın kullarını hidâyete erdirmek gibi bir zorunluluğu/görevi yoktur, bilakis onları hidayete erdirmiş ise eğer, bunu onların başına kakabilir (lütufta bulunduğunu kendilerine hatırlatır).

“Rabbi onun (Yûnus’un) duasına icâbet etti, kabul etti ve onu sâlih kullarından kıldı”: Allah (cc), Yûnus’u (as) tekrar seçip peygamberlik için görevlendirmiştir. Bunun ispatı; “Biz onu yüz bin ya da daha çok sayıdaki bir kavme Peygamber olarak gönderip (görevlendirdik)”¹⁷⁴ âyetidir. “Onu sâlih kullarından kıldı” Bu, netice itibarıyla tüm Peygamberlerin vasıfıdır.¹⁷⁵ Yani; (bir Peygamber eğer kavmini terk edip gittiyse), tekrar kavmine dönüp onları imana davet etmesi onların da hak dini kabul etmeleri neticesinde, bu Peygamber artık âhirette Allah’ın salih kulları arasına girmiş demektir.¹⁷⁶

C- Müminler kendi aralarında gazaplarını yenerler ve birbirlerini affederler

Aşağıda zikredeceğimiz ayette müminlerin güzel meziyetleri sayılmakta, bunlardan; büyük günahlardan ve fuhşiyattan, çirkin işlerden uzak durmalarından ve başkalarına gazaplandıkları zaman öfkelerini yenerek onları affedebildiklerinden bahsedilmektedir. Çünkü Hz. Muhammed’in (sas) buyurduğu gibi; (إِنَّمَا الصَّرْعَةُ الَّتِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ)

¹⁷¹ Kalem Sûresi; 68/49.

¹⁷² Hucurât Sûresi; 49/17.

¹⁷³ Mâtürîdî, age, XVI, 42.

¹⁷⁴ Sâffât Sûresi; 37/147.

¹⁷⁵ Mâtürîdî, age, XVI, 43.

¹⁷⁶ Bkz. Mâtürîdî, age, XVI, 43. (2 nolu dipnot).

“Asıl kahraman güreşçi, güreşte rakibini değil, öfkелendiği zaman nefesine hâkim olan (ve öfkелendiği kimseyi affeden) kişidir.”¹⁷⁷

Şûrâ 42/37; ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفُرُونَ﴾

Şûrâ 42/37; “(Bu müminler), büyük günahlardan ve çirkinliklerden, utanmazlıklardan kaçınanlar ve gazaplandıkları zaman bağışlayan kimselerdir.”

İmâm Mâtürîdî âyette geçen “gazaplandıkları zaman bağışlarlar, affederler” cümlesi hususunda şu açıklamayı yapmıştır: Müminler, başkalarının kendi mallarına, canlarına ve dünyevî çıkarlarına zarar vermeleri durumunda onları hoş görüp affedebilirler. Eğer yapılan zarar (hata, günah) Allah’ın dinine karşı işlenmiş bir zarar ise bu durumda kimsenin bunu affetme ve görmezden gelmek gibi bir yetkisi yoktur. Bu hususta yapılabilecek tek şey, kusuru işleyen kişinin Rabbine dönmesi ve O’ndan af dilemesidir. Allâhü ‘âlem!¹⁷⁸

Fahreddin Râzî bu âyetin tefsirinde, müminlerin güzel meziyetlerini sayarken şöyle demiştir: “(Bu müminler), büyük günahlardan ve çirkinliklerden, utanmazlıklardan kaçınanlardır.” İbn Abbâs (ra) der ki; Burada büyük günah (kebîru’l-ism), Allah’a şirk koştur. Bu görüşü Zemahşerî nakletmiştir, ancak bana göre bu görüş ve yorum, (gerçeğe ve doğruya) uzaktır. Çünkü, (bir önceki âyette müminlerin özellikleri sayılırken bunların başında ve öncelikle) Allah’a iman etmiş olma şartı zikredilmiştir. Bu şart, müminde tekrar şirk koşturma şartı aranmasını gereksiz kılar. Denilir ki; “Büyük günahlar”dan maksat, bid’atlar ve (imanda) şüphe edilmesi gibi hususlardır. “çirkinlikler, utanmazlıklar”dan maksat, insanın şehvî güçleri (ve istekleri)dir. “Müminler, gazaplandıkları zaman bağışlayan kimselerdir.” Yani; insanın gazap kuvvesi (melekesi) demektir. Burada “gazap” terimi “gufrân/bağışlamak” terimi ile ilişkilendirilmiştir. Çünkü gazap, aynen ateş gibidir, insanı istilâ edip ele geçirmesi çok yaman bir şeydir, ona karşı koymak da zordur. Bu sebeple Allah (cc), her iki lafzı birbiriyle ilişkili olarak zikretmiştir.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Buhârî, *Edeb*, 102-103; Müslim, *Birr*, 106-108; İmâm Mâlik, *Muvattâ*, *Hüsnü’l-huluk*, 12-13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/382; II/236, 268, 517; Wensinck, *el-Mu’cemü’l-müfhehres li elfâzi’l-Hadiusi’n-Nebevî (Concordance et Indices de la Tradition Musulmane)*, “gazab” md, III, 301.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, age, XIII, 202.

¹⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, age, XIV, 175.

İbn Kesîr, “(Bu müminler), büyük günahlardan ve çirkinliklerden, utanmazlıklardan kaçınanlardır” âyetinde geçen “*ism, kebâira'l-ism, günah, büyük günah*” ve “*fevâhiş, çirkinlik ve utanmazlık*” terimlerini daha önce Ârâf sûresinde ilgili âyetlerin (7/150, 152, 154) tefsirinde¹⁸⁰ açıkladığını belirtmiştir. Âyetteki “*Müminler, gazaplandıkları zaman bağışlayan kimselerdir*” cümlesi hakkında şu açıklamaları yapmıştır: Müminler yaratılış karakterleri ve seciyeleri gereği, insanları bağışlarlar, onlardan aslâ intikam almazlar (almak istemezler). Sahih rivâyetlerde nakledildiğine göre; Hz. Muhammed (sas) kendi nefsi için hiç kimseden aslâ intikam almamış, fakat Allah’ın dinine karşı bir kusur ve günah işlenmiş ise onu da hiç affetmemiş, gerekeni yapmıştır. Başka bir hadiste belirtildiğine göre; Hz. Muhammed (sas), bizden (Sahâbe’den) birini kınadığı zaman sadece; “*Onun neyi var ki? Eli yüzü, alnı toprak olasıca!*” demiş (bundan başka ağır bir söz söylememiş, intikam almamıştır). Yine İbrahim’in (en-Nehâî?) dediğine göre; Müslümanlar bir kimseyi zelil etmekten (kusurunu yüzüne vurup aşağılamaktan) hoşlanmazlar, onu cezalandırma gücüne sahip olsalar bile affederlerdi.¹⁸¹

Müminlerin kızdıklarında öfkelerini yenmelerinden, nefislerine hâkim olmalarından ve birbirlerini affettiklerinden bahseden diğer âyetler de içinde “**gayz**” teriminin geçtiği Âl-i İmrân Sûresi 3/133-134. âyetleridir. Bu âyetlerin tefsirine daha önce yayınlanmış olan çalışmamızda¹⁸² yer vermiştik.

SONUÇ:

Gazap: Öfke’yi ve İslâmî kaynaklarımızda eş anlamlısı olan gayz, sahat ve buğuz terimlerini daha önce yayınlanmış olan çalışmamızda ele aldığımızı başta belirtmiştik. Bu çalışmamızda ise gazap’ın lügatta ve *DİA*’daki manalarına işaret ettikten sonra, Kur’ân-ı Kerîm’de ve tefsirlerde nasıl işlendiğini ele aldık. Gazab’ın Kur’ân-ı Kerîm’de ve ilgili âyetlerde üç farklı kullanımının olduğunu gördük: 1- Allah’a, 2- Peygamberlere, 3- Kullara nispet edilen gazap. Bunlar içerisinde Allah’ın gazabının kulların kendi aralarındaki gazaptan çok farklı olduğunu gördük. Psikolojide ve ahlak ilminde; “*İntikam arzusu yüzünden kan dolaşımının hızlanması, kanın beyne hücum etmesi*” diye tanımlanan gazap’ın bu anlamıyla Allah

¹⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, III, 246-249.

¹⁸¹ İbn Kesîr, age, V, 662-663.

¹⁸² Bkz. Hasan Haliloğlu, “Kur’ân-ı Kerîm’de ve Tefsirlerde Öfke/Anger in the Holy Qur’an and in its Comments” başlıklı kitap bölümü, Kitabın adı: *Dirâsât Akademîyye min Hedyi's-Sıveri'l-Kur'âniyye/Kur'ân Işığında Akademik Araştırmalar*, s. 379 vd.

hakkında kullanılması ve O'na nispet edilmesinin mümkün olmadığını, müfessirlerimizin de bu hususu ısrarla vurguladıklarını gördük. Allah'ın gazabının aslında; O'nun kendisine inanmayan ya da emirlerine isyân eden, Cumartesi günü balık avlama yasağını çiğneyen kimseleri, özellikle İsrailoğulları'nı/Yahudiler'i, dünyada lânetlemesi, cezalandırması, sıkıntılara ve belâlara dücâr etmesi, onların cizye ödemek zorunda kalmaları, sürgüne gönderilmeleri, çölde/eryüzünde yitip gitmeleri (*yetîhûne fi'l-arz*), maymuna, domuza ve Tâğût'un uşaklığına çevirmeleri, âhirette de Cehennem'e girmeleri olduğunu gördük.

Müslüman bir kimseyi kasten öldürenin Allah'ın gazabına ve lânetine uğrayacağını, ahiret gününde Cehennem'de ebedî kalacağını, Yemen'in Ahkâf denilen bölgesinde yaşamış ve Hûd'un (as) kendilerine Peygamber olarak gönderildiği Âd kavminin inanmamakta ısrar etmeleri neticesinde Allah'ın gazabına ve azabına uğramaları, peygamberin inananları da yanına alarak kavminin aralarından çıkıp gittikten sonra onların şiddetli bir kasırğa ile helâk edilmeleri kesindir. Allah'ın gazabını çeken bir başka husus da; mümin bir kimsenin dinden çıkarak mürtet olması ve düşmanla karşılaştığı zaman, savaş hilesi ve taktiği dışında, savaş meydanından kaçmasıdır. Ayrıca iffetli kadına zinâ iftirasında (kazif) bulunan erkeğe Allah lânet eder, zinâ eden kadına da gazap eder. Mülâ'ane âyeti bu konuyu genişçe tarif eder. Hz. Muhammed (sas) ve İslâm dini gedikten sonra O'nunla, Allah hakkında ve gereksiz yere tartışarak hakkı bâtil göstermeye çalışan Yahudilere de Allah gazap etmiştir. Fetih Sûresi'nde açıklandığı gibi, umre ibadeti yapmak için Medîne'den Mekke'ye sefere çıkan Hz. Muhammed'e ve beraberindeki Müslümanlara Allah'ın yardım edemeyeceğini böylelikle Müslümanların helâk olup gideceklerini zanneden (*zanne's-sev'i, sû-i zan*), daha doğrusu beklentileri bu yönde olan münafıklara ve müşriklere de Allah gazap etmiştir. Allah gazap ettiği kimseleri dost edinmeyi Müslümanlara yasaklamıştır. Saydığımız bu hususların hepsi, Allah'ın gazabının çeşitleridir ve tefsirlerde ayrıntılı şekilde açıklanmıştır.

Peygamberlere nispet edilen gazap ise; ilgili âyetlerde geçtiği gibi, birçok cürüm işleyen ve kendisi Tûr-i Sînâ'ya vahiy almak için Rabbiyle görüşmeye gittiğinde başlarında vekil olarak bırakılan Hz. Hârûn'u (as) da dinlemeyip buzağıya tapan İsrailoğullarına Hz. Mûsâ'nın (as) gazaplanmasıdır. Sonra da Filistin veya Ninova halkına Peygamber olarak gönderilen Hz. Yûnus'un (as) inanmamakta ısrar eden halkına gazaplanarak onları terk etmesi, gidip gemiye binmesi ve gemiden atılınca

balık tarafından yutulmasıdır. Bu, Hz. Yûnus (as) için bir imtihandı. Biz insanlar ve Müslümanlar için ise, “verilen görevi yarıda bırakmamak ve bedeli ne olursa olsun o görevi sonuna kadar yapmak, görevden aslâ kaçmamak gerektiği” sorumluluğunun hatırlatılmasıdır. Hz. Yûnus’un (as) kıssasına ve onun kavmiyle mücadelesine, onlara gazaplanmasına biraz daha genişçe yer verdik. Bu konu; Yûnus (10/98), Enbiyâ (21/87), Kalem (68/48) ve Sâffât (37/139-148) sûrelerinde işlenmiştir.

Kullara nispet edilen gazap ise; güzel meziyetleri sayılan müttakî müminlerin kendi aralarında birbirlerine karşı işlenen dünyevî ve şahsî kusurlara karşı hoşgörülü olmaları, bu kusurları işleyen kimselere gazaplanmayıp affetmeleridir. Kamu ve Allah hakkına karşı işlenen suçları aslâ affetmemek, suçluları toplumun huzuru için ivedilikle cezalandırmak zaruridir. Çalışmamızda müracaat ettiğimiz kaynakları da başta belirtmiştik. Başarı ve muvaffakiyet, Allah’tandır (cc)!..

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli, Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Hazırlayanlar: Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrı, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut, 8. Baskı, Ankara, Ocak 2010.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, thk. Şuayp Arnavut, Âdil Mürşid, işrâf. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1. Baskı, 1421/2001.

Aristo (mö. 384-322), *İlmü'l-Ahlâk*, trc. Ahmed Lütfi es-Seyyid, Kahire 1343/1924.

Beyhakî, Hâfız Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, el-Beyhakî (ö. 458/1065-66), *Şu'abü'l-Îmân*, thk. Abdül'alî Abdülhamîd Hâmid, işrâf. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad-Suudi Arabistan, Dâru's-Selefiyye, Bombay-Hindistan, 1. Baskı, 1423/2003.

Buhârî, İmam Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr en-Nâsır, Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Baskı, 1422/2001-02.

Cevherî, İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009), *es-Sihâh*, Dâru'l-Ma'rife, 4. Baskı, Beyrut, 1433/2012.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/980), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-III, Dâru'l-Fikr, 1414/1993, Beyrut-Lübnan.

Ebû Dâvûd, İmam Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, es-Sicistânî (ö. 275/888-89), *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut.

Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-Muhît*. I-VIII, Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, Beyrut-Lübnan.

Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *el-Hilye (Hilyetü'l-Evliyâ)*, 8/47.

Eflâtun (mö. 427-347), *Devlet*, IV, 435b-445a, trc. Sabahattin Eyüpoğlu - M. Ali Cımcöz, İstanbul 1985.

Fahreddin Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 3. Baskı, 1420/...

Fârâbî (ö. 339/950), *Fusûl münteze'a*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut, 1986.

Feyrûzâbâdî Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1407/1987, Beyrut-Lübnan.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut.

Hâkim en-Nisâbûrî Ebû Abdillâh İbni'l-Beyy (ö. 405/1014), *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 199, Beyrut-Lübnan.

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-'ayn*, Mektebetü Lübnân, 1. Baskı, Beyrut, 2004.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım (ö. 571/1176), *Târîhu medîneti*, Dimeşk.62/367.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (1879-1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.

İbn Ebî Şeybe, İmam Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe (ö. 235/849-50), *el-Musannef, fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad-Suudi Arabistan, 1. Baskı, 1409/...

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (ö. 395/1004), *Mekâyîsü'l-Lüğa*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1429/2008.

İbn Kesîr, Hâfız İmâdüddîn Ebi'l-Fidâîsmaîl b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1. Baskı, Müessesetü's-Şürûk / Dâru'l-Bedr, Mansûra-Mısır, 1435/2014.

İbn Miskeveyh (ö. 412/1030) , *Tehzîbü'l-Ahlâk*.

İbn Sînâ (ö. 428/1037), *Tis'u resâil*, İstanbul 1298.

İcî Adudüddîn, Ebû'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rükneddin b. Ahmed b. Abdülğaffâr el-Bekrî, el-Mutarrazî, el-Îcî eş-Şîrâzî eş-Şebenkarî (ö. 756/1355), *İcî Tefsiri, Tahkiku't-tefsîr fi teksîri't-tenvîr*, s. 37-38, tahkikli neşir: Dr. Hasan Haliloğlu, 1. Baskı, Ravza Yayınları, Davutpaşa-İstanbul, Ağustos 2022.

İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, I-III, 2448, Kubbealtı Yayınevi, Baskı Matbaacılık, 3. Baskı, Haziran 2008 İstanbul.

İlyas Üzümlü, “Gazap” md, *DİA*, XIII, 434-435, İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1996.

Kadı Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Sa'îd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-Te'vîl*, I-II, Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1408/1988, Beyrut-Lübnan.

Mâlik (İmâm Mâlik, ö. 179/795), Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî *el-Muvattâ*, Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, Dimeşk-Suriye, Beyrut-Lübnan, 1. Baskı 1434/2013.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Dâru'l-Mizân (Mizân Yayınları), İstanbul 2007.

Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınlar, 4. Baskı, İstanbul, Ocak 2008.

Mustafa Çağrııcı, "Gazap" md, *DİA*, XIII, 436-437, İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1996.

Müslim, İmam Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî (ö. 261/874-75), *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut-Lübnan.

Râgıp el-İsfahânî (ö. V/XI inci yüzyılık il çeyreği), *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, Dimeşk/Şam, 1430/2009.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve hakâiku't-Te'vil*, I-IV, Dâru'n-Nefâis, 3.baskı, 1435/2014, Beyrut-Lübnan.

Râgıp el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-Şerî'a*, s. 346, nşr. Ebû'l-Yezîd el-'Acemî, Kahire 1405/1985.

Serdar Mutçalı, *Arapça – Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, Eminönü-İstanbul, Şubat 2012.

Süyûtî, Celâleddin (749-911 h.), *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, I-XVII, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad-Suudî Arabistan, 1436/2015.

Teberânî, Ebû'l-K'asım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/970-71), *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. 'İvedallah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire-Mısır.

Taberânî, Ebû'l-K'asım Süleyman b. Ahmed (ö. 360/970-71), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefî, 2. Baskı, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire-Mısır.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Dâru Hicri Abdülmuhsin, Yemâme-Suudî Arabistan, 1. Baskı, 1422/2001.

Tirmizi, İmam Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sûra (Sevra?) et-Tirmizî (ö. 279/892-93), *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (c. 1-2), Muhammed Fuâd Abdülbâkî (c. 3), İbrahim Atve Avad (c. 4-5), 2. Baskı, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975, Kahire-Mısır.

Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzî'l-Hadîusi'n-Nebevî (Concordance et Indices de la Tradition Musulmane)*, "gazab" md, Leiden E. J. Brill, 1936.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Esamm, Ebû Bekir” md, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, *DİA*, XI, 353-355.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-Te'vîl*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1429/2008, Beyrut-Lübnan.

BÖLÜM 11

KUR'ÂN-I KERÎM İLE İLGİLİ BAZI MESELELER

Zeynep Nermin AKSAKAL ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-5124-1969, znaksakal@erzincan.edu.tr.

Kur'ân-ı Kerîm, dini inanç ve yaşamın yanında sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik pek çok yönden problemlili bir dönem ve coğrafyada inmeye başlamıştır. Yaklaşık yirmi üç yıl süren nüzul süreci tamamlandığında, geniş bir coğrafyayı etkileyecek, yazılı kültüre dayalı bir İslam medeniyetinin temellerini tesis etmiş, din birliği ve ahlakı esas alarak oluşturulan bir devletin ve toplumun ana kaynağı olmuştur. Tarihin bu şahitliği, Kur'ân'ın vahiy kaynaklı ve korunmuş olduğunun en önemli göstergesidir. Böyle olsa bile on dört asır önceye ait olan bu kutsal kitabın kaynağı, nakli, kıraatleri, konuları, manaları, yorumu, evrenselliği vb. hususlarda bazı meseleler dile getirilmektedir. Bu meselelerden bazılarına cevap vermeyi amaçlayan bu çalışmada; Kur'ân'ın vahiy kaynaklı oluşunun delilleri nelerdir, Kur'ân günümüze kadar emin şekilde nasıl ulaşmıştır, eğer hiç değişime uğramadıysa yedi harf ve kıraatler meselesi nedir, Kur'ân anlaşılması kolay bir kitap mıdır, öyleyse neden kapalı manaları vardır, Kur'ân'ı anlamada tefsir kaynaklarının yeri ve önemi nedir, neden ibadette Kur'ân kıraati Arapça olmalıdır, Kur'ân okumanın amacı nedir, Kur'ân neden son ilahi kitaptır, Kur'ân'ın gayesi ve ana konuları nelerdir, Kur'ân'da farklı inanç mensuplarıyla ilişkilerin temeli nedir, savaş ile ilgili ayetler nasıl yorumlanmalıdır, Kur'ân'daki maddi cezalar hangi esas ve şartlara göre düzenlenmiştir sorularına cevap aranmıştır.

1. Kur'ân'ın Kaynağı

Kur'ân, genel görüşe göre Arapça'da “okumak” anlamına gelen “قرأ-қара’е” fiilinden bir isim olup “okunan” anlamına gelir. Terim olarak; Allah’tan (c.c.) nebi Muhammed’e (s.a.v.), Fâtîha’nın başından Nâs suresinin sonuna kadar vahiy ile indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Arapça *mûciz* kelamın adıdır.¹ Gayesi itibarıyla Kur'ân, ayetlerini düşünüp aklı olan öğüt alsın diye insanlığın hidayeti için gönderilen² son ilahi kitaptır.

Kur'ân'ın mûciz bir kelim oluşu, insanları benzerini getirmekten âciz bırakması anlamına gelir. Bu da insanüstü nitelikte, vahiy kaynaklı bir söz olması demektir. Kur'ân'ın mûciz olduğunu gösteren pek çok özelliği vardır. Bunlardan en önemlisi, din konularında en güzel manaları en güzel lafızlarla beyan etmesidir. Kusursuz nazım ve telifi yani harf, kelime ve ayetlerinin mükemmel seçilip sıralanışı, 23 yıl içinde aralıklarla inmesine rağmen bütünü içinde ayetlerinin, surelerinin birbiriyle uyumu bunu göstermektedir. Ayrıca Kur'ân'ın, indiği döneme nazaran geçmiş, hal ve geleceğe dair insanların bilemeyeceği doğru haberler vermiş olması;

¹ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matba'attü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/18-19; Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2000), 21.

² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), Şâd 38/29; en-Nâhl 16/89; el-A'raf 7/52.

kozmozolojik konularda nüzulünden sonra gerçekleşecek bilimsel keşiflerle çelişmeyen delilleri sunmuş olması; ayetleri arasında anlam, fesahat ve belagat yönlerinden herhangi bir çelişki içermemesi vb. yönleri de muciz olduğunun delilleridir.³

en-Nisâ' 4/82. âyette Allah'tan başkasından gelmiş olsaydı Kur'an'da birçok ihtilafın bulunacağı hatırlatılmaktadır. Bir konunun farklı yönleriyle ilgili olan bazı ayetler, ilk bakışta çelişkili gibi görülse de dikkatli ve bütüncül bir bakışla okunduğunda bu durum ortadan kalkmaktadır. Örneğin kulun hidayetini Allah'ın dilemesine bağlayan ayetlerin yanında kulun dilemesine bağlayan ayetler de vardır⁴ ve iki grup birbiriyle çelişmez. Çünkü bu ayetler bir arada değerlendirildiğinde, sorumlulukları alanında insanın iradesini belirleyici kılan, kuşatıcı bir ilahi iradenin söz konusu olduğu anlaşılır. Kur'an, bu ihtilafsız muhtevası ve edebî yönüyle, muarızlarına benzerini getirmeleri konusunda meydan okumuş⁵ ancak tarihte onun benzeri kayda değer bir söz söyleyen olmamıştır. Bu nedenle Kur'an, Hz. Muhammed'in sözü değil, onun peygamberliğini doğrulayan, her dönemde görülüp anlaşılacak sürekli ve aklî bir mucizesidir. Kur'an'da, müşriklerin Hz. Peygamber'den vahyi bırakıp hoşlanacakları başka şeyleri Allah'a isnat etmesi konusundaki çabalarından bahsedilmesi ve Hz. Peygamber'in bu ve benzeri konularda dikkatli olması hususunda uyarılması da⁶ Kur'an'ın onun sözü olmadığını gösterir. Bu durum, Kur'an ile hadisler arasındaki açık üslup farkından kolayca anlaşılabilir.

Kur'an'ın kendinden önceki hak peygamberleri ve kitapları tasdik etmesi,⁷ önceki kitaplardaki bozulmaya maruz kalmamış öğretilerle haberleri ve dini hükümleri doğrulaması,⁸ vahiy silsilesinin bir paçası olduğunun diğer bir işaretidir. Kur'an, *İsrâîliyyât* denen Yahudi ve Hristiyan kaynaklarındaki bilgilerin Arap kültürüyle yoğrulmasından oluşmuş bir kitap değildir. Bu kaynaklarda da bulunan yaratılış, peygamber kıssaları, ahiret ahvali, ahkâm vb. konulardaki hakikatlere yer vermesi bunu göstermez. Nitekim Kur'an, bu kaynaklardaki batıl konulara yer vermezken kitap ehlinin kutsal kitaplar ve din konusunda düştükleri tahrif vb. hatalardan, peygamberlerine yaptıkları iftira ve haksızlıklardan, gruplaşıp dinin özünden uzaklaştıklarından, teslis gibi vahiy kaynaklı olmayan batıl itikat ve davranışlarından bahsedip bunları tashih etmiştir. Ayrıca kitap ehlini, dinin sonradan bozulmamış olan aslına, ataları İbrâhîm'in (a.s.) dini islama çağırmıştır ki o da Kur'an vahyi ile ihya olmuş ve böylece Kur'an'da hususen Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği son dinden

³ Nasrullah Hacımuftuoğlu, *Kur'an'ın Belâgatı ve I'câzı Üzerine* (Erzurum, 2001), 109-163.

⁴ en-Nür 24/46; el-En'âm 6/125; el-Kehf 18/29; el-İsrâ' 17/15.

⁵ el-Kaşaş 28/49; el-İsrâ' 17/88; et-Tûr 52/34.

⁶ el-İsrâ' 17/ 73; Yûnus 10/15-16; el-En'âm 6/114-115.

⁷ el-Bakara 2/41, 89, 91; Âl-i 'İmrân 3/3, 33-34, 84; en-Nisâ' 4/47, 136.

⁸ ör. el-Bakara 2/183, krş. I. Tarihler 23/30, Matta 6/5-13; el-Mâ'ide 5/45, krş. Çıkış 21/24-25.

bahsedilirken kullanılmıştır.⁹ Ayrıca Hz. Peygamber el-A‘rāf 7/158. ve el-‘Ankebût 29/48. ayetlerde geçtiği üzere kitap nedir bilmeyen, okuyup yazamayan ümmî bir nebi olup tarih kaynaklarından anlaşılabacağı üzere Kur‘ân’daki bilgileri kitap ehlinin din adamlarından ya da başka kaynaklardan öğrenecek kadar ne bir imkânı ne de mesaisi olmuştur.

Kur‘ân’ın insanın aklına hitap eden ve din konularında ihtiyaçlarını karşılayıp tatmin eden, şüphelerini açık ve anlaşılır delillerle gideren niteliklere sahip bir kitap olması, vahiy eseri olduğunun diğer bir göstergesidir. Kur‘ân’ın kendini; içinde şüphe, eğrilik olmayan, dosdoğru, hakla batılı ayıran, hikmet dolu, ayetleri açıklanmış, kesin bir delil, apaçık bir nur, mübarek bir zikir, kalplere şifa, bir öğüt, bir rehber, (yaşam kaynağı olan) bir ruh¹⁰ olarak tavsif etmesi de bu nitelikleriyle ilgilidir.

2. Kur‘ân’ın Kaydedilmesi ve Nakli

Kur‘ân’ın mushaflarda yazılması ve tevatürle yani yalan üzere birleşmeleri aklen imkânsız olan büyük bir topluluk tarafından nakledilmesi, güvenilir bir kanalla günümüze ulaştığını gösterir. Hz. Peygamber, peyderpey inen ayetleri kâtiplerine yazdırarak, ashabını ezberlemeye teşvik ederek, her yıl Ramazan ayında *arza* denilen usulle Cebrâil ile birbirlerine okuyup dinleterek tespit etmiş ancak vahiy devam ettiği için yazdırdıklarını iki kapak arasında bir araya getirememiştir. Ayrıca bazı sahâbîler, öğrendikleri ayetleri ezberlemiş kimi de şahsi nüshalarında yazmıştır.

Kur‘ân, ilk halife Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634) zamanında, vahiy kâtiplerinden ve hâfızlardan olan Zeyd b. Sâbit’in (ö. 45/665 [?]) başkanlığındaki bir komisyon tarafından, vahiy sürecinde yazılan şahitli malzemenin toplanıp hâfızların ezberleriyle karşılaştırılması suretiyle yeni bir nüshada -yaygın kanaate göre yedi harf üzere- temize çekilerek “Mushaf” haline gelmiştir. İslam ümmeti bu nüshanın içerdiği ayetlerin tevatür yoluyla günümüze ulaştığında tamamen ittifak etmiştir. Ancak Mushaf’ın derlenmesi; Kur‘ân’ı yedi harfle okuma konusundaki ruhsat ve bazı sahâbîlerin şahsi nüshalarında geçen tefsir mahiyetindeki ifadelerin Kur‘ân’dan sanılıp okunması nedeniyle çıkıp bölücü düzeye varan ihtilaflara engel olamamıştır. Mushaf, bu ihtilaflara karşı üçüncü halife Osmân b. Affân’ın (ö. 35/656) zamanında, Kureyş lehçesi üzere çoğaltılıp İslam merkezlerine gönderilmiş, birliğin sağlanması için şahsi yazmaların yakılması istenmiştir. Abdullâh b. Mes‘ûd’un (ö. 32/652-53) şahsi yazmaların yakılması konusundaki itirazı dışında, Hz. Osmân’ın bu faaliyetleri hakkında bir itiraz olmamış, “İmam” diye isimlendirilen Hz.

⁹ el-Bakara 2/75, 159, 102, 135; el-Mu‘minûn 23/53; Âl-i ‘İmrân 3/105, 184, 19, 67, 85; el-Mâ‘ide 5/73, 116-117; et-Tevbe 9/30; el-Hacc 22/78.

¹⁰ el-Bakara 2/2, 185; el-Kehf 18/1; et-Târik 86/13; Yûnus 10/1; Fuşşilet 41/3; en-Nisâ’ 4/174; el-Enbiyâ’ 21/50; Âl-i ‘İmrân 3/138; eş-Şûrâ 42/52.

Osmân nüshası, ümmetin ortak kararıyla kabul görmüştür. Daha sonra bir ihtilaf nedeni çıkmasın diye ilk Mushaf da yakılmıştır.

İmam nüshada harflerin nokta ve harekesi olmadığından, yazı tamamını olmasa da imlâsına uygun çeşitli okuyuş vecihlerini de ihtiva etmiştir. Ayrıca bu nüshada esas alınan Kureyş lehçesi, farklı lehçelerden kullanımları da ihtiva eden kapsamlı bir lehçedir. Diğer taraftan Mushaf'ta, bu nüshaya uymayan lehçe kaynaklı bazı farklı okuyuşlar bertaraf edilmiştir.

Kur'ân indiğinde Arap yazısı bugünkü gibi gelişmemişti. Harflerin hareke ve noktaları yoktu ve bu elli yıl kadar devam etti. Kur'ân'ın imlâsı zamanla gelişmiş, Emevîler döneminde ise sadece harflerinin doğru telaffuz edilmesi için harekelenişi ve noktalanışı gerçekleşmiştir. Bu durum Arap olmayan Müslümanların Kur'ân'ı yanlış okumalarına ve Arap dilinin bozulmasına engel olmuştur.¹¹

3. Yedi Harf ve Kıraatler Meselesi

Kur'ân'ın farklı okunuşlarıyla ilgili olan yedi harf ve kıraatler meselesi, Kur'ân'ın değiştiğini veya çelişkili olduğunu göstermez. Nüzul döneminde, Arapçanın kabileler arasında farklı lehçeleri vardı ve yeni Müslüman olanlara, bilmedikleri bazı Kur'ân lafızlarını okumak zor geliyordu. Bu nedenle, Hz. Peygamber'e isnaden sahih olarak gelen rivayetlere göre Kur'ân yedi harf üzere inmiş ve ümmete, bunlardan kolay geleni okuyabilme ruhsatı verilmiştir. Böylece bu sahih rivayetlerden dolayı Sünni inanışta vahiy kaynaklı olduğu kabul edilen yedi harf, Kur'ân'ın şahıslarca keyfi değişimi değildir. Yedi harf gerçekte yedi tane olabileceği gibi bu sayı çokluktan kinaye olarak belli bir sayıda olmayan farklı okuyuşları ifade ediyor olabilir. Kuvvetli görüşlere göre yedi harf; Arap kabilelerinden yedisinin (veya bazılarının) lehçesi, bazı yerlerde birbiri yerine konabilen eş anlamlı yedi (veya başka sayıda) lafız ya da yedi (veya başka sayıda) vecihtir. Son görüşte sözü geçen vecihler, mütevâtir kıraatleri de kapsamına alıp bazı harf ya da lafızların yer değişmesi veya artıp eksilmesi, lehçelerden kaynaklanan fonetik farklılıklar gibi konulardadır.¹² Sonuç olarak yedi harfin, nüzul döneminde Müslümanların sayısının arttığı Medine döneminin sonlarında farklı lehçelere, telaffuzlara sahip olan ve Kur'ân'ı şifahen öğrenip okuyan Araplara, Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili tanınan -geçici- bir kolaylık olduğu ve yer yer lafızların imlâ veya anlamında farklılık oluştursa da manalarda çelişkiye neden

¹¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/239-263; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 62-95; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 76-109.

¹² Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/139-155; Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fađl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l Arabî, 1957), 1/211-227; Abdurrahman Çetin, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar* 3 (Ocak 1987), 72-88.

olmadığı söylenmelidir. Ayrıca Kur’ân’ın yedi harf üzere inmesi, tamamının yedi ayrı şekilde indiğini değil, lehçelerde değişebilen bazı lafızların farklı okunması konusunda kolaylık sağlandığını ifade eder. Bu nedenle yedi harfin vahiy eseri olup olmaması önemli değildir. Bu ruhsat bir dönem kullanılmış, ihtilafa neden olunca muteber kıraatler dışında kalan vecihler terk edilmiştir.

Yedi harf ruhsatının kapsamında olan mütevâtir kıraatler, Arap diline ve Hz. Osmân mushafının resm-i hattına yani noktasız ve harekesiz olan imlâsına uygun olan sahih senede sahip, kurrânın ittifak ettiği farklı okuyuşlardır. Sahabenin icmâi ile tevatüren gelmiş, yedisi meşhur olmak üzere on kıraat vardır. Yedi harfin bir uzantısı olarak lafızların farklı kullanımlarına binaen Hz. Peygamber tarafından sahâbeye öğretildiği veya okunmasının tasvip edildiği kabul edilen kıraatler, bir kelimenin hemzeli ya da hemzesiz yazılışı¹³ gibi anlamı değiştirmeyen bazı küçük imlâ farklılıkları dışında genelde kelimelerin okunuşuyla ilgilidir. Okuyuştaki bu farklılıklar ise harflerin med (uzatarak) veya kasr ile (uzatmadan) okunması, ince veya kalın okunması, harflerin yer değişmesi ya da noktaları veya harekelerinin farklı okunması, kelimenin irabının değişmesi türünden olup bu okuyuşlar da bazen manalarda değişiklik oluşturabilmektedir. Ancak bu durum yine anlamda çelişkiye neden olmazken manaya zenginlik katar. Ayrıca yedi harfte olduğu üzere kıraatlerin de Kur’ân’ın tamamının farklı farklı okunması değil, az sayıdaki bazı lafızlarının Arap dilinin kullanılışlarına göre çoğunlukla iki veya üç vecih olmak üzere farklı okunması anlamına geldiği belirtilmelidir. Bu durum, okuma zorluklarını giderme amacına yöneliktir. Ancak herkes, rastgele kolayına geldiği için veya uygun gördüğü için kıraat uyduramaz. Çünkü bu, Kur’ân’ın manalarının asıl maksadından uzaklaştırılıp tahrif edilmesine neden olabilir. Bu sebeple, Arapça dil kurallarına uysa bile tevatüre dayanmayan bir kıraat, *şâz* (genel kabule aykırı) olarak kabul edilip bunun namazda okunması çoğunlukla câiz görülmemiştir.¹⁴ Sonuç olarak Kur’ân’ın okunuşunda yedi harf de kıraatler de nüzul dönemi ve müteakip süreçte, ihtiyaçlar üzere, Kur’ân’ın imlâsı gelişip İmam nüshada resmileşinceye kadar şifahen okunup öğretildiği tarihî şartlarda ortaya çıkıp kullanılmıştır. Bu okuyuşlar, yenileri eklenmemek üzere imkânlar dâhilinde tespit edilip aktarılmıştır.

4. Kur’ân’ın Anlaşılması Meselesi

Kur’ân, anlaşılması zor bir kitap değildir. Ayetleri, okuma yazmanın yaygın olmadığı bir topluluğa yavaş yavaş, eğitici bir metotla,

¹³ Örneğin el-Bakara 2/32. ayetteki “وَصَّى” kelimesi aynı anlamdaki “أَوْصَى” lafzıyla hemzeli olarak da okunmuştur.

¹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 102-114; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 128-138; Harun Ögmüş, “Kur’ân’ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (05 Mart 2014), 5-26.

anlayacakları ve hoşlanacakları edebî üsluplarla inmiştir. Ancak bu durum, Kur’ân’daki her şeyin, herkes tarafından ve tefsire gerek kalmadan aynı şekilde anlaşılacağı anlamına gelmez. Kur’ân’ın “apaçık” anlamında *mübîn* bir kitap olduğuna dair ayetler,¹⁵ Kur’ân’ın vahiy değil şiir vb. bir söz olduğu iddialarına karşılık Allah tarafından indirildiği apaçık bir kitap olduğunu veya Arapların anlayacağı açık bir dille indirildiğini beyan eder. Mübîn kelimesinin manalarla ilgi olarak “açıklayıcı” anlamı da vardır. Bu da Kur’ân’ın tüm manalarının eşit şekilde bilinebileceğini değil, onun din konusunda gerekli şeyleri, hakikatleri açıkladığını ve ayetlerinin de birbirini açıklayıcı olduğunu ifade eder.¹⁶ Nitekim eğer kitaplardaki her şey, herkesçe anlaşılıysaydı ya da izaha gerek duymasaydı, tebyin ve tebliğle görevli peygamberlere gerek kalmazdı. Ayrıca bu durum, kavrayış düzeyleri birbirinden farklı olan muhataplara hitap edip onları düşünmeye davet eden hiçbir edebî söz ya da metin için söz konusu olamaz. Bu nedenle Hz. Peygamber, muhataplarının ihtiyaçlarına göre Kur’ân’daki anlamı ya da maksadı sorulan veya açıklama gerektiren hususları izah etmiş, çoğunlukla ahlak ve ahkâma dair beyanlarda bulunmuş, gaybî ve akli zorlayacak konuları da gerektiği kadar, muhataplarınca anlaşılacak şekillerde açıklamıştır.¹⁷ Burada Kur’ân’ın ana mesajlarının, isteyen herkes tarafından açıkça anlaşılacak şekilde net olduğu ifade edilmelidir.

Kur’ân’da anlam itibarıyla bir kısım *muhkem*, yani anlamı açık ayetler vardır ki bunlar çoğunluktadır. Bir kısım da *müteşâbih*, yani herhangi bir sebepten ötürü anlamında kapalılık olan ayetler, kelime ve harfler vardır. Bu durum Âl-i ‘İmrân 3/7. ayette bildirilmiştir. Bunun yanında, Kur’ân’ın tamamının hem “muhkem kılınmış” hem de “müteşâbih” olarak tanımlandığı başka ayetler de vardır.¹⁸ Ancak bunlar Âl-i ‘İmrân suresindeki gibi Kur’ân’ın anlamlarıyla değil, kaynağı ve yapısıyla ilgilidir ve çelişki oluşturmazlar. Kur’ân’ın tamamı hakkındaki “muhkem” nitelemesi; onun sağlam, bozukluklardan uzak oluşunu, yine tamamı hakkındaki “müteşâbih” nitelemesi ise ayetlerinin edebî bakımdan ve icâz yönünden birbirinin benzeri olduğunu ifade eder.¹⁹

Kur’ân, insanlığa kurtuluş yolunu gösteren bir kılavuzdur. Böyle iken onun neden anlamı kapalı unsurlar içerdiği konusunda şunlar söylenebilir. Öncelikle hakikatini ve mahiyetini sadece Allah bildiği için “mutlak/hakiki müteşâbih” diye nitelenen bir kısım ayetin, beşerin idrakinin üstünde

¹⁵ Yûsuf 12/1; eş-Şu‘arâ’ 26/2.

¹⁶ Muhammed Ebüssu‘ûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 4/250, 6/233; Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 3/211; Ebû ‘Abdullâh Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420), 18/416.

¹⁷ Mehmet Soysaldı, “Kur’ân Tefsirinde Hz. Peygamber’in Yeri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (30 Haziran 1998), 265-289.

¹⁸ Hüd 11/1; ez-Zümer 39/23.

¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me‘âd fî hedyi hayri’l-‘ibâd* (Beyrut: Müesssetü’r-Risâle, 1994), 2/356, 4/14; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 17/312, 26/446.

olduğu için anlamı kapalı olduğu ve bu nedenle bilinmesi gerekenin gerektiği kadar ve gerektiği şekilde, insan aklına yaklaştırılarak anlatıldığı söylenebilir.²⁰ Bu nedenle bu konular hakiki, temsili veya işâri olarak yorumlanabilmekte, yapılan yorumlar sahih hadislerle dayanmıyorsa birer içtihat olarak kalmaktadır. Bu yönüyle Âl-i ‘İmrân 3/7. ayette, fitne çıkarmak amacıyla bu ayetlerin teviliyle meşgul olanlar yerilmiş, böylece müteşâbih hususlar bir imtihan sebebi de olmuştur. Gayb ile ilgili olan Allah’ın sıfatları, ahiret ahvalı ve *arş*, *kürsi*, *levh*, *dabbe* gibi kavramlar bu türdendir. Örneğin bunlardan *dabbe*, Neml 27/82. ayette, kıyametin habercisi olarak yerden çıkacak ve insanlarla ayetlere kesin iman etmedikleri konusunda konuşacak bir canlı olarak nitelenir. *Dabbe*, yeryüzünde hareket eden bütün cismani canlılara verilen bir isimdir. Bu ayetteki *dabbenin* ne olduğuna dair haberler sağlam değildir. Bu nedenle hakiki anlamda hayvan ya da insan türünden bir canlı-canlılar olması muhtemeldir. Bunun yanında, yaygın olmayan bazı tefsirlere göre, kıyamete doğru insanlığın ruhen iyice zayıflayacağını ya da bir yerde çıkacak sosyal bir sarsıntının temsili anlatımı olması da muhtemeldir.²¹ Tüm bu yorumlar kati değil, içtihadîdir. Bu nedenle müteşâbih ayetlere iman ederek, tefsirleri hakkında kesin konuşmadan, hikmet ve gayeleri üzerinde düşünmek yeterlidir. *Dabbe* de insanlara kıyameti hatırlatan bir uyarıcı olup, ahireti inkâr eden insanların kıyamet yaklaşmasına rağmen tüm ayetleri görmezden gelecekleri, gözleriyle görmeden kesin bir şekilde inanmayacakları mesajını vermektedir.

Kur’ân’da yirmi dokuz surenin başında bulunan *hurûf-ı mukattaa*, yani kesik harfler de müteşâbih niteliğindedir. Bir kesim ilim ehline göre bu harflerin manası, Kur’ân’ın sadece Hz. Peygamber tarafından bilinen sırrıdır. Manası bilinmeyen bir şeyin Kur’ân’da bulunmasının uygun olmadığı görüşünde olanlar ise bunların, Allah’ın veya surelerin isimlerine birer işaret olduğu vb. yorumlarda bulunmuşlardır. Ancak bu yorumlar da kati olmadığından, kesik harflerin gayesi üzerinde durulmalıdır. Bu gaye söze dikkat çekerek başlamaktır. Bu bağlamda, bu harfler aracılığıyla, Kur’ân’ın vahiy olduğuna inanmayanlara, onun kendi konuştukları dilin harflerinden müteşekkil bir söz olduğu ilan edilmiş, durum böyle iken yapabiliyorlarsa onun gibi bir söz söylemeleri konusunda meydan okunmuştur. Nitekim nüzul döneminde, Kur’ân insanlar tarafından dinlenmesin diye yapılan eylemelere rağmen bu harflerle başlayan sureler, inanmayanların dikkatini çekmiştir. Kaynaklarda söze, dikkat çekmek amacıyla bazı harfleri, sesleri zikrederek başlamanın Arap şiirinde vaki olduğu geçer. Sahâbenin, bu harfler hakkında Hz. Peygamber’e soru sorduklarına veya inanmayanların bunlara itiraz ettiklerine dair bir bilgi

²⁰ Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 2/281-293.

²¹ Râğib el-İşfehânî (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), “Müfredât- Kur’an Kavramları Sözlüğü”, 531-532; Necdet Ünal, “Kur’ân-ı Kerim’de Dâbbe”, *DEÜİFD XXXI* (2010), 157-190.

olmayışı da muhatapların bu kullanımlar hakkında kanaat sahibi olduklarını gösterir. Hatta Kur'an'a muhalefet edenler, bu harflerle öyle meşgul olmuşlardır ki bunlara uyguladıkları ebcele hesabıyla İslam ümmetinin akıbetine dair kehanetlerde bulunmaya dahi kalkmışlardır.²²

Müteşâbih kategorisinde olan diğer kısım ayetler, mutlak değil izafi olarak anlam kapalılığına sahiptir. Bu durum, lafız veya manadan kaynaklanır ve her kelam için kaçınılmazdır. Bir kelimenin birden fazla anlamlı olması, yabancı kökenli olması ya da -kozmetik olaylarla ilgili olan “rüzgârların aşılacağı” olduğuna dair ayette²³ olduğu gibi- manen kapalı olması nedeniyle manası ihtilaflı olan bu kapalılıklar, sonucu kesin olmasa da bir delille giderilebilmektedir. Bu ayetler de farklı anlamlara açık olmaları nedeniyle okuyucuyu düşünmeye sevk ettikleri gibi tefsir için de geniş bir anlam alanı sunmaktadırlar.²⁴

5. Kur'an'ı Anlamada Tefsir Kaynaklarının Yeri ve Önemi

Kur'an'ı düşünüp anlamak ve öğüt almak her Müslüman'ın görevidir. Bu amaçla herkes ihtiyacı oranında tefsir kaynaklarından istifade edebilir. Tefsir, Kur'an'ın kapalı manalarının açıklanması anlamına gelip bu amaçla yazılan eserlere de Kur'an'ı açıklamak ve ondan hüküm çıkarmak için öğretilen ilme de isim olarak verilmiştir. Tefsirin doğuşu, Kur'an'ın nüzul dönemine, Hz. Peygamber'in Kur'an'a dair açıklamalarına dayanır. Bu nebevî tefsir, kaynağı itibarıyla ya -gayr-i metlûv (Kur'an dışındaki)- vahyin ya da Hz. Peygamber'in içtihadının eseridir²⁵ ve her iki durumda da bilgi kaynağı olarak Kur'an vahyinden sonra gelir. Ancak nebevî tefsire dair nakledilen rivayetlerin tespit ve nakil süreci, Kur'an vahyinininkine kadar emin değildir.

Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminden sonraki muhatapları, vahyin peyderpey nüzulüne şahit olan ilk muhataplara göre daha fazla anlama sorunlarıyla karşılaşmıştır. Özellikle Arapçayı bilmeyen Müslümanlar için, Hz. Peygamber'in tefsirinden daha kapsamlı açıklamalara ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle sahâbe ve tâbiûndan ehil olanlar Kur'an'ı kısmen ya da tamamıyla açıklamışlardır. Bilgi değeri, müfessirlerinin Hz. Peygamber'e yakınlığından dolayı sonraki tefsirlerden daha önde olan bu tefsirler de içtihadı dayanır.

²² Enver Apa, “‘Müteşâbih Ayetler’ Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (01 Ağustos 2002), 151-168; Yusuf Işıcık, “Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (01 Şubat 2002), 15-34; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 1/205-224; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/21-24.

²³ el-Hicr 15/22.

²⁴ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 165-190; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 128-148.

²⁵ İbrâhim b. Mûsâ Sâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan (Mısır: Dâru İbn 'Affân, 1417), 4/335.

Tefsir çalışmaları, başlangıçta sadece garip lafızların izahını içeriyorken zamanla tüm ayetleri kapsar hale gelmiştir. Bu çalışmalar Arapça dil bilimlerinden, Kur'ân ilimlerinden, hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden, mantık ve fıkıh usulü gibi usul bilimlerinden yararlanılarak ortaya konmuştur. Bunlardan metot olarak daha çok nakle dayalı kaynakları temel alan rivayet tefsirleri, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna dayandırılarak nakledilen Kur'ân'a dair açıklamalardan oluşur.²⁶ Bu nakiller hem isnat hem de metin (metnin delaleti) itibariyle inceleme, eleştiri ve yorumlara açıktır. Bu nedenle rivayet tefsirleri, yerine göre kati yerine göre zanni bilgi içerebilir. Metot olarak daha çok rivayete değil de dirayete dayalı tefsirler ise müfessirlerin ilmi ve zihni çabasının sonucu olarak içtihadidir. İctihatta kullanılan delillere göre bunlar da yerine göre kati, yerine göre zanni bilgi içerebilir. Sağlıklı bir rivayet tefsiri ile dirayet tefsiri yani sağlam nakli ve akli delillerle yapılan tefsirler birbirleriyle çatışmaz. Akılla naklin delillerinde çatışma varsa, delili kati olan esas alınır. İki tarafın delili de zanni ise genel eğilim sahih yolla gelmiş olması kaydıyla naklin esas alınması olmuştur.²⁷

Tefsirler bilgi kaynağı olarak Kur'ân'ı anlamaya yardımcı kaynaklardır, ancak bilgi değeri itibariyle Kur'ân vahyi gibi değildirler. Nitekim Kur'ân, evrensel mesajları olan bir kitaptır. Ancak tefsirleri, müfessirlerin yaşadığı çağın anlayış ve ihtiyaçlarına göre sübjektiftir. Çünkü tefsirde, müfessiri kuşatan eğitim, kültür, dil, coğrafya, toplum, zaman gibi tarihsel şartlar ve müfessirin bunlardan etkilenen bakış açısı çok önemlidir. Bu nedenle içtihadî tefsirde hata payı vardır.

Kur'ân'ı anlama konusunda karşılaşılan problemlerden çoğu Kur'ân'ın sözden yazıya, yazıdan kitaplaşıp yorumlanış sürecine geçirdiği zaman yolculuğundan ve bu yolculuktan eş zamanlı olarak geçen muhatapların değişen dil bilgisi ve anlama durumları gibi tarihi şartlardan kaynaklanmaktadır. Anlama ve yorum sürecinde hem anlamanın konusu olan söz veya metnin özellikleri ve geçirdiği aşamaların hem de onu yorumlayacak olan özneyi kuşatan tarihsel şartların önemi büyüktür. Kur'ân, zaman ve mekânla kayıtlı olmayan Allah'ın kelimasıdır. Ancak insanın anlayacağı seviyeye ve belirli bir tarihe indirilmiş olan bu kelamın, lafzen Arapça olması, mesajlarını indirdiği dönem muhataplarına ve durumlarına uygun şekilde vazetmesi vb. pek çok yönden tarihsel boyutları vardır. Bu nedenle Kur'ân'ın ana mesajlarını, koyduğu ilkeleri, indirdiği nüzul dönemi şartlarında okuyup anlamak ve çağın soru ve ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yorumlamak önemlidir.

²⁶ Tefsirin tanımı, çeşitleri ve tarihi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 210-288.

²⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *'İlmü't-Tefsîr* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 62-63.

6. İbadette Kur'ân Kıraatinin Keyfiyeti Meselesi

Kur'ân, daha önce sözü geçen muteber kıraatlerden birinin okunmasıyla ibadet olunan bir kitaptır. Farklı dilleri konuşan Müslümanların ortak bir ibadet dilinin olması, birlik olmalarını sağlar ve İslam'ın evrenselliğini gösterir. el-Muzzemmil 73/20. ayetteki “*Artık, Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun*” ifadesinin gereğince namaz ibadetine Kur'ân'dan bir miktarın okunmasının gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Namazda Kur'ân'ı Arapça dışındaki bir dille okumayı kayıtsız şartsız veya bunu gerektirecek bir şarta bağlı olarak caiz görenler olsa da tercümeyle kıraatin yetersiz olduğu konusunda âlimlerin görüş birliği vardır. Farklı ayetlerde belirtildiği üzere Hz. Peygamber'e, Kur'ân'ın sadece manası değil lafzı da Arapça diliyle vahyedilmiştir. Bu nedenle tercümeyle, mütercimnin anlama ve yorumu olması itibarıyla Kur'ân denemez ve böylece namazda okunan tercümeyle farz yerine gelmez. Ayrıca tercümede söz, başka dile dengi bir sözle aynen aktarılmaya çalışılsa da asılla tam bir uygunluk sağlanamaz, özellikle anlatımın edebî güzelliği aynen aktarılamaz. Sadece manen değil lafzen de mucize olan Kur'ân'ın bu özelliği de tercümelerde korunamamaktadır.²⁸ Bu nedenle her Müslüman, Kur'ân'ı ibadet edebilecek kadar Arapça lafzıyla okumayı öğrenmelidir. Ancak öğrenene kadar, tercümeyle ibadet etmek mazur görülmüştür.

Namazda okunan Kur'ân'ın manaları bilinmeyince, ibadet meşru olsa da mümine yeterince etkisi olmaz. Namaz dosdoğru, huşu ile yerine getirildiğinde mümine pek çok katkı sağlar. Bunlardan en önemlisi, el-'Ankebüt 29/45. ayette geçtiği üzere kötülüklerden alıkoymasıdır. Bunun sağlaması için, namazda okunan Kur'ân'ın anlamının da öğrenilip, ondan öğüt alınması gerekir. Kur'ân'ı anlamak ayrı bir sorumluluktur. Bunun için Arapça öğrenmek güzel olsa da şart değildir, tercüme ve tefsirlerden istifade edilebilir. Ancak Kur'ân'ı Arapça okumak da bizatihi nafil bir ibadet olarak sevap olduğundan Müslümanlar lafızlara rağbet edip manaları ihmal etmekte, böylece Kur'ân okumanın asıl amacının gerçekleşmesi zorlaşmaktadır.

7. Kur'ân Okumanın Gayesi

Kur'ân'da yer yer beyan edildiği üzere, onu okumak ya da dinlemekten gaye düşünüp öğüt almaktır.²⁹ Bu nedenle Kur'ân, ölümlere değil dirilere hitap eder ve yarar sağlar. Bu diriler, hem hayatta olan hem de hayatta olmakla birlikte kalbi ölü olmayıp nasihate açık olanlardır. Okunan Kur'ân'ın sevabının ölüye bağışlanmasına gelince, bunun aslına

²⁸ Mehmet Soysaldı, “Kur'ân'ın Tercemesi ile İbâdet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (30 Haziran 1999), 339-346; Hidayet Aydar, “Kur'an (Tercümesi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

²⁹ el-Şamer 54/17; el-En'âm 6/126; Tâhâ 20/113; el-Mu'minûn 23/68; Muhammed 47/24; el-Şamer 54/17.

ve meşruiyetine dair kesin bir dini delil yoktur. Beklenen sonuçlar sadece temennilere dayanır.³⁰

Kur'ân'ın asıl maksadı dışında okunduğu bir alan da fiziksel ve ruhsal hastalıkların tedavisidir. Kur'ân, ayetlerini “şifa” olarak tavsif eder³¹ ancak bu vasfı batıl inanç, düşünce, duygu ve davranışlara, din konusundaki şüphe ve vesveselere karşı mecazen şifa olması anlamındadır. İlgili ayetlerin bağlamı ve sahâbenin tefsirleri bu anlam doğrultusundadır.³² Kur'ân'ın hakiki anlamda hastalıklara yarar sağlaması, kelamını okumak suretiyle yaratıcıya yönelip inanç ve samimiyetle yapılan dua kabilinden muhtemeldir. Ayrıca bu durum, Kur'ân okumanın hastayla yakınlarına verdiği moral, dayanma gücü, iyileşme umudu gibi olumlu duygularla da ilgilidir.

Kur'ân, insanlar anlasın diye Arapça bir dille indirilmiş, anlaşılıp öğüt alınsın diye kolaylaştırılmıştır.³³ Böyle olsa da bazı müfessirler Kur'ân lafızlarının zahirinden öte gizli, batını anlamları olduğunu düşünmüşler, özellikle hurûf-ı mukatta olmak üzere müteşâbih olan ayetleri hurûflik denilen sistemle yorumlamaya çalışmışlardır. Hurûflik, gizli güçlerin temsili olduğuna inanılan harflerin gizli anlamları olup insana ve doğaya etki ettiği ya da kadere dair sırlar gizlediği şeklindeki çok eski inanışlara dayanır. Ayetlerdeki harflerin rakamsal değerleriyle matematiksel hesaplar yaparak tarihe ve geleceğe dair bilgiler çıkarmaya çalışma, Kur'ân'da varlığa ve kadere dair şifreler arama gibi gayeleri olan bu yaklaşımın söylemleri, iddialardan ibarettir. Bunların aslına dair kesin bir delil olmadığı gibi, dikkatleri başka yerlere çekerek Kur'ân'ın asıl maksadından uzaklaştırıcı oldukları için zararları vardır.³⁴

8. Kur'ân'ın Evrensel Oluşu

Kur'ân, insanlık için gönderilen son ilahi mesajdır. Bu nedenle her dönem, herkese hitap eder, evrenseldir. Bu durum Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olduğu ifadesinin geçtiği el-Ahızâb 33/40. ayetten anlaşılmaktadır. Bu ifade başka peygamber gelmeyeceğini gösterir. Hz. Peygamber'in âlemlere, tüm insanlara uyarıcı olarak gönderilen bir nebî olduğundan, Allah'ın dini tamamlayıp İslâm'ı seçtiğinden, Allah katındaki dinin İslâm olduğundan ve İslâm'dan başka bir din arayanlardan bunun kabul edilmeyeceğinden bahseden ayetler de³⁵ İslâm dininin ve

³⁰ Mehmet Şener, “Kur'an (Kur'an'la ilgili Fıkhi Hükümler)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

³¹ el-İsrâ' 17/82; Yûnus 10/57; Fuşşilet 41/44.

³² Abdullâh b. Abbâs, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîr-i İbn 'Abbâs* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 1/240; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/537-538.

³³ Yûsuf 12/2; ez-Zuhruf 43/3; Fuşşilet 41/44.

³⁴ Hüsamettin Aksu, “Hurûflik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998); Ahmet Öz, “Hurufilik Akımının Kur'an Ayetlerini İstismarı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (01 Haziran 2016), 183-219.

³⁵ el-Furkân 25/1; Sebe' 34/28; el-Mâ'ide 5/3; Âl-i 'İmrân 3/19, 85.

Kur'ân'ın evrenselliğini ifade edip bu anlam doğrultusunda anlaşılabilir. Kur'ân'da geçen Hz. Peygamber'in önceki kitaplarda müjdelendiği beyanında³⁶ olduğu üzere mevcut Kitab-ı Mukaddes'te, sonra gelecek peygamberleri müjdeleyen ve onlara destek olunmasını isteyen ifadeler vardır.³⁷ Kur'ân'da böyle bir ifadenin olmaması da Hz. Peygamber'in son nebi olduğunu gösterir. Kitaba gelince, tarihte yeni bir kitap indirilmese de önceki kitap üzere peygamber gönderilmiştir. Nitekim bozulmamış bir kutsal kitap mevcutken yenisine ihtiyaç yoktur ve Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiği gibi O'nun tarafından korunacağından bahseden ayet,³⁸ Kur'ân'ın tahrif olmayacağına işaret eder.

Kutsal kitaplar özünde birbirini tasdik eder ve aynı evrensel mesajları içerir. Ancak şariat denilen ahkâma dair konularda genelde benzer olmakla birlikte ihtiyaç, imtihan, değişen şartlar vb. nedenlerle bazı farklılıklar içerebilmektedirler. Durum böyleyse, değişen günümüz şartlarına göre yeni bir şariat gerekmez mi sorusuna ise bu alanda içtihat kapısının açık olduğu ve İslam ilkelerine göre ihtiyaçlara yeni çözümler üretmenin Kur'ân'a aykırı olmadığı söylenebilir. İnançla ilgili konulara gelince, üslubu çağa göre olan yeni bir hitaba gerek yoktur, çünkü Kur'ân'ın imana daveti, temelde akla hitap yoluyla olup her çağa uygundur. Kur'ân, nüzul döneminde, sözde inanmak için mucize isteyen muhataplarına kendi ayetlerini ve kâinattaki ayetleri takdim etmiş, dikkatleri fevkalade olaylara değil herkesin şahit olduğu olağan olaylara çekmiştir. Böylece muhataplarını varlığın yaratılışı, belirlenen kanunlara göre işleyen var oluş süreci ve akıbeti hakkında düşünmeye yöneltmiştir.³⁹

9. Kur'ân'ın Gayesi ve Ana Konuları

Kur'ân insanlara neden, nasıl var olduklarını ve akıbetlerini anlatır, din konularında doğruyla yanlış gösterir, inananlara dünya ve ahiret saadetini sağlayacak her bakımdan dengeli bir yaşamın nasıl olacağını öğretir, içerdiği ilke ve kurallarla insanlığın maslahatı için korunması gereken can, akıl, nesil, din ve malın korunmasını sağlar. Bu bakımdan Kur'ân'ın ana konuları, birey ve toplumu aklen eğiten inanç konularıyla duygu ve davranışlarını eğiten ameli konulardır. Ameli konular ibadet, toplumsal hayatın düzeni ve ahlaka dair hususlardır. Ana konuları ispat etmek ve desteklemek için yer alan insan ve evrenle ilgili konular, öğüt verici kıssalar ve meseller ise insanı düşünüp anlamaya ve ders almaya yönelten araç konulardır. Kur'ân dinin ana konularında gerekli her şeyi ihtiva eder.⁴⁰ Kur'ân'ın her şey için bir açıklama olarak indirilen bir rehber

³⁶ el-A'raf 7/157.

³⁷ Tesniye 18/15-19; Yuhanna 16/13.

³⁸ el-Hicr 15/9.

³⁹ el-'Ankebüt 29/50-51; el-İsrâ' 17/90-100; Yûsuf 12/105; el-Ğâşîye 88/17-20.

⁴⁰ M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 11-15, 105-108.

olduğuyla ilgili ayet de⁴¹ içinde her konuya dair bilgi veya her ilmin temeli olduğu anlamında değil bu anlamda anlaşılmalıdır.⁴² Ancak Kur'ân'ın ana konulardan olan toplumsal hayat değişken olduğu için, bu alanda temel ilke ve kurallar belirlenmiş, Hz. Peygamber'in uygulamaları örnekliğinde ihtiyaçlara göre yönetimi ve toplumu yapılandırmak Müslümanlara bırakılmıştır. Kur'ân'ın indiği dönemde, toplumsal yapının aile kurumuyla ilgili büyük sorunlar olması nedeniyle bu alanda detaylı düzenlemeler yapılmış olması müstesnadır.

Kur'ân'ın nüzul dönemi aile yapısı, baskın ataerkil kültür üzerine kuruluydu. Bu nedenle kadının mağdur olduğu pek çok durum mevcuttu. Kur'ân'da bu alanda yapılan düzenlemeler, nüzul dönemi şartlarında okunduğunda, kocaların kayıtsızca kullanabildiği çok eşlilik, boşama gibi yetkilerinin kısıtlandığı, kadınların haklarının korunup o dönem sahip olmadıkları mirastan pay alma gibi hakların verilmesiyle iyileştirildiği, karı-kocanın birbirlerine karşı davranışlarında hak-sorumluluk muvazenesinde adil ve merhametli olmaya davet edildikleri anlaşılmaktadır.⁴³ Bu nedenle bu konular çağımız düşünce yapısına göre değil, kendi dönemine göre okunup yorumlanmalıdır. Kur'ân, mevcut bulduğu yapıları kökten değiştirmeyip ıslah etmiş ve böylece indiği dönemde, evrensel İslam ilkelerine uygun bir model sunmuştur. Bu model, ilkeleri anlamada yardımcı olup dönüştürülemez değildir. Çağımız düşünce ve yapılanmaları da adalet ve ihsan merkezli bu ilkelere uygunluğu açısından değerlendirilmelidir. Böylece Kur'ân'ın önerdiği yaşam sağlanmış olur. Nitekim Kur'ân, birey ve toplumun hayatına yön verdiği nispette etkili ve yararlı bir rehber olabilir.

10. Kur'ân'da Farklı İnanç Mensuplarıyla İlişkiler ve Savaş

Kur'ân'da, sosyal yaşamla ilgili düzenlemelerin yapıldığı bir alan da farklı inanç mensuplarıyla ilişkilerdir. Müslüman olmayanlarla savaş değil, İslam'ın temeli olan barış esastır ve Hz. Peygamber de isteyenlerle barış antlaşmaları yapmıştır. Kur'ân'da, Müslümanlar, iman etmeyenlere karşı onlar düşmanlık etmedikleri sürece iyi ve adil davranmaktan menedilmemiş, onlarla yaptıkları antlaşmalarına, karşı taraf bozmadıkça bağlı kalmaları istenmiştir.⁴⁴ Mekke döneminde, Müslümanların haksızlığa uğradıklarında affedip arayı düzeltici olmalarının değeri belirtilirken karşılık vermek isteyenlere ise misliyle olmak kaydıyla izin verilmiştir.⁴⁵ Savaş durumuna gelince bu, Müslümanların bir topluluk oluşturup güç sahibi oldukları Medine döneminde, savaşmak isteyen saldırganlara karşılık, el-Ğacc 22/39. ayette meşru kılınmıştır. Kur'ân,

⁴¹ en-Nahl 16/89.

⁴² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 17/278.

⁴³ en-Nisâ' 4/3, 11-12, 19-21, 34-35, 129; el-Bakara 2/228-241.

⁴⁴ el-Mumteħine 60/8; et-Tevbe 9/4, 7.

⁴⁵ eş-Şurâ 42/40.

Müslümanlara sırf dini yüzünden zulmedenler ve yandaşlarıyla, akraba olsalar da dostluğu yasaklamış,⁴⁶ meşru nedenlerle ve meşru ölçülerde savaşa izin vermiştir. Bu meşru nedenler; saldırılara karşı meşru müdafaa, düşmanla iş birliği yapanları cezalandırma, yapılmış barış antlaşmasını bozarak düşmanlığını ilan edenlerle mücadele, dini yüzünden şiddet ve işkence gören başka topraklardaki Müslümanların yardım talebine icabet etme olup⁴⁷ sünnette elçinin öldürülmesi de Mute savaşında olduğu üzere savaş nedeni olmuştur. Bunlar tarih boyunca toplumlar arasında savaş gerekçesi olarak kabul edilmiştir.⁴⁸ Kur'ân'da geçtiğine göre savaşın meşru ölçüsü ise, aşırı gidip savaşın maksadını aşmamaktır. Bu da ayetlerden ve sünnetten anlaşıldığı üzere savaş dışı canlı-cansız hiçbir şeyi hedef almamak, meşru müdafaa aşırı gitmeden saldırıldığı kadar, cezalandırmada ise misliyle karşılık vermek ve karşı taraf barış isterse savaşı bırakmaktır.⁴⁹ Bu konuların Kur'ân'da geçme nedeni, ortaya çıktığı bölgedeki dinler ve diğer otoriteler tarafından bir tehdit olarak görülen İslam'ın ve Müslümanların düşman saldırılarına karşı korunmasıdır.

Din savaşına gelince, sözde dinlerin galibiyeti ve insanlığın selameti adına tarih boyunca savaşlar yapılmıştır. Ancak Kur'ân'da, İslam'ın güzellikle olmazsa savaşarak egemen kılınması gerektiğine dair sarıh bir ifade yokken aksine çok delil vardır. Ayetlerden anlaşıldığı üzere dine davet konusunda, sert yollarla değil Kur'ân ayetleriyle, basiret üzere, hikmet ve güzel öğütle çağırarak ve en güzel şekilde mücadele etmek esastır.⁵⁰ Peygamberin ve ona tabi olanların, tebliğden başka, insanları iyilikleri için imana zorlama misyonu yoktur. Çünkü dinde zorlama yoktur, Kur'ân'da hakla batıl iyice ayrılmış ve akıbetini düşünmek, insanların kendi sorumluluğuna bırakılmıştır.⁵¹ Dinle ilgili bir savaş, İslam'ı inanmak istemeyenlere zorla dayatmak için değil, Müslümanların ve Müslüman olmak isteyenlerin inanç özgürlüğünü sağlamak ve korumak için olabilir. Bu bakımdan İslam'da, tüm insanlar Müslüman oluncaya kadar savaşmanın emredildiği iddialarında dile getirilen, “*Fitne kalmayıp, din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın...*”⁵² ayetindeki fitne, hususen Müslümanların şirk ve küfür cephesinden maruz kaldığı dini baskı ve düşmanlıktır. Nüzul döneminde bunun son bulması için, o bölgede iman cephesinin galip gelmesi gerekmiştir. Bu nedenle ayet, bölgede -bazılarınca dünyada- müşrik kalmayınca kadar savaşmak şeklinde de

⁴⁶ el-Mumtehine 60/9; et-Tevbe 9/23.

⁴⁷ el-Hacc 22/39-40; el-Bakara 2/190-191; el-Mumtehine 60/9; et-Tevbe 9/12; el-Enfâl 8/56-58; 72; en-Nisâ' 4/75.

⁴⁸ Saffet Köse, “Cihad şiddete referans olabilir mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10 (2007), 37-69.

⁴⁹ el-Bakara 2/190-194; el-Enfâl 8/61; en-Nisâ' 4/90.

⁵⁰ Yâsîn 36/69-70; Yûsuf 12/108; en-Nahl 16/125.

⁵¹ Yûnus 10/99; el-Bakara 2/256; el-Kehf 18/29.

⁵² el-Enfâl 8/39.

anlaşılmıştır.⁵³ Çünkü iman ve bunun karşısında saldırganlaşan küfür cephesi bir arada var olamamıştır. Bu durumda Allah'ın dininin galip gelmesi, aslında din ve vicdan hürriyetinin sağlanması olmuştur. Bu ortam sağlandıktan sonra Müslüman olmak isteyenler de baskı hissetmeden bu dini seçebilmişlerdir.

Kur'an'ın, Müslümanların diğer inanç mensuplarıyla ilişkileri konusunda bazen yumuşak bazen sert olan üslubunda vahiy-olgu ilişkisi, yani Kur'an'ın indiği dönemde Müslümanlarla diğer gruplar arasında barış-çatışma şeklinde değişken olan sosyal-siyasal ilişkiler dikkate alınmalıdır. Örneğin müşriklerle kitap ehlinin Müslümanlara karşı düşmanlıklarının arttığı Medine'nin son dönemlerinde, müşriklerle yapılan antlaşmaların feshedildiğini bildiren bir ultiमतomla başlayıp sert üslupla devam eden et-Tevbe 9/1-28. ayetlere bakıldığında, ilişkileri kesme ve savaş emirlerinin, antlaşmaları bozanlarla ilgili olduğu görülür. Aynı üslup 29. ayette, kitap ehliyle ilgili olarak da devam etmiş ve cizye verinceye kadar onlarla savaşılması buyrulmuştur. Bu savaşların nedeni, sırf küfür değil İslam'ı yok etmeye çalışan küfürdür. Kur'an'daki cihat emri de ilgili ayetlerden⁵⁴ anlaşılacağı üzere Allah yolunda sözle, güzel amelle ve gerektiğinde fiilen savaşarak mücadele etmek şeklinde geniş anlamalı bir kavramdır ve savaşa indirgenemez. Ayrıca cihat, İslam'ı dünyaya -zorla- egemen kılincaya kadar sürecek bir din savaşı da değildir.

11. Kur'an'da Cezalar

Kur'an'da sosyal hayatla ilgili olarak yer alan konulardan biri de sayılı bazı temel suçlara verilecek cezalardır. Peygamber şeriatlarında cezalar, mevcut beşerî teamüller doğrultusunda belirlenmiş, ancak varsa yanlışlar düzeltilmiş, aşırılıklar sınırlandırılmış, eksikler tamamlanmıştır. Toplumlar, sistemli hapis cezalarının yaygınlaşmasından önce bedensel cezalar, para cezaları ve sürgün gibi yaptırımlara başvurmuşlardır. Kur'an'daki cezalar da hem onun indiği toplumun hem de diğer toplumların örflerinde yer alan cezalardır. Ancak Kur'an, bu cezaların uygulanmasındaki aşırılıklar için bir ölçü olmuştur. Örneğin Kur'an'da ölüm cezası, kasten, haksız yere insan öldürmede bir kısas (misilleme) olarak belirlenmiştir ve tek seçenek değildir. Öldürülenin varislerinin kısası affederek yerine diyet (tazminat) almaları da söz konusudur.⁵⁵ Bu cezalar, nüzul döneminde cari olan uygulamalardı. Ancak teamülde, suçta kasıt-hata ayrımı gözetilmeksizin misilleme yapılıyor, bazen bir cana karşılık suçlunun kabilesinden birden fazla can alınabiliyordu. Bunların yanında, kısasın uygulanıp uygulanmayacağının veya diyetin miktarının,

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15/183-184; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/690.

⁵⁴ el-Furkân 25/52; el-'Ankebût 29/69; eş-Şaff 61/11; en-Nisâ' 4/95.

⁵⁵ el-Mâ'ide 5/45; el-Bakara 2/178.

maktulün kabilesinin şanına göre belirlenmesi gibi aşırılıklar da söz konusuydu. Kur’ân, “cana can” hükmüyle bu aşırılıkları sınırlandırmıştır.⁵⁶

Kur’ân’da geçtiğine göre ölüm cezasının verilebileceği bir suç da Allah’a ve Resulüne savaş açıp yeryüzünde fesat, yani bozgunculuk çıkarmaktır. Burada da suçlunun el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut sürgün edilmesi seçenekleri vardır. Diğer taraftan yakalanmadan önce tövbe edenler -yani pişman olup kendiliğinden teslim olanlar- bu cezadan istisna edilmiştir.⁵⁷ Terör, vatana ihanet vb. bozguncu faaliyetlerde bulunanların idamla cezalandırılması, halen pek çok ülkede yürürlüktedir. Bunlardan başka Kur’ân’da, -sünnette belirlenen şartlardaki- hırsızlığa el kesme cezası belirlenmiş olup bunun da akabinde, suçunun hemen ardından tövbe edip ıslah olanın tövbesinin kabul olacağı belirtilmiştir.⁵⁸

Kur’ân’da dört şahidi olan zina suçuna yüz *celde* (sopa), dört şahidi olmayan zina isnadına yani iffete iftiraya seksen celdeyle birlikte suçlu tövbe edip halini düzeltene kadar şahitliğinin kabul edilmemesi cezaları belirlenmiştir.⁵⁹ İslam hukukunda zinaya celde cezası bekâr faillere tahsis edilmiş, evlilere ise *recm* (taşlanarak ölüm) cezası, icmâ ile takdir edilmiştir. Tarih boyunca özellikle evli kadınla işlenen zina, neslin birbirine karışmasına ve toplumda açgözlülük, kıskançlık, cinayet gibi olumsuzluklara neden olduğu için en büyük suçlardan sayılmış, bu nedenle Tevrat’ta buna ölüm cezası belirlenmiştir.⁶⁰ İslam’daki *recm* cezası da sünnetteki uygulamalarla⁶¹ tasdik edilmiş olan Yahudi örfündeki bir uygulama olup Kur’ân’da yer almamaktadır.

Tarih boyunca cezanın, suçun kefaretiyi ödetme, adaleti sağlama, kamu vicdanını rahatlatma, toplumu koruma, suçluyu ıslah etme, suç işlenmesini önleme gibi amaçları olmuştur. Bu amaçlara, akla ve Kur’ân’daki ilkelere uygun olan meşru ölçülerdeki örfler doğrultusunda farklı şekillerde de ulaşılabileceği söylenebilir. Burada İslam hukukçularının; zina, iffete iftira, hırsızlık ve bozgunculuğu, Allah/toplum hakkı olarak yerine getirilmesi gereken “had suçları” olarak kategorize

⁵⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmî’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Etîşî (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mıṣriyye, 1384), 6/191-192.

⁵⁷ el-Mâ’ide 5/33-34.

⁵⁸ el-Mâ’ide 5/38-39.

⁵⁹ en-Nûr 24/2, 4-5.

⁶⁰ Tesniye 22/22-26.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’ u’ş-şâhiḥ*, ed. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Hudûd”, Hadis No: 6820; Ebû’l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Musnedi’ş-şâhiḥi’l-muḥtaşar bi nakli’l-’adli’ani’l-’adli ilâ Rasûlillâh sallallâhu ‘aleyhi ve sellem*, ed. Muhammed Fu’âd ‘Abdubâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâḡi’l-‘Arabî, ts.), Hadis No: 16, 22, 23.

ettiği ve ittifakla bunların Kur'ân'daki cezalarının şekil ve miktarının değiştirilemeyeceğini benimsedikleri belirtilmelidir.⁶²

Sonuç

Kur'ân, lafız ve manalarıyla birlikte vahiy kaynaklı bir kitaptır. Benzerinin getirilmesi konusunda meydan okumasına karşılık kayda değer bir şeyin ortaya koyulamaması, insanı aciz bırakan çeşitli i'câz yönlerinin olması, ihtilaf içermemesi, vahiy kaynaklı kitaplardaki hakikatleri tasdik ederken tahrife uğramış konuları tashih etmesi ve insanın aklına hitap etmesi bunun delillerindendir.

Kur'ân'ın kayıt süreci nüzul döneminde başlamış, derlenmesi ve çoğaltılması vahyin tamamlanmasını müteakiben gerçekleşmiş, günümüze kadar nakli emin şekilde sürmüş, bu konuda ümmetin ihtilafı olmamıştır. Tarihte kaydedilen yedi harf ve kıraatler meselesi, Kur'ân'ın değiştiğini veya çelişkili olduğunu göstermez. Yedi harf ve kıraatler, Kur'ân'ın imlâsı gelişip İmam nüshada resmileşinceye kadar şifahen okunup öğretildiği tarihi şartlarda ortaya çıkıp kullanılmış olan okuyuşlarla ilgilidir. Bunlar da yenileri eklenmemek üzere imkânlar dâhilinde tespit edilip aktarılmıştır.

Kur'ân, anlaşılması kolay bir kitaptır. Ancak muhataplarının farklı biliş ve kavrayış düzeyinde olması, ibadet gibi uygulamalı bazı konularının detaylı izah gerektirmesi, bazı ayetlerinin kapalılık içermesi gibi nedenlerle tefsire ihtiyaç vardır. Kur'ân'ın kapalı ayetlerinin bir kısmı, beşerin idraki üzerinde olan gaybî konulardadır ki bu ayetlere iman edip tefsiri hakkında kesin konuşmamak gerekir. Bir kısım ayetler ise, dilin kullanımlarıyla ilgi olarak lafzen veya manen kapalılık içermekte olup bu durum, sonucu kesin olmasa da bir delille giderilebilmektedir. Kur'ân'ı düşünüp anlamak ve öğüt almak her Müslüman'ın görevi olduğu için herkes ihtiyacı oranında tefsir kaynaklarından istifade etmelidir. Ancak tefsir, esasında içtihadı dayalı olduğu için bilgi değeri itibarıyla vahiy gibi değildir. Tefsir mahiyetindeki hadis rivayetlerinin tespit ve nakil süreci Kur'ân vahyi kadar emin olmadığından, bunların sıhhati sorgulanabilir. Kaynaklardaki diğer içtihadı tefsirlerin ise hata payı vardır.

Kur'ân, muteber kıraatlerden birinin okunmasıyla ibadet olunan bir kitaptır. Namazda Kur'ân'ın tercümesini okumak, tercüme Kur'ân denilemeyeceğinden, zaruri durumlar dışında uygun görülmemiştir. Müslümanların ortak bir ibadet dilinin olması, birlik olmalarını sağlar ve İslam'ın evrenselliğini gösterir. Ancak ibadetlerde okunan Kur'ân'ın manaları bilinmiyorsa, kıraatin etkisi yeterli olmaz. Çünkü Kur'ân okumak ya da dinlemekten gaye düşünüp öğüt almaktır. Kur'ân'ı, ölümlere sevap

⁶² İttifak edilen bu görüş için bk. Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

bağışlama, klinik düzeydeki hastalıklara şifa bulma, gaybe dair şifreler çözme gibi amaçlarla okumak buna engel olabilir.

Kur'ân son ilahi mesaj olduğu için her dönem, herkese hitap eder, evrenseldir. Akla hitap eden bir üsluba ve din konusunda yeterli muhtevaya sahiptir. Bu nedenle yeni bir vahye ihtiyaç yoktur. Kur'ân'da toplumsal yapıyla ilgili olarak adalet gibi temel ilkeler belirlenmiştir. Değişen şartlara göre gelişen yeni durumlar için, bu ilkeler çerçevesinde içtihat etme kapısı her zaman açıktır.

Kur'ân'ın gayesi, insana kim olduğunu ve doğruyla yanlışı öğretip dengeli, erdemli ve emin bir yaşam sürmesi için rehberlik ederek dünya ve ahiret saadetine ermesini sağlamaktır. Bu bakımdan Kur'ân'ın ana konuları, birey ve toplumu aklın eğiten inanç konularıyla duygu ve davranışlarını eğiten ameli konulardır. Kur'ân, aile gibi toplumla ilgili konularda, mevcut bulduğu yapıları kökten değiştirmeyip ıslah etmiş, böylece indiği dönemde, evrensel İslam ilkelerine uygun bir model sunmuştur.

Kur'ân sosyal ve siyasal hayatta farklı inanç mensuplarıyla ilişkiler konusunda barışı esas almış, ancak korunması gereken değerler tehlikede olduğunda savaşıma meşru ölçülerde izin vermiştir. Kur'ân'daki cihat emri, Allah yolunda sözle, güzel amelle ve gerektiğinde fiilen savaşarak mücadele etmek şeklinde geniş anlamı bir kavramdır ve savaşa indirgenemez. Bu bağlamda İslam'ı yok etmek için saldırganlaşanlara fiili karşılık verilebilir.

Kur'ân'da temel suçlara karşılık olarak belirlenen bedensel cezalar hem onun indiği toplumun hem de diğer toplumların örflerinde yer alan cezalardır. Bu cezaların amaçları da diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi, suçun kefareti ödette, adaleti sağlama, kamu vicdanını rahatlatma, toplumu koruma, suçluyu ıslah etme, suç işlenmesini önleme gibi hususlardır. Kur'ân, indiği toplum teamüllerindeki cezaların uygulanmasında söz konusu olan aşırılıklar için bir ölçü olmuş, gerektiğinde yeni düzenlemeler de yapmıştır. Cinayet davasında bir cana karşılık birden fazla can alınmasını engellemesi, kasıt-hata ayrımı yapması ve affı gündeme getirmesi; bozgunculuk çıkaranları teslim olmaları durumunda cezadan istisna etmesi, hırsızlık yapanın hemen tövbe etmesi durumunda bunun kabul edileceğini bildirmesi bunun örneklerindendir.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Abdullâh b. *Tenvîrî'l-Mikbâs min Tefsîr-i İbn 'Abbâs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Aksu, Hüsamettin. "Hurûfîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/408-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Apa, Enver. "'Müteşabih Ayetler' Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (01 Ağustos 2002), 151-168.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an (Tercümesi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/404-409. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-ş-şâhih*. ed. Muhammed Zühêr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2008.
- Cevziyye, İbn Kâyyim. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1994.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf". *İslâmî Araştırmalar* 3 (Ocak 1987), 72-88.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 17. Basım, 2012.
- Ebüssu'ûd, Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Kur'an'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*. Erzurum, 2001.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- İşıcık, Yusuf. "Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşabih". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (01 Şubat 2002), 15-34.
- İşfehânî, Râğib. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Köse, Saffet. "Cihad şiddete referans olabilir mi?" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10 (2007), 37-69.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Etḫîsh. 20 Cilt. Qâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mıṣriyye, 2. Basım, 1384.

- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Huseyn. *el-Musnedi's-şahîhi'l-muhtaşar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem*. ed. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, ts.
- ÖğmüŖ, Harun. "Kur'an'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıkların Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (05 Mart 2014), 5-26.
- Öz, Ahmet. "Hurufilik Akımının Kur'an Ayetlerini İstismarı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (01 Haziran 2016), 183-219.
- Râzî, Ebü 'Abdullâh Faḥruddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâşi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 24. Basım, 2000.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'an Tefsirinde Hz. Peygamber'in Yeri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (30 Haziran 1998), 265-289.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'an'ın Tercemesi ile İbâdet". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (30 Haziran 1999), 339-346.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Ebü Ubeyde Meşhur b. Hasan. Mısır: Dâru İbn 'Affân, 1417.
- Şener, Mehmet. "Kur'an (Kur'an'la ilgili Fıkhî Hükümler)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/409-412. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1420.
- Ünal, Necdet. "Kur'an-ı Kerim'de Dâbbe". *DEÜİFD XXXI* (2010), 157-190.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *İlmü't-Tefsîr*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- ZerkeŖî, Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l Arabî, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Maṭba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.