İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Âl-i İmrân Sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meallere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -II-/*Analyze of 110th Verse of Sūra al-ʿImrān in The Context of Truth and Metaphor and Critical Approach about the Effect of the Verse's Authentic Meaning on its Turkish Translations II*

Necmettin ÇALIŞKAN- Ahmet Sait SICAK_____1-28

Semitik Dinsel Metinlerde Tinsel Varlık Fenomenolojisi /*Phenomenology Of Spiritual Existences In The Semitic*

Mustafa TURAL_____29-72

Mâturîdî'ye Göre Nesih Problematiği/*The Problematic of the Naskh According to al-Māturīdī*

Arslan KARAOĞLAN_____73-111

Modern Bilimin Eleştirisinde Öne Çıkan Hususlar/*Prominent Issues in the Critique of Modern Science*

Erol ÇETİN_____113-140

Tefsir Literatürü Bağlamında Allah'ın Sosyal Hayatı Tanzimi Meselesi/*The Matter of Allāh's Regulation of Socioeconomic Life in the Context of Tafsīr Literature*

Bayram AYHAN_____141-174

Şemsüddîn es-Semerkandî'nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı/*The Approach of Shams al-Dīn al-Samarqandī on the Problem of Divine Attributes*

Yusuf OKŞAR_____175-212

Hadîsler Çerçevesinde Îsârın Tasnifine Dair Yeni Bir Değerlendirme / *A New Evaluation Of Altruism Classification In The Framework Of Hadiths*

Fahri HOŞAB_____213-252

Arap Dilinin Batı Afrika Kültürüne Etkisi/*The Impact of Arabic Language on West African Culture*
Murat YİĞİT- Youssoufa SOUMANA_____253-288

Mutasavvıf Ebû Yezîd El-Bistâmî'nin (ö. 234/848) Hadis Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme/An Assesment About Ḥadīth Narration of the Ṣūfī Abū Yazīd al-Bisṭāmī (D. 234/848)
Rabia Zahide TEMİZ_____289-316

Allah'ın İsrailoğulları ile Ahidleşmesi/*The Covenant between Allāh and the Children of Israel*
Mehmet Fatih KORKMAZ_____317-352

İslâm Savaş Hukûkunda Nefîr-i Âmm (Genel Seferberlik)/Nefīr-i ʿĀmm in Islamic War Law (General Mobilizaion)
Alimcan BUĞDA_____353-384

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam Yazar: M. Akif ÖZDOĞAN (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018)
Değerlendiren: Adem BİLSİN_____385-390

Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet Yazar: Ahmet ÖZ (İstanbul: Çıra Yayınları, 2018)
Değerlendiren: Mehmet ALPKIRAY_____391-396

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Âl-i İmrân Sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meallere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -II-

Analyze of 110th Verse of Sūra al-ʿImrān in The Context of Truth and Metaphor and Critical Approach about the Effect of the Verse's Authentic Meaning on its Turkish Translations II

Yazarlar / Authors
Necmettin ÇALIŞKAN
Doç. Dr. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Bilim Dalı Hatay / TÜRKİYE
ncaliskan@mku.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-2877-115X
Ahmet Sait SICAK
Dr. Öğr. Ü. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Bilim Dalı Hatay / TÜRKİYE
assicak@mku.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-5161-9191

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 16/09/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 1-28
Atıf/Citation: Çalışkan, Necmettin – Sıcak, Ahmet Sait. "Âl-i İmrân Sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meallere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -II-". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 1-28.
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 1-28

Âl-İ İmrân Sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meallere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -II-

Öz

Bu makale ülkemizde Türkçeye çevrilen Kur'ân tercüme ve meâllerinin otantik manayı yansıtıp yansıtmadığı hususunu Âl-i İmrân sûresinin 110. âyetinin birinci bölümünü teşkil eden "كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" ifadesi üzerinden tespit etmeyi amaçlamaktadır. Yapılan araştırma neticesinde; birçok doğru manayı aktarmalarına, âyetin tefsirine dair önemli nükteler yakalamalarına ve çeviri açısından güzel örnekler teşkil etmelerine rağmen mevcut Türkçe meâllerin, araştırma konusu edilen âyetin ilgili bölümündeki otantik manayı tam olarak yansıtamadığı görülmüştür. Bu şekilde özetlenen makale konusunun, Türkçe meâllerde Âl-i İmrân sûresi 110. âyetine verilen manaları daha iyi yansıtmak gayesiyle değerlendirilen 73 meâlin sebep olduğu hacim genişlemesi sebebiyle iki ayrı makale olarak yayımlanması planlanmaktadır. İlk makale, *Âl-i İmrân Sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili* başlığı altında ele alınan bilgileri içerirken ikinci makale *Otantik Anlamın Türkçe Meallere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım*'ı elde edilen bilgiler muvacehesinde ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âl-i İmrân 110, Hayırlı Ümmet, İhrâc, Meal, Otantik Anlam, Hakikat, Mecaz.

Analyze of 110th Verse of Sūra Āl-ʿImrān in the Context of Dilemma of Truth and Metaphor and Critical Approach About the Effect of the Verse's Authentic Meaning on its Turkish Translations -II-

Abstract

This paper aims to determine whether the translation and interpretation of the Qurʾān translated into Turkish reflects the authentic meaning through the expression of "كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ", which is the first passage of the 110th verse of the sūra Āl-ʿImrān. As a result of the research; Despite the fact that they convey many right

meanings, they catch the important wisdom of the verses of the verse and constitute good examples in terms of translation, it is seen that the existing Turkish Qurʾān letter translation does not fully reflect the authentic meaning in the relevant section of the verse being researched. Seventy three translations are evaluated in order to better reflect the meanings of the 110th verse of the sūra Āl-ʿImrān. For this reason, this article is planned to be published as two separate articles due to the volume expansion. The first article contains the information under the title of *the Analysis of the 110th Verse of Sūra Āl-ʿImrān in the Context of Truth Metaphor*, while the second article aims to present a Critical Approach to *the Reflection of Authentic Meaning to Turkish Meanings.*

Keywords: Tafsir, Āl-ʿImrān 110th verse, The best umma, expel, meāl, authentic meaning, Ḥaqīqa (Truth), metaphor.

Giriş

Bu çalışma, daha önce *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*nde "Âl-i İmrân Sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili Ve Otantik Anlamının Türkçe Meallere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -I-" adıyla yayımlanan makalenin devamı niteliğindedir. Araştırmanın hacmi sebebiyle çalışma iki ayrı makale şeklinde yayına hazırlanmıştır.

Birbirini bütünleyen iki makale şeklinde tasarlanan araştırmanın birinci makalesinde öncelikle Âl-i İmrân sûresinin 110. âyetindeki farklı yorumlara yol açan unsurlar tespit edilmiştir. Bu çerçevede anahtar kavramlar olarak görülen "كُنْتُمْ", "خَيْرَ أُمَّةٍ" ve "أُخْرِجَتْ" kelime ve ibarelerinin tefsir kaynaklarında kronolojik olarak nasıl ele alındığı, anlam değişimi sürecinde hangi aşamalardan geçtiği ve lafızlara hangi manaların verildiği gibi konular üzerinde durulmuştur. Ayrıca birinci makalede ihrâc kavramının etimolojik ve morfolojik tahlilleri yanında bu kavrama ilişkin gerekli görülen diğer detaylar incelenmiştir. İhrâc kavramının Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığı hususunu net bir şekilde ortaya koyabilmek için bütün türevleriyle beraber bu kavramın Kur'ân'daki kullanımları tetkik

edilmiştir. Temel kaynaklar ve özellikle tefsir kaynaklarından yararlanılarak söz konusu anahtar kavramlar üzerinde geniş analizler yapılmıştır. Bütün bunlara ek olarak âyette geçen "خَيْرَ أُمَّةٍ" *hayırlı ümmet* ifadesiyle kimlerin kastedildiği, *hayırlı ümmet*in ortaya çıkışını ifade eden *ihrâc* kavramının bu bağlamdaki detayları verilmeye çalışılmıştır.

Bu makalede ise yukarda bahsedilen hususlar muvacehesinde Âl-i İmrân sûresinin 110. âyetinde geçen "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" ifadesinin otantik anlamının ve Kur'ân'ın dilsel i'câzının Türkçe meâllere nasıl yansıdığı ele alınacak ve bu hususta genel bir perspektif sunularak değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Türkçe Kur'ân Meâllerinde Âyette Geçen İhrâc Kavramına Verilen Manalar

Bir dilden başka bir dile tercüme yapılırken sadece metin üzerinden yapılan lafzî (harfî) veya manevî (tefsîrî) tercümelerin, birçok çeviri problemini beraberinde getirdiği ve yazarın maksadını tamamen yansıtmadığı bilinen bir hakikattir. Bu çeviri probleminin ilâhî mesajlarla dolu ve her bir lafzı yoğun manalar içeren Kur'ân gibi vahiy ürünü edebî bir metinde yaşanması, problemin üzerinde titizlikle durmayı gerekli kılmaktadır.

Araştırma konusu ele alınırken öncelikli olarak birinci makalede âyeti doğru anlama açısından kilit bir kavram olduğu tespit edilen ***ihrâc*** kavramının Türkçeye nasıl aktarıldığını ortaya koymak amaçlanmıştır. Bunun için ilk adım olarak ülkemizde sayısı 400'e[1] yaklaşan Türkçe meâller içerisinde öne çıkanlar gözden geçirildi. Birebir tekrarlar olması nedeniyle okuyucuya kolaylık sağlaması ve daha net anlaşılabilmesi için bunlar içerisinden 73 meâle yer verildi. Özellikle akademisyenlerin yaptıkları meâl çalışmaları tercih edildi. Söz konusu meâller, kendi içerisinde *ihrâc (çıkarılma)* kavra-

[1] Muhammed Abay, "Türkçedeki Kur'ân Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (İstanbul 2012), 296; Ahmet Sait Sıcak & Recep Bilgin, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) ve Eserleri Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası (1923-2018)", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 14/2 (2019), 392.

mı merkeze alınarak tasnif edildi. Bu meâllerde âyetin tercümesinin hemen hepsinde kimi yerde aynı anlama gelse de birbirinden farklı kelimelerle ifade edildiği görüldü. Söz konusu meâller içerisinde birbirinden farklı kelimelerle ifade edilen yaklaşık 12 değişik anlama gelebilecek ortak cümleler tespit edildi. Bu 12 tercümenin sıralanışı, sayısal açıdan birbirine çok benzeyen ve tekrarı olan meâl sayısından başlanarak birbirine az benzeyen ve daha az tekrar eden meâl sayısına göre tanzim edildi. Gruplama yöntemiyle tasnif edilen mezkûr 12 meâlden dokuzu, sayısal açıdan azınlıkta olduğu için "Diğer Manalar" başlığı altında toplandı.

1.1. Çıkarılmış/Çıkarılan

Türkçe meâllere bakıldığında ihrâc kavramının en çok *çıkma/çıkarılma* şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. *Çıkma/çıkarılma* anlamı, tetkik edilen meâllerin yarısında (yaklaşık 40 meâl) mevcuttur. Paranteze alınmadan *çıkma/çıkarılma* manası verilen çeviriler, meâllerde şu şekilde geçmektedir:

Siz, insanlar için *çıkarılmış* en hayırlı ümmetsiniz.[2] Siz, insanlara *çıkarılan* en hayırlı ümmetsiniz.[3] Siz, insanlar için *çıkarılmış* en hayırlı (yeryüzünde görülmüş en üstün) bir ümmetsiniz.[4] Siz, insanlar için *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmet olmak üzere vücude geldiniz.[5] Siz insanlar için (insanlığın fâidesi için gaybdan, yahut levh-i mahfuzdan seçilip) *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmetsiniz.[6] Siz

---

[2] Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 63; Şaban Piriş, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, not. Fevzi Zülaloğlu (İstanbul: İlkbahar Yayınları, 2000), 96; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli* (İstanbul: Hürriyet Gazetesi, 1984), 69; Yusuf Işıcık, *Kur'an Meali* (Konya: Konya İlahiyat Derneği, 2010), 56; Niyazi Kahveci, *İniş Sırası ve Sebepleri İle Kur'an-ı Kerim Tercümesi* (Ankara: Sinemis Yayın Grup, 2011), 505.

[3] Osman Zeki Soyyiğit, *Yüce Kur'an'ın İnsanlığa Mesajı (Kur'an-ı Kerim Meali)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2012), 65.

[4] M. Beşir Eryarsoy, *Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri* (İstanbul: Tayf Yayınları, 2015), 148.

[5] Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Şerîfi*, haz. Ertuğrul Özalp (İstanbul: İşaret Yay, 2000), 65.

[6] Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim* (İstanbul: Risale Yayınları, 2011), 64.

insanlar için *çıkarılmış* hayırlı bir ümmetsiniz.[7] Siz, insanlar için *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmet oldunuz.[8] İnsanlar arasında *çıkarılan* iyi bir ümmetsiniz.[9] İnsanlar için *çıkarılan* ümmetin hayırlısı oldunuz.[10] (Ey ashâb-ı Muhammed! Siz,) insanlar(ın iyiliği) için (ortaya) *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmet oldunuz.[11] Siz, insanlığ(ın iyiliği) için *çıkarılmış* hayırlı bir topluluksunuz.[12] Siz insanlar için *çıkarılmış* en hayırlı ümmet oldunuz.[13] Siz insanlar için *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmet oldunuz.[14] Siz insanlar içerisinde *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmetsiniz.[15] (Ey Ümmeti Muhammed) Sizler, insanlar için *çıkarılmış* en hayırlı ümmetsiniz![16] Siz insanlık için *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmetsiniz.[17] Siz, insanlık adına *çıkarılmış* en hayırlı ümmetsiniz.[18] (Ey Muhammed ümmeti! Dininiz sayesinde) siz, insanların iyiliği için *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmetsiniz.[19] Siz, insanların (iyiliği) için *çıkarılmış* en hayırlı ümmetsiniz.[20] Artık dünyada insanlara yol göstermek ve onları ıslah etmek için *çıkarılmış* en iyi

---

[7] Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi* (Ankara: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1962), 65; Dilaver Gürer & Hayrettin Hayrullah Sofuoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Tercümesi* (İstanbul: H Yayınları, 2017), 65.
[8] Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2012), 63.
[9] Besim Atalay, *Kur'an Tercümesi: Tanrı kitabı* (İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii A.Ş., 1962), 78.
[10] Medine Balcı, *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali* (İstanbul: Ebrar Yayınları, 1991), 118.
[11] Hayrat Neşriyât İlmi Araştırma Merkezi Meal Hey'eti, *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali* (İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2001), 63.
[12] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (The Message of The Qur'an)*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 1/111.
[13] Ümit Şimşek, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali* (İstanbul: Zafer Yayınları, 2004), 63.
[14] İskender Ali Mihr, *Kelime Kelime Kur'an-ı Kerim Lafzı ve Ruhu* (İzmir: Mihr Ofset, 1997), 2/173.
[15] Ahmet Dursun Akdoğan, *Yeni Bir Anlayışla Kur'an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Milsan, 2006), 63.
[16] Ali Arslan, *Kur'an-ı Kerim ve Meali* (İstanbul: Okusan, 1991), 63.
[17] R. İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an: Türkçe Meal* (İstanbul: İnşa Yayınları, ts.), 51.
[18] Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 126.
[19] Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali* (İstanbul: Server İletişim, 2005), 63.
[20] Talat Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli* (Ankara: Kılıç Yayınevi, ts.), 63.

topluluk sizlersiniz.[21] Siz insanlar arasından *çıkarılmış* bir ümmetsiniz.[22] Siz nas arasına *çıkarılmış* hayırlı bir ümmetsiniz. (Ümmetlerin hayırlısısınız).[23] Ey müminler! Siz, insanlar için (örnek bir toplum olmak üzere tarih sahnesine) *çıkarılmış* hayırlı bir ümmetsiniz.[24] Siz insanlar için *çıkarılmış*, doğruluğu emreden, kötülükten alıkoyan ve Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz.[25] Siz insanların iyiliği için *çıkarılmış* hayırlı bir ümmetsiniz.[26] (Ey Ümmet-i Muhammed! Allah'ın ezeli ilminde de, Levh-i Mahfuz'da da, geçmiş ümmetlerce de) insanlar (ın menfaatini temin) için (meydana) *çıkarılmış* olan birçok ümmetin en iyisi siz oldunuz.[27] Siz insanlar arasından *çıkarılmış* bir ümmetsiniz.[28] Siz, insanların iyiliği için *çıkarılmış* hayırlı bir ümmetsiniz![29] Siz, insanlar arasından *çıkarılmış* en hayırlı topluluksunuz.[30] Siz, insanlar için *çıkarılmış* hayırlı bir ümmetsiniz.[31] Siz insanlardan yana (yeryüzüne) çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz.[32] Siz, halk için *çıkarılmış* en iyi topluluksunuz.[33] İnsan-

---

[21] Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an Meali*, çev. Durmuş Bulgur (Konya: Yediveren Kitap, 2003), 86.
[22] Ziya Kazıcı & Necip Taylan, *Kur'ân-ı Kerim Meâli (Türkçe Anlamı)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 48.
[23] Süleyman Tevfik, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi: Türkçe Mushaf-ı Şerif* (İstanbul: Sühulet Kütüphanesi, 1927), 105.
[24] Abdulkadir Şener vd.,*Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2009), 63.
[25] Mehmet Nuri Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim ve Meali* (Ankara: Moro Yayıncılık, 2000), 63.
[26] Mustafa Yıldız, *Son Mesaj: Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali* (İstanbul: İşrak Yayınları, 2007), 101.
[27] Mahmud Ustaosmanoğlu, *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi* (İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2007), 63.
[28] Osman Raşid Efendi vd., el-Beyân fî Âyâti'l-Kur'ân: Kur'ân-ı Kerim'in Metni Şerifi ile Birlikte Tercümesi (İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1928), 56.
[29] Sami Kocaoğlu, *Apaçık Kur'an ve Türkçe Meali* (İstanbul: Zafer Matbaası, 2010), 64.
[30] Ahmed Hulûsî, Allah İlminden Yansımalarla Kur'ân-ı Kerîm Çözümü (İstanbul: Kitsan, 2010), 91.
[31] Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 77; Kur'an Ayetleri, "Ahmet Varol Meali: Âl-i İmrân Suresi" (Erişim: 03 Eylül 2019).
[32] Celal Yıldırım, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm: Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Anadolu Yayınları, 1984), 130.
[33] Edip Yüksel, *Mesaj: Kur'an Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2000), 64.

lar için çıkarılmış ümmetin en hayırlısı oldunuz.[34]

Yukardaki meâllere bakıldığında hayırlı ümmet âyetinin en çok "Siz, insanlar için *çıkarılmış* en hayırlı ümmetsiniz" şeklinde tercüme edildiği görülür.

1.2. Ortaya Çıkmış/Çıkarılmış/Çıkarılan

Türkçe meâllere bakıldığında ihrâc kavramının ikinci olarak *ortaya çıkma/çıkarılma* şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. Paranteze alınmadan ihrâc kavramına *ortaya çıkma/çıkarılma* manası verilen çeviriler meâllerde şu şekilde yer almaktadır:

Siz, insanların iyiliği için *ortaya çıkmış* en hayırlı ümmetsiniz.[35] Siz insanların iyiliği, faydalanması için *ortaya çıkarılmış*, seçilmiş en hayırlı milletsiniz, en hayırlı kadrolarsınız, hayır toplumusunuz.[36] Siz, insanların iyiliği için *ortaya çıkarılmış* en hayırlı ümmetsiniz.[37] Siz insanlar için *ortaya çıkarılmış* olan en hayırlı ümmetsiniz.[38] Siz, insanlar için *ortaya çıkarılmış* en iyi toplumsunuz.[39] Siz, insanlar için *ortaya çıkarılmış* hayırlı bir ümmetsiniz.[40] Siz, insanlar için *ortaya çıkartılmış* en hayırlı topluluksunuz.[41] Siz, insanlar için *ortaya çıkarılan*, iyiliği emreden, kötülükten alıkoyan ve Allah'a iman eden hayırlı bir ümmetsiniz.[42] Siz, insanlar için *ortaya çıkarılan*, doğruluğu emreden, kötülükten alıkoyan, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz.[43] Siz uygun olanı emreden, kötülüğü yasaklayan ve

---

[34] Sıtkı Gülle, *Kelime Anlamlı Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 1999), 189.
[35] Abdul Metin Saruhan, *Asr-ı Saadet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali* (İstanbul: My Yayıncılık, 2012), 63.
[36] Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru: Tefsirî Meal* (İstanbul: Kelam Yayınları, 216), 65.
[37] Cemal Külünkoğlu, "Ali İmran Suresi" (Erişim: 03 Eylül 2019).
[38] Hamdi Döndüren, *Evrensel Çağrı Kur'ân-ı Kerîm (Yüce Meâl ve Tefsir)* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2005), 166.
[39] Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an: Çeviri ve Açıklama*, çev. Abdülaziz Hatip & Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 211.
[40] Sadreddin Gümüş vd., *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali* (İstanbul: İpek, ts.), 65.
[41] Ömer Sevinçgül, *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2005), 73.
[42] Kur'an Ayetleri, "Kadri Çelik Meâli: Âl-i İmrân Suresi" (Erişim: 03 Eylül 2019).
[43] Ender Gürol, *Kur'an-ı Kerîm (Arapça Metinli Türkçe Tercüme ve Tefsir)*, haz. Mevlana Muhammed Ali (Dublin: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, 2008),

Allah'a inanan, insanlar için *ortaya çıkarılan* en iyi bir ümmetsiniz.[44] Siz insanlar için *ortaya çıkarılmış* olan en hayırlı ümmetsiniz.[45] Ey Müminler! Siz (Allah'ın razı olacağı bir hayatın ve böyle bir hayatı yaşamaya namzet bir toplumun inşası yolunda) insanlara örnek olmak üzere *ortaya çıkarılmış* hayırlı ve faziletli bir topluluksunuz.[46] Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.[47]

1.3. Meydana Çıkarılmış/Çıkarılan/Getirilen

Türkçe meâllere bakıldığında ihrâc kavramının üçüncü olarak, *meydana çıkma/çıkarılma* şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. Paranteze alınmadan ihrâc kavramına *meydana çıkma/çıkarılma-çıkartılma* manası verilen çeviriler meâllerde şu şekilde bulunmaktadır:

(Ey Muhammed Aleyhisselâm ümmeti) Siz beşeriyet için *meydana çıkarılmış* en hayırlı bir ümmetsiniz.[48] Siz beşeriyet için *meydana çıkartılmış* en hayırlı bir ümmetsiniz.[49] Siz insanlar için *meydana çıkarılmış* en hayırlı ümmetsiniz.[50] *Meydana çıkarılmış* en iyi ümmetsiniz.[51] Siz insanlar için *meydana çıkarılmış* en hayırlı ümmetsiniz.[52] Siz (ey ümmeti Muhammed) insanlar için *meydana çıkarılmış* en hayırlı bir ümmetsiniz.[53] Siz insanlar için *meydana*

152.

[44] Hüseyin Atay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı: (Meâl)* (Ankara: Sek Yayınları, 1995), 63.

[45] Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 63.

[46] Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri (*Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 99.

[47] Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-IV (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/651.

[48] Kur'an Ayetleri, "Ali Fikri Yavuz Meâli: Ali İmran Suresi" (Erişim: 03 Eylül 2019).

[49] Ömer Öngüt, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâl-i Âlisi* (İstanbul: Hakikat Yayıncılık, 1998), 63.

[50] Abdullah Aydın, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli* (İstanbul: Aydın Yayınevi, 1989), 65.

[51] Adil Ali Atalay Vaktidolu, *Kur'an'ı Kerim: Manzum Meali ve Tefsir Özeti* (İstanbul: Can Yayınları, 2007), 643.

[52] Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1980), 101.

[53] Ahmed Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali: (Türkçe Anlamı)* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 63.

çıkarılan en hayırlı ümmetsiniz.[54] İnsanların ıslahı ve hidâyeti için *meydana çıkarılmış* en hayırlı ümmet şimdi sizsiniz.[55] Siz insanları (yararı için) meydana getirilen en iyi ümmetsiniz.[56]

1.4. Âyetin İlgili Bölümüne Verilen Diğer Manalar

Türkçe meâllerde ihrâc kavramına verilen diğer manalar ise şunlardır;

(Eğer bilirseniz), İnsanlar için siz ***seçilip çıkarılmış*** en hayırlı ümmetsiniz.[57] Allah'ın indirdiği gerçeğe/Kur'ân'a içtenlikle bağlananlar, insanlar için ***seçilmiş*** örnek bir modeldir.[58] Siz insanlığın iyiliği için ***yetiştirilmiş*** hayırlı bir topluluksunuz.[59] Sizler, iyiliği emreden, kötülükten alıkoyan ve Allah'a inananlar olduğunuz sürece insanlık için ***yaratılmış*** en hayırlı bir toplum olursunuz.[60] Siz, ***insanlık sahnesine çıkan*** ümmetlerin en hayırlısısınız.[61] Siz, insanlığın kurtuluş ve mutluluğu için ***yeryüzü sahnesine çıkarılmış*** en hayırlı ümmetsiniz.[62] Sizler insanlar için ***zâhire çıkarılmış*** hayırlı ümmetsiniz.[63] Siz, insanların iyiliği için ***yeryüzüne çıkarılan*** en hayırlı ümmetsiniz.[64] Ey mü'minler! Siz, insanların iyiliği için ***yeryüzüne çıkarılmış*** en hayırlı ümmetsiniz.[65] Siz Müslümanlar,

---

[54] Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958), 1/72.
[55] Mevdûdî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Tercümânû'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2004), 64.
[56] Muhammed Celal Şems, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali* (Islamabad: Islam International Publications, 2011), 104.
[57] Nusret Çam, *Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Se-Ba Ofset, 2002), 63.
[58] Mustafa Sağ, *Evrensel Çağrı Kur'an Meâli (İniş Sırasına Göre)* (İstanbul: Koçak Yayınları, 2008), 651.
[59] Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 64.
[60] Ömer Dumlu & Hüseyin Elmalı, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı: (Meâl)* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001), 57.
[61] Bekir Sadak, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009), 63.
[62] Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Konya: Armağan Kitaplar, 2012), 71.
[63] İsmail Hakkı İzmirli, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe tercümesi* (*Maâni-i Kur'ân*) (İstanbul: Milli Matbaa, 1927), 1/125-126.
[64] Mehmet Yaşar Kandemir vd., *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010), 208.
[65] Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam

insanlığın iyiliği için ***yaratılarak yeryüzüne çıkarılmış*** hayırlı bir topluluksunuz.[66] Ey müminler siz nâsın hayırlısı idiniz. Nâsın menfaati için ***gönderildiniz***.[67]

Âyetteki ihrâc lafzının bazı meâllerde ise tercüme metnine alınmayarak hazf edildiği görülmektedir. Siz insanlara hizmet için, en hayırlı (merkezde bir) ümmet/topluluk olun.[68]

1.5. Parantez İçerisinde İhrâc Kavramını Destekleyen Manalar

Bazı mütercimler, âyette geçen ihrâc kavramını tercüme ederken bu kavramı destekleyen yan anlamları parantez içerisinde vermeyi tercih etmişlerdir. Bu yaklaşımı benimseyen meâller şunlardır:

Siz insanlar için (insanlığın fâidesi için gaybdan, yahut levh-i mahfuzdan seçilip) *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmetsiniz.[69] (Ey ashâb-ı Muhammed! Siz,) insanlar(ın iyiliği) için (ortaya) *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmet oldunuz.[70] Ey müminler! Siz, insanlar için (örnek bir toplum olmak üzere tarih sahnesine) *çıkarılmış* hayırlı bir ümmetsiniz.[71] (Ey Ümmet-i Muhammed! Allah'ın ezeli ilminde de, Levh-i Mahfuz'da da, geçmiş ümmetlerce de) insanlar (ın menfaatini temin) için (meydana) *çıkarılmış* olan birçok ümmetin en iyisi siz oldunuz.[72] Siz insanlardan yana (yeryüzüne) çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz.[73] Birinci makalede aktarılan[74] tefsiri anlamlara bakıl-

---

Yayınları, 2013), 1/453.

[66] Abdullah Parlıyan, *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir-Tefsirlerin Özü* (Konya: Damla Ofset, ts.), 63.

[67] Şeyh Muhsin-i Fani vd., *Nurü'l-Beyan: Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340), 121-122.

[68] Sadık Türkmen, *İniş Sırasına Göre Kur'an: Aklın ve Bilimin Işığında Türkçe Çeviri* (İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010), 2/135.

[69] Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, 64.

[70] Hayrat Neşriyât İlmi Araştırma Merkezi Meal Hey'eti, *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*, 63.

[71] Şener, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, 63.

[72] Ustaosmanoğlu, *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi*, 63.

[73] Yıldırım, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm: Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali*, 130.

[74] Ahmet Sait Sıcak & Necmettin Çalışkan, "Âl-i İmrân sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meâllere Yansıması

dığında mütercimlerin tefsirlerdeki yorumları parantez içinde yansıtmaya çalıştıkları görülür.

2. Âl-i İmrân Sûresinin 110. Âyetine Verilen Meâllerin Tespit Edilen Kriterlere Göre Değerlendirilmesi

Bu başlık altında, araştırma kapsamına dâhil edilen mezkûr meâllerin, birinci makalede elde edilen bulgularla ne denli örtüştüğünü tespit etmek maksadıyla, ulaşılan sonuçlarla meâllerin tutarlılığı mukayeseli olarak gözden geçirilecektir. Ayrıca, daha önce yer verilen bilgiler ve ortaya çıkan bulgular çerçevesinde Âl-i İmrân sûresinin 110. âyetinde geçen *en hayırlı ümmet oldunuz* ibaresi ve âyette geçen *ihrâc* kavramının otantik anlamı üzerinde analiz-sentez yöntemiyle âyete verilen meâllerin genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Elde edilen ve aktarılan bilgiler muvacehesinde, âyette geçen "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" ibaresinde yer alan "كُنْتُمْ" ifadesini âyette bulunan keynûnet manasına sadık kalarak, *olmak* şeklinde tercüme etmek birinci sağlama adımını oluşturmaktadır. Böylece cümlenin yükleminde *olmak* manası aranacaktır. Eğer tercümede *olmak* manası yer almazsa ihrâc yoluyla sahâbîlerdeki dönüşümü yansıtacak süreç göz ardı edilmiş olacaktır. Araştırmada kaynak olarak aktarılan 73 meâlde, *olmak* ifadesinin yüklemde bulunduğu meâller şu şekildedir:

Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz.[75] İnsanlar için çıkarılan ümmetin hayırlısı oldunuz.[76] (Ey ashâb-ı Muhammed! Siz,) insanlar(ın iyiliği) için (ortaya) çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz.[77] Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet oldunuz.[78] (Ey Ümmet-i Muhammed! Allah'ın ezeli ilminde de,

---

Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -I-", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2019), 149-151.

[75] Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, 63.

[76] Balcı, *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali*, 118.

[77] Hayrat Neşriyât İlmi Araştırma Merkezi, *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*, 63.

[78] Şimşek, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, 63.

Levh-i Mahfuz'da da, geçmiş ümmetlerce de) insanlar (ın menfaatini temin) için (meydana) çıkarılmış olan birçok ümmetin en iyisi siz oldunuz.[79] Siz insanlar için *çıkarılmış* en hayırlı bir ümmet oldunuz.[80] İnsanlar için çıkarılmış ümmetin en hayırlısı oldunuz.[81] Sizler, iyiliği emreden, kötülükten alıkoyan ve Allah'a inananlar olduğunuz sürece insanlık için yaratılmış en hayırlı bir toplum olursunuz.[82] Siz insanlara hizmet için, en hayırlı (merkezde bir) ümmet/topluluk olun.[83] Böylelikle 73 meâl içerisinden yüklemi *olmak* şeklinde tercüme edilen dokuz meâlin bulunduğu görülür.

Meâl eleştirisinde göze çarpan kavramlardan bir diğeri de *ümmet* ifadesidir. Ümmet kelimesi nüzûl zamanında topluluk anlamındaki kullanımının aksine günümüzde anlam daralmasına maruz kalarak, okurlarda ümmet-i Muhammed'i çağrıştırdığından, Kur'ân'ın nüzûl zamanındaki birincil anlamı olan *topluluk* ve *nesil* manasının öne çıkarılması gerekmektedir. Tefsirlerde belirtildiği üzere âyette mutlak olarak gelen bu ifadenin birçok şekilde takyîd edildiği (Muhammed ümmeti, sahâbe nesli, muhacirler, bazı sahâbîler, bazı özelliklere sahip olan müminler vb.) birinci makalede ifade edilmişti.[84]

Tespit edilen meâllere bakıldığında "خَيْرَ أُمَّةٍ" ifadesinin Türkçe'ye 59 yerde *ümmet*, dokuz yerde *topluluk*, iki yerde *toplum*, birer yerde *millet/kadro*, *örnek bir model* ve *nâs* şeklinde tercüme edildiği görülür.

Âyette geçen *ümmet,* otantik manasıyla sahâbîlere yönelik bir kavramdır. Birinci makalede değerlendirme bölümünde de belirtildi-

---

[79] Ustaosmanoğlu, *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi*, 63.
[80] Mihr, *Kelime Kelime Kur'an-ı Kerim Lafzı ve Ruhu*, 2/173.
[81] Gülle, *Kelime Anlamlı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 189.
[82] Dumlu, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, 57.
[83] Türkmen, *İniş Sırasına Göre Kur'an: Aklın ve Bilimin Işığında Türkçe Çeviri*, 2/135.
[84] Sıcak, "Âl-i İmrân sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meâllere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -I", 132-134.

ği üzere,[85] ümmet kavramına *topluluk* ya da *nesil* anlamının verilmesi daha isabetli bir çeviri olacağından, *topluluk* manası olmayan tercümeler de çıkartıldığında aşağıdaki meâllerin kaldığı görülecektir:

Sizler, iyiliği emreden, kötülükten alıkoyan ve Allah'a inananlar olduğunuz sürece insanlık için *yaratılmış* en hayırlı bir toplum olursunuz.[86]

Siz insanlara hizmet için, en hayırlı (merkezde bir) ümmet/topluluk *olun*[87]

Yukarıda da görüldüğü gibi eleme sonrasında iki meâl ortaya çıkmaktadır. Ancak bu iki meâl henüz ihrâc kavramı üzerinden elemeye tabi tutulmadan yüklemlerine bakıldığında, yüklemlerinin eksik ve isabetsiz olduğu görülür. Birinin yüklemi *olursunuz*, diğerinin yüklemi ise *olun* şeklindedir. Hâlbuki doğru yüklem "oldunuz" ifadesidir.[88] Bu iki meâl, ihrâc kavramı açısından kritiğe tabi tutulduğunda, birinde *yaratılmış* diğerinde ise *merkezde bir* ifadelerinin ihrâc kavramının otantik ve lugavî manasından uzak olduğu görülür. Bu durumda yapılan araştırma neticesinde Türkçeye çevrilen hiçbir meâlin otantik manayı yansıtmadığı anlaşılmaktadır.

Mütercimlerin kahir ekseriyetinin, ümmet ifadesini yüklem olarak cümlenin sonuna "ümmetsiniz" şeklinde yerleştirerek âyeti tercüme ettikleri saptanmıştır. Yüklemin "ümmetsiniz" şeklinde geçtiği meâl sayısı 48, "topluluksunuz, topluluk sizlersiniz, topluluk olun" şeklinde "topluluk" manası verilen meâl sayısı ise dokuzdur. Yüklemi "ümmetsiniz" ile biten meâllerin 25'i "bir ümmetsiniz" şeklinde, nekre vurgulanarak; 23'ünde ise "ümmetsiniz" şeklinde nekre

---

[85] Sıcak, "Âl-i İmrân sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meâllere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım I", 139-140.
[86] Dumlu, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı: (Meâl)*, 57.
[87] Türkmen, *İniş Sırasına Göre Kur'an: Aklın ve Bilimin Işığında Türkçe Çeviri*, 2/135.
[88] Sıcak, "Âl-i İmrân sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meâllere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım I", 134-138.

vurgulanmadan tercüme edilmiştir. "Ümmetsiniz" ifadesinin yüklem kısmında yer alması tefsir-meâl tekniği açısından doğru bir kullanım değildir. Bu yanlışlığa yol açan hususlardan birisi, tefsir kaynaklarında yer alan bazı zayıf ve ihtilaflı dilbilimsel rivayetlerin derinlemesine inceleme yapılmadan âyetin gerçek manasının ortaya çıkarılmasında bir veri olarak kullanılmasıdır.

Meâllerde yüklemde yer alan "siz en hayırlı bir ümmetsiniz" ya da "en hayırlı bir topluluksunuz" ifadesinin Arapçası, "أنتم خير أمة" şeklindedir. Bu cümle mübtedâ ve haberden oluşan bir isim cümlesidir. "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ" ifadesinin, "siz en hayırlı ümmetsiniz" şeklinde tercüme edilmesinin ana sebebi, ilgili bölümlerde detaylı olarak belirtildiği üzere,[89] tefsir kaynaklarında "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ" ifadesinin "أنتم خير أمة" ifadesiyle aynı anlama geldiğini ifade eden bazı rivayetlerin yer almasıdır. Oysaki mezkûr tefsir kaynakları bu rivayetlere, en doğru mana olduğu için değil, ibarenin bu şekilde anlaşılmasının caiz olduğunu hatırlatmak maksadıyla yer vermişlerdir.[90]

Yüklemlerin isim ya da fiil olmaları mana farkını doğrudan etkilemektedir. İsim cümleleri zamandan bağımsız olarak süreklilik arz eder ve yineleme manası içermez. Fiil cümleleri ise bir zamana bağlı olarak oluş, değişiklik ve yineleme manası içerir.[91] Bu âyet örneğinde de görüldüğü gibi, yüklemlerin isim ve fiil olarak gelmesindeki farkın gözden kaçırılması, âyetin gerçek manasının ortaya çıkarılmasında önemli bir engel olmuştur.

Söz konusu âyetin tercüme ve meâlindeki tutarsızlıkların diğer sebepleri arasında; harfî tercümeye sadık kalarak birebir tercüme etme gayretiyle, tefsirî tercüme yöntemiyle gerçek anlamı yaka-

---

[89] Sıcak, "Âl-i İmrân sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meâllere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -I", 136.

[90] Sıcak, "Âl-i İmrân sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meâllere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -I", 136.

[91] Ali Karataş, "Kur'ân'daki Yüklemlerin (Müsnedlerin) İsim ve Fiil Olarak Kullanımları ve Bazı Meâllere Yansıma Sorunu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 158.

lama gayretindeki anlam sapmaları gösterilebilir.

Öte yandan âyetteki kelimelere tefsirlerde verilen mecaz anlamlara bağlı olarak ortaya çıkan tevili anlamların da aktarılması, tefsir geleneğinin zenginliğinin tevarüs edilmesi açısından bir gerekliliktir. Çünkü hakikat manası, âyetin meâlini tam olarak yansıtmada yetersiz kalmaktadır. Âyeti okuyan kişinin zihninde "*çıkarılmış/çıkarılan* en hayırlı bir *topluluk"* ibaresinde geçen *çıkarılmış/çıkarılan* kelimesi, tam belirgin olmayan (mübhem) çağrışımlar içermektedir. Bu kapalılığı ortadan kaldırmanın yöntemlerinden birisi, mecazi anlamlara müracaat etmek suretiyle âyetteki kapalılığı gidermektir. İbn Âşûr'un yaklaşımına göre[92] âyete bir meâl verilecek olursa, şu sonuç ortaya çıkar: "Siz insanlar için (dünyada) *bulunan/var olan* en hayırlı bir *topluluk/nesil oldunuz.*" Bu şekildeki tercüme, 104. âyette geçen "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir topluluk olsun" âyetindeki "وَلْتَكُنْ" "olsun" ifadesiyle bağlantılı olarak bir topluluk ve nesil oluşumu talebinin sonucu olarak, işte "Siz insanlar (ı hayra çağırmak) için yetiştirilmiş en hayırlı bir nesil oldunuz." ifadesiyle gerçek manasını bulmaktadır. İhrâc kavramının *yetiştirme* şeklinde tercüme edilmesi, Fetih suresinde geçen ve sahabîlerin temsili bir anlatımla "filizini çıkaran ekine" benzetilmesi (el-Fetih 48/29) âyetiyle de uyum sağladığı söylenebilir. Kur'ân'da genel olarak merkezinde dönüşüm anlamını[93] barındıran ihrâc kavramının topraktan çıkan ve biten hemen her şey için kullanıldığı düşünüldüğünde, toplum içerisinde bir neslin çıkmasını da ancak *eğitme* ve *yetiştirme* kavramlarıyla ifade

---

[92] İbn Âşûr'un bu konudaki yorumuyla ilgili bilgi için bk. Sıcak, "Âl-i İmrân sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meâllere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -I-", 151.

[93] Sıcak, "Âl-i İmrân sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meâllere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -I", 145-146; 154-155.

etmek mümkündür. İhrâc kavramına yetiştirme anlamını veren bir tercüme bulunmaktadır.[94]

Son aşamada ortaya konan tercümede geçen ihrâc kavramına, her ne kadar mecazi bir mana verilmiş gibi görünse de, topraktan çıkan bir ürünün hem gerçek anlamda çıkması hem de yetişmesi manasıyla ilişkisi düşünüldüğünde "Siz insanlar(ı hayra çağırmak) için *yetiştirilmiş* en hayırlı bir nesil oldunuz." şeklindeki tercümede *yetiştirilmiş* anlamının da ihrâc kavramını doğru bir şekilde aktardığı söylenebilir. İhrâc kavramıyla ifade edilen gerçek gayenin, bazı meâllerde ifade edildiği gibi *ortaya çıkarılan*, *meydana çıkarılan*, *gün yüzüne çıkarılan*, *sahaya çıkarılan* en hayırlı bir nesil oldunuz vurgusu mu, yoksa yetiştirilmiş en hayırlı nesil vurgusu mu olduğu hususu, Kur'ân'ın gönderiliş gayesine bakılarak tespit edilebilir. Kur'ân'ın ana gayesi insanları doğru yola iletmek olduğuna göre, sahabînin Hz. Peygamber'in rehberliğinde doğru yola iletilen en hayırlı nesil olduğu olgusu, âyetin ifadesi ve Yüce Allah'ın şahitliğiyle ortaya konmuştur. Bir neslin doğru yola iletilmesi ise ancak bir eğitim sürecinden geçmeyi gerekli kıldığından, âyetteki ihrâc kavramının eğitilmiş, yetiştirilmiş, boy göstermiş ve kemale ermiş gibi anlamlara gelmesi vahyin ruhuna ve âyetin de bağlamına daha uygundur. Eğitim, içlem-kaplam açısından ihrâc kavramından daha geniş bir anlam yapısına sahiptir. İhrâc, eğitim sürecinin safhalarından birisidir. Mekke'den çıkarılma safhası da eğitimin ihrâca bakan bir yönünü oluşturmaktadır. Bu şekildeki bir eğitim kendiliğinden değil, dış faktörlerin etkisiyle meydana gelen bir eğitimdir. Yani eğitilme yoluyla bir kişinin ya da sosyal hadiselerin rehberliği ve katkısı sayesinde yapılan bir eğitimdir. Çünkü hurûc kelimesi, etimolojik açıdan kendiliğinden meydana gelen çıkışı simgelerken, ihrâc ise hem bu kavramın sözlük anlamı hem de birçok âyette görüldüğü gibi, dış etkenler yoluyla meydana gelen çıkışı simgelemektedir. Bu durum, toplum eğitilmediği sürece kendiliğinden hayırlı

[94] Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*, 64.

bir neslin ortaya çıkmayacağına işaret etmektedir. Bu bağlamda, aslı itibariyle bütün ihrâcların, kişinin kendisini eğitmesine, geliştirmesine ve daha başarılı olmasına doğal olarak yol açtığı için etkin sosyolojik faktörler oldukları da söylenebilir.

Bu araştırma neticesinde lugavî (lengüistik) açıdan doğru meâlin şu şekilde olması daha isabetli olacaktır: "Siz, insanlar için *çıkarılmış* en hayırlı bir *topluluk/nesil oldunuz.*" Otantik ve tefsirî anlam açısından ise "Siz, insanlar için (Mekke'den Medîne'ye) *çıkarılmış* (bu ve benzeri vesilelerle yetiştirilen/dönüştürülen) en hayırlı bir *topluluk/nesil oldunuz.*" şeklindeki çeviri ortaya çıkmaktadır. Bu şekildeki bir çeviri, âyetin lafzî ve lugavî anlam açısından hakikî manasını imkân dâhilinde en iyi şekilde yansıtan bir çeviridir. Böyle bir tercüme, aynı zamanda hakikat-mecaz ikilemi bağlamında ilk muhataplar açısından, hadislerde rivayet edildiği üzere, Mekke'den *çıkma/çıkarılma* manasını[95] yansıtması açısından da daha anlaşılır olmaktadır.

Sonuç

Ülkemizde yapılan tercüme ve meâl çalışmalarına bakıldığında, Âl-i İmrân sûresinin 110. âyetinde yer alan "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" ifadesinin hemen tüm meâllerde farklı lafızlarla ve çeşitli manaları işaret edecek şekilde Türkçeye çevrildiği görülür. Yapılan araştırmalar sonucunda bu farklılığa;

1- Âyetteki "كُنْتُمْ" lafzının nâkıs veya tam fiil olarak algılanması,
2- "خَيْرَ أُمَّةٍ" lafzının muhataplarının kimler olduğu ve kimler olabileceğine dair farklı bilgilerin kaynaklarda yer alması,
3- "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ" hitabının geçmişte, nüzûl döneminde, ahirette veya herhangi bir zaman dilimi kastedilmeksizin söylenildiğine dair kavillerin varlığı,

[95] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sıcak, "Âl-i İmrân sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meâllere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım -I-", 132.

4- "خَيْرَ أُمَّةٍ" lafzında muhatapların kimler arasından seçilerek en hayırlı olarak vasıflandırıldığı,
5- "خَيْرَ أُمَّةٍ" hayırlılık vasfının neye dayandırıldığı (Hz. Peygamber, yapılan fiiller vb.),
6- "خَيْرَ أُمَّةٍ" hayırlılık vasfının hangi ameller sonucunda elde edildiği,
7- "أُخْرِجَتْ" fiilinin hakiki manasıyla mı yoksa mecazi anlamıyla mı tercüme edildiği,
8- "أُخْرِجَتْ" fiilinin hakiki manasıyla tercüme edilmesi durumunda ihrâc kavramının Kur'ânî anlamlarından hangisinin tercih edildiği,
9- "أُخْرِجَتْ" fiilinin mecazi manasıyla tercüme edilmesi durumunda ihrâc kavramının Kur'ânî mürâdiflerinden hangisinin tercih edildiği vb. unsurların etkin olduğu görülmüştür.

Tefsir kaynaklarında yer alan ve birer zenginlik olarak vasıflandırılacak bu farklı görüşlerin meâllere birçok açıdan yansıdıklarına şahit olunmaktadır.

Bu araştırmada bir çeşitlilik ve zenginlik addedilerek ele alınabilecek farklı ve ihtilaflı görüşlerin ötesinde temel unsur olarak meâllerde bulunması gereken üç parametre tespit edilmiştir. Bunlar; *keynûnet (oluşum ve değişim)* manası, *topluluk* anlamı ve *ihrâc fülinin otantik anlamı*nın korunmasıdır. Bu kriterlere göre yapılan eleme neticesinde; birçok doğru manayı aktarmalarına, âyetin tefsirine dair önemli nükteler yakalamalarına ve çeviri açısından güzel örnekler teşkil etmelerine rağmen Türkçeye çevrilen hiçbir meâlin araştırma konusu edilen âyetin ilgili bölümündeki lügavî ve otantik manayı tam olarak yansıtamadığı görülmektedir.

Ortaya çıkan bu sonuç; meâllerde her âyetin manası için tespit edilecek temel ve gerekli unsurların doğru olarak belirlenmesi ve bu manaların metinde yer alması üzerine gösterilecek hassasiyetin, Kur'ân yorum geleneği içerisinde elde edilen ve zenginlik/çeşitlilik olarak kabul edilen ayrıntıları aksettirme gayretine öncelenmesi ge-

rektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Abay, Muhammed. "Türkçedeki Kur'ân Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (İstanbul 2012), 231-301.

Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.

Akdoğan, Ahmet Dursun. *Yeni Bir Anlayışla Kur'an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Milsan, 2006.

Altuntaş, Halil & Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 10. Basım, 2006.

Arslan, Ali. *Kur'an-ı Kerim ve Meali*. İstanbul: Okusan, 1991.

Atalay, Besim. *Kur'an Tercümesi: Tanrı kitabı*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii A.Ş., 1962.

Atay, Hüseyin. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı: (Meâl)*. Ankara: Sek Yayınları, 1995.

Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2012.

Aydın, Abdullah. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*. İstanbul: Aydın Yayınevi, 1989.

Balcı, Medine. *Kur'an-ı Kerim ve Kelime Meali*. İstanbul: Ebrar Yayınları, 1991.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi*. Ankara: Bilmen Baskı ve Yayınevi, 1962.

Bulaç, Ali. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.

Cemal Külünkoğlu. "Ali İmran Suresi". Erişim 03 Eylül 2019. http://www.cemalkulunkoglu.com/sureler/aliimran.php

Çam, Nusret. *Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Se-Ba Ofset, 2002.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*. İstanbul: Risale Yayınları, 2011.

Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.

Davudoğlu, Ahmed. *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali: (Türkçe Anlamı)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.

Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 4. Basım,1980.

Döndüren, Hamdi. *Evrensel Çağrı Kur'ân-ı Kerîm (Yüce Meâl vee Tefsir)*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2005.

Dumlu, Ömer & Elmalı, Hüseyin. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı: (Meal)*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001.

Eliaçık, R. İhsan. *Yaşayan Kur'an: Türkçe Meal*. İstanbul: İnşa Yayınları, ts.

Eryarsoy, M. Beşir. *Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri*. İstanbul: Tayf Yayınları, 2015.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı (The Message of The Qur'an)*. çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 2002.

Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: Server İletişim, 2. Basım, 2005.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958.

Gülle, Sıtkı. *Kelime Anlamlı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 1999.

Gümüş, Sadreddin vd.. *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali*. İstanbul: İpek, ts.

Gürer, Dilaver & Sofuoğlu, Hayrettin Hayrullah. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Tercümesi*. İstanbul: H Yayınları, 2017.

Gürol, Ender. *Kur'an-ı Kerîm (Arapça Metinli Türkçe Tercüme ve Tefsir)*. Haz. Mevlana Muhammed Ali. Dublin: Ahmadiyya Anju-

man Isha'at Islam Lahore, 2008.

Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an: Çeviri ve Açıklama*. Çev. Abdülaziz Hatip & Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Hayrat Neşriyât İlmi Araştırma Merkezi Meal Hey'eti. *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*. İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2001.

Hulûsî, Ahmed. *Allah İlminden Yansımalarla Kur'ân-ı Kerîm Çözümü*. İstanbul: Kitsan, 3. Basım, 2010.

Işıcık, Yusuf. *Kur'an Meali*. Konya: Konya İlahiyat Derneği, 2. Basım, 2010.

İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe tercümesi (Maâni-i Kur'ân)*. İstanbul: Milli Matbaa, 1927.

Kahveci, Niyazi. *İniş Sırası ve Sebepleri İle Kur'an-ı Kerim Tercümesi*. Ankara: Sinemis Yayın Grup, 2011.

Kandemir, Mehmet Yaşar & Zavalsız, Halit & Şimşek, Ümit. *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010.

Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. I-IV Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Kazıcı, Ziya & Taylan, Necip. *Kur'ân-ı Kerim Meâli (Türkçe Anlamı)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

Kısa, Mahmut. *Kısa açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Konya: Armağan Kitaplar, 2012.

Kocaoğlu, Sami. *Apaçık Kur'an ve Türkçe Meali*. İstanbul: Zafer Matbaası, 2. Basım, 2010.

Koçyiğit, Talat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Ankara: Kılıç Yayınevi, ts.

Kur'an Ayetleri. "Ahmet Varol Meali: Âl-i İmrân Suresi". Erişim 03 Eylül 2019. https://www.kuranayetleri.net/ali-imran-

suresi/ahmet-varol-meali

Kur'an Ayetleri. "Ali Fikri Yavuz Meali: Âl-i İmrân Suresi". Erişim 03 Eylül 2019. https://www.kuranayetleri.net/ali-imran-suresi/ali-fikri-yavuz-meali

Kur'an Ayetleri. "Kadri Çelik Meali: Âl-i İmrân Suresi". Erişim 03 Eylül 2019. https://www.kuranayetleri.net/ali-imran-suresi/kadri-celik-meali

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Tercümânü'l-Kur'ân*. Çev. Muhammed Han Kayani. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2004.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an Meali*. çev. Durmuş Bulgur. Konya: Yediveren Kitap, 2003.

Mihr, İskender Ali. *Kelime Kelime Kur'an-ı Kerim Lafzı ve Ruhu*. İzmir: Mihr Ofset, 1997.

Öngüt, Ömer. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâl-i Âlisi*. İstanbul: Hakikat Yayıncılık, 1998.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*. İstanbul: Yeni Boyut, 1999.

Parlıyan, Abdullah. *Kur'an-ı Kerim ve Özlü Tefsir-Tefsirlerin Özü*. Konya: Damla Ofset, ts.

Piriş, Şaban. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*. Not. Fevzi Zülaloğlu. İstanbul: İlkbahar Yayınları, 2000.

Raşid, Osman Efendi vd.. *el-Beyân fî Âyâti'l-Kur'ân: Kur'ân-ı Kerim'in Metni Şerifi ile Birlikte Tercümesi*. İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 2. Basım, 1928.

Sadak, Bekir. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2. Basım, 2009.

Sağ, Mustafa. *Evrensel Çağrı Kur'an Meâli (İniş Sırasına Göre)*. İstanbul: Koçak Yayınları, 2. Basım, 2008.

Saruhan, Abdul Metin. *Asr-ı Saadet Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. İstanbul: My Yayıncılık, 2012.

Sevinçgül, Ömer. *Açıklamalı Kur'an- Kerim Meali*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.

Sıcak, Ahmet Sait & Bilgin, Recep. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) ve Eserleri Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası (1923-2018)". *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 14/2 (2019), 329-394.

Sıcak, Ahmet Sait & Çalışkan, Necmettin. "Âl-i İmrân sûresi 110. Âyetinin Hakikat Mecaz İkilemi Bağlamında Tahlili ve Otantik Anlamının Türkçe Meallere Yansıması Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım-I-". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2019), 127-168.

Soyyiğit, Osman Zeki. *Yüce Kur'an'ın İnsanlığa Mesajı (Ku'an-ı Kerim Meali)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2012.

Şems, Muhammed Celal. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. Islamabad: Islam International Publications, 2011.

Şener, Abdulkadir vd.. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2009.

Şeyh, Muhsin-i Fani vd. *Nurü'l-Beyan: Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.

Şimşek, Ümit. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: Zafer Yayınları, 2004.

Tekin, Ahmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru: Tefsiri Meal*. İstanbul: Kelam Yayınları, 10. Basım, 2016.

Tevfik, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tercümesi: Türkçe Mushaf-ı Şerif*. İstanbul: Sühulet Kütüphanesi, 1927.

Türkmen, Sadık. *İniş Sırasına Göre Kur'an: Aklın ve Bilimin Işığında Türkçe Çeviri*. İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010.

Ustaosmanoğlu, Mahmud. *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi*. İs-

tanbul: İsmailağa Yayınevi, 2007.

Vaktidolu, Adil Ali Atalay. *Kur'an'ı Kerim: Manzum Meali ve Tefsir Özeti*. İstanbul: Can Yayınları, 2007.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Şerîfi*. Haz. Ertuğrul Özalp. İstanbul: İşaret Yay, 2. Basım, 2000.

Yıldırım, Celal. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm: Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meali.* İstanbul: Anadolu Yayınları, 1984.

Yıldız, Mustafa. *Son Mesaj: Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. İstanbul: İşrak Yayınları, 2007.

Yılmaz, Mehmet Nuri. *Kur'an-ı Kerim ve Meali*. Ankara: Moro Yayıncılık, 2. Basım, 2000.

Yüksel, Edip. *Mesaj: Kur'an Çevirisi.* İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2000.

Analyze of 110th Verse of Surah Al-Imran in The Context of Dilemma of Truth and Metaphor and Critical Approach About the Effect of the Verse's Authentic Meaning on its Turkish Translations -II-

Summary

Designed in the form of two articles that complement each other, in the first article we identify the elements leading to different interpretations in the 110th verse of sūra Āl-ʿImrān. In this context, we emphasis how the key concepts such as "كُنْتُمْ", "خَيْرَ أُمَّة" and "أُخْرِجَت" are handled in chronologically handled in the sources of tafsīr , the stages in which they pass through the process of meaning change and the meanings given to these words. In the first article, besides the etymological and morphological analyzes of the concept of ikhrāj, other necessary details related to this concept are examined. Besides, the use of this concept in the Qurʾān with all its derivatives has been examined in order to make clear the meaning of the concept of ikhrāj in the Qurʾān. Broad analyzes have been made on these key concepts by making use of the basic sources, especially the sources of commentary. In addition to all these, in the context of the verse "خَيْرَ أُمَّةٍ" who is meant by the phrase" the best umma (community), we tried to give the details of the word ikhrāj which expresses the emergence of the best umma.

Considering the above mentioned issues about the 110th verse of the sūra Āl-ʿImrān of "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ", in this article we emphasis and we evaluate the authentic meaning of this expression and how is the consideration of the linguistic iʾjāz (inimitability) of the Qurʾān.

In the course of the research subject, key concepts have been determined primarily in terms of understanding the verse correctly. Firstly, in order to determine how the concept of ikhrāj, which is one of these key concepts, has been transferred to Turkish, the prominent ones amongst the Turkish meanings -around four hundred- have been reviewed. Due to the fact that they are one-to-one

repetitions, seventy-three translations are included in order to facilitate the reader's understanding and to enrich the meaning of the verse. In this selection, the studies carried out by academicians were especially preferred. These meanings have been classified by taking the concept of ikhrāj (expulsion) to the center. Common sentences have been determined from the twelve different meanings given to the concept of ikhrāj. The order of these twelve translations is arranged according to the number of similar and less repetitive articles.

In the next stage, seventy-three works of meaning were been subjected to an elimination according to whether or not the meaning of being kaynūnat (existence) should be in "كُنْتُمْ" predicate. As a result of this evaluation, we note that amongst seventy-three works, being kaynūnat (existence) is used in "كُنْتُمْ" predicate.

The umma, which is mentioned in the verse of the best umma, is a concept for the companions with its authentic meaning. The Turkish equivalent of the umma concept is the community or the generation. When the remaining nine favorable meanings were subjected to elimination according to the existence of the meaning of community and generation, two favors remained. These meanings do not always reflect the authentic meaning of the concept of ikhrāj.

As a result of the screening made according to the determined criteria; although they conveyed many correct meanings, captured important wisdom about the commentary of the verse and constitute good examples in terms of translation, it has been seen that no translation translated into Turkish can fully reflect the lexical and authentic meaning in the relevant part of the verse. This result makes clear that the basic and necessary elements to be determined for the meaning of each verse should be determined correctly. İt shows also that the effort which consists of reflecting the details obtained in the tradition of interpretation of the Qurʾān which are accepted as wealth/diversity should be prioritized.

As a result of this research, two expressions were proposed

for the passage "كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاس", one of which is lughavī (linguistic) and the other one is authentic and tafsīrī. İts linguistic meaning is the following: "You have become the best community/generation derived out for human beings". As for its interpretive meaning, it includes the authentic and metaphorical meanings of words as following: "You have become (produced/transformed on these and similar occasions) the best community/generation expelled (from Mecca to Medina) for humans.

Keywords: Tafsir, Āl-ʿImrān 110th verse, The best umma, expel, meāl, authentic meaning, Ḥaqīqa (Truth), metaphor.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Semitik Dinsel Metinlerde Tinsel Varlık Fenomenolojisi

Phenomenology Of Spiritual Existences In The Semitic Religious Texts

Yazar / Author

Mustafa TURAL
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Kayseri/ TÜRKİYE
4030240806@erciyes.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-8755-8319

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article
Makale Geliş Tarihi / Date of Receipt: 30/09/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 29-72
Atıf/Citation: Tural, Mustafa. "Semitik Dinsel Metinlerde Tinsel Varlık Fenomenolojisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 29- 72.
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 29-72.

Semitik Dinsel Metinlerde Tinsel Varlık Fenomenolojisi

Öz

Tanakh, Yeni Ahit ve Kur'ân-ı Kerîm Semitik dillerde yazılmış olmalarına rağmen sadece Semitik halklar tarafından okunmakla kalmamış neredeyse bütün dünyada bu metinlere inanan pek çok kişi olmuştur. Semitik metinlerde tinsel varlıkların insanların hayatlarına, insanların da tinsel varlıkların hayatlarına müdahale edebildikleri anlatılmaktadır. İnsanların algı ve tutumları, inanmakta oldukları kutsal metinlerin anlatımları doğrultusunda şekillenir. Bu bağlamda insanlar sağlıklarının, refahlarının, başarılı veya başarısız olmalarının metinlerde anlatılan tinsel varlıklar tarafından etkilenebilir olduğuna inanmaktadırlar. Semitik metinlerde anlatılan tinsel varlıklar, genel olarak iyilik, güzellik ve yardımseverlik kavramlarıyla özdeşleştirilen melekler ile kötülük, uğursuzluk ve zarar verme ile özdeşleştirilen cinler olarak ikiye ayrılmıştır. Ancak bazı metinlerde düşmüş meleklerden de bahsedilmektedir. Semitik metinlerde, tinsel varlıkların yaratıldıkları, kendi iradeleri doğrultusunda davranış sergilemekle birlikte her dilediklerini gerçekleştiremedikleri, ölümlü ve sonlu olup yargılanarak cezalandırılabildikleri veya ödüllendirilebildikleri anlatılmaktadır. Dolayısıyla Semitik metinlerdeki tinsel varlıklar hiçbir zaman tanrı karakteri kazanamamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Tanakh, İncil, Kur'ân-ı Kerîm, Ruh, Melek, Cin, Şeytan.

Phenomenology Of Spiritual Existences In The Semitic Religious Texts

Abstract

The New Testament named Tanakh and the Qur'ān were written in Semitic languages. These two books were not only read by the Semitic tribes, but also many people in the world believed them. Beliefs, sensations, perceptions and behaviors of these people have been affected by faiths system that were formed the Semitic sacred texts. Peoples who are connected to this faith system have believed

that they have been influenced by some of the incorporeal existences about their health, wealth and success. Incorporeal existences are categorized into two varieties according to their characters: the good and the bad. Angels are good, favorable and beneficial. As for the demons, they are bad, harmful and damaging. However, fallen angels are mentioned in some texts. All of them have been saying that God is creator, prescriptive and retributive. For this reason, incorporeal existences had not become a god under no circumstances.

Keywords: History of religions, Tanakh, New Testament, Qur'ān, spirit, angel, demon, Satan.

Giriş

"Semitik" kelimesi, Tanakh külliyatının Torah (Tevrat) kısmının ilk kitabı olan Genesis (*Bere'shith*) kitabının 10. ve 11. bölümleri referans alınarak Arami, İbrani ve Arabi toplulukların Nuh'un oğlu Sam'ın neslinden türedikleri bilgisine dayanılarak ilk defa A. L. Schlözer tarafından 1781 yılında kullanılmıştır.[1] On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Akad dilinin de Semitik dil ailesine dâhil edilmesiyle daha kapsamlı hâle gelen Semitik dillerin en eski yazmaları, MÖ.2500 yıllarına ait olduğu ifade edilen Sümer tabletlerinde geçen Akadca kelimelerdir.[2] Semitik halklarla komşu olan Sümerlerin kökeni hakkında tartışmalar olmakla birlikte Sümerlerin lengüistik açıdan Semitik topluluklarla aynı dil ailesinden olmadığı ifade edilmekte hatta aynı alfabeyi kullanıyor olmalarına rağmen Sümerce ile Akadca arasındaki farkın Çince ve Fransızca arasındaki fark kadar belirgin olduğu vurgulanmaktadır.[3] Ancak Semitik topluluklara komşu olan Sümerlerin ilk yazılı kaynakları miras bırakmış olması ve Semitik halklarla kültürel etkileşime girmiş olması, Sümerlerin

[1] A. Dalby, *Dictionary of Languages* (London: A & C Black, 2006), 546; M. Greenberg, "Semites", *Encyclopaedia Judaica* (USA: Thomson Gale, 2007), 20/39.
[2] A. J. Hackett, "Semitic Languages", *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Amsterdam: Elsevier Science Publising, 2006), 12/229.
[3] J. Bottero, *Eski Yakındoğu Sümer'den Kutsal Kitab'a*, trc. L. A. Özcan (Ankara: Dost, 2005), 21, 28-30.

inanış ve uygulamalarının da göz önünde bulundurulmasını gerekli kılmaktadır. Semitik dil ailesinden Fenikece, Kartacaca ve İbranca dilleri Kenan dil ailesini Babilce ve Asurca dilleri de Akad dil ailesini oluşturmaktadır.[4] Ayrıca Semitik diller bünyesinde yer alan pek çok diyalektiğin olduğu ifade edilmektedir.[5]

Semitik ulusların kutsal metinleri pek çok ulus tarafından benimsenmiş olup, Semitik metinlerde geçen terimler Semitik olmayan uluslar tarafından da bilinmektedir. Bu bağlamda Semitik dil kaynaklı Tanakh, Yeni Ahit ve Kur'ân-ı Kerîm isimli kutsal kitapların ortaya koydukları inanç sistemleri neredeyse bütün dünyayı etkilemiştir.

Semitik metinlerde, Tanrısal iradenin her şeyi yarattığı, tek mutlak güç sahibi olduğu ve tinsel varlıkları denetiminde tuttuğu bilgisinin vurgulanması sayesinde tinsel varlıklar tanrısallık karakteri kazanamamıştır. Bu durum, tinsel varlıkların tipolojik olarak "ilah tipolojisi" dışında tasnif edilmesini gerekli kılmaktadır.

Semitik metinlerde tinsel varlık türlerinin insan türünün yaşantısına müdahil olabildiği anlatılmaktadır. İnsan türünün tinsel bir varlık tarafından ayartıldığı anlatılmakta ve ardından dünya hayatının başladığı ifade edilmektedir. Ayrıca insanların tinsel varlıklar tarafından etkilenebilir olduğu bilgisi verilmekte ve tinsel varlıkların da insanların tahakkümü altında çalışmak zorunda bırakıldıkları anlatılmaktadır.

Semitik dinlerin diğer uluslar tarafından da benimsenmesiyle birlikte Semitik menşeli tinsel varlık olgusu diğer kültürlerle etkileşime girmiştir. Örneğin, Semitik kültürdeki "cin" kelimesi, Latinceye "genius", Fransızcaya "génie", İngilizceye de "genie" olarak geçmiş olmakla birlikte Grekçe "daimones" kelimesiyle de ifade edilir olmuştur.[6] Böylece hem Yunan kökünden anlamlar taşımış hem de

---

[4] B. Lewis, *Ortadoğu Hristiyanlığın Doğuşundan Günümüze Ortadoğu'nun İki Bin Yıllık Tarihi*, trc. S. Kölay (Ankara: Arkadaş, 2005), 27.

[5] C.M. Rabin, "Semitic Languages", *Encyclopaedia Judaica* (USA: Thomson Gale, 2007), 18/281.

[6] C. Soanes - A. Stevenson, "Concise Oxford English Dictionary", linguistic-

Semitik dinlerdeki karşılığı olan "cin" kelimesini ifade eder olmuştur. Aynı şekilde Yahudilik'teki "mal'âk", ve İslamiyet'teki "melek" olgusu, formatını korumuş olmakla birlikte Latince kökenli "angelus" ismiyle Avrupa kıtasında tanınır olmuştur.[7] Bazen de Semitik kültüre ait olmayan tinsel bir varlık, önce Semitik kültüre girip ardından diğer kültürlere taşınmıştır. Örneğin, Fars kültüründeki "Aeshma-daeva" adındaki tinsel varlık, "Ashmedai" ismiyle Sami kültüre, daha sonra da "Asmodeus" ismiyle Avrupa'ya girmiştir.[8] Ancak düalisttik dinlerde olduğu gibi Tanrı karşıtı bir karakter kazanamamış,[9] kötülükle özdeşleştirilmekle birlikte yine Tanrı'ya bağımlı kalmıştır.[10]

Tinsel varlık olgusu evrenseldir. Çin gibi Semitik kültürden oldukça uzak bölgelerde dahi demonik varlıkların (Kwan-tzu, Shên) bulunması[11] ve hemen her toplumda tinsel varlıklara inanılıyor olması bu olgunun evrensel olduğunu göstermektedir.[12]

Fenomenoloji ve Karşılaştırmalı Dinler Tarihi yöntemlerinin kullanıldığı bu çalışmada, Semitik dinsel metinlerde bahsi geçen tinsel varlıklar, metinlerin anlatımları doğrultusunda ve varlık yelpazesindeki konumlarına göre tipleştirilmiştir. Bu bağlamda tinsel varlıkların metinlerde anlatılan eylemleri ve olguları tasvir edilerek karakterize edilmiştir. Aynı tipteki tinsel varlıklar bir arada tasnif edilerek betimlenmiştir. Ulaşılan bulgular, karşılaştırmalı dinler tarihi metodolojisi çerçevesinde benzerlikleri ve farklılıkları vurgula-

---

support@babylon.com (16.5.2019).

[7] A. Piras, "Angels", *Encyclopedia of Religion* (USA: Thomson Corporation, 2005), 1/343-349.

[8] P. Oursel - L. Morin, "Mythology of Ancient Persia Religion of the Zend-Avesta A Summary of Moslem Myths", F. Guirand (ed.), *New Larousse Encyclopedia of Mythology* (New York: Crescent Books, 2001), 321.

[9] W. Stephens, "Demons: an Overview", *Encyclopedia of Religion*, 4/2276.

[10] M. Ünal, *Din Fenomenolojisi Tarihçe Yöntem ve Uygulama* (Kayseri: Geçit, 1999), 197.

[11] N. Dennys, *Folklore of Chine and Its Affinities with That of The Aryan and Semitic Races* (London: 1876), 79-96.

[12] M.S. Şahin, "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/5-8.

narak tasvir edilmiştir. Semitik metinlerden Tanakh, Yeni Ahit ve Kur'ân-ı Kerîm, araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Olgunun tespiti noktasında ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır.

1. Semitik Metinler

"Tanakh" kelimesi, Yahudiler tarafından kanonik kabul edilen kutsal metin külliyatını ifade etmektedir. Tanakh'ın dışında apokrif kitaplar da vardır.[13] Tanakh kelimesi, İbrancada "Öğreti" anlamına gelen Torah (Tevrat) kelimesinin, "Nebiler, Elçiler" anlamına gelen "Nevi'im" kelimesinin ve "Kitaplar" anlamına gelen "Kethuvim" kelimelerinin ilk harflerinin (T-N-K) bir araya getirilmesi ile Yahudi din bilginleri tarafından oluşturulmuştur. Tanakh, yazılı Yahudi kutsal metin külliyatını ifade etmektedir. Yahudiler tarafından "Sözlü Tevrat" (*Tora Şebaalpe*) olarak kabul edilen "Mişna" ile Mişna'nın yorumlarını içeren "Gemara" isimli eserlerin birleşmiş hâli anlamına gelen Talmud,[14] Yahudi din bilginlerine göre Tanakh'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi açısından ikincil kaynak mahiyetindedir.[15] Hıristiyanlar, Tanakh'a "Eski Ahit" (*Old Testament*) adını vermiş ve Tanakh'ı kendi kutsal kitap külliyatlarının (*Bible*) ilk parçası olarak kabul etmişlerdir.[16]

İsa Mesih'in söz ve davranışlarının anlatıldığı İnciller'in yanı sıra İsa Mesih'in öğrencilerinin mektuplarını da ihtiva eden ve Hıristiyanların kutsal metin külliyatını oluşturan "Yeni Ahit" (*New Testament*) kitapları Tanrı'nın, İsa Mesih kişiliğinde kendisini bildirmesi ve insanlarla yaptığı antlaşmayı yenilemesinin göstergesi

---

[13] J.H. Charlesworth, "Biblical Literature: Apocrypha and Pseudepigrapha", *Encyclopedia of Religion*, 2/896-905.
[14] N. Haleva, *Pirke Avot*, 201-207.
[15] R. Firestone, *Yahudiliği Anlamak İbrahim'in-Avram'ın Çocukları*, trc. Ç. Erendağ - L. Kartal (İstanbul: Gözlem, 2004), 101; İ. Unterman, *The Talmud, An Analytical Guide to its History and Teachings* (New York: Bloch Publishing, 1971), 14.
[16] W. Harvey, "Torah", *Encyclopaedia Judaica*, 20/39-46; N. Haleva, *Pirke Avot Bilgelerimizin Öğretileri*, trc. Ester Asa (İstanbul: Gözlem 2004), 203-205; N. M. Sarna, "Biblical Literature: Hebrew Scriptures", *Encyclopedia of Religion*, 2/878-879; H. Tanyu, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları İlmi İnceleme ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 95-98.

olarak kabul edilmiştir.[17] Yeni Ahit, kendisini Tanakh'ın devamı olarak takdim etmiştir.[18] Tanakh kitaplarını kutsal metin olarak kabul eden Hıristiyanlar, Yeni Ahit'in gelmesiyle birlikte Tanrı'nın sadece Yahudilerin Tanrısı olmaktan çıktığına ve Yeni Ahit'e inanan bütün insanların Tanrı'sı haline geldiğine inanmaktadırlar.[19]

Semitik dil ailesi içerisinde diğerlerine nazaran daha yakın tarihli (610-632) olan Kur'ân-ı Kerîm, İslam dininin kutsal kitabıdır.[20] Kur'ân-ı Kerîm, kendinden önce varolan kitaplara da inanılmasını ister.[21] Bunlar, "Sayfalar" anlamına gelen "Suhuf" ile birlikte Tevrat, Zebur ve İncil isimli kitaplardır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in dışında Hadis külliyatı da Müslümanlar için Kur'ân-ı Kerîm'in doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için ikincil kaynaktır. Özellikle Buhârî'nin (ö.256/870) ve Müslim'in (ö.261/875) derlediği hadis kitapları Müslümanlar için diğer hadis derlemelerinden daha sahih kabul edilmiştir.[22]

2. Semitik Metinlerdeki Tinsel Varlıklar

Yahudiliğin kutsal metin külliyatı olan Tanakh kitaplarında ruh (*rûah* רוח), nefis (*nefesh* נפש), Şeytan (*satan* שטן), cin (*sin* שד), melek (*mel'ek* מלאך), Mikâil (*Mik'el* מיכאל), Cebrâil (*gabreel* גבריאל) gibi varlıklardan bahsedilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de rûh (روح), nefs (نفس), Şeytân (شَيْطان), cinn (جنّ), mel'ek (ملاك), Mîkâîl (ميكائيل) ve Cibrîl (جبريل) gibi müşterek tinsel varlıklardan bahsedilmektedir. Bunlardan bazıları olumlu bazıları ise olumsuz karakterdedir.

Ayrıca Tanakh külliyatında geçen Yılan (*nahash* נחש) Kerup

---

[17] K. Backhause, "Yeni Ahit," M. Selçuk - H. Albayrak (ed.), *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2013), 848-849.

[18] *Kitabı Mukaddes, Yeni Ahit*, Matta 5/17-20; Pavlus'tan Romalılar'a Mektup 11/11-32; Petrus'un Birinci Mektubu 2/9-10.

[19] F. Davidson v.dğr., *The New Bible Commentary* (London: Billing and Sons, 1954), 1127; M. Thurner, "Seçilmişlik", M. Selçuk - H. Albayrak (ed.), *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2013), 660-661.

[20] A. Birışık, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383-386.

[21] *Kur'ân-ı Kerîm*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), Bakara 2/285.

[22] İ.L. Çakan, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri Özellikleri Faydalanma Usulleri* (İstanbul: 1996), 69-70.

(*kerûb* כרוב), Azâzêl (*az'azel* עזאזל), Lilit (*lilet* לילית) ve Livyatan (*livieten* לוויתן) gibi hem olumlu hem de olumsuz karakter gösterebilen tinsel varlıkların yanında Talmud gibi ikincil kaynaklarda ve apokrif kitaplarda hikâyesi anlatılan bazı düşmüş meleklerden de bahsedilmektedir.[23] Bu bağlamda Tanakh külliyatında olumlu ve olumsuz karakterli tinsel varlıkların yanında düşmüş melek olgusunun tipleştirdiği her iki karakteri de taşıyan tinsel varlıklar bulunmaktadır.

2.1. Semitik Metinlerde Ruh ve Nefis olgusu

Tanakh'ta Tanrı Yahve'nin Âdem'i toprağın tozundan yarattığı ve burun deliklerine "yaşam soluğu" üflediği, böylece Âdem'in konuşma yeteneği kazandığı anlatılmaktadır.[24] Âdem'e üflenen şeyin, Tanakh'ın M.Ö. 270'de yazımına başlanılan Yunanca tercümesi olan Septuaginta'da "nefesh" olarak geçtiği, M.Ö. 2. yy'da hazırlanan Tanakh'ın Aramca tercümesi olan Targum'da ise "ruah" kelimesinin geçtiği, bu sebeple insanı insan yapan bu özelliğin "ruah" (**רוח**), kelimesi ile ifade edilebileceği gibi "nefesh" (**נפש**), kelimesi ile de ifade edilebileceği söylenmektedir.[25]

Sümer metinlerinde Semitik metinlere benzer bazı bilgiler bulunmaktadır. Tanrılar gibi bir hayat yaşayabilmesi için Kral Ziusudra'ya gökten ebedi soluğun indirildiği ve insana yaşam soluğu üflendiği anlatılmaktadır.[26] Ayrıca İbranca'da 'nefesh' ve 'ruah' kelimeleri ile ifade edilen tinsel özellik, Semitik dil ailesinden olan Arap

---

[23] M. Simon, "*Talmud*, *Gittin*, 68a-68b", ed. I. Epstein, http://www.Halakhah.com (15.4.2019), 195-198; S.L. Brenton, "The Septuagint With Apocrypha: English", http://ecmarsh.com (8.6.2019); R. Laurence, *The Book Of Enoch The Prophet* (London: y.y., 1883), 6; R. M. Lesses, "Lilith", *Encyclopedia of Religion*, 8/5458-5459; J.B. Lumpkin, *The Books of Enoch A Complete Volume Containing* (Alabama: Fifth Estate Publishers, 2010), 27.

[24] J.W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on The Pentateuch with The Pragments of The Jerusalem Targum from The Chaldee* (London: y.y., 1862), 38.

[25] Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, thk. M. Farsi, trc. D. Yanni vd. (İstanbul: Gözlem, 2010), 1/14-17.

[26] S.N. Kramer, *Sümer Mitolojisi İ.Ö. Üçüncü Bin Yıldaki Tinsel ve Edebi Gelişim Üstüne Bir Çalışma*, trc. H. Koyukan (İstanbul: Kabalcı, 1999), 137-148.

dilinde de 'nefs' ve 'ruh' kelimeleri ile ifade edilmektedir.[27] Aynı şekilde insanın yaratılışı konusunda, Tanakh'ın[28] ve Kur'ân-ı Kerîm'in[29] insanın önce toz/topraktan yaratıldığı ve daha sonra da insana ruhun üflendiğine dair vermiş oldukları bilgiler tematik açıdan benzerlik göstermektedir.

2.2. Semitik Metinlerde Tekeler, Cinler ve Cinciler

Tanakh'ta İsraillilerin kendilerini yoldan çıkaran tekeler (*seirim*) için kurban kestikleri ve bunun Tanrı Yahve tarafından yasaklandığı anlatılmaktadır.[30] Yahudi yorumcular 'tekeler' anlamına gelen 'seirim' kelimesiyle vahşi insanların veya yarı insan yarı keçi görünümlü imgesel hayvanların kastedildiğini ve metinde bahsedilen kurban ritüelinin tapınma anlamına gelmediğini söylemektedirler. Yahudi yorumculara göre İsrailliler bu uygulama ile cinlerle yakınlık kurmayı amaçlamaktadırlar.[31]

Teke figürü pek çok antik uygarlıkta önemli bir semboldür. Babil'de teke figürü ile İştar, oğlak ile Temmuz temsil edilir. Teke, Hititlilerde yeni doğan çocuğun bedeninin uzuvlarıyla özdeşleştirilmekte, Sümerlerde ise Enki ile ilişkilendirilmektedir.[32]

Tanakh, ölü ruhlar veya cinler gibi tinsel varlıkları kullanarak "Kâhinlik" (*Ov Yideoni*) yapmayı yasaklamış, bunları yapanların "Taşlanma" (*Sekila*) yöntemiyle idam edilmesini emretmiştir.[33] Ayrıca Talmud'da, Kâhinlere danışanlar için müeyyideler oluşturulmuştur.[34] Yahudi din bilginlerine göre Kâhinlik yaptıklarını iddia eden bu kişiler aslında ruh veya cin gibi varlıkları çağırmamaktadırlar. Bu kişiler, bazı nesneleri kullanarak illüzyon yapmakta ve uyuşturucu özelliği olan bitkilerden yararlanarak müşterilerinin halüsi-

---

[27] E.B. Findly, "Breath and Breathing", *Encyclopedia of Religion*, 2/1041.
[28] *Tanakh, Torah,* Genesis 2/7.
[29] Secde 32/7-9.
[30] *Tanakh, Torah,* Leviticus 17/7.
[31] Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 3/344-345.
[32] B.A. Litvinskii, "Sheep and Goats," *Encyclopedia of Religion*, 12/8311.
[33] *Tanakh, Torah,* Leviticus 20/6-27.
[34] J. Shachter - H. Freedman, ed. I. Epstein, "*Talmud, Sanhedrin 65a*" http://www.Halakhah.com (15.4.2019), 289-290.

nasyon görmesini sağlamaktadırlar.[35]

Tanakh'ta, kral Saul'un ve kral Yoşiya'nın kâhinlik/cincilik yapanlarla mücadele ettiği anlatılmakla[36] birlikte yine Tanakh'ta, kral Saul'un ölen peygamber Samuel ile görüşebilmek için bir cinciye gittiği anlatılmaktadır.[37] Cincilere danıştığı için kral Saul'un Tanrı Yahve tarafından öldürüldüğü ve krallığının İşaya'nın oğlu Davut'a ve onun soyuna verildiği ifade edilmektedir.[38]

Yeni Ahit, cinlerin bir bilgi kaynağı olduğunu ancak cinlerden edinilen bilginin kötülüğe neden olacağını söyler ve insanların cinlerden edinecekleri bilgiler yerine tanrısal bilgiyi tercih etmelerini ister.[39] Ayrıca Yeni Ahit'te cinlerin hastalıklara neden olduğu, İsa Mesih'in cinlerden insanları kurtardığı anlatılmaktadır.[40] İsa Mesih gibi öğrencilerinin de cinleri kovdukları ancak ihanet eden Yahuda İskariot'a bu gücün verilmediği ifade edilmektedir.[41]

Yeni Ahit'te Pavlus'un falcılık ruhuna tutulan bir köle kızı kurtardığı anlatılmaktadır. Sahibi tarafından gelecekten haber vermesi için kullanılan bu kız çocuğu, Pavlus ile arkadaşlarını görüp peşlerine takılır ve "*bu adamlar yüce Tanrı'nın kullarıdır, size kurtuluş yolunu bildiriyorlar.*" diye bağırır. Bu durum devam edince Pavlus tarafından kızın içindeki cin çıkarılır.[42] Bu anlatımda içine cin girdiği ifade edilen kızın olumlu bir şey yaptığı görülmektedir.

Yeni Ahit'te İsa Mesih'in ve öğrencilerinin dışında cin çıkarabilen başka birinden de bahsedilmektedir. Öğrencilerin bu kişiye engel olmaya çalıştığı fakat İsa Mesih'in "*Size karşı olmayan, sizden yanadır.*" dediği anlatılmaktadır.[43] Hıristiyan din bilginleri İsa Me-

---

[35] Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 3/418, 419, 627, 890.
[36] *Tanakh, Nevi'im,* I Samuel 28/3; II Kings 23/24.
[37] *Tanakh, Nevi'im,* I Samuel 28/7-8.
[38] *Tanakh, Kethuvim,* I Chronicles 10/13-14.
[39] *Kitabı Mukaddes, Yeni Ahit*, Yakup'un Mektubu 3/15.
[40] *Kitabı Mukaddes, Yeni Ahit*, Matta 8/14-16; Markos 1/29-34; Luka 4/38-41.
[41] C.J. Ellicott, *New Testament Commentary for english Readers* (New York: y.y., 1897), 1/58.
[42] *Kitabı Mukaddes, Yeni Ahit*, Elçilerin İşleri 16/16-18.
[43] *Kitabı Mukaddes, Yeni Ahit*, Markos 9/38-41; Luka 9/49-50.

sih'in tavrını, "*düşmana bile olumlu yaklaşmak gerekir*" ifadeleriyle yorumlamışlardır.[44] Dolayısıyla cin çıkarabildiği ifade edilen bu kişi, Hıristiyanlara göre olumsuz karakter taşımaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, cinlerin yalın ateşten yaratıldığı,[45] insanlar tarafından ilah edinildiği anlatılmış[46] ve cinlerin geleceği bilmek gibi bir güçlerinin olmadığı vurgulanmıştır.[47] Cinleri uyarmak için peygamberlerin görevlendirildiği[48] ve cinlerin de ahiret hayatının olacağı anlatılmıştır.[49]

Kur'ân-ı Kerîm'de cinlerin Süleyman peygamberin hizmetinde çalışıp onun için kale, heykel, havuz ve kazanlar yapmak[50] ve denize dalıp inci çıkartmak zorunda bırakılmış olduklarının anlatılması,[51] cinlerin insanlarla iletişim hâlinde olabildiklerini göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, cinlerden bir topluluğun Kur'ân-ı Kerîm'i dinleyip, bu kitabın Musa peygambere verilen kitabın devamı olduğunu söyleyerek inanmayı kabul ettiklerinin anlatılması[52] ve cinlerin insanlara vesvese verebildiklerinden bahsedilerek insanların bu etkiden uzak kalabilmek için Allah'a sığınmaları gerektiğinin anlatılıyor olması,[53] cinlerin insan hayatına müdahil olabildiklerini göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, insan ve cin şeytanlarının peygamberlere düşman kılındığı, cinlerin bazı sözler söyledikleri, ahirete inanmayan kişilerin bu sözlerin peşine düşmeleri noktasında özgür iradelerini kullanmalarına engel olmamak için cinlerin fısıldamalarına engel olunmadığı bildirilmektedir.[54] Cinlerin, insanların göremeyecekleri yerlerden insanları izledikleri, günaha ve iftiraya düşkün olanla-

---

[44] J. Wesley, "Wesley's Notes on the Bible", http://www.ccel.org/ccel/wesley/notes.html (9.5.2019).
[45] Rahmân 55/15.
[46] En'âm 6/100,128; Sebe' 34/41.
[47] Neml 27/17; Sebe' 34/12-14; Sâd 38/37-38; Cin 72/8-12.
[48] En'âm 6/130.
[49] A'râf 7/38,179; Hûd 11/119; Sâffât 37/158; Rahmân 55/31.
[50] Sebe' 34/12-13.
[51] Enbiyâ 21/82; Sâd 38/37-38.
[52] Ahkâf 46/29-31; Cin 72/1-28.
[53] Nâs 114/5-6.
[54] En'âm 6/112.

ra yanaştıkları ve bu kişilerin de cinlere kulak verdikleri anlatılmaktadır.[55] Kur'ân-ı Kerîm yorumcuları, insanları etkileyen cinlere ait bu sözlerin süslü ve aldatıcı sözler olduğunu ifade etmişlerdir.[56]

Kur'ân-ı Kerîm'de cinler mutlak kötülük ve olumsuzlukla özdeşleştirilmemektedir. Cinlerin Allah'a kulluk etmek üzere,[57] yalın ateşten yaratıldıkları,[58] Kur'ân-ı Kerîm dinleyip iman edenlerinin olduğu[59] gibi Müslüman cinlerin yanında yoldan sapan cinlerin de bulunduğu bildirilmektedir.[60] Ayrıca insanlar gibi cinlerin de hesaba çekileceği ifade edilmektedir.[61]

2.3. Semitik Metinlerde Kötülük Olgusu, Yılan ve Şeytan

Semitik dinlere göre Tanrı, mutlak güç ve kudret sahibi olup, iyilik, güzellik ve sevgiyle özdeştir. Bu inanış, kötülüğün nasıl ortaya çıktığı (*Theodicy*) sorusunu da beraberinde getirmiştir. Hıristiyanlık, Şeytan'ı kötülüğün kaynağı olarak görmektedir.[62] Yahudilik ise Şeytan'ın Tanrı'ya başkaldırdığı ve Tanrı ile savaşabilmek için insanların işlediği günahlardan güç kazandığı inancı reddetmektedir. Geleneksel Yahudi inanışına göre kelime anlamı "yoldan çıkarıcı/suçlayıcı" olan Satan (*Şeytan*), bütün diğer melekler gibi Tanrı'nın kulu ve hizmetkârıdır. Görevi de insanların seçim hakkını özgürce kullanmasını sağlamaktır.[63]

Hıristiyan inanışına göre Şeytan, Yahudilikte olduğu gibi Tanrı'ya bağlı bir kul görünümünden uzaktır. Hıristiyan inanışına göre Tanrı, insanın özgürlüğünü kullanarak daha büyük nimetlere ulaşabilmesini sağlamak için kötülüğe izin vermiştir. Şeytan da Tanrı'ya olan kıskançlığı ve kibriyle özgür iradesini kötüye kullanmış-

---

[55] A'râf 7/27; Şu'arâ 26/221-223.
[56] Kurtubi, *Kurtubi Tefsiri el-Camiu Li Ahkami'l-Kur'an*, trc. B. Eryarsoy (İstanbul: Buruç, 1998), 7/130-133; Taberi, *Taberi Tefsiri*, trc. K. Aytekin - H. Karakoyun (İstanbul: Hisar, 2013), 3/549; Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, trc. L. Cebeci vd. (Ankara: Akçağ, 1988), 10/129-130.
[57] Zâriyât 51/56.
[58] Rahmân 55/15.
[59] Ahkâf 46/29.
[60] Cin 72/14.
[61] En'âm 6/128; A'raf 7/38; Sâffât 37/158; Rahmân 55/31.
[62] R.M. Green, "Theodicy", *Encyclopedia of Religion*, 13/9111-9112.
[63] Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 1/523.

tır.[64] Hıristiyan inanışına göre Şeytan'ın kötü olması, Tanrı'nın takdiri olmayıp Şeytan'ın kendi tercihidir. Hıristiyan inanışının temelinde, Tanrı'nın krallığı ile Şeytan'ın krallığı arasındaki savaşta, Şeytan ve ordusunun mağlup olacağı inanışı vardır.[65]

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Allah, iyilik ve kötülük olgusunu insanları denemek için yaratmıştır.[66] İyilik yapan da kötülük yapan da mutlaka yaptığının karşılığını görecektir.[67] Şeytan'ın insana olan düşmanlığının sebebi ise Allah'ın emrine karşı çıkıp insana secde etmemesidir. Başına gelenlerden dolayı insanı suçlayan Şeytan,[68] Allah'tan kıyamete kadar süre istemiş ve insanları ayartacağını söylemiştir.[69] Müslümanlar, Şeytan'ın Allah'a isyan etmiş olmakla birlikte onun iradesine bağlı olan kötü bir güç olduğuna inanmaktadırlar.[70]

Tanakh'ın Genesis kitabının üçüncü bölümünde Âdem ve Havva'nın Cennet'ten kovuluşu anlatılırken bu duruma hayvanlar âleminin en kurnaz ve en hilekârı olarak takdim edilen yılanın (*Nahash, Serpent*) sebep olduğu anlatılır. Ancak yılanın Havva'yı neden kandırdığı ve düşmanlığının sebebi açıklanmaz. Anlatımın sonunda yılan, evcil ve yabani hayvanların en lanetlisi haline gelir. Bu olayda Şeytan'ın (*satan* שטן) adı geçmez ve Cennet'ten kovuluşu hakkında bilgi verilmez.[71]

Tanakh'a göre Şeytan'ın insanoğluna ilk müdahalesi, İsraillilerin toplam sayısının ne kadar olduğunu tespit etmesi için Davut'u ayartmasıdır.[72] Şeytan'ın insan türüne en güçlü müdahalesi ise

---

[64] J.B. Russell, *İblis Erken Dönem Hristiyan Geleneği*, trc. A. Fethi (İstanbul: Kabalcı, 2000), 13-14, 20, 216.
[65] J.B. Russell, *Şeytan Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük*, trc. N. Plümer (İstanbul: Kabalcı, 1999), 260-261, 195.
[66] Enbiyâ 21/35.
[67] Zilzâl 99/7-8.
[68] Kehf 18/50-51.
[69] A'râf 7/11-18.
[70] M. Katar, "Şeytan", M. Selçuk ve H. Albayrak (ed.), *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü* (Ankara: 2013), 710-711.
[71] *Tanakh, Torah,* Genesis 3/1-24.
[72] *Tanakh, Kethuvim,* I Chronicles 21:1; *Tanakh, Nevi'im,* II Samuel 24/1.

Eyüp kitabında görülür.[73] Davut'un aklına nüfus sayımı yapma fikrini fısıldayarak[74] psikolojik müdahalede bulunan Şeytan, Eyüp'e bedensel, sosyal ve ekonomik sıkıntılar verecek müdahalelerde bulunmuştur. Ayrıca tanrısal âleme giderek Eyüp hakkında tartışması ve tanrısal âlemde Yeşu'dan davacı olması,[75] Şeytan'ın bu âleme rahatça girip çıkabildiğini göstermektedir.

Tanakh'ın iki kitabında Yakup peygamber ile güreşen ve Yakup'un adının İsrail olmasına neden olan bir tinsel varlıktan bahsedilir.[76] Bu varlık Targum'da melek olarak anlatılırken,[77] Septuagint'te Yakup'un güreştiği adamın Tanrı olduğu söylenir.[78] Bu tinsel varlığın kutsal melek olduğuna dair bazı yorumlar yapılmış olmakla birlikte geleneksel Yahudi inancına göre Yakup'un güreştiği tinsel varlık, Esav'ın koruyucu meleği olan Samael (*Satan*) adındaki melektir. Yahudi inancına göre Yakup peygamberin bu tinsel varlıkla yapmış olduğu güreş, insanlık tarihi boyunca sürecek olan iyilik ile kötülüğün mücadelesini temsil etmektedir.[79]

Yahudi inancına göre Şeytan bir melektir. Kur'ân-ı Kerîm'de ise Şeytan'ın cin türü bir varlık olduğu ifade edilmiştir.[80] Ancak Kehf sûresi 50. ayette geçen "*kâne mine'l-cinni*" (كَانَ مِنَ الْجِنِّ) ifadesini, "*cinlerdendi*" şeklinde yorumlayanların yanında "*cinlerden oldu*" şeklinde açıklayan yorumcular da olmuştur. Bu yorum şeklini savunanlar İblis'in daha önce melek olduğunu Allah'ın emrine karşı gelerek cin haline gelip şer güce dönüştüğünü savunmuşlardır.[81] Şeytan'ın aslının ne olduğu konusu İslam bilginleri tarafından tartışılmıştır. Kurtubi (ö.671/1273), bu tartışmalarla ilgili olarak; İbn Abbas (ö.68/687-8), İbn Mes'ud (ö.32/652-3) gibi sahabilerin Şey-

---

[73] *Tanakh, Kethuvim,* Job 1/1-22; 2/6-13.
[74] *Tanakh, Kethuvim,* I Chronicles 21/1.
[75] *Tanakh, Nevi'im,* Zechariah 3/1-10.
[76] *Tanakh, Torah,* Genesis 32/24-28; 35/10; *Tanakh, Nevi'im,* Hosea 12/3-5.
[77] J.W. Etheridge, *The Targums,* 109-110.
[78] Brenton, *Septuagint*, 512-522.
[79] Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 1/252-255, 523.
[80] Kehf 18/50.
[81] Ş.A. Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 15.

tan'ın bir melek olduğu görüşünü benimsediklerini söyler. Ayrıca Kurtubi, İbn Abbas'ın İblis'in asıl adının 'Azâzîl' olduğunu söylediğini ifade eder.[82]

Geleneksel Yahudi inanışında Şeytan, Tanrı'nın hizmetindedir ve insana kötülük yapmasını fısıldayarak insanın özgür iradesini kullanabilmesini sağlar. Şeytan, Yeni Ahit'te de aynı misyonu sürdürür. Vaftiz olmasının ardından İsa Mesih, İblis'in sınavdan geçebilmesi için Ruh tarafından çöle götürülür. İsa Mesih kırk gün kırk gece oruç tutup acıkınca Şeytan ortaya çıkar ve İsa Mesih'e Tanrı'nın oğlu olduğunu ispatlaması için taşı ekmeğe çevirmesi ve Tapınak'tan aşağı atlaması gerektiğini söyler. İsa Mesih, Tanrı'nın denenmeyeceği cevabını verir. İblis kaybolur ve melekler ortaya çıkıp İsa Mesih'e hizmet etmeye başlar.[83] Yeni Ahit'teki bu anlatım Tanakh'taki Eyüp'ün denemek üzere Şeytan'ın eline verilmesi[84] temasıyla benzerlik gösterir ancak Şeytan'ın İsa Mesih'i denemesi dışında onun üzerinde bir nüfuzunun olmadığı anlaşılmaktadır.

Yeni Ahit'te, tıpkı İsa Mesih gibi ölüleri diriltme gücü olan Pavlus'un Selanik'e gitmesine Şeytan'ın engel olduğu anlatılmaktadır.[85] Ayrıca Yeni Ahit'te, Şeytan'ın Tanrı tarafından kendisine verilen mühleti kullandığı ve bu sürenin çok az olduğunu bildiği için insan türüne olan öfkesinin kabardığı anlatılmaktadır.[86] Ayrıca Şeytan'ın yeryüzü ve gökyüzü ile ilişkilendirilen iki farklı görünümünün olduğu, göksel görünümünün yanında yeryüzünde insanımsı bir görünümünün de olduğu ifade edilmiştir.[87]

Kur'ân-ı Kerîm'de de İblis adıyla hikâyesi anlatılan Şeytan'ın Âdem'e secde etmemesi üzerine bulunduğu konumdan kovulduğu, insanların diriltileceği güne kadar Allah'tan mühlet istediği ve bu

---

[82] Kurtubi, 1/576-578.
[83] *Kitabı Mukaddes, Yeni Ahit*, Matta 4/1-11; Markos 1/12,13; Luka 4/1-13.
[84] Tanakh, Kethuvim, Job 1/12; 2/6.
[85] *Kitabı Mukaddes, Yeni Ahit*, Elçilerin İşleri 20/7-12; Pavlus'tan Selaniklilere Birinci Mektup 2/17-18.
[86] Kitabı Mukaddes, Yeni Ahit, Vahiy 12/12.
[87] H. Işık, "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'a Göre Şeytan", *Bozifder* 13/13 (2018), 37-38.

dileğinin kabul edildiği, başına gelenlerden dolayı insanı sorumlu tuttuğu ve insanları yoldan çıkartıp kendisine bağlamaya çalışacağına dair ant içtiği anlatılmaktadır.[88] Kur'ân-ı Kerîm'de Şeytan'ı ifade eden İblis kelimesi için Arthur Jeffery (1893-1959) Müslüman din bilginlerinin çoğunun İblis (إبليس) kelimesinin Arapçada 'ümit kesmek' anlamına gelen 'b-l-s' (س-ل-ب) kökünden türediğini savunduklarını ancak Avrupalı araştırmacıların çoğunun buna katılmadığını ve Kur'ân-ı Kerîm'de geçen İblis kelimesinin Yunanca'da 'düşman' anlamına gelen 'diablos' kelimesinden Arapçaya geçmiş olduğunu savunduklarını söylemektedir.[89]

Kur'ân-ı Kerîm'de Şeytan'ın insanlara vesvese vermek,[90] kötülük yapmayı güzel göstermek[91] veya bazı şeyleri unutturmak gibi etkilerinden bahsedilir. Şeytan, Musa'nın yardımcısının, balığın canlandığını Musa'ya söylemesine[92] ve Yusuf'un arkadaşının, Firavun'a Yusuf'un rüyaları yorumlayabildiğini söylemesine, unutturmak suretiyle bir süreliğine engel olmuş, ancak neticeyi değiştirememiştir.[93] Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de Yusuf'un, kardeşleri ile arasının bozulmasına Şeytan'ın neden olduğunu söylediği anlatılmaktadır.[94]

Kur'ân-ı Kerîm'de, Şeytan'ın insana müdahale edebilmesine Allah'ın izin verdiği, insanın imtihan edilebilmesi için bunun gerekli olduğu anlatılır.[95] Yahudi inancına göre Samael'in (*Şeytan*) görevi, insanların iyi ile kötü arasında seçim yapabilmesini sağlamaktır.[96]

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Şeytan'ın bulunduğu konumdan kovulmasının sebebi, Şeytan'ın Allah'ın emrine itaat etmek yerine isyan

---

[88] A'râf 7/11-18; İsrâ 17/61-62.
[89] A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of Quran* (Baroda: Oriental Institute, 1938), 47-48.
[90] Nisâ 4/119-120; A'raf 7/201; Tâ-hâ 20/120.
[91] En'âm 6/43; Hicr 15/39; Nahl 16/63; Neml 27/24; Ankebût 29/38; Fussilet 41/25.
[92] Kehf 18/60-65.
[93] Yûsuf 12/41-42.
[94] Yûsuf 12/100.
[95] Hac 22/52-53.
[96] Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 1/253, 523.

etmeyi tercih etmesidir. İnsana ruh üflenmesi konusunda Tanakh ile Kur'ân-ı Kerîm'in anlatımları arasında bazı benzerlikler vardır. Ancak insana ruh üflendikten sonra bütün meleklerin insana secde etmesinin istenmesi ve Şeytan'ın buna karşı çıkması konusunda Tanakh'ta herhangi bir açıklama yoktur. Tanakh'ın anlatımlarında yılanın (*serpent*) veya Şeytan'ın neden insana düşmanlık ettiğine dair bir açıklamaya da rastlanmaz.

Şeytan'ın insana olan düşmanlığının sebebiyle alakalı Kur'ân-ı Kerîm'in açıklamalarına benzer bir anlatım, Apokrif kabul edilen kitap külliyatından "Vita Adae Et Evae" (*Âdem ve Havva'nın Hayatı*) isimli kitapta anlatılır ve Şeytan'ın düşmanlığının sebebi Şeytan'ın anlatımıyla Âdem'e açıklanır. Bu kitaba göre kendisine ruh üflenince Âdem, Tanrı görünümlü olur. Mikail (*Mik'el* מיכאל), Tanrı görünümüne sahip olan Âdem'e bütün meleklerin secde etmesinin Tanrı'nın buyruğu olduğunu söyler. Melekler secde ederler ancak Şeytan buna karşı çıkar ve Âdem'e secde etmez. Şeytan, Âdem'e tapınmaya ihtiyacı olmadığını ve kendisinden daha değersiz ve yaratılış bakımından da daha yeni olan Âdem'e secde etmeyeceğini söyler. Hatta Âdem'in kendisine secde etmesi gerektiğini savunur. Bu sözü duyan Şeytan'ın altındaki diğer tinsel varlıklar da Âdem'e secde etmeyi reddederler. Ardından Mikail'in uyarılarını dikkate almayan Şeytan'ın Tanrı'nın öfkesine maruz kaldığı, bu yüzden de Şeytan'ın ve ona tabi olan diğer tinsel varlıkların bulundukları konumdan kovuldukları anlatılır. Bu kitabın anlatımına göre Şeytan'ın bu sözlerini işiten Âdem, Tanrı'ya yakarır ve Şeytan'ı kendisinden uzaklaştırmasını ister. Şeytan ortadan kaybolur ancak Âdem kırk gün daha bu konuşmanın yaşandığı Ürdün nehri kıyısında Tanrı'ya dua etmeye ve tövbe etmeye devam eder.[97]

"Vita Adae Et Evae" isimli kitabın aksine Tanakh'ın anlatımında sadece yabani hayvanların en kurnazı olan yılanın önce Havva'yı

[97] C.F. Horne, *The Great Rejected Books of the Biblical Apocrypha. The Sacred Books and Early Literature of the East,* trc. F. C. Conybeare - B. Cowper (New York, London: Parke, Austin and Lipscomb, 1917), 14-15.

kandırdığı sonra da Âdem'in kendilerine yasaklanan ağaçtan yemesine sebep olduğu ve sonunda Âdem, Havva ve yılanın Cennet'ten kovulduğu anlatılır. Ancak Tanakh'ta yılanın neden böyle bir şey yaptığı ve Âdem ile eşine neden düşmanlık beslediği anlatılmaz.[98] Tanakh yorumcuları, yılanın simgelediği şey konusunda farklı görüşler öne sürmekle birlikte Tanakh'ta anlatılan yılanın, kelimenin gerçek anlamıyla bir hayvan türü olduğu konusunda ortak görüş beyan ederler. İnsan türünü ayarttığı ifade edilen bu canlının lanete uğramadan önce ayaklarının olduğu, dik durabildiği ve bir tür iletişim yeteneğine sahip olduğunu söylerler.[99]

Bazı İslami kaynaklarda da 'yılan' figürüne rastlanmaktadır. Kurtubi, Vehb b. Münebbih'ten (ö.114/732) gelen bir rivayeti aktarır. Bu anlatıma göre Cennet'e girmek isteyen İblis bunu başarabilmek için yılanı kullanmıştır. Diğer hayvanlar İblis'e olumsuz yanıt vermiş olmasına rağmen yılan bu teklifi kabul etmiştir. Bu olayın yaşandığı dönemlerde yılanın ayakları üzerinde durabilen güzel bir yaratık olduğu anlatılmıştır.[100] Rivayetin kaynağı olan Vehb b. Münebbih'in Yunanca, Süryânîce ve Himyerîceyi iyi bildiği, 70 ila 93 arasında kutsal metin okuduğu rivayet edilmektedir.[101]

Yılanın sadece Semitik kültüre ait bir figür olmadığı, antik çağlardan beri pek çok yerde yılan figürüne rastlandığı ifade edilmektedir. Yılan kültüne ilk olarak Kalde ve Çin'de rastlandığı, antik Mısır'ın yılan kültünü kolonilerine taşıdığı, antik Yunan'ın da yılan kültünü (*ophiolatry*) Avrupa'ya yaydığı söylenmektedir. Sabiilerin Güneş Tanrısı'nın (*Malka d Nhura/Nur'un Meliği*) amblemi olan yılanın Amerika kıtasında dahi görüldüğü, Meksika'daki Vitziliputzili tapınağının yılan figürleriyle bezendiği ifade edilmektedir.[102]

---

98 *Tanakh, Torah,* Genesis 3/1-24.
99 Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 1/21.
100 Kurtubi, 1/576-578.
101 M. Demir - M. Özafşar, "Vehb b. Münebbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42/608-610.
102 J.B. Deane, *The Worship of The Serpent Traced Throughout The World Attesting The Temptation and Fall of Man By The Instrumentality of A Serpent Tempter* (London: y.y., 1833), 39,119,183, 293.

Tanakh'taki Cennet'ten kovulma olayının benzeri Hint Mahâbhârata destanında anlatılır. Ormanda dolaşan Bhima'nın üzerine bir yılan atılır. Bu yılan aslında Agastya'nın lanetine uğrayıp Cennetten atılmış olan kral Nahusha'dır.[103] Hint destanındaki anlatımda Cennet'ten atılıp lanetlenen ve yılana dönüşen Nahusha karakteri sadece tematik açıdan Tanakh'ın anlatımına benzemez aynı zamanda isim benzerliği de vardır zira yılan kelimesinin İbrancası nahash'tır (נחש).

Mezopotomya kaynaklı mitlerde yılan figürü kötülük ve kaos ile özdeşleştirilmiştir. Babil mitolojisinde Marduk'un yılan Tiamat'la, Mısır mitolojisinde Ra'nın yılan Apofis'le, Hitit mitolojisinde İnaras'ın yılan İlluyankas'la mücadelesi, evrendeki kaosun sona erip düzenin sağlanmasını temsil etmektedir.[104]

Tanakh'ın anlatımına göre yılan tarafından ayartılan Âdem ile Havva 'bilgelik' ağacından yemiş olmasına rağmen 'hayat' ağacından yeme fırsatı bulamadan Cennet'ten (*Eden*) kovulmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de de, Âdem'i kandırmaya çalışan Şeytan'ın, Âdem'e yasak ağaçtan yemesi halinde melekler gibi olacağını söylediği ve Âdem'e 'ebedilik ağacından' (شَجَرَةِ الْخُلْدِ) bahsettiği anlatılmaktadır.[105] Tanakh'ta, 'bilgelik' ağacından yiyen Âdem'in iyiyle kötüyü ayırabilme konusunda tinsel bir varlığa dönüştüğü, 'hayat' ağacından da yiyip ölümsüz olmadan önce Cennet'ten (*Eden*) çıkarılması gerektiği anlatılmaktadır.[106]

İnsan türünün tinsel bir varlığa dönüşme konusundaki gelişiminin yarım kaldığı ve insanın ölümsüz olma şansını yılanın da etkisiyle elinden kaçırdığını anlatan Tanakh'ın anlatımıyla Gılgamış destanının anlatımı da tematik açıdan benzerlik göstermektedir. Sümerlerin Gılgamış destanında, Gılgamış adındaki karakterin eline

---

[103] H. M. Winternitz, *Hind Destanlari Râmâyana Mahâbhârata Harivamşa*, trc. Korhan Kaya (Ankara: İmge, 2002), 63.
[104] S.H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hıristiyan Mitosları*, trc. A. Şenel (Ankara: İmge, 2015), 52-55, 89-90, 135-137.
[105] A'raf 7/20; Tâhâ 20/120.
[106] *Tanakh, Torah,* Genesis 3/22.

geçirdiği 'ölümsüzlük' bitkisini kullanmaya fırsat bulamadan bu bitkinin yılan tarafından çalındığı anlatılmaktadır.[107] Ayrıca Sümerlerden kalma kap kacaklarda erkek, kadın, yılan ve ağaç figürlerinin bir arada resmedildiği, Sümerlerin 'Adapa' efsanesinin ana fikrinin de insan türünün ölümsüzlüğe ulaşma çabasının oluşturduğu görülmektedir. Adapa'yı yaratan Ea, başarılarından ve bilgi edinmedeki hırsından dolayı Adapa'nın ölümsüz olmasını engellemiş ve fani bir hayat sürmesine neden olmuştur.[108]

Tanakh'ta, insanı ayartıp Cennet'ten (*Aden*) kovulmasına sebep olduğu ifade edilen yılan, Tanakh'ın sonraki kitaplarında da insanların hayatına etki eden bir varlık olarak anlatılır. Ancak başlangıçtaki olumsuz yılan karakteri zamanla daha olumlu bir forma dönüşür. Bir yılanın Musa peygamberi öldürmeye çalışması, ardından Musa peygamberin değneğinin yılana dönüşerek ona yardımcı olması ve en sonunda da yılan figürlü tunçtan yapılma bir heykelin İsraillilerin tedavisinde kullanılması, yılan morfolojisindeki değişimi göstermektedir.

Tanakh'ta Tanrı Yahve'nin Musa'yı öldürmek istediği ve bu iş için bir melek görevlendirdiği, meleğin de yılan şekline girerek Musa peygamberi yutmaya başladığı anlatılır. Yılan, Musa peygamberin bedenini uyluk yerine kadar yutar. Bu esnada Musa peygamberin karısı (*Sippora*) yerden aldığı keskin bir taş parçasıyla oğullarının sünnet derisini keserek Musa peygamberin ayaklarına dokundurur. Böylece Tanrı Yahve Musa peygamberi öldürmekten vaz geçer.[109]

Tanakh yorumcularına göre Tanrı Yahve'nin Musa peygamberi öldürmek istemesinin nedeni Musa peygamberin oğlunu sünnet (*Berit-Mila*) ettirmemiş olmasıdır.[110] Bu olay, Tanrı Yahve'nin Musa peygamberi Firavunu uyarmakla görevlendirdiği ve kendisine değ-

---

[107] D.P. Jakson, *Gılgamış Destanı*, trc. A. Antmen (Ankara: 2005), 72-83; M. Ramazanoğlu, *Dünya Edebiyatından Seçmeler Gilgameş Destanı*, (İstanbul: y.y., 1989), 79-83.
[108] F.G. Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, trc. N. Muallimoğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 52-55.
[109] *Tanakh, Torah,* Exodus 4/24-26.
[110] Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 2/36-37.

neğinin yılana dönüşmesi ile koynuna soktuğu eli çıkardığında beyaza dönüşmesi mucizesinin verilmesinin ardından gerçekleşir.[111] Musa peygamberin yılan tarafından yutulması olayı, kronolojik olarak yılana dönüşen değneğin Musa peygambere verilmesinden sonra ancak Musa peygamberin değneğinin Firavunun huzurunda yılana dönüşmesi olayından[112] önce gerçekleşmiştir. Bu dönemde yılan figürü hem Tanrı Yahve'nin Musa peygamberi cezalandırırken kullandığı bir enstrümandır hem de Musa'nın peygamberlik alametidir.

İsraillilerin Mısır'dan çıkışlarının ardından yaşanan bir hadisede yılan, hem bir tanrısal cezalandırma aracı hem de cezalandırılan İsraillilerin tedavisinde kullanılan bir figürdür. Bu durum, yılanın soktuğu kişinin yine yılanın zehriyle tedavi edilmesi gibidir. Tanakh'ın anlatımına göre çöl yıllarındayken İsrailliler, sabırsızlık gösterip Musa peygambere yakınırlar ve Mısır diyarındayken daha refah içinde bir hayat yaşadıklarını savunurlar. Tanrı Yahve, İsraillilere öfkelenir ve üzerlerine zehirli yılanlar salar. İsraillilerin çoğu ölür, kalanlar da pişman olup tövbe ettiklerini söyler. Bunun üzerine Tanrı Yahve, Musa peygambere bakır/tunç malzeme kullanarak yapacağı bir yılan heykelini (*Saraf Nehoşet*) bir değneğin üzerine koymasını, yılan tarafından sokulan İsraillilerden bu yılan heykeline bakanların tekrar sağlıklı olacaklarını söyler.[113]

Tanakh yorumcularına göre İsrailliler, Tanrı Yahve'nin verdiği yiyeceğe 'iğrenç' demişler ve böylece 'Laşon Ara' (*kötü lisan*) suçu işleyip yılandilli olmuşlardır. Tanrı Yahve'nin İsraillileri yılanlarla cezalandırmasının sebebi de budur.[114] Yılan heykelinin (*Saraf Nehoşet*) akıbetiyle ilgili olarak Tanakh'ta, kral Hizkiya'nın (m.ö.715–686) tapınma yerlerini kaldırtıp putları yıktırdığı dönemde, İsraillilerin buhur yakmasından dolayı yılan heykelini de parçalattırdığı anla-

---

[111] *Tanakh, Torah,* Exodus 3/7-10; 4:2-7; 4/22-23.
[112] *Tanakh, Torah,* Exodus 7/8-12.
[113] *Tanakh, Torah,* Numbers 21/4-9.
[114] Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 4/416-421.

tılmaktadır.[115] Bu anlatım, yılan heykelinin (*Saraf Nehoşet*) zamanla bir tapınma aracı haline geldiğini göstermektedir.

Mısır mitolojisinde, Ra'nın gizli ismini öğrenerek sihir yapmak için kullanmayı amaçlayan İsis tarafından yaratılan bir yılanın Ra'yı soktuğu anlatılmaktadır. Ra yardım isteyince İsis gizli ismini söylemesi koşuluyla ona yardım eder. Anlatımın devamında da yılan sokması halinde uygulanacak ritüeller ve okunacak efsunlar açıklanır.[116] Akad ve Babil kültüründe de yılan ve akrep sokmasına karşın okunacak efsunlar ve yılanları uzaklaştırma ritüelleri vardır.[117] Neredeyse Ortadoğu'nun tamamında yılan figürü, ödül ve ceza olgusu yanında bilgiye ulaşma olgusuyla ilişkilendirilmiştir.

2.4. Semitik Metinlerde Olumlu Tinsel Varlıklar

Cebrail ve Mikail Tanakh'ta iyilikle özdeşleştirilen tinsel varlıklardandır. Cebrail'in Danyal'a ince anlayış verdiği ve gelecekte yaşanacak bazı olaylar hakkında açıklamalar yaptığı anlatılır. Daha sonra sadece Danyal'ın görebildiği ifade edilen bir tinsel varlık tasviri yapılır. Bedeni sarı yakuta, yüzü şimşeğe, gözleri alevli meşaleye benzeyen bu tinsel varlığın kolları ve bacakları cilalı tunç gibidir. Konuştuğu zaman sesi kalabalık bir grubun çıkardığı gürültüyü andırmaktadır.[118]

Yahudilerce apokrif kabul edilen Enok kitabının Etiyopya versiyonunda, Mikail ve Cebrail'in dışında, Rafael (*Raphael*) ve Uryel'den (*Uriel*) bahsedilmektedir. Ancak bazı yerlerde Uryel'in ismi yerine Penuel (*Phanuel*) ismi zikredilmektedir.[119] Yahudi inancına göre Mikail, Cebrail, Rafael ve Uryel dört büyük melek olup Tanrı'nın tahtının yanında bulunmaktadırlar. Yahudiliğin dini menkıbelerini içeren Agada'ya (*Aggadah*) göre bu meleklerden Mikail ve Cebrail tanrısal mesajları getirmektedir. Yahudi milletinin daimi koru-

---

[115] Tanakh, Nevi'im, II Kings 18/4.
[116] S.H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 90-91.
[117] J. Black - A. Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü Tanrılar İfritler Semboller*, trc. Necdet Hasgül (İstanbul: Aram, 2003), 56, 81.
[118] *Tanakh, Kethuvim,* Daniel 9/21-27; 10/1-21.
[119] R. Laurence, *The Book Of Enoch*, 45,60,83; C.F. Horne, *The Great Rejected Books*, 40, 58, 83, 119; J.B. Lumpkin, *The Books of Enoch*, 30, 73, 89, 121.

yucusu olduğuna inanılan Mikail, Yahudiler tarafından Cebrail'den daha büyük ve daha üstün olarak tasavvur edilmektedir.[120] Kabalist anlayışta da dört büyük melekten biri olarak kabul edilen Mikail'e diğerlerinden daha büyük bir önem atfedilmektedir.[121] Kabalist anlayışta Mikail'in 'Yahudilerin Avukatı' olarak görüldüğü ve bu inanışın Enok kitabındaki Mikail anlatımının merhametle özdeşleştirilmesinden kaynaklandığı ifade edilmektedir.[122]

Enok kitabında baş meleklerin isimleri ve görevleri anlatılır. Uryel'in Dünya'daki kargaşa ve korku, Rafael'in ruhlar, Raguel'in ışıklar dünyasındaki intikam, Mikail'in insanların meziyetleri ve kaos, Sarakael'in günahkarların ruhları Remiel'in ayaklananlar (yükselenler) Cebrail'in Cennet, melekler ve yılan[123] ile ilgilendiği anlatılmaktadır.[124]

Melekleri, kanatlı insan görünümünde tasavvur eden Yahudilerin, kendi uluslarının koruyucusu saydıkları Mikail'in aynı zamanda göğün düzeninden, Cebrail'in ateşten, Uriel'in yıldızlardan ve meteorolojiden sorumlu olduğuna, Rafael'in şifa verdiğine inandıkları ifade edilmektedir. Ayrıca Yahudi kültüründe bazı kötü meleklerin Şeytan'ın tahakkümü altında bulunduğuna ve cinlerin düşmüş melekler olduğuna inanıldığı ifade edilmektedir.[125]

Yahudi kültüründe Uriel'in yer altı dünyasının (*şeol* שאול) gardiyanı olduğuna inanılmaktadır.[126] Sheol'u kabir hayatına veya ka-

---

[120] A. Rothkof, "Michael and Gabriel in the Aggadah", *Encyclopaedia Judaica*, 14/168.
[121] J. Dan, "Michael and Gabriel in the Kabbalah", *Encyclopaedia Judaica*, 14/169.
[122] M. Seligsohn, "Michael", *The Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalls Company, 1904), 8/536.
[123] Laurance'ın çevirisinde 'yılan' (*serpent*) yerine 'ikisat' geçer. Laurance bu kelimenin özel bir isim olduğunu söyler ve tercüme etmeden kelimeyi aktarır. Horne ve Lumpkin ise bu kelimeyi Latincede 'yılan' anlamına gelen 'serpent' kelimesiyle tercüme eder. Ayrıca Laurance, Bodleian kütüphanesindeki aslından tercüme ettiğini belirttiği eserinde Remil'den bahsetmez.
[124] R. Laurence, *The Book Of Enoch*, 27;. C.F. Horne, *The Great Rejected Books*, 69; J.B. Lumpkin, *The Books of Enoch*, 52.
[125] H.Ş. Yasdıman, *Yahudilik Üzerine Yazılar Tarihçe, Mezhep, İnanç, İbadet ve Törenler* (İzmir: İlkem, 2002), 53-54.
[126] J.E. Safra, *Britannica Encyclopedia of World Religions* (Chicago, London, New Delhi: 2006), 56.

bir sualine benzetmek mümkündür. Zira Sheol, iyi de olsa kötü de olsa bütün ruhların bekletildiği karanlık bir çukur olarak tarif edilmektedir. Aynı zamanda Sheol ile benzer anlama (*yer altı dünyası/cehennem*) gelen Gehinnom (גיהנום) arasındaki en belirgin farkın Sheol'de bekleyen ölülerin hareketsiz olduğunun Gehinnom'da ise aktif bir cezalandırma olduğunun belirtilmiş olmasıdır.[127] Yahudi inancına göre Gehinnom, kötü ruhların işkence göreceği yer olarak isimlendirilir.[128]

Hıristiyan inancına göre melek türü varlıklar saf ruhtan yaratılmıştır.[129] Tanakh külliyatını kendi kitaplarıyla birleştiren Hıristiyanlar, Yahudi geleneğin melek inancını benimsemiş ancak kendi yorumlarını da geliştirmişlerdir. Hıristiyan din adamları, Tanakh'taki Tanrı oğullarının (meleklerin) insan kızlarıyla birlikte olduğu anlatımına[130] dayanarak meleklerin cinsel suçlar işleyebileceklerini kabul etmekle birlikte meleklerin cinsiyetlerinin olmadığını da savunmuşlardır.[131] Hıristiyan din bilginleri, meleklerin görünümlerini tartışmışlar ve Tanrı ile insan arası bir konuma yerleştirdikleri meleklerin insanlardan önce yaratıldığı inancını IV. Konsilde (1215) bir doktrin haline getirmişlerdir.[132] Ayrıca meleklerin isim ve görevleri konusunda İbrani geleneği esas alan Hıristiyanlar, melekleri Tanrı'ya yakın olanlar (Cherubim), kanatlı olup insanlara ve hayvanlara benzeyenler (Seraphim) ve baş melekler (Archangels) olarak tasnif etmişlerdir.[133]

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın insanı yaratma kararını açıkladığı

---

127 G. Barborka - G. Knoche, "The Encyclopedic Theosophical Glossary Theosophical Society in Israel", www.theosophia.co.il (14.6.2019).
128 D. Watson, "Gehinnom", *Encyclopaedia Judaica*, 7/412.
129 Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trc. L. K. Shook, Notre Dame: 2010, 160.
130 Tanakh, Torah, Genesis 6/2.
131 Murat Serdar, "Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları", *Bilimname* 17/2 (2009), 147-148.
132 Hugh Pope, "Angel", *The Catholic Encyclopedia* (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 1/476.
133 Serdar, "Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları", 153-156.

meleklerin yorumlarından[134] bahsediliyor olması, meleklerin insan türünden önce var olduğunu göstermektedir. Ayrıca insan türünün yaratılışına itiraz etmekle birlikte insana secde etmeleri emrine itaat ettiklerinin anlatılması, meleklerin muhakeme yapabildiklerini ve kendi kararlarını verebildiklerini göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de, meleklerin Meryem'e,[135] Zekeriya'ya[136] ve İbrahim'e[137] çocuk müjdesi verdikleri, savaşlarda inananların yanında yer aldıkları anlatılmaktadır.[138] Mutlak iyilikle özdeşleştirilen meleklerin bu yönünün inananlar için olduğu, meleklerin inkârcılar için lanet okudukları,[139] onları azarlayıp[140] onların canlarını döverek aldıkları[141] ve inkârcıların üzerlerine azap yağdırdıkları anlatılmaktadır.[142] Ayrıca cezalandırılacak olan topluluklara meleklerin gönderildiği[143] ve Cehennemin bekçilerinin de melekler olduğu anlatılmaktadır.[144]

Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından büyük melekler kategorisinde kabul edilen meleklerden Cebrail ve Mikail isimli meleklerin isimleri hem Tanakh'ta[145] hem Yeni Ahit'te[146] hem de Kur'ân-ı Kerîm'de geçmektedir.[147] Semitik kültürde var olan melek inancını temellendiren meleklerin isimleri ve görevleri hakkındaki bilgilerin büyük çoğunluğu ikincil kaynaklar ve apokrif eserlerde bulunmaktadır.

Baş melek olgusunun her üç dinin de müşterek bir kavramı olmasının yanında kerub (cherub) kelimesi ile Mukarrabûn kelime-

---

134 Bakara 2/30-34.
135 Âl-i İmrân 3/42-45.
136 Âl-i İmrân 3/39.
137 Hûd 11/71-72.
138 Âl-i İmrân 3/123-125; Enfâl 8/9; Tevbe 9/26.
139 Âl-i İmrân 3/86-87.
140 Nisâ 4/97.
141 Enfâl 8/50; Muhammed 47/27.
142 Hûd 11/81-82; Zâriyât 51/33.
143 Hûd 11/74-82; Ankebut 29/31-32.
144 Mülk 67/8; Müddessir 74/27-31; Alak 96/14-18.
145 *Tanakh, Kethuvim,* Daniel 8/16-21; 10/13-21; 11/1; 12/1.
146 *Yeni Ahit,* Luka 1/19-27; Yahuda'nın Mektubu 1/9; Vahiy 12/7-8
147 Bakara 2/97-98; Tahrîm 66/4.

sinin anlam köken bakımdan 'yakınlık' anlamını taşıdığı ve bu meleklerin görevleri hakkında verilen bilgilerin de benzerlik gösterdiği ifade edilmiştir.[148]

2.5. Başlangıçta Olumluyken Daha Sonra Olumsuz Hâle Gelen Tinsel Varlıklar

Tanakh'ın aksine apokrif metinlerde melekler ve cinler gibi tinsel varlıklardan ayrıntılı şekilde bahsedilmektedir. Tanakh'ın ilk dönem kitaplarında cin kavramı, Talmud'un anlatımları kadar belirgin değildir. Tanakh'ta anlatılan Azâzêl ve Lilit gibi tinsel varlıklar ise tam olarak ne demonik ne de melek kategorisine girmektedir. Ayrıca Semitik metinlerde insan türüyle cinsel ilişkiye girerek yeni türlerin ortaya çıkmasına neden olduğu ifade edilen tinsel varlıklardan bahsedilmektedir.

Tanakh'ta, ismi geçen Lilit'in, vahşi hayvanların bir araya toplandığı günde rahata kavuşacağı anlatılmaktadır.[149] Âdem'in Havva'dan önceki eşi olarak da görülen Lilit'in erkekleri tahrik edip hamilelere ve çocuklara zarar veren dişil demon olduğu iddia edilmiştir. Sümer mitolojisinde 'Lil', Babil mitolojisinde 'Lilitu' olarak adlandırılan bu tinsel varlık İbranca'da ve Arapça'da 'gece' anlamına gelen 'laylah' kelimesiyle ilişkilendirilmiştir.[150]

Livyatan'ın ismi Tanakh külliyatının üç kitabında geçmektedir.[151] Denizin derinliklerinde yaşadığına inanılan yılan/timsah türü bir yaratık olarak ifade edilmektedir. Dünyanın sonuna doğru uyanacağına ve öldürüleceğine inanılmaktadır. Livyatan, Ugarit mitolojisinde Baal tarafından öldürülen ejderha Lotan ile ilişkilendirilmiştir.[152]

Tanakh'ta, Nuh tufanı (*Mabul*) anlatılmadan hemen önce gerçekleştiği ifade edilen bir olayda, insanların kızları ile Tanrı oğulları

---

[148] Serdar, "Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları", 159.
[149] Tanakh, Nevi'im, Isaiah 34/14.
[150] R.M. Lesses, "Lilith", *Encyclopedia of Religion*, 8/5458-5459.
[151] *Tanakh, Kethuvim,* Job 3/8; 41/1; Psalms 74/14; 104/26; Isaiah 27/1.
[152] C.R. Coulter, P. Turner, *Encyclopedia of Ancient Deities* (London: Routledge, 2012), 290.

(*Benei 'Elohim*) denilen tinsel bir varlık türü arasında yaşanan cinsel birleşmeden bahsedilmektedir. Ayrıca bu olay anlatılırken insan türünün yaşam süresinin 120 yıl ile sınırlandırıldığı söylenmektedir. Tanakh, Tanrı oğullarının insan kızlarıyla birleştiğinden ve devlerden bahseder ancak ayrıntılı bir açılama yapmaz.[153] Enok kitabında ise bu konu ayrıntılı şekilde açıklanır ve konu düşmüş melekler konusuna bağlanır.

Enok kitabında Tanrı oğulları olarak ifade edilen melekler, insan türünün kızlarına şehvetle ilgi duyarlar. İnsan türüyle birleşerek nesillerinin devam etmesi için yeryüzüne inip kendilerine eşler seçerler ve onlarla birlikte olurlar. Melekler, birlikte oldukları kadınlara büyü ve tabiat hakkında bilgiler öğretirler. Hamile kalan kadınlar 300 kübit[154] uzunluğunda dev çocuklar doğururlar. Devler aç kalınca hayvanlara, insanlara hatta birbirlerine saldırırlar. İnsanların dünyasında kötülük artar. Enok kitabına göre bunlara sebep olanlar düşmüş meleklerdir. Kitapta düşmüş meleklerin isimleri ve insanlara öğrettikleri bilgiler anlatılır. Azâzêl insanlara silah ve aletler yapmayı, Semjâzâ büyü yapmayı, Armârôs büyü bozmayı, Barâqîjâl yıldızları, Kôkabêl galaksileri, Ezêqêêl bulutları, Araqiêl yeryüzünün işaretlerini, Shamsiêl güneşin işaretlerini, Sariêl ise ayın yörüngesini öğretmiştir. İnsanlık felakete sürüklenip feryatları göğe ulaşınca dört büyük melek[155] harekete geçer ve Tanrı'ya ne yapmaları gerektiğini sorarlar. Tanrı, Uryel[156] ismindeki tinsel varlığa Nuh'a gitmesini ve ona yapması gerekenleri öğretmesini söyler. Azâzêl'in Dudael çölünde karanlığa hapsedilmesini, diğer düşmüş

---

153 *Tanakh, Torah,* Genesis 6/1-20.

154 "Cubit" bir uzunluk birimidir. Mısır'da ve Mezopotamya'da kullanılan bu ölçü birimi 44,6 cm olan kısa kübit ve 52,1 cm olan uzun kübit şeklinde farklı kullanımlara sahiptir (E. Bashan, "Weights and Measures," *Encyclopaedia Judaica*, c.20, s.700-706). Bu durumda devlerin boyu kısa kübite göre 133 metreye uzun kübite göre de 156 metreye denk gelmektedir. Enok'un Türkçe tercümelerinde 135 metre olduğu ifade edilmektedir. (bk. *Peygamber Enok'un Kitabı*, trc. Günyüz Keskin, İstanbul: Hermes, 2011)

155 Bunlar, Mikail, Uryel, Rafael ve Cebrail'dir ancak Laurance'nin tercümesinde Suryel adında beşinci bir meleğin daha ismi geçmektedir.

156 Laurance'nin tercümesinde Arsayalalyur şeklinde geçmektedir.

meleklerin de insanlardan edindikleri çocukların ölümlerini görmelerinin ardından hapsedilmelerini emreder.[157]

Enok kitabında Semjâzâ'nın büyü yapmayı Armârôs'un da büyü bozmayı öğrettiğine dair verilen bilgiler ile Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Kitap'tan bir grubun Harut ile Marut adındaki iki melekten büyü yapmayı ve karı ile kocanın arasını açmayı öğrendiğine dair verilen bilgiler tematik açıdan benzerlik göstermektedir.[158]

Mecusilerin kutsal kitabı olan Avesta'da geçen Haurvatat ile Ameretat adındaki iki tinsel varlık, isimlerinin telaffuzu bakımından Harut ile Marut ismine benzemektedir. Avesta'da geçen Haurvatat ile Ameretat, çoğunlukla bir arada zikredilen ve iyilikle özdeşleştirilen tinsel karakterlerdir. Haurvatat mevsimlerin sunduğu zenginliklerden, Ameretat ise tarım ve hayvancılığın bereketinden sorumludur.[159] Dolayısıyla benzerlik sadece isimlerin telaffuzunda olup büyü öğretme ve eşlerin arasını açma konusunda bir benzerlik yoktur. Ancak Mecusi mitolojisindeki melek konseyi anlamına gelen Amesha Spentas'ta[160] yer alan Aeshma-daeva'nın karı ile kocanın birleşmesine engel olmak gibi bir amacının olduğundan bahsedilmektedir.[161] Fars kültüründeki Aeshma-daeva'nın Sami kültürüne Asmodeus (*Ashmedai*) adı altında adapte edildiği ifade edilmektedir.[162]

Asmodeus tıpkı Aeshma-daeva gibi yeni evlenen eşlerin birleşmesine engel olan tinsel bir varlıktır. Babil sürgünü yıllarında Ninova'da yazıldığı ifade edilen ve Septuagint külliyatı içerisinde yer alan Tobit kitabında Asmodeus'tan bahsedilir. Asmodeus, Raguel'in kızı Sara ile evlenen erkekleri zifaf gecesi öldürmektedir. Bu şekilde

---

157 J.B. Lumpkin, *The Books of Enoch*, 26-35; R. Laurence, *The Book Of Enoch*, 5-12; C.F. Horne, *The Great Rejected Books*, 56-58.
158 Bakara 2/102.
159 J. Darmesteter, *The Zend-Avesta The Vendidad* (Oxford: Oxford University Press, 1880), 165-170, 241-246.
160 M. Lindemans, *The Encyclopedia on Mythology, Folklore and Religion*, http://www.pantheon.org/ (12.5.2019).
161 R. E.Guiley, *The Encyclopedia of Angels* (New York: Facts On File Inc., 2004), 10-53.
162 A. Piras, "Angels," 1/345; P. Oursel, L. Morin, "Mythology of Ancient Persia", 318.

yedi kocası ölen Sara, ölmek için dua ederken Tobit'te yaşadığı ekonomik ve sağlık sorunlarından kurtulmak için dua etmektedir. Her ikisinin de duasına karşılık veren Tanrı, melek Rafael'i yardıma gönderir. Tobit'in oğlu Tobias ile Raguel'in kızı Sara'nın evlendirilmesi ve Tobit'in durumunun iyileştirilmesi amaçlanmaktadır. Yolculuk esnasında Dicle nehrinden fırlayan dev bir balık Tobias'ın ayağının önüne atlar. Rafael, Tobias'a balığın safrasını, kalbini ve karaciğerini saklamasını söyler. Tobias, Rafael'in öğrettiği şekilde bu malzemeyle tütsü yapar. Zifaf gecesi Tobias'ı öldürmek isteyen Asmodeus tütsüden rahatsız olur ve Mısır'a kaçar. Ardından giden Rafael, Asmodeus'u yakalar ve zincire vurur.[163]

Yahudi din bilgini Solomon Judah Leib Rappaport (1790–1867), Asmedeus'un Sami kültüre isim olarak Fars kültüründeki Aeshma-daeva'dan entegre edildiğini ancak kavram olarak Babil mitolojisine ait olduğunu söylemektedir.[164] Büyünün kaynağına dair rivayetlerin Babil Aramcasıyla ilişkisi ve Suriye'den İran'a kadar geniş bir bölgede yayılmış olması, büyücülüğün dinler arası bir olgu (*interreligious phenomenon*) olduğuna ve Babil büyücülüğünün de bunun en bariz kanıtı olduğuna dair yorumların yapılmasına neden olmuştur.[165]

Asmedeus, Talmud'da Kral Süleyman'la birlikte hikâye edilir. Süleyman, yardımcılarına inşaatın demirden aletler kullanılmadan nasıl gerçekleşebileceğini sorar. Onlar da Shamir'in (*erkek ötücü kuş*) Musa peygamber'e Efod (*Koen Gadol'un giydiği özel giysi*) taşını getirdiğini söylerler. Süleyman, taşa nasıl ulaşacağını sorar. Yardımcıları bunu ancak cinlerin bileceğini söylerler. Cinler ise cevabı ancak cinlerin prensi Asmedeus'un bileceğini söylerler. Cinler, Asmedeus'un hangi dağdaki çukurdan su içtiğini de söylerler. Asmedeus, her gün göğe yükselip semanın bilgisini öğrenmekte[166] daha

---

[163] S.L. Brenton, *Septuagint*, 512-522.
[164] R. Belof, "Asmodeus (Ashmedai)", *Encyclopaedia Judaica,* 2/592-593.
[165] A.Y. Reed, *Fallen Angels and The History of Judaism and Christianity The Reception of Enochic Literature* (Cambridge: 2005), 254-255.
[166] Kur'ân-ı Kerîm'de de (Sâffât 37/7-10; Cinn 72/8-10) cinlerin göğe yükselip bilgi

sonra yere inip yeryüzünün bilgisini öğrenmekte sonra da kazdığı çukurdan su içip kuyuyu mühürleyerek uzaklaşmaktadır. Süleyman, Jehoiada'nın oğlu Benaiahu'ya üzerinde Tanrı'nın isminin nakşedildiği yüzük, zincir, yün kaftan ve şarap fıçısı verir ve onu Asmedeus'u yakalamaya gönderir. Benaiahu, Asmedeus'un çukurunun altında bir delik açıp suyu boşaltır ve kaftanla deliği tıkar. Ardından çukurun üstünde delik açıp içini şarapla doldurur ve bir ağacın üstüne çıkar. Su içmeye gelen Asmedeus şarabı görüp *"içki kimsede akıl bırakmaz. Fuhuş ve şarap anlayışı yok eder."* der. Ancak susuzluğuna yenik düşen Asmedeus şarabı içer ve sızar. Benaiahu onu zincire bağlar. Benaiahu, ayılıp çırpınmaya başlayan Asmedeus'a iki defa *"Efendinin adı üzerine olsun."* der. Asmedeus çırpınmayı bırakır. Böylece Kudüs'e doğru yola çıkarlar. Yolda bazı olaylar yaşanır. Asmedeus, yolunu şaşıran köre ve sarhoşa yardım eder. Düğün görüp ağlar. Yedi yıl dayanacak ayakkabı isteyen bir adama ve bir kâhine güler. Sonunda Kudüs'e varırlar. Süleyman, inşaat için Shamir'e ihtiyacı olduğunu söyler. Asmedeus, onun deniz prensinde olduğunu ve sadece güvendiği ağaçkakana verdiğini söyler. Daha sonra yolda yaşananların gerekçesi sorulur. Asmedeus, köre yardım ettiğini çünkü onun iyi birisi olduğunu, ona yardım edenin sonraki hayatında lütuf bulacağını söyler. Sarhoşun kötü birisi olduğunu, ona iyilik ettiğini, böylece sarhoşun gelecek dünyadan nasibinin kalmaması için uğraştığını söyler. Düğünde ağladığını çünkü damadın 30 gün içinde öleceğini ve gelinin 13 yaşındaki kayınbiraderinin büyümesini beklemek zorunda kalacağını söyler.[167] Asmedeus, güldüğü kişilerden yedi yıl dayanacak ayakkabı isteyen adamın yedi gün ömrü kaldığını, kâhinin de oturduğu

---

edinmeye çalıştıkları ama taşlanarak kovuldukları anlatılmaktadır.

[167] Kayınbiraderinin büyümesini beklemek zorunda kalmasının nedeni Yahudi şeriatıdır. Tanah'ın Torah, Deuteronomy 25/5-10 kısmına göre, birlikte oturan kardeşlerden biri ölürse kalan kardeş dul kadını almalı ve doğacak ilk oğul, ölen kardeşin adını sürdürmelidir. Kayınbirader bu görevi yapmazsa dul kadın Yahudi eşrafını çağırır. Toplananlar kayınbiraderin ayağındaki çarığı çıkarır ve yüzüne tükürür. Kayınbiraderin nesli de 'Çarığı çıkarılanın soyu' olarak anılır.

yerin altında gömülü hazineden habersiz olduğunu söyler. Süleyman ona *"sizin bizden üstünlüğünüz nedir?"* diye sorar. Asmedeus *"zincirimi kaldırıp yüzüğünü ver de göstereyim."* der. Süleyman söyleneni yapar. Asmedeus onu yutar, bir kanadını yere bir kanadını göğe uzatır ve Süleyman'ı 400 parasang (*fersah*) yani 2400 km öteye fırlatır.[168]

Talmud'da anlatılan bu hikâyenin tematik açıdan Kur'ân-ı Kerîm'le bazı benzer noktaları vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de, Süleyman peygamberin emrine tahsis edilen ifritlerin denizden inci çıkardıkları,[169] cinlerden oluşan bir ordusunun olduğu,[170] bir cinin Süleyman peygambere oturduğu yerden kalkmadan melikenin tahtını getirebileceğini, kitap bilgisi olan birinin ise göz açıp kapayıncaya kadar getirebileceğini söyledikleri,[171] onun için çalışan cinlerinden başkaldıranların ateşle cezalandırıldığı, cinlerin onun için kaleler, heykeller, havuz büyüklüğünde leğenler ve kazanlar yaptıkları,[172] Süleyman peygamberin denendiği, bağışlanma dilediği ve kendisine rüzgârlara hükmetme imkânı verildiği, böylece istediği yere yumuşak bir şekilde akabildiği, dalgıç ve yapı ustası cinlerin zincirlere vurulmuş olarak Süleyman peygamberin emrine verildiği anlatılmaktadır.[173]

Talmud'da ve Kur'ân-ı Kerîm'de zincire vurulan cinlere hükmedildiğinin anlatılması ve onlardan inşaat işlerinde yararlanıldığının anlatılması tematik benzerliklerdendir. Ayrıca Talmud'da Asmedeus'un geleceği bildiğinin (*ayakkabı siparişi veren adamın ve damadın öleceğini bilmesi*) anlatılmasına tematik açıdan benzer bir anlatım Kur'ân-ı Kerîm'de de bulunmaktadır. Her iki metinde de, anlatılan karakterler insanların bilemeyeceği şeyleri bilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Musa peygamberin kendisine Allah katından bilgi

---

168 R.I. Epstein - M.Simon, *Talmud*, *Gittin*, 68a-68b. 195-198.
169 Enbiyâ 21/82.
170 Neml 27/17.
171 Neml 27/39-40.
172 Sebe' 34/12-13.
173 Sâd 38/34-38.

verilen bir kul ile birlikte yaptığı yolculuk anlatılır. Musa peygamber ondan ilim öğrenmek istemektedir. Yolculuk esnasında o kişi, bindikleri gemiye zarar verir, rastladıkları bir çocuğu öldürür ve kendilerine kötü davranan köylülerin yıkılmak üzere olan duvarını tamir eder. Her defasında karşı çıkan Musa peygambere sonunda davranışlarının sebebini anlatır. Gemiye zarar vermesinin nedeni, gemilere el koyan zorba bir kralın hasarlı olduğu için bu gemiye dokunmasını engellemek içindir. Çocuğun öldürülmesinin sebebi, anne babasını isyana ve nankörlüğe götürmesine engel olmak içindir. Tamir edilen duvarın altında iki yetim çocuğa ait hazine vardır ve çocuklar büyüyünceye kadar hazinenin saklı kalmalıdır.[174]

Talmud ve Kur'ân-ı Kerîm arasındaki benzerlik, her iki metinde de geleceğin bilgisine sahip olan tinsel varlıkların geleceğin şekillenmesi için müdahalede bulunduklarının anlatılıyor olmasıdır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm anlatılan tinsel varlık, gelecek hakkındaki bilgiye kendiliğinden sahip olmadığını, ona bu bilginin verildiğini özellikle vurgulamaktadır.

Tanakh'ta Azâzêl ismi geçmektedir.[175] Ancak Tanakh'ın anlatımına göre Azâzêl'in tasnifi oldukça güçtür. Bir yerin adı olarak tanımlandığı gibi tinsel bir karakterin ismi olarak da tanımlanmaktadır. Tanakh'ın anlatımına göre İsraillilerin günahlarına kefaret olmak üzere bir ritüel düzenlenir. Töreni 'koen' olarak seçilen Harun ve onun nesli yönetebilir.[176] Tören, Harun'un hatalara kefaret olmak üzere bir Hatat-boğası, yakmalık sunu olarak bir koç ve iki teke kurban etmesiyle gerçekleşir. Tekeler arasında kura çekilir. Üzeri yazılı iki taş bir kutuya konulur. Taşın birinde Tanrı'yı ifade etmek üzere 'Aşem için' anlamına gelen 'L'Aşem' yazılıdır. Diğer taşta ise 'Azâzêl için' anlamına gelen 'L'Azâzêl' yazılıdır. Harun (*Koen*), kurada 'L'Aşem' çıkan tekeyi Tanrı'ya kurban edip kendisine 'L'Azâzêl' çıkan tekenin karşısına geçer ve iki eliyle başını tuttuğu tekeye İsraillilerin

---

[174] Kehf 18/60-82.
[175] *Tanakh, Torah,* Leviticus 16/1-28.
[176] *Tanakh, Torah,* Numbers 18/1-7.

suçlarını açıklar. Bir görevli tekeyi çöle götürüp salar. Böylece teke İsraillilerin günahını uzak bir diyara taşımış olur. Tanakh'ta ismi geçen Azâzêl'in ne olduğu ve kelimenin kökeni konusunda Yahudi din bilginleri tarafından farklı yorumlar yapılmıştır. Kelimenin 'çetin' anlamına gelen 'Az' ile 'güç' anlamına gelen 'El' kelimelerinin birleşimi olduğu, çöldeki bir uçurumu veya keçinin gittiği yeri ifade edebileceğini söyleyenlerin yanında kelimeyi İbranca'da ve Arapça'da 'uzaklaştırmak' anlamına gelen 'azl' köküyle ilişkilendirip günahı uzaklaştırmak/azletmek anlamının kastedildiğini savunanlar da olmuştur. Bir başka görüşe göreyse kelime 'keçi gitti' anlamına gelen 'Ez Azal' ifadesinden türetilmiştir.[177] Azâzêl'in, Kudüs'ün 20 km. doğusunu, kötü bir ruhun adını veya Şeytan'ın isimlerinden birini ifade ettiğini söyleyenler de olmuştur.[178]

Enok kitabında, düşmüş meleklerin cezaları açıklanırken insanlara büyü yapmayı öğreten ve düşmüş meleklerin lideri olan Semjâzâ'dan ziyade insanlara silah yapmayı öğreterek yeryüzüne kötülüğü getirdiği söylenen Azâzêl'in üzerinde durulur. Rafael tarafından cezası verilen Azâzêl'in çölde bir yere gömüldüğü ve üzerinin taşlarla doldurulduğu anlatılır.[179] Semitik dil ailesinden Ugaritçe'de 'azzi' Akadca'da 'ezzu' kelimelerinin tinsel varlıkları ifade etmek için kullanıldığı ifade edilmektedir.[180]

Yahudi kültüründe Şeytan'ı ifade etmek için Satan, Samael, Aşmeday ve Malah Amavet (*Ölüm Meleği*) gibi isimler kullanılmaktadır.[181] Kur'ân-ı Kerîm'de de Azrail'i ifade etmek için 'ölüm meleği' anlamına gelen 'Melekü'l-Mevt' terkibi kullanılmaktadır.[182] Ancak bu isim benzerliğine rağmen Yahudi kültürünün aksine İslam kül-

---

[177] Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 3:303-332.
[178] M. Easton, *Eastons Bible Dictionary From Illustrated Bible Dictionary* (USA: Thomas Nelson, 1897), 116-117.
[179] C.F. Horne, *The Great Rejected Books*, 62-63; R. Laurence, *The Book Of Enoch*, 7-15; J.B. Lumpkin, *The Books of Enoch*, 29-39.
[180] W.M. Schniedewind - J.Hunt, *A Primer on Ugaritic Language, Culture, and Literature* (Cambridge: y.y., 2007), 16.
[181] Y. Haleva vd., *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, 1/253, 523.
[182] Secde 32/11.

türünde 'Melekü'l-Mevt' ismindeki tinsel varlık, olumsuz bir figür olarak görülmez ve Şeytan'la özdeşleştirilmez.

Bazı tefsir ve hadis kitaplarında israilliyattan olduğu zikredilen bazı rivayetlerde düşmüş melek olgusu göze çarpmaktadır. Bu anlatımlar, Enok kitabındaki, meleklerin insan kadınlarıyla birleşmek uğruna bu hâle geldikleri anlatımına tematik olarak benzemektedir. İnsanların yaratılmasına itiraz eden melekleri[183] referans alan bu anlatım, konuyu sihir, Babil, Harut ve Marut[184] konusuna bağlar. Rivayetlerin ana fikrini insan türünü kınayan meleklerden iki tanesinin (*Harut ve Marut*) denenmesi oluşturur. İki melek denenmek üzere melekler arasından seçilir ve yeryüzüne gönderilir. Melekler bir kadınla birleşmek ister. Kadın, meleklerden putlara tapınmalarını, cinayet işlemelerini ve içki içmelerini ister. Melekler kadınla birleşmek için bunları yaparlar ve cezalandırılırlar. Kadın, meleklerden öğrendiği bilgiyle göğe yükselip Zühre yıldızı olur. Bazı anlatımlarda ise kadın zaten Zühre yıldızıdır ve melekelerin denenmesi için kadın görünümünde yeryüzüne indirilmiştir.[185] Türkçede Sabah/Çobanyıldızı (*Çulpan*) olarak bilinen, Roma kültüründeki Venüs gezegeninin Arapçası olan Zühre yıldızı, Antik Yunan'da Afrodit, Fenike'de Astarte, Antik İran'da ve Keldanilerde Anahita, Babil'de İştar, Antik Mısır'da ise Isis'le özdeşleştirilmiştir. Tanakh'ta geçen ve İbrancada 'parlak yıldız' veya 'sabah yıldızı' anlamına gelen[186] ifadenin Latincesi olan Lucifer kelimesi de Şeytan ile özdeşleştirilmiştir.[187] Işığın veya ateşin taşıyıcısı olarak tarif edilen Lucifer için düşmüş meleklerin lideri tanımı yapılmıştır.[188]

Yahudi ve Hıristiyan teolojisindeki meleklerden bazılarının ori-

---

[183] Bakara 2/30.
[184] Bakara 2/102.
[185] Râzi, 3/286-288; Taberi, 1:282-292; Kurtubi, 2/245-247; İbn Kesir, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri,* trc. B. Karlığa - B. Çetiner (İstanbul: Çağrı, 1993), 2/444-449.
[186] *Tanakh, Nevi'im,* Isaiah 14/12-15.
[187] C.R. Coulter - P. Turner, *Encyclopedia of Ancient Deities* (London: Routledge, 2012), 295,495.
[188] R.E. Guiley, *The Encyclopedia of Angels* (New York: Facts On File Inc., 2004), 221.

jinalliklerini muhafaza edemeyip 'düşmüş melek' oldukları inancının[189] tersine İslam inanışında meleklerin Allah'ın emrinden çıkmayacakları, isyan veya kötülük etmeyecekleri ve Allah'a itaatten yüz çevirmeyecekleri inancı hâkimdir.[190]

Değerlendirme ve Sonuç

Ortadoğu coğrafyası halklarının çoğunluğunun konuştuğu dil grubu olan Semitik dillerde yazılmış olan dini metinlerden Aramice, İbranice ve Arapça olanları yüzlerce yıl sonra ve yazıya aktarıldığı topraklardan çok uzak diyarlarda bile varlığını sürdürmekte ve inanan insanların hayatlarını etkilemektedir. Semitik dini metinlerin şekillendirdiği, evrensel karakter kazanmış bu inanç sistemlerine samimi duygularla bağlanan insanlar, varoluşlarından itibaren bütün hayatlarına yaratıcı güç olan bir ilahın mutlak iradesinin müdahale ettiğine inanmaktadırlar. Ayrıca hem ibadet maksadıyla hem de bilgi edinme amacıyla okudukları kutsal metinlerde isimleri ve eylemleri anlatılan ruhani/tinsel varlıkların da değişik şekillerde, insanların hayatlarına müdahil olduklarına inanmaktadırlar.

Semitik metinlerde, yaratıcı güç tarafından yaratıldığı ifade edilen tinsel varlıklar, fiziki âlemde insanlar tarafından duyumsanamayan ancak metinlerdeki anlatımlarda insanlarla etkileşime girebildikleri ifade edilen varlıklardır. Melekler gibi bazı tinsel varlıklar hem kendi iradeleri bulunan hem de tanrısal iradenin hizmetinde olan varlıklar iken bazıları da kendi iradeleri doğrultusunda kötülüğü tercih ettiği ifade edilen demonik varlıklardır. Semitik dini metinlerde yaratıcı güç, mutlak hâkimiyet sahibi olup iyi olsun kötü olsun bütün tinsel varlıkların yaratıcısı, gözeticisi ve yargılayıcısı konumundadır. Bu bakımdan tinsel varlıklar tipolojik olarak tanrısallık özelliği taşımamaktadırlar. Tinsel varlıklar ateşle veya ışıkla ilişkilendirilmekte ve insanüstü güçlerle tavsif edilmiş olmakla birlikte yaratmak veya mutlak güç kudret sahibi olmak gibi özellikler-

---

[189]C. Hodge, *Systematic Theology*, http://www.ccel.org/ccel/hodge/theology1.html. (12.5.2019).

[190] H. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 1/45-46.

den yoksun olarak anlatılmaktadır.

Karşılaştırmalı değerlendirme açısından Semitik metinlerdeki tinsel varlıkların, bazen aynı isimlerde ve aynı karakterlerde bazen de farklı isimler altında fakat aynı formatta hikâye edildiği görülmüştür. Örneğin Şeytan'ın insan türüne yönelik husumetinin kaynağını açıklama konusunda apokrif kaynaklar ile Kur'ân-ı Kerîm'in anlatımlarında benzerlikler bulunmaktadır. Ancak Tanakh'ın anlatımlarına göre insanın Cennet'ten çıkarılmasına sebep olan tinsel karakter yılandır. Bu gibi örneklerde karakterlerin isimleri farklılaşmakta ancak anlatılan hikâyenin temasında benzerlikler bulunmaktadır. Hatta Semitik kültüre komşu halkların mitolojilerinde bile farklı isimler altındaki tinsel varlıklar hakkında anlatılanların tematik olarak Semitik dinsel metinlerin anlatımlarıyla benzeştiği görülmektedir.

Kaynakça

Backhause, K.. "Yeni Ahit". *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü.* 848, 849. ed. M. Selçuk - H. Albayrak. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013.

Barborka, G. – Knoche, G.. "The Encyclopedic Theosophical Glossary Theosophical Society in Israel". www.theosophia.co.il (14.6.2019).

Bashan, E.. "Weights and Measures". *Encyclopaedia Judaica.* 20/700-706. USA: Thomson Gale, 2007.

Belof, R.. "Asmodeus (Ashmedai)". *Encyclopaedia Judaica,* 2/592-593. USA: Thomson Gale, 2007.

Birışık, A.. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 26/383-386. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Black, J.. Green. A. *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü Tanrılar İfritler Semboller.* İstanbul: Aram, 2003.

Bottero, J.. *Eski Yakındoğu Sümer'den Kutsal Kitab'a.* trc. L. A. Özcan. Ankara: Dost, 2005.

Bratton, F. G.. *Yakın Doğu Mitolojisi.* trc. N. Muallimoğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.

Brenton, S. L.. "The Septuagint With Apocrypha: English".

http://ecmarsh.com (8.6.2019).

Charlesworth, J. H.. "Biblical Literature: Apocrypha and Pseudepigrapha". *Encyclopedia of Religion.* 2:896-905. USA: Thomson Corporation, 2005.

Coulter, C. R. – Turner, P.. *Encyclopedia of Ancient Deities.* London: Routledge, 2012.

Çakan, İ. L.. *Hadis Edebiyatı Çeşitleri Özellikleri Faydalanma Usulleri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Dalby, A.. *Dictionary of Languages.* London: A & C Black, 2006.

Dan, J. "Michael and Gabriel in the Kabbalah". *Encyclopaedia Judaica.* 14/169. USA: Thomson Gale, 2007.

Davidson, F. – Stibss, A. – Kevan, E.. *The New Bible Commentary.* London: Billing and Sons, 1954.

Deane, J. B.. *The Worship of The Serpent Traced Throughout The World Attesting The Temptation and Fall of Man By The Instrumentality of A Serpent Tempter.* London: y.y., 1833.

Demir, M. – Özafşar, M.. "Vehb b. Münebbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 42/608-610. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Dennys, N.. *Folklore of Chine and Its Affinities with That of The Aryan and Semitic Races.* London: y.y., 1876.

Düzgün, Ş. A.. "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 11-30.

Easton, M.. *Easton's Bible Dictionary From Illustrated Bible Dictionary.* USA: Thomas Nelson, 1897.

Ellicott, C. J.. *New Testament Commentary for english Readers.* New York: 1897.

Etheridge, J. W.. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on The Pentateuch with The Pragments of The Jerusalem Targum from The Chaldee.* London: y.y., 1862.

Findly, E. B.. "Breath and Breathing". *Encyclopedia of Religion.* 2/1041-1047. USA: Thomson Corporation, 2005.

Firestone, R.. *Yahudiliği Anlamak İbrahim'in-Avram'ın Çocukları.* trc.

Ç. Erendağ - L. Kartal. İstanbul: Gözlem, 2004.

Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. trc. L. K. Shook, Notre Dame: 2010.

Green, R. M.. "Theodicy". *Encyclopedia of Religion*. 13/9111-9121. USA: Thomson Corporation, 2005.

Greenberg, M.. *Dictionary of Languages*. London: A & C Black, 2006.

Guiley, R. E.. *The Encyclopedia of Angels*. New York: Facts On File Incorporated, 2004.

Hackett, A. J.. "Semitic Languages". *Encyclopedia of Language and Linguistics*. 12/229-235. Amsterdam: Elsevier Science Publising, 2006.

Haleva, N.. *Pirke Avot Bilgelerimizin Öğretileri*. trc. Ester Asa. İstanbul: Gözlem, 2004.

Haleva, Y. - Alaluf, İ. - Benveniste, M. - Haleva, N. - Adoni Y. – Peres, İ.. *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*. thk. M. Farsi, trc. E. Asa - D. Yanni - B. B. Danon. İstanbul: Gözlem, 2010.

Harvey, W.. "Torah". *Encyclopaedia Judaica*. 20/39-46. USA: Thomson Gale, 2007.

Hodge, C.. "*Systematic Theology*". http://www.ccel.org/ccel/hodge/theology1.html. (12.5.2019).

Hooke, S. H.. *Ortadoğu Mitolojisi Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hıristiyan Mitosları*. trc. A. Şenel. Ankara: İmge, 2015.

Horne, C. F.. *The Great Rejected Books of the Biblical Apocrypha. The Sacred Books and Early Literature of the East*. trc. F. C. Conybeare - B. Cowper. New York - London: Parke Austin and Lipscomb, 1917.

Işık, H.. "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'a Göre Şeytan". *Bozifder*. 13/13 (2018), 35-74.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmadu'd-Din. *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*. trc. B. Karlığa - B. Çetiner. İstanbul: Çağrı, 1993.

J. Darmesteter. *The Zend-Avesta The Vendidad*. Oxford: Oxford University Press, 1880.

Jakson, D. P.. *Gılgamış Destanı*. trc. A. Antmen, Ankara: y.y., 2005.

Jeffery, A.. *The Foreign Vocabulary of Quran*. Baroda: Oriental Institute, 1938.

Karaman, H. - Çağrıcı, M. – Dönmez, İ. K. – Gümüş, S.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.

Katar, M.. "Şeytan". *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları sözlüğü*. ed. M. Selçuk - H. Albayrak. 710-711. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013.

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1974.

Kramer, S. N.. *Sümer Mitolojisi İ.Ö. Üçüncü Bin Yıldaki Tinsel ve Edebi Gelişim Üstüne Bir Çalışma*. trc. H. Koyukan. İstanbul: Kabalcı, 1999.

Kur'ân-ı Kerîm. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kurtubi, Muhammed İbn Ahmed. *Kurtubi Tefsiri el-Camiu Li Ahkami'l-Kur'an*. trc. B. Eryarsoy. İstanbul: Buruç, 1998.

Laurence, R.. *The Book Of Enoch The Prophet*. London: y.y., 1883.

Lesses, R. M.. "Lilith". *Encyclopedia of Religion*. 8/5458-5459. USA: Thomson Corporation, 2005.

Lewis, B.. *Ortadoğu Hristiyanlığın Doğuşundan Günümüze Ortadoğu'nun İki Bin Yıllık Tarihi*. trc. S. Kölay. Ankara: Arkadaş, 2005.

Lindemans, M.. "*The Encyclopedia on Mythology, Folklore and Religion*". http://www.pantheon.org/ (12.5.2019).

Litvinskii, B. A.. "Sheep and Goats". *Encyclopedia of Religion*. 12/8309-8312. USA: Thomson Corporation, 2005.

Lumpkin, J. B.. *The Books of Enoch A Complete Volume Containing*. Alabama: Fifth Estate Publishers, 2010.

Oursel, P. - Morin, L.. "Mythology of Ancient Persia Religion of the Zend-Avesta A Summary of Moslem Myths". *New Larousse Encyclopedia of Mythology*. ed. F. Guirand. 314-327. New York: Crescent Books, 2001.

Peygamber Enok'un Kitabı. trc. Günyüz Keskin. İstanbul: Hermes, 2011.

Piras, A. "Angels". *Encyclopedia of Religion*. 1/343-349. USA: Thomson Corporation, 2005.

Pope, Hugh. "Angel". *The Catholic Encyclopedia*. 1/476-481. New York: The Encyclopedia Press, 1913.

Rabin, C. M.. "Semitic Languages". *Encyclopaedia Judaica*. 18/280-286. USA: Thomson Gale, 2007.

Ramazanoğlu, M.. *Dünya Edebiyatından Seçmeler Gilgameş Destanı*. İstanbul: MEB, 1989.

Râzi, Fahruddin Muhammed İbn Ömer. *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*. trc. L. Cebeci - S. Kılıç - C. S. Doğru. Ankara: Akçağ, 1988.

Reed, A. Y.. *Fallen Angels and The History of Judaism and Christianity The Reception of Enochic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.

Rothkof, A.. "Michael and Gabriel in the Aggadah". *Encyclopaedia Judaica*. 14/168. USA: Thomson Gale, 2007.

Russell, J. B.. *Şeytan Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük*. trc. N. Plümer. İstanbul: Kabalcı, 1999.

Russell, J. B.. *İblis Erken Dönem Hristiyan Geleneği*. trc. A. Fethi. İstanbul: Kabalcı, 2000.

Safra, J. E.. *Britannica Encyclopedia of World Religions*. Chicago – London - New Delhi: y.y., 2006.

Sarna, N. M.. "Biblical Literature: Hebrew Scriptures". *Encyclopedia of Religion*. 2:878-879. USA: Thomson Corporation, 2005.

Schniedewind, W. M. – Hunt, J. *A.. Primer on Ugaritic Language, Culture, and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Seligsohn, M.. "Michael". The Jewish Encyclopedia. 8/536. New York: Funk and Wagnalls Company, 1904.

Serdar, Murat. "Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları". *Bilimname*. 17/2 (2009), 139-164.

Shachter, J. - Freedman, H.. "*Talmud, Sanhedrin 65a*" ed. I. Epstein. http://www.Halakhah.com (15.4.2019)

Simon, M.. "*Talmud, Gittin*, 68a-68b". ed. I. Epstein.

http://www.Halakhah.com (15.4.2019).

Soanes, C. - Stevenson, A. "Concise Oxford English Dictionary". linguistic-support@babylon.com (16.5.2019).

Stephens, W.. "Demons: an Overview". *Encyclopedia of Religion*, 4/2275-2282. USA: Thomson Corporation, 2005.

Şahin, M. S.. "Cin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/5-8.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir. *Taberi Tefsiri*. trc. K. Aytekin - H. Karakoyun. İstanbul: Hisar, 2013.

Tanakh The Jewish Bible Hebrew English. Illinois: Varda Books, 2009. http://www.ebookshuk.com (6.4.2019).

Tanyu, H.. "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları İlmi İnceleme ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 95-98.

Thurner, M.. "Seçilmişlik". *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları sözlüğü* ed. M. Selçuk - H. Albayrak. 660-661. Ankara: 2013.

Unterman, İ.. *The Talmud, An Analytical Guide to its History and Teachings*. New York: Bloch Publishing, 1971.

Ünal, M.. *Din Fenomenolojisi Tarihçe Yöntem ve Uygulama.* Kayseri: Geçit, 1999.

Watson, D.. "Gehinnom". *Encyclopaedia Judaica*. 7/412. USA: Thomson Gale, 2007.

Wesley, J.. "Wesley's Notes on the Bible". http://www.ccel.org/ccel/wesley/notes.html (9.5.2019).

Winternitz, H. M.. *Hind Destanlari Râmâyana Mahâbhârata Harivamşa*. trc. Korhan Kaya. Ankara: İmge, 2002.

Yasdıman, H. Ş.. *Yahudilik Üzerine Yazılar Tarihçe, Mezhep, İnanç, İbadet ve Törenler*. İzmir: İlkem, 2002.

Phenomenology Of Spiritual Existences In The Semitic Religious Texts

Summary

A. L. Schloezer had given the name of 'Semitic' to a family of languages which were spoken by Aramic, Hebrew and Arabic tribes. Semitic languages were supplemented with Akkadian languages and Ethiopic languages and so forth. The Tanakh (the New Testament) and the Qurʾān were written in Semitic languages. These sacred texts have influenced a lot of peoples in different regions of the earth. Beliefs, sensations, perceptions and behaviors of these people have been affected by faiths system that were formed the Semitic sacred texts. People who are connected to this faith system have believed that some of incorporeal existences have been influenced their health, wealth and success. All of the Semitic sacred texts have been saying that God is creator, prescriptive and retributive. Incorporeal existences were created by God in Semitic sacred texts. For this reason, under no circumstances, incorporeal existences had not typologically become a God. Indeed, incorporeal existences have not got limitless power and boundless willpower as befits a God.

Incorporeal existences not only are believed in the Semitic sacred texts but are believed in all the world as well. Judaism, Christianity and Islam have spread all over the world. Accordingly, incorporeal existences have been acknowledged by the nations living in different regions of the earth. In consequence, incorporeal existences are associated with other incorporeal existences that already existed in these regions. In this way, incorporeal existences have become syncretic phenomenon in the regions embraced. Word of 'demon' in Europe is akin to 'genie (jinn)' in Semitic culture. Besides, the word 'angel' in Europe is akin to 'Malak' in Semitic culture. The previous faith in incorporeal existence in Europe has been impressed by faith in incorporeal existence in Semitic culture. Sometimes the belief system in Semitic texts is both influenced and influ-

ential. For an example, Asmodeus in Europe is derived from Aeshmadaeva in Zoroastrian. Ashmedai in Semitic culture derived from Aeshmadaeva Iranian culture and passed in Europe.

Incorporeal existences are not seen by human beings but nevertheless there certainly are incorporeal existences in the world who can influence the life of human beings in accordance with Semitic sacred texts. In addition, incorporeal existences had been related to fire and light in the Semitic sacred texts. They are two varieties as per their characters. Angels are good, favorable and beneficial incorporeal existences and demons are bad, harmful and damaging incorporeal existences. Semitic sacred texts are generally saying for the most part that angels have been created from light and demons have been created from fire. As a matter of fact, both of them are similar and relative because origin of light is fire. Additionally, some of the Semitic sacred texts have said that Satan, Semjâzâ or the other demons are fallen angels.

Human being and incorporeal existences can act according to their wish because God has given them volition. However, this volition is not unlimited. Human being and incorporeal existences are mortal, but only God is immortal and unlimited. Human being and incorporeal existences will be Judged on the day of resurrection. Therefore, they will be punished or rewarded according to their acts.

Incorporeal existences have been analyzed, and some similarities have been found between them. These similarities are occasionally noted in the names of the incorporeal existences and sometimes in their typical characteristics. For instance, the name of Gabriel and Michael are in all the semiotic sacred texts and they are good angels. Sometimes, characteristics of incorporeal existences are similar, but their names aren't. For example, there are incorporeal existences that had taught magic to the human being in all the Semitic sacred texts, but their names are different, like Semjâzâ, Armârôs, Aeshma-daeva, Ashmedai, Asmodeus, Hārūt and Mārūt.

Incorporeal existences can interfere with the life of human being and vice versa, the human being can interfere with incorporeal

existences. For instance, it was written both in the Qurʾān and Talmud that the prophet Solomon gave the order to the demons to build a structure.

The methods of phenomenology of religion and comparative religion were used in order to describe typologically and morphologically incorporeal existences in the Semitic sacred texts. Thus, incorporeal existences were classified according to writing of Semitic sacred texts as per occurrences and actions of them.

As a result, all the Semitic sacred texts has said that incorporeal existences are existing, living and interfering with the life of human being. But this Semitic sacred texts emphasized that incorporeal existences and human being were controlled by God and also human being must believe in God and must take refuge in him.

Keywords: History of religions, Tanakh, New Testament, Qurʾān, spirit, angel, demon, Satan.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Mâturîdî'ye Göre Nesih Problematiği

The Problematic of the Naskh According to al-Māturīdī

Yazar / Author

Arslan KARAOĞLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Niğde / TÜRKİYE
karaoglanarslan@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0411-3750

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 08/09/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 73-111
Atıf/Citation: Karaoğlan, Arslan. "Mâturîdî'ye Göre Nesih Problematiği". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 73-111.
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 73-111.

Mâturîdî'ye Göre Nesih Problematiği

Öz

İslam inanç sisteminde Sünnî teoloji ekolünün otoritelerinden olan Mâturîdî (ö. 333/944) kelâm, fıkıh ve tefsir gibi birçok ilim dalında pek çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden biri olan Te'vîlâtü'l-Kur'ân, onun düşüncesini ve o günün tefsir geleneğini günümüze aktarması açısından oldukça çok önemlidir. Bu araştırmamızda, Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân isimli tefsirinden yola çıkarak, müfessirin neshe dair görüşlerine ve klasik tefsir geleneğinde neshe mesnet gösterilen âyetleri anlam-yorum ekseninde nasıl ele aldığına vurgu yapılmıştır.

Kendisi nesih anlayışının tamamında ehl-i sünnetin bünyesinde gelen yorumları mutlak doğru olduğu tezini kuvvetlendiren bir dil dizgesini mi savunmuş yoksa büyük ölçüde ezber bozan bir yöneliş mi sergilemiştir? Ayrıca Mâturîdî nesih anlayışını hangi paradigma üzerine inşa etmiştir? Nesih olgusu nassların mı yoksa hükümlerinin mi ortadan kaldırılmasını ifade etmektedir? Bu sorulara cevap aranmıştır. Nesih fenomeni vahiy ile olgu arasındaki diyalektiğin en güçlü delili olup tefsir ilminin önemli ve tartışmalı konularından bir tanesidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Âyet, Nesih.

The Problematic of the Naskh According to al-Māturīdī

Abstract

Al-Māturīdī wrote many works related to these fields thanks to his profound knowledge in many branches of science such as kalam, fiqh and tafsīr. One of these works, *Taʾwīlāt al-Qurʾān*, is very important in terms of conveying his thought and the tradition of commentary to that day. Starting from al-Māturīdī's exegesis entitled *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, this study emphasizes both al-Māturīdī's views about naskh and the way he treats verses supporting naskh in the tradition of classical exegesis in terms of meaning and interp-

retation.

Did al-Māturīdī defend a language system that strengthened the thesis that the interpretations coming from the Ahl al-Sunna in the whole of the understanding of naskh were absolutely correct, or did he display a tendency that greatly distorted the memorization? According to which paradigms did al-Māturīdī build his understanding of naskh? Does the phenomenon of naskh mean the elimination of nass or the elimination of provisions? The answers to these questions were sought. The naskh phenomenon is the strongest evidence of dialectic between the revelation and the phenomenon. In addition the naskh is amongst the most important and controversial issues of tafsīr.

Keywords: Tafsir, al-Māturīdī, *Taʾwīlāt al-Qurʾān*, verse, naskh.

Giriş

Tefekkür ve ilim tarihinin neredeyse her devresine nüfuz eden, çağın ilerlemesine katkı sağlayarak daha sonraki süreçlerde de kaynak olabilecek nice değerli kişiler mevcuttur. Cemil Meriç'in "Hilkatin atölyesinde çalışan, yani, yeni bir dünya parçası, yeni bir düşünce, yeni bir tertip yaratan ustaların sayısı bir asırda üç-beş... Sen onlardan biri olmaya çalışacaksın."[1] ifadesinde belirttiği gibi bu ustalardan biri de İmam Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî'dir.(ö. 333/944) O, İslâm düşüncesinin önemli merkezlerinden olan Basra, Bağdat, Kûfe ve Medine gibi büyük şehirlerden çok uzakta olan, bugünkü Özbekistan'ın Semerkant bölgesinde yetişmiş önemli kişilerden biridir. Yüksek bir ilmi kariyere sahip olan Mâturîdî, birçok ilim dalında devrinin otoritesi olmuş, güçlü ilmi birikimi ve donanımından ve İslâm düşüncesinin oluşumu için sarfettiği çaba ve gayretlerinden dolayı İmamü'l-Mütekellimin olarak da anılmıştır.

[1] Cemil Meriç, *Jurnal* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 126.

İmam Mâturîdî, özellikle İslam Dünyasının ve Türk toplumunun hafızalarından silmemesi ve referans alması gereken önemli değerlerden biridir. Mâturîdî, 9. asrın ikinci, 10. yüzyılın ilk yarısında Abbasilerin iktidarında Semerkant'ta yaşamış velud bir bilim insanı, tefsirci ve kelamcı olup, tefekkür ve yorum dünyasına getirdiği yeni açılımlarla Ehl-i Sünnet itikadının temel ilkelerinin belirlenmesinde ve süreklilik kazanmasında önemli yararları olmuş, te'vilde subjektifliğin varlığına dikkat çekmiştir. Onun, İslam dünyasındaki düşünce hayatında semantik (anlambilim) ve yorum bilimin öncülüğünü yapan ilk kişilerden biri olduğu söylenebilir.[2] Bu makalede Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı tefsir çerçevesinde, Mâturîdî'nin nesih anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Mâturîdî, gelenekte olan "nesh meselesini" kabul eder ve bunun Yahudilerin iddia ettikleri "bedâ" düşüncesiyle uygun düşmeyeceğini söyler. O, ictihâd yoluyla da neshin caiz olduğuna dair kanaat taşıdığını söyler. Bu makalede bu yaklaşımının boyutunu ortaya koyarak gerçektende iddia ettiği bu düşüncesinin doğru anlaşılıp anlaşılmadığını ortaya koyduk. Kendisi nesih anlayışının tamamında ehl-i sünnetin bünyesinde gelen yorumları mutlak doğru olduğu tezini kuvvetlendiren bir dil dizgesini mi savunmuş yoksa büyük ölçüde ezber bozan bir yöneliş mi sergilemiştir? Ayrıca Mâturîdî nesih anlayışını hangi paradigma üzerine inşa etmiştir? Nesih olgusu nassların mı yoksa hükümlerinin mi ortadan kaldırılmasını ifade etmektedir? Bu sorulara cevap aranmıştır. Nesih fenomeni vahiy ile olgu arasındaki diyalektiğin en güçlü delili olup tefsir ilminin önemli ve tartışmalı konularından bir tanesidir. Mâturîdî hakkında yapılan bazı çalışmalar olmakla beraber[3] Mâturîdî'nin nesh anlayışının temelini oluşturan paradigmala-

---

[2] Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 9.

[3] Bazı yüksek lisans çalışmalarında Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân'ın bir kısım sûre ve âyetlerinin neşri gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında Nisâ ve Mümtehine sûreleriyle Âl-i İmrân sûresinin 1-95. âyetlerinin tefsiri yer alır (İmam Mâturîdî ve Maturidilik, 395). Hüseyin Uysal Mâturîdî'nin te'vil anlayışı konusunda yüksek lisans tezi hazırlamıştır. M. Ragıp İmamoğlu (İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu, Ankara

rın yeterince detaylandırılmadığını söylemek mümkündür. Bu makalede onun nesh anlayışının temelini oluşturan ilkeleri etraflıca ele almaya çalıştık.

1. Nesih Problemine Mâturîdî'nin Teorik Yaklaşımı

Ebû Mansur el-Mâturîdî bulunduğu çevrede kendisini nesih konusunda gelen farklı görüşlerin ve neshe mesnet olan âyetler hakkında yapılan hararetli tartışmaların ve yorumların içerisinde bulmuştur. O, fikri ve zihni oluşumunu inşa ederken, tefsirci ve kelamcı kimliğinin dışında yaşadığı dönemdeki fikri ve kültürel birikimlerden de etkilenmemesi mümkün değildir.

Mevzuya giriş yaparken evvela şu soruları sormak gerekir: Acaba Kur'ân'da nesih ile ilişkilendirilen âyetler, hangi amaca yönelik olarak nazil olmuştur? Neshin faydası nedir? Mâturîdî işte bu sorular çerçevesinde neshin içeriğini, ona dair gelen görüşleri ve tartışmaların nedenlerini açıklamaktadır. Bu çalışmamızda bizler Mâturîdî'nin neshe ilişkin yaklaşımını, onun en önemli eseri olan Te'vîlâtu Ehli's-Sünne[4] üzerinden değerlendirmeye alacağız.

1.1. Mâturîdî'de Neshin Kavramsal Çerçevesi ve Dayanakları

Mâturîdî'nin nesihle ilgili kanaatini daha iyi anlamak için

1973) ve Talip Özdeş (İmam Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı, İstanbul 2003) eser üzerine doktora çalışması yapmıştır. Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân'ın bazı özellikleri ve Mâturîdî'nin müteşâbih âyetlere bakışıyla ilgili makaleler yayımlanmıştır. Ayrıca Murtaza Korlaelçi, "Mâturîdî'nin Düşünmeyle İlgili Bazı Ayetleri Tevili", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1987), 129-147; Celal Kırca, "Ebu Mansur El-Maturidi'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 281-29; İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 67-93 gibi makaleler de bulunmaktadır.

[4] Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân, Te'vîlâtü Ehli's-Sünne ve Te'vîlâtü'l-Mâturîdiyye olarak isimleri geçen bu tefsirin edisyon kritiğini yapanlardan biri de Dr. Mecdî Basellumdur. Beyrutta Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2005 yılında neşredilmiştir. Yaklaşık 600 er sayfalık 10 ciltten oluşan hacimli eserdir. Biz de çalışmamızda Mâturîdî üzerinden bir atıf ve değerlendirme yaptığımızda bu baskıyı esas aldık.

onun Kur'ân'da nesihten bahseden âyetler hakkındaki yorumlarını bilmek gerekir. Bilindiği gibi Kur'ân'da neshin imkanını savunanların ittihaz ettikleri üç âyet vardır. Bunlardan ilki "Biz bir âyeti yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir"[5]

Mâturîdî bu âyette geçen ifadeyi iki ana başlıkta ele almaktadır. Bunlardan birincisi âyette geçen مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ/Biz bir âyet neshe-der (hükmünü yürürlükten kaldırır)" ifadesi bir diğeri أَوْ نُنْسِهَا /onu unutturursak" ifadesi ve bunlar hakkında gelen yorumlar. Şimdi birinci kısım hakkında onun ortaya koyduğu yorumları şu şekilde aktarmak mümkündür: Mâturîdî, nesh kavramının tarifini onun terim anlamından bağımsız olarak bazı kelamcıların görüşlerine yer vererek şöyle yapmaktadır: "Neshedilen âyet; Levh-i Mahfuzdan âyetin inmesi" (istinsah); unutturulan âyet ifadesi "Âyetin Levh-i Mahfuzdan indirilmeyip orada bırakılması"; neshedilen âyet kısmı ise "âyetin hükmünü ve o hükümle amel edilmesini ortadan kaldırmak"; unutturulan âyet ifadesi ise " âyetin okunuşunu ve tilavetini terk etmek" anlamlarına gelir. Buna göre âyetin tamamen kaldırılması caiz olduğu gibi âyetin hükmünün kaldırılıp metninin bırakılması da bazı sebeplere bağlı olarak câizdir.[6]

Bu çerçevede şunları söylemek mümkündür: Birincisi neshin fiilen gerçekleştiği görülmektedir. Zira neshi inkar edenlerin görüşleri kökünden yıkılmıştır. Onların neshi inkar etmesi telakkisi onun mana ve mahiyetini bilmemeleri üzerine inşa edilmiştir. Çünkü nesih Yahudilerin dedikleri gibi bedâ üzerine olmayıp "Belirli bir vakte kadar hükmün geçerliliğinin devam etmesiyle birlikte belli bir zamandan sonra hükmün geçerliliğinin sona ermesi ve diğer bir vakitte yenilenmesidir". Veya hükmün geçerlilik süresini beyan etmektir. İkincisi âyetle amel etmekte sevap bulunduğu gibi onu okumakta

---

[5] el-Bakara 2/106.

[6] Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Tevilâtü Ehli's-Sünne Tefsiru'l-Mâturîdî,* thk. Mecdî Basellum (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/531.

da öyle fazilet vardır. Onun kendisiyle amel edilmesi faziletinin kaldırılıp tilavet sevabının devam etmesi mümkündür. Üçüncüsü birinci hükmün zaruret ve darlık haline, ikincisinin ise normal imkanların mevcudiyeti haline dönmesidir. Şu âyette görüldüğü üzere: "Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır. Kim günaha meyletmeksizin açlıkta dolayı dara düşerse haram etlerden yiyebilir."[7] Âyetteki zaruret ve darlık halinde hükmün değişmesi veya yeni bir hükmün gelmesi neshe işaret etmektedir.

Bir de âyetin kendisinin (metninin) kaldırılıp okunmasının unutturulması (ve hükmünün devam etmesi)[8] de mümkündür. Nitekim Hz. Ömer'den (ra) rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: "Biz Ahzab Sûresini (âyet sayısı bakımından) Bakara Sûresine denk görürdük. Sonraları ondan bazı âyetler kaldırılmıştır (mensûh/nesh), şu metin onlardan biridir. "Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ettikleri takdirde Allah'tan bir ceza olarak mutlak surette recmediniz."[9]

Burada görüldüğü gibi Mâturîdî üç çeşit nesihten bahsetmektedir: I. Âyetin hem nazmını hem hükmünü ortadan kaldıran nesh, II. Nazmını (tutarlı delâletleri ortaya çıkarmak için anlamları birbiriyle ahenkli, aklın uygun gördüğü tarzda bir araya getirilmesi uygun olan lafızlar) ortadan kaldırıp hükmünü bâki kılan nesh. Neshin bu türüne "recm âyeti" diye meşhur olan, "Yaşlı (evli) erkek ve kadın zina ettiği zaman onları recmedin ..." anlamındaki rivâyeti örnek vermektedir. Mâturîdî, bu görüşüne medlul olarak sunduğu aklî çıkarımını neshe delil olarak gösterilen "Allah dilediğini siler,

---

[7] Mâturîdî, *Te'vilât,* 1/531; el-Maide 5/3.
[8] يجوز أن يرفع عينها فيُنْسى ذكرُها Mâturîdî, *Tevilât,* 1/531.
[9] Mâturîdî *Te'vilât,* 1/531; Buhari, "Hudud", 21, 22, 23; Müslim , "Hudud",12-14, Ebu Davud, "Hudud", 23.

dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır."[10] âyetinin tefsirinde şöyle ortaya koymaktadır: Sözkonusu âyet "silmeyi yaratmaya" hamleder. Bu da çeşitli şekillerde açıklanabilir. Bir ihtimal hükümlerin nesh edilmesidir. Âyet bizzat kendisini değil hükmünü ve onunla amel etmeyi silmek anlamına gelir. "Dilediğini de yerinde bırakır" ifadesi, neshedilmez, onunla amel etmek terk edilmez ve âyetin hükmü yerinde kalır anlamına gelir.[11] İmam Mâturîdî'nin âyet hakkında yaptığı yorum neshin bu türüne giren grubu onaylamış bulunmaktadır. III. Hükmü neshedip nazmı bâki kalan neshler. "Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman" ilahi beyanının iki şekilde yorumlanması muhtemeldir: Birincisi müfessirlerin söylediği gibi bir âyetin peşinden gelen başka bir âyetle neshedilmesi anlamına gelmesidir. O da bir âyetin lafzının kaldırılması değil bir âyetin hükmünün başka bir âyetin hükmüyle değiştirilmesi şeklinde olur. İkincisi Hz. Peygamberin risâletine ilişkin delil ve kanıttan başka bir kanıtla değiştirdik ve yeniledik demektir.[12] Burada şeriatlerin değiştirilmesi anlaşılmaktadır.

Yapılan yoruma bakıldığında her iki yorumun kesiştiği nokta gelen ilk şeyin (âyet, delil ve hükmün) ikinci gelen delil, âyet ve hükümle değiştirilmesidir. Burada dikkatten kaçmaması gereken husus değiştirilen mefhumun hangisi olduğudur. Mâturîdî bu mefhumların bilindiği gibi âyet, delil ve hüküm olduğuna dikkat çekmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Mâturîdî aslına bakılırsa klasik ulemanın nesh konusundaki yaptığı sınıflandırmayı özetler. O, nesih hakkında oluşturduğu anlama ve yorumlama metodolojisini geleneksel yorumların epistemolojisi üzerine inşa etmiş ve bir değerlendirme yapmıştır. Ayrıca mana (ne diyor) ile referans (ne demek istiyor) diyalektiğine önem vererek anlamada ve yorumlamada yeni gelişmeler sağlamıştır. Konuya dair ayrıntılı bilgiyi ileride vereceğimiz için şimdilik bu kadar bilgi vermekle yetiniyoruz.

---

[10] er-Rad 13/39.
[11] Mâturîdî, *Te'vilât,* 6/352.
[12] Mâturîdî, *Te'vilât,* 6/571.

Yukarıda da belirtildiği gibi Mâturîdî, Bakara 106. âyetinin ikinci anlama boyutuna نُنْسِهَا/onu unutturursak" ifadesiyle başlamaktadır. İlgili ifadeyi "onun kıraatini ve tilavetini terk ederiz" şeklinde yorumlamış, "kıraat" ve "tilavet" ayrımını öne çıkarmıştır. Mâturîdî, Kur'ân metninin yürürlükten kaldırılmasını ve böylelikle zikrinin/okunmasının unutulmasının makul olduğunu savunurken bir başka yerde yaptığı yorumda böyle bir şeyin mümkün olmadığını iddia etmektedir. Bu iddiasını da "Sana okutacağız ve Allah dilemedikçe unutmayacaksın. O, açık olanı da bilir, gizli olanı da"[13] âyetinin yorumunda ortaya koymaktadır. Burada Mâturîdî, âyette yer alan ifadeyi bazılarının, "Allah Teâlâ, sana unutturmak istediğini sana unutturur." tarzında açıkladıklarını ifade eder. Ancak onların bu beyanlarını doğru bulmadığını ve tatmin edici olmadığını belirtmektedir. Mâturîdî bir basamak daha ileri giderek görüşünü müdellel kılmak için, Hz. Peygamber'e vahyedilenlerin onun nübüvvetinin delili olduğuna dikkat çeker. Bir anlamda gelen vahyin unutulması ve yürürlükten kaldırılmasının nübüvvet makamını zedeleyeceğine vurgu yapar. Hz. Peygamber'in Peygamberliğinin dokunulmazlık gerçeğini bir ilke olarak ortaya koyar. Allah'ın bazı şeyleri peygamberine unutturmasını hikmete uygun görmeyen Mâturîdî kelâmî mesele olduğundan bu konuda gelen ahad haberleri de kabul etmez.[14]

Anlaşıldığı kadarıyla gelen her bir nass önceki nassa göre ilerlemeci bir anlayışı, genel maslahatı ve elde edilecek sevabın çokluğunu hedeflemektedir. Geriye kayış veya Allah'ın iradesinde bir kararsızlık söz konusu değildir.

1.2. Mâturîdî'nin Hiyerarşik Düzlemde Neshi Derecelendirme Çerçevesi

Mâturîdî, nesh kelimesinin kavramsal çerçevesini ve neshin türlerini beyan ettikten sonra, nesih konusunu sistematik olarak

[13] el-A'lâ 87/6-7.
[14] Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/617.

yükümlülüğün hafifletilmesi veya ağırlaştırılması ya da ona denk bir hükmün getirilmesi açılarından ele almaktadır. Zira İslamiyet, ibadet kapsamında gerçekleştirilecek görev ve sorumlulukları peyder pey devam ettirerek kemal derecesine getirmiştir. Maslahata ve iyiye göre müminlerin sorumluluklarını bazen hafifletmiş/kolaylaştırmış veya ağırlaştırmış, bazen de bir ibadeti başka bir ibadetin yerine yerleştirmiştir.[15] Bu kapsamda olmak üzere Mâturîdî'ye göre nesh hükümleri nitelik olarak dört şekilde tezahür eder:

a. Nesh, ağır bir hükümden hafif hükme doğru bir seyir izleyebilir. On kişiyi sorumlu tutan bir hükmün, iki kişiyi yükümlü tutan bir hükümle neshedilmesi gibi.

b. Nesih daha hafif bedelli olabilir: Mâturîdî konuya ilişkin iki örnek vermektedir. Bakara 2/184. âyetinde geçen وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ifadesinin başka yorumlarının yanında "fidye vermeye gücü yetenler" şeklinde de yorumlanmış, bu âyet, ilk dönemlerde (evvel emirde) yolcu ve hastalar için geçerli olup, bu kişilerin tutamadıkları oruçları için kaza etme ve fidye vermeleri caizdir. Ancak âyetin sonundaki ifadenin beyanıyla eda etmek daha hayırlıdır. Yine ilk dönemlerde ruhsat olarak oruç tutması gereken kişiler, oruç tutma ile fidye verme arasında muhayyer bırakılmışlar lakin âyetin belirttiği gibi oruç tutmak daha hayırlı görülmüştür. Sonra da Mâturîdî bu ayetten sonra, "Onun için sizden her kim bu Ramazan'a şahit olursa o ayda oruç tutsun."[16] âyeti inince, Müslümanların oruç tutma konusundaki muhayyerliklerinin nesh edildiğini ifade eder. Mâturîdî, Muâz b. Cebel'in o dönemde orucun; oruç tutmak, fidye vermek ve tutmamak şeklinde üç değişiklik geçirdiğini söylemesinin de muhayyerlik hakkını nesheden görüşü teyit ettiğini belirtir. Daha sonra da şöyle demiştir: "Buraya kadar söylediklerim çerçevesinde neshin meydana gelmiş olması icmâ manası taşımaktadır. Yoksa âyette

---

[15] Abdulkerim Bingöl, genel anlamda neshe sebep olan birçok olgunun varlığından bahseder. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkerim Bingöl, "Neshin Gerçekleşmesinde Etkili Olan Faktörler", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 16/8 (Nisan 2016), 565-583.

[16] el-Bakara 2/185.

mutlak ifade kullanılmasından yola çıkarak oruç tutmak yerine fidye de verilebileceği anlamını çıkarmak doğru olmaz. Bu âyette neshin var olduğu da âyetin böyle yorumlanması ihtimali sonucunda fark edilmiştir.[17]

Görüldüğü üzere oruç tutma emri bazı zamanlarda geçerli, bazılarında ise geçersiz hale gelmiştir, çünkü hüküm oruca güç yetirmekten ayrılıp fidyeye yönelmiştir. Ramazan gecelerinde yemek yemenin ve cinsel ilişkide bulunmanın önceleri yasaklanması, ayrıca kendiliğinden ölmüş hayvan gibi haram kılınan şeylerin yasaklanması hükmü de buna benzemektedir. Bu bağlamda Mâturîdî'nin konuya ilişkin verdiği örnek şudur: "Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmanız (cinsî ilişki) size helâl kılındı."[18] Bu âyet, "Sizden öncekilere oruç farz kılındığı gibi, size de farz kılındı."[19] âyetini nesh edicidir. Çünkü bu âyet, âlimlerin zikrettiklerine göre; yatsıyı kıldıkları veya gelen geceye kadar uyudukları zaman, yemek, içmek ve cinsî ilişki gibi, geçmiş ümmetlere yasak olan şeylere uyulmasını gerektirmektedir.[20] Zorluk veya zarurete bağlı olarak bunlar hakkında mubah ve helal hükmü gelmeseydi sürekli haram oluşu bilinecekti. Halbuki mübahlık bedenler için daha hafif ve kolay bir uygulamadır. Görüldüğü gibi İmam Mâturîdî âyetin anlam dokusunu zedelemeden doğru anlaşılıp yorumlanması yolunda nesih yolunu kullanmıştır. İslam'ı anlama ve yorumlama geleneğinde tartışmalı bir kavram olan nesih yeni yorumların oluşması sürecinde önemli bir mesafenin alınmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda neshe konu olan âyetlerin yorumu ve nesih ile ilgili gelen rivâyetler hakkında yapıcı ve olumlu söylemler geliştirilebilirse âyetlerin doğru anlaşılması ve pratiğe dönüştürülmesi daha hızlı ve sistemli olacaktır.

c. Nesh, hafif bir hükmün, ağır bir hükümle değiştirilmesi şeklinde olabilir. Buna örnek olarak İmam Mâturîdî, "Kadınlarınız-

[17] Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/39.
[18] el-Bakara 2/187
[19] el-Bakara 2/188
[20] Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/532.

dan zina edenlere karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar için bir çıkış yolu açıncaya kadar evlerde hapsedin. Sizden zina edenlerin ikisine de ceza verin. Eğer tevbe edip ıslah olurlarsa, artık onlara eziyet etmekten vazgeçin."[21] âyetinin recm âyetiyle değil "Cevabı benden alın, Allah, zina eden kadınlar hakkında çıkış yolu belirlemiştir: Bekarın bekarla zinasının cezası 100 sopa ve bir yıl sürgün, üzerinden nikah geçenin dengi ile zinasının cezası ile 100 sopa ve recmdir."[22] hadisiyle nesh edildiğini belirtir. Buna göre burada recm cezası Nisâ sûresinde verilen cezaya göre daha ağırdır.[23]

Nesihdeki bu hiyerarşik düzlemden şu anlaşılabilir: Âyetlerde yer alan şerî hükümlerin gayeleri, maslahatı gözetme ilkesine, Allah'ın kullarına zorluğu değil kolaylığı dilemesine, insanlara iyi olan tutum ve davranışlara özendirmeye[24], matuftur. Bazen de şerî hükümlerin bazı sıkıntılar içermediğini de düşünmek gerekir. Bu bağlamda kulların dünya ve âhiret yararına olabilecek bazı düzenlemelerinde nesh yoluyla gerçekleştiğini görüyoruz. Ayrıca Mâturîdî'nin nesih anlayışını nass-olgu iletişimi, etkileşimi ve olgunun-nassı, nassın olguyu şekillendirmesi esasına göre inşa ettiğini söyleyebiliriz. Böylelikle neshin sosyal gerçeklikten hareketle tedricilik boyutu da ortaya çıkmaktadır.

1.3. Mâturîdî Düşüncesinde Neshin Zorunluluğu ve Onun Bedâ ile İlişkisi

Neshin varlığını kabul eden Mâturîdî, neshe karşı olanların kabul etmeme sebeplerini, neshi, neshin ölçüsünü ve mensûh hükümleri bilmemelerine bağlamaktadır.[25] Buraya kadar İmam Mâturîdî'nin nesih nazariyesi hakkında yaptığı açıklamalara göre neshi şöyle tarif ettiğini söylemek mümkündür: Bir konu hakkında

---

[21] en-Nisâ 4/15-16.
[22] Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/69. خُذُوا عَني، خُذُوا عَني، قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً: البِكْرُ بِالبِكْرِ، والثيبُ بِالثيبِ، البِكْرُ يُجْلَد ويُنْفَى، والثيبُ يُجْلَدُ وَيُرجَمُ (Buhari, "Kefalet", l; Ebu Davud, "Hudud", 23; Tirmizi, "Hudud", 8. Müslim, "Hudud", 12-29.)
[23] Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/532.
[24] el-Bakara 2/285; el-Hac 22/78; el-Mâide 5/6.
[25] Mâturîdî, *Te'vilât* 1/531, 582.

daha önce verilmiş bir hükmün, zamanı geldiğinde yürürlükten kalktığının beyânı veya süresi dolan bir hükümden sonra eski hükmü nakzetme ve yok sayma anlamı taşımayan yeni bir hüküm ortaya koymadır. Mâturîdî, neshe ilişkin değerlendirmesini bu şekilde yaptıktan sonra nesih ile karıştırılan bedâ kavramı üzerinde de durmaya çalışır.

Ona göre nesihde "bedâ" gibi önceki hükümlerle herhangi bir paradoksa düşme, onları devre dışı ve tamamen işlevsiz bırakma gibi bir durum sözkonusu değildir. Nitekim Yahudilerin neshe dair ortaya koydukları temsilde olduğu gibi nesihde bir bedâ ve çelişki yoktur. Geçerlilik ve işlevsellik pozisyonu ve zamanı dolan bir hükmün yerine, yürürlülük zamanı aktüel hale gelen yeni bir hükmün getirilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.[26]

Mâturîdî'ye göre İlahi hitap, hitap ettiği kitleye ve zamanın şartlarına göre kısmen veya tamamen farklılık arz eden bir amelî hükümler bütününü içeren bir sistem öngörmüştür. O, nesih nazariyesini, şeriatın ilgili olduğu uygulamanın farklı olan ve olmayan yönlerini, değişmesine sevk eden ögeleri, emredilmesi, yasaklanması, mahzurlu ve mübah kılınması mümkün olan ve olmayan şeyleri ortaya koyarak temellendirmeye çalışmıştır. Buradan hareketle Mâturîdî, Yahudilerin temel iddiaları olarak şeriatın neshinin Allah'ın ilmiyle çelişeceği (Bedâ) şeklindeki düşüncelerini eleştirel ele alıp değerlendirmiştir. Ona göre şeriatın farklılaşmasının ilahi bilginin mutlaklığına zarar vereceği düşüncesi, delili olmayan bir iddiadır. İlahi bilgiyi hareket noktası kabul edip şeriatın ebedi olacağı önermesini çıkarmak yanlıştır. Mâturîdî'ye göre, Yahudi çevrelerin neshi reddeden bu tutumu, Allah'ın ezeli ve değişmeyen ve değişmemesi gerektiği düşünülen mutlak bilgisi ve hikmetinde ortaya çıkardığı ve adına bedâ dedikleri teolojik çelişki üzerine kuruludur. Mâturîdî onların bu çelişkili tutumlarını, Allah'ın kullarına iyilik ve

[26] Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/582.

maslahat odaklı öğretileri gönderdiği ilkesinden hareketle çürütmüştür. Ayrıca O, onların bu yanlış söz ve davranışlarını bina metoforu üzerinden ortaya koyduklarını ve bu anlayışın yaygınlaşma trendini koruyup ilerletmek istediklerine vurgu yapar. Ehl-i Kitab'ın neshe yaklaşımları özetle şudur: Onlar, neshi, bedâ ve rücû gibi görmekte ve bu durumu şuna benzetmektedirler. Neshi kabul edenin hali, önce bir bina yapıp daha sonra inşa ettiği bu binayı bilgisizliğinden dolayı yıkan bir kimsenin durumuna benzer. Kitap ehli işi bir basamak daha ileri götürerek, neshi kabul edenleri işlerin neticesini bilmeyen bir kişinin yaptığı eylem ve tutuma benzetirler. Nihai kertede nesih Allah Teala'ya cehalet yakıştırması yapmak anlamına gelmektedir. Mâturîdî, onların bu paradoksal durumları ve yaptıkları tuhaf ironilerine cevap olarak asıl bilgisizliğin, bu iddia içerisinde olanlara yakışacağını, dolayısıyla ehl-i kitabın nesih kavramı hakkında sağlıklı ve doğru bilgiye sahip olmadıklarını belirterek neshin bedâ ile karıştırılmaması gerektiğine vurgu yapar.[27] Bir başka deyişle dinsel polemikte Yahudilerin kutsalı olan bedâ anlayışlarının yanlış ve tutarsız olduğunu ortaya koymaktadır.

Nitekim, tarih boyunca gelen bütün peygamberlerin tarihsel deneyim ve tecrübeleri içerisinde toplumun iyi beklentileri çerçevesinde peygamberlerin şeriatları hep değişime uğramıştır. Ona göre iyiliğin süreğen olması ve buna duyulan ihtiyaç, maslahatın değeri, pratiğe dönük yönü, hitaba bağlı hükmün farklılaşması, gelen ilahi öğretilerin bağlayıcılık tarafı bütün bu unsurlar değişmenin ve sürekliliğin işaretidir. Bu perspektiften bakıldığında nesih iki düzlemde oluşabilir. Bir hükmün ortadan kaldırılması b. Hükmün aksine alternatif bir hüküm konması. İmam Mâturîdî, nesh konusunu dinşeriat düalitesi ekseninde sürdürmüş sonrada son ilahi kitap Kur'ân ile önceki şeriatların arasındaki ilişki üzerinden de neshin varlığına vurgu yapmıştır. Bu durumu Hanifi Özcan su metaforuyla şöyle anlatır: "Hakdin gökten inen suya benzer. Su, gökten temiz,

[27] Mâturîdî, *Te'vilât,* 1/582.

duru ve (her toprağa) eşit olarak indiği halde, toprağın bileşiminde bulunan unsurların rengi, tadı, kokusu vs.nin değişik olması; suyun tat, renk, koku vb. özelliklerini de değiştirir. Çünkü aslı ve özü bakımından gökten inen su tatlı, duru ve temiz olduğu halde, yere indikten sonra değişmektedir. Bir başka deyişle, eğer su, üzerine indiği toprağın durumuna göre değişmeseydi, o zaman, gökten indirilen suyun hepsi tatlı ve temiz olduğu gibi, kendisinden faydalanılan su da tek tür yani sadece tatlı su olurdu. İşte, din de tıpkı bunun gibidir. Yani Tanrı tarafından gönderilen ve vahye dayanan din tek ve aynı din olduğu halde, insanların yeryüzünde farklı dil ve kültürlere sahip topluluklar halinde yaşamaları, gönderilen dinin de farklı şekilde anlaşılıp yorumlanmasına ve amaçları aynı olmasına rağmen, farklı fiillerle örneklenip yaşanılmasına; böylece, o, aynı zamanda, Peygamberlerin ve şeriatların farklı olmasının da zorunlu hale gelmesine sebep olmuştur."[28]

Mâturîdî, nübüvvet geleneğinin farklı dönemlerinde nazil olan şeriatlar arasındaki neshin zorunluluğunu, temel sabiteler, tarih, insan ve zamana bağlı olarak değişim ve dönüşüm ekseninde ortaya koymaktadır. Mâturîdî'ye göre, Allah Teâlâ'nın farklı bireylere, zamanlara ve ortamlara göre biri diğerinden farklı hükümler göndermesinde herhangi bir hikmet dışılık aramak anlamsız ve kıymetsizdir. Ayrıca böyle bir uygulama gereksinim ve ihtiyaçlar hiyerarşisine yönelik olduğundan dolayı dindeki nâsih ve mensûh hükümlerin arasında tutarsızlığı değil, muvâfakatın/uygunluğun aranmasına özen gösterilmelidir.[29] Görüldüğü gibi Mâturîdî'nin tefsir metodolojisini nakille birlikte akıl, mantıkî değerlendirme ve tahlil yöntemi oluşturmaktadır. Âyetler semantik, toplumsal ve tarihî olay ve olgular açısından da tahlil edilmiş, anlam ve yorumda düşünce ve tutarlılık ön planda tutulmuştur.

---

[28] Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Dinî Çoğulculuk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 46-64.
[29] Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/532.

Nesih kavramı süreç itibariyle Allah'ın iradesi kapsamında değerlendirilmelidir. Nitekim Mâturîdî, kul metaforu üzerinden bir söylem geliştirerek neshi kabul etmeyenlere Tevbe 115 ve 116. âyetlerinin nitelikli ve kapsamlı bir mesajı olduğunu şöyle ifade eder: "Allah, kullarının maslahatına uygun olan/uymayan ne varsa hepsini bilir. Lakin insanların bu faydaları etraflıca bilmeleri mümkün değildir. Zira insanlar Allah'ın kullarıdır. Kulun efendiye isyan hakkı yoktur. Ona düşen efendiye şartsız bağlanmak, emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından sakınmaktır. Hayatın ve ölümün sahibi Allah olduğuna göre O'nun, kullarının hangi vakitte hangi ibadeti icra edeceklerini, bir başka zamanda hangi ibadetin yararlı olacağını bilme ve sorumlu kılma yetkisi vardır.[30] Nitekim, Allah Teâlâ, geçmişte olanı, hali hazırda ve gelecekte gerçekleşecekleri ezelde bilir, dolayısıyla O'na bedâ kavramını isnad etmek söz konusu olamaz. Çünkü Allah Teâla hak, adâlet ve hikmet sahibidir. Bu çerçevede nesih fenomeni, Allah'ın hüküm hikmetinde yerini almıştır."[31]

Mâturîdî, Ehl-i Sünnetin ortaya koyduğu neshin Kur'ân'da yer aldığı görüşünü benimsemekte, Kur'ân'ın da daha önceki şeriatları da neshettiğini kabul etmektedir.[32] Peşin bir kabulle, onun nesh telakkisinin daha sonrakilerin geliştirdikleri nesih teorisiyle aynı olduğunu düşünebiliriz. Lakin İmam Mâturîdî'nin nesih olgusuna yüklediği anlam ile daha sonra gelen ulemanın sözkonusu bu kavramdan anladıklarının kesişen yerleri olmakla beraber tamamen de aynı değildir. Mâturîdî'nin nesh anlayışının şekillenmesinde zihnindeki Kur'ân-ı Kerim oluşumu, ilmini temellendirdiği epistemolojik organizasyonu ve bilgi referanslarını büyük ölçüde kadim gelenekten alması etkili olmuştur. O, çelişki olduğu zannı hakim olan hükümler arasında ilk etapta neshin devreye sokulmasını benimseyen biri değildir. Konuya dair geliştirdiği şu söylemleri nesih kavramının zihin dünyasında rasyonel bir zeminde nasıl şekillendiğini özetler

---

[30] فله أن يتعبدهم في حال بعبادة، وفي حال بعبادة أخرى. Mâturîdî, *Te'vilât,* 5/502.
[31] Mâturîdî *Te'vilât*, 1/ 532.
[32] Mâturîdî, *Te'vilât*, 4/303.

mahiyettedir: "Aklın meşru gördüğü çerçevede nesih olma ihtimaline giren hükümlerde nesih caizdir. Ancak aklen neshe ihtimali olmayan hükümlerde ise nesih caiz değildir. Bu işin hakikati, mantıki ve rasyonel bir zeminde nesihten kaçınmanın mümkün olduğu her platformda neshin olmayacağını bilmek gerekir.[33]

Burada şunu açıkça ifade edelim ki, ayetlerin tefsirinde nesh teorisine gitmek akıl perspektifinden bakıldığında o, başvurulacak en son çare olmalıdır. Bu durumda nesh, olaylar karşısında işlevselliğini yitiren âyet ya da âyetlerin yerine o hükmün yer aldığı âyetlerin yerini daha iyi dolduracak âyetlerin gelmesi demektir. Bu bağlamda tefsirciler ve fukaha çelişkili ve tutarsız gibi zannedilen âyetleri anlam yönünden cem edip uzlaştıramayınca nesh teorisine başvurmuşlardır.[34] Aslında problem tenzil yöntemi ile ilgilidir. "Halbuki Kur'ân'ın tenziline göre Mekkî âyetlerde yer alan iman ve ahlak ile ilgili olarak gelen hükümler birden ve doğrudan geldiği halde, çeşitli ibadetlerle ve yasaklarla ilgili olarak Medenî âyetlerdeki hükümler, te'hir (geciktirme) ve tedricilik yöntemine tabi tutulmuştur. Fakat uygulamada tenzilin tarihselliği düşüncesinin, zaman zaman tıkandığı görülünce, probleme çözüm aranmak yoluna gidilmiş ve neticede ya âyetlere yeni yorum getirmek, ya da âyeti mensûh saymak şeklinde bir yöntem benimsenmiştir. Nitekim İslam düşünürleri, akıl ve nakil çatıştığında, naklin te'vil edilebileceğini bir yöntem olarak benimserken, fıkıhçılar ve müfessirlerin önemli bir bölümü nâsih-mensûh yöntemini tercih etmişlerdir."[35]

Yukarıda anlatılan konunun özünü oluşturan unsur, gelen her bir hükmün maslahat odaklı olduğunu vurgulamaktadır. Yani maslahat ortadan kalktığı zaman o maslahat üzere gelen hüküm de

---

[33] Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/495;Talip Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 212.
[34] Hasan Ahmed, "Nesh Teorisi", trc. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Nisan 1987), 105-109
[35] Celal Kırca, "Tenzil Yönteminin Tarihselliği, Problemi ve Kur'an Yorumuna Olan Etkisi", *Kur'an Mesaji: İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 1997), 51-60.

sona erer. Onun yerine yeni bir maslahat merkezli bir başka hüküm gelir. Mâturîdî'ye göre nesih demek âyetin hükmünün süresiz ortadan kaldırılması demek değildir. Gereksinim ve ihtiyaçlar olduğu zaman daha önceden hükmü kaldırılan âyetin hükmü tekrar devreye girer. Böyle bir nesih anlayışı da tahsis ve takyid kavramını da kapsamaktadır. Bir başka deyişle bazı âyetlerde yer alan tikel(cüzi) hükümlerin zaman içerisinde menatını yitirmesi nedeniyle nesih edilmiş olduğunu söylemek de bir problem yoktur. Çünkü Allah Teâla bir hüküm koyarken nass-olgu diyalektiğinin tabii bir neticesi olarak ilk muhatap kitlenin tecrübe ettiği verili ortamı/olgusal durumu dikkate almıştır. Bu çerçevede söz konusu olan değişim Allah ile değil, insanla ilgili bir durumdur.[36] Dolayısıyla ilgili âyetleri Kur'ân'ın inzal olduğu dönemdeki olgusal gerçekliği gözönünde bulundurarak anlamak ve anlaşılan şeyleri yorumlarken vahyin ilk muhataplarının psikolojik, sosyolojik ve kültürel dünyasını göz önünde bulundurmak ve onlara fikirdaş olmak çok önemlidir.[37] Anlaşıldığı kadarıyla Mâturîdî, her zaman ve mekanda durumun gereği olarak gelişen her fiil, söz ve eyleme anlam yüklerken hükümlerde bir değişikliğin olabileceğini savunur.

2. Neshin Şartları ve Bağlayıcılık Sınırının Kriteri

Mâturîdî, metodolojisini nazar[38], us, te'vil, ictihad, istidlâl odaklı ve hikmete dayalı hükme göre şekillendirmiş, şekillendirdiği hikmet merkezli usûlünün izdüşümlerini neshe yaklaşımında orta-

---

[36] Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mutezili Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 152.

[37] Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Meali* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), (Giriş kısmından), XIII.

[38] Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 89. Mâturîdî'nin istidlâl (nazar) savunusu, duyulara ve algılara uzak kalan gizemli objelerin bilinmesine ve kavranmasına, bazen tutarsız gibi gelen haberlerin değerlendirilmesine, peygamberlerin mucizeleri ile sihirbaz ve illüzyonistlerin göz boyamasının birbirinden ayırt edilmesine yardımcı olan bir akıl yürütme temeline dayanmaktadır. Bekir Topaloğlu, "Mâturîdî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/151-157.

ya koymuştur.[39] O'na göre, neshin imkan ve sınırlarını belirleyen şey akıldır. Aklen nesih uygun değilse orada nesih söz konusu değildir. Aklî olarak bir âyette neshin varlığına imkan varsa o zaman o hükümde nesihden bahsedilebilir.[40] Mâturîdî, bir başka deyişle akıl temelinde bağlayıcılık değerine sahip bir nesih anlayışı ortaya koymaktadır. Aklın ilahi öğretiyi anlama ve analiz etmedeki değeri, insanın muhatap olmasına imkan tanıyan epistemolojinin temeli olmasına dayanır. Bu çerçevede İslâm uleması, âyetler arasında neshin olup olamayacağının tespiti noktasında iki âyetten ilk inen âyetin hangisi olduğunun kesin olarak bilinmesi[41], neshe konu olan hükmün iyilik, maruf ve ahlaki kuralları içermemesi[42], haber içerikli olmaması gibi bazı şartlar ortaya koymuşlardır. Mâturîdî de bu şartların makul olacağını belirtmiş teorik açıdan neshin şartlarını tefsirinde yeri geldikçe açıklamıştır. İleride konu ile ilgili örnekler sunacağımızdan dolayı tekrara kaçmamak için bu şartların tamamına burada örnek verecek değiliz.

Konu bağlamında müfessir Mâturîdî vaad ve vaîd gibi, taleb anlamında olmayan sarîh haber de neshin olamayacağını ortaya koyarak gelen görüşleri eleştirmektedir.

Sözgelimi "وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ" "İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker."[43] âyetini, devamında gelen فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ "Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder" âyetinin nesh ettiği görüşüne katılmaz. Ona göre, âyet-i kerimede hesâba çekilmeye dair bir va'd ve haber yer aldığından ötürü bu âyet nesh edilemez. Yoksa, bu âyette neshin olacağı savunusu, verilen sözden cayılması ve bedâ anlayışının ortaya çıkması anlamına gelir. Bu halin de Allah'ın, işlerin sonuçlarını bilmemesi anlamına gelir. Ancak Allah bütün bunlardan münezzeh-

[39] Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/302.
[40] Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/495.
[41] Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/380.
[42] Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/32.
[43] el-Bakara 2/284.

tir.[44] Bu çerçevede Mâturîdî hesaba çekilme ile ilgili haber ve va'd[45] içeren âyetlerde neshin olmadığını belirtir. Görüldüğü gibi müfessir Mâturîdî, metodoloji ekseninde bir âyette neshin gerçekleşemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Ayrıca kendisi bununla da yetinmemiş nesih teorisini anlamyorum odağına da yerleştirmiştir. Nitekim az önceki Bakara 284. âyetinde ortaya konan anlama ve yorumlama yönteminin de, nesih yoluna gitmeden, âyet ve hadis arasında var gibi gözüken çelişkinin nasıl giderileceğini en güzel şekilde ortaya koyan bir örnek olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki, insanın aklından gelip geçen şey yalnızca bir hâtırsa (hayal, tasavvur, doğuş) bundan dolayı herhangi bir günahı olmayacağından şüphe yoktur. Çünkü bu düşünceyi kontrol edip onu ortadan kaldırmak kulun gücünde değildir. "İnsanların zihinlerinden gelip geçen şeylerden sorumlu olmadıklarını" bildiren hadis[46] bu zihinde ortaya aniden çıkıveren düşünce ve tasavvur ile ilgilidir. Hâtırda olana karar verilip inanılırsa sorumluluk devreye girer.[47]

Mâturîdî, nesih fenomeninin muhatap için bağlayıcılık sınırına ilişkin görüşlerini bazı âyetler üzerinden dile getirmektedir. Sözgelimi "Allah doğru yola ilettikten sonra, ne gibi şeylerden sakınmaları gerektiğini bir topluma açıklamadıkça, onları doğru yoldan saptıracak değildir. Gerçek şu ki, Allah her şeyi aslıyla ve bütünüyle bilir."[48] Müfessir Mâturîdî bu âyet ile nesh meselesi arasında irtibat kurar ve bu ilgi üzerinden nesih hakkında bazı açıklamalarda bulunur. Mâturîdî, bir tutum ve davranış nesih edilmeden önce yapılması halinde kul sevap mı alır ya da günahkâr mı olur? Sorusuna cevap arar. Ona göre, eğer neshedilen haber, hükme muhatap olan kitleye ulaşmamış bundan dolayı bu topluluk, mensûh olan bir hü-

---

[44] Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/289.
[45] Konu ile ilgili başka örnekler için bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/289; 5/436; 6/217; 9/490.
[46] Müslim, "İman", 201-202.
[47] Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/289.
[48] et-Tevbe 9/115.

kümle amel ediyorsa kendilerine herhangi bir vebal yoktur. Sözgelimi içki yasağını içeren bir bilginin kendilerine ulaşmadığı için içki içmeye devam etmelerinin bir günahı olmamalıdır. Ancak bir hükmün nesh edilmesine dair bilginin kendilerine ulaştığı halde aynı eylem ve davranışı yapmaya devam etmeleri durumunda sorumlu tutulacaklardır. Aynı şekilde kıblenin değişmesini içeren haberi sonradan öğrenen Müslümanlar, ilk önce Mescid-i Aksaya yönelerek namaz kılmışlar, ilerleyen süreçte kıblenin tahvili bilgisini haber aldıktan sonra yönlerini Kâbe'ye çevirmişlerdir. Bu durumdan haberdar edilen Hz. Peygamber (sav) ise, o Müslümanlara namazı tekrar iade etmelerini emretmemiştir.[49] Anlaşıldığı kadarıyla Mâturîdî bu rasyonel yaklaşımıyla neshin sadece teoride kalan bir bilgi ağı olmadığını da ortaya koymuş, bunun tam aksine neshin doğurduğu sonucun bağlayıcılık sınırını da çizerek bir anlamda yaşanabilir boyutuna dikkat çekmiştir.

3. Neshin Yeniden Ele Alınıp Değerlendirilmesi

Mâturîdî nesih anlayışını, din ve şeriat ayrımı ve ictihadla nesih olmak üzere iki paradigma üzerine inşa etmektedir. Müfessir Maturîdî din[50] ve şeriat kavramlarının kavramsal çerçevesi hakkında Kur'ân bütünlüğünü dikkate alarak bazı yorumlar yapmış, din-şeriat düalitesinin çerçevesini problematik bir alan düzleminden çizmiştir. İmam Mâturîdî'nin din-şeriat ayırımı hususundaki görüşlerinin, Ebû Hanîfe'den etkilendiğini ve onun görüşlerini daha ileri bir seviyeye taşıdığını söylemek mümkündür. O, bu konuda Ebû Hanîfe'nin paralelinde açıklamalarda bulunmuştur.[51]

---

[49] Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/496.

[50] İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 10.

[51] Ebû Hanîfe'nin bazı hükümlerde neshin gerçekleştiğine ve hak dinin inanç esaslarının bütün peygamberler için aynı olduğuna dair görüşleri hakkında bk. Ebû Hanîfe, *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. ve trc. Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 16.

Esas konumuza dönecek olursak İmam Mâturîdî şeriatın[52] geçerliliğini ve değerini insan gerçekliğine paralel, ilerlemeci ve doğrusal bir çizgi düzlemine bağlamıştır. Öncelikle Kur'ân şeriatının neliğini ortaya koymak için Yahudilerin ebedi şeriat akidelerini kabul etmemiştir. Ona göre Şeriatın süreksizliği normatif değer sahasına giren ibadetler, ahkam ve muamelatın tamamı ile yakından ilgilidir. Bu kapsamda Mâturîdî, şeriatın nübüvvet tarihinin farklı dönemlerinde hangi mekanda ve hangi koşulda farklılaştığı ve değiştiği yönündeki görüşlerini ortaya koyarken müdellel olarak getirdiği âyetlerin her birinin öne çıkan özelliklerine vurgu yapmış ve buna göre din-şeriat ayrımı odağında neshe dair birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim Mâturîdî, önceki şeriatler ile son gönderilen şeriat temasını ele alan Maide sûresi 48. âyet üzerinden yola çıkarak din-şeriat bağlamına vurgu yapmış ve bu konuda yaptığı yorum da çok önemlidir. İlgili âyetteki "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı." pasaj hakkında Mâturîdî'nin izahlarına bakıldığında, O'nun önceki şeriatlerin hükmü ile amel edilip/edilmeyeceği noktasından gelen tartışmalara temas ettiği görülmektedir.

Şöyle ki Mâturîdî şeriatın muhataba göre değişen kesintili durumuna ve bağlayıcılık düzeylerinin farklılığına dikkat çekmektedir. Âyette yer alan her ümmete bir şeriatın verilmesi, önceki ümmetlerin şeriatlerinde olan veya olmayan, heveslerine tabi olarak alışkanlık haline getirdikleri bazı hususların nesh edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan mensûh olan bir hükümle amel et-

---

[52] Şeriat kelimesi anlam-yorum tarihi sürecinde biri geniş diğeri de dar olmak üzere iki anlamı kapsar nitelikte kullanılmıştır. Geniş anlamda şeriat insanlara özgü olarak gönderilen dînî hükümlerin bütününü kapsamaktadır. Dar anlamda kullanıldığında şeriat ifadesi ile sadece değişime uyarlı hükümler, bir başka deyişle her peygambere ve onun tebliğ devrine göre değişebilen ve farklılaşabilen hükümleri içermekle birlikte Kur'ân ve Sünnet'te neshi mümkün olan ahkam ile ictihad odaklı hükümler için de kullanılmıştır. (Talip Türcan, "Şeriat", *Diyanet İslam Aniklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/571.)

mek haramdır.[53] Görüldüğü gibi Mâturîdî neshin meşruiyetini, değişebilirlilik özelliğine sahip şeriat olgusu üzerine inşa etmektedir. İmam Mâturîdî, bu değişim kanunu üzerinden şeriatı ve bağlayıcılığını ilahi ilim ile gerekçelendiren Yahudilerin dogmatik inanç sistemlerini eleştirmektedir. Nitekim müfessir Mâturîdî, Yahudilerin şerî bir hükmün, yeni bir ilahi hükümle ortadan kaldırılmasının Allah'ın ilminde paradoksa neden olacağı ve onu izafileştireceği (bedâ) teolojik ve epistemolojik donelerini, değişimin ve dönüşümün imkan ve sınırlarını ortaya koyarak çürütmüştür. Nesih olgusunun Yahudilerin anladığı şekilde bedâ ve rücu anlamına gelmediğini bunun tam aksine neshin, bir hükmün uygulanış zamanının sona erdiğinin beyanı anlamına geldiğini belirtir.[54] Dolayısıyla O, tarihe, topluma ve mekana bağlı dinamik bir şeriat anlayışını ortaya koymuştur.

Mâturîdî, din-şeriat ayrımı hakkındaki düşüncesine "O: 'Dini dosdoğru ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin' diye dinden Nuh'a vasiyet ettiğini ve sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya vasiyet ettiğimizi sizin için de teşri etti (bir şeriat kıldı"[55] âyetine getirdiği yorumla devam ettirmektedir. Âyette İslam şeriatı ile önceki şeriatler arasında daimi bir bağa dikkat çekilmektedir. Mâturîdî âyette ifade edilen شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ/dinden sizin için de şerîat yaptı." ifadesinden hareketle din-şeriat ayrımını netleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre din, ceza, mükâfat, itaat, insanın iman ve amelinin derinliğine göre sorgulanacağı âhiret günü, başkalarının inançlarını da ifade eden, gidilen ve inanılan yol (mezheb), millet (din) ve İslam gibi anlamlara gelmektedir. Mâturîdî, âyetteki ilahi mesajın, bütün peygamberlere gelen dinlerin din noktasında aynı olduğunu ve gelen bütün dinlerin Allah'ın birliğine ve O'na ibadet edilmesi esasına dayandığını belirtir. Dolayısıyla ilâhî dinlerin özel-

[53] Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/535.
[54] Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/535.
[55] eş-Şûrâ 42/13.

likle inanç ve ahlâk ilkelerinde kesiştiklerine, müştereklikleri ne değinmektedir. Her topluma gelen şeriat, sosyal yapının gösterdiği farklı durumlara, toplumun ekonomik, kültürel ve psikolojik gelişmelerine göre değişiklik arz eder.[56]

Mâturîdî, şeriatlerdeki değişimin ve dönüşümün zorunluluğunu hitap boyutuyla ele almaktadır. Buradan hareketle nesih gerçeğini mantıki tutarlılık içerisinde ortaya koymaktadır. Nitekim Mâturîdî'ye göre, insan sahip olduğu birtakım yetileri ve donanımları ile Allah'a muhatap olmuştur. O, Kur'ân'ın teolojik değerini ortaya koyarken birbirleriyle ardışık yarar/ مصلحة/Hallerاحوال ; şartlar/ شرائع، ihtilaf/اختلاف ; hükümleri uygulamak/انقضاء vakitler/أوقات ; konum/ مقام gibi belli kavramlardan yararlanarak Kur'ân-ı Kerim'in indiği zaman, sosyo-kültürel çevre ile bağına dikkat çekerek insanların gereksinimine bağlı değişebilir bir şeriatı savunmuştur. Bu sistematik ağ içerisinde ahkam kategorisini teşkil eden şeriatın devamlılığını ve değişmezliğini savunmak ilahi teklifin maslahat değeri ile de çelişir.

Mâturîdî'nin din ve şeriat ayrımı ile ilgili mülahazalarına "Sonra din işinde tâbi ol."[57] âyeti ışığında devam eder. Bir şeriatin başka bir şeriatle neshedilmesi, hikmetin dışına çıkan bir şey olmayıp, nesih örfünün gereğidir; çünkü nesih, hükmün sona erme vaktinin beyan edilmesidir, Yahudilerin anladığı gibi sonradan aklına gelme ve kararından dönme anlamına gelmez.[58] Bu çerçevede din-

---

[56] Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/111; İbrâhim b. Mûsâ Ahmed er-Reysûnî Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 3/102-112; Ömer Dinç, "Din-Şeriat Ayırımı Meselesinin Mâturîdî ve Taberî'deki Yansımaları/Karşılaştırılması", *Uluğ Bir Çınar İmam Maturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir: Nisan 2014),190.

[57] el-Câsiye 45/18.

[58] Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/535; 9/224; Talip Özdeş, "Mâturidî'nin Din ve Şeriat Anlayışı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 130; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2016), 15; Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/333, 4/318; Ömer Dinç, *Taberî ve Mâturîdî Tefsirlerinin Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından Mukayesesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 120-126.

şeriat ayrımının pratik sonucu, Hz. Muhammed'e gönderilen Kur'ân'ın şeriat/ahkam kısmı, daha önce gelen peygamberlerin dinini değil şeriatlarını nesh etmiştir. Çünkü Nebiler ve Resullerin hepsi aynı dinin birer mensubudur. Hepsi de insanları tevhid'e ve Allah'a ibadet etmeye davet etmişlerdir. Dolayısıyla bütün Peygamberlere aynı din gönderildiğinden dinde nesih ve değişiklik söz konusu olmaz.

Mâturîdî'ye göre, Hak dinin dışındakiler, her ne kadar üzerlerinde oldukları yolun Allah'ın dini olarak ifade etseler de, onların iddia ettikleri bu dosdoğru yola dair hiçbir delil ve kanıtları yoktur. Hak dinin ise delilleri ve kanıtları vardır. Çünkü hak din hiç değişmemiştir. Örneğin ona göre Hz. Peygamber tarafından uygulanan recm cezası, Tevrat'ta da bulunmaktadır. Dolayısıyla

Kur'ân ve Sünnet'te bulunan bazı hükümlerin başka şeriatlarda da mevcut olması, dinin değişmeyen, şeriatların ise değişen yönünü ifade etmektedir. Şüphe yoktur ki Kur'ân, Tevrat'ın hükmünü neshetmiştir.[59] Mâturîdî şöyle der: Tevrat ve İncil'de ağır hükümler (azîmet) ve kolay hükümler (ruhsat) bulunmuş olsa da her ikisi de ortağı olmayan Allah tarafından indirilmiştir. Allah'ın ağır olan bir hükmü bir peygamberin ümmetine emretmesi, başka bir peygamberin ümmetine ise yasaklaması ve herhangi bir zamanda bir şeyi emredip, başka bir zamanda yasaklaması Allah'ın iradesi gereğidir. Allah'ın bir vakitte bir şeyi emretmesinde ve başka bir vakitte yasaklamasında hikmete aykırılık yoktur. Söz konusu âyette mensûhun nâsihe muvâfık olduğuna işaret vardır. Çünkü Tevrat ve İncil'deki şeriat ve hükümlerin bazısı Hz. Muhammed'in ümmetine nesh edildi. Eğer içlerinde hilâf olsaydı Yahudi ve Hıristiyanlardan "bu aykırıdır, muvâfık değildir" diye açıklama gelirdi. Bu çerçevede Kur'ân'da nâsih ve mensûh var olup bunlar arasında çelişki

[59] Mâturîdî, *Te'vilât*, 4/ 318. Aynı şekilde Mâturidî, el-Ahzab 33/53. âyetinin tefsirinde Hz. Peygamber'in şeriatiyle alakalı dikkat çeken açıklamalarda bulunmaktadır. Mâturîdî, 8/408.

(tenâkuz) yoktur.[60]

Nitekim Mâturîdî, ilahi hitapta bağlayıcılık doğuran sabitelerin geçerliliğini ortaya koymuş, bir de şeriatın nübüvvetin tarihsel izleğinde değişkenlik ve farklılaşan özelliği üzerine kurulu gelişimine vurgu yapmış, değişikliğin aklen zaruriliğini gerektiren zaman ögesine -ekonomi, sosyal yapı, siyasi alan, devletler arası ilişkiler, medeni hukuk- ve çevresel faktörlere -mekana, iklime ve coğrafyaya- vurgu yapmış, Yahudilerin şeriatlerinin ebediliği inancının yanlışlığını eleştirel bir bakış açısıyla ortaya koymuştur. Mâturîdî'nin nesih anlayışının temelini oluşturan bir diğer paradigma ise ictihâdî nesih anlayışıdır.

4. Âyetlerin Bağlamsal Okunması: İctihâdî Nesih

Mâturîdî'nin kaydettiğine göre, onun Kur'ân'ı anlama ve yorumlama modeli tefsir-te'vil ayrımı ikilemi üzerine şekillenmiştir. O'na göre tefsir sahâbeye, te'vil fukaha'ya aittir. Bu bağlamda tefsir murad-ı ilahinin kesinlik kazanması için ortaya konan çabadır. Sözlükte "dönüp varmak, dönüp gelmek" *anlamındak* آل-يوءل- اول *evl kökünden* türeyen te'vîl "döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı mânaya yormak; bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak" demektir.[61] Bu kelime Kur'ân-ı Kerim'de on beş yerde geçer ve hepsi de bu manadadır.[62] Örnek olarak şu iki âyet üzerinde durmak yeterlidir: I. **"**Eğer bir konuda ihtilafa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e arzedin; şayet Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız. Bu,

---

[60] Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/444; Konu hakkında ayrıntılı örnekler için bk. Murat Akçay, Mâturîdî'de Nesh Problemi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 88, 99. Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/535. Metin Avcı, "İmam Mâturîdî'nin 'Din-Şeriat Ayırımı' Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Bahar 2018), 177-199.

[61] Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem b. Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Mîriyye,1968), 11/32; Râgıb el-lsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Marifet, 2005), 381; Abdurrahman Celâleddin b. Ebu bekr Suyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Kur'âniyye, ts.) 2261; M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), 43.

[62] Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 3/234; M. Zeki Duman, *Beyanü'l Hak (Kur'ân'ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*) (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 1/18.

en hayırlısı ve te'vil (sonuç) bakımından en güzelidir."[63] II. "Ve (Yusuf), ebeveynini tahtın üzerine çıkardı. Hepsi ona secdeye kapandılar. O dedi ki: Ey babacığını! İşte bu, vaktiyle gördüğüm rüyamın te'vili (ortaya çıkışı, gerçekleşmesidir), hakikaten Rahbim onu gerçek kıldı"[64] Buna göre te'vil kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de: "Bir şeyin akıbeti, varacağı yere varması, mahiyet ve hakikati" manasında kullanılmıştır. Fakat daha sonra bu kelimede anlam değişmesi olmuş ve bu kelime ıstılah olarak, tefsir ve beyan manasında da kullanılmaya başlanmıştır.[65] Te'vil kelimesi, ıstılahta şu şekilde de tarif edilmektedir: Zahiri uygun olan iki ihtimalden birine reddetmektir. Zerkeşî, âyetin muhtemel olduğu manalardan birine döndürülmesi[66], Sa'lebi ise, âyetin ön ve arkasına uygun olduğu muhtemel manalardan birine sarfıdır.[67] Mâturîdî kısmen de olsa nesih problematiğini bu anlayış merkezinde ele almıştır.[68] Nitekim O'na göre, şeriatlerin şekillenmesinde, insanların farklı anlayışları ve değişen şartlar önemli oranda etkili olmuştur. Mâturîdî'nin olgu-nass şekillenmesi çerçevesinde gelen herhangi bir hükmün varlık nedeni iptal ya da süresinin bitimi halinde ictihad mekanizması kullanılarak bir hükmün neshinin olabileceğini savunmaktadır. Sözgelimi Hz. Ömer'in (ra) kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlara (Müellefe-i Kulûb) zekatı vermemesini örnek verir ve konuyu şu soru ile derinleştirir: Müellefe-i kulub sınıfı şu an yokken ve hükmü neshedilmişken onlara verilecek zekat nasıl pay edilir? Hz. Ebu Bekir ve Ömer gibi sahâbe onlara hiçbir pay ayırmamıştır: Onlara ayrılan pay diğer zekat sınıfında olanlara dönmez mi? Eğer zekatın onlara dönmesi caiz

---

[63] el-Yusuf 12/59.
[64] el-Yûsuf 12/37,45; el-Kehf 18/78.
[65] İsmail İbn Hammâd El-Cevheri, *es-Sıhah* (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1956), 2/1627.
[66] Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kuran* (Beyrut: 2006), 2/167
[67] S. Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 156.
[68] Kerim Özmen, "İmam Mâturîdî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın Müteşâbih Ayetleri Yorum Yöntemi", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* 2 (Malatya 2017), 329-338.

ise bir vakitte 8/1 den fazla olur, bir diğer vakitte de 8/1 den az olur.[69] Görüldüğü gibi Mâturîdî bu sorular çerçevesinde bu sınıfın kalktığını dolayısıyla da onlar hakkında gelen hükmünde nesh edildiğini belirtir.

Ayrıca bu sınıfa verilen payın taksimatı konusunda gelebilecek sorulara cevap bulmaya çalışır. Bu genel mülahazadan sonra Mâturîdî, zekatın müellefe-i kulûba verilmesinin gerekçesini şöyle anlatır: İslam'ın güçlenmediği ve Müslümanların zayıf olduğu yıllarda Hz. Peygamber (sav) gücü ve iktidarı ellerinde tutan münafık liderlere kalplerini İslam'a ısındırmaya matuf olarak müellefe-i kulûba toplanan zekattan pay ayırmıştı. Mâturîdî, Tevbe 60. âyetinin değerlendirmesi bağlamında olayın gelişme sürecini şöyle anlatır: Uyeyne b. Hısn ve Akra b. Habis, Hz. Ebu Bekir'in (ra) huzuruna çıkmış "Ey Allah'ın Resulü'nün halifesi, bizim o bölgede otsuz, işe yaramaz bir kıraç arazi var, onu bize ver, tahsis et" demişler. Hz. Ebu Bekir de o araziyi onlara ikta' (bağışlama) yoluyla tahsis eylemiş ve buna dair bir de yazılı evrak düzenleyip, orada bulunmayan Hz. Ömer'i şahit yazmıştır. Bu ikisi de, şahit olsun diye Ömer'e gelmiş, meseleyi anlatmışlar. Hz. Ömer duruma vakıf olunca yazılı evrakı ellerinden alıp yırtıp atmış ve şöyle demiştir: "Resulullah sizi İslâm'a ısındırıyordu ve o gün Müslümanlar'ın sayısı azdı. Şimdi ise Allah Teâlâ Müslümanlar'ın sayısını çoğalttı. Gidiniz gücünüz yettiği kadar çalışıp çabalayınız, gidin elinizden geleni ardınıza koymayın. Allah da sizi gözetir." Hz. Ebu Bekir de Ömer'e uygun bir kanaat sergilemiştir.[70]

Anlaşıldığı kadarıyla Mâturîdî, hayatta karşılaşılan olayları ve sorunları dinin genel mekasadını gözönüne alarak akıl ve düşünmeyle çözmeye çalışmıştır. Âyette (bir hükmün uygulanmasını gerektiren) "mana/ لارتفاع المعنى الذي به كان " (âyette yer alan hükmün illeti ve hikmeti) kalkması nedeni ile ictihadla da neshin caiz olduğuna dair bir delil vardır. Mâturîdî neshin birtakım yollarından bahsede-

[69] Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/402.
[70] Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/392.

rek[71] bunlardan birinin de ictihadi nesh olduğunu ifade eder.[72] Buna göre ictihadla nesh ifadesi, âyetin hükmünü var kılan sebebin/gerekçenin ortadan kalkmasıyla âyetin hükmünün uygulanmamasını kapsayan bir kavramdır. Buna göre ictihadın temelini oluşturan öğe ile Mâturîdî'nin nesih anlayışının temelini oluşturan öge aynıdır. O öge de akıldır. Dolayısıyla her iki ögenin şekillenmesinde en güçlü amilin akıl olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçeveden bakıldığı zaman müfessir Mâturîdînin nesih nazariyesi ile ictihad kavramı birbiriyle örtüşmekte hatta birbirini tamamladığı görülmektedir.

Tarihi süreç içerisinde Mâturîdî'nin ictihadla nesh teorisi hakkında birbirinden farklı bazı yorumlar yapılmaktadır. Konu ile ilgili değerlendirmeler ana hatlarıyla şöyledir: Kâsânî (ö. 587/1191) Hz. Ömer (ra), bir illete ve ümmetin maslahatı üzerine ikame olunmuş bir tasarrufu, söz konusu illet ortadan kalkınca, ictihadla geçici olarak durdurmuş ve bu duruma Hz. Ebû Bekir'in ve diğer sahâbîlerin itiraz etmemeleri üzerine bu konuda icma meydana gelmiştir.[73] Bazılarına göre ise, Mâturîdî, ictihadî neshi kavramsallaştırmaya giderken, neshin birçok türünün olduğunu söylemektedir. Bu çerçevede bir âyetin ictihad ile nesh edilmesi ise hüküm içeren bir âyetin farklı şekilde yorumlanarak kendisine yüklenen daha önceki anlamının kaldırılıp yeni bir hükmün belirleyicisi olması şeklinde açıklanmaktadır. Bu yeni anlamın kendisine yüklenmesi, şartların değişmesiyle ilişkilendirilmektedir.[74] Bir başka deyişle nassın olgu ile ilişkisinden kaynaklı olarak okuyucu ve okuma eyleminin ortamı (etkin tarih) değiştikçe anlamada değişmekte ve yenilenmek-

---

71 وفي الآية دلالة جواز النسخ بالاجتهاد؛ لارتفاع المعنى الذي به كان؛ ليعلم أن النسخ قد يكون بوجوه (Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/407.

72 Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/392; Özdeş, *Tefsir Anlayışı*, 236.

73 Ebû Bekr Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi fî Tertibi'ş-Şerâi* (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/45.

74 Şaban Ali Düzgün, "Mâturîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Aralık 2012), 1-18.

tedir.[75]

İctihadla nesh hakkında bir değerlendirme de Saffet Köse'ye aittir. Konu hakkında şunları kaydeder: Kur'ân'ın anlaşılmasında bazı yönelişlerin olduğu bilinmektedir. Bunlardan biri de Modernist tarihselci yöneliştir. Bu eğilimin savunusu Kur'ân metnini kültürel ve dilsel bir obje olarak algılamakta ve Kur'ân'ı sosyolojik, antropolojik, semantik, hermenötik, semiyotik ve filolojik açılarından değerlendirmeyi ve analiz etmeyi önermektedir. Bu yönelişin tezi, şerî hükümler zamanın ruhsal, toplumsal ve kültürel etkilerin bütününe göre gelmiş, bu şeraitin ve platformun değişmesiyle ahkamın da değişmesinin zorunlu olduğuna bireyleri mobilize etmektir. Hükümlerin varyasyonunun alanını alabildiğince gevşeten bu ekolün referans kaynağı Hz. Ömer'in, dinin bazı ilkelerini uygulama alanına geçirip gerçekleştirmesine dayanmaktadır. Bu mülahazaya, "Hz. Ömer'in maslahat gerektirdiği için nasslardan bağımsız uygulamalarda bulunması ve nassların öngördüğü bazı hükümleri değiştirmesi ya da askıya alması söz konusu değildir." diyerek katılan Saffet Köse'ye göre Hz. Ömer (ra) nassların bir işin nasıl bir yol alacağını bildiren hükümlerine rağmen bir başka hüküm koyma telaşına girmemiştir. Hz. Ömer'in ortaya koyduğu bu pratik uygulamanın anlamı, gelen hükmün varoluşsal sebebi olan illetlerin değişmesi veya ortadan kalkmasının nihai neticesinde maslahat gereği ahkâma yönelik bazı ictihadlarda bulunmasıdır. Yani, "Hz. Ömer (ra) müellefe-i kulûba zekatı yasakladı" veya "zekata kota koydu" demek yanlıştır. Çünkü Hz. Ömer'in bu uygulamasına müdahil olanlar müellefe-i kulûb tanımlamasının çerçevesine girmeyen kimselerdir. Bir başka deyişle onlar bu vasıflarını yitirmiş kimselerdir. Bu çerçevede değişime konu olan şey müellefe-i kulûba zekat verme emrini içeren hükmü değil, zekat almayı hak eden kimselerin nitelikleridir. Zekat verilmesi zorunlu olan bir fakirin zengin olduktan sonra kendisine zekatın düşmemesinin sebebi ne ise müellefe-i

[75] Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları:2015), 55.

kulûb olarak kendilerine zekat verilirken, sonradan zekatı kesilen kimsenin hali de tıpa tıp aynıdır. Aslına bakılırsa Hz. Ömer'in ortaya koyduğu ameliyede budur.[76]

Anlaşıldığı kadarıyla fakirken-zengin diyalektiğinden yola çıkıldığı zaman var olan özellik ve vasıf değiştiği andan itibaren ona ilişkin gelen hükmünde değişmesi kaçınılmaz olmaktadır. Hz. Ömer'in bu eylem ve tutumu nassla belirlenen bir hükmün ortadan kaldırılmasına yönelik bir tavır değildir. Tam aksine hükmün pratize edilme koşullarına yönelik bir değerlendirmedir. Bir başka ifadeyle Hz. Ömer'in tarihsel bir momentte uygulayabilme deneyimi ne bir âyetin içerdiği hükmü değiştirmiştir ne de ona zıt bir tutum içermektedir. Dolayısıyla bu pratik, günün koşullarında müellefe-i kulûb kategorisine girecek kişilerin olmamasına matuf yapılan bir ictihaddır. Bu bağlamda zikri geçen grubun müellefe-i kulûb olma vasfını kaybetmelerinden ötürü ilgili nassın içerdiği hüküm kendilerine uygulanamamıştır.[77]

Mâturîdî'nin ictihadla nesh teorisinde nesh-i ictihadın, Kur'ân nassını iptal edeceği iddiası vardır. İlk dönem müfessirleri neshi geniş manada anlamışlardır. Tarifinde ve içeriğinde meydana gelen semantik değişim sonucunda ilk dönemdekilerin anladığı nesh anlayışı ile sonra gelenler tarafından neshin algılanması farklı olmuştur.[78] Mâturîdî'nin tefsir metodolojisinin özünde, Kur'ân'a komprime yaklaşma, onu anlamanın merkezine koyma, aklın ve rivayetlerin doğruluğuna hakem yapma vardır. O, Kur'ân odaklı bir yöneliş ile akılla nakil arasında bir insicam kurmaya çalışmıştır.

---

[76] Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 13-50; Orhan Çeker, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin Hz Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkamın Değişmesi Tartışmasına Bir Bakış" Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 51-54.

[77] Mehmet Öztürk, "Hz Ömer'in İçtihatlarının Fıkhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/0 (2014), 1-29.

[78] Muhtemelen Mâturîdî mütevatir sünnetle âyetlerin neshini takyit ve tahsis anlamında kabul etmiş görünmektedir. Talip Özdeş, *Kur'ân ve Nesh Problemi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2018), 86; Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/582.

Yorumlarını rasyonel bir düzlemde devam ettiren müfessir, düşüncesini imanın nuruna bırakmış nefsin emrine girmeyen bir aklın insanı doğruya götüremeyeceğine dikkat çekmiştir.[79] Âyetlerin tefsirinde aklın hakemliğine inanan Mâturîdî, neshin geliş şekillerini ve çeşitlerini beyan eder, hüküm koymanın نصب الأحكام و الشرائع her zaman Allah'a ait olduğunu, Allah Teâlâ'nın bu hükümleri bazen Kur'ân'da beyan etmiş yerine göre de hükümleri açıklama işini Hz. Peygamber'in (sav) yetkisine bırakmıştır. Kendisi daha sonra Sünnî gelenekte, Kur'ân'ın Kur'ânla, sünnetin sünnetle neshinde ittifak olduğunu; sünnetin Kur'ân'la, Kur'ân'ın sünnetle neshinde ihtilaflı olduğu hakkında tartışmaların bulunduğunu ve farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtir.[80]

Mâturîdî'nin ictihadla nesh teorisi hakkında şunları söylemek mümkündür: Hz. Ömer'in günün şartları ve beklentilerine cevap vermek için dinin sabiteleriyle oynadığını söylemek Hz. Ömer'in (ra) Kur'ân tasavvuruyla örtüşen bir değerlendirme değildir. Ayrıca yanlış anlaşılıp yorumlanan Hz. Ömer'in bu tip uygulamalarına Mâturîdî'nin düşüncesini inşa ettiğini söylemek de mantıki görünmemektedir. Bununla beraber Mâturîdî nesh kavramını, kavramların terimleşme sürecine girmeden kullandığını da iddia etmek tutarlı bir yaklaşım değildir. Hz. Ömer'in bu uygulaması bir şeyin talebinde din istismarının önlenmesine yönelik bir uygulama olduğu düşünülebilir. Sanki gelen o iki kişi her konuda taksim edilen malda hak arayışını girmişler, bunun kendileri için en tabii hak olduğunu iddia etmişlerdir. Hz. Ömer'de bu yanlış gidişe dur demesini ilkeli duruşuyla net bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun, fondan ayrılan miktarı müellefe-i kulûbe vermemesi, onların zekatı hak edecek yeterliliği kaybettikleri esasına dayanmaktadır. Hz. Ömer (ra), âyette müellefe-i kulûba ayrılan zekat hissesini iptal etmemiştir. Hz. Ömer'in burada yaptığı uygulama şudur: O, müellefe-i kulûbün niteliksel özelliklerinin temel yeterlik şartlarını taşımama-

[79] Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/431.
[80] Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/583.

sından ve Müslümanların güçlenmesinden ötürü zekatın verileceği kalemi içeren hükmü yeniden yorumlamıştır. Dolayısıyla Mâturîdî'nin ictihadla nesh anlayışını, var olan öznenin taşıdığı özellikleri kaybettiği için hükmün uygulanmaması olarak değerlendirmek makul gözükmektedir.

Ayrıca Mâturîdî'nin nesh konusunda aşırı yoruma kaçmadığı ihtiyatlı davrandığı söylenebilir. Kur'ân âyetlerini mantıksal önermelerin nesnesi haline getirmeden kendi doğrularını Kur'ân'a onaylatmadığı görülmektedir. Nassların sınırlı olayların sınırsız olması ve yeni olaylara Kur'ân'ın çözüm üretmesi öncelikle hükmün illetinin doğru bir şekilde tespit edilmesi ile doğru orantılıdır. Bu bağlamda Mâturîdî, anlama-yorum ekseninde nesih olgusuna sığınarak âyetlerin ortaya koyacağı hükmü heba etmemiş, tam aksine neshi doğru bir düzleme yerleştirerek vahyin indiği ortamın tarihsel ve sosyal gerçeklerine atıflar yaptığını (nass-olgu bağlantısını yaparak), nazil olduğu ortamın sosyal yapısıyla son derece ilgili olduğunu Kur'ân'ın salt zihinsel ve teorik bir metin olarak inzal edilmediğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Sonuç

Mâturîdî, sadece kelam ilminde değil aynı zamanda tefsir alanında da kendi şahsına münhasır bir müfessirdir. Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin nesh problematiğine bakış açısı üzerinden verdiğimiz bu bilgilerin çağımıza ışık tutan taraflarını şöyle açıklamak mümkündür: Dünden bugüne Kur'ân tefsiri yapılmaktadır. Tefsirin objesi Kur'ân aynı kalsa da tefsirin mahiyetinde dünle bugün arasında önemli farkların olduğu görülür. Tefsirin de bir konusu olan nesih olgusu üzerindeki tartışmalar, hem kavramın tanımında hem de neshe ilişkin örneklerde bir ittifakın sağlanamadığını göstermektedir. Neshin varlığını kabul edenler hangi âyetlerin bu kapsamda değerlendirileceği hususunda ortak bir sonuca varamamışlardır.

İlahi dinlerin esasını oluşturan doktriner öğretilerinde, inanç ilkelerinde ve her zaman işlevselliğini yitirmeyen genel geçer insanî temel düşüncelerde nesih olayı gerçekleşmemiştir. Ancak dinin feri

kısmına göre bazı davranış ve ibadet ritüellerinin şekilleri ile ilgili konularda nesih gerçekleşmiştir. Bu bağlamda İmam Mâturîdî, öncelikle neshin tarifine farklı bir bakış açısı getirmiş ve neshe, belirli bir süre için yürürlükte olan hükmün süresinin sona ermesi üzerine yine belirli bir zaman dilimi için yeni bir başka hükmün getirilmesi şeklinde anlam vermiştir. Böylece nesih için, "bir daha amel etmemek üzere yürürlükten kaldırma" şeklinde yapılan tariflere katılmamış ve neshi, farklı şart ve zamanlar için özellikle maslahata yönelik olmak üzere, uygulamada alternatifler sunma olarak algılamıştır.

İmam Mâturîdî'nin Kur'ân'da yer alan bir hükmün ictihad ile nesh edilebileceğini söylemesi Kur'ân'ın emrini sonsuza dek ilga etmesi şeklinde değerlendirilmemelidir. Hz. Ömer'in uygulamasını referans göstererek inşa ettiği nesih anlayışı ilgili hükmün nedenini oluşturan öge ortadan kalktığı için hükmün geçici olarak işlevsiz hale getirilmesidir. O'na göre ilerleyen süreçte şartlar tekrar ortaya çıkarsa işlevsiz hale gelen daha önceki hüküm tekrar devreye girer. Mâturîdî, burada nassın olgu ve kültürle olan ilişkisinin boyutunu ortaya koymuştur. Var olan bir durumun taşıdığı nitelikleri değiştiği zaman onunla ilgili gelen hükmünde uygulanmayacağına dikkat çekmiştir. Yoksa onun Kur'ân'a rağmen yeni bir hüküm getirme arayışında olduğunu savunmak ve bunu da ictihadi nesih ile ilişkilendirmek tutarlı değildir. Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada nesh anlayışımızı orta çizgide tutmamız anlam ve yorum zenginliğini artıracaktır. Aynı şekilde nass ile nassın yorumunu aynı kategoride değerlendirmek bilginin üretilmesine ve düşüncenin gelişmesine ket vurmaktadır.

Kaynakça

Ahmed, Hasan. "Nesh Teorisi". trc. Mehmet Paçacı. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Nisan1987), 105-109.

Akçay, Murat. *Mâturîdî'de Nesh Problemi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Ateş, Süleyman. *Kur'ân'da Nesh Meselesi.* İstanbul: Yeni Ufuklar

Neşriyat, 1996.

Avcı, Metin. "İmam Mâturîdî'nin 'Din-Şeriat Ayırımı' Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Bahar 2018), 177-199.

Bakıllanî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib. el-*İntisaru li'l-Kur'ân.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi.* İstanbul: Ravza Yayınevi, 3. Basım, 2008.

Birışık, Abdulhamit. "Nesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopesi.* 32/584-586. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Cerrahoğlu, İsmail. *Kuran Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi,1968.

Çeker, Orhan. "Prof. Dr. Saffet Köse'nin 'Hz Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkamın Degişmesi Tartışmasına Bir Bakış" Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 51-54.

Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopesi*, 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çiçek, Yakup. "Nasih-Mensûh İlmini Bilmenin Tefsire Getirdikleri ve Götürdükleri". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III* (Güz 2002), 371-384.

Dehlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzü'l-Kebir fî Usûli't-Tefsir.* Beyrut: İtisam, 2. Basım, 2005.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü.* İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 47. Basım, 2008.

Dinç, Ömer. "Din-Şeriat Ayırımı Meselesinin Mâturidî ve Taberî'deki Yansımaları/Karşılaştırılması". *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Nisan 2014), 190.

Dinç, Ömer. *Taberî ve Mâturîdî Tefsirlerinin Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından Mukayesesi*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Düzgün, Şaban Ali. "Mâturîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1(Aralık 2012), 1-18.

Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşki. *el-Musaffa bi-Ekfi Ehli Rusuh min İlmi'n-Nasih ve'l-Mensûh*. Beyrut: 1410.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim*. thk. ve trc. Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: İFAV Yayınları,12. Basım, 2009.

Efendioğlu, Mehmet. "Nesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopesi,* 32/ 581-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 9. Basım,1994.

Gezgin, Ali Galip. "Nesh Problemi Bağlamında Mensûh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlerin Hz. Peygamber Tarafından Tefsir Edilmesi". *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*. 239-248. Isparta: 19-21 Nisan 2001.

Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2012.

Güllüce, Veysel. "Kur'ân'da Neshedilmiş Âyet Var mıdır?". *Ekev Akademi Dergisi*, Sosyal Bilimler, 10/26 (Kış 2006), 51-74.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî el-Endülüsî. *en-Nâsih ve'l-Mensûh*. thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bindarî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Karakuş, Abdulkadir. "İmam Mâturîdî'nin Nesh Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/24 (Aralık 2018), 83-113.

Kâsânî, Ebû Bekr Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiü's-Senâi fî Tertibi'ş-Şerâi*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Kattânî, Menna. Halil *Ulûmü'l- Kur'ân*. trc. Arif Erkan. İstanbul: Timaş Yayınları,1997.

Kutlu, Sönmez. *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 8. Basım, 2003.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*. İstanbul: İsam Yayınları, 1996.

Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 13-50.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Tefsiru'l-Mâturîdî.* thk. Mecdî Basellum. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Meriç, Cemil. *Jurnal.* İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2018.

Okiç, M. Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri.* İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.

Orum, Fatih. *Kur'an'ın Öğrettiği Kavramlar: Nesh.* İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2017.

Özdeş, Talip. "Mâturidî'nin Din ve Şeriat Anlayışı". *Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı.* 130. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Özdeş, Talip. *İmam Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?.* Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2018.

Özmen, Kerim. "İmam Mâturîdî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın Müteşâbih Ayetleri Yorum Yöntemi". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar, 2.* 329-338. Malatya: 2017.

Özsoy, Ömer. *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları.* Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Mutezili Yorumu.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2008.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *et-Tahbir fî İlmi't-Tefsir.* Kahire: Dârü'l-Menar, 1986.

Suyûtî. *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân.* Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1987.

Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ-Ahmed er-Reysûnî. *el-Muvâfakât.* trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık,1990.

Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri.* Konya: Esra Yayınları, 1997.

Topaloğlu, Bekir. "Mâturîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 28/151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

The Problematic of the Naskh According to al-Māturīdī

Summary

It is known that Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Māturīdī al-Samarqandī, the founder of the Māturīdiyya sect, was born in the first half of the ninth century and died in 862. Al-Māturīdī made great contributions to the formation of the line of Ahl al-Sunna which developed in historical process by his rational and balanced interpretations centered on the integrity of the Qur'an on subjects such as kalām, tafsīr, fiqh and ḥadīth. He also made significant contributions to the unity and integrity of Islamic society, which was subjected to the influence and threat of many currents during his lifetime.

The most important work of al-Māturīdī that has survived is the *Taʾwīlāt al-Qurʾān*. This work is one of the most important products of early Islamic thought on tafsīr. Besides it provides important information about Islamic sciences such as fiqh, sects, theology, uṣūl al-fiqh, as well as non-Islamic religions and sects. In this study, we evaluate how al-Māturīdī deals with the problematic of naskh through such a work.

Researchers who analyse al-Māturīdī's understanding of tafsīr, often draw attention to its distinction between tafsīr and taʾwīl. Accordingly, while the tafsīr is bound to a single provision, the taʾwīl is an intellectual process that opens doors to more than one meaning. Thus, the concept of subsidy will also gain full legitimacy.

Al-Māturīdī, separates religion from sharī'a (Muslim religious law), which he defines as faith and creed. According to him, the sharī'a includes worship, orders, and other religious provisions. Thus, he shifts the debate over the existence of a necessary relationship on the one hand between the reason and the religion and on the other hand between the sharīʿa and the revelation.

The fact that Imam al-Māturīdī says that a provision in the Qurʾān can be abolished by ijtihād should not be considered as the abolition of the Qurʾān's order forever. His understanding of naskh, which he built with reference to ʿUmar b. al-Khaṭṭāb's practice, is

the temporary rendering of the provision as the element that constitutes the cause of the provision has disappeared. According to him, if the conditions reappear in the following process, the previous provision, which became dysfunctional, comes into play again. Al-Māturīdī revealed the extent of the relationship between the *nass* and the phenomenon and culture. He also drew attention to the fact that when the qualifications of an existing situation change, the corresponding provision will not apply. Otherwise, it is not consistent to argue that he is seeking a new provision in spite of the Qurʾān and to associate it with the ijtihādī naskh.

Keywords: Tafsīr, al-Māturīdī, *Taʾwīlāt al-Qurʾān*, verse, naskh.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Modern Bilimin Eleştirisinde Öne Çıkan Hususlar

Prominent Issues in the Critique of Modern Science

Yazar / Author

Erol ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kahramanmaraş / TÜRKİYE

erolcetin_er@hotmail.com

https://orcid.org/0000-0001-7732-2487

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi/ Research Article
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 30/09/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 113-140
Atıf/Citation: Çetin, Erol. "Modern Bilimin Eleştirisinde Öne Çıkan Hususlar". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 113-140.
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 113-140

Modern Bilimin Eleştirisinde Öne Çıkan Hususlar

Öz

Düşünme, anlama, bilme ve öğrenme insanın en önemli özellikleri arasında yer almaktadır. Geçmişten günümüze insanlar; kendilerini, içinde bulundukları çevreyi, yaşadıkları âlemi, karşılaştıkları hemen hemen her şeyi tanımaya ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu çabaların neticesinde ise bir bilgi birikimi ortaya çıkmıştır. Edindiği tecrübe ve bilgileri zaman içerisinde düzenli bir şekilde sistematize etmeyi başaran insanoğlunun böylelikle bilimin temellerini atmış olduğu söylenebilir.

Modern bilim eleştirisinde öne çıkan hususların ele alındığı bu çalışmada öncelikle bilimin tarihi süreç içerisinde hangi koşullar içerisinden geçtiği ve şu an nerede durduğu, modern bilimin mahiyeti gibi hususlar ele alınmış buradan hareketle modern bilime yöneltilen başlıca eleştirilere mümkün olduğu ölçüde değinilmeye gayret edilmiştir. Bu bağlamda modern bilim anlayışının aleyhindeki iddiaların hangi nedenlerden kaynaklandığı ve bu iddiaların ne derece doğru olduğu felsefî bir bakış açısıyla incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Bilim, Modern Bilim, Hakikat, Eleştiri.

Prominent Issues in the Critique of Modern Science

Abstract

Reasoning, comprehension, knowing and learning are among the most important features of human beings. From the past to the present, people have tried to recognize and make sense of themselves, the environment in which they live, the world they live in, and almost everything they encounter. As a result of these efforts, an accumulation of knowledge has emerged. It can be said that human beings, who have managed to systematize their experience and knowledge in time, have thus laid the foundations of science.

This study mainly discusses the prominent issues regarding modern science criticism. The conditions under which the science passes through in the historical process and where it stands now as

well as the nature of modern science are discussed, hence from this point, the main criticisms of modern science have been mentioned to the extent possible. In this context, we examine from a philosophical point of view, the reasons behind the claims against the modern understanding of science and the veracity of these claims.

Keywords: Philosophy of Religion, Science, modern science, truth, criticism.

Giriş

Latince (scientia) kökünden gelen[1] bilim geniş anlamıyla "bilmek", "öğrenmek" anlamındadır. Bu bağlamda bilim, her tür bilgi ya da öğrenmeyi içerecek şekilde kullanılır. Ancak daha dar anlamında bilimin sadece tabiata ait disiplinli bilgiyi içerdiği, beşeri ve sosyal bilimleri ise kapsamı dışında bıraktığı görülür. Bu durum bilim literatüründe tabiat (fen) bilimleri ve sosyal bilimler diye bir ayrıma gidilmesine neden olur. Bilim felsefesinde, sosyal bilimlerin bir bilim olup olmadığı tartışma konusudur.[2] Bilimi anlamlandırmadaki bu daralmadan kaynaklı problemlerin artarak devam ettiğini söylemek mümkündür.

Bilim; "zaman ve mekân dünyasında var olan şeylerin, olgu ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep-sonuç bağlantılarının oluşturduğu düzeni keşfetmeyi, bu konuda elde edilen verileri dedüktif bir sistem içinde toplamayı ve nihayet bütün olup bitenlerin hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemeyi gaye edinen beşeri faaliyetler"[3] olarak tanımlanır.

Bilim, gözlem ya da deneyle tespit edilmiş belirli olgulardan işe başlar.[4] Bazı bilim insanları tarafından bilginin ancak doğa hak-

---

[1] Imre Lakatos, "Science And Pseudo-Science", *Conceptions Of Inquiry: A Reader*, ed. Stuart Brown & John Fauvel and Ruth Finnegan (Routledge and The Open University Press, 1981), 100.

[2] İsmail Kıllıoğlu, "Bilim", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 1/190-191.

[3] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 270-271.

[4] Bertrand Russell, *Religion & Science* (London Oxford New York: Oxford University

kında olabileceği iddia edilir.[5] Bu bağlamda fizik, kimya gibi bilimlerin taraftarları ölçümü apaçık olan olguları incelemişler ancak doğanın maddi yanları dışında kalan diğer olgular hakkında yeterli bir epistemolojik çaba harcamamışlardır. Belirsiz olgularla ve muğlak kavramlarla karşı karşıya gelen insan bilimleri belirsizin ve olası olanın bir mantığını ve bir epistemolojisini geliştirme gereğini hissetmişlerdir.[6] Esasında bilim sadece dünyadaki olay ve fenomenleri anlama ve tanımadan ibaret olmayıp[7] oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu noktada günümüzde birçok bilim insanının, kendilerini tam anlamıyla kanıtlanamayan düşüncelerin ortasında bulduklarını itiraf ettikleri görülür.[8]

Bilim yukarıda da belirtildiği üzere çok boyutlu bir insan etkinliği olup[9] insana has değişik yeti ve özellikleri içinde barındıran karmaşık bir yapıya sahiptir.[10] Buradan hareketle bilimin; mantıksal, felsefî, tarihsel, psikolojik, sosyolojik boyutları olan bir araştırma çabası olduğu söylenebilir.[11] Dünyayı ve içinde yaşadığımız çevreyi anlamlandırmada bize yardımcı olan bilim[12] zamanla bilginin en önemli türü haline gelmiştir.[13]

Bu çalışmada, çok geniş bir sahaya sahip olan bilimi bütün yönleriyle ele almak mümkün olmadığı için sadece modern bilimin mahiyeti hakkında temel bilgiler verilmeye çalışılmış devamında ise modern bilime yöneltilen başlıca eleştiriler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda çalışmamızda; Bilim nedir? Modern bilimin mahiyeti

---

Press, 1974), 13; Bertrand Russell, *Bilim ve Din*, trc. Hilmi Yavuz (İstanbul: Cem Yayınevi, 1997), 9.

[5] Lakatos, "Science And Pseudo-Science", 101.

[6] Abraham Moles, Belirsizin Bilimleri İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloji, trc. Nuri Bilgin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 321-322.

[7] Jaegwon Kim, *"Explanation in Science"*, The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards (London: Collier-Macmillan Ltd., 1967), 3/159.

[8] Aydın, "Manevi Değerler, Ahlak ve Bilim", *Felsefe Dünyası* 6 (Aralık 1992), 25.

[9] Ahmet İnam, "Bilimi Eleştirmek", *Felsefe Dünyası* 5 (Ekim 1992), 7.

[10] Cemal Yıldırım, *Bilimsel Düşünme Yöntemi* (Ankara: İmge Yayınları, 2008), 279.

[11] İnam, "Bilimi Eleştirmek", 6.

[12] İnam, "Bilimi Eleştirmek", 12.

[13] Lakatos, "Science And Pseudo-Science", 100.

nedir? Modern bilim ağırlıklı olarak hangi açılardan eleştirilmektedir? gibi sorulara felsefî bakış açısını temele alan bir yaklaşımla cevaplar aranmıştır.

Modern Bilimin Mahiyeti

Modern, Skolastik bilim ve felsefe anlayışına karşı Bacon ve Descartes'la başlayan yeni felsefeyi Galile ile başlayan yeni bilim anlayışını nitelemek için kullanılan bir kavramdır. Bu bağlamda yeni bilim anlayışını modern kılan öğenin onun yöntemi (deneysel yöntem) olduğunu söylemek mümkündür. Descartes'la başlayan yeni felsefeyi modern kılan unsur ise, felsefede nesne ya da varlıktan değil de, özneden hareket eden, Tanrı'yı değil de insanı merkezine alan, bilimlerdeki gelişimi temellendirmeyi hedefleyen bir bakış açısıdır.[14]

Modern bilimin mahiyetini ortaya koymak için Ortaçağın bilim anlayışının nasıl bir yapıya sahip olduğunun netleştirilmesi gerekir. Bu noktada Ortaçağ Batı dünyasında düşüncenin ağırlıklı olarak dinî bir renge sahip olduğu, hakikate götürdüğü düşünülen 'bilgi' anlayışının da bu durumdan nasibini aldığı görülür. Böylelikle yüzyıllar boyu gelişen ve gittikçe de katılaşan dinî rengin baskın olduğu bir düşünce geleneği meydana gelmiştir. Tamamen kilise ve din adamlarının kontrolünde olan, Ortaçağ Batı dünyasında bilimin işlevi; evrene konulan değişmez kanunları keşfetmek ve ona göre kendimize çeki-düzen vermekten ibarettir.[15] Bu bağlamda Avrupa'da yaşanan iç süreç, Hristiyanlığa (kiliseye) karşı tavır almak suretiyle bilimin gelişmesini doğurmuştur.[16]

Modern bilimin ilk atılımlarına on altıncı yüzyılda başladığı görülür. Bu noktada Güneş merkezli dizgesiyle modern astronomi-

---

[14] Ahmet Cevizci, "Modern", *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 1178.
[15] Ramazan Ertürk, "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", *Felsefe Dünyası* 40 (2004/2), 66-67.
[16] Yılmaz Özakpınar, *İnsan Düşüncesinin Boyutları* (İstanbul: Ötüken Yayınları 2002), 71.

nin temellerini atmış olan Copernicus, onun dizgesini matematiksel yoldan doğrulamış olan Kepler, matematikle deneyi birleştirmek suretiyle bilime bugün bildiğimiz yöntemi kazandıran Galileo ve Newton gibi düşünürler modern bilimin inşa sürecine öncülük eden isimler olarak karşımıza çıkmaktadır.[17] Bilimin "modern" olarak değişmesi sürecinde Rönesans sonrası Avrupa'sındaki yapısal dönüşüm, bilim ve düşünce çevrelerinin çeşitlenmesi gibi hususlar da çok etkili olmuştur. Rönesans dönemine kadar bilimsel ve düşünsel faaliyetler dar bir çevre tarafından sadece klasik metinlere dayalı olarak yapılırken Rönesans ile birlikte bilimin topluma yayıldığı, teorik tartışmaların ötesinde deneyci tarafı ağır basan ve günlük yaşamı kolaylaştıran yönlerinin keşfedildiği görülür.[18] Diğer bir ifadeyle Rönesans uyanışı ile insanların kendi gözlemlerinin tazeliğini, kendi düşüncelerinin ferahlığını yeniden keşfettikleri söylenebilir.[19]

Modern bilimde insan-merkezci bir özellik söz konusu olup, insanın aklı ve duyuları modern bilimi belirleyen iki temel unsur olarak kaşımıza çıkmaktadır.[20] Rasyonalizmin akla, ampirizmin ise duyu verilerine verdiği önemi, bilgiye erişme stratejisi çerçevesinde ilginç bir biçimde birleştirmiş olan modern bilimin bel kemiği deney metodudur. Diğer bir ifadeyle modern bilim, olayların gözlemleri üzerinde yürütülen muhakemeler sonucunda ele edilen fikirlerin deney metoduyla sınanması esasına dayanır.[21] Bu bağlamda modern bilimin kurucularından biri olan Francis Bacon'un, tecrübi ve gözlemsel olguları temel alması gereken bilimin metodunun tümevarım olduğunu vurguladığı görülür.[22] Ona göre tümevarımlı mantık, tecrübi verilerin toplanması suretiyle yeni bilimsel keşiflere ulaşma

---

[17] Yıldırım, *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, 288.
[18] Yakup Kahraman, "Modern Bilim ve Din", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2015), 151.
[19] Özakpınar, *İnsan Düşüncesinin Boyutları*, 80.
[20] Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 1,* trc. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 73-74.
[21] Özakpınar, *İnsan Düşüncesinin Boyutları*, 15-22.
[22] Thomas Nickles, "Problem of Demarcation", *The Philosophy of Science, An Encyclopedia*, ed. Sahatro Sarkar & Jessika Pfeifer (New York- London: Routledge, 2006), 189-190.

noktasında güvenilir bir rehberdir.[23] Buradan hareketle Bacon'ın yazılarının, doğa felsefesinin sistemli bir tecrübe programı üzerine bina edilmesi gerektiğine yönelik inanç noktasında, on yedinci yüzyıl düşünürleri üzerinde çok etkili olduğunu söylemek mümkündür.[24]

Modern dönem ile birlikte, görünen varlığın "öte"sine gitme düşüncesinin kesilmiş olduğu söylenebilir. Hükmetmek için varlığı sınırlaması gerektiğini varsayan modern düşünür için bu sınır, sadece olgulardır. Bu noktada aklın sadece bu görünenler arasındaki ilişkilere bakarak genel ilkeler oluşturması gerektiği vurgulanır. Bu yaklaşımla birlikte varlık, mekanik bir düzleme indirgenmiştir.[25] Bilim hakkındaki egemen görüş, bilimin diğer insani faaliyetlerden, kurumlardan ayrıcalıklı bir mahiyete sahip olduğu yönündedir. Bu bağlamda bilimin, objektif/nesnel ve dolayısıyla insani, sosyal faktörlerle çarpıtılmamış, kirletilmemiş saf ya da nötr bilgiyi temsil ettiği öne sürülür.[26] Bu anlayış, bilimin modernleşerek toplum, kültür ve insanlar üstü bir etkinlik olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Böylelikle bir mit haline gelen bilim; eğitim, sanat, siyaset, ahlak alanında ontolojik ve epistemolojik kurguların temeline yerleşmiştir.[27]

Bilim denilince akla, doğrudan ya da dolaylı empirik tecrübelerimize konu olan olgular alanıyla sınırlı güvenilir bilgiler gelmektedir. Bu noktada içinde yaşadığımız çağda insanların bilime olan inançlarının arka planında bilimsel bilginin "doğru" ve "güvenilir" olduğu düşüncesinin yattığını söylemek mümkündür. Son birkaç yüzyıl içinde defalarca sınanarak bilimsel bilginin ve yönteminin işe

---

[23] Maurice Cranston, *"Francis Bacon", The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (London: Collier-Macmillan Ltd., 1967), 1/237.
[24] J. R. Milton, "Francis Bacon", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London and New York: Routledge, 2000), 73.
[25] Kahraman, "Modern Bilim ve Din", 154.
[26] Muhammet Altaytaş, "Modern Bilgi ve Bilim Karşısında Kelâmın/Mütekellimin Yeri", *Kelâm Araştırmaları,* 10/2 (2012), 99.
[27] Kahraman, "Modern Bilim ve Din", 155.

yaradığının kanıtlanmış olması da bu inancın oluşmasında ve pekişmesinde etkili olmuştur. Bu bağlamda, bilimi bilim olmayandan ayırma konusunda; bilimin "doğru" önermelerden, bilimsel olmayan iddiaların ise "yanlış" önermelerden kurulu olduğunu iddia eden bir yaklaşımın öne çıktığı söylenebilir. Bu görüşe göre bilim ve bilim olmayan arasındaki sınırın "doğruluk" açısından çizilmesi gerekir. Ancak dikkatli bir şekilde ele alındığında doğruluk kriterinin, bilimi bilim olmayandan ayırma noktasında pek de uygun bir ölçüt olmadığı görülür. Çünkü her bilimsel teori doğru olmayabilir veya belli bir süre sonra yanlışlanabilir. Aynı şekilde bilimsel olmayan metafiziksel ya da ideolojik teorilerin de her zaman yanlış olması gerekmemektedir. Bilim ve düşünce tarihinde yer alan birçok örnek bu tespiti doğrular niteliktedir.[28]

Modern bilimsel düşüncenin öne çıkan özelliklerini aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

1-Dinin şekillendirmesinden kendini kurtarıp bağımsız işleyebilmesi,

2-Din ve kilisedeki din adamlarına sorulmadan doğal bilgi yetileri ve epistemik donanım kullanmak suretiyle hakikatin aranması,

3-'Doğanın efendisi olmak ve ona şekil vermek' gayesi,

4-'Yeniyi ve daha iyi olanı arama' şeklinde özetlenebilecek ilerlemeci anlayış,

5-Hakikatin ölçütündeki değişim. Bu noktada artık kriter kilise ve din adamlarının sözleri değil, rasyonellik olmuştur.

6-Metodik kuşkuculuğun bilimsel yöntem ve faaliyetin temel unsurlarından biri olduğu kabul edilmiştir.

7-Modern bilimsel düşünce ve yaklaşımın en temel özelliklerinden birisi de eleştirellik olmuştur.

8-Objektiflik bilimsel düşünce ve faaliyetin vazgeçilmez niteliği olarak kabul edilmiştir.

---

[28] Ferit Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi –Bilim, Bilim Olmayan ve Sahte Bilim-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011/1), 8.

9-Bilginin en önemli özelliği, 'deney ve gözlem yöntemlerinin hâkim olduğu objektif bilimsel bilgi' olmasıdır.

Buna göre modern bilimsel düşüncenin gelişim safhasını şu şekilde özetlemek mümkündür: 'Modern düşünce' terimi; on yedinci yüzyılda Batıda Rönesans ile başlayıp on sekizinci yüzyılda Aydınlanma çağıyla pekişen, on dokuzuncu yüzyılda pozitivizm sayesinde yaygınlaşarak globalleşme eğiliminde olan ve nihayet yirminci yüzyılda mantıkçı pozitivizmle zirve noktasına ulaşan ve son zamanlara kadar da etkisini sürdüren düşünceyi ifade etmektedir.[29]

Modern Bilime Yöneltilen Başlıca Eleştiriler

Modern bilim, insan aklını hakikatin nihai ölçütü olarak görmek suretiyle istidlali aklın alanı içerisinde tanımlanan bir evreni kendisine konu edinmiştir. Yani gerçeklik fiziki evrenle sınırlandırılmıştır.[30] Bu bağlamda modern bilim, dünyanın bilgisi alanında kendisinin tek doğru olduğunu iddia eder.[31] Olgu ve olaylarla uğraşan bilim, değer dünyasını dışarda tutmaya çalışır. Bilimin bu çabasında ne kadar başarılı olduğu hala önemli bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle sosyal bilimlerde "değerden bağımsız" bir faaliyet, imkânsız olmasa da çok güçtür. Bilimsel sonuçlar her ne kadar hayatımızı geniş ölçüde etkiliyor olsa da bir dünya görüşü için tam manasıyla bilimsel sıfatını kullanmak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü "bilimsel dünya görüşü" sözünde yer alan "bilimsel" terimi ait olduğu sınırların ötesine götürülmüştür. Her çeşit beşeri faaliyeti içine alan bir dünya görüşünde; din, sanat, ahlak gibi unsurlar da vardır. Aynı şekilde dünya görüşlerinde değerlerin anlamı büyüktür. Bu noktada bilimin hem tarafsız, objektif, değerden bağımsız olduğunu öne sürmek hem de onu

---

[29] Ertürk, "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", 66-71.
[30] Erdal Baykan, "Gelenekselci Ekolün Din-Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi-S. Hüseyin Nasr Örneği-", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 205.
[31] Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslam ve Modern Bilim Sorunu", trc. Halil Rahman Acar, *İslâmî Araştırmalar* 5/2 (1991), 82.

bütün değerleri içine alan dünya görüşüne sıfat yapmak makul bir durum değildir.[32]

Modern bilim anlayışında, yukarıda da vurgulandığı üzere insanın bilgiye ulaşma çabası duyusal yetilerle sınırlandırılmıştır. Modern bilimin en temel iddiası olarak karşımıza çıkan mutlak gerçekliğe tek başına sahip olma düşüncesi ve buna ulaşmak için kullandığı "doğrulama" yöntemine önemli eleştiriler getirilmiştir.[33] Bu bağlamda hayatımızın bütününü rasyonel açıklamalarla ve matematiksel kesinlikte hükümlerle örmeye çalışmanın duyguları zayıflatacağı, heyecan ve coşkuyu kırarak insanın özgürlüğünü ortadan kaldıracağı öne sürülmüştür. Aslında hayatı heyecanlı ve diri kılan; inançlarımız, bilmediklerimiz hatta bilemediklerimizdir. Zira her şeyin bilinç düzeyinde inşa edildiği bir yerde, belirsiz bir geleceğin ve özgürlüğün de yeri olmayacaktır. Görüldüğü üzere hayatın anlamı, sırf rasyonel açıklamalarla ve salt doğrulamacı bir zihniyetle çözülmesi mümkün olabilecek bir şey değildir. Hayatın anlamını tek başına akıl veremez. Zira anlam; aklı, duyguyu, irrasyonel - gizli içsel süreçleri ve tecrübeleri, karşılıklı ilişkileri ihtiva eder. Bu noktada anlam, karmaşık ve sürekliliği olan bir şey olarak karşımıza çıkar. Varlık salt akılla kuşatılamayacak kadar derin, zengin ve de karmaşıktır.[34] Yukarıda da vurgulandığı üzere modern bilim insan varoluşunun, bilimsel olmayan, mistik ve metafizik boyutlarını hiç dikkate almadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.[35]

Modern bilim sadece nasıl sorusuyla ilgilenmekte niçin sorusuna ise yer vermemektedir. Buradan hareketle bilimin, âlemi anlaşılabilir, kavranabilir ve anlamlı kılma gibi bir kaygısının olmadığını söylemek mümkündür.[36] "Bilimin Sonu" adlı eserinde John Hor-

---

[32] Aydın, *Din Felsefesi,* 271-272.
[33] Fatih Topaloğlu, "Modern Bilim Üzerine Bir Eleştiri," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 129.
[34] Abdüllatif Tüzer, *Hikmet, Hiçlik ve Otantiklik Murad-ı İlahi* (İstanbul: Artus Kitap, 2007), 31-32.
[35] Ahmet Cevizci, "Modern Bilimin Eleştirisi", *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 1181.
[36] Latif Tokat, *Anlam Sorunu* (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 40.

gan'ın da vurguladığı üzere her ne kadar bilimsel bilgiyi pratikte uygulamaya koyarak doğa üzerinde inanılmaz bir güce sahip olmuş olsak da bilim bizi yine de yoksullukla, öfkeyle, vahşetle, hastalıklarla ve cevaplanmamış sorularla baş başa bırakmıştır. Ona göre bilimsel bilgi, hayatlarımızı anlamlı kılmanın aksine bizi varoluşun anlamsızlığı ile yüzleşmeye zorlamıştır.[37]

Yukarıda değinilen hususlar da göz önüne alındığında bilimsel bilginin tabiatı gereği "yanlışlanabilir" olmayı içerisinde barındırdığını, bu bağlamda bilimin doğrunun bizatihi kendisine değil de doğruya yakın kestirimlere ulaştığını söylemek daha sağlıklı olacaktır. Zira bilimin birtakım sınırlılıklara sahip olduğu görülmektedir. Örneğin; bilim her ne kadar atom bombasının nasıl yapılacağı, insan organizmasının nasıl çalıştığı vb. konularda bize bilgiler sunsa da, atom bombasının yapılıp yapılmamasının gerekliliği ve insan varlığının anlamı gibi hususlar hakkında açıklama yapamaz. Bilim tabiat kanunlarının neden matematiksel olduğu ve bu kanunların neden var olduğu sorularına da cevap veremez.[38] Aynı şekilde bilimsel açıklama şiirsel izaha da yer vermez.[39] Bu noktada John Horgan "Bilimin Sonu" adlı eserinde bilimin kendisinin bile geliştikçe kendi gücü üzerine sınırlandırmalar getirdiğini iddia eder. Ona göre bizatihi bilim insanların her zaman kısmi gerçeklerle yetinmesi gerektiğini beyan etmektedir.[40] Aslında bu sınırlılıkların vurgulanmasının arka planına iyi bakmak gerekir. Zira olgu dünyasını kendine konu edinen bilimin normal şartlarda yukarıda belirtilen soruları cevap-

---

[37] John Horgan, *The End Of Science Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age* (New York: Basic Books, 2015), 251-252; John Horgan, *Bilimin Sonu Bilim Çağının Alacakaranlığında Bilginin Sınırlarıyla Yüzleşmek*, trc. Ahmet Ergenç (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 282-283.

[38] Zikri Yavuz, "Din ve Bilim", *Din Felsefesi,* ed. Latif Tokat (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları 2018), 303.

[39] John Cottingham, *On The Meaning of Life* (London and New York: Routledge, 2003), 45.

[40] Horgan, *The End Of Science Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*, XXX-XXXII.; Horgan, *Bilimin Sonu Bilim Çağının Alacakaranlığında Bilginin Sınırlarıyla Yüzleşmek*, 21-25.

lama mecburiyeti yoktur. Ancak burada sınırlılığı belirtilen unsurun bilimden ziyade bilimin her şeyi çözeceği iddiası olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

1-Paul Feyerabend'in Modern Bilim Eleştirisi

Bilimin yöntemleri, kuramları, vardığı sonuçları ve hatta ruhunun eleştirisinde dikkatleri üzerine çeken en önemli isim, Paul Feyerabend'dir.[41] Bu bağlamda o, "Yönteme Hayır" ve "Özgür Bir Toplumda Bilim" adlı eserlerinde bilimin tezleri üzerine yoğun incelemelerde bulunur.[42] Feyerabend, ne denli inandırıcı, ne denli sağlam biçimde temellendirilmiş olursa olsun, bozulmamış bir tek kuralın olmadığını zira bu bozulmaların ilerleme için zorunlu olduğunu iddia eder.[43] Bu bağlamda Feyerabend, hayatının amaçlar ve prensipler değil tesadüflerin sonucu olduğunu iddia eder. Ona göre entelektüel çalışması hayatının sadece önemsiz bir parçasını meydana getirir. Sevgi ve kişisel kavrayışın çok daha önemli olduğunu savunan Feyerabend'e göre önde gelen entelektüeller nesnellik uğruna kişisel öğeleri yok etmektedir.[44] Amacının bütün yöntem bilimlerin hatta en apaçık olanların bile, sınırları olduğu konusunda insanları inandırmak[45] olduğunu vurgulayan Feyerabend, bu ifadeleriyle insanların bilime karşı mutlak teslimiyet içerisinde olmamaları gerektiğini vurgular.

Feyerabend bilimin diğer bilgi türlerinden daha üstün olduğu iddiasına karşı çıkar.[46] O, bilimi tek hakikat olarak görmenin tutarsızlığı ile ilgili olarak şunları söyler:

"İşte bugünün bilgisi yarının masalına dönüşebilirken, en gü-

---

[41] Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe Dün-Bugün,* trc. Feride Kurtulmuş (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 167.
[42] Gjertsen, *Bilim ve Felsefe Dün-Bugün*, 175-176.
[43] Paul K. Feyerabend, *Yönteme Hayır Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları,* trc. Ahmet İnam (İstanbul: Ara Yayınları, 1991), 29.
[44] Horgan, *The End Of Science Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*, 42-43; Horgan, *Bilimin Sonu Bilim Çağının Alacakaranlığında Bilginin Sınırlarıyla Yüzleşmek*, 79-80.
[45] Feyerabend, *Yönteme Hayır Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, 38.
[46] Horgan, *The End Of Science Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*, 47.; Horgan, *Bilimin Sonu Bilim Çağının Alacakaranlığında Bilginin Sınırlarıyla Yüzleşmek*, 84.

lünesi efsane bile sonunda bilimin en sağlam parçası oluveriyor."[47] "Bilim, değişmez kutsallığı olan bir etkinlik değildir. Bilimin koyduğu sınırlandırmalar (birçok sınırlandırmaları varsa da tümünü belirgin kılmak kolay değil) dünya üstüne başarılı ve tutarlı, sıkı görüşlerin elde edilmesi için zorunlu değil. Efsanelerle, ilahiyatın doğmalarıyla, metafizikle ve diğer başka birçok yolla, dünya görüşü oluşturulabilir."[48]

Bilimi bilim olmayandan ayırt eden bir yöntemin olmadığını öne süren Feyerabend'e göre bilimsel bilginin diğer geleneksel bilgi türlerinden üstün olduğu iddiasının kökeninde batı modernizminin emperyalist söylemi vardır. Ona göre bilimsel bilgi, aydınlanmanın ürünü olan batı aklına özgü bir bilgi türüdür ve diğer bilgi geleneklerinden daha üstün olduğu iddiası doğru değildir. Sonuçta bilimsel bilgi de sadece diğerleri gibi bir bilgi geleneğidir.[49]

Yukarıda da değinildiği üzere bilimin tekelciliğinden kurtulmak gerektiğini sık sık vurgulayan Feyerabend, bu konuyla ilgili olarak şunları söyler:

"Doğayı anlamak istiyorsak, fiziksel çevremize egemen olmak istiyorsak, bütün düşünceleri, bütün yöntemleri kullanmalıyız, yalnızca, küçük bir parçasını değil. Bilimin dışında bilgi yoktur – extra scientiam nulla salus- savı, bir başka alışılmış masaldan başka bir şey değildir."[50]

Modern bilimi sıkı bir tenkide tabi tuttuğuna şahit olduğumuz Feyerabend'in bu eleştirisinde öne çıkan diğer unsurlar ise şunlardır:

1-Bilim, baskıcı bir niteliğe bürünmüş olup düşünce özgürlüğünü sınırlamaktadır.[51]

---

[47] Feyerabend, *Yönteme Hayır Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, 58.
[48] Feyerabend, *Yönteme Hayır Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, 192.
[49] Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi –Bilim, Bilim Olmayan ve Sahte Bilim-", 22-23.
[50] Feyerabend, *Yönteme Hayır Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, 321.
[51] Cemal Güzel, *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları,

2-Propoganda, güç ve çıkar ilişkilerinin bilim üzerindeki etkisi tahmin edilenden çok daha fazladır.[52]

3-İnsan tarafından geliştirilmiş, düşüncenin birçok biçimlerinden biri olan bilim en iyi olmak zorunda değildir.

4-Bilimin genel geçer kurallarla işleyeceği düşüncesi gerçekçi olmadığı gibi aynı zamanda zararlıdır.

5-Bilimin zamanla daha az esnek daha çok dogmatik bir yapıya büründüğü görülmektedir.[53]

6-Bilimsel propagandanın zorla zihnimize kazımak istediği, modern bilimin yetkinliği anlayışı doğru değildir.[54]

7-Bilim insanın çevresiyle başa çıkmak için bulduğu tek araç olmayıp aynı şekilde yanılmaz da değildir.[55]

Feyerabend'in bilime, bilimin gerçeğe ulaşmaya dair astrolojiden daha sahih bir iddiası olamayacağını düşündüğü için değil, tam aksine bilimin gücünü, insan düşüncesinin ve kültürün çeşitliliğini ezip yok etme potansiyelini fark ederek bundan dehşete düştüğü için saldırdığı söylenebilir. O, bilimsel katiyete epistemolojik nedenlerden ziyade ahlâkî ve politik nedenlerden dolayı karşı çıkmıştır.[56] Kısacası Feyerabend, bilime değil bilimin mutlaklaştırılması, diğer bilgi türlerinden üstün görülmesi ve insanlara zorla kabul ettirilmesi gibi hususlara kısacası bilimin egemenliğine karşı çıkar.

2-Pozitivizm ve Mantıkçı Pozitivizm Bağlamında Modern Bilime Yöneltilen Eleştiriler

Pozitivist anlayışın tahlili modern bilim eleştirisinin anlaşılması için hayati öneme sahiptir. Çünkü modern bilim aleyhine ortaya atılan iddiaların neredeyse tamamında pozitivistlerin bilime yüklediği anlam temele alınmaktadır.

1996), 25-26.

[52] Feyerabend, *Yönteme Hayır Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, 31.

[53] Feyerabend, *Yönteme Hayır Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, 311.

[54] Feyerabend, *Yönteme Hayır Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, 322.

[55] Güzel, *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*, 27.

[56] Horgan, *The End Of Science Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*, 43.; Horgan, *Bilimin Sonu Bilim Çağının Alacakaranlığında Bilginin Sınırlarıyla Yüzleşmek*, 80.

Pozitivizmin geri planında Batı'nın yaşamış olduğu toplumsal ve fikri tecrübenin derin izlerini görmek mümkündür. Bu bağlamda peş peşe kazandığı başarılarla zihinlerde hâkimiyet kuran bilim; bir taraftan Kilise tahakkümünden ve mezhep çatışmalarından kurtulma gayretinde olan diğer taraftan ise insan aklının sürekli ilerleme doğuracağı ümidinde olan kişiler tarafından bir kurtarıcı olarak görülmüştür. Bu sürecin sonunda pozitivizm felsefesi ortaya çıkmıştır.[57] Başlarda mütevazı bir iddia ile yola çıkmış olan modern düşünce, öngördüğü bilim anlayışının kazandırdığı büyük başarıların sağladığı aşırı güven sonucunda hakikate sadece bilimsel bilgiyle diğer bir ifadeyle hakikate sadece bilimsel yöntemle elde edilen bilgiyle ulaşılabileceğini iddia eder olmuştur.[58]

Modern düşünce aşırı uca kaçarak 'hakikate giden yol' olma düşüncesinden 'hakikate giden tek yol' olma iddiasına bürünmüştür. Modern bilimsel düşünce, bilgiyi sadece bilimsel bilgi ile özdeşleştirmekle kalmamış aynı zamanda bilimsel bilginin dışında kalan iddiaların bilgi değerine sahip olmadığını bile öne sürmüştür.[59] Buradan hareketle pozitivistler, yalnızca empirik konuların anlamlı bir dil için referans noktaları sağlayabileceğini, çoğu zaman Tanrı, ruh, ölümsüzlük gibi empirik olmayan konulardan söz eden din dilinde ele alınan hususların bilişsel açıdan anlamsız olduğunu öne sürer.[60] Onlar bilimin doğal dünyanın mahiyeti ve nasıl olduğuyla ilgilendiği dinin ise varoluşun anlamını ele aldığı[61] gerçeğini göz ardı etmişlerdir. Kısaca pozitivistler; bilimi, tek rasyonel ve nesnel bilgi edinme yolu olarak benimseme[62] hatasına düşmüşlerdir. Bununla birlikte

---

[57] Özakpınar, *İnsan Düşüncesinin Boyutları*, 171-172.
[58] Ertürk, "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", 65.
[59] Ertürk, "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", 71.
[60] Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 108.
[61]Nancey Murphy, *"Religion And Science"*, Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, (London and New York: Routledge, 2000), 757.
[62] Cafer Sadık Yaran, "Bilim-Din İlişkisinde Temel Felsefi Yaklaşımlar: Çatışma ve Ayrışma", Felsefe Dünyası 21 (1996), 33.

Heidegger ve Gadamer'in başını çektiği felsefî hermeneutik geleneği, modern bilimci düşüncenin iddia ettiği gibi her türlü önyargıdan uzak ve bağımsız olan objektif bir anlama ya da kavrayışın mümkün olmadığını ileri sürer. Onlara göre tarihsel bir varlık olan insanın anlaması da bu tarihselliğin dışında değildir. Her bilgi ve yaklaşım, kendi şartları ile bağımlı, sınırlı ve dolayısıyla da izafî olacaktır.[63]

Yirminci yüzyılın başlarında Avrupa'da hakim olan mantıkçı pozitivizm, bir şeyin doğruluğunu ancak bu şey mantıksal ya da ampirik olarak ispat edilebiliyorsa kabul edebileceğimizi öne sürer.[64] Bu noktada mantıkçı pozitivistler bilimi, bilim olmayandan ayırt etmede ölçüt olarak "doğrulanabilirlik ilkesi"ni geliştirmişlerdir.[65] Mantıkçı pozitivizmin temel "doğrulama ilkesi"ne göre, bir hükmün doğrulanması tecrübenin verileri ya da bir zihin işlemi sonunda mümkün olabilir. Bu yollardan herhangi biri ile doğrulanamayan hükümler anlamsızdır.[66] Bilimin bir teoriyi tümevarımla ya da mükerrer ampirik testler ya da gözlemlerle ispat edebileceğine dair pozitivist kabulü reddeden Karl Popper ise kişinin gözlemlerinin yeterli olup olmadığını asla bilemeyeceğini zira bir sonraki gözlemin daha önceki bütün gözlemlerle çelişki içerisinde olabileceğini iddia eder. Ona göre gözlemler bir teoriyi ispat etmeye değil ama sadece çürütmeye ya da olumsuzlamaya yarar.[67]

Yukarıda da belirtildiği üzere mantıkçı pozitivistler, metafizik önermelerin tecrübe yoluyla doğrulanma imkânına sahip olamadıklarını ileri sürmek suretiyle onları anlamsız bularak aşkın metafiziği reddeder.[68] Bu bağlamda Alfred Jules Ayer, "Dil, Doğruluk ve Man-

---

[63] Ertürk, "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", 75.
[64] Horgan, *The End Of Science Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*, 26.; Horgan, *Bilimin Sonu Bilim Çağının Alacakaranlığında Bilginin Sınırlarıyla Yüzleşmek*, 59.
[65] Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi –Bilim, Bilim Olmayan ve Sahte Bilim-", 11.
[66] Aydın, *Din Felsefesi,* 118.
[67] Horgan, *The End Of Science Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*, 27.; Horgan, *Bilimin Sonu Bilim Çağının Alacakaranlığında Bilginin Sınırlarıyla Yüzleşmek*, 60.
[68] John Passmore, "Logical Positivism*", The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul

tık" adlı eserinde, metafizikçinin savlarının gerçek anlamı olmadığı için bunların doğruluk ya da yanlışlık ölçütlerine dahi vurulamayacağını öne sürer.[69] Anlaşılan o ki bilim olmayanla büyük ölçüde dinî ve metafiziksel öğretileri kasteden mantıkçı pozitivistlerin asıl niyetleri metafiziği gözden düşürmek ve dışlamaktır.[70] Papa II. Jean Paul, "Akıl ve İman" adlı eserinde pozitivistlerin bu niyeti hakkında şunları söyler:

"Bilimcilik dikkate alınması gereken başka bir tehlikedir. Etik (ahlâkî) ve estetik bilgi dâhil dinî ve teolojik bilgiyi saf tahayyül sahasına yerleştiren bu felsefî anlayış, pozitif bilimlere ait olanlar haricindeki farklı bilgi formlarını geçerli kabul etmeyi reddetmektedir. Bilimcilik, hayatın anlamı sorunu ile alakalı olan her şeyi akıldışı veya tahayyülî olarak kabul eder."[71]

Mantıkçı pozitivizmdeki gibi salt doğrulamacı bir anlayışa sahip olmanın; estetik, ahlaki ve dini hayatı anlamsız bir hale getireceği aşikârdır. Ayrıca salt doğrulamacı bir zihniyetin kendisi de bir kısır döngü içerisindedir. Zira mantıkçı pozitivistlerin sağlam diye nitelediği bilgilerinin temelinde doğrulanamayan inançlar vardır. Rasyonelliği ve anlamlılığı sadece doğrulamayla özdeşleştirmek de haklı çıkarılabilecek bir şey olmasa gerektir. Aksi veya yanlışlığı ispat edilemediği müddetçe bir şeyin doğru olduğu ihtimalini yüksek kabul ederek o şeyi güvenilir bulmak da pek tabii rasyonel bir tavır olabilir.[72] Bilimsel önermeyi model önerme olarak gören mantıkçı pozitivistlerin bu noktada işlediği en büyük hata, birçok dini hükme ancak bilimsel önermelere uygulanabilecek olan tahlilleri uygulamış

Edwards (London: Collier-Macmillan Ltd., 1967), 5, 53.

[69] Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Penguin Books, 1971), 27.; Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık,* trc. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 22.

[70] Uslu, "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi –Bilim, Bilim Olmayan ve Sahte Bilim-", 11.

[71] Papa II. Jean Paul, *Akıl ve İman,* trc. İsmail Taşpınar (İstanbul: İyi Adam Yayınları, 2001), 141.

[72] Tüzer, *Hikmet, Hiçlik ve Otantiklik Murad-ı İlahi*, 33.

olmalarıdır.[73] Sonuç olarak epistemolojilerinde bilginin tek güvenilir yolunun sadece bilimsel yöntem olduğunu iddia eden pozitivist anlayışa sahip bilim insanları, gerçekte bilimin kendisinde olmayan bazı ideler için bilimin otoritesine başvurmayı tercih etmişlerdir. Oysa bilim, anlamanın tek kabul edilir biçimi değildir. Görüldüğü gibi bu düşünürler bilimsel kavramları bilimsel kullanımlarının ötesine taşıma hatasına düşmüşlerdir.[74]

3- Modern Bilimin Dini ve Ahlaki Açıdan Eleştirisi

Modern bilim, belli bir gerçeklik düzeyinde birçok şey keşfetmiş olsa da yüksek ilkelerle bağını koparmıştır.[75] Ciddi anlamda modern bilimin etkisi altında kalan insan; Allah, tabiat ve kendisine yabancılaşmıştır.[76] Bu bağlamda kendini Sema'dan "bağımsız", kendi kaderinin tek hâkimi olarak gören modern insan, dünyanın efendisi olduğu yanılgısına kapılmıştır.[77]

Akla onu tanrılaştırırcasına yapılan aşırı vurgu ve ona atfedilen mutlak otoriteyle birlikte ontoloji alanı rasyonel varlık alanına; insan varoluşu, onun salt rasyonel boyutuna; etik, epistemik geçerlilikler ise rasyonel geçerliliğe indirgenmiştir.[78] Bu noktada bilimin aşırı derecede abartılması onun; toplum üstü, kültürler üstü hatta insanüstü bir kavram olarak ele alınmasına neden olmuştur. Böylece bilim şaşmaz, kesin yasalar ortaya koyan bir çaba olarak değerlendirilmiş aynı şekilde bilim insanları da ileri sürdükleri her şey doğru olan insanüstü varlıklar olarak görülmüştür.[79] Bilimin gözlemsel olguları açıklamadaki başarısı ortadadır ancak gerçeğe ulaşmada tek başına yeterli olamayacağı da aşikârdır.[80]

Bilim ve teknoloji alanında elde edilen bütün başarılara rağ-

---

[73] Aydın, *Din Felsefesi,* 122.
[74] Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma,* trc. Nebi Mehdi & Mübariz Camal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 35-36.
[75] Nasr, *Makaleler 1,* 75.
[76] Nasr, *Makaleler 1,* 107.
[77] Nasr, *Makaleler 1,* 76.
[78] Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 79.
[79] İnam, "Bilimi Eleştirmek", 5.
[80] Topaloğlu, "Modern Bilim Üzerine Bir Eleştiri," 125.

men, insanoğlu bugün; ruhi yoksulluktan, ahlaki çöküntüden ve adaletsizlikten dolayı acı çekmeye devam etmektedir. Bilim ve teknoloji olmadan ilerlemenin mümkün olmayacağı doğrudur. Bununla birlikte beşeri bir faaliyet olan bilimin de etiğe ilgisiz kalmaması gerekir. Buradan hareketle ne bilimin ne de teknolojinin bir hayat tarzının oluşmasında tek başına yol gösterici olamayacakları gerçeği göz ardı edilmemelidir. Zira onlar manevi ve ahlaki alan hakkında hüküm veremezler. İnsan bilim ve teknoloji sayesinde madde üzerinde göz ardı edilemeyecek olan önemli bir hâkimiyet kurarak çok önemli başarılar elde etmiş olsa da maalesef bu kudreti ahlaki ve manevi değerler dünyasıyla uyum içinde olacak şekilde kullanma noktasında aynı başarıyı gösterememiştir. Kısaca vurgulamak gerekirse sadece manevi değerler, modern bilim ve teknolojiden kaynaklı büyük sorumluluğun üstlenilmesinde insanı hazır hale getirebilir.[81] Sonuç olarak insanın manevi değerlerini dikkate almayan, ahlaki olma prensibini içselleştiremeyen bir bilim anlayışının insanlara faydalı olması pek mümkün değildir.

4-Modern Bilimin Tekelciliğine Yöneltilen Eleştiriler

Rönesans'tan itibaren Batılı bilim anlayışında güç ve kontrolün hâkim olmaya başladığı görülür. Bilim insanlarının tamamının değilse de çoğunun zihninde bilimin amacı, tabiatın tefekkür edilmesinden ziyade boyunduruk altına alınması olmuştur.[82] Bu bağlamda tabiat ve toplum üzerinde hâkimiyet kurma düşüncesi, çağımızın ilim anlayışında etkisini o kadar yoğun bir şekilde hissettirmiştir ki, ilmin şahsiyeti geliştirmedeki rolü tamamen göz ardı edilmiş aynı şekilde âlemdeki ilahi nizamın sırrını yakalama çabası unutulma noktasına gelmiştir.[83]

Günümüzde birçok bilim insanının bilimsel sonuçların kötüye kullanılması endişesini taşıdığı görülmektedir. Zira başta genetik

---

[81] Aydın, "Manevi Değerler, Ahlak ve Bilim", 26-28.
[82] Nasr, *Makaleler 1,* 113.
[83] Mehmet Aydın, "İslam'a Göre İlim", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 3.

mühendisliği olmak üzere silahlar ve ekolojik meseleleri konu edinen araştırmalar da ciddi anlamda huzursuzluk yaratmaktadır. Görüldüğü üzere bilimsel bilgi çoğu zaman kendi sonuçlarını kontrol edemez hale gelmiştir.[84] Bu bağlamda bilimsel bilginin kötüye kullanılması; nükleer savaş, çevre kirliliği, insan bunalımı, yabancılaşma gibi sorunların ortaya çıkmasında etkili olmuştur.[85] Doğanın tahrip edilmesi sonucunda bozulan denge, insanın özgürlüğünü sınırlandırmakla kalmayıp neredeyse yok etme seviyesine getiren teknik bilgi, doğal kaynakların aşırı tüketimi, ruhsal yönden yaşanan tatminsizlikler vb. de[86] modern bilime yöneltilen başlıca eleştirilerdendir.

Ünlü İngiliz bilim insanı Arthur Stanley Eddington'un bilimin tekelciliğini ortaya koyan görüşleri de dikkat çekicidir. İlmî bilginin gösterdiğinin dışında hakikat kabul etmeyen safdil bilim insanını, gözleri iki inç-kare olan bir ağla denize açılan balıkçı gibi düşünerek balıkçı ve bilim insanı arasında benzerlik kuran Eddington'a göre balıkçı, ağının yakalayamadığı kadar küçük olan balıkların var olduğuna inanmadığı gibi bilim insanı da kendi metotlarıyla yakalayamadığı hakikatleri yok saymaktadır. Eddington, bilimin kendi ağıyla ulaşamadığı hakikatleri yok saymasını hataların en büyüğü olarak değerlendirir.[87] Bilimin tekelciliğine karşı çıkan düşünürlerden biri olan Paul Feyerabend'de akılcılık ve bilimin küremizin gitgide daha büyük bir bölümünü işgal ettiğini ve bunların eğitim yoluyla uygar ulusların çocuklarının beyinlerine zorla doldurulduğunu vurgular.[88]

Batılı bilim anlayışında "egemen güç" olma eğiliminin temel özelliklerini aşağıda olduğu gibi sıralamak mümkündür:

1- Bilimin ait olduğu sosyal çevreyi yok sayıp kendi başına

---

[84] Aydın, "Manevi Değerler, Ahlak ve Bilim", 26-27.
[85] İnam, "Bilimi Eleştirmek", 4.
[86] Kıllıoğlu, "Bilim", 197.
[87] Aydın, *Din Felsefesi,* 279-283.
[88] Paul Feyerabend, *Akla Veda,* trc. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 108.

buyruk bir şekilde kesinlik ve değişmezlik kazanmayı istemesi,

2- Aklın yolu birdir deyip, Batı'nın bugünkü düşünce ve bilim tarzının tüm dünyaya egemen kılınması arzusu,

3- Modern dünyaya (Batı'ya) uymazsak dünyada yerimizin olmayacağı anlayışının dayatılması,

4- Bilimin tartışma dışı bırakılarak toplum üstü bir konuma getirilmesi,[89]

5- Batılı bilginin Batı egemenliğinin sağlanabilmesi için dergi, gazete vs. yoluyla bir hizmet aracı gibi kullanılması,[90]

6- Batılı bilginin tüm toplumsal sorunları çözeceği iddiası,[91]

7-Modern bilimin yeni teknolojiye ve hakim güçlere teslim olması[92] dır.

Modern bilimin tekelciliğine getirilen bu eleştirilerde haklılık payı olmakla birlikte hakikati bilimle sınırlandırmanın aslında bilimin emrettiği bir netice olmadığını, böyle bir yaklaşımın bir ideoloji olduğu hususunu da göz ardı etmemek gerekir.[93]

Sonuç

Bilimin bulgu ve keşifleri hayatın anlamına dair şeyler olmasa da doğurduğu sonuçlar hayatın anlamına doğrudan etki etmiştir.[94] Bilimin insan için önemi yadsınamaz bir gerçeklik alanı oluşturmaktadır. Ancak yukarıdaki değerlendirmelerimiz de göstermektedir ki, bilim insani bir faaliyettir ve kusursuz değildir. Modern bilime ve özellikle de pozitivist anlayışa yöneltilen eleştirilerde, bilimin insanı hakikate ulaştıran tek yol olmadığı iddiası vurgulanmaktadır.

Bilimin dünyamızı anlamada pratik ve entelektüel bir değere sahip olduğu aşikârdır. Ancak tek değerli eylemin bilim olduğunu söylemek doğru değildir. Zira bilimin de kendine ait sınırları olduğu

---

[89] Korkut Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 33-39.
[90] Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, 94.
[91] Tuna, *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*, 149.
[92] Bolay, *Felsefe Dünyasında Gezintiler*, 392.
[93] Aydın, *Din Felsefesi*, 279.
[94] Tokat, *Anlam Sorunu*, 76.

göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Bilim bir takım paradigmalarla çalışır. Bu bağlamda her bilimsel yöntem ve bulgunun gerisinde ise bir dünya görüşü vardır. Paradigmalar ve dünya görüşlerinin bir takım ön kabullere dayanmasından dolayı bilimsel önermelerin mutlak ve evrensel olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Diğer bir deyişle bilimsel düşüncelerin tamamen yalıtılmış bir ortamda geliştiklerini düşünmek gerçekçi değildir.[95]

Modern insan yeryüzünde giderek daha da yalnızlaşmış, kutsalla olan bağı zayıflamış, değerler dünyasında ağır sarsıntılar yaşamıştır. Bu bağlamda dürüstlük, ahlak, din ve diğer değerlerin araç olarak görüldüğü bir dünyada hayatı anlamlı kılan değerler buharlaşarak anlamsızlık derinleşmiştir.[96]

Modern çağın en göze çarpan özelliği; bitmek bilmeyen telaş, sürekli değişim ve durmadan artarak önü alınamayan hız gereksinimleridir. Aslında bu çokluk içinde dağılmadan ibaret bir durumdur. Bu sınırsız parçalama insani etkinliğin ufalanışından başka bir şey değildir.[97] Üzülerek ifade etmek gerekir ki günümüzdeki en çetin problem beşeri tecrübedeki bölünmüşlük[98] hatta parçalanmışlıktır. Bu sorundan kurtulmak ve insanlığı huzura kavuşturmak için beşeri tecrübenin birbirinden farklı olan alanlarının anlamlı bir diyalog içinde ve hatta her şeyi kuşatan bir vizyonla birbiriyle bağdaşması gerekir.[99]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bilim insanlığa faydalı olma gayesinden uzaklaşmayarak insanı bir bütün olarak ele alma gayretinde olduğu sürece tüm dünya için önemli ve değerli bir zihnî faaliyet olmaya devam edecektir.

---

[95] Yavuz, "Din ve Bilim", 303-304.
[96] Tokat, *Anlam Sorunu,* 76-77.
[97] Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı,* trc. Mahmut Kanık, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 83.
[98] Aydın, *Din Felsefesi,* 270.
[99] Michael Peterson vd., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion,* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2009), 284; Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş,* trc. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), 372.

Kaynakça

Altaytaş, Muhammet. "Modern Bilgi ve Bilim Karşısında Kelâmın/Mütekellimin Yeri". *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012), 91-120.

Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık.* trc. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 1998.

Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic.* London: Penguin Books. 1971.

Aydın, Mehmet S.. *Din Felsefesi.* İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 1999.

Aydın, Mehmet S.. "İslam'a Göre İlim". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 1-18.

Aydın, Mehmet S.. "Manevi Değerler, Ahlak ve Bilim". *Felsefe Dünyası* 6 (Aralık 1992), 23-28.

Barbour, Ian G.. *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma.* trc. Nebi Mehdi - Mübariz Camal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Baykan, Erdal. "Gelenekselci Ekolün Din-Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi -S. Hüseyin Nasr Örneği-". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 201-216.

Bolay, Süleyman Hayri. Felsefe Dünyasında Gezintiler. Ankara: *Nobel Yayın Dağıtım*, 2006.

Cevizci, Ahmet. "Modern". *Paradigma Felsefe Sözlüğü.* İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 6. Basım, 2005, 1178.

Cevizci, Ahmet. "Modern Bilimin Eleştirisi". *Paradigma Felsefe Sözlüğü.* İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 6. Basım, 2005, 1180-1182.

Cottingham, John. *On The Meaning of Life*. London and New York: Routledge, 2003.

Cranston, Maurice. "Francis Bacon". *The Encyclopedia of Philosophy.* Ed. by Paul Edwards. 1/235-240. London: Collier-Macmillan Ltd., 1967.

Ertürk, Ramazan. *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş.* İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.

Ertürk, Ramazan. "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim". *Felsefe Dünyası* 40 (2004/2), 65-76.

Feyerabend, Paul K.. *Yönteme Hayır Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*. trc. Ahmet İnam. İstanbul: Ara Yayınları, 2. Basım, 1991.

Feyerabend, Paul. *Akla Veda*. trc. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2012.

Gjertsen, Derek. *Bilim ve Felsefe Dün-Bugün*. trc. Feride Kurtulmuş, İstanbul: *Say Yayınları*, 2000.

Guenon, Rene. *Modern Dünyanın Bunalımı*. trc. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.

Güzel, Cemal. *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*. Ankara: *Bilim ve Sanat Yayınları*, 1996.

Horgan, John. *The End Of Science Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*. New York: *Basic Books,* 2015.

Horgan, John. *Bilimin Sonu Bilim Çağının Alacakaranlığında Bilginin Sınırlarıyla Yüzleşmek*. trc. Ahmet Ergenç. İstanbul: *Gelenek Yayıncılık,* 2003.

İnam, Ahmet. "Bilimi Eleştirmek". *Felsefe Dünyası* 5 (Ekim 1992), 2-15.

Kahraman, Yakup. "Modern Bilim ve Din". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2015), 149-170.

Kıllıoğlu, İsmail. "Bilim". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 1/190-199. İstanbul: *Risale Yayınları,* 1990.

Kim, Jaegwon. "Explanation in Science*". The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. 3/ 159-163. London: Collier-Macmillan Ltd. 1967.

Lakatos, Imre. "Science And Pseudo-Science". *Conceptions Of Inquiry: A Reader*. Ed. Stuart Brown - John Fauvel - Ruth Finnegan. 99-105. Routledge and The Open University Press, 1981.

Milton, J. R.. *"Francis Bacon"*. Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy. London and New York: Routledge, 2000, 73-74.

Moles, Abraham. *Belirsizin Bilimleri İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epis-*

temoloji. trc. Nuri Bilgin. İstanbul: *Yapı Kredi Yayınları,* 5. Basım, 2018.

Murphy, Nancey. "Religion And Science". *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, 2000.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Makaleler 1*. trc. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: *İnsan Yayınları*, 2. Basım, 2007.

Nasr, Seyyid Hüseyin. "İslam ve Modern Bilim Sorunu". trc. Halil Rahman Acar. *İslâmî Araştırmalar* 5/2 (1991), 77-82.

Nickles, Thomas. "Problem of Demarcation". *The Philosophy of Science, An Encyclopedia*. Ed. Sahatro Sarkar & Jessika Pfeifer. 188-197. New York London: Routledge, 2006.

Özakpınar, Yılmaz. *İnsan Düşüncesinin Boyutları*. İstanbul: *Ötüken Yayınları*, 2002.

Passmore, John. *"*Logical Positivism*". The Encyclopedia of Philosophy. Ed. Paul Edwards.* 5/ 52-57. London: Collier-Macmillan Ltd. 1967.

Paul, Papa II. Jean. *Akıl ve İman*. trc. İsmail Taşpınar. İstanbul: İyi Adam Yayınları, 2001.

Peterson, Michael. – Hasker, William. - Reichenbach, Bruce. - Basinger, David. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2009.

Peterson, Michael. – Hasker, William. - Reichenbach, Bruce. - Basinger, David. *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. trc. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

Russell, Bertrand. *Religion & Science*. London Oxford New York: Oxford University Press, 1974.

Russell, Bertrand. *Bilim ve Din*. trc. Hilmi Yavuz. İstanbul: Cem Yayınevi, 1997.

Tokat, Latif. *Anlam Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2017.

Topaloğlu, Fatih. "Modern Bilim Üzerine Bir Eleştiri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 119-130.

Tuna, Korkut. *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları*, 1993.

Tüzer, Abdüllatif. *Hikmet, Hiçlik ve Otantiklik Murad-ı İlahi.* İstanbul: *Artus* Kitap, 2007.

Uslu, Ferit. "Bilimselliğin Kriteri ve Sınırları Problemi –Bilim, Bilim Olmayan ve Sahte Bilim-". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011/1), 5-35.

Yaran, Cafer Sadık. "Bilim-Din İlişkisinde Temel Felsefî Yaklaşımlar: Çatışma ve Ayrışma". *Felsefe Dünyası* 21 (1996), 21-42.

Yaran, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: *Araştırma Yayınları*, 2002.

Yavuz, Zikri. "Din ve Bilim". *Din Felsefesi*. Ed. Latif Tokat. 295-312. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

Yıldırım, Cemal. *Bilimsel Düşünme Yöntemi*. Ankara: *İmge Yayınları*, 2. Basım, 2008.

Prominent Issues in the Critique of Modern Science

Summary

Modern science has a human-centric approach; the human mind and senses emerge as two basic elements that determine modern science. The test method is the backbone of modern science. In the framework of the strategy of access to information, this method has interestingly combined, the importance that rationalism gives to reason and the primacy given by empiricism to sensory data. In other words, modern science is based on the testing of the ideas that are obtained as a result of the judgments made on the observations of events obtained by the experimental method.

Although the scientific findings and discoveries are not related to the meaning of life, their results have a direct impact on the meaning of life. The importance of science for human beings constitutes an undeniable reality field. However, science is a human activity and it is not perfect. In the criticisms directed against modern science and especially against to the positivist understanding, it is emphasized that science is not the only way to reach human truth.

It is clear that science has practical and intellectual value in understanding our world. However, it is not correct to say that the only valuable action is science. The fact that science has its own limits is an issue that should not be ignored. Science works with a number of paradigms. In this context, behind all scientific methods and evidence there is a world view. It is not possible to claim that scientific propositions are absolute and universal because paradigms and world views are based on some assumptions. In other words, it is not realistic to think that scientific ideas develop in a completely isolated environment.

Modern man has become gradually isolated on earth, he weakened his bond with the holy and he has suffered severe trauma in the world of values. In this context, in a world where honesty, morality, religion and other values are seen as a tool, the values that make life meaningful were evaporated and meaninglessness

deepens.

The most remarkable feature of the modern era can be summarized as follows: an endless rush, a continuous change and an increasing need for speed that cannot be stopped. In fact, this is a state of dispersion within the multitude. This infinite disintegration is nothing but the breaking of human activity. It must be regretted that the most difficult problem of our time is the dividedness or even fragmentation of human experience. In order to get rid of this problem and bring humanity to peace, different areas of human experience must be compatible with meaningful dialogue and even with an all-encompassing vision.

As a result, we can say that science will continue to be an important and valuable mental activity for the whole world as long as it strives to treat humanity as a whole by not moving away from the aim of being beneficial to humanity. But as long as it does not get rid of the monopolistic and reductionist views which are dominant in positivism and particularly in logical positivism, it will not be able to avoid being at the center of substantial criticism.

Keywords: Philosophy of Religion, Science, modern science, truth, criticism.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Tefsir Literatürü Bağlamında Allah'ın Sosyal Hayatı Tanzimi Meselesi

The Matter of Allāh's Regulation of Socioeconomic Life
in the Context of Tafsīr Literature

Yazarlar / Authors
Bayram AYHAN
Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Niğde / TÜRKİYE
byrmayhan@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1851-0204

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi/ Research Article
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 03/09/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık/ December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:**.141-174
Atıf/Citation: Ayhan, Bayram. "Tefsir Literatürü Bağlamında Allah'ın Sosyal Hayatı Tanzimi Meselesi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 141-174
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 141-174.

Tefsir Literatürü Bağlamında Allah'ın Sosyal Hayatı Tanzimi Meselesi

Öz

Allah'ın sosyoekonomik hayatı tanzimi meselesi öncelikle kelamcılar tarafından tartışılmış bir konudur. Kelam âlimleri Allah'ın emtianın fiyatını direkt yahut dolaylı olarak belirlemek suretiyle sosyo ekonomik hayatı tanzim ettiğini belirtmişlerdir. Allah'ın sosyal tanzim ettiğini beyan eden diğer isimler İbn Haldun (ö. 808/1406) Adam Smith (ö. 1790) ve John Bates Clark (ö. 1938) gibi sosyoloji veya iktisat sosyolojisi konusunda mütehassıs olan şahsiyetlerdir. Bu isimlere ve bazı kelamcılara göre her insanın beşerî ve tabiî ihtiyaçları onu iş bölümüne zorlar. Bu etken ile insanlar ihtiyaçlarını gidermeye çalışırken tüm sosyal hayatın düzen içerisinde devam etmesini sağlarlar. Bu konuya münhasır bazı âyetler ekseninde tefsir literatürünü tahlil ettiğimizde sosyologların beyan ettiği görüşün hâkim olduğunu görmekteyiz. Allah insanları ekonomik imkânlar ve yetenekler bakımından birbirinden farklı yaratmış, bu farklılıklar sosyal hayatın düzenini sağlamıştır. Makalenin gayesi tefsir literatürünce çalışmamıza konu olan olguya dair beyan edilen hususları tafsil etmektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âyet, Tefsir Literatürü, Sosyal Hayat, Tanzim, Rızık.

The Matter of Allāh's Regulation of Socioeconomic Life in the Context of Tafsīr Literature

Abstract

The matter of regulation of socioeconomic life by Allah firstly has been discussed by the theologians. These theologians have expressed that Allah regulates socioeconomic life by determiningthe price of goods directly or indirectly. The other persons who say that Allāh intervenes in social life are Ibn Khaldūn, Adam Smith and John Bates Clark who are proficient in sociology and economy sociology. According to these names and theologians, every human's

natural needs enforce them to the work-sharing. Because of this factor when humans try to resolve their needs, they provide continuing social life in order. When we analyze tafsîr literature in the context of some verses exclusive to this matter we saw that sociologist's opinions dominate. Allah has created human different with regard to their economic opportunities and abilities. This diversity has supplied the order of social life. The aim of article is elaborate the matters which has been subject to the article put into words by the literature of tafsīr about the regulation of socioeconomic life by Allāh's.

Keywords: Tafsīr, verse, tafsīr literature, social life, regulation, sustenance.

Giriş

Ehl-i Sünnet'in rızık ve insanın ihtiyaçları ekseninde emtianın değerinin değişimine dair argümanlarının tümünde tek âmil Allah'tır. Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/712) mervî rivâyete göre halk Hz. Peygamber'e müracaat ederek fiyatların yükseldiğini ve bu konuda uygun bir tespit yapmasını ister. Hz. Peygamber onlara şöyle cevap verir: "Fiyatları koyan Allah'tır. Rızkı veren, artırıp eksilten de O'dur. Ben ise, hiç kimse benden ne kan ne de mal hususunda hak talebinde bulunmaz olduğu halde Allah'a kavuşmamı diliyorum."[1] Ehl-i Sünnet kelamcılarından olan Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/936) fiyatların artışını insan psikolojisi açısından tavzih eder. Allah malların azalacağı veya yok olacağı düşüncesini kalplere yer-

[1] Ahmed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Kahire, Müessesetu Kurtubâ, ts.), 3/156; Süleyman b. el-Eş'âs Ebû Dâvud, *Sünenu Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), "Büyû'", 51; Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *Sünenu't-Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru ihyaî't-turasi'l-'Arabî, 2001), "Büyû'" 73. Bu konuda tafsilat için bk. Sefa Bardakçı "Mezheplere Göre Hür İrade ve Fiyat İlişkisi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 3/1 (2010), 111-113; Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fülleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 247-250; Muhit Mert, "Kelam İlminde Fiyat Konusundaki Tartışmalar: Bâkıllânî ve Kâdı Abdulcebbâr Örneği", *EKEV Akademi Dergisi* 15/2 (1998), 162-163.

leştirmek suretiyle malların pahalı veya ucuz olmasını sağlar.[2] Bir diğer Eş'ârî kelamcısı olan Bâkıllânî (ö. 403/1013), rızkın taksimi ve fiyatların değişimi hususunda Allah'ın iradesini insanın doğal ihtiyaçları ekseninde yorumlar. İnsanlarda alım/alışveriş arzusunu, ihtikâr[3] ve mal biriktirme isteğini yaratan Allah'tır. Mamafih, insanların gıda ve benzeri temel yaşam araçlarını alma zorunluluğunu yaratan da Allah'tır. Eğer insanların beslenme ve barınma gibi ihtiyaçları olmasaydı birçok eşyaya muhtaç olmayacak ve onunla ilgilenmeyeceklerdi. Dolayısıyla ihtiyaçlar ekseninde emtianın değerindeki artma ve eksilme, malların az veya çok bulunmasına bağlı olmayıp, Allah'ın insanların duyularını ihtiyaçları olan yiyecekleri almalarına matuf harekete geçirmesiyledir.[4]

Eşyanın fiyatının Allah'ın takdiriyle değişim arzettiği[5] düşüncesini izhar eden bir diğer kelamcı İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'dir (ö. 478/1085). Cüveynî'ye göre fiyatlar Allah'ın hükmüne göre cereyan eden bir düzene tabidir. Fiyatlar, bolluk, kıtlık ve arz-talep gibi olguların yanı sıra insanın iradesi dışındaki etkenlerle şekillenir. Haddizatında fiyatların değişimini sağlayan ve insanın iradesinin kapsamında bulunan şahsi arzular veya arz-talep gibi hususlar da Allah'ın takdirine bağlıdır. Dolayısıyla fiyatları belirleyen tek müessir Allah'tır ve insanın fiyatların değişiminde rolü olduğunu söyleyen Mu'tezile âlimleri hata etmiştir.[6] Sünnî kelamcılardan Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) göre emtianın pahalılık veya ucuzluğu, Allah'ın yarattığı birtakım sebepler ile şekillenmektedir. Bu

---

2 Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 138-139.

3 İhtikâr, karaborsacılık ve istifçilik anlamında bir terimdir. Bk. Cengiz Kallek, "İhtikâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/560-565.

4 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Temhîd* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübis's-Sekâfiyye, 1957), 330-331.

5 Adûduddîn el-Îcî de bu kanaatte olanlardandır. Bk. Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Âlemü"l-Kutub, ts.), 320.

6 İmâmu'l-Harameyn Adullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâidi'l-edilleti fî usûli'l-'itikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 367.

nedenle malın fiyat değişiminde kulun bir müdahalesi yoktur. Zira bir malın azalması ve ona talebin artması, yahut aksine malın artıp fiyatının azalması konusu kulun gücünü aşan bir husustur. Teftazânî yol emniyeti, stokçuluk veya bazı emtianın satışının yasaklanması gibi insana ait bazı etkenlerle fiyat değişiminin bir vakıa olduğunu kabul eder. Fakat insanın ihtiyarı en nihayetinde Allah'ın takdirine bağlı olduğu için fiyatları belirleyen yine Allah'tır.[7]

Mu'tezilî kelamcılardan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) kelamın kadim meseleleri olan kaza ve kader bağlamında Allah'ın ilahi kanun ve hikmetler çerçevesinde rızkın bolluk veya kıtlığını gerçekleştirdiğini ifade eder. Fiyatların kader-kaza ile ilgisine dair soruya; "*evet, fiyatlar Allah'ın kazası ve kaderidir*", şeklinde cevap verir.[8] Allah belirli zamanlarda bir metâyı bollaştırır. Bu surette insanlar söz konusu maldan daha uygun ve daha fazla istifade eder. Yine Allah, hastalık gibi bazı etkenler vesilesiyle bazı malları insanların rağbetinden düşürerek ucuzlatır.[9] Fiyatların şekillenmesinde İlâhî müdahaleyi asıl kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, insanların rolünü pahalılaşma ekseninde işlevselleştirir. Bazen insanlar, anarşi, savaş, ihtikâr vb. vesilelerle fiyatları yükselme yönlü etkilerler. İnsanların kulun aleyhine olan pahalılaşmada etken olduğu anlayışı Mu'tezilenin olumsuzluk durumlarının insana nispet edilmesi kabulüne matuftur. Zira Allah kul için kötü olanı irade etmez.[10]

Şiî müellif Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) bir malın pahalı veya ucuz olmasında hem Allah'ın hem de insanın etkisinin olabile-

---

7 Mes'ûd b. Ömer b. Abdulah Sadu'ddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetu'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1988), 228. Kadî Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr, el-*Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-'adli*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi (Kâhire: el-Müessesetu'l-Mısriyye, ts.), 11/55. Bu hususta ayrıntı bilgi için bk. Mert, "Kelam İlminde Fiyat Konusundaki Tartışmalar", 166-169; Arif Yıldırım, "Kelâm Açısından Fiyatların Yükselişi ve Düşüşü", *EKEV Akademi Dergisi*, 15/2 (1998), 150-152; Abdulkadir Çitil, "Ehli Sünnete Göre Rızık", *Gümüşhane Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 8/8 (Haziran 2019), 29-30.

8 Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Ḫamse*, thk. Abdulkerîm Osman (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996), 787.

9 Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 11/58.

10 Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Ḫamse*, 788.

ceğini söyleyerek kısmen Kâdî Abdülcebbâr'a benzer bir yorum yapmıştır. Allah hububatı çoğaltır, insanları azaltır ve insanların yiyeceğe isteğini azaltırsa fiyatlarda ucuzlama olur. Aksine hububat azalır, insanlar çoğalır ve yiyeceğe talep artarsa fiyatlar da artar.[11]

Allah'ın fiyatları tanziminden sonra sosyal hayatın düzeni için elzem olan insanlar arasındaki sosyal ve ekonomik farklılıklar konusuna mücmel surette temas edeceğiz. Öncelikle bu konudaki yorumları zikredecek, bilahare müfessirlerin bu konuya dair görüşlerini tavzih etmeye çalışacağız.

İnsanlar cinsiyet ve milliyet gibi farklılıkların yanı sıra değişik yetenek ve imkânlara sahip olarak doğarlar. Bu farklılıklar insanların sosyal hayatın gerektirdiği farklı işleri bölüşmelerini ve bu suretle yaşamlarını düzen içinde idame etmelerini sağlar. İş bölümünün sosyo ekonomik hayatın tanzimi için önemli olduğu görüşünün oldukça erken bir dönemde dile getirildiğini görmekteyiz. Bu bağlamda Platon'un (MÖ. 427- 347) *Devlet*'inde yer alan dikkate değer örnek zikredilebilir. Bir gemi ile yolculuğa çıkan bir grup insan, geminin şiddetli bir fırtınayla batması sonrası ıssız bir adaya çıkar ve hayatta kalmak için bazı eylemlerde bulunurlar. Fakat iş bölümü olmadığı için ortam anarşiye döner. Şayet bu insanlar ıssız adada iş bölümü yapsalardı hayatları ve işleri daha kolay olacaktı.[12]

İş bölümü konusunda dikkate değer yorumlar yapan bir diğer isim İbn Haldun'dur. İbn Haldun iş bölümünün hayatın idamesi için elzem olduğunu söyler.[13] Her birey zorunlu ihtiyaçlarını gidermek için başka alanlarda çalışan insanlara muhtaçtır. Ekmeği yapması için gerekli olan zirai ve sınâî malzemeleri yalnız başına

---

11 Ebu Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *el-İktisad el-hâdî ila tarîki'r-raşâd* (Tahran: Mektebetü'l-Câmia, h. 1400), 106-107; Fiyatların oluşumunda insan faktörünün rölüne dair bilgi için bk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: İmaj Yaıncılık, 2004), 2/494-495.

12 Platon, *Devlet*, çev. Yılmaz Dağlı (İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2016), 76-79.

13 Müellif bu görüşünü makalemize konu olan ve ilerde tafsil edilecek Zuhruf Sûresi 32. âyet bağlamında dile getirmiştir. İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/535. Bu konuda tafsilatlı bilg için bk. Ejder Okumuş, "İbn Haldun'da Kur'ân'ı "Sosyolojik" Okuma", *Diyanet İlmî Dergi -Kur'ân Özel Sayısı-* 2/53 (2012), 360-361.

elde etmesi neredeyse imkansızdır. Dolayısıyla daha karmaşık ilişkilerin bulunduğu yapılarda iş bölümünün gerekliliği tartışılmaz bir durumdur.[14] Bu konuda yorum yapan bir diğer isim Adam Smith'tir. Smith, daha çok arıların doğal hayatındaki çalışma düzeni gibi bir iş bölümü vurgusunu öne çıkarır.[15]

Smith, farklı iş alanlarında çalışan insanların kendi çıkarları peşinde koştururken[16] toplumsal hayatın devamına ve kolektif gelişmeye vesile olduklarını söyler.[17] Smith, sosyal hayatın devamını sağlayan bu durumu görünmeyen bir elin kontrol ettiğini söylemektedir.[18] Çoğu isme göre Adam Smith'in "görünmez eli" "Tanrı'nın eli'dir ve onun inayeti sayesinde inkisara uğrayan sosyal hayat ve piyasa tekrar düzene kavuşmaktadır.[19]

Çağdaş dönem iktisat teorisyenlerinden John Bates Clark sosyal hayatın yanı sıra ekonomiyi doğru okuyabilmek için dinsel öğretilere ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Clark'a göre her türlü düzen gibi ekonomik düzenin bozulmasının sebebi dinden

---

14 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/79-80.

15 Wilhelm Barber, *History of Econimic Thought* (London: Penguen, 1972), 24-26; Mahmut Arslan, "İktisat Sosyolojisi Bakımından Adam Smith", *İstabul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/2 (1991), 157. Platon'un aksine Adam Smith, iş bölümündeki uzmanlaşmanın insanın doğasından veya yaratılıştan gelmediğini, insanlardaki yetenek farkının oldukça az olduğunu, bireyin belirli bir zamandan sonra geçimini sağlayacağı işe yönelmesiyle ortaya çıkacağını söylemiştir. Bk. Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, çev. Haldun Derin (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 14-15.

16 Bu bir anlamda kişinin çıkarının onu zorlamasıyla meydana gelen bir durum olup, İbn Haldun bu olguya yıllar öncesinden dikkat çekmiştir. Zira insanlar içgüdüsel bir şekilde yardımlaşmadıkları ve aklî melekeleriyle de bu davranışa yönelmedikleri için yardımlaşmaya zorlanmaları gerekir. Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/534.

17 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Sao Paulo: Metalibri, 2006), 16-18; Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Derman Kızılay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 13-17.

18 Smith, *Ulusların Zenginliği,* 485-486; Ayrıca bk: Ömer Çelik, *İktisat ve Ahlak* (İstanbul: Liberte Yayıncılık, 2003), 64-65; Aydın Yalçın, *İktisadi Sistemler ve Doktrinler Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Yayınevi, 1983), 176-177; Tayyib Dâvudî, "Taksîmu'l-'amel: el-Yedu'l-hafiyye inde ve'l-hâfizu'l-iktisâdi beyne İbn Haldûn ve Adam Smith" *Mecelletu 'Ulûmu'l-İnsâni* 13/2 (2005), 3-4.

19 Özgür Önday, *Dinlerin Ekonomisi* (Ankara: Karınca Yayınları, 2017), 11; Peter Harrison, "Adam Smith and The History of The İnvisible Hand", *Journal of the History of İdeas* 72/1 (2011), 30-31.

uzaklaşmadır. Mamafih, düzen ilahi tasarımın bir ürünüdür ve düzene karşı gelmek onu yaratana başkaldırmak demektir.[20] Yine Friedrich August von Hayek (ö. 1992) sosyal hayatın ilâhî tasarımın vesilesiyle devam ettiğini dile getirerek, Adam Smith'in "gizli el"ine alternatif olarak "kendiliğinden oluşan nizam" görüşünü savunur. Müellif, ekonomideki düzenin doğada cereyan eden ve karmaşık gibi görünen nizamdan doğduğunu söyler. Milyonlarca birbirinden bağımsız insan geçimini sağlamaya çalışırken bu etkileşimlerden doğan karar ve bilgi parçaları karmaşa değil düzen ortaya çıkarır. Bunlar, insan eylemlerinin bir sonucudur ama insan tasarımı değildir. Zira hiçbir kişi veya grubun böylesi bir oluşumu planlaması mümkün değildir.[21]

Biz tefsir literatürünce makalemizin esasını teşkil eden âyetlere dair yorumları aktarmadan önce Allah'ın sosyo ekonomik hayatı tanzimine dair tarihsel süreçte dile getirilen fikirleri zikrettik. Bundan sonraki bölümlerde yukarıda zikredilen düşüncelere dair müfessirlerin yaklaşımını tahlil edeceğiz. Bir makalenin sınırlarını aşmaması için özellikle sosyo ekonomik açıdan yorumlanan iki âyet ile tahdit edeceğiz.

1. Zuhruf Sûresi 32. Âyet

Sosyo ekonomik açıdan makalemize konu olan ilk âyet Zuhruf Sûresi'nin 32. âyetidir. Söz konusu âyet öncesi ve sonrası ile ayrılmaz bir bütünlük teşkil ettiği için önceki ve sonraki âyetlerin de lafzı ve meâli zikredilecektir. Söz konusu âyetin öncesinde Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i nübüvvete layık görmemelerine dair bir

---

[20] John Bates Clark, *The Distribution of Wealth* (London: The Macmilan Company, 1908), 32-36. Clark'ın mezkur ilahi düzen yorumu Hristiyan temelli olsa da monoteist bir Tanrı anlayışı ile temellendirmesi ve bu düzenin Tanrı sayesinde muntazam bir şekilde çalıştığını vurgulaması dikkate değerdir. Bk. Harry Grignon Brennan, Anthony Michael Charles Waterman, *Economics and Religion: Are They Distinct?* (Boston: Kluwer Academic Press, 1994), 149-152; Sabri Fehmi Ülgener, *Darlık Buhranları Ve İslam İktisat Siyaseti* (Ankara: Mayaş Yayınları, 1984), 126-127.

[21] Friedrich August von Hayek, *The Constitution of Liberty* (USA: University of Chicago Press, 1960), 27-31.

beyanatı vardır. Sonrasında gelen âyet ise insan değerinin zenginliğe koşut değerlendirilmesini eleştirerek, dünyadaki kıymetli şeylerin Allah katında hiçbir değerinin olmadığını dile getirir. Kısaca bilgi verdiğimiz âyetlerin lafzı ve meâli şöyledir:

وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ (31) أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ (32) وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِّن فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ (33) وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَاباً وَسُرُراً عَلَيْهَا يَتَّكِؤُونَ (34) وَزُخْرُفاً وَإِن كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ (35)

"Ve dediler ki: Bu Kur'ân iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı? Rabbinin rahmetini onlar mı paylaştırıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır. Şayet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık."

Bundan sonra müfessirlerin yorumları farklı başlıklar altında tasnif edilerek tavzih edilecektir.

1. 1 Allah'ın Maişeti/Rızkı Belirlemesi

İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) Hz. Peygamber'in nübüvvete layık olmadığı söyleminin haddi aşan bir ifade olduğunu beyan eder. Allah insanların hayatlarını idame etmeleri için rızkı taksim ettiği gibi nübüvveti dilediğine lütfeder. Bu konuda hiçbir beşerin tercih hakkı olmadığı açıkça izhar edilmiştir. Allah genel olarak tüm insanların özelde de bu âyetin muhatabı olan insanların var olmalarını (dünyaya gelmelerini) ve suretlerini takdir ettiği gibi, geçimlerini de takdir edendir.[22]

---

[22] Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kāhire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-dirâsâti'l-'Arabiye, 2001), 20/584; Ayrıca bk. Hûd b. Muhakkem el-Huvvâri, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, thk. Belhâc b. Said Şerifî (Beyrut: Dâru'l-ġarbi'l-İslâmî, 1990), 4/103; Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004), 13/203-204.

Ebu Mansur el-Mâturîdî'ye (ö. 333/936) göre; " أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ" "Onlar mı Rabbinin rahmetini paylaştırıyorlar?"[23] ibaresi Allah dışında hiçbir varlığın insanların rızkının artması veya azalması konusunda imkân ve yetkisinin olmadığına delalet eder. Çalışmak rızkın artmasına vesiledir ve bunun için de sebepler var edilmiştir. Fakat sadece kulun iktisabı rızkını belirlemez. Nitekim bazı insanların imkân ve gayretleri daha fazla olmasına rağmen dünyada darlıkta ve fakirlik içinde olduğunu; aksine imkanları ve gayreti daha az olmasına rağmen bazı insanların daha ferah bir hayat yaşadığını görebilmek mümkündür. Kulun tedbiri mutlak belirleyici değildir, Allah takdiriyle bu konuda taksimde bulunur.[24]

Zemahşerî (ö. 538/1144) insanın iaşesi için gerekli olan rızkı Allah'ın takdir ettiğini fakat haramın rızık olmadığını beyan eder.[25] Çünkü haram yoldan temin edilmiştir.[26] Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) Ehl-i Sünnet'in bu konudaki paradigmasına uygun şekilde[27] hem helal, hem de haram rızkın Allah tarafından takdir edil-

---

23 ez-Zuhrûf, 43/32.

24 Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Tevilâtu ehli's-sünne: Tefsîru'l-Mâturîdî*, thk. Mecdî Basillûm (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2005), 9/162. Benzeri yorum için bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî*, thk. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 5/223; Ebû Muhammed Abdullah b. Gālip İbn Atiyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfî (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001), 4/71; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 7/312.

25 Bu görüş Mu'tezile'nin genel kabulüdür. Zira; "Herhangi birinize ölüm gelip de, 'Ey Rabbim! Beni yakın bir zamana kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam' demeden önce, size rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayın" (el-Münâfıkûn, 63/10) âyetinin muktezasınca eğer haram rızık olsaydı, gasp edilen maldan infakın da sevap sayılması gerekirdi. Bk. Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, ts.), 143-144; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Ḫamse*, 786; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 11/28; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 307.

26 Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ġavâmidi't-tenzîli ve 'uyûni'l-eḳvâli fi vucûḥi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998), 5/439.

27 Ehli Sünnet âlimleri Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/936) ve Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115)'ye göre haram yiyen bir kişiyi Allah'ın rızıklandırmadığını düşünmek isabetli değildir. Zira ömrü boyunca haram yiyen kişiyi de Allah rızıklandırmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimleri rızkın helal yoldan elde edilebileceği gibi haram yoldan da kazanılabileceğini söylemişlerdir. Eğer kul haram yoldan

diğini söyler.[28]

Yukarıda zikredilenlere binaen müfessirlerin konumuz olan âyete dair iki yorum yaptıklarını söyleyebiliriz. İlki, insanın maişetine vesile olan rızkı sadece Allah belirler. İkincisi, rızık kişinin yetenekleri ile doğru orantılı olamayabilir, bunun mutlak hikmetini Allah bilmektedir.

1. 2. Sosyal Hayatı Tanzimi

Taberî, mezkur âyete dair yorum ve kanaatleri aktardıktan sonra: "لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً" "birbirlerine iş gördürmeleri için" ibaresinin tüm insanlara matuf bir şekilde anlaşılması gerektiğini kaydeder. Allah insanların birbirlerine yardımcı olmaları ve birinin diğerini hizmetinde çalıştırması için birbirinden farklı yaratmıştır. Birisinin elinde bulunan ekonomik imkân diğerinin iş gücü ile karşılıklı hizmet dönüşümünü ve düzeni sağlamaktadır.[29]

Sa'lebî (ö. 427/1035) zenginlerin para ile fakirleri ücretle çalıştırdıklarını; birinin malı, diğerinin iş gücüyle geçimini sağladığını beyan eder. Sosyal hayatın düzen içerisinde devam etmesi için bu

---

kazanmaya tevessül ederse Allah, bu eyleme razı olmamakla birlikte kendisine o rızkı takdir eder. Fakat harama yöneldiği için kendisine ceza terettüp eder. Bk. Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Halîf (Mısır: Dâru'l-Maârif bi Mısır, 1969), 38-39; Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-din,* nşr. Hüseyin Atay, Saban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/279; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 229; İmam Ebu Yusr Muhammed Pezdevi, Ehl-i Sünnet Akaidi, trc. Şerafeddîn Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınlan, 1988), 146-147; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-dîn*, thk. Sâlih b. Abdullah el-'Useymîn (Riyad: Medâru'l-Müslim li'n-Neşr, 2011), 122-124; Ebû Muhammed Nûruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sâbûnî, *Matüridiye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2000), 151.

[28] Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ġayb: tefsîru'r Râzî* (Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981), 27/211.

[29] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/585; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997), 7/226; İslâm her bireyin sosyal hayattaki rolüne karşılık ne yapması gerektiğine dair tafsilatlı düzenlemeler vazetmiştir. Bu konuda tafsilat için bk. Muhammed Bâkır es-Sadr, *İslâm Ekonomi Sistemi*, çev. M. Keskin & S. Ergün (Ankara: Rehber Yayınları 1993), 1/14-16; Ali Rıza Gül, "İslam İktisat Düşüncesinin Kur'ân'daki Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 37-38.

karşılıklı ilişki Allah'ın takdiriyle cereyan eder.[30] Mâverdî (ö 450/1058) insanlar birbirlerine hizmet gördürsünler veya daha liyakatli olanlar yönetimde bulunsunlar diye birbirinden farklı yaratıldıklarını söyler.[31]

Zemahşerî'ye göre Allah insanların geçim vesilelerini ve konumlarını farklılaştırmıştır. Kimini zengin kimini fakir, kimilerini de farklı işlerde yetkin yapmıştır. İnsanların birbirlerinin ihtiyaçlarını görmeleri için bu minvalde takdir etmiştir. Eğer Allah herkesi eşit yaratmış ve dünyanın düzeni, sosyal hayatın idamesi için gerekli olan şartları insanların tercihine bırakmış olsaydı dünyanın düzeni bozulur, sosyal hayat ifsat olurdu.[32] Fahreddîn er- Râzî de âyeti mezkur manada yorumlamıştır. Allah insanları güç, kuvvet, zayıflık, ilim, cehalet, zeki olma, akli anlamda noksan olma (aptallık), çalışkanlık veya uyuşukluk gibi konularda farklı yaratmıştır. Eğer tüm insanları bu konuda müsavi yaratmış olsaydı, kimse kimseyi hizmetinde kullanamaz, iş bölümü olmaz, fesat ve anarşi olur ve dünyanın düzeni bozulurdu.[33]

Âyeti sosyo-ekonomik açıdan değerlendiren bir diğer müfessir Ebu Ca'fer et-Tûsî'dir. Müfessire göre Allah'ın insanları zenginlik ve fakirlik, imkân ve yetkinlik açısından farklı yaratması insanlığın maslahatı içindir. Böylelikle parası olan kişi, ihtiyacını yeteneği olanın iş gücü ile temin eder. Yeteneği olan da ihtiyacını görmüş olur ve böylelikle ihtiyaçlarını gideren insanlar sosyal hayatın düzen içinde devamını sağlamış olur.[34]

Kurtubî (ö. 671/1273) insanların farklılıklarının Allah tara-

---

30 Ebû İshak Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân: Tefsîru's-S'alebî*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2002), 8/333.

31 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/224.

32 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/438.

33 Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 27/211; Süleyman Ateş, ekonomik gelişmenin ve toplumsal ilerlemenin insanlara verilen bu farklılıkların bir sonucu olduğunu zikreder. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 8/250

34 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân,* thk. Şeyh Âğa et-Tahrânî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 9/196; Benzer yorum için bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 7/312.

fından onlara bahşedilmiş bir lütuf olduğunu söyler. Böylece birbirlerine yardımcı olmaktadırlar. Bu farklılığın bir diğer sebebi insanları imtihan etmek içindir.[35] Bu görüşüne; "Biz kiminizi kiminiz için imtihan vesilesi yaptık ki bakalım sabredecek misiniz! Rabbin her şeyi görüp gözetlemektedir" (Furkân, 25/20) âyetini mesnet edinmiştir. Allah; "... Bazılarınızı bazılarınızla imtihan etmekteyiz." (En'âm, 6/53) âyetinde buyurduğu üzere insanları birbiriyle imtihan etmeyi murad etmiştir.[36]

Seyyid Kutub (ö. 1966) müfessirlerce zikredilenlere ek olarak sınıf ve maddi imkân farkının zorunluluğuna temas eder. Bütün insanlar mutlaka bir diğerinin işini görür/ona hizmet eder. İş veren mühendis ve işçiye, mühendis iş verene ve işçiye, işçi de mühendise ve iş verene hizmet sunmaktadır. Böylelikle hayat devam etmektedir. İnsanlığın varlığı ve sosyal hayatın devamlılığı için değişik rollerin ve farklılığın var olması zorunludur. Bütün insanlar birbirlerinin aynısı olsalardı yeryüzünde hayat sürdürmek mümkün olmazdı. Oysa hayatı yaratan, onun sürekliliğini ve gelişmesini dileyen Allah, üstlenilmesi gereken rollerin farklılığı oranında farklı yetenekler ve kapasiteler yaratmıştır. Rollerin farklılığı rızıkların farklılığını gerektirmiştir.[37]

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî de benzer yorumlar yapmaktadır. Allah, bir hikmete bağlı olarak, herkesi aynı yaratmamıştır. Eğer bu eşitsizlik olmasa, hayat çok saçma ve anlamsız olurdu. Allah her şeyin en iyisini bilen olduğu için, birini güzel, diğerini çirkin yaratmıştır. Birini fizik olarak güçlü, diğerini ise zayıf yapılı kılmıştır. Birine akıl ve bedenle ilgili belli kabiliyetler vermiş, diğerini başka yeteneklerle donatmıştır. Kimini zengin, kimini fakir yapmıştır. Bilgi

---

35 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân,* thk. Hişâm Semir el-Buhârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1372/1952), 13/28.

36 Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân,* 13/18. İlgili âyete dair Kurtubî'nin benzeri yorumlar için bk. İbn Atiyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz*, 4/205; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 24/66; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm*, 6/100-101.

37 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Bekir Karlığa vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 4/213.

ve hikmet üreten ve insanlığın gelişimini sağlayan bu farklılıklardır. Bu nedenledir ki insanlar ne zaman bu farklılıkların arasını açmaya veya onları ortadan kaldırmaya yeltenseler, toplumda karışıklık ortaya çıkar.[38]

Konumuz olan âyetle ilgili yorumların çoğunun sosyal hayatın tanzimi ekseninde olduğunu söyleyebiliriz. Girişte de ifade ettiğimiz üzere sosyal hayatın devamı iş bölümünün varlığına dayalıdır ve iş bölümünün varlığı da insanlar arasındaki farklılıklara koşuttur. Müfessirler, sosyal hayatın devamı için bu farklılığın zorunluluğu noktasında ittifak etmiş ve bunu var edenin de Allah olduğunu beyan etmişlerdir. Şayet insanlar arasında tümüyle bir eşitlik olsaydı hayatın devamı için gereken bazı işler atıl kalacağından dolayı sosyal sistem çöker ve kargaşa kaçınılmaz olurdu. Dolayısıyla insanlar arasındaki ekonomik veya yetenekler yönüyle var olan farklılıklar onların maslahatı ve hayatın devamlılığı içindir.

1. 3. Hürriyet ve Köleliği Takdiri

Dahhâk "لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً" ibaresini insanların işlerini gören köle ve hizmetçiler olarak anlamıştır.[39] Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/) Allah'ın hürriyeti ve köleliği belirlediğini dile getirir. Böylelikle hürler, köleleri hizmetlerinde kullanırlar ve sosyal hayatta köleler hürlere hizmet ederler.[40] Huvvâri ise insanların birbirlerine iş gördürebilmeleri için temlik olgusunu Allah'ın var ettiğini[41] beyan eder. Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) de âyeti efendi-köle karşıtlığında tefsir eden müfessirlerdendir. Allah bazılarına riyaset ve izzet vermiş, bu surette insanların birbirlerine iş gördürmelerini, hürlerin de köleleri hizmetlerinde çalıştırmalarını sağlamıştır.[42]

---

38 Ebu'l-'Alâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân,* çev. Muhammed Han Kayani (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 2/232.
39 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/586.
40 Mukātil b. Süleymân, *Tefsîru Mukātil b. Süleymân,* thk. Abdullah Muhammed Şehhâte (Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002), 3/794.
41 İbare şöyledir: "أي يملك بعضهم بعضا من باب السخرة". Huvvâri, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz,* 4/103.
42 Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed İbrahim es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî:*

Müfessirlerin "سخر" fiilinden müştak olan "سخريا" kelimesini hürriyet/kölelik veya kral/köleye inhisar etmelerinde kelimenin sözlük anlamının etkin olduğunu düşünmekteyiz.[43] Haddizatında; "Göklerde olanları, yerde olanları, hepsini sizin buyruğunuz altına vermiştir." (Câsiye 45/13) âyetinde aynı kelimeden müştak olan "سخَّر" fiili Allah'ın bu varlıkları insanların faydası için lütûf ve ihsan olarak var etmesi şeklinde tefsir edilmiştir.[44] Güneş, Ay ve sair varlıkların insanların hizmetine sunulması bu varlıkların insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan hayati ihtiyaçlara vesile olmalarıdır.[45] Bu anlamda İbn Âşûr (ö. 1970), insanın sosyal bir varlık olduğunu, dolayısıyla sözlük anlamı muvacehesinde kelimeyi sadece köle-efendi düalizmine indirgemenin doğru olmayacağını söyler. Nitekim erken dönemdeki tabiin müfessirleri dâhil, bir çok müfessirin de belirttiği üzere buradaki "teshir" insanların birbirlerinin işlerini görmeleri, yani iş bölümüdür.[46] Birbirinden derecelerle üstün kılınma da farklılıklarıdır. Bu da daha önceki çoğu müfessirin belirttiği üzere dünya hayatının düzen içerisinde devam etmesi için Allah'ın bizlere lütfudur.

Baḥru'l-'ulûm, thk. Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993), 3/207; Ayrıca bk. Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd el-Beġavî, *Tefsîru'l-Beġavî: Meâlimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989), 7/212.

43 Zira sözlükler bu kelimeyi; "tahkir etme veya küçümsemeye delalet eder"/ " يدل على احتقار و استذلال"; "bir hayvanı veya hizmetçiyi karşılıksız çalıştırmaktır"/ " ما تسخرت من دابة او خادم بلا اجرة و لا ثمن" şeklinde anlamlandırmış ve tahkir etme anlamlarındaki âyetleri de buna mesnet olarak kullanmışlardır. Bk. Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luġa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/144; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 4/353; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hendevî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/226; İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 4/353.

44 Ebu İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhû* thk. Abdulcelil Şulbî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 4/436; Beġavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 7/242; Nâsıruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl: Tefsîru'l-Beyḍâvî,* thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 5/106.

45 Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 13/95; İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 4/353.

46 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 25/201-202.

1. 4. Zenginlik ve Fakirliğin Değeri

Müfessirlerin bu konudaki yorumlarını zikretmeden önce sosyo ekonomik yönden dünyada iyi imkânlarda olmanın Allah katında da değerli olmak anlamına geldiğini savunan Kalvinizme kısaca temas edeceğiz. Zira Kalvinizmin kurtuluş söylemi tam bir fatalizm (kadercilik) örneği olup, kurtuluşu ekonomik ölçütlerle belirlemek gibi câlibi dikkat bir durumu da vardır. John Calvin (ö. 1564) tarafından sistematize edilen çift yönlü kader anlayışında kurtuluşa erecekler ve lanetliler ezelde belirlenmişlerdir ve Tanrı'nın bu yazgısını değiştirmek mümkün değildir.[47] Seçilmişliğin çalışmamızı ilgilendiren yönü, ekonomik imkânların da Tanrı tarafından belirlenmiş olması ve dolayısıyla dünyada iyi imkânlara sahip olmanın Tanrı tarafından seçilmiş olmak anlamına gelmesidir.[48]

Kur'ân insanın değerini ekonomik imkânlar ekseninde belirlenmesini net olarak reddeder. Hz. Peygamber'e inanmayanlara göre Kur'ân ya Mekke'nin zenginlerinden Velid b. Muğire'ye veya Taif'in zenginlerinden Urve es Sekafi'ye indirilmeliydi. Hâlbuki Allah nazarında yücelik, zenginlik veya soylulukla değil, takva iledir.[49] Allah, nübüvvet payesini müşriklerin zenginlik kıstaslı basit düşünceleriyle belirledikleri kimselere değil, dilediğine vereceğini beyan etmiştir. Ayrıca Allah Velid b. Muğire, As b. Vâil, Ebû Cehîl ve Ebu Amr es-Sekâfî gibi kişilere zenginliği Allah katındaki değerlerinden dolayı vermiş değildir. Sadece dünyada insanları imtihan etmek için zen-

---

47 Wilhelm Nielsen, *The Theology of Calvin* (Cambridge: James Clark Cooperation, 2002), 159-160; Ayrıca bk. Muhammed Tarakçı, "Kalvinizmde Kader Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 19/2 (2010), 95-99.

48 Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017) 126-128; İshak Torun, "Kapitalizmin Zorunlu Şartı: Protestan Ahlak", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 3/2 (2002), 90-94; Hüsniye Canbay TATAR, "Din ve Kapitalizm", *Journal of Economy Culture and Society* 45/1 (2012), 153-154; Esra Sincer, "İktisat ve Din İlişkisi: Literatür Değerlendirmesi Zihinsel Arka Plan ve Kurgu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/3 (2017), 933-934.

49 Mukātil b. Süleymân, *Tefsîru Mukātil b. Süleymân,* 3/794; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Ḳur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 2/196; Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 20/580-583; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* 8/333.

ginlik vermiştir.[50]

Ebu Mansur el-Mâturîdî bu konuda dikkate değer yorum yapar. Mekkeli müşrikler bir kimsenin zengin olmasının Allah katındaki değerini gösterdiğini zannediyorlardı. Fakat Allah, durumun böyle olmadığını beyan etti. Kendisine dünyada maddi-manevi nice lütuf verilen çoğu insan Allah katında değersizdir. Yine dünyada sıkıntı içerisinde olan nice insan Allah katında değerlidir.[51] Mezkûr manada bir yorumu da Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî yapmaktadır. Müfessire göre Allah'ın rızkı paylaştırması, hikmetini sadece kendi bildiği kanunlara bağlıdır. Dolayısıyla rızk, insanın Allah katında makbuliyetinin veya mağlubiyetinin bir işareti değildir.[52]

Bu bağlamda müfessirlerin ilgili âyet bağlamında dünyada değerli kabul edilen şeylerin de Allah katında hiçbir makbuliyetinin olmadığına dikkat çekmişlerdir.[53] Zaten Zuhrûf sûresinin 33. âyetinde dünyanın ve dünyada kıymetli olarak addedilen şeylerin Allah nezdinde hiçbir değeri olmadığı açıkça beyan edilmektedir. Nitekim Allah; "وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً" "şayet insanların küfürde/inkarda birleşme ihtimali/tehlikesi bulunmasaydı" kafirlerin evlerinin tavanlarını, çıkacakları merdivenleri, evlerinin kapılarını ve üzerine yaslanacakları koltukları da hep gümüşten yapacağını beyan etmektedir.[54] Sûrenin 35. âyetinde dünyadaki en değerli meta olan altın zikredilerek, kafirlerin evlerinin gümüşten yapılması ile yetinilmemiş, onların altına gark edilecekleri eklenmiştir.[55]

---

50 Mukātil b. Süleymân, *Tefsîru Mukātil b. Süleymân*, 3/794; Huvvâri, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'azîz*, 4/103; Semerkandî, *el-Baḥru'l-'ulûm*, 3/207; Ayrıca bk. Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 7/212

51 Mâturîdî, Tevilâtu ehli's-sünne, 9/162.

52 Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 5/117.

53 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/586. Mâturîdî, Tevilâtu ehli's-sünne, 9/162; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/224; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 27/210; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî: medâriku't-tenzîl ve hadâiḳu't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1997), 3/271.

54 Mukātil b. Süleymân, *Tefsîru Mukātil b. Süleymân,* 3/794; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn,* 5/224; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 7/312.

55 Mukātil b. Süleymân, *Tefsîru Mukātil b. Süleymân,* 3/794; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr

Müfessirlerin yorumlarından da anlaşılacağı üzere Kalvinizmin ekonomik imkân eksenli değer söylemi Kur'ân tarafından kesin bir dille reddedilmektedir. Bilhassa nübüvvet gibi yüce bir payenin zenginlik kıstasıyla belirlenmesi haddi aşmaktır. Bunu sadece Allah belirler. İnsanların sosyal veya psikolojik olarak etkilenmeleri ve küfre meyletme ihtimalleri olmasa Allah kâfirleri gümüş ve altına boğardı. Zira bunların Allah katında ve kulun değerli olması bakımından hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur.

2. Şûra Sûresi 27. Âyet

Makalemize konu olan Şûra sûresi 27. âyette insanlara fazla rızık verilmesi halinde yeryüzünde haddini aşacaklarını ifade edilmektedir. Çalışmamızı ilgilendiren yönü, insanın sahip olduklarının sosyal hayatın düzeni için en ideali olduğuna dair yorumlardır. Söz konusu âyetin lafzı ve meâli şöyledir:

وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ

"Allah kullarına rızkı bol bol verseydi, yeryüzünde azarlardı. Fakat O, (rızkı) dilediği ölçüde indirir. Çünkü O, kullarının haberini alandır, onları görendir."

Mezkûr âyete dair müfessirlerin yorumuna geçmeden önce rızkın azlığı veya çokluğu ve bunun bağıntıları konusunda dile getirilen fikirlerin zikrinin konunun anlaşılmasına vesile olacağı kanaatindeyiz. Zira rızkın artması veya azalmasının mahiyeti konusunda farklı kanaatler vardır.

2.1. Rızkın Mahiyeti

Mu'tezile'ye göre rızık, kulun girişim ve çabasıyla doğru orantılıdır ve bu konuda İlâhî bir müdahale söz konusu değildir.[56] Eş'ârîlere göre kul faaliyet konusunda özgür olsa da, bu onun, Allah'ın kendisine ezelde takdir etmiş olduğu rızkın ölçüsüne yanaşmasına vesile olur. Mâturîdilere göre ise rızık, Allah'ın tabiatta koy-

(Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1973), 397.

[56] Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 146; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Ḫamse*, 786; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî,* 11/28; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd,* 307.

duğu kanunlar çerçevesinde kulun gayreti sonucu elde edilir. Ne var ki kulun yeteneği ve alanını bilen Allah, onun ne kazanacağını bilir. Dolayısıyla insan ne fazla ne de az rızkını tüketmeden dünyadan ayrılmaz.[57] Şîa mezhebine göre rızık ezelî ilme göre takdir edilmiş ve Levh-i Mahfuz'da kayıtlıdır. Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir ve kalemin ilk olarak yazdığı şeyler de kişilerin rızkı ve ecelidir.[58] Çoğu Şiî müellife göre her bireyin rızkı ezelde taksim edilmiştir ve insanlar rızkını tüketmek için dünyaya gelirler.[59]

Müfessirler itaatin rızkı arttıracağına,[60] inkarın ise azaltacağına[61] dair âyetlere istinaden rızkın değişim gösterebileceğini söylemişlerdir.[62] Fakat bazı müellifler bu şekildeki âyetleri literal mahiyette değil, Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirmek gerektiğini ifade etmişlerdir.[63]

2.2. Rızkın Tahdidinin Sosyo Ekonomik Değeri

Bu başlıkta ise rızkın tahdidinin sosyal ve ekonomik anlamda değeri ele alınacaktır. Müfessirlerin bu konudaki yorumları kronolojik olarak zikredilecektir.

Mukâtil b. Süleyman herkese eşit seviyede rızık verilmiş ol-

---

57 Nesefî, *Bahru'l-kelâm*, 58; Nesefî, *Tabsıratü'l-edille,* 2/279; Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, 223-225; Sâbûnî, *Matüridiye Akaidi*, 151.

57 Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlud-dîn*, 146-147.

58 Ebu Cafer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2005) 1/162-163; Abdulhâdî el-Fazlî, *Hulâsatu 'ilmi'l-kelâm* (Kum: Müessesetu Dâri'l-Maârif, 2007), 105-106; Seyfuddîn el-Muvahhid, *İman*, çev. İbrahim Özsoy (İstanbul: Hak Yayınları, ts.) 198-200.

59 Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İrşâd fî ma'rifeti hucecillâhi ala'l'ibâd* (Beyrut: Müesssesetu Âli Beyt, 1995) 1/96; Âyetullâh Kâşifu'l-Gıta, *Caferi Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdulbâki Gölpınarlı (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2006), 20-22.

60 İbrâhim 14/7; el-Ankebût 29/62; et-Talâk 65/3; Nûh 71/10-12.

61 el-Mâide 5/66; el-A'râf 7/96; en-Nahl 16/112.

62 Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 14/87; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 2/163; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-baḥri'l-muḥît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993), 5/396; İbn Kesir, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-Aẓîm,* 4/479; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 4/253.

63 Ömer Özsoy, *Sünnetullah* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2018), 48-49; Zülfikar Durmuş, "Kur'an Bağlamında İmân-Rızık İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar* 16/4 (2003), 587-588.

sa, yeryüzünde azgınlık yapacaklarını ifade eder. [64] Taberî'nin aktardığı rivayetlere göre bu âyet, dünyalık ve zenginlik talep eden bazı fakir müminler hakkında inmiştir. Allah, zenginlik verilmesi durumunda haddi aşmaları ve azmaları ihtimaline binaen kendi katındaki bir takdire göre rızık indirdiğini ve onlara kâfi miktarda lütfettiğini beyan eder.[65] Semerkandî Allah insanların tümüne sınırsız bir zenginlik vermiş olsaydı tümüyle boş kalırlar ve fesada başlarlardı, şeklinde yorumlar. Fakat onların rızıklarını kendilerinin kazanmalarını sağladı ve onlar için en uygun miktarda takdir etti.[66]

Müfessir Tûsî'nin yorumuna göre Allah tüm insanlara nimet ve zenginlik açısından bolluk vermiş ve herkesi eşit yapmış olsaydı, nimete karşı nankör olur, birbirleriyle tefahüre girer, azgınlaşır ve haddi aşarlardı. Ayrıca birbirlerine iş gördüremezlerdi ve savaş baş gösterir, insanlar haramlar için mallarını harcarlardı. Allah, katındaki ilim ile insanların birbirlerine iş gördürebilmeleri için kimini kimine üstün yaptı ve maslahat gereği kimini zengin, kimini fakir yaptı ve sosyal hayat düzen içinde işlemeye devam etti.[67]

Zemahşerî âyetteki "بغي" bağyi/haddi aşmayı zulüm olarak[68]

---

64 Mukātil b. Süleymân, *Tefsîru Mukātil b. Süleymân,* 3/770.

65 Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 20: 509-510; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân:* 8/317. Bu meyanda şöyle bir rivayet aktarır: "Seni azdırmayacak ve meşgul etmeyecek rızık en hayırlı rızıktır. Bir kula bir nimet verilmiş, kul da bunu Allah yolunda ve O'nun razı olduğu işlerde sarf ediyorsa, onun için hayır takdir edilmiştir. Diğer taraftan kula mal verilmiş ve onu sadece şehveti ve zevkleri için sarf ediyorsa onun için mal şer olmuştur." Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 29/510.

66 Semerkandî, *el-Baḥru'l-'ulûm*, 3/196; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân:* 8/316; Ayrıca bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Ruhi'l-Beyân* (b.y: Matbaatu Usmâniyye, 1330/1914), 8/219, 315.

67 Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân,* 9/162; Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi (ö. 1981) et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) yorumunun benzerini yapar ve, "insan kendisini zengin görünce azar," (Alak, 7) âyetini de bu yoruma delil olarak ekler. Bk. Muhammed Hüseyin b. Muhammed Tabatabaî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî, 1997), 18/57.

68 Bazı müfessirler âyetteki "بغي" bağyi/haddini aşmayı İbn Abbas'a (ö. 68/687) matuf ikinci ev, ikinci elbise vs. olarak tefsir eder. Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 7: 194; İbn Atiyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz*, 4/54; Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005), 9/40; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 7/287; Kurtubî İbn Abbas'a istinaden insanın azgınlaşmasını hep sahip olduğundan fazlasını talep etmesi olarak tefsir eder. Nitekim hadiste: "İnsanın iki vadisi dolusu altını olsa üçüncüyü ister," buyurulmaktadır. Bk.

tefsir etmiştir. Böyleleri başkalarına zulmeder, küstahlaşır ve nankörleşirler. Bunun en güzel örneği Karun'dur. Zenginlik genellikle tekebbüre, tekebbür de fesada sebep olur. Âyetin sonundaki " خبير بصير" ibaresi Allah'ın insanların hali ve kişiliğine hangi durumun uygun olduğunu bilmesi ve onun için iyi olanı takdir etmesine işaret etmektedir. Eğer insana çok verirse azgınlaşır, fazla kısarsa (fakirleştirirse) bu sefer helak olur.[69]

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) "و لو بسط الله الرزق لعباده" ibaresini "şayet Allah kulların her istediklerini vermiş olsaydı" şeklinde anlamıştır. Allah kendisine dua edene icabet eder. Fakat eğer talep edilen isyan içeriyor ise bu duaya icabet edilmez ve yerine getirilmez. Müfessir aklen ve naklen zenginliğin insan için genellikle kötü olduğunu beyan eder. Nitekim Kur'ân: "İnsan kendisini zengin görünce azgınlaşır." buyurmaktadır. Âyet zenginliğin azgınlık sebebi olduğunu ifade etmektedir. Aklî delil şöyledir: "Eğer bir kişi şerre meyilli fakat imkânları mahdut ise şer azdır, eğer imkânları varsa şer fazla olur. Zenginlik de imkân sağlar ve azgınlığa giden yolların vesileleri artar."[70]

Müfessir zenginliğin azgınlığa sebebiyet verip vermediğini[71] sosyo ekonomik bağlamda ele alır. Eğer Allah tüm insanlara eşit miktarda rızık dağıtmış olsaydı o zaman kimse kimseye hizmet gördüremezdi. Şayet böyle olsaydı kâinat harap olur, iyilikler/mesalih atıl olurdu.[72] Müfessirin aktardığı diğer yoruma göre âyet Arapları muhatap almaktadır. Her ne zaman yağmurlar bollaşmış ve dolayı-

---

Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân,* 16/27.

69 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/408.

70 Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 27/171; Benzer yorumu Zemahşerî yapmıştır. Şöyle ki: Şayet; "bazı insanlar farklı şartlarda (ferahlık veya fakirlik içinde olmasına rağmen) azgınlaşmaktadırlar, Allah niçin onlara azgınlık yapmayacakları hali takdir etmedi?" denirse, bağyin (haddi aşmanın) zenginlikle birlikte daha fazla görülebildiğini söyleriz. Bu nedenle Allah rızkın artması/zenginlik ile azgınlık artar demiştir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/408.

71 Müfessir icap ettirmek fiilini kullanır. İbare şu şekildedir. "كان التوسع موجبا للطغيان" Bk. Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 27/172.

72 İbare şu şekildedir. "تعطلت المصالح" Bk. Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 27/172.

sıyla çimenler ve otlaklar artmışsa soygunculuk ve gasp olayları da çoğalmıştır.[73] Üçüncüsü, eğer insanın maddi imkânları ve gücü artarsa, fıtratında var olana yani tekebbüre meyleder ve haddini aşar.[74] Diğer taraftan insanın imkânları azaldığında taati ve tevazusu artar.[75] Müfessir Râzî'nin tefsirinden edindiğimiz iki önemli sonuç hasıl olmuştur. İlki, rızkın bolluğu genellikle şerre vesiledir, zira imkân varsa eylem mümkündür. Eğer imkân sınırlı ise eylem de sınırlıdır. İkincisi, Allah yeryüzünde fesadın yayılmasına razı değildir ve rızkı ona göre tekdir eder.

Süleyman Ateş bağlam ekseninde kısmen farklı bir yorum yapmıştır. Konumuz olan âyetin bir öncesinde Allah inanan ve iyi işler yapanların dualarını kabul edeceğini ve fazlından onlara vereceğini beyan eder. "Hal böyleyken Allah neden onların dualarını kabul etmedi de çoğu Müslüman yoksulluk içindeydi?" şeklinde bir soru gelebilir. Bunun gerekçesi fazla malın haddi aşmaya sebep olmasıdır. Zira Allah kullarının durumlarını en iyi bilendir. Kulun durumuna ve manen yükselmesine hangisi vesile olacaksa onu takdir eder. Zenginlik ruhun manen alçalmasına ve meziyetlerini yitirmesine sebebiyet verebilir.[76]

Rızkın tahdidinin hikmetine matuf dile getirilenleri özetler mahiyette çağdaş bir yorumu zikrederek başlığı hitama erdirmek isteriz. Dünya hayatındaki imkânların kullar arasında hangi ölçüye göre paylaştırıldığı hususunda salt akıl ile sağlıklı bir sonuca ulaşılması mümkün görünmemektedir. Fakat sosyo ekonomik hayatın ve dünya nizamının devamı için insanlar arasında bolluk ve eşitliğin vaki olması lehte değil, aleyhte olurdu. Allah dünya hayatında her-

---

73 Benzeri bir tefsiri Beydâvî yapar. Yağmur bollaşıp mera ve otlaklar arttığında Araplar birbiriyle savaşmış, kıtlık olduğunda ise hayvanlarının karnını doyurmak için otlak arayışına girmişlerdir. Beydâvî. *Envâru't-tenzîl* , 5/81.

74 Benzer şekilde Beydâvî şöyle der: "لبغي بعضهم على بعض استلاء و استعلاء و هذا على الغالب" "Birbirlerine istila ve büyüklenmek suretiyle zulmederlerdi. Çoğunlukla da bu böyledir" Beydâvî. *Envâru't- tenzîl,* 5/81. Ayrıca bk. Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/255.

75 Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 27/172.

76 Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 8/197.

kese zekâ, yetenek, servet gibi nimetleri bol ve eşit biçimde vermiş olsaydı insanlar kendini geliştirme kaygısı taşımaz; düzenli bir çalışma hayatı, imkânların paylaştırılması için bir denge ve sistem arayışı ve dolayısıyla düzen olmaz, medeniyetler kurulamaz ve dünyayı bir kargaşa sarardı. Kullarının durumunu bilen ve gören yüce Allah rızkı kendi dilediği ölçüye göre vermektedir. Kulun bu ölçüyü idraki mümkün değildir; ama kulun görevi, dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayacak imkânları elde etmek için elinden gelen tüm çabayı harcamak ve kendisine verilen imkânları doğru bir şekilde değerlendirmektir.[77] Her ne kadar insanların bol rızık ve zenginliğe kavuşunca azgınlık ve taşkınlık yaptıkları ve zenginlerin toplumların çöküşlerinde etkin bir rol aldıkları Kur'ânî bir beyan olarak ifade edilmişse de haddizatında zenginlik veya bolluk mutlak bir şekilde kötü olmayıp, çöküşün temel etkeni de değildir. Eğer toplum, dini emirler ekseninde sosyo ekonomik sorunları denetleyebilecek ahlâkî ve hukûkî araçları geliştirebilir ve adaleti kaim edecek şekilde davranılabilirse, zenginlik/refah kötü bir olgu olmaktan çıkar, toplumdaki her bireyin istifade edebilecekleri iyi bir olguya dönüşür. Hatta Kur'an'ın iman edip salih amel işleyen ve hataları için bağışlanma dileyip tevbe edenlere "dünyada rahmet, bol rızık ve bereket" vadetmektedir.

Müfessirlerin bu konudaki yorumları kısmi farklılık arz etmiş olsa da genel olarak iki husus tebarüz etmiştir. Âyetin lafzında açıkça vurgulandığı üzere, insanlara rızkın bol verilmesinin yeryüzünde azgınlaşmalarına sebep olacağı çoğunluğun yorumudur. Diğer yoruma göre ise insanların ekonomik anlamda eşit olması iş bölümünün ortadan kalkmasına ve insanların ihtiyaç duyduğu bazı iş alanlarının yok olmasına ve toplumsal düzeni ifsat etmesine sebebiyet verecektir.

---

[77] İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* 25/92-93; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 4/749.

Sonuç

Merfû bir rivayette Hz. Peygamber (a.s) pazar fiyatlarına müdahale edilmesi talebini reddeder ve fiyatları Allah'ın belirlediğini beyan eder. Kelamcıların kâhir ekseriyeti bu hadise istinaden Allah'ın fiyatları direkt belirlediğini dile getirmişlerdir. Mu'tezile'ye mensup kelamcılar insanların aleyhine olan fiyat artışında insanın da âmil olduğunu beyan ederken, Ehl-i Sünnet âlimleri tek âmilin Allah olduğunu, insanlar veya diğer olguların değişimde vesile olduğu görüşünde mutabık kalmışlardır.

Kelamcılar Allah'ın fiyatlara direkt müdahalesiyle sosyo ekonomik gelişmeleri de etkilediğini söylemişse de İbn Haldun ve Adam Smith gibi isimler Allah'ın sosyal hayatı tanzimini iş bölümü temelinde yorumlamışlardır. Bazı kelamcıların da mutabık olduğu söz konusu yoruma göre sosyal hayatın devamı için insanlar arasında iş bölümünün varlığı zorunludur. Zira insanların temel ihtiyaçları ve çıkar güdüleri vardır ve bunları temin etmek için karşılıklı iş bölümüne muhtaçtırlar. İnsanların bu ihtiyaç ve güdülerini var eden de Allah olduğu için sosyal hayatın devamı ve düzenini sağlamış olmaktadır.

Tefsir literatürünü mezkûr yorumlar ekseninde incelediğimiz zaman Allah'ın fiyatlara müdahalesinin hiç dile getirilmediğini görmekteyiz. Bunun sebebi, muhtemelen söz konusu olguya dair âyetlerin olmamasıdır. Fakat Allah'ın iş bölümü ekseninde sosyal hayatı tanzim ettiği müfessirlerin çoğunluğunun görüşüdür. Özellikle Zuhrûf sûresi 32. âyet bağlamında müfessirler insanların sahip olduğu ekonomik ve sosyal farklılığın insanlığın maslahatı için gerekli olduğunu vurgulamışlardır. Eğer Allah herkesi ekonomik olarak eşit yaratmış olsaydı kimse kimsenin işlerini görmez sosyal hayat bozulur ve anarşi olurdu. En çok zikredilen bu yorumun yanı sıra konumuz olan âyet efendi-kölelik diyalektiğinde açıklanmaya çalışılmıştır. Bizce efendi-köle yorumuna mesnet edinilen kavramın kökenine matuf açıklamalar isabetli olmamıştır. Âyetin genele teşmil edilerek karşılıklı iş bölümü/hizmet üretme ve maişetini temin

etme eksenli açıklaması daha doğru olacaktır.

Yine konumuz olan Zuhruf sûresi 32. âyet bağlamında insanın ekonomik imkânının Allah katındaki değerini belirlemediği yorumunun önemli olduğunu ifade etmek gerekir. Mamafih, nübüvvet gibi bir payenin zenginliğe koşut değerlendirilmesi ve müşriklerin bu meyandaki söylemleri haddi aşmak anlamına gelmektedir. İnsanların maişetini belirleyen Allah daha üstün bir olgu/makam olan nübüvvete kimin liyakatinin olduğunu belirlemeye mutlak şekilde kadirdir.

Tefsir literatürünün Şûra sûresi 27. âyeti özelinde rızkın tahdidini de sosyo ekonomik bağlamda değerlendirdiğini beyan etmemiz gerekir. Müfessirlerin çoğunluğu insanlara kesb olmadan verilecek eşit ve bol rızkın sadece azgınlığı ve ifsadı arttıracağını belirtmişlerdir. Zenginlik insanın fıtratında var olan tekebbürü, tekebbür de bağyi/haddi aşmayı harekete geçirir. Özellikle Fahreddîn er-Râzî, Beydâvî ve Nesefî gibi müfessirler zenginliğin sahip olunan imkânları artıracağına dikkat çekerler. İmkân varsa ifsada giden yollarda tesahül/kolaylaştırma vakidir. Şayet aynı kişi fakir olsaydı, imkânları ve ifsada sebebiyet verecek araçları sınırlı olacaktı. Bu nedenledir ki, zenginlik genellikle kul için kendini kontrol edememe sebebi olabilir. Ayrıca Allah her kul için hangi miktardaki rızkın daha iyi olacağını bildiği için en iyisini takdir eder. Her ne kadar müfessirlerin zikrettiği gibi zenginlik alelekser kişinin dünyaya meyletmesine ve kendini kontrol edememeye/haddini aşmaya sebebiyet veriyorsa da zenginliğin bizzat kendisinin kötü olmadığını eklemek gerekir. Eğer servet dinin salık verdiği ahlâkî ve hukûki mekanizmalarla kontrol edilebilirse toplumun lehine kullanımı mümkün olacaktır. Bu surette servetin adil paylaşımı toplumda feraha ve refaha vesile olacaktır.

Kaynakça

Abay, Ahmet. *Kur'ân'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*. İstanbul: Düşün Yayınclık, 2015.

Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Ḳur'ân*. thk. Mustafa Müslim

Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989.

Abdülcebbâr, Kadî Ebu'l-Hasan. el-*Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-'adli*. thk. Muhammed Mustafa Hilmi. 20 Cilt. Kâhire: el-Müessesetu'l-Mısriyye, ts.

Abdülcebbâr, Kadî Ebu'l-Hasan. *Şerhu Usûli'l-Ḫamse.* thk. Abdulkerîm Osman. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996.

Ahmed b. Hanbel. *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 4 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtubâ, ts.

Arslan, Mahmut. "İktisat Sosyolojisi Bakımından Adam Smith". *İstabul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/2 (1991), 153-210.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd.* Beyrut: Müessesetü'l-Kütübis's-Sekâfiyye, 1957.

Barber, Wilhelm. *History of Econimic Thought*. London: Penguen, 1972.

Bardakçı, Sefa. "Mezheplere Göre Hür İrade ve Fiyat İlişkisi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 3/1 (2010), 105-128.

Beġavî, Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd. *Tefsîru'l-Beġavî: Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989.

Beydâvî, Nâsıruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl: Tefsîru'l-Beyḍâvî.* thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Brennan, Harry Grignon&Waterman&Anthony Michael Charles. *Economics and Religion: Are They Distinct?*. Boston: Kluwer Academic Press, 1994.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Ruhi'l-Beyân*. b.y.: Matbaatu Usmâniyye, h. 1330/1914.

Clark, John Bates. *The Distribution of Wealth*. London: The Macmilan Company, 1908.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, ts.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Adullah b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâidi'l-edilleti fî usûli'l-'itikâd.* thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Çelik, Ömer. *İktisat ve Ahlak*. İstanbul: Liberte Yayıncılık, 2003.

Çitil, Abdulkadir. "Ehli Sünnete Göre Rızık". *Gümüşhane Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 8/8 (Haziran 2019), 20-34.

Dâvudî, Tayyib. "Taksîmu'l-'amel: el-Yedu'l-hafiyye inde ve'l-hâfizu'l-iktisâdi beyne İbn Haldûn ve Adam Smith". *Mecelletu 'Ulûmu'l-İnsâni* 13/2 (2005), 1-14.

Durmuş, Zülfikar. "Kur'an Bağlamında İmân-Rızık İlişkisi". *İslâmî Araştırmalar* 16/4 (2003), 582-595.

Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'âs. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Tefsîru'l-baḥri'l-muḥît*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-İbâne an usûli'd-dîn*. thk. Sâlih b. Abdullah el-'Useymîn. Riyad: Medâru'l-Müslim li'n-Neşr, 2011.

Fazlî, Abdulhâdî. *Hulâsatu 'ilmi'l-kelâm*. Kum: Müessesetu Dâri'l-Ma'ârif, 2007.

Gölcük, Şerafettin. *Kelam Açısından İnsan ve Fülleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.

Gül, Ali Rıza. "İslam İktisat Düşüncesinin Kur'ân'daki Temelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 27-78.

Halil b. Ahmed, Ebu Abdurrahman el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamid Hendevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

Harrison, Peter. "Adam Smith and The History of The İnvisible Hand". *Journal of the History of İdeas* 72/1 (2011). 29-49.

Huvvâri, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'azîz*. thk. Belhâc b. Said Şerifî.4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullah b. Gālip. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselam Abduşşâfî. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luġa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: İmaj Yayıncılık, 2004.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'aẓîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1973.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.

Îcî, Adûduddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*. Beyrut: 'Âlemü"l-Kutub, ts.

Kallek, Cengiz. "İhtikâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 560-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Karaman, Hayrettin – Çağrıcı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kâfi-Gümüş, Sadreddîn. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2007.

Kâşifu'l-Gıta, Âyetullâh. *Caferi Mezhebi ve Esasları*. çev. Abdulbâki Gölpınarlı. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2006.

Kazgan, Gülten. *İktisadi Düşünce ve Politik İktisadın Evrimi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.

Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Ya'kûb. *Usûlu'l-Kâfî*. 3 Cilt.

Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2005.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân.* thk. Hişâm Semir el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1372/1952.

Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân.* çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.

Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Tevilâtu ehli's-sünne: tefsîru'l-Mâturîdî.* thk. Mecdî Basillûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî.* thk. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.

Mert, Muhit. "Kelam İlminde Fiyat Konusundaki Tartışmalar: Bâkıllânî ve Kâdı Abdulcebbâr Örneği". *EKEV Akademi Dergisi* 15/2 (1998), 161-171.

Mevdûdî, Ebu'l-'Alâ. *Tefhimu'l-Ḳur'ân.* 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Mukātil b. Süleymân, *Tefsîru Mukātil b. Süleymân.* thk. Abdullah Muhammed Şehhâte. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002.

Muvahhid, Seyfuddîn. *İman.* çev. İbrahim Özsoy. İstanbul: Hak Yayınları, ts.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Tefsiru'n-Nesefî: Medâriku't-tenzîl ve hadâiku't-te'vîl.* thk. Yusuf Ali Bedîvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1997.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Bahrü'l-kelâm.* thk. Veliyyuddîn Sâlih el-Farfûr. Dımaşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-din.* Nşr. Hüseyin Atay, Saban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Nielsen, Wilhelm. *The Theology of Calvin.* Cambridge: James Clark Cooperation, 2002.

Okumuş, Ejder. "İbn Haldun'da Kur'ân'ı "Sosyolojik" Okuma",

Diyanet İlmî Dergi, -Kur'ân Özel Sayısı- 2/53 (Ankara 2012), 331-366.

Önday, Özgür. *Dinlerin Ekonomisi*. Ankara: Karınca Yayınları, 2017.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2018.

Pezdevî, İmam Ebu Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. trc. Şerafeddîn Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınlan, 1988.

Platon. *Devlet*. çev. Yılmaz Dağlı. İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2016.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîḥu'l-ġayb: Tefsîru'r-Râzî*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr Li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981.

Sa'lebî, Ebu İshak Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân: Tefsîru's-S'alebî*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 2002.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Halîf. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif bi Mısır, 1969.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd. *Matüridiye Akaidi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2000.

Sadr, Muhammed Bâkır. *İslâm Ekonomi Sistemi*. çev. Mehmet Keskin – Sadettin Ergün. Ankara: Rehber Yayınları, 1993.

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed İbrahim. *Tefsîru's-Semerkandî: Baḥru'l-'ulûm*. thk. Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.

Sıddîkî, Mazharuddîn. *Kur'ân'da Tarih Kavramı*. trc. Süleyman Kalkan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.

Sincer, Esra. "İktisat ve Din İlişkisi: Literatür Değerlendirmesi Zihinsel Arka Plan ve Kurgu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/3 (2017), 927-944.

Smith, Adam. *Ahlaki Duygular Kuramı*. çev. Derman Kızılay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Sao Paulo: Metalibri, 2006.

Smith, Adam. *Ulusların Zenginliği*. çev. Haldun Derin. İstanbul: İş

Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004.

Tabatabaî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur'ân.* 22 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lamî, 1997.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiye, 2001.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân.* 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005.

Tarakçı, Muhammed. "Kalvinizmde Kader Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 19/2 (2010), 93-119.

Tatar, Hüsniye Canbay. "Din ve Kapitalizm". *Journal of Economy Culture and Society* 45/1 (2012), 149-168.

Teftazânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdulah Sadu'ddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebetu'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1988.

Tirmîzî, Muhammed b. İsa. *Sünenu't-Tirmîzî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyaî't-Turasi'l-'Arabî, 2001.

Torun, İshak. "Kapitalizmin Zorunlu Şartı: Protestan Ahlak". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 3/2 (2002), 89-98.

Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasen. *el-İktisad el-hâdî ila tarîki'r-raşâd*. Tahran: Mektebetu'l-Câmia, h. 1400.

Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân.* thk. Şeyh Âğa et-Tahrânî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-A'rabî, ts.

Ukberî, Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed. *el-İrşâd fî ma'rifeti hucecillâhi ala'l'ibâd*. 2 Cilt. Beyrut: Müesssesetu Âli Beyt, 1995.

Ülgener, Sabri Fehmi. *Darlık Buhranları Ve İslam İktisat Siyaseti.* Ankara: Mayaş Yayınları, 1984.

Von Hayek, Friedrich August. *The Constitution of Liberty.* USA: University of Chicago Press, 1960.

Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.* çev. Milay Köktürk. Ankara: Bilgesu Yayınları, 3. Basım, 2017.

Yalçın, Aydın. *İktisadi Sistemler ve Doktrinler Tarihi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Siayasal Bilgiler Yayınevi, 1983.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili.* 10 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.

Yıldırım, Arif. "Kelâm Açısından Fiyatların Yükselişi ve Düşüşü". *EKEV Akademi Dergisi* 15/2 (1998), 147-160.

Zeccâc, Ebu İshâk İbrahim. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhû.* thk. Abdulcelil Şulbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.

Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kāsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haḳāiḳi ġavâmidi't-tenzîli ve 'uyûni'l-eḳval fi vucûhi't-te'vîl.* thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998.

The Matter of Allāh's Regulation of Socioeconomic Life in the Context of Tafsīr Literature

Summary

In a marfūʿ ḥadīth the prophet Muḥammad (peace and blessings of Allāh be upon him) refuses to demand the intervention of price and declares that Allāh determines the price of goods. The most of theologians express that Allāh determines the price of goods directly based on this ḥadīth. Although the theologians who are members of al-Muʻtazila express that humans are active factors in increasing price against society, the Ahl al-Sunna theologians agreed that Allāh is the only factor and human and the other phenomenons are means of changes.

Although theologians say that Allāh affects the socioeconomic improvement by determining the price of goods directly, some sociologists and economical sociologists like Ibn Khaldun and Adam Smith comment that God determines the social life, especially for the work-sharing. As some theologians agreed with the mentioned commentary, for permanence of social life, the work sharing between human beings is compulsory. For, there are basic need such as the shelter, the nutrition, the protection. The interest motive and the work sharing meets this requirements. As for Allāh, he is the creator of this needs and so, he motives in this manner the regulation and the continuity of social life.

When we analize the literature of tafsir we notice that there are no passages mentioning that the price of goods is determined by Allāh. The reason is probably the lack of verses which are specific to this matter. However, Allāh's regulation of social life special to work-sharing appears like the most exegetes comment. Especially commentators express that the people owned economical and social diversity is compulsory for their favor. If Allāh makes all people equal and wealthy there wouldn't be employed in some work areas. But the work is an obligation which assures the continuity of human life and avoids chaos and anarchy in society. Although mentioned opi-

nion the opinion of most exegetes some of them put into words that Allāh has made this diversity in order to test (al-imtihān) human beings. Likewise in the context of the 27th verse of the sūra named al-shūrā, the restriction of sustenance has been interpereted in the correlation of social life order.

We must declare that commentary literature has evaluated the sustenance limitation in the 27th verse of al-shūrā which is specific to the socio-economical context. The most commentators says that the fact of giving equitable and plenty sustenance without any work provided would increase mischief and rut. The wealth activates haughtiness and this latter activates the mischief. Especially the commentators such as Fahraddīn al-Rāzī, al-Baydavī and al-Nasafī call attention to that the wealthy have facilities. If there is facility there is also ease for mischief ways. Indeed, for a poor person the ways cause to the mischief would be limited. While for a rich person, his wealth generally can be a reason for the inability to control himself. Although, according to the commentators, the wealthy can be a reason for inability to control oneself but it is need to add that the wealth is not bad. If the rich persons can control themself thanks to the rules recommend by the religion and the law it would be possible for them to use their wealth in favor of society. Thus the fair sharing of wealth will be conduce to social welfare.

Keywords: Tafsīr, verse, tafsīr literature, social life, regulation, sustenance.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Şemsüddîn es-Semerkandî'nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı

The Approach of Shams al-Dīn al-Samarqandī on the Problem of Divine Attributes

Yazar /Author

Yusuf OKŞAR

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Hatay /TÜRKİYE
yusufoksar@mku.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-9060-3272

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 04/09/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık/ December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 175-212
Atıf/Citation: Okşar, Yusuf. "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 175-212
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34(Aralık 2019): 175-212

Şemsüddîn es-Semerkandî'nin İlahi Sıfatlar Problemine Yaklaşımı

Öz

İlahi sıfatlar, tevhit kavramının merkezinde yer alması dolayısıyla her bir âlimin ilgisini çeken bir konu olmuştur. Özellikle sıfat-zât ilişkisi çerçevesinde süregelen tartışmalar konuyu daha ilgi çekici hale getirmiştir. Allah'ın sıfatları konusunu kendi döneminde tartışan isimlerden birisi de Şemsüddîn es-Semerkandî'dir (ö. 722/1322). Bu makalede temel amacımız, Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Allah'a yüklediği sıfatların neler olduğunu ve ilahi sıfatlar tasnifinin İslam düşüncesindeki yerini tespit etmek ve sıfatlarla ilgili ortaya çıkan problemlere nasıl bir yaklaşım geliştirdiğini ortaya koymaktır. Bu nedenle betimsel nitelikli bu çalışmada doküman taraması yapılarak müellifin temel kelam eserleri çerçevesinde içerikler tahlil edilmeye çalışılacaktır. Semerkandî'nin hemen her eserinde sıfatları tahlil ettiği ve tasnife tabi tuttuğu anlaşılmıştır. O sıfatları vucûdî ve ademî olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Ayrıca vucûdî sıfatları da hakikî ve izâfî olarak ayrıma tabi tutmuştur. Ayrıca o, fiilî sıfatları izâfî sıfatlar içerisine dâhil etmek suretiyle Mâtürîdî gibi subûtî sıfatlardan saymamış, bunun yanında da Eş'arî'nin fiili sıfatların hâdis olduğu görüşüne de katılmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Tevhit, Sıfat, Zât, es-Semerkandî

The Approach of Shams al-Dīn al-Samarqandī on the Problem of Divine Attributes

Abstract

The subject of divine attributes have been attracted the attention of every scholar because of their centrality in the concept of monotheism (tawhid). In particular, the ongoing discussions within the framework of the relationship between attribute and person have made the subject more interesting. Shams al-Dīn al-Samarqandī is one of those who discussed the subject of God's attributes in his own time. In this article, our main aim is to determine the attributes that Shams al-Dīn al-Samarqandī attributed to Allāh, to point out the place of divine attributes classification in Is-

lamic thought and to reveal how to develop an approach to problems arising from attributes. For this reason, in this descriptive study, we will analyze not only the content of the document but also the content of the author. It is understood that al-Samarqandī analyzed and classified the attributes in almost every book. He divided the attributes into two groups as wujudī and ʿadimī. In addition, he distinguished the wujudī attributes as ḥāqiqī (true) and iḍafī (relative). Moreover, he did not count the subjective attributes by including the actual attributes in the relative attributes as did al-Māturīdī. al-Samarqandī disagreed with al-Ashʿarī 's view that the actual attributes were true.

Keywords: Kalām, Tawḥīd, attribute, entity, al-Samarqandī.

Giriş

İlahi sıfatlar ve bunların Allah'ın zâtı ile ilişkisi Kelam ilminin mesâil alanını ilgilendiren konularının başında gelmektedir. Daha ziyade sıfatları ispat etme veya bunları Allah'tan nefy etme şeklinde yürütülen tartışmalar Allah'ın birliği çerçevesinde değerlendirilmektedir. Zira İslam düşünce tarihinde bu konu Allah'ın ne'liği veya ne olmadığı ile ilgili açıklamaların toplamını içermektedir.

Kur'an'ı Kerim, Allah'ı birçok yerde kemal sıfatlarıyla tanıtmaktadır. Kur'an'da, hayat sahibi[1] ve tek olan[2], işiten[3], gören[4], her şeyden haberdar olan[5], her şeye gücü yeten[6] ve dileyen[7] olarak tavsif edilen Yüce Allah, ayrıca uyku ve uyuklama tutmayan[8] bir varlık olarak olumsuzlama yöntemiyle de tanıtılmaktadır. Bu iki yaklaşıma ek olarak da Allah'ın eli[9], yüzü[10], arşa istiva etmesi[11] gibi beşe-

[1] Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2.
[2] Nîsa 4/87; En'âm 6/19; Tevbe 9/31; Hûd 11/14.
[3] Bakara 2/137, 244, 256; A'râf 7/200; Enfâl 8/17, 42, 53, 61.
[4] Âl-i İmrân 3/156; Fâtır 35/31; Mü'min 40/56.
[5] Bakara 2/234, 271; Nîsa 4/94, 128, 135; Mâide 5/8; İsrâ 17/30, 96; Hac 22/63.
[6] Nîsa 4/149; Nahl 16/70; Hac 22/74; Rûm 30/54; Şurâ 42/50.
[7] Bakara 2/284; Âl-i İmrân 3/26, 73, 74; Mâide 5/40; Yunûs 10/107; Ra'd 13/26.
[8] Bakara 2/255.
[9] Âl-i İmrân 3/26; Sâd 38/75; Mâide 5/64; Fetih 48/10; Hadîd 57/29; Yâsin 36/83; Mülk 67/1.
[10] Bakara 2/115, 272; Ra'd 13/22; Rûm 30/38; Rahmân 55/27; İnsân 76/9; Leyl

rin fillerini ve organlarını çağrıştıran ifadelerle anılması da O'nun nitelikleri açısından farklı bir metodu ortaya koymaktadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki yakın veya uzak birtakım anlamlar açısından kelam âlimlerinin ilahi sıfatlar ile ilgili tasniflerinin semai temelleri bizzat Kur'an'da yer almaktadır.

İlahi sıfatlar konusunda ilk dönemlerden başlayarak H. 2. asra kadar herhangi bir ihtilaf olmamıştır. Bu mevzuda herhangi bir te'vile başvurmayan tâbiîn'e kadar ayetler olduğu gibi anlaşılmıştır. Ancak İslam dininin hem coğrafi hem de etnik/dinî anlamda genişlemesi ve beraberinde ortaya çıkan yoğun tercüme faaliyetleri ile Allah'ın tavsif edilmesi meselesinde çok farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Kimi iyi niyetle kimi de yıkıcı birtakım amaçlarla tezahür eden bu düşüncelere başta Mu'tezilî âlimler olmak üzere kelamcılar cevaplar vermişlerdir. Özellikle Mu'tezile'nin bu sıfatları izah meyanında te'vilci yöntemi benimseyenlere karşı tutunduğu ve aşırı tenzihçi yaklaşım konunun kelamî bir görünüme bürünmesinde önemli bir rol oynamıştır.[12] Daha sonra müesses bir yapı olarak teşekkül eden Ehl-i Sünnet kelamının iki büyük kolu olan Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye ile birlikte takınılan itidali tutum birçok İslam kelamcısı tarafından benimsenmiştir. Bu âlimlerden biri de felsefî kelam döneminin önemli bir şahsiyeti olan Şemsüddîn es-Semerkandî'dir. O, başta *es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye* olmak üzere *Mu'tekadât, Kitâbü'l-Meârif fî Şerhi's-Sahâ'if, Risâletü'l-Akâ'id, el-Envârü'l-İlâhiyye ve İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs* adlı diğer eserlerinde de sıfatlar bahsine yer vermiştir. Çalışmalarında oldukça ayrıntılı tasnifler yapan müellif birçok noktada Seneviyye ve Mecûsiyye gibi cereyanlara cevaplar vermiş, zaman zaman Mu'tezilî âlimleri eleştirmiş ve bazen de genel Sünnî kelam anlayışını da muhalefet etmiştir.

92/20.

[11] Bakara 2/29; A'râf 7/54; Yunûs 10/3; Ra'd 13/2; Furkân 25/59; Secde 32/4; Hadîd 57/4.

[12] İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/101.

Bu makalede Semerkandî'nin, zât-sıfat ilişkisi açısından ortaya koyduğu fikirleri, sıfatlar ile ilgili yaptığı tasnifleri ve İslam düşüncesindeki yerini incelemeye çalışacağız. Felsefî kelam döneminin karakteristik özellikleri açısından yoğun mantıki ve felsefi tartışmalara yer veren müellifin görüşlerini daha anlaşılır ve sade bir dille izah etmeye gayret edeceğiz. Makalenin sınırlarını da göz önünde bulundurarak geniş bir zamana yayılan sıfatlar tartışmasını daha ziyade âlimin yaşadığı dönem açısından inceleyeceğiz. Ancak Mu'tezile ve genel Sünni yaklaşıma da Semerkandî'nin düşüncelerinin yerini tespiti çerçevesinde yer vereceğiz.

1. Zât-Sıfat İlişkisi

Allah'ın zâtı ve sıfatları problemi, teşbihçi, tenzihçi ve teşbih-tenzih arasında bir üçüncü yol olmak üzere İslam düşünce tarihinde tartışılagelmiştir. Çözülmesi çoğu zaman gayba muttali olarak gerçekleşecek birçok paradoksu içerisinde barındıran bu mevzu 7. ve 8. yüzyıl gibi erken dönemlerden itibaren etkisini göstermiş ve kutsal metnin yorumu ve anlambilimin ana konularından birini teşkil etmiştir. Ortaya çıkan tartışmalar Mu'tezile kelamı ve Hanbelî düşüncesinde cereyan ederken bu gerilim Eş'arî anlayışın vücuda gelmesi ile Ehl-i sünnet fikriyatına mal olmuştur. Devam eden süreçte ise Gazzâlî (ö. 505/1111) özelinde Meşşâî filozofların ve ayrıca İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) eleştirilmesi ile felsefe kelam dönemine taşınmıştır.[13]

Semerkandî, zât-sıfat ilişkisi ilgili görüşlerin üç başlık altında ele alınabileceğini belirtir. Buna göre: ilk olarak filozoflar, "hakiki sıfatlarla izâfî sıfatlardan vücûb sıfatının, Allah'ın zâtının aynı olduğunu" belirtmişlerdir. Buna karşın bir kısım Mu'tezile'nin: "Allah ilim sıfatı bulunmaksızın zâtı ile âlim, kudret sıfatı bulunmaksızın zâti ile kadir, hayat sıfatı bulunmaksızın zâti ile hayy, vs..." şeklindeki ifadesi filozofların fikirlerine çok yakındır. İkinci olarak; Mu-

[13] Nader el-Bizri, "Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi", trc. Ziya Erdinç, *SAÜİFD* 19/36 (2017), 201-202.

hakkîk kelâmcılara[14] göre, sıfatlar Allah'ın zâtından başka şeyler olup, O'nun zâtı üzerine zaiddir." Eş'ârîler ve diğer Ehl-i Sünnet âlimlerine göre de, "bu sıfatlar zâtın ne aynı, ne de gayrıdır." Ancak Eş'arîler, vücûd sıfatını bundan müstesna tutmuşlardır.[15]

Mu'tezile âlimleri zât-sıfat ilişkisini aynileştirmek suretiyle izah etmişlerdir. Zâten bu tartışma da Mu'tezilî kelâmcılarla beraber İslâm dünyasına girmiştir. Öncesinde Müslümanlar sıfatların ezeli olduğuna inanma ile yetinmişlerdir.[16] Onlar sıfatları açıklamak için "Allah, zâtın kendisi olan bir ilimle âlimdir, zâtın kendisi olan bir

---

[14] "Her alanda olduğu gibi, kelam alanında da yaklaşık XIII. yüzyıldan sonra gelen bilginlere muhakkik veya müdekkik denilmiştir. Tahkik ve tedkik, "aklın kanıtta (delilde) nazar yoluyla tasarrufu" anlamında dikkate alındığında "tefekkür" adını alır; "aklın amelî hayattaki sonuçları üzerinde nazar yoluyla tasarrufu" anlamında dikkate alındığında ise "tedebbür" ismi verilir. Tahkik, "nazariyata ilişkin bir sorunun kanıtla ispatı" (isbatü'l-mesele bi'd-delil) iken tedkik, "kavramsal zeminde kanıtın kanıtla isbatı"dır (isbatü'd-delil bi'd-delil). Tefekkürün sonucu fikir, tedebbürün sonucu tedbirdir; böylece hem nazariyata ilişkin fikir hem de ameliyata ilişkin tedbir, aklın tahkik ve tedkik tarzı çalışmasından kaynaklanır. Sünni kelamda bu tür gelişim, sonraki kelamcılar (müteahhirîn) döneminde özellikle Gazzâlî ile başlamaktadır. Zira Gazâlî, kelama felsefe ve mantığın kapılarını açmış, kelamda felsefe ve mantığın kurallarını kullanmıştır. Gazzâlî'nin kelama getirmiş olduğu bu yenilik, Fahreddin er-Razi tarafından geliştirilmiş ve Âmidî bunu daha da genişleterek kelam ile felsefeyi birbirine mezcetmiştir/karıştırmıştır. Daha sonra gelen Beyzâvî ise kelam ile felsefeyi birbirinden ayırmaz hale getirmiştir. Her ne kadar, Gazzâlî'den sonraki bu devrin kelamına felsefe bu denli karışmış olsa da, bu devrin kelamı, bir felsefî kelam özelliği arz etmektedir. Çünkü burada hâkim olan şey, kelamın ilkeleridir. Fakat eski kelamcılar (mütekaddimîn) devri böyle değildir. Zira bu devrin hâkim özelliği felsefenin şiddetle tenkit edilmesi ve felsefeye mesafeli durulmasıdır. Lakin bu devirde yer alan mutezile kelamı için aynı şeyler söylemek mümkün değildir. Çünkü bu devirde yer alan Mu'tezile kelamında baskın unsur aklın ilkeleridir. Böyle olunca da Mu'tezile kelamı, kelamdan ziyade felsefe kelamı özelliği arz etmektedir. Şu halde Gazzâlî ve ondan sonra gelen Râzî, Adudiddin el-Îcî, Teftazânî, Seyyid Serif Cürcanî, Devvânî ve sırf Grek filozoflarını kendi orijinal dillerinde okumak için Grekçe öğrendiği rivayet edilen Âmidî felsefi düşünceye katkıda bulunan yüzlerce büyük düşünürden sadece birkaçıdır. Gazzâlî ve Râzî'den sonra oluşan ve nazar tefekkür, tahkîk ve tetkîk gibi felsefî metotları kullanan bu büyük düşünürler grubuna, kısaca "muhakkikîn" denilmiş ve bu ifade sonraki kelamcılara ait eserlerde bolca kullanılmıştır." Muhammet Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 213.

[15] Semerkandî, *Sahâifu'l-İlâhiyye,* thk. A. Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, ts.) 297-298; *Me'ârif,* Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, Nr. 2432/5, 85a; *Mu'tekadât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, Nr. 2432/3, 48a; *el Envârü'l-İlâhiyye,* Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, Nr. 2432/6, 152a

[16] Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne* (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts.), 34-35

kudretle kâdirdir, zâtın kendisi olan bir hayatla hayydir" gibi terkipleri kullanmışlardır.[17] Ancak bütün mezhep âlimleri arasında bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Eş'arî buna ilaveten konunun tahmin edilenden daha karmaşık halde olduğunu da belirtmek suretiyle Mu'tezile içerisindeki sıfat-zât ilişkisi ile ilgili geneldeki paradoksal ve ihtilafi yapıya dikkat çekmiştir.[18] Bu durum Mu'tezile'nin tevhit prensibi çerçevesinde büyük bir titizlikle eğildiği zâttaki çokluğu ret prensibi ile yakından ilgilidir. Yani "taaddüd-i kudemâ"ya yol açmaması için Vasıl b. Ata'nın (ö. 131/748) ilim, kudret, irade ve hayat sıfatlarını olumlamayı reddettiğine inanılır. Sonraki dönem Mu'tezile bilginlerinden bazıları sıfatların tamamını ilim ve kudretle sınırlarken diğerleri ise onları bire indirgemişlerdir. Örneğin Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), sıfatların zâta özdeş olması gerektiğini belirtmiş; İbrâhîm b. Seyyâr Nazzâm (ö. 231/845) ise Allah'ın kötülüğe güç yetirdiğini inkâr etmiştir. Buna karşılık, Muammer (ö. 215/830) Allah'ın zâtını çokluktan uzak tutmak için irade ve ilmini nefyederken bunun aksine Ebû Alî el-Cübbâî [ö. 303/916] ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) Allah'ın, zâtıyla özdeş olup, zâtının hâricinde varlığı bulunmayan O'nun dışında var olmayan bir ilme sahip olduğunu ileri sürmüştür. Hülasa; Mu'tezile alimlerinin çoğunluğu ilke olarak, Allah'ın *ilim*, *hayat*, *kudret*, *irade*, *basar*, *sem'* ve *kelâm* sıfatlarının tamamıyla *zât*a indirgenebileceğine inanmıştır.[19]

İslam filozoflarından Farabî (ö. 339/950), Vâcibü'l-vücûd'un hem akıl, hem âkil, hem âlim ve hem de ilim olduğunu, aynı şekilde hem hayy ve hem hayat olduğunu ve bunların hepsinin zorunlu

---

[17] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEKB, 2013), 1/244 vd.; Semerkandî, *Mutekâd*, haz. İsmail Yürük-İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 61-62.

[18] Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, trc. M. Dalkılıç-Ö. Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 155-156, 161.

[19] Bizri, "Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi", 201-202; Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-II*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 242-243, 285, 338.

varlıkta aynı manaya geldiğini söyler.[20] Buna paralel olarak İbn Sînâ da zorunlu varlığın hiçbir şekilde zâtında çokluğa yer verilemeyeceğini belirtir. Zorunlu varlığın kendisini bilmesi anlamı hem fail hem de meful olarak zâtında aynıdır. O'nun, başkasını ve bütün bilinebilecekleri bilmekle, bilgisi şeyden şeye değişmez, bilinenin değişmesiyle, yok ve var olmasıyla bilgisinde bir değişiklik olmaz.[21] Yine vâcibü'l-vücûd kendini bildiği ve düşündüğü anda hem düşünen hem düşünülendir. Son tahlilde Tanrı zâtıyla akıl, âkil ve ma'kuldür.[22]

Ehl-i Sünnet kelam âlimlerinin büyük bir kısmına göre Allah'ın ezeli manalara sahip sıfatlarla vasıflanması ve bunlardan alınmış isimler ile de tesmiye edilmesi aklen de naklen de caizdir. Sem'i deliller; yukarıda zikri geçen Kur'an ayetlerine ve diğer ilahi kitaplardaki ibarelere, peygamberlerden nakledilen haberlere ve inananların Allah'ı övgü dolu vasıflarla andığına dair gelen rivayetlere göre Yüce Allah'ı niteleyen vasıflar mevcuttur. Aklen ise; kâinattaki muazzam düzenin ve üstün işleyişin Yaratının kemal vasıflarına işaret ettiği gerçeğidir.[23] Ayrıca ilahi fillerin herhangi bir bozukluk olmaksızın ve hikmete binaen devam eden bir süreçte bulunmasının ispatı tabiatta yer alan çeşitliliktir. Dahası bu durum yaratıcının mutlak bir irade ve kudrete sahip olduğunun göstergesi.[24]

Sıfatları zâttan ayrı ve ezeli manalar olarak kabul etmenin tevhitte doğuracağı problem ile taaddüd-i kudema anlayışına bağlı tenzihçi tutumun ortaya çıkardığı ilahi iradenin ve kudretin âlemle ilişkisinin sınırlandırılması durumu Ehl-i sünnet âlimlerini farklı bir tutum takınmaya sevk etmiştir. Zira onlara göre ayetlerde açık bir

---

[20] Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* trc. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 50-51.
[21] Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 55.
[22] İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 243.
[23] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid,* trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 58; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 238.
[24] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 59.

şekilde kendisini bir takım sıfat ve isimlerle tanımlayan Allah'ın zâtının nasıl anlaşılması gerektiği imanî bir sorumluluktur. Bu açıdan onların yolu bir üçüncü yol olan Ehl-i Sünnet kelamının ilahi sıfatlar görüşünü ortaya çıkarmıştır.

Son tahlilde Allah'ın sıfatları ezelidir ve zâtı ile kâimdir.[25] Allah'ın zâti sıfatları, zâtının ne ayrı ne de gayrı olan, kendi zâtıyla kaim, kadim manalardır. Allah, ezelde kendi sıfatı olan ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, kelâmıyla mütekellimdir.[26] Böylece mezkûr ifadelerde geçtiği gibi Allah'ın sıfatlarını zâtı ile aynileştirenlerin sıfatları inkâr ettiği anlaşılmıştır. Diğer taraftan "kadimlerin çokluğu prensibi"ne dayanan fikrin de zâtı reddetme noktasına gelmesinin yanlışlığı ancak "sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır (la huve ve la ğayruhu)" ilkesi ile çözümlenebileceğini söylemişlerdir.[27]

Semerkandî bu tartışmalar içerisinde kendine özgü bir yöntem takip eder. O, Mu'tezile âlimlerinin ve İslâm filozoflarının "zâtta çokluğun, hadislere mahal olacağı" şeklinde anlamalarını eleştirir. Ona göre bunu mümkin-vacib varlık arasındaki farkla açıklamak gerekmektedir. Zira mümkünün varlığı başkasına bağlıdır. Kendi zâtında bir zorunluluğa sahip olması muhaldir. Ancak vacib varlık için bu durum farklılık arz etmektedir. Zira O, kendi özü itibariyle hem etken hem edilgendir. Yani zâtında başkasına bağlı zorunluluğun oluşması hiçbir şekilde olası değildir.[28] Ayrıca kemal sıfatı zâttan kaynaklandığında bu bir eksiklik olarak vasıflanamaz. Zira kendi özüne ait ise bu kemale işaret eder. Eğer mümkin varlıklar gibi dışarıdan bir etkiye bağlıysa bu durumda bir noksanlıktan söz etmek olasıdır.[29]

---

[25] *Sa'deddin et-Teftâzânî*, *Şerhu'l Akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 158.
[26] Eş'ârî, *Makâlât*, 193.
[27] Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, 58-59; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 159-164; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-II*, 239-242.
[28] Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, Süleymaniye Ktp. Lâleli 2432/3, 53b-54a.
[29] Semerkandî, *Sahâifu'l-İlâhiyye*, 298.

Bu tartışma konusunda dört delil ortaya koymak suretiyle Semerkandî meseleyi daha sistematik bir noktada incelemiştir. Buna göre:

a. Eğer bu manalar Allah'ın zâtı için sabit değilse bu bir eksiklik demektir. Sıfatlar mevcut ancak Allah'ın zâtı bunlardan uzak demek zâtta eksikliği ifade eden bir durumdur. Böyle bir durumda bu manaların sabit ve zaid olduğunu teslim eden Semerkandî bu manaların kendi kendine var olmasını da olası görmemektedir.
b. Burada vücud sıfatının oluşu üzerinden temellendirme yapan müellif tüm sıfatların zâta zaid manalar olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre vücuddan anlaşılan oluş anlamında olur ise bu durumda vacibin hakikatinden soyutlanması onunla birlikte nazarı itibara alınırsa Vâcib'in mürekkep olması gerekirdi. Tersi bir durumda Vâcib'in gerçekliği idrakten ibaret olursa Vâcib de mümkinlerle ilgili bir idrakin çokluğu ve tek bir şeyin hem cevher hem de araz olması gerekecektir. Eğer onun hakikati başta ifade ettiğimizin aksine oluştan başka bir şey olursa ve bu meydana geliş Allah'tan bağımsız ise bu varlığın oluşması mümkün değildir. Zira mutlak varlık olmadan mukayyed varlık zâten olamaz. Son tahlilde varlığın hâsıl olması söz konusu ise zâtın aynından ibaret olan kevne/oluşa dâhil olamaz, öyleyse varlık Vâcib ile aynı değil O'nun üzerine zaid olur.
c. Vücud sıfatının lügat bakımından zât ve kevn hakkında kullanılması doğru olan yaklaşımdır. Eğer vücudun onun zâtının aynı olduğu kabul ediliyorsa bu durumda zât anlamında olduğuna itibar etmiş demektir. Kim de vücudun kevn anlamında olduğunu kabul etmişse onun zâta zaid bir sıfat olduğunu söylemiş olmuştur. Görünen o ki buradaki tartışma lafzidir. Birbirine dönüşlü aynı durum söz konusudur.
d. Eğer bu sıfatlar zât ile aynı ise hepsi birbirinin aynıdır. Bu ise muhaldir. Zira varlık, eşyanın kendisiyle gerçekleştiği bir mana olup, eşyanın kendisiyle idrak edildiği bir mana değildir. İleride değineceğimşiz üzere Semerkandî'nin sıfatlar tasnifinin orijinal

yönünü teşkil eden ilim sıfatı bu izahın dışında kabul edilmektedir. Sonuç olarak zât-sıfat ilişkisi açısından iki farklı görüşe sahip olanları tartışmaları lafzî bir karşıtlıktan başka bir şey değildir.[30]

Diğer taraftan Semerkandî, sıfatların zâttan ayrı manalar veya zât üzerine zaid olduğunu kabul etmek ve bunları delilleriyle ortaya koymakla beraber, yine de bu konuda kesin bir hüküm verilemeyeceğine kanidir.[31] Fakat ona göre kesin olan şudur ki; Zât ve sıfat ya tek şeydir veya iki şeydir. Birinci ihtimal muhaldir. Muhâl olmadığı farz edilirse, sıfatın, zâtın aynı olması gerekir. O halde ikinci ihtimal kesinlik kazanmakta, zât ile sıfatın iki ayrı şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat bu durumda da "kadimlerin çokluğu" kaçınılmaz olur ve girişilecek zorlamalardan hiçbiri bu kaçınılmazlığı ortadan kaldıramaz. Mademki Ehl-i Sünnet, zâtın ötesinde bir sıfat bulunduğunu kabul etmiştir, öyleyse zâttan başka bir şeyin kadim olduğunu da kabul etmiş demektir.[32] Böylece o, bu tartışmanın gayba ait bir mevzu olduğunu söyleyecek her sözün ve yapılacak her açıklamanın da kendi içerisinde birtakım eksiklikler barındırabileceğini ifade etmek istemiştir. Yani, tartışmalar genel itibariyle lafzi düzeyde kalmaktadır. Her bir görüş sahibinin ortak amacı ulûhiyyetin, vahdaniyet ile özdeşleştirilmesi gerektiğini ve buna engel oluşturabilecek her türlü fikrin bertaraf edilmesi gerektiğini ortaya koymaktır. Anlaşılan zâtın künhüne tam manasıyla vakıf olunamayacağı anlayışı Semerkandî'nin bu konudaki temel dayanak noktasını oluşturmaktadır.

2. Sıfatların Tasnifi ve Sayısı

İslam âlimleri zât-sıfat diyalektiği çerçevesinde mezkûr tartışmaları ortaya koymuş olmalarına ek olarak sıfatların sınıflandırılması hususunda da birtakım ihtilaflara düşmüşlerdir. Bu konuyla ilgili ilk metodik tasnifin Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'ye ait olduğu

---

[30] Semerkandî, *Envâr*, 152a-152b.
[31] Semerkandî, *Me'ârif*, 86a; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54a.
[32] Semerkandî, *Me'ârif*, 86a.

zikredilir. O, *el-Fıḳhü'l-ekber* adlı akaide dair yazdığı risalesinde sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Buna göre hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve irade sıfatları zâtî sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise tahlîk/yaratma, terzîk/rızık verme, inşa', ibda' /yoktan yaratma, sun' yanında; ihyâ/hayat verme, imâte/öldürme, inbat/bitkileri yetiştirme, büyütme ve suret verme gibi eylem içeren kavramlardır. Ayrıca o, "Allah ilmi ile âlimdir" demek suretiyle Mu'tezile'den ayrı düşünmüştür. Zira o, genel Sünnî kelamının kabul ettiği "sıfatlar zâtın ne aynıdır ne gayrıdır" ilkesini kabul etmektedir.[33]

Ehl-i sünnet kelamının iki büyük mezhebinden Mâtürîdiyye'nin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû Hanîfe'nin tasnifine sadık kalmak suretiyle sıfatları zâtî ve fiilî olarak tasnif etmiştir.[34] *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde bu sıfatların varlığını ispata gayret etmiş ve Eş'âriyye ile ayrılık noktalarından birini teşkil eden tekvin/yaratma sıfatını da açıklamıştır. Zira o, fiilî sıfatlardan biri olan tekvin/yaratma sıfatının taalluku konusunda farklı düşünmektedir. Eş'âriyye'nin tekvin sıfatını kudret sıfatının içerisinde ve hâdis olarak kabul etmesine[35] mukabil o, tekvin sıfatını Allah'ın zâtıyla kaim ve kadîm olmak üzere sübûtî sıfatlara ilaveten sekizinci sıfat olarak benimsemiştir.[36]

Ebû Hanîfe'nin tasnifi yalnızca Mâtürîdiyye kelamında değil Bâkıllânî (ö. 403/1013) ile birlikte Eş'âriyye düşüncesinde de temsil edilmiştir. Ona göre zâtî sıfatlar; hayat, ilim, kudret, sem', basar, kelam, irade, beka ve vech (yüz veya zât) gibi Allah'ın ezelde ve halen kendileriyle muttasıf olduğu sıfatlardır. Bunlara sübûtî sıfatlar da denir.[37] *Et-Temhîd'de,* Allah'ın selbî sıfatlarını, vahdaniy-

---

[33] Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıḳhü'l-ekber*, trc. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2016), 23-26.
[34] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 58 vd.
[35] Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *Milel ve Nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 61; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, trc. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 33.
[36] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid,* 59-60, 64.
[37] H. Hüseyin Tunçbilek, "İlahi Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları Ve İsim-Sıfat

yet/kesretten uzak olma, muhâlefetün li'l-havâdis/yaratılmışlara benzememek ve hâdis olmamak şeklinde üç ana başlık altında inceleyen Bâkıllânî (ö. 403/1013), fiilî sıfatları da Halk, rızk, adalet, ihsan, tefaddul/lütuf, in'âm/ nimet verme, seva, ikab/ceza, ihyâ diriltme, imâte/ öldürme, haşr ve neşr şeklinde sıralamıştır.[38]

Diğer bir Eş'arî âlimi olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Allah'ın sıfatlarını nefsî ve manevî olarak tasnif etmiştir. Zâtî, diğer bir ifadeyle nefsî sıfatlar zât var oldukça var olur; mevsufla kaim olan bir illete de dayanmaz. Örneğin, cevherin boşlukta yer edinmesi, cevherin varlığının devamı süresince onunla bulunan ispat sıfatıdır. Yani mekâna sahip olma durumu cevherin varlığını ortaya koyan bir sıfattır ki bu sıfat cevher üzerine zâid bir şey değil, cevherin kendisidir. Manevî sıfatlar ise mevsufta bulunan bir illete bağlı olarak, kendileriyle nitelenen için sabit olan hükümlerdir. Mesela, bilenin âlim sıfatıyla mevsuf olması onunla kaim olan ilim sıfatıyla mualleldir.[39] Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), sıfatları selbî ve sübûtî yani olumsuzlama ve olumlama tarzına bağlı olarak sınıflandırır. Ayrıca önceki kelamcılara tabi olmak kaydıyla hudûs ve imkân delilleriyle ispat eder.[40] Razi'deki kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî, vahdâniyyet gibi selbi sıfatlar, Cüveynî'nin nefsî sıfatlarına karşılık gelmektedir. Allah'ın mahiyeti bileşik değildir, bir mekânda olmaz, mahiyeti başkasıyla birleşmez, Allah hiçbir şeye girmez/hulûl etmez ve O'nun hiçbir yönde bulunmayışı Râzî'nin selb/olumsuzlama ile ayırdığı sıfatlar yaklaşımını göstermektedir.[41] Râzî'deki; hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade ve kelam gibi sübûtî sıfatlar Cüveynî'nin mânevî diye adlandırdığı

İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/15 (2006), 14.

[38] Bâkıllânî, *Kitâbühü't-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy (Beyrut: yy., 1957), 24-26, 215, 262.

[39] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, trc. A. Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 44.

[40] Fahrüddîn er-Râzî, *el-Muhassal (Kelam'a Giriş)*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları), 155.

[41] Râzî, *Muhassal,* 157-163.

sıfatlara tekabül etmektedir.[42] Râzî'nin sıfatları zâtî, sübûtî ve selbî olarak sınıflandırmasına müteakiben bu anlayış genel bir kabul olarak günümüze kadar intikal etmiştir.

Eş'arî kelamının önde gelen kelamcılarından biri olan Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı kelama dair eserinde Allah'ın sıfatlarını zâtı ve sıfatları açısından incelemiştir. Allah'ın zâtı başlığı altında meseleyi "On Dava" olarak değerlendiren Gazzâlî, bu grupta "Yüce Allah'ın varlığı/vücûd, âlemin varlığı için ispat ettiği sebebin öncesiz olması; kıdem, âlemin yaratıcısının ezelden beri mevcut ve varlığının devamlı olması/bekâ, yer tutan bir cevher olmaması, cisim olmaması, araz olmaması, Allah'ın altı yönden[43] hiçbiriyle ilgili olmaması, Allah'ın Arş üzerinde kurulmuş olmakla vasıflandırılmaktan münezzeh olması, Mu'tezile'nin hilafına Yüce Allah'ın gözle görülebilecek olması ve son olarak Yüce Allah'ın gerçekten bir olması/vahdaniyettir. Çünkü Allah'ın bir olması, Zatı ilâhî'nin sabit olmasına ve ondan başkasının nefyine racidir."[44] Diğer grupta incelediği Allah'ın sıfatları başlığında ise "Yedi Dava" olarak incelediği sıfatları genel Eş'arî anlayışı içerisinde kabul eder. Yüce Allah'ın âlim/bilici, kadir/güçlü, hayy/diri, mürîd/irade sahibi, semî'/işitici, basîr/görücü ve mütekellim/konuşucu olmasıdır.[45]

Semerkandî, mezkûr eserlerinde sıfat tasnifine yer vermektedir. Sıfatları iki ana başlık altında inceleyen müellife göre bunlar; vücûdî ve ademî sıfatlardır. Ayrıca vücûdî sıfatlar da kendi aralarında hakîkî ve izâfî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Hakîkî sıfatları da kendi aralarında "başkasını ilgilendirmesi dolayısıyla Allah da bulunan sıfatlar" yani; ilim, kudret, irade, semi', basar olarak tasnif etmiştir. Diğer taraftan ise hakîkî sıfatları "Allah'tan başkasını ilgilendirmeyen sıfatlar" yani; vücûd ve hayat olarak sınıflandırmıştır.

---

[42] Râzî, *Muhassal,* 165-192.
[43] Yönler altıdır: Üst, alt, ön, arka, sağ ve sol. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikad'da Orta Yol),* trc. Kemal Işık (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 33.
[44] Gazzâlî, *el-İktişâd fi'l-i'tikâd*, 22-59.
[45] Gazzâlî, *el-İktişâd fi'l-i'tikâd*, 60-95.

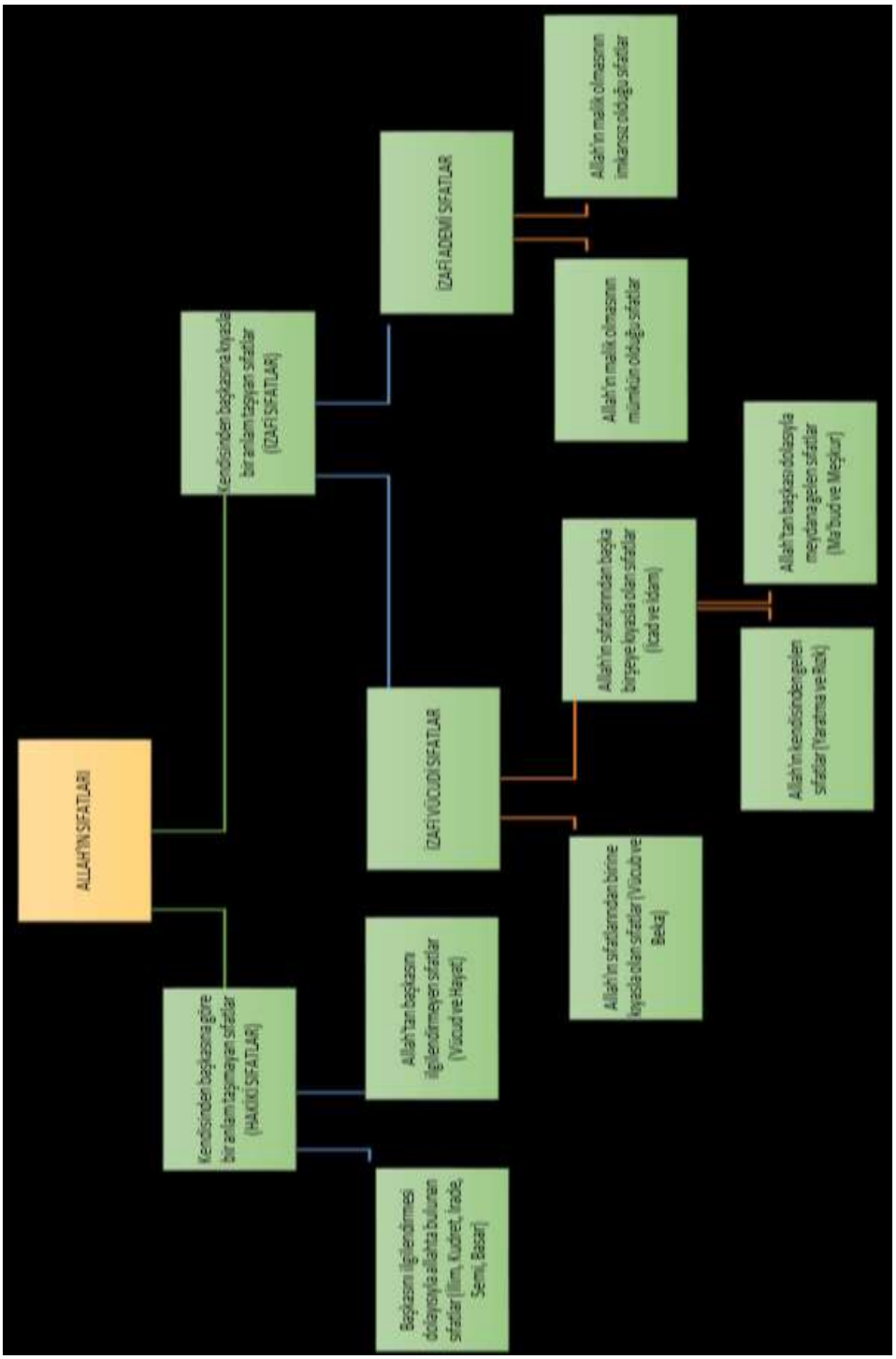
Semerkandî'ye göre izâfî sıfatlar ise kendi aralarında izâfî vücûdî ve izâfî ademî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İzâfî vücûdî sıfatlar ilk olarak; "Allah'ın sıfatlarından birine kıyasla olan sıfatlar" bunlar, vücûb, kıdem, bekâ, vahdaniyettir. İkinci olarak; "Allah'ın sıfatlarından başka bir şeye kıyasla olan sıfatlardır" ki bunlara fiilî sıfatlar da denir. Bunlar da kendi arasında ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. İlki "Allah'ın kendisinden meydana gelen sıfatlardır" ki bunlar; icâd, i'dâm, tahlîk ve terzîktir. İkinci olarak da "Allah'tan başkası dolayısıyla meydana gelen sıfatlardır" bunlar da; ma'bûd/ibadet edilen ve meşkûr/şükredilendir. İzâfî vücûdî sıfatları kendi içerisinde ayrıntılı bir şekilde tasnif eden Semerkandî izâfî ademî sıfatları da ikiye ayırmak suretiyle incelemiştir. Buna göre; öncelikle "Allah'ın mâlik olmasının mümkün olduğu sıfatlar" olan hâdislerle beraber olmak sıfatı ile "Allah'ın mâlik olmasının imkânsız olduğu sıfatlar" olan gınâ, âdem-i tehayyüz ve diğer ademî sıfatlardır.[46] Bütün bunlar içerisinde Semerkandî bir bakıma kendine has üslûbunu ortaya koyarak "fiilî sıfatları izâfî sıfatlardan kabul etmek kaydıyla" Mâtürîdî'den ayrılmıştır. Ayrıca o, fiilî sıfatları hâdis kabul eden Eş'arî'nin görüşünden de ayrılmıştır.

Semerkandî'nin sıfatlar tasnifi oldukça tafsilatlıdır. Ancak bu sınıflandırma Allah'ın sıfatlarını ve birbirleri ile olan ilişkisini ve son tahlilde zat-sıfat diyalektiğinin nasıl kurulması gerektiğine dair ortaya koyduğu doyurucu bilgiler nedeniyle bir o kadar faydalıdır. Bu itibarla sıfatlar tasnifini bir şema üzerinde konumlayarak göstermek mevzunun daha iyi anlaşılmasına imkân sağlayacaktır.[47]

---

[46] Semerkandî, *Envâr,* 152a.

[47] Semerkandî, *Sahâifu'l-İlâhiyye*, 298 vd.; *Mu'tekadât*, 48a; *Me'ârif*, 84b; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 53b; Bk. İsmail Yürük, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri: Allah ve İman Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987), 80.


ALLAH'IN SIFATLARI
Kendisinden başkasına göre birer anlam taşımayan sıfatlar (HAKİKİ SIFATLAR)
Kendisinden başkasına kıyasla birer anlam taşıyan sıfatlar (İZAFİ SIFATLAR)
Başkasını ilgilendirmesi dolayısıyla alakada bulunan sıfatlar (İlim, Kudret, Irade, Semi, Basar)
Allah'tan başkasını ilgilendirmeyen sıfatlar (Vücud ve Hayat)
İZAFİ VÜCUDİ SIFATLAR
İZAFİ ADEMİ SIFATLAR
Allah'ın sıfatlarından birine kıyaslanan sıfatlar (Vücub ve Bekâ)
Allah'ın sıfatlarından başka birşeye kıyaslanan sıfatlar (Kıdem ve İdam)
Allah'ın mâlik olmasının mümkün olduğu sıfatlar
Allah'ın mâlik olmasının imkânsız olduğu sıfatlar
Allah'ın kendisinden gelen sıfatlar (Yaratma ve Rızık)
Allah'tan başkası dolayısıyla meydana gelen sıfatlar (Mabud ve Meşkur)

Yukarıda çizdiğimiz şekil çerçevesinde tasnif edilen sıfatlar yüksek ihtimalle Semerkandî'nin son kelamî eserine aittir. Ancak bundan öncesinde o görece daha basit bir sınıflandırma da yapmıştır. Diğer kelam eserlerinin hemen hemen tamamında yer alan bu tasnife göre Allah'ın sıfatları;

a. Vücûdî Sıfatlar: Bunlar hakîkî ve izâfî olmak üzere ikiye ayrılır.

1. Vücûdî Hakikî Sıfatlar: Vücûd, hayat ve kudret sıfatları gibi "Allah'tan başkasına göre bir anlam taşımayan" sıfatlardır.

2. Vücûdî İzâfî Sıfatlar: Vücûb, kıdem ve icad sıfatları gibi "Allah'tan başkasına kıyasla bir anlam taşıyan sıfatlardır." Yani vücub, mümkün ve mümteni varlığa; kıdem, hadis varlığa; icad ve halk (yaratma) da mevcud ve mahlûk varlığa nispetle Allah'ta bulunan birer sıfattırlar.

Ayrıca son başlıkta bizim selbî sıfatlar olarak tanıdığımız sıfatları ademî sıfatlar başlığı altında incelemiştir. Buna göre;

b. Ademî sıfatlar: bu sıfatlar Allah'ta bulunmayan niteliklerdir." Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmaması ve bir mekânda yer tutmaması buna örnek olarak verilebilir.[48]

Son olarak o, *el-Mutekâd* adlı eserinde sıfatları bir tasnife daha tabi tutmuştur. Buna göre sıfatlar basit ve mürekkep olmak üzere iki kısma ayrılır:

1. Basit Sıfatlar: bu sıfatlar kendi içerisinde üç kısma ayrılır;

a. Vücudi Hakiki Sıfatlar; vücud, hayat ve kudret gibi başka bir şeye kıyasla olmayan sıfatlardır.

b. İzafi Sıfatlar; Rablık, rızık vermek ve mabûd olma gibi başka bir şeye kıyasla olan sıfatlardır.

c. Selbî Sıfatlar; O'nun herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması, bir zaman, mekân ve yönde bulunmaması gibi sıfatlarıdır.

2. Mürekkep Sıfatlar; bunlar ya mürid, mütekellim, semi, basir gibi izafi ve hakiki sıfatlardan ki bu sıfatlar vücudî sıfatlar olup zata muzaftır ya da celal ve ikram sahibi olması demek olan hakiki ve

---

[48] Semerkandî, *Sahâifu'l-İlâhiyye*, 298 vd.; *Mu'tekadâ*t, 48a; *Me'ârif*, 84b; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 53b.

selbî sıfatlardan oluşmuştur. Ayrıca başkasının varlığının onunla kaim olması, kendisinin varlığının ise başkasında kayyum olması gibi hakikî, izafî ve selbî sıfatlardan mürekkeptir.[49]

Sıfatları oldukça ayrıntılı bir şekilde tasnif eden Semerkandî ilginçtir ki onlarla ilgili ayrıntılı tanımlarına ilim sıfatıyla başlamaktadır. Eserlerinin bütününde bu tavrı benimseyen müellifin öncelikle bütün sıfatların ilme irca edildiği gerçeğinden hareket ettiği tahmin edilmektedir. Ayrıca bir fiilin meydana gelmesinde sahip olunması gereken ilk niteliğin bilmek yani bir ilme sahip olmak olduğunu vurgulamaktadır. Müellifin ilim sıfatını başa almasındaki diğer bir amacın ise bütün fiilleri ilim sıfatına bağlayan filozofların görüşlerine cevap verme niteliğidir diyebiliriz. Öncelikle klasik kelam eserlerinde takip edilen yola benzer bir yaklaşımla üç başlık altında sıfatların ayrıntılarına girmekte fayda vardır. Buna göre ilk başlığımız Semerkandî'nin ademî sıfatlar dediği selbî sıfatlardır.

2.1. Ademî/Selbî Sıfatlar

Olumsuzlama yöntemine dayalı bu sıfatların Allah'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığını ortaya koymayı amaç edindiği açıktır. Burada Allah'ın hiçbir yönden yaratılmışlara benzemediği kabulünden yola çıkılmıştır. Özellikle İslam'a zıt bazı akımların Allah için yakıştırdıkları niteliklerin bertaraf edilmesi amacını güden bu yaklaşım Allah'ın bunların tümünden tenzih edilmesi prensibine dayanmaktadır.[50]

1. Yüce Allah'ın mahiyeti diğer tüm mahiyetlerden farklıdır.

2. Yüce Allah'ın mahiyeti insanlar için bilinemezdir.

3. Yüce Allah'ın mahiyeti bileşik değildir. O parçalardan meydana gelmez.[51]

4. Zorunlu olan, bir şeyin parçası olamaz. Eğer böyle olsaydı vâcibi meydana getiren parça ya onu tamamlayıp kemale erdirecek bir konumda olacak ya da olmayacaktı.[52]

---

[49] Semerkandî, *Mutekâd*, 61.
[50] Semerkandî, *Mutekâd*, s. 67.
[51] Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b.

5. Zorunlu olan bütün yönleriyle zorunludur, yani gerçek nitelikleri için (kendinden) ayrı bir şeye ihtiyacı olmaz.[53]

6. Yüce Allah'ın zatında hâdislerin meydana gelmesi geçerli değildir. Bu durumda Allah hâdislere mekân olacağı için zatına özgü birtakım durumların noksanlıkla nitelenmesi gerekecekti ki bu Allah için her durumda imkânsızdır.[54]

7. Yüce Allah mekân kaplayan değildir. Semerkandî vâcib'in mütehayyiz olamayacağını birkaç yönden ispat eder. Mütehayyiz olma alt, üst sağ veya sol taraftan farklı olmayı gerektireceği için bölünmenin imkânına yol açar. Ancak bu durum vâcib için muhaldir.[55]

8. Zorunlu olan başkasıyla birleşmez. Mantık ilminde iki şeyin, bir olmasının imkânsız olmasından yola çıkan Semerkandî, bunu birleşmelerin vâcib ve mümkin varlık ayrımını ortadan kaldırabilecek bir çıkmaza yol açacağını ispat etmek sûretiyle kabul etmez.[56]

9. Yüce Allah cevher ve araz değildir. Semerkandî, cevherin, zatıyla kaim olan ve var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan bir varlık şeklinde, yani lafzî manasıyla izah edildiği takdirde Allah'a cevher isminin verilebileceğini söylerse de bunu bir şarta bağlar. Semerkandî'ye göre eğer şeriat izin vermiyorsa O'na böyle bir isim verilmesi mümkün değildir.[57]

10. Semerkandî, Allah'ın sözünden dönmesinin mümkün olmadığını söyler.[58] Burada Şiilerin bir kısmının hilafına bir yol tercih eden müellif bunun zâtta ciddi bir noksanlık oluşturacağı kanaatindedir.

---

[52] Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b; *Me'ârif*, 103b; *Envâr*, 154b.
[53] Semerkandî, *Mu'tekadât*, 39b; *Me'ârif*, 104a; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b; *Envâr*, 154b.
[54] Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b; *Me'ârif*, 103b.
[55] Semerkandî, *Sahâif*, 373-374; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b; *Me'ârif*, 103b.
[56] Semerkandî, *Sahâif*, 366-367; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b; *Me'ârif*, 103b.
[57] Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b; *Me'ârif*, 103b.
[58] Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b.

11. Yüce Allah için haz ve elem geçerli değildir. Semerkandî elem ve lezzet gibi durumların bir bakıma etkilenmeyi gerektireceği için Allah'a böyle bir şey isnad etmenin mümkün olmadığını ve bu durumun muhal olduğunu söylemektedir.[59]

Bu kadar ayrıntılı olarak tasnif ettiği sıfatları klasik kelam anlayışına uyarak beş başlık altında da zikreden Semerkandî, kıdem, bekâ, vahdaniyet, muhalefetün li'l-havâdis ve kıyam binefsihi olarak benimsediği sıfatlarla Allah'ın muttasıf olduğunu belirtir. Ancak bazı konularda genel temayülden farklı fikirler ortaya koyar.[60] Buna göre;

1. Kıdem: Allah'ın kıdem sıfatına sahip ve onunla muttasıf olduğunu kabul eden Semerkandî, bu sıfatın genel kabulün aksine selbi bir sıfat değil itibari bir nitelik olduğunu düşünmektedir. Zira kıdemi, selbi bir sıfat olarak kabul edenler, mevzunun varlıkla ilgili olduğu takdirde hâdis veya kadim iki şıktan birinin gerçekleşeceğini, hâdis olduğu takdirde kıdemin hudusunu gerektireceği, tersi olması durumunda da kıdemi gerektireceğinden teselsül konusu gündeme gelmekte ve anlayışın butlanı ortaya çıkacaktır.[61]

2. Bekâ: Bu sıfat zât üzerine zâid bir sıfattır. Müellif ayrıca bu sıfatı varlığın sürekli olması manasında kullanır.[62] Kıdem sıfatı hakkında ortaya çıkan fikir ayrılıkları hususu da aynı şekilde burada da cereyan etmiştir.

3. Vahdâniyyet: Selbî sıfatlar konusunda değinilen Allah'ın zâtında bir olması, herhangi bir cüz, parça ve fasıla olmaması durumudur. Zira mürekkep olma, parçalara ayrılma ve kısımlara bölünme gibi özellikler Allah için muhaldir. Çünkü zikri geçen özellikler yaratılmış varlıklar için geçerlidir.[63] Kelam âlimlerinin büyük bir kısmının Allah'ın birliğini ispat etmek için kullandıkları ve

---

[59] Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b; *Envâr*, 155a.
[60] Semerkandî, *Mu'tekadât*, 49a; *Me'ârif*, 98a; *Envâr,* 154a.
[61] Semerkandî, *Me'ârif*, 29b.
[62] Semerkandî, *Mu'tekadât*, 49a; *Me'ârif*, 98a; *Envâr*, 154a.
[63] İ. Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 349-351.

"Burhân-ı Temânu" olarak bilinen bu ispat yöntemini Semerkandî de eserlerinde kullanmıştır.[64] "İki ilah farz edilirse, bunlardan birinin, diğeri hilafına bir şey yapması ya mümkün olacak veya olmayacaktır"[65] şeklinde sistematize edilen bu delil aslında Enbiya sûresi 22. ayetinde yer alan "*Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların ikisi de fesada uğrardı.*" ifadeye dayanmaktadır. Delilin ilahi referansa sahip olması durumu ona olan itibarı arttırmış diyebiliriz.

4. Muhalefetün li'l-Havâdis: Bu, "Yüce Allah'ın mahiyeti diğer tüm mahiyetlerden farklıdır", "Yüce Allah'ın mahiyeti bileşik değildir" ve "Zorunlu olan başkasıyla birleşmez" şeklinde ifade edilen selbî niteliklerin birleştiği bir sıfattır.[66]

5. Kıyâm bi-Nefsihî; Allah'ın zatının kendisinden olması demek olan bu sıfat; "Yüce Allah mekân kaplayan değildir", "Zorunlu olan bütün yönleriyle zorunludur" ve "Yüce Allah'ın zatında hadislerin meydana gelmesi geçerli değildir" ilkelerine karşılık gelmektedir.

2.2. Hakîkî/Sübûtî Sıfatlar

Mezkûr tartışmalara tekrar girmeden Semerkandî'nin bu sıfatlardan ne anladığını ortaya koymakta fayda görüyoruz. Ona göre bu sıfatlar "başkasını ilgilendirmesi dolayısıyla Allah'ta bulunan sıfatlardır" ve bunlar; hayat, ilim, irade, kudret, semi', basar, bekâ, kelâm ve tekvin'dir.[67]

1. Hayat: Ehl-i Sünnet âlimleri ve Mu'tezile'nin çoğunluğu bu sıfatı, "kendisi dolayısıyla zâtın bilmesi ve kâdir olması sahih olan hakîkî bir sıfat olarak kabul etmişlerdir."[68] Ancak Semerkandî "kendisi dolayısıyla zâtın bilmesi" ilkesini doğru bulmaz. Çünkü bu

---

[64] Semerkandî, *es-Sahâif*, 310-311; *Me'ârif*, 88a; *Mu'tekadât*, 48b; *Envâr*, 152b.
[65] Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54a; *Me'ârif*, 89b.
[66] Semerkandî, *es-Sahâif*, 306-309; *Mu'tekadât*, 49b; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b; *Me'ârif*, 104a; *Envâr*, 154b.
[67] Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54a; *Envâr*, 152a.
[68] Râzî, *Muhassal,* 173; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB, 2015), 3/132-134; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, 1/260.

yaklaşım bütün canlılar için geçerli değildir. Zira bazı canlılar hayat sahibi oldukları halde ilim sahibi değildir. Bu nedenle hayat sıfatını "kendisi dolayısıyla zâtın idrak etmesi ve kadir olması sahih olan bir sıfat olarak" kabul etmek daha isabetli görünmektedir.[69]

2. İlim: Eserlerinde sübûtî sıfatlar tasnifine ilim sıfatı ile başlayan Semerkandî, akla önem veren âlimlerin büyük bir kısmının Allah'ın âlim olduğu konusunda ittifak ettiklerini ancak filozofların bu konuda muhalif bir tutum sergilediklerini belirtir. Bu konuda iki ana grup olduğunu tespit eden Semerkandî, *Envârü'l-İlâhiyye* adlı eserinde ilim sıfatını Allah'ın Fâil-i Muhtâr olmasıyla açıklar. Ancak burada icâd eden Fâil-i Muhtâr, doğal olarak icâd etmek istediği şeyin hakikatini bilir. Onun konumunu aynıyla bilir. Semerkandî'ye göre böylece Allah'ın tüm varlıkların hakikatini ve onların a'yanını bildiği anlaşılmış olur[70] Bu sıfatı Semerkandî ayrıca evrendeki düzen ve hiyerarşinin sağlamlığından yola çıkarak ispat eder. Zira bu tespiti canlılar üzerinde yapılan fizyolojik araştırmalar ve astronomi ilminin verileri destekler. Çünkü insan aklının hayret ve beğeni ile şahit olduğu bütün bu hakikatlerin ortaya çıkması ancak bütün bunları en ince ayrıntısına kadar bilen bir varlık tarafından vücuda getirilebilir. Bununla birlikte yapılan işlerin gelişigüzel olmadığı, tutarlı ve hikmete binaen ortaya çıktığı da mutlak kudret sahibinin ilmine işaret etmesi açısından önemlidir.[71] Eş'arî'nin Allah'ın fiillerindeki tutarlılık ve mükemmellik üzerinden ortaya koyduğu delillerine ayrıca onun hikmete uyan işlerin ancak âlim bir zâttan sudur edebileceği anlayışına[72], Gazzâlî'nin; varlıkların, kadim ve hâdis olmak üzere iki kısma ayrıldığını ve kadim niteliğinin O'nun zatı ve sıfatı olduğunu ve buna göre de başkasını bilen bir kimsenin şüphesiz kendi zatını ve sıfatlarını daha iyi bilmesi gerekir ilkesinden

---

[69] Semerkandî, *Me'ârif*, 97b; *Envâr,* 154a.
[70] Semerkandî, *Envâr,* 153b.
[71] Semerkandî, *Envâr,* 153b; *Me'ârif*, 94b.
[72] Ebû'l-Hasen Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida' (Eş'arî Kelâmı)*, trc. K. A. Mavil-H. Y. Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 47.

ortaya çıkardığı düşüncesine[73], Râzî'nin, Allah' ilminin muhkem ve sağlam fiillerine matuf olarak anlaşılabileceğine dair fikirlerine[74] dayanarak, Semerkandî'nin bu yaklaşımının, Ehl-i Sünnet kelamcılarının ilim sıfatı ile ilgili tespitlerine, paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Semerkandî, filozofların Allah'ın cüz'iyyâtı, cüz'î olarak bilmediğini ve O'nun cüz'î şeylere de belirli bir zamana bağlı olarak muttali olduğunu dolayısıyla cüz'îlerin değişmeye maruz kaldığı düşünüldüğünde de Allah'ın ilminin değişmesi durumunun ortaya çıkabileceğini düşündüklerini aktarmıştır. Böylece filozoflar "ilim maluma tabidir" ilkesinden hareketle bu durumun Allah için muhal olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Semerkandî, bu düşünceye "Allah'ın zaman bakımından kuşatıcı olduğu ve O'nun zamansal kayda sahip olmasının imkânsızlığı" fikri ile karşı çıkmıştır. Zira Allah için geçmiş ve gelecek diye bir kayıt söz konusu olamaz. O'nun tüm zamanlara nispeti eşittir. Böylece O, her bir şeyi, hangi zamanda ise o zamanda bileceği sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu Allah'ın zatına mevsuf bir durumdur ve O'nun yüce sırlarından bir sırdır. Sonuç olarak, "ilmin; taalluk sahibi bir manasının olduğu ve bu değişimin de ancak taallukun kendisinde meydana geldiği, izafetteki değişimlerin ne zâtta ne de hakîkî sıfatlarda herhangi bir değiştirmeyeceği" açıktır.[75]

3. İrade: İslam düşünürlerinin tamamı, Yüce Allah'ın dileyen (mürîd) ve dilediğini gerçekleştiren (fa'âl limâ yürîd) yüce bir varlık olduğunda ittifak etmekle birlikte bu sıfatın mânası, zâtıyla münasebeti, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.[76] Ehl-i Sünnet âlimleri ve Mu'tezile'nin muhakkıklarına göre irade vücûdî bir sıfat olup zât üzerine de zaiddir ve

---

[73] Gazzâlî, *el-İktişâd fi'l-i'tikâd*, 74.
[74] Râzî, *Muhassal,* 171.
[75] Semerkandî, *Sahâif*, 334-337; *Me'ârif*, 94b; *Envâr,* 153b.
[76] Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzar (Kelâm Metafiziği)*, trc. İ. Çelebi-M. Çınar (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 192; Y. Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 22/380.

kadîmdir.[77] Ancak İslam filozofları Allah'ın mürîd olduğunu kabul etmiş olsalar da irade ve kudret sıfatını ilim sıfatına irca etmektedirler. Yani onlara göre Allah'ın bilmesi varlığın meydana gelmesi için yeterlidir. Ayrıca bir kudret ve irade sıfatına ihtiyaç yoktur. Bu itibarla bu sıfat onlara göre vücûdî ve ademî sıfatlardan teşekkül etmiştir.[78]

Semerkandî, bu sıfatın varlığı, zât üzerine zâid ve kadîm olduğu hususunda Ehl-i sünnet kelamcılarına uyar.[79] Ancak Semerkandî, ihtiyârî bir fiilin sudurundan önce beş şeyin bulunmasını şart koşar. Ona göre ilim, irade, kudret, kasıt ve icadın bileşimi gerekir.[80] Yüce Allah mürîd'tir. İlim sıfatının ispatında olduğu gibi burada da O'nun, fiillerinde hür bir varlık olduğu ve ihtiyârî fiillerinin de iradeden soyutlanması düşünülemez. İrade bu itibarla vücûdî bir sıfattır. Zira onun manasının zata muzâf olduğu bilinen bir durumdur. Böylece mezkûr ifadeye göre de irade zât üzerine zâid bir sıfattır. Kadîm olduğu da hâdislerin Allah'ın zatıyla kâim olmasının imkânsız olmasından hareketle anlaşılır.[81]

4. Kudret: İrade sıfatında olduğu gibi burada da Allah'ın kudret sahibi bir varlık olduğunu mahlûkatı üstün ve sağlam yaratışı üzerinden ispatlayan Semerkandî, ihtiyârî bir fiilin gerçekleşmesi noktasında da kudretin şart olduğunu teyid eder.[82] Bununla beraber o; filozofların, Seneviyye ve Mu'tezile âlimlerinin bir kısmının bu konudaki muhalif görüşlerini kaydettikten sonra Ehl-i Hak'ın Allah'ın bütün makdura kadir olduğunu ve bütün hâdislerin O'nun kudretinden meydana geldiğini belirtmiştir.[83] Zira ona göre "mümkin varlıklar kalıcılıklarını ve hayatiyetlerini ancak bunu irade ve kudretiyle seçebilecek bir varlık sayesinde gerçekleştirebilecek bir

---

[77] Râzî, *Muhassal,* 174-178; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/136-138.
[78] Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 51-52.
[79] Semerkandî, *Sahâif*, 338-344; *Me'ârif,* 96b; *Envâr,* 153b-154a.
[80] Semerkandî, *Sahâif*, 338; *Me'ârif,* 96a; *Envâr,* 153b-154a.
[81] Semerkandî, *Sahâif*, 344; *Mu'tekadât*, 49a; *Me'ârif,* 96a; *Envâr,* 154a.
[82] Semerkandî, *Sahâif*, 378-379; *el-Me'ârif,* 96a; *Envâr,* 155a-155b.
[83] Semerkandî, *Sahâif*, 378; *Envâr,* 153b-154a.

ihtiyaca sahiptir"[84] Allah'ın kadir yani kudret sıfatına sahip oluşu makduratın, makdur olma hususundaki eşitliğinden kaynaklanmaktadır. Yani makduriyyetin illeti olma imkân hususunda müşterek olmaları da bunu gerektirmektedir. Ancak Allah'ın makdura, kadir olmasını gerektiren nitelik kendi zatına mahsustur. Bununla birlikte Allah'ın zatının kadir olmayı gerektirmede bütün makdurata göre durumu eşit olduğundan Vâcibü'l-Vücûd makduratın hepsine kadir olmuş olur. Bunun sebebi ise "makdurat, makdur olmada eşit ve Allah'ın zâtı da kadir olmasını gerektirdiğinden O'nun kadir olma vasfının makduratın bir kısmına tahsis edilip, diğer bir kısmına tahsis edilmemesi halinde onun kudretinin bir tahsis ediciye muhtaç olması ve sonuçta da Vâcib'in kemali hususunda başkasına muhtaç olması gerekeceğinden, Allah'ın zâtı itibariyle eksik olması durumu ortaya çıkacaktır ki bilindiği üzere bu Allah'ın zâtı açısından mümkün değildir.[85] Semerkandî, "Allah'tan başkasının kudret veya tabiat yönünden makduratın herhangi birinde bir etkisi yoksa hepsi Allah'ın kudretiyle meydana gelmiş olur. Şayet başka bir şeyin tesiri varsa aynı şekilde bu da Allah'ın kudretiyle gerçekleşir" demek kaydıyla Seneviyye'nin[86] inançlarını da çürütmüştür.[87] Aynı şekilde Semerkandî, filozofların sudur nazariyesine dayanarak Allah'tan fiillerin sudur ettiklerine dair fikirlerini genele teşmil etmek suretiyle işlerin Allah'tan ihtiyârî olarak değil, icâbî olarak meydana geldiği kabullerini eleştirmiştir.[88]

5. Bekâ: Semerkandî, bekâ sıfatının mevcut olduğunu ve zâtın da aynısının olmasının mümkün olmadığını bu nedenle zât üzerine zâid bir nitelik olduğunu kabul eder. Bu noktada, Eş'arî anlayışa ve Bağdat Mu'tezililerine tabi olan müellif "Allah'ın başka

---

[84] Semerkandî, *Sahâif*, 339; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54a.
[85] Semerkandî, *Sahâif*, 379-380; *Mutekâd*, 71-72; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54a; Envâr, 155a-155b.
[86] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin, "ashab-ı isneyn" olarak isimlendirdiği ve nur ve zulmet şeklinde zıt iki ezelî cevhere inandıklarını belirtir. Eş'arî, *Makâlât*, 346.
[87] Semerkandî, *Sahâif*, 379-380; *Envâr,* 155a-155b.
[88] Yürük, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, 146.

bir sıfatla değil zâtı itibariyle bâkidir" diyen Bâkıllânî, Râzî ve Basra Mu'tezililerî'nin görüşünü kabul etmez.[89]

6. Semî' ve Basar: Bu sıfatları ilim olarak tefsir edip iptal eden kadim filozofların aksine Semerkandî, din mensuplarına uyarak Allah'ın bu sıfatlarla mevsuf olduğunu belirtmiştir. Ancak bu ittifak sıfatların anlamı konusunda bozulmuştur. Öyle ki İslam filozofları, Kâ'bi ve Hüseyin el-Basrî bunların manasının Allah'ın işitilen ve görülen şeyleri bilmesinden ibaret olduğunu kabul etmişlerdir. Buna karşılık Eş'arîler, Mu'tezile ve Kerramiyye'nin büyük çoğunluğuna göre semî' ve basar sıfatları ilimden ayrı iki sıfattırlar.[90] Eserlerinde bu iki sıfatı hayat sıfatı başlığı altında inceleyen Semerkandî, böylece Ehl-i sünnet kelamına benzer bir tavır takınmıştır. Zira Ehl-i Sünnet kelamcıları Allah'ın hayy/hayat sahibi ise bu iki sıfatla nitelenmesi gerektiğini söyler. Başka bir şekilde de eğer Allah semî' ve basîr değilse kör ve sağırdır ki bu kemal vasfına sahip bir varlık için mümkün değildir.[91] Ayrıca Semerkandî, Allah'ın ilim sıfatından hareketle O'nun Semî ve basîr olduğunu söylemiştir. Zira ilim bahsinde Allah'ın bütün malumatı bulundukları küllî ve cüz'î halleriyle bildiğini belirtmiştik. İşitme veya görme olması fark etmez Allah işitilen ve görülen şeyleri aynıyla bilir.[92]

7. Kelâm: Allah'ın Semî ve Basîr olduğu konusundaki din mensuplarının ittifakı burada da söz konusudur. Ancak aynı şekilde Allah'ın kelamından ne anlaşılması gerektiği tartışmalıdır. Mevzu kelam sıfatının "kadim mi hadis mi?" olması noktasındadır. Mu'tezile âlimleri Allah'ın kelamının belli manalara delalet eden harf ve lafızlardan ibaret olduğunu söylemişlerdir.[93] Ancak harf ve lafızlar Allah'ın başkasıyla kaim, hadis varlıklar olduğunu belirtmek suretiyle Hanbeliler'den ayrılmışlardır. Zira Hanbeliler Allah'ın ke-

---

[89] Semerkandî, *Sahâif*, 345-346; *Envâr,* 154a.
[90] Semerkandî, *Sahâif*, 345-347; *Me'ârif,* 98a; *Envâr,* 154a.
[91] Eş'arî, *el-Lüma'* , 48-49; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/144.
[92] Semerkandî, *es-Sahâif*, 345-347; *Me'ârif*, 98a; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54b; *Envâr*, 154a.
[93] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, Haz. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/339 vd.; en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-II*, 308.

lam sıfatının O'nun zatıyla kaim kadim bir sıfat olduğunu iddia etmişlerdir.[94] Ebü'l-Huzeyl el-Allaf'a göre Yüce Allah'ın bir şeye "Ol!" demesi, mahalsiz olarak meydana gelen bir hadis, diğer sözleri ise belli cisimlerde meydana gelen bir hadistir.[95] Ayrıca ona göre kelam kadim olursa muhatapsız söz Allah'tan hâsıl olmuştur manasına gelen bir durum ortaya çıkacaktır ki bu durum akılsızlık ve abesle iştigaldir. Böyle bir şeyin Allah'a yakıştırılması da muhaldir.

"Kur'an'ın mahlûk olması" çerçevesinde siyasi alana da taşınan bu tartışmanın taraflarından biri olan Eş'arî düşünce ekseninde Ehl-i Sünnet kelamı konunun çözümünde orta bir yol geliştirmiştir. Onlara göre Şair Ahtal'a nispet edilen şu beyitleri konunun anlaşılması hususunda oldukça açıklayıcıdır:

"Asıl söz kalbde olandır, bil,
Kalbe bir kılavuz kılınmış dil."[96]

Böylece kelamı, lafzî ve nefsî olmak üzere ikiye ayıran Ehl-i sünnet âlimleri, dilcilere uyarak asıl sözün kalpte olduğunu lafzın yalnızca nefiste var olanı dışa vurmak için bir araç olduğunu belirtmişlerdir.[97] Ancak Eş'arî ve Mâtürîdî işitilen kelamın hangisi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'arî, hem kelâm-ı nefsî hem de kelâm-ı lafzî işitilebilir demiştir. O, bu fikrini araz ve cevherlerden müteşekkil olmayan Allah'ın görülmesi olayına kıyasla ortaya koymuştur. Ona göre nasıl ki ru'yetullah hak ise araz ve cevherlerden oluşmayan kelam-ı nefsî'nin işitilmesi de mümkünüdür. Necm suresi 10. ayette geçen "kuluna vahyettiğini vahyetti" ayetini bu düşüncesine referans olarak alan Eş'arî, Allah kelâmını kıraat ve ibare vasıtası olmadan Hz. Mûsâ'ya, İsrâ gecesinde de Hz. Muhammed'e (sav) iletmesi kelam-ı nefsî'nin duyulabileceğine delalet olarak kabul etmiştir.[98] Buna karşılık Mâtürîdî, Allah'ın mütekellim olduğunu ve

---

[94] İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 365.
[95] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61.
[96] Semerkandî, *Sahâif*, 354; *Envâr,* 154a.
[97] Eş'arî, *el-Lüma'*, 53; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2000), 81.
[98] Eş'ârî, *Makâlât*, 402-410; H. Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*,

hakikat manasında da O'nun kelamının bulunduğunu kabul etmiş ve Bakara suresi 75. ayette yer alan "onlardan bir sınıf vardır ki Allah'ın kelamını dinler (sözünü iştirler)..." ifadeyi de kendisine delil olarak zikretmiştir. Ayrıca ona göre işitilme hâdis varlıklara mahsustur ve kelam-ı nefsî'nin Allah'tan ayrılmasının mümkün olmaması dolayısıyla kelam-ı nefsî'nin işitilmesi olası değildir.[99]

Semerkandî, lafzî ve nefsî olarak iki ayrı durum şeklinde kabul edilen kelam sıfatını Ehl-i sünnet kelamcılarının kabul ettiği şekilde anlar. Aslında kelam denilen şey kelam-ı nefsî'den ibarettir. Lafız ise bunları sözle, yazıyla, işaretle veya başka bir yolla anlatmadır. Emretmek, yasaklamak, haber vermek veya haber almak isteyen kişinin bunlarla ilgili sözü söylemeden önce nefsinde bunların manalarını mevcut bulur ve lafız kısmına zikrettiğimiz üzere bir takım yollarla geçer. Sonuç olarak onun önceden nefsinde bulduğu sair manalar kelam-ı nefsî, onun ifade etmek için kullanılan ibareler ise hissî'dir. Bu itibarla nefsî ve hissî kelam birbirlerinden farklıdır. Kelam-ı nefsî ile ilim sıfatını da birbirinden ayıran Semerkandî, kelam-ı nefsî'nin hitap kastıyla bulunduğunu ancak ilim, irade, kudret ve diğer sıfatlarda böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Ayrıca Semerkandî, Allah kelamının hâdis olmadığını vurgulamak suretiyle Mu'tezile'nin düşüncesine muhalefet etmiştir.[100]

8. Tekvin: Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki farklardan biri tekvin sıfatıdır. Eş'arîler tekvin sıfatını hakîkî sübûtî sıfatlardan değil de izâfî ve itibârî sıfatlardan kabul ederler. Zira onlara göre tekvin ve mükevven arasında fark yoktur. Allah'ın bu sıfatla nitelenmesi mümkin varlıkların kadim olması durumunu ortaya çıkaracağı için bu sıfat kudret sıfatına ircâ edilmelidir.[101] Mu'tezile ve Eş'âriyye'ye göre tekvinle mükevven aynı zaman içinde bulunur,

---

(İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 249; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 53-54.

[99] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73-76; Yürük, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, 160.

[100] Semerkandî, *Sahâif*, 354-355; *Me'ârif*, 99b; *Envâr*, 154a-154b.

[101] Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 33.

mükevven hâdis olduğundan tekvin de hâdistir.[102] Mâtürîdiyye ise tekvin sıfatının ezeli ve kadîm olduğunu düşünmektedir. İmam Mâtürîdî, tekvinin kadîm bir sıfat olması yanında mükevvenin hadis olduğunu vurgulamaktadır. Yani sıfat kadîm olmakla birlikte onun taalluku hadistir. Ona göre "Allah göklerin ve yerin yaratıcısıdır, bir şeyin meydana gelmesini dilediğinde ona 'ol' der, o da hemen oluverir"[103] meâlindeki âyet Allah'ın tekvin sıfatı ile bu sıfatın taalluku neticesinde ortaya çıkan mükevvenin farklılığına işaret etmektedir.[104] Ayrıca Mâtürîdî, tekvin kadîm bir sıfat olmasına rağmen "mükevvenatın niçin ezelde yaratılmadığı?" sorusuna "nesnelerin varlık kazanabilmesi için Allah'ın ezelde tekvinle nitelendiğini, bunun nesnelere ilâhî kudret, irade ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzediğini söyler. Böylece her şey planlanan zamanda vücut bulur; fiilen var olan her şey vakti gelince yaratılır." şeklinde cevap verir.[105] Semerkandî, Allah'ın tekvin sıfatı ile muttasıf olduğu konusunda Mâtürîdiyye'ye uyar. Ona göre kudret ile yaratma/tahlîk birbirinden ayrıdır. Zira tekvinin sıfat olarak kabul edilmesi halinde, Allah için bir vücûb gerekmeyeceğini de belirtir. Eş'arîler'e cevap meyanında kudret ve iradenin, tesir bulunmaksızın eşyanın vücuda gelmesine yeterli olmayacağını söyler. Böylece o, "tahlîk, kudrete bağlıdır. Çünkü o, kudretin icâd halinde makdura taallukudur. Bu ise, zaruri olarak kudretsiz taalluk edemez. Ancak tam tersine kudret, tahlîke bağlıdır" demek suretiyle de aradaki farkı ortaya koyar.[106] Son tahlilde Semerkandî, tekvin sıfatının iki yönü olduğunu söylemek suretiyle Fahreddîn er-Râzî'ye de cevap verir. Ona göre yaratmanın yaratılana tesiri öncelikle vücûb yoluyladır. Yani Allah ne zaman mahlûkata tesir ederse, o zaman meydana gelir. Aksi durumda Allah için acziyyet durumu ortaya çıkar. Diğer taraftan ya-

---

[102] Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-II*, 307.
[103] Bakara 2/117.
[104] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/400-401; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 86.
[105] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 63-64.
[106] Semerkandî, *Sahâif*, 382-383; *Me'ârif*, 98b.

ratmanın meydana gelmesi cevâz yoluyla olur. Yani Allah mülkünde sınırsız tasarrufu söz konusudur ve dilerse yaratır dilerse yaratmaz. Ancak yaratmayı tercih ederse mahlûkun var olması vâcib olur. Ancak kudret her durumda Allah'ta var olan bir niteliktir. Ancak etkisini gösterebileceği gibi göstermeyebilir de bu durumda tahlîkin kudretle aynı olması gerekmez. Aradaki fark kudretin tesirinin cevaz yoluyla olması Allah'ta bulunması ise vücûb iledir.[107]

2.3. Haberî Sıfatlar

Bu sıfatlar, Allah'ın ayet ve hadislere dayanan bir takım ifadelere dayanarak istivâ, yüz, göz, iki el, gelme, iki parmak gibi niteliklere sahip olup olmadığı tartışması üzerinde cereyan etmektedir. Habere dayandıkları için bu sıfatlara "sıfat-ı haberiyye" denir.[108] İlk dönem selef âlimlerinin tartışmaktan ve yorumlamaktan imtina ettikleri ve olduğu gibi kabul ettikleri bu türden müteşabih ifadeler daha sonra bir takım tartışmalara mesnet teşkil etmiştir.[109] Buna karşılık Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı mezhepler tarihine dair yazdığı eserinde Müşebbihe başlığı altında; Allah'ın zatını insana benzetenler olarak Sebeiyye, Kerrâmiyye, Hişâmiyye, Beyâniyye, Muğîriyye, Hulûliyye gibi mezhepleri zikretmek suretiyle bunların teşbihe düştüklerini ve aşırıya gittikleri kaydetmiştir.[110] Ayrıca o, Kerrâmiyye mezhebi mensuplarının Allah'ın arşın üstünde ve bütün arşın O'nun mekânı olduğunu zikretmelerinin yanında bir kısmının da arşın genişliğinin Allah'ın genişliğine müsavi olduğu iddialarını zikretmiştir.[111] Görünen o ki Müşebbihe ve Mücessime fikrine sahip olanlar "İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?"[112], "Rahman, Arş'a kurulmuştur."[113], "Rabbin geldiği za-

---

[107] Semerkandî, *Me'ârif,* 98b.
[108] Geniş bilgi için bk. Râzî, *Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-kelâm*, trc. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 139-172; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam,* 398.
[109] Şehristânî, *Milel ve Nihal,* 89.
[110] Abdülkadir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. E. R. Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 169-171.
[111] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161.
[112] Sâd 38/75.
[113] Tâhâ 20/5.

man”[114], “Nereye dönerseniz dönün Allah'ın zatı/yüzü orasıdır”[115] ve “Gözümün önünde yetiştirilesin”[116] şeklindeki beşere ait özellikleri çağrıştıran ayetleri olduğu gibi kabul etmek veya te’vil etmek yerine bu niteliklerin beşere yüklendiği manalara sahip çıkmışlardır.[117] Böylece bu iki yaklaşımın çıkmazlarını bertaraf etmek üzere Ehl-i sünnet akîdesi teşekkül etmiştir. Semerkandî bu noktada Eş’arî’nin, haberi sıfatları kabul ettiğini ancak Allah'ın, Kur'an'da zikrettiği gibi Arş üzerine istiva ettiğini söylediğini ve “istiva”nın “istila, mülk vs.” şeklinde te'vil edilmesine karşı çıktığını aktarmıştır.[118] Diğer bir Ehl-i sünnet âlimi Mâtürîdî ise bu tip müteşabih ifadelerin te’vil edilmesi gerektiğini “Allah’ın arşa istavâ etmesi” ayeti üzerinden temellendirir. Ona göre buradaki “arş” ile Allah’ın mülkü/tabiat/âlem, “istivâ” ise istilâ, yükselme ve kemale erme anlamındadır.[119] Ayrıca Mâtürîdî, “hiçbir şey O’nun benzeri değildir” ayetine binaen Allah’ın suret açısından yarattıklarına benzemeyi zatından nefyettiğini belirtir. Yani o, bir taraftan sıfatların hakikatlerini Eş’arî’ye benzer tarzda kabul edip tasdik eder diğer taraftan da te’vil etmenin yanlış olmadığını ancak buradaki maksattan nihai muradın ancak Allah’a ait olduğunu da belirtir.[120]

Semerkandî, müteşabih ayetlerin tasdiki ve te’vili konusunda Mâtürîdiyye’nin yaklaşımına uymuştur. O her ne kadar bu ifadelerin olduğu gibi kabul edilmesinden yana olsa da yorumunun yapılmasında bir sakınca olmadığını belirtir. Bu itibarla ayetlerde geçen; “istiva”nın “istila”, “parmak”tan maksadın “nimet”, “arş”ın “mülk”, “vech”in “zât (Rab)”, “el”in “kudret”, “”Rabb’in geldi” “emri geldi” ve “gözümün önünde yetiştirilmen için” ayetinde geçen ibareden mu-

---

114 Fecr 89/22.
115 Bakara 2/115.
116 Tâhâ 20/39.
117 Yürük, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, 166.
118 Eş'ârî, *el-İbane an Usuli'd-Diyâne*, 9, 31; Semerkandî, *İlmü’l-Âfâk ve’l-Enfüs*, 54a; *Mutekâd*, 69-70.
119 Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 91-92; Nesefî, *Tebsıratü’l-edille*, 1/215-218. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/46.
120 Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 93-95.

radın ise "benim tarafımdan" olarak kabul edilebileceğini söylemiştir. Zira işi tamamen Allah'a bırakmak durumu "onun yorumunun hakikatini sadece Allah bilir" demektir. Doğru olan Allah lafzı üzerinde ittifak etmektir.[121]

Sonuç

Sıfatları ispat etme veya bunları Allah'tan nefy etme şeklinde cereyan eden tartışmaları Allah'ın birliği çerçevesinde organize eden İslam âlimleri her durumda Allah'ın birliğine ve zâtının yüceliğine zarar verecek her türlü nitelemeden uzak durmaya çalıştıkları görülmüştür. Birçok noktada lafzî farklılıklardan öteye gitmeyen bu tartışmaların Allah'ı daha iyi anlamak ve tanımak amacı güttüğü aynı zamanda İslam dışı etkilere karşı itikadı koruma çabası içerdiğini söyleyebiliriz.

Allah'ın kemal sıfatları ile nitelenmiş olduğu Kur'an'ın birçok yerinde belirtilmiştir. İlk dönemde ortaya çıkmayan sıfatlar ile ilgili tartışmalar özellikle İslam dininin hem mekânsal hem de müntesipleri açısından genişlemesinden sonra ortaya çıkmış ve tercüme hareketleri ile de birçok felsefi tartışma ele alınmaya başlamıştır. Burada dikkati çeken en önemli husus İslam âlimlerinin sıfatlar bahsini İslam dışı cereyanlara cevap verme çerçevesinde ele almış olmalarıdır. Bu itibarla mevzuyu Semerkandî'nin görüşleri etrafında izah etmeye çalıştığımız için birçok mantıki ve felsefi argümanlarla karşılaşmış olmaktayız. Zira Semerkandî, felsefe ile meczedilmiş kelam döneminde yaşamış ve eserlerini ele alırken dönemin genel anlayışına da uymuştur. Eserlerinde tenzihçi ve te'vilci yaklaşımların bütününe değinmiş ve her bir sıfatı kendi düşüncelerine uygun tafsilatlı izahlarla ele almıştır. Birçok konuda Ehl-i sünnet kelamına uyan müellif Seneviyye ve Mecusiyye gibi cereyanlara cevaplar vermiş, zaman zaman Mu'tezili âlimleri eleştirmiş ve bazen de genel Sünni Kelam anlayışını da muhalefet etmiştir.

---

[121] Semerkandî, *Sahâif*, 373-376; *Me'ârif,* 105b-106a; *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, 54a; *Envâr,* 155a.

Allah'ın zâtı ve sıfatları problemini, teşbihçi, tenzihçi ve teşbih-tenzih şeklinde üç ana noktada toplayan Semerkandî, Mutezile âlimlerinin ve İslâm filozoflarının "zâtta çokluğun, hadislere mahal olacağı" şeklinde anlamalarını eleştirir. Ona göre Allah'ın mümkinlerden ayrı bir varlık olduğunu ilk başta kabul ediyorsak sıfatları izah ederken de bu ontolojik farklılığı göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Bu itibarla mümkinlere nisbet edilirken bir sıfatın ortaya çıkardığı epistemolojik söylem zorunlu varlığın niteliğine benzerliği çağrıştırsa da ontolojik ayrılık çerçevesinde değerlendirildiğinde bu durumun Allah için çok farklı bir anlam içerdiği unutulmamalıdır. Ancak, diğer taraftan Semerkandî, Ehl-i Sünnet kelamının "sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır" fikrine uymakla ve bunları delilleriyle ortaya koymakla beraber, yine de bu konuda kesin bir hüküm verilemeyeceğine kanidir. Sözün dönüp dolaşıp zâtın tam manasıyla kavranamayacağı noktasında gaybî bir meseleye vardığını ve islam âlimlerinin düşünceleri arasındaki farkların lafzî olduğunu belirtmiştir.

Semerkandî, itikada dair yazdığı eserlerinde sıfatları oldukça geniş ve değişik tasniflerle ele almıştır. Genel anlamda vücûdî ve ademî diye iki ana başlık altında incelediği sıfatların ayrımının kelam düşüncesi içerisindeki selbî ve sübutî sınıflandırmasına denk düştüğünü söyleyebiliriz. Onun kelam eserlerinde sıfatları incelerken ilim sıfatına özellikle dikkat çektiği görülmektedir. Bunun nedeninin ilim sıfatının diğer bütün sübûtî sıfatlara şamil bir yönünün olmasıdır. Ayrıca bir başka açıdan müellifin bu tavrının dönemin genel karakterini etkileyen İslam filozoflarının bütün sıfatları ilme irca etmelerine bir cevap verme niteliği taşıdığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

el-Bağdadî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. E. R. Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbühü't-Temhîd*. nşr. R. J. McCarthy. Beyrut: yy., 1957.

Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzar (Kelâm Metafiziği).* trc. İ. Çelebi- M. Çınar. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

el-Bizri, Nader. "Allah: Zât ve Sıfat İlişkisi Problemi". trc. Ziya Erdinç, *SAÜİFD* 19/36 (2017), 199-217.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2015.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd*. trc. A. Bülent Baloğlu v.dğr. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 37/101.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıḳhü'l-ekber*. trc. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2016.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-İbane an Usuli'd-Diyâne*. Kahire: y.y., ts.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida' (Eş'arî Kelâmı).* trc. K. A. Mavil-H. Y. Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn.* trc. M. Dalkılıç-Ö. Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

el-Fârâbî, Ebû Nasr. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye.* trc. Mehmet S. Aydın v.dğr. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikad'da Orta Yol).* trc. Kemal Işık, Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.

İbn Sînâ, Muhammed Ali. *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları).* trc. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ, Muhammed Ali. *Şifa Kitabı: Metafizik*. Haz. H. Gazi Topdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kâdı Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. trc. İlyas Çelebi. 3 Cilt. İstanbul: Y.E.K.B.Y., 2013.

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

el-Mâturidî, Ebu Mansur. *Kitabü't-Tevhid,* trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2003.

Mavil, H. Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi.* İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahru'l-Kelâm.* trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebsıratü'l-edille.* Haz. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

en-Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu.* trc. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

er-Râzî, Fahrüddîn, *el-Muhassal (Kelam'a Giriş.* trc. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

er-Râzî, Fahrüddîn, *Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-kelâm.* trc. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayncılık, 2011.

es-Sâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi.* trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2000.

Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *el-Mu'tekâd.* Haz. İsmail Yürük-İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *es-Sahâifu'l-İlâhiyye.* thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kahire: Mektebetü'l-Felah, ts.

Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *el-Me'ârif,* Lâleli. 2432/5: 29b-104a. Süleymaniye Kütüphanesi.

Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs.* Lâleli. 2432/3: 52b-70a. Süleymaniye Kütüphanesi.

Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *Mu'tekadât.* Laleli. 2432: 48a-70a. Süleymaniye Kütüphanesi.

Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *el-Envârü'l-İlâhiyye.* Lâleli. 2432/6: 143b-159a. Süleymaniye Kütüphanesi.

Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. *Milel ve Nihal.* trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdillah. *Şerhu'l Akâid.* Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.

Tunçbilek, H. Hüseyin. "İlahi Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11/15 (2006), 5-28.

Yavuz, Y. Şevki. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yazıcı, Muhammet. "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri". *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 201-260.

Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Yürük, İsmail. *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri: Allah ve İman Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987.

The Approach of Shams al-Dīn al-Samarqandī on the Problem of Divine Attributes

Summary

The subject of God's existence has not been the subject of great controversy within the classical theological thought. Rather, there are ongoing explanations about the uniqueness and particularly about the uniqueness of Allāh. The most important reason for this was undoubtedly the efforts of Islamic scholars to eliminate the harmful ideas that were later introduced into religion. There was no dispute about divine adjectives starting from the first periods until the 2nd century of the Islamic *hijra*. In this matter, until the time after the al-tābiʿīn who did not make any comments, the verses were understood as they are. However, many different ideas have emerged on the issue of Allah's advice with the expansion of Islamic religion both geographically and ethnically / religiously and with the intensive translation activities. Some of these ideas manifested in good intentions and some destructive purposes, especially the Mu'tazili scholars and theologians gave answers. In any case, the ideas about the relationship between adjectives and adjectives that began with the word Mu'tazile were evaluated within the framework of the singularity of Allāh. On the other hand, the Ahl al-Sunna, which emerged as opposed to Salafiyya's attitude about adjectives, represented the formation process of theological thought. By finding a middle way between Muʿtazila and Salafiyya, they proved both the adjectives and tried to eliminate the mistakes that may arise about the singularity of Allāh. Thus, the subject of adjectives that are tried to be explained in different aspects during each theologian (kalām) period is still up to date.

The subject of divine attributes have been attracted the attention of every scholar because of their centrality in the concept of monotheism (tawhid). In particular, the ongoing discussions within the framework of the relationship between attribute and person have made the subject more interesting. Shams al-Dīn al-Samarqandī is one of those who discussed the subject of God's at-

tributes in his own time. In this article, our main aim is to determine the attributes that Shams al-Dīn al-Samarqandī attributed to Allāh, to point out the place of divine attributes classification in Islamic thought and to reveal how to develop an approach to problems arising from attributes. For this reason, in this descriptive study, we will analyze not only the content of the document but also the content of the author. It is understood that al-Samarqandī analyzed and classified the attributes in almost every book. He divided the attributes into two groups as wujudī and ʿadimī. In addition, he distinguished the wujudī attributes as ḥāqiqī (true) and iḍafī (relative). Moreover, he did not count the subjective attributes by including the actual attributes in the relative attributes as did al-Māturīdī. al-Samarqandī disagreed with al-Ashʿarī 's view that the actual attributes were true.

Keywords: Kalām, tawḥīd, attribute, entity, al-Samarqandī.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Hadîsler Çerçevesinde Îsârın Tasnifine Dair Yeni Bir Değerlendirme

A New Evaluation Of Altruism Classification
In The Framework Of Hadiths

Yazar / Author

Fahri HOŞAB
Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ İlahiyat FakültesiTemel İslam Bilimleri
Kahramanmaraş/TÜRKİYE
fahrihosab@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5380-4166

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article
Makale Geliş Tarihi / Date of Receipt: 30/09/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 213-252
Atıf/Citation: Hoşab, Fahri. "Hadîsler Çerçevesinde Îsârın Tasnifine Dair Yeni Bir Değerlendirme". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 213-252
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 213-252

Hadîsler Çerçevesinde Îsârın Tasnifine Dair Yeni Bir Değerlendirme

Öz

Îsâr, Kur'an ve hadîslerde methedilen yüksek hasletlerdendir. Bu haslet, Hz. Peygamber'de en üst seviyede bulunmaktaydı. Sahabe de Allah'ın Resûlü'nü örnek alarak bazı hâdiselerde veya gerekli hâllerde îsârı yaşamışlardır. Îsâr üzerine yapılan ilmî çalışmalar, onu klasik ve yaygın bir tasnifle "mal ile îsâr" ve "can ile îsâr" şeklinde ele almaktadır. Konu ile ilgili hadîsler dikkate alındığında söz konusu tasnifin yetersiz kaldığı gözlenmektedir. Zira hadîs kaynaklarında yer alan îsâr ile ilgili rivayetler, bu tasnifin muhtevası dışında kalan farklı beyan, fiil ve hâlleri de ihtiva etmektedir. Îsâra dair yeni ve şümullü bir tasnifin yapılması konunun ve ehemmiyetinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilecek bir husustur.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, sünnet, îsâr, tasnif.

A New Evaluation Of Altruism Classification In The Framework Of Hadiths

Abstract

Altruism is one of the high qualities praised in the Qur'an and hadiths. The prophet Muḥammad was at the highest level at this virtue. The companions experienced altruism by taking the example of the messenger of Allāh in some cases or when necessary. Scientific studies on altruism, in a classical and widespread classification, treat it as "goods and altruism" and "life and altruism". When the ḥadīths are taken into consideration, it is observed that the classification is insufficient. Because the narratives about altruism in the hadith sources also include different declarations, acts and situations other than the content of this classification. A new and comprehensive classification of altruism, may contribute to a better understanding of the subject and of its importance.

Keywords: Hadith, sunnah, altruism, classification.

Giriş

Îsâr, Kur'an'da mefhum olarak zikri geçen ve hadîs kaynaklarında örnekleri yer alan bir haslet; aynı zamanda Hz. Peygamber'in (sav) şemâili muhtevasına giren önemli bir sünnettir. Kur'an vahyi ile ehemmiyetine dikkat çekilen îsâr hasleti, Allah'ın Resûlü tarafından en üst seviyede ömrünün son demine kadar yaşanmış ve O'nu model alan ashabınca da farklı örnekleri ortaya konmuştur.

Hz. Peygamber tarafından ve ashabınca da bazen ihtiyaç ve zaruret hâlinde bazen İslâm ahlâkının bir gereği ve tezahürü olarak yaşanan îsârın hedefi, insanların İslâm'a dâveti ve hidayeti, mü'minler arasındaki uhuvvetin hukukî ve ahlâkî vecibesi olan yardımlaşmanın, dayanışmanın ve fedakârlığın tesisidir. Îsâra dair hadîs kaynaklarında çok sayıda rivayet tespit etmek mümkündür. Makalede, îsâra örnek teşkil edebileceği tespit edilen rivayetlerin bir kısmına yer verilmiştir. Metnin akışı içerisinde söz konusu rivayetlerin bütünlüğü dikkate alınarak îsârın ıstılahî mânâsı, mahiyeti, keyfiyeti, çerçevesi, tasnifi ve uygulamadaki ölçü ve sınırları üzerinde durulacaktır.

Lügat ve Istılah Olarak Îsâr

"Îsâr" kelimesi, "bir şeyin var olduğunu belirten durumun ortaya çıkması" mânâsına gelen "e-se-ra" fiilinden türemiştir. "el-Esr" masdarı, "bir şeyi diğerine tercih etmek, üstün tutmak, öncelik vermek, diğerkâmlık, bir şeyi veya herhangi bir kişiyi bir diğerine tercih etmek, ikram etmek; bir şeye sevgisi olmak, meyli olmak" mânâlarına gelmektedir.[1]

Istılah olarak ise "îsâr", "Bir kimsenin kendi nefsi ihtiyaç içinde bulunsa dahi, imkânlarını başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması; bir başka kimseye fayda sağlamak maksadıyla fedakârlıkta bulunmasıdır."[2]

---

[1] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 4/7-8; Mustafa Çağrıcı, "Îsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/490.

[2] Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: 1389/1969), 3/1024, d. n. 32.

Îsâr ıstılahı, İslâm ahlâk ıstılahatının önemli mefhumlarından olup cömertlik hasletinin zirve noktasını ifade eder. İslâm mütefekkirleri, cömertliği çeşitli derecelere ayırmışlar; "sehâ", "cûd" ve "îsâr" olmak üzere üç derecesinden bahsetmişlerdir.[3] Bu tasnife göre, bir kimsenin elindeki imkânların bir kısmını başkasına ikram edip bir kısmını kendisine ayırması "**sehâ**", çoğunu başkasına verip az kısmını kendisine ayırması "**cûd**" ve tamamını başkaları için kullanması da "**îsâr**" olarak tarif edilmiştir.[4]

"Îsâr" mânâsına gelmek üzere Batı dillerinde "**altruism**", modern Arapçada "**gayriyye**", Türkçede "**diğerkâmlık**" ve **"özgecilik"** terimleri kullanılmaktadır. Bir kimsenin cömertlikte "îsâr" derecesine ulaşabilmesi için ikram ettiği şeye kendisinin fiilen muhtaç durumda bulunması şart değildir. Önemli olan kişinin, başkasını kendisine tercih edebilecek bir ahlâkî anlayışa ve güçlü bir iradeye sahip bulunmasıdır.[5]

Haslet Olarak Îsâr

"Îsâr", Kur'an ve hadîslerde methedilmiş, Allah ve Resûlü'nce mü'minlere tavsiye edilmiş yüksek hasletlerdendir. Bu haslet, Hz. Peygamber'de (sav) en üst seviyede bulunmaktaydı. Ashabı da Allah'ın Resûlü'nü örnek alarak muamelelerinde îsârı tatbik etmişlerdir. Bir mü'minde îsâr, İslâm ahlâkı ve zühd hayatının kemâl seviyesini ifade eder.

Îsâr, tasavvuf kaynaklarında geniş bir yelpazede ele alınmakta, konu değişik hikâye ve görüşlerle teferruatlı olarak, iman, sevgi, şefkat ve aşk coşkusunun bir tezahürü ve neticesi olarak anlatılmaktadır.[6]

---

[3] Mustafa Çağrıcı, "Cömertlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/72.
[4] Ebü'l-Kâsım Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1422/2001), 281.
[5] Çağrıcı, "Îsâr", 22/490.
[6] Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında Îsâr Kavramına Verdiği Önem", *Tasavvuf: İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 31-32.

İslâm âlimlerinden Gazzâlî (v. 505/1111) îsârı, "cömertliğin en üst derecesi" olarak vasıflandırmıştır.[7] Kur'an müfessirlerinden Kurtûbî (v. 671/1273), "Mü'minin nefsin dünyevî hisselerine, dinin maslahatını, arzu ederek tercih etmesi" şeklinde tarif ederek bu durumun, mü'minin mütekâmil mânâdaki yakîninin, muhabbetinin ve sabrının bir neticesi olduğunu ifade etmiştir.[8] Kelâm ve fıkıh âlimlerinden Cürcânî (v. 816/1413) ise, îsârı, "Şahsın başkasının menfaatini kendi menfaatine tercih etmesi veya bir zarardan evvelâ onu koruması" olarak tarif etmiş ve bu anlayışın İslâm kardeşliğinin en ileri derecesi olduğunu belirtmiştir.[9]

İslâm'a göre îsârın ibadet değeri taşıması için sadece Allah'ın rızasını kazanmak maksadıyla yapılması esastır. Kur'an ve hadîslere göre, Allah'ın rızasını tahsil dışında bir fayda gözetilerek işlenen amel, "ihlâs" esasına aykırıdır; ibadet vasfı taşımaz.[10]

Kurân'da Îsâr Mefhumu

"Îsâr" mefhumu, Kur'an'da beş âyette yer almıştır.[11] Bu âyetlerin dördü Mekkî, birisi Medenî surelerdedir. Âyetlerdeki "îsâr" kelimesinin siğaları, mazi ve muzari şeklindedir. Mefhum, geçtiği Mekkî surelerin dördünde mazi siğasında kullanılmışken,[12] Medenî suredeki kullanımı muzaridir.[13] Mekkî olan dört âyette lügat karşılı-

---

[7] Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011), 7/200-201.

[8] Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 20/365.

[9] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (b.y.: Dârü'd-Diyân li't-Turâs, ts.), 59.

[10] Amelde ihlâs bulunmasına dair bazı hadîsler için bk. Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el- Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Edeb", 52; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Fedâil", 199, "Zühd", 46; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Zühd", 48, 60; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Sünnet", 2; Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 5/146; Ebû Abdillah Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Kelâm", 21.

[11] Yûsuf 12/91; Tâhâ 20/72; Nâzi'ât 79/38; A'lâ 87/16; Haşr 59/9.

[12] Yûsuf 12/91; Tâhâ 20/72; Nâzi'ât 79/38; A'lâ 87/16.

[13] Bk. Haşr 59/9.

ğı olan "tercih etmek ve üstün kılmak" mânâsında kullanılmıştır.[14] Medenî olan Haşr suresinde ise ıstılah mânâsıyla kullanılmıştır. Âyetin meâli şöyledir: "*Onlardan önce o yurda (Medine'ye) yerleşip imana sarılanlar, kendilerine göç edip gelenleri severler; onlara verilenlere içlerinde bir arzu duymazlar, kendileri zorluk içinde bulunsalar bile,* ***onları kendi nefislerine tercih ederler*** **(وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ)**. *Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.*"[15]

Bu âyetin nüzûl sebebiyle ilgili, tefsîr ve hadîs kaynaklarında farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerdeki hâdiseler ve şahıslar, yer ve zaman farklı olsa da hepsinde anlatılan ortak husus, sahabenin, kendileri ihtiyaç sahibi olsalar da başkalarını kendi nefislerine tercih etmeleridir. Ashabın göstermiş olduğu söz konusu fedakârlık, bu âyetin sebeb-i nüzulü olarak zikredilmektedir.[16]

Kur'an'da ashabın faziletine dair bir haslet olarak zikredilen îsâr, mefhum olarak, Hz. Peygamber'in insanları İslâm'a davetinde/risalet vazifesini îfâda azami fedakârlık ve diğerkâmlığını ifade eden âyetlerle de irtibatlandırılabilir. Allah Resûlü'nün îsâr hasletiyle irtibatlandırabileceğimiz söz konusu âyetlerden ikisi aşağıda yer almaktadır:

"*'Onlar, bu Kur'an'a inanmazlar' diye neredeyse arkalarından kendini harap edeceksin.*"[17]

"*Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü'minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.*"[18]

---

[14] Bk. Yûsuf 12/91; Tâhâ 20/72; Nâzi'ât 79/38; A'lâ 87/16.
[15] Haşr 59/9.
[16] Bk. Ebû Abdillah Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 29/287-288; Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/362; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat. ts.), 7/4840-4843; Buhârî, "Tefsîr", 59/6; Müslim, "Eşribe", 172-173; Tirmizî, "Tefsîr", 60.
[17] Kehf 18/6.
[18] Tevbe 9/128.

Hz. Peygamber ve ashabının önemli bir hasletini ifade eden îsâr mefhumu, hadîs kaynaklarında daha geniş çerçevede ve örnekleriyle yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in Şemâilinde ve Beyanlarında Îsâr

Îsâr, en üst seviyede Allah'ın Resûlü tarafından yaşanmış ve şemâiline dair rivayetlerde çeşitli örnekleri yer almıştır. Ancak dünden bugüne îsâra dair kaleme alınan araştırmalarda, bunun aynı zamanda "nebevî bir haslet/sünnet" olduğu hususu etraflıca işlenmemiştir. Îsârın aynı zamanda Hz. Peygamber'in bir hasleti/sünneti olduğunun zihinlere telkin ve tespiti, hem ilmî açıdan hem İslâm'ın salih amellere teşviki (terğîb) hem de mü'minleri kâmilâne terbiye hedefi açısından önemlidir.

Hz. Peygamber, îsârla ilgili maddî ve mânevî açıdan öyle bir örneklik ortaya koymuştur ki, kendini ve ihtiyacını gözetmeksizin sahip olduğu her imkânı muhataplarına veya ihtiyaç sahiplerine vakit geçirmeden tahsis etmiş, şahsını hiç düşünmemiş veya kendisi için geriye cüz'î bir şey dahi bırakmamıştır. O, risalet vazifesi müddetince, maddî fedakârlıklar yanında, mü'minlerin/insanların uhrevî akıbet ve saadetini ve bununla irtibatlı dünyevî menfaat ve maslahatını gözeten mânevî, zihnî, hissî ve hukukî îsâr örnekleri de ortaya koymuştur.

Allah Resûlü hadîslerinde, en üst seviyede yaşadığı îsârı muhataplarına da doğrudan veya dolaylı tavsiye ve telkinde bulunmuştur. Hadîslerin/sünnetin bütünlüğü dikkate alındığında, O'nun, mü'min muhataplarına, îsâr hasletine sahip olmalarını, yerine ve ihtiyaca göre bunu amele dönüştürmelerini tavsiye ve telkin ettiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in şemâiline dair îsâr örnekleri ve îsârı tavsiye ve telkin eden bazı rivayetler, ileride îsârın tasnif ve muhtevasına dair başlıklar altında yer alacaktır.

Îsârın Klasik Tasnifi ve Hadîsler Çerçevesinde Yeni Bir Tasnif İhtiyacı

Îsâr üzerine kaleme alınan ilmî mütalaalar, onu yaygın ve klasik bir tasnifle "mal ile îsâr" ve "can ile îsâr" şeklinde ele almak-

tadır. Tefsir kaynaklarına ait bu tasnif[19], günümüz araştırmacıları tarafından da îsâra dair ilmî değerlendirmelerde esas alınmaktadır.[20]

Îsârla ilgili çalışmalar yapan günümüz araştırmacıları mütalaalarında zikri geçen klasik tasnifi esas aldıklarından mevzuyu bu çerçeve ile sınırlamak durumunda kalmışlardır. Hadîs kaynaklarında yer alan rivayetler dikkate alındığında, bu tasnifi ve çerçeveyi genişletmek mümkün gözükmektedir.

Tefsir kaynaklarına ait îsâr tasnifinin hadîs kaynaklarında yer alan ve îsâr mefhumu ile ilgili rivayetlerin bütününü ihtiva edemediğini ifade etmek mümkündür. Zira hadîs külliyatında yer alan ve mevzu ile doğrudan veya dolaylı ilgili rivayetlerin, îsâra dair bu tasnif ve muhteva dışında kalan farklı beyan, fiil ve hâlleri de ihtiva ettiği görülmektedir. Bu sebeple îsâra dair yeni ve şümullü bir tasnifin yapılması ve buna dair muhtevanın ortaya konması, mevzu ve ehemmiyetinin daha iyi anlaşılması ve unutulmaya, neredeyse uygulamadan kalkmaya yüz tutmuş bu hasletin/sünnetin ihyasına katkı sunabilir.

Îsârın Tasnifine Dair Yeni Bir Teklif ve Değerlendirme

Makalenin ileriki bölümlerinde îsârla ilgili örnekler barındıran hadîslerin bütünlüğü çerçevesinde yeni başlıklardan oluşan bir tasnif ve buna dair muhteva teklifi yer almaktadır. **Teklif edilen başlıklar, hadîs lafızlarında yer alan mefhumlar ve bunlarla ilgili muhteva göz önüne alınarak belirlenmiştir.** Makaledeki yeni tasnifi oluşturan başlıkların kısa olması tercih edilmiş ve altına dercedilen muhtevayı etraflı bir şekilde ifade etmesi hedeflenmiştir.

Teklif edilen başlıklar altında konu ile ilgili bazı rivayetlerin ihtiva ettiği örnekler yer almıştır. Bu rivayetlerden bazıları birden

---

[19] Bk. Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/368-369; Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003), 4/219.

[20] Bk. Zülfikar Durmuş, "Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Model: İsâr", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 25-26; Çağrıcı, "İsâr", 22/491; İbrahim Kaya, *Hadislerde İsâr Hasleti* (Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 35-37.

fazla îsâr davranışı örneği barındırabilmekte veya birden fazla başlığa örnek teşkil edebilmektedir. Bununla beraber makalede, bir rivayet/örnek sadece bir başlık altında zikredilmiş, ilgili olduğu farklı başlıklarda değerlendirilmemiştir.

Aşağıda, teklif edilen tasnife dair başlıklar ve bunlarla ilgili muhteva yer almaktadır.

a. Hukukî Îsâr

Îsârın bir sınıfı, mü'minin, Allah'ın rızasını gözeterek kendine ait haklardan veya hakkı olan şeylerden mü'minlerin/insanların maddi veya mânevi ihtiyacı veya maslahatı için ferağat etmesi/fedakârlıkta bulunmasıdır. Bu ferağat veya fedakârlık hâlini "hukukî îsâr" olarak isimlendirmek mümkündür. Hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber ve ashabının ortaya koyduğu ve hukukî îsâr olarak değerlendirilebilecek örnekler yer almaktadır.

Hukukî isârın en yüksek mertebesi, mü'minin ulvi bir gaye için **hayat hakkından ferağat** ederek canını ortaya koymasıdır. Müfessirlerden Kurtûbî ve İbnu'l-'Arabî (v. 543/1148), hayat hakkından ferağati ifade eden can ile îsârın, mal ile yapılandan daha büyük bir cömertlik olduğunu vurgular.[21] Kurtûbî, cömertçe canını feda etmenin cömertliğin en ileri derecesi olduğunu belirterek can ile îsârın en üst mertebesini, sahabenin Hz. Peygamber'i canları pahasına korumaları örneği ile açıklar.[22] İbnu'l-'Arabî de, candan cömertlikte bulunmanın cömertliğin en yüksek mertebesi olduğunu belirtir.[23]

Rivayetlere bakıldığında, can ile îsârı en üst seviyede Hz. Peygamber'in yaşadığı görülmektedir. Allah'ın Resûlü, risalet vazifesini yüklendikten sonra davası/daveti için hayatını ortaya koymuş; bu uğurda işkencelere göğüs germiş, suikastlara maruz kalmış, kendisi ve ashabına harp ilân edilmiş veya kendisinin ilân etme zarureti ortaya çıkmış, harpte yaralar almış ve yeri geldiğinde ön safta

[21] Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/368-369; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/219.
[22] Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/368-369.
[23] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/219.

cihad etmiştir. Hz. Peygamber'in şemâili muhtevasına giren can ile îsâr veya hayatını ortaya koyma/yaşama hakkından ferağat olarak değerlendirilebilecek bazı beyanları ve fiilî örnekler aşağıda sıralanmıştır.

Allah'ın Resûlü hadîslerinde, can ile îsârın yaşandığı hâdiselerden cihada ve muhtemel akıbeti olan şehadete dair iştiyakını şöyle dile getirmiştir:

"*Muhammed'in nefsini kudret elinde tutan Allah'a yemin ediyorum ki, Müslümanlara meşakkat vermeyecek olsam, Allah yolunda gazveye çıkan hiçbir seriyyeden asla geri kalmazdım...*"[24]

"*Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a kasem olsun, Allah yolunda gazaya çıkıp öldürülmeyi, sonra tekrar hayat bulup gazada tekrar öldürülmeyi, sonra tekrar gazaya çıkıp öldürülmeyi ne kadar isterim!*"[25]

Hz. Peygamber beyanlarıyla zaman zaman ashabını/mü'minleri de can ile îsâra davet ve teşvik etmiştir. Bu hususa dair iki hadîs ise şöyledir:

"*Her ölenin ameline son verilir, ancak Allah yolunda ölen murâbıt müstesna. Çünkü onun ameli kıyamet gününe kadar artırılır. Ayrıca o, kabir azabına da uğratılmaz.*"[26]

"*Cennete giren hiç kimse dünyaya geri dönmek istemez, yeryüzünde olan her şey orada vardır. Ancak şehid böyle değil. O, mazhar olduğu ikramlar sebebiyle yeryüzüne dönüp on kere şehit olmayı temenni eder.*"[27]

Hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber'in harp sahasında hayatını ortaya koymasına ve bu hususta ashabına örneklik ve rehberlik

---

[24] Buhârî, "Cihâd", 6.
[25] Buhârî, "İman", 25, "Cihâd", 2, "Humus", 8, "Tevhid", 28, 30; Müslim, "İmâret", 103-107; Muvatta, "Cihâd", 2, 40; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sunenu'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Cihâd", 14, "İman", 24.
[26] Tirmizî, "Fedâilu'l-Cihâd", 2; Ebu Dâvud, "Cihâd", 16.
[27] Buhârî, "Cihâd", 5, 21; Müslim, "İmâret", 108, 109; Tirmizî, "Fedâilu'l-Cihâd", 13; Nesâî, "Cihâd", 30. Can ile îsâra teşvik eden benzer diğer rivayetler için bk. Tirmizî, "Fedâilu'l-Cihâd", 21; Ebu Dâvud, "Cihâd", 42; Nesâî, "Cihâd", 25-26; Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sunenu İbnu Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Cihâd", 15.

yaptığına dair rivayetler de yer almaktadır. Rivayetlerde, Allah'ın Resûlü'nün Bedr Harbinde insanların en şiddetli savaşanı ve müşrik saflarına en yakın olan kimse olduğu, ashabının, muharebe meydanında korktuğunda zaman, O'nun arkasına sığındığı ve korunduğu[28]; Huneyn Harbinde, düşmanın şiddetli hücumu karşısında yaşanan bozgunda herkesin gerilediği, kendisinin gerilemediği ve ordusunu toparladığı[29] nakledilen rivayetler arasındadır.

Hz. Peygamber'in ashabı da cihad esnasında, O'nun teşvik ve telkinlerine tabi olarak Allah'ın dinini, Resûlü'nü ve Müslüman kardeşlerini canları pahasına korumuşlardı. Bu hususla ilgili bazı örnekler ise şöyledir: Uhud savaşında Mus'ab b. Umeyr, Hz. Peygamber'in önünde savaşmış, şehid olmuştu. Peşinden Hz. Peygamber sancağı Hz. Alî'ye vermiş, o ve Ashabtan bir cemaat Allâh Resûlü'nün önünde savaşmıştı.[30] Aynı muharebede Müslümanlar, bozguna uğradıklarını sanıp dağılıp kaçmaya başladıklarında, Allah'ın Resûlü Ensardan on iki kişiyle bir köşede kalmış, bunlardan on bir kişi Hz. Peygamber'i korumak için giriştiği çarpışmada şehit olmuş, on ikinci kişi olan Ebû Talha ise elinden yara almış, parmakları kesilmişti.[31] Yine Uhud'da Ümmü Ümare isimli sahabî kadın Allâh Resûlü'nü korumak için muharebeye katılmış, derin bir yara alıncaya kadar kılıç kullanmış, ok atmıştır.[32] Aynı muharebede Ebu Dücane Allâh Resûlü'nün üzerine eğilerek kendisini kalkan yapmış, gelen oklar sırtına birikmişti. Bu sırada Sa'd b. Ebî Vakkâs da Allâh Resûlü'nün önünde ok atıyordu.[33]

Hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber ve ashabının, yeri geldiğinde, Allah rızası ve İslâm davasının muvaffakiyeti için **hayatlarını idame vasıtaları ve temel ihtiyaçları ile ilgili haklarından ve**

---

[28] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/86,126.
[29] Buhârî, "Meğâzî", 54, "Cihâd", 61, 97, 167; Müslim, "Cihâd", 79, 80; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/207.
[30] Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrût: Dârü'l-Hayr, 1419/1999), 3/59.
[31] Nesâî, "Cihâd", 28.
[32] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/66.
[33] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/66; Bk. Buhârî, "Meğâzî", 18.

imkânlarından da **ferağat** ve **fedakârlık**ta bulundukları nakledilmektedir. Bu ferağat ve fedakârlık hâlini de hukukî îsâr sınıfında değerlendirmek mümkündür. Bahis konusu rivayetlerden bazıları şunlardır:

Hz. Peygamber sade yaşardı. İçine hurma lifi doldurulmuş bir yastık, kuru bir yatak,[34] sırtındaki elbise ve evde elzem olan birkaç eşya, O'nun sahip olduğu dünya servetiydi. Hanesinde günlerce yemek pişirilmek için ateş yakılmaz[35] ve bazen günlerce karnını doyurmak için sıradan birkaç tane hurma dahi bulamadığı olurdu.[36] Öyle zaman olurdu ki, bir gün karnını doyursa birkaç gün aç gezerdi.[37] Allah'ın Resûlü, sahip olduklarının ya da eline geçenlerin tamamını ihtiyacı olanlara dağıttığı ve geriye bir şey bırakmadığı için böyle bir hayat yaşıyordu.[38]

Hz. Peygamber isteseydi mal ve servet biriktirebilme, hatta çok zengin bir insan olma imkânına sahipti. Savaşlardan payına düşen ganimetlerin sadece belli bir kısmını elinde tutması bile zengin olmasına kâfiydi. Ganimetlerin beşte biri O'nun hakkıydı. Bu hak, kendisine Allah tarafından şu Kur'an âyetiyle verilmişti: "*Bir de malumunuz olsun ki savaşta elde ettiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ındır. Yani Resûlullah'a, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara (gariplere) aittir.*"[39]

Allah Resûlü'nün payına düşen ganimetler bazen çok büyük rakamları buluyordu. Sadece Huneyn Gazvesinden elde dilen ganimetleri kaynaklar şöyle haber vermektedir: 6.000 esir, 24.000 deve, 40.000 koyun, 4.000 okka gümüş...[40] Yalnızca bu gazveden ele geçi-

---

[34] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/51.
[35] Buhârî, "Et'ime", 23, "Rikâk", 17; Müslim, "Zühd", 20-27; Tirmizî, "Zühd", 38, 35.
[36] Müslim, "Zühd", 36.
[37] Müslim, "Zühd", 22.
[38] Bk. Müslim, "Zühd", 36; Tirmizî, *eş-Şemâi'lü'l-Muhammediyye* (Beyrût: Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 64-65; *Sunen,* "Zühd", 38-39.
[39] Enfâl, 8/41.
[40] Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* (Kâhire: Mektebet'ul-Hancî, 1421/2001), 2/141.

rilip O'nun payına düşenlerin bir kısmı dahi bir insanı çok zengin etmeye yetecek miktardaydı.

Hz. Peygamber, mü'minleri de bolluk darlık gözetmeden ihtiyaç sahipleri için sahip olduklarından ferağat etmeye davet etmiştir. "*Sadakanın en faziletlisi, insanın eli dar, karnı aç, kendisi muhtaç iken başkasına vermiş olduğudur.*"[41] hadîsinde olduğu gibi bazı beyanlarında insanları en zor ve dar zamanlarında dahi îsâra teşvik etmiştir.

Hadîs kaynaklarında, Allah Resûlü'nün, hakları veya ihtiyaçları olan şeylerden başkaları hesabına fedakârlık hususundaki teşvik ve telkinlerine riayet eden ashabının da ortaya koyduğu dikkat çekici îsâr örnekleri yer almaktadır. Meselâ; Allah Resûlü Hz. Ömer'e ihtiyacını karşılaması için ne zaman para veya mal verse, o, her seferinde kendisine verilmek isteneni daha çok muhtaç olan birine vermesini söylerdi.[42]

Allah'ın Resûlü, kendisine yapılan haksızlıklar karşısında da **affetmeyi cezalandırmaya tercih** ederek hukukî îsârda bulunmuştur. Bu hususa da örnek teşkil edebilecek bazı rivayetler makalede başka başlıklar altında yer aldığından burada değerlendirilmemiştir. Hz. Âişe O'nun devamlılık arz eden bu hâlini şöyle anlatmıştır: "(Allah'ın Resûlü*) Kendisi için hiç intikam aramadı. Ama Allâh'ın bir haramı ihlâl edilince, o zaman Allâh için intikam alırdı.*"[43]

b. Mâlî Îsâr

Hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber ve ashabına dair mâlî fedakârlık örnekleri de yer almaktadır. Bu örnekler bütünlüğünü "mâlî îsâr" olarak isimlendirmek mümkündür. Rivayetlere göre Allah Resûlü, malî imkânlarını, geride bir şey bırakmaksızın ihtiyaç sahiplerine sarf ettiği gibi, bunu, yerine göre ve imkân ölçüsünde ashabına, dolayısıyla istikbâldeki ümmetine de tavsiye etmiştir. O'nun, hadîslerinde ashabını infaka/sadakaya teşviki, bazen eldeki

[41] Ebû Dâvûd, "Vitr", 12; Nesâî, "Zekât", 49.
[42] Buhârî, "Ahkâm", 17; Müslim, "Zekât", 111; Nesâî, "Zekât", 94.
[43] Buhârî, "Menâkıb", 23, "Edeb", 80, "Hudûd", 10, 42; Müslim, "Fezâil", 77; Muvatta', "Hüsnü'l-hulk", 2; Ebû Dâvûd, "Edeb", 4.

imkânların bir kısmını, bazen büyük bir kısmını,[44] bazen tamamını vermeyi[45] ihtiva etmektedir.

Rivayetlerde zikredildiğine göre Allah Resûlü'nün yarın için herhangi bir şeyi biriktirme/evde geceletme gibi bir âdeti yoktu.[46] Bir gün Sahabeden Ebu Zerr'e şöyle demişti: "*Şu Uhud Dağı'nın benim için altına çevrilmesini ve ondan da bir tek dinar dışında, üç günden fazla yanımda akşamlamasını (beklemesini) arzu etmem. O bir tek dinarı da ben, sadece borç için yanımda bulundururdum. Geriye kalanın tamamını Allah'ın kullarına, alınız, alınız, diyerek dağıtmak isterdim.*"[47]

Yine rivayetlerde geçtiğine göre Hz. Peygamber, kendisinden bir şey istenildiğinde hayır dememişti.[48] Allah'ın Resûlü, istenilen şey o anda elinde mevcut ise hemen vermiş,[49] mevcut değilse, ya daha sonra eline geçtiğinde vermek üzere vadetmiş,[50] ya başkasından kendi adına borç alma[51] ya da ihtiyaç sahibi olanın ihtiyacını giderebilecek bir başka şahsa yönlendirme suretiyle mevcut ihtiyacı gidermiştir.[52]

Hadîs kaynaklarında, Hz. Peygamber'in kendisinden istenilen bir şeye o anda ihtiyacı olsa dahi, kendi ihtiyacını karşılamayı terk ederek onu isteyene verdiğine dair rivayetler vardır. Bununla ilgili birkaç örnek şöyledir: Giymesi için kendisine bir hanım sahabî tarafından getirilen bürdeyi, giydikten hemen sonra sahabeden bir zat istemiş, bunun üzerine çıkarıp ona vermişti.[53] Arafat'ta vakfe yaparken bir bedevi yanına gelerek giymiş olduğu ridasının bir ucun-

---

[44] Bk. Buhârî, "Zekât", 10, 9, "Menâkıb", 25, "Edeb", 34, "Rikâk", 49; Müslim, "Zekât", 66-67.
[45] Bk. Ebu Dâvûd, "Zekât", 40.
[46] Tirmizî, "Zühd", 38.
[47] Buhârî, "Rikâk", 14.
[48] Buhârî, "Edeb", 39; Müslim, "Fezâil", 56.
[49] Müslim, "Fezâil", 60.
[50] Müslim, "Fezâil", 60.
[51] Ebû Dâvûd, "Harâc", 33-35.
[52] Müslim, "İmaret", 134; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 175.
[53] Buhârî, "Libâs", 18, "Buyû", 31, "Edeb", 39, "Cenâiz", 28.

dan tutup kendisinden istemiş, O da çıkarıp vermişti.[54] Bir gün Bahreyn'den kendisine oldukça çok miktarda mal getirilmiş, onu mescide döktürmüş, tek bir dirhem kalmayıncaya kadar dağıtmıştı.[55] Bir hadîsinde, îsâr hâlinden dolayı yaşamış olduğu zorluklar hakkında yakın sahabîlerinden Bilâl-ı Habeşî'nin de ismini zikrederek şöyle demiştir: "*Zaman olmuştur otuz gün ve otuz gece bir ay boyunca, Bilâl ile benim yiyeceğim, Bilâl'in koltuğunun altına sıkışacak miktarı geçmemiştir.*"[56]

Allah Resûlü'nün îsâr hasleti, zaman zaman uzun süreli açlık yaşamasına da sebep olmuştu. Bu hususa dair rivayetlerden birisi şöyledir: Bir gün mutad olmayan bir saatte Mescide geldi ve orada Ebu Bekir ve Ömer'e rastladı. Onlara bu saatte niye geldiklerini sordu. Onlar, "Bizi evden çıkaran açlıktır." dediler. Onlara şöyle karşılık verdi: "Beni de evde çıkaran açlıktan başka bir şey değil."[57]

Allah Resûlü'nün maddiyat adına herhangi bir şeyi ertelememe hâli ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Rivayetlere göre, vefatında evinde maddiyat adına herhangi bir tereke bırakmamış[58], vefatından önceki hastalık hâlinde bile evinde yedi (veya altı) tane altın bulunduğunu hatırlayınca, onların fakirlere dağıtılmasını istemişti.[59] Rivayetlerden anlaşılan şudur ki, O'nun îsârı, ıztırarî değil, ihtiyarî idi.[60]

Hz. Peygamber'in, mü'minleri de malî îsâra teşvik etmiştir. O'nun bu hususa dair hadîslerinden birisi şöyledir: "*Bir kişinin yiyeceği iki kişiye, iki kişinin yiyeceği dört kişiye dört kişinin yiyeceği sekiz kişiye yeter.*"[61] Zikri geçen hadîste, bir mü'minin elindeki yiyeceği ile kendi ihtiyacını kısmen karşılayıp kalan kısmıyla da başka

---

[54] Tirmizî, "Zekât", 23.
[55] Buhârî, "Salât", 42, "Cizye", 4.
[56] Tirmizî, "Kıyâmet", 34.
[57] Müslim, "Eşribe", 140; Tirmizî, "Zühd", 39.
[58] Bk. Buhârî, "Vesâyâ", 1, "Cihâd", 60, 85, "Meğazi", 88; Müslim, "Vesâye", 18.
[59] Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 2/209.
[60] Bk. Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Dımaşk: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1418/1997), 11/352.
[61] Müslim, "Eşribe", 179, 180; Tirmizî, "Et'ime", 21.

muhtaçların ihtiyacını kısmen de olsa karşılama tavsiye edilmektedir.

Allah'ın Resûlü mü'minlere, sadece varlık zamanında değil, darlık zamanında da imkân ölçüsünde mâlî îsârı tavsiye etmektedir. O, bir hadîsinde az maldan verilen sadakanın çok maldan verilenden daha faziletli olduğunu ifade etmiş[62], diğer bir hadîsinde de bu durumu, "fakirliğin cömertliği" olarak vasıflandırmıştır.[63]

Hz. Peygamber'in ashabı mâlî îsâr hususunda da O'nu örnek almış, bunu kendi aralarında tatbik etmişlerdir. Mekke'de müşriklerin mü'minlerle istihzaları, hakaretleri, onları toplumdan tecrid etmeleri, iktisadî boykotla tüm insani ilişkileri askıya almaları ve işkenceler, Ashabı birbirine daha da yaklaştırmış, aralarında gerçek akrabalar gibi hatta daha ileri bir bağlılık meydana getirmişti. Bu vesileyle birbirine yardımcı olmuşlar, zengin olanlar fakir kardeşlerine destek olmuşlar ve köle durumunda bulunanlarını fidyelerini ödemek suretiyle hürriyetlerine kavuşturulmuşlardı. Mesela Hz. Ebû Bekir, Bilâl-i Habeşî'nin fidyesini ödeyerek onu azad ettiğinde, azad ettiği yedinci köleydi.[64]

Ashabın çeşitli îsâr örnekleri sergilediği Hicret öncesi, esnası ve sonrası hâdiseler de mâlî îsâr açısından incelemeye değer bir muhtevaya sahiptir. Mekke'de çeşitli eza, sıkıntı, alay ve boykota rağmen inancından taviz vermeyen Ashab,[65] buradaki şartlar hayatta kalmalarına dahi izin vermeyecek derecede kötüleşince hicret etmek zorunda kaldılar. Mekke'den Medine'ye göç eden muhacirler, hayatları boyunca çalışıp biriktirdikleri maddiyatlarını da burada bıraktılar.

Mekkeli muhacir kardeşlerini karşılayan Ensârsa îsâra örnek teşkil eden muameleler ortaya koydular. Bunların birkaç örneği şöyledir: Hz. Peygamber Medine'de düz bir arazide mescid inşa etmeye karar vermişti. Arazi Medineli iki kardeşe aitti. Bunlar hem yetim

---

[62] Nesâî, "Zekât", 49.
[63] Ebû Dâvud, "Zekât", 40.
[64] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/252.
[65] Buhârî, "Menâkıb", 25.

hem de çocuk denilecek yaşta olan Sehl ve Süheyl kardeşlerdi. Hz. Peygamber'in düşüncesi kendilerine iletildiğinde bir îsâr örneği ortaya koyarak arsayı bedelsiz mescidin inşası için hibe etmek istediler. Allah'ın Resûlü bu teklifi kabul etmeyerek arsanın bedelini ödedikten sonra arsaya mescidi inşa ettirdi.[66] Mekkeli muhacirlerin ellerinde sahip oldukları bir şeyleri yoktu. Medineli Ensar ise, arazi ve akar sahibi kimselerdi. Ensar her yıl mallarını, ürünlerinin yarısını onlara vermek, muhacirler de çalışma ve bakım işlerini üzerlerine almak şartıyla aralarında anlaştılar.[67]

Sahabenin mâlî îsâr hasletine dair bir başka örnek, Hz. Osman'ın, Tebük Seferine çıkacak İslâm ordusunun teçhizine yardımcı olmak için Hz. Peygamber'e bağışladığı servettir. Bu bağış, 1000 dinar[68] ve 300 deveden müteşekkildi.[69]

c. Nefsî Îsâr

Hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber ve ashabının mü'minleri nefislerine tercih ettiklerine dair rivayetler de yer almaktadır. Bu örnekler, kişinin, insanların ihtiyaç veya sıkıntısını gidermek için şahsî menfaat ve rahatından, nefsî arzu ve ihtiyaçlarından ferağat etmesini ihtiva etmektedir. Bu tür fedakârlıkları "nefsî îsâr" olarak değerlendirmek mümkündür.

Rivayetlerde yer alan nefsî îsâr sınıfına girecek davranışlar, her şeyden önce Allah Resûlü'nün şahsında müşahede edilmektedir. Bu hususa dair örneklerden biri Hendek Gazvesi sırasında yaşanmıştır. "Ahzab günü" de denen karşı karşıya bulunulduğu zaman içerisinde şiddetli bir rüzgâr ve aşırı soğuk vardı. Allah'ın Resûlü, sahabeden Huzeyfe'yi haber getirmesi için düşman tarafına gönderdi. Huzeyfe'nin üzerinde zırhı ve onu soğuktan koruyacak kalınlık ve ebatta elbisesi de yoktu. Sırtında, dizlerinden aşağıya inmeyen hanımına ait bir elbise vardı. Soğuktan titriyordu. Gidip karşı cephe olan Kureyş'in durumunu öğrendikten sonra Allah

[66] Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 45.
[67] Müslim, "Cihâd", 70.
[68] Tirmizî, "Menâkıb", 18.
[69] Tirmizî, "Menâkıb", 19.

Resûlü'ne gelerek bilgi verdi. Bu esnada Huzeyfe soğuktan titremeye başladı. Allah Resûlü ona çıkarıp kendi abasını giydirdi. Huzeyfe sabaha kadar Hz. Peygamber'in abasının altında uyudu.[70] Soğuktan titreyen sahabîsini soğuk havadan korumak için sırtındaki abasını ona vererek kendisine tercih eden Hz. Peygamber, kendisi soğuk havaya katlanmak durumunda kaldı.

Hadîs kaynaklarında Allah Resûlü'nün mü'minleri de nefsî îsâra teşvik ettiğine dair rivayetler vardır. O'nun mevzu ile ilgili bir hadîsi şöyledir: "*Kimin canı herhangi bir şeyi arzu etmiş olduğu hâlde, kendi arzu ve isteğine aldırmadan, bir başkasını kendi nefsine tercih ederek infak ederse, Allah Teâlâ onu bundan dolayı bağışlar.*"[71] Nefsî îsâra dair hadîslerinden birisinde de kendisini yetim çocuklarına adayan dul kalmış kadınlarla ilgili şöyle demiştir: "*Ben ve yanakları kararmış kadın, kıyamet günü şu iki şey gibi yan yanayız. O kadın ki mevkii makamı bulunan kocasından dul kalmıştır, maddi imkânlarından başka nesep ve güzelliği de yerindeydi. Bütün bunlara rağmen o kadın evlenmez ve yetimler büyüyünceye veya ölünceye kadar kendini onlara hasreder.*"[72] Bir başka rivayette, sadaka olarak verilen bir hurmayı bölerek iki kız çocuğuna taksim edip kendine pay ayırmayan bir kadınla ilgili de şöyle demiştir: "*Kim bu şekilde kızlarla imtihan edilir, o da onlara iyi davranırsa, kızlar, onun için, ateşe karşı perde olurlar.*"[73]

Ashab da gerek Allah'ın Resûlü'ne gerek mü'min kardeşlerine karşı nefsî îsâra örnek teşkil edebilecek davranışlar ortaya koymuşlardır. Mevzua dair birkaç örnek şöyledir: Bedir savaşından sonra Mekke halkı İslâm ordusu tarafından esir edilen aile fertleri için necat fidyesi olarak mal göndermişti. Esirlerden Hz. Peygamber'in damadı Ebu'l-As için de Allah Resûlü'nün kızı Hz. Zeynep fidye göndermişti. Gönderdikleri arsında gerdanlığı da bulunmaktaydı. O

---

[70] Müslim, "Cihâd", 99.
[71] Alî b. Hüsâmüddîn el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 15/332.
[72] Ebu Dâvud, "Edeb", 121.
[73] Buhârî, "Zekât", 10; Müslim, "Birr", 147; Tirmizî, "Birr", 13.

gerdanlığı Zeyneb'e evlendiğinde annesi Hz. Hatice takmıştı. Hz. Peygamber gerdanlığı gördüğünde çok üzüldü ve ashabına, "Zeyneb'in esirini serbest bıraksanız ve onun malını da ona geri verseniz olmaz mı?" dedi. Bunun üzerine sahabîler, Allah'ın Resûlü'nün damadını serbest bırakıp, necat fidyesi olarak gelen malları da Hz. Zeyneb'e geri gönderdiler.[74] Ashab bu davranışıyla, kendi paylarına düşen bir malı alıp kullanmak yerine, kızına iade etmek suretiyle Allah'ın Resûlü'nü kendi nefislerine tercih ettiler. Mekke'nin fethinden önce Şam'a ticaret için gitmiş olan Ebu'l-As, dönüş yolunda İslâm ordusuyla karşılaşmış, kaçıp kurtulmuş, ancak mallarının bir kısmı ele geçirilip yine Medine'ye getirilmişti. O ise gece gizlice Medine'ye gelmiş, Hz. Peygamber'in kızı Hz. Zeyneb'in yanına varmış, o da Ebu'l-As'ı himayesine aldığını duyurmuştu. Bunun üzerine Allah'ın Resûlü durumu ashabına haber vermiş, malı ele geçiren seriyyeyi çağırmış, onlara bu malların kendilerine Allah'ın bir ikramı olduğunu isterlerse sahiplenebileceklerini, isterlerse imtina edeceklerini söylemişti. Bu hitaptan sonra seriyyede bulunanlar, ele geçirilen mallardan geride bir şey bırakmaksızın bir kova, küçük bir su kabı, çuvalın ağzına geçirilen bir ağaç parçasına varıncaya kadar Ebu'l-As'a iade etmişlerdi. O da bu malları alarak Mekke'ye dönmüş, kendisine borcu olanların mallarının tamamını ödemiş, sonra iman ederek tekrar Medine'ye geri gelmişti.[75] Seriyyedeki sahabîlerin îsârı onun hidayetine vesile olmuştu.

Hadîs kaynaklarında Sahabenin kendi arasında da nefsî îsâr örnekleri yaşandığına dair rivayetler yer almaktadır. Bu hususa dair iki örnek şöyledir: Hz. Peygamber, Bahreyn arazisini ashabına taksim etmek üzere, önce Ensâr'ı davet etmişti. Ensâr fedakârlık ve ferağat göstererek, "Ey Allah'ın Rasulü! Muhacir kardeşlerimize bunun bir mislini fazlasıyla taksim buyurmadıkça bize bir şey vermeyiniz!" demişlerdi.[76] Hz. Ömer'in, hilafeti zamanında suikasta uğra-

[74] Ebu Dâvud, "Cihâd", 121; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/222-223.
[75] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/226-227.
[76] Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 7.

dığında son isteklerinden birisi, vefat ettiğinde Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekr'in medfun olduğu Hz. Âişe'nin odasına defnedilmek olmuştu. Bu isteğini oğlu Abdullah vasıtasıyla Hz. Âişe'ye iletmişti. Bu istek kendisine iletilen Hz. Âişe, "Ben oradaki tek mezarlık yeri kendim için ayırmıştım. Fakat bugün Ömer'i kendime tercih ediyorum."[77] demiş ve kendisi için mânevî değeri olan yerden ferağatta bulunmuştu.

d. Belvî Îsâr

Hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber ve ashabının kıtlık, tehlike, musibet, zulme uğrama veya harp gibi imtihan ve ibtilâ hâllerinde mü'min veya mü'min namzetlerine imkân, rahat ve huzurlarından ferağat ederek selâmetleri veya hidayetleri için yardım ettikleri veya sıkıntı ve üzüntülerini paylaşarak hafiflettikleri veya ortadan kaldırdıklarına dair îsâr örnekleri vardır. Rivayetlerde yer alan imtihan ve ibtilâ zamanlarındaki ferağat veya fedakârlık örneklerini "mihnet" ve "belâ" mefhumlarına izafeten "belvî îsâr" olarak isimlendirmek mümkündür.

Hz. Peygamber'in hayatında belvî îsâr örnekleri yer aldığı gibi bunu ashabına da tavsiye etmiştir. Allah Resûlü'nün zikri geçen durumlarda ortaya koyduğu îsârla ilgili iki örnek şöyledir: Bir gece Medîne halkı umumî bir korku yaşamıştı. Halk (korkuya sebep olan) sesin geldiği tarafa yönelmişti. Allâh Resûlü ise, herkesten evvel o yöne gitmiş, durumu araştırmış ve geri dönüyordu. Halktan o bölgeye yönelenlerle yarı yolda karşılaştı. Çıplak atının üstünde ve boynunda kılıcı asılı vaziyette şöyle demişti: 'Korkulacak bir şey yok, korkulacak bir şey yok!"[78] Tehlike barındıran bir vasatta duruma ilk müdahil olan ve tehlike bölgesine ilk giden kişi Allah'ın Resûlü olmuştu.

İkinci örnek, Hz. Peygamber'in kıtlık/kuraklık zamanlarında sergilediği îsâr davranışlarıyla ilgilidir: Hicretin 6. yılında, kendi bölgelerinde yaşanan bir kuraklıkta hayvanlarına otlak bulamayarak

[77] Buhârî, "Cenâiz", 96.
[78] Buhârî, "Cihâd", 46, 82; Müslim, "Fezâil", 48; Tirmizî, "Cihâd", 14.

sıkıntıya düşen Kureyş taraftarlarından Ğatafanlılar, Allâh Resûlü'ne müracaat ederek kuraklığın yaşanmadığı Medine bölgesine ait sulu ve otlu arazilerde hayvanlarını otlatmak için müsaade istediler. Hz. Peygamber, Ğatafan reisi Uyeyne b. Hısn ile bir anlaşma yaparak Müslümanların nüfuz sahasındaki topraklardan faydalanmalarına müsaade etti.[79] Ğatafanlılar ki, Müslümanlara sürekli düşmanca ve saldırgan bir tavır içinde olmuşlardı: Bedr Gazasından bir hafta sonra[80] Süleym kabilesiyle birlikte Müslümanlara saldırmak niyetiyle toplanmışlar, bunun üzerine Hz. Peygamber Karkaratu'l-Kudr Gazasına çıkmak durumunda kalmış[81]; Hicrî üçüncü yılda, yine Müslümanlara bir saldırı plânıyla toplanmışlar, bu haber üzerine, Zû-Amr Gazasına çıkılmıştı.[82] Ayrıca bu gaza sırasında, Ğavres adındaki Ğatafanlı, fırsatını bulup Hz. Peygamber'e başarısız bir suikastte bulunmuştu.[83] Hicrî dördüncü yılda yine bir saldırı hazırlığına girişmişler; alınan haber üzerine bu defa da Zâtu'r-Rikâ Gazası düzenlenmişti.[84] Hendek Savaşı'nda Kureyşlilerin safında yer alan Ğatafanlılar,[85] bundan sonra da saldırgan, düşmanca tavırlarını sürdürmüştü: Hicrî altıncı yıl içinde[86] Hz. Peygamber'in "Ğâbe" denen yerde yaylımdaki sağmal develerini gasp etmişler; bunun üzerine Zû-Kared Gazasına çıkılmıştı.[87] Yine aynı yıl, Medînelilerin yaylımda bulunan hayvanlarını yağmalama plânı yapmışlar; alınan istihbarat üzerine bölgeye giden İslâm keşif birliğine, bir uyku esnasında saldırı düzenlemişlerdi. Bu saldırıda birliğin komutanı Muhammed b. Mesleme dışında hepsi şehit olmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Ebû Ubeyde b. Cerrâh komutasında bir birlik daha

---

[79] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 2/59.
[80] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/37.
[81] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 2/28.
[82] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/39.
[83] Buhârî, "Meğâzî", 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 311, 365.
[84] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/161-66.
[85] Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 2/443.
[86] Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/537.
[87] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/221-27; Buhârî, "Cihâd", 166, "Meğâzî", 37; Müslim, "Cihâd", 131; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/52-54.

göndermişti.[88] Yine aynı yıl, Müslümanların Şam'a giden bir ticaret kafilesini kuşatmış, kılıçtan geçirmiş ve mallarını yağmalamışlardı. Bunun üzerine, saldırıdan sağ kurtulan Zeyd b. Hârise komutasında üzerlerine bir birlik gönderilmişti.[89] Rivâyetlerde, Hz. Peygamber'in Ğatafanlıların bütün bu menfî geçmişlerine rağmen, taleplerine müsbet karşılık vererek son hâdiselerin üzerinden bir yıl bile geçmeden onlara yardımcı olduğunu ve anlaşma yaptığını görüyoruz. Bu kadar husumete rağmen ortaya konan îsârın hedefi onların hidayeti ve buna vasıta olabilecek menfaat, maslahat ve selâmetleriydi.

Allah Resûlü'nün belvî îsâr sınıfında değerlendirilebilecek iki hadîsi ise şöyledir: "*Müslüman, Müslümanın kardeşidir... onu tehlikede yalnız bırakmaz... Kim bir Müslümanı bir sıkıntıdan kurtarırsa, Allah da o sebeple, onu kıyamet gününün sıkıntısından kurtarır...*"[90]; "*Kim Allah yolunda bir askerin teçhizatını temin ederse, bizzat gaza yapmış olur. Kim, gazaya çıkan bir askerin geride kalan ailesine hayırlı himayede bulunursa, gaza yapmış olur.*"[91] Zikri geçen iki hadîs de birer imtihan ve ibtilâ hâlini nazara vermekte ve bu durumda darda, zorda ve ihtiyaç içinde olanlara yardımı, dolaylı bir îsârı teşvik etmektedir.

Bazı rivayetlerde, Allah Resûlü'nün ashabının belvî îsâr sınıfında değerlendirilebilecek fedakârlık ve ferağat örnekleri de yer almaktadır. Bu rivayetlerden birkaçı şöyledir: Bir gün bir adam Hz. Peygamber'e gelerek açlıktan bitkin düştüğünü söyledi. Allah'ın elçisi onu doyurmak için hanımlarına haber gönderdi, ama onların yanlarında bir şey bulunamadı. Bunun üzerine orada bulunan ashabına ona yemek yedirebilecek birisinin olup olmadığını sordu. Ensardan bir zat talip oldu ve akabinde adamı alıp evine götürdü. Eve vardıklarında hanımına gizlice misafire ikram edecek yiyecek hazırlamasını söyleyince, evde çocukların azığından başka bir şey

---

[88] Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/551-552.
[89] Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/564.
[90] Ebû Dâvûd, "Edeb", 46; Buhârî, "Mezâlim", 3, "İkrâh", 7; Müslim, "Birr", 58.
[91] Buhârî, "Cihâd", 38; Müslim, "İmâret", 135,136; Nesâî, "Cihâd", 44.

olmadığı cevabını aldı. Bunun üzerine çocukları uyutup azığı aç olan misafire ikram ettiler. Allah bu hâdise sebebiyle onlar ve bütün Ensar hakkında şu âyeti indirdi: "***Onlar kendilerinde fakirlik ve ihtiyaç olsa bile, başkalarını kendilerine tercih ederler.*** *Kim nefsinin hırsından ve cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.*"[92] Hz. Peygamber bir gazveye çıkacağı esnada ashabına, "Ey Muhacir ve Ensâr topluluğu! Kardeşlerinizden öyleleri var ki, ne malları var ne de aşiretleri... Her biriniz, iki veya üç kişiyi yanına alsın." diyerek bazı sahabîlere yardımcı olunması talebinde bulunmuştu. Hâdiseyi nakleden sahabî Câbir rivayetinin devamında, "Ben iki veya üç kişiyi yanıma aldım. (Yol boyu) devemde, diğerlerinin sırası gibi benim de bir (binme) sıram vardı." demektedir.[93] Rivayet, Allah Resûlü'nün telkini üzerine, ashabın, imkânı bulunmayan kardeşlerinin sefer meşakkatini paylaştığını anlatmaktadır.

Aşağıdaki rivayet de belvî îsâr açısından dikkate değer bir muhteva barındırmaktadır: Allah'ın Resûlü ashabına, "Din kardeşin zalim de mazlum da olsa ona yardım et." diye tavsiyede bulununca içlerinden birisi, "Ey Allah'ın Resûlü! Kardeşim mazlumsa ona yardım edeyim, ama zalimse nasıl yardım edeyim, söyler misiniz?" dedi. O zaman Hz. Peygamber, "Onu zulümden alıkoyar, zulmüne engel olursun. Şüphesiz ki bu ona yardım etmektir." dedi.[94] Hadîste tavsiye edilen her iki hâl de, diğerkâmlık saikiyle hareketi, yardım için gayreti ve meşakkati ve başkalarının maslahatı adına kişinin huzur ve rahatından fedakârlığı gerekli kılmaktadır.

e. Hissî Îsâr

Hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber'e ve ashabına dair, "hissî îsâr" olarak isimlendirilebilecek ferağat ve fedakârlık örneklerini barındıran rivayetler de yer almaktadır. "Hissî îsâr" tabirini, "mü'minin, Allah rızasını tahsil maksadıyla hislerinden fedakârlıkta bulunması, bir husumet veya nizaa maruz kaldığında -haklı dahi

[92] Buhârî, "Tefsîr", 59/6; Müslim, "Eşribe", 172-173; Tirmizî, "Tefsîr", 60.
[93] Ebû Dâvud, "Cihâd", 34.
[94] Buhârî, "Mezâlim", 4, "İkrâh", 7.

olsa- öfkesine hâkim olması ve sabrı tercih ederek mukabelede bulunmaması" şeklinde tarif etmek mümkündür.

Allah Resûlü'nün hissî îsâr olarak değerlendirilebilecek davranışlardan bir grubu, kendisine husumet besleyen, zulmeden ve eza veren kimseler için **duayı bedduaya tercih etme**si oluşturmaktadır. Bu hususa dair örneklerden bazıları şunlardır: Hz. Peygamber, risaletle vazifelendirildiği ve tebliğ faaliyetlerini sürdürdüğü Mekke'de şartlar ağırlaşınca yeni muhatapları İslâm'a davet için Mekke dışına çıkmış ve Taif'e gitmişti. Taif halkı O'na red cevabı vermiş, bununla da yetinmeyip kendisini tahkir etmiş ve taşlayıp eza ederek göndermişlerdi. Bu hâdise Hz. Peygamber'i büyük bir üzüntüye sevk etmişti. Dönüş yolunda Allah Ona bir melek gönderdi ve eğer dilerse bu kavmi helâk edeceğini bildirdi. Hz. Peygamber'in cevabı şu oldu: "Hayır! Bilakis Allah'tan, onların neslinden Allah'a ihlâsla ibadet edip, ona hiçbir şeyi ortak koşmayacak kimseler çıkarmasını dilerim."[95] Allah'ın Resûlü bu duasıyla, kendi hukukunun yanı sıra hissiyatından da ferağat ederek Allah'tan, kendisine zulüm ve haksızlık edenlerin hidayetini istemiş, onların ahiret saadetini intikamla teskin olmaya tercih etmiştir.

Ashabı, Hz. Peygamber'den, çok sevdiği amcası Hz. Hamza'nın şehit edildiği,[96] hâlâsının oğlu Abdullah b. Cahş'ın bedeninin doğrandığı,[97] bizzat kendi başının yarılıp dişlerinin kırılarak vücudunun kan içinde kaldığı,[98] Müslümanların savaş plânlarının alt üst olup İslâm ordusunun büyük darbe aldığı, onlarca sahabenin şehid edildiği Uhud Savaşından sonra[99]; İslâm ordusunun birçok kayıp verdiği Taif Muhasarasından sonra hasım cephedekiler için[100] ve kendilerine yapılan tebliğe İslâm'ı kabul etmeyerek karşılık veren ve sahabeye hakaretler eden Devs kabilesi için beddua istemişler-

---

[95] Müslim, "Cihâd", 111.
[96] Buhârî, "Meğazi", 24.
[97] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/95.
[98] Buhârî, "Meğazi", 25. Müslim, "Cihâd", 101, 105
[99] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/59-74.
[100] Tirmizî, "Menâkıb", 74.

di.[101] Allah'ın Resûlü, bu taleplere müsbet cevap vermeyip beddua yerine dua ederek hasımlarına hidayetini, kendisinin ve ashabının intikam duygusuna, hissiyatına tercih etmiştir.

Hz. Peygamber'in "hissî îsâr" sınıfında değerlendirilebilecek bir davranış şekli de kendisine **kaba ve kırıcı davrananlara sabır ve mülayemet**le karşılık vermesidir. Allah'ın Resûlü'nün tercih etmiş olduğu bu yapıcı ve mülayim üslûp, muhataplarının üzerinde müsbet tesirler meydana getirmiştir. O'nun bu vasfının önemi Kur'an-ı Kerim'de şöyle ifade edilmiştir: "*O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın. Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi.*"[102] Hz. Peygamber de bir hadîsinde bu hasletin ehemmiyetini şöyle dile getirir: "*Allah yumuşak huyluluğu sever, sert davranış karşılığında vermediğini, yumuşak davranış karşılığında verir. Allah bütün işlerde yumuşak davrananları sever.*"[103]

Allah Resûlü'nün kaba ve kırıcı insanlara sabır ve mülayemetle karşılık vermesi muhtevalı hissî îsâr hasletine dair bazı rivayetler aşağıda sıralanmıştır:

İslâm ordusu Huneyn Gazvesinden döndükten sonra ganimetlerin taksimi sırasında kendisini adaletsizlikle itham eden bedeviye[104]; üzerine giymiş olduğu kenarı sert necranî hırkayı arkadan tutup şiddetle çekmesinden dolayı boynunun kenarını zedeleyip iz bıraktıran bir başka bedeviye[105] sert davranmayıp mülayemetle karşılık vermişti.

Benî Mustalık Gazvesinden sonra dönüş yolunda Hz. Âişe'nin iftiraya maruz kalmasını ve bunun şayiaya dönüşmesini müteakib üzüntü içinde insanlara bunun iftira olduğunu ifade etmiş, sahabî Üseyd b. Hudayr'ın müfterilerin bulunup boynunun vurulması tek-

---

[101] Buhârî, "Meğâzî", 77, "Cihâd", 99, "Da'avât", 59; Müslim, "Cihâd", 105, "Fezâilu's-Sahâbe", 197.
[102] Âl-i İmrân, 3/159.
[103] Buhârî, "Da'vet", 58; Müslim, "Birr", 77; Ebu Dâvud, "Edeb", 10.
[104] Buhârî, "Edeb", 95; Müslim, "Zekât", 142.
[105] Buhârî, "Libâs", 18, "Humus", 19, "Edeb", 68.

lifini geri çevirip müsaade etmemişti.[106] İnsan şeref ve haysiyetini alâkadar eden bir hâdiseyi hikâye eden bu rivayette, Allah Resûlü'nün hissî fedakârlığı da müşahede edilmektedir.

Bir gün Yahudilerden bir grup kendisi ile görüşmek istemiş, onlara izin vermiş, huzuruna geldiklerinde selâm lafzı yerine onların "Essâmu aleyküm. (Allah'ın kahrı, azabı üzerine olsun)" hitabına maruz kalmıştı. Yanında bulunan eşi Hz. Âişe onlara, "Bilakis lânet ve azab sizin üzerinize olsun." karşılığını verince, "Ey Âişe! *Muhakkak ki Allah rıfk sahibidir ve bütün işlerde rıfk ile (mülayemetle) davranılmasını ister.*" diyerek[107] kaba ve haddini aşan muhataplarına yine mülayemetle davranmıştı. Hz. Alî aynı mevzua örnek teşkil edebilecek şu nebevî kaideyi nakleder: "*Hz. Peygamber (sav), meclisine gelen yabancıların sözlerinde ve sorularındaki kabalık ve kırıcılığa –ashabı da kendisi gibi katlansın diye- katlanırdı.*"[108]

Allah Resûlü'nün sergilediği hissî îsâr örneklerinden bir sınıf da ganimet dağıtımı, ikram ve hediye vermede **İslâm'a yeni giren** veya **Müslüman olmaya namzet kimseleri**, çok sevdiği ve faziletçe ileri olan ashabından **Muhacirlere ve Ensara tercih** etmesidir. Hz. Peygamber, "müellefe-i kulûb" denen bu kesimi, İslâm Dininin daha geniş kitlelere ulaşması ya da seçenlerin ona daha sıkı sarılmaları için bilhassa korurdu. Yapılan ikramların miktarını çoğu zaman daha fazla tutmak suretiyle onlara, kendilerine verilen ehemmiyeti hissettirir, kimi zaman da bu kimseleri diğer sahabeye tercih ederek daha fazla yardımda bulunurdu. Allah'ın Resûlü bu maksatla, Huneyn Savaşından sonra ele geçen ganimetlerin tamamını Mekke'nin fethinin ardından İslâm'ı seçen kimselere vererek, Ensara hiç pay ayırmamıştı.[109] Ashabtan bu uygulamaya itiraz gelmesi üzerine şu açıklamayı yapmıştı: "Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Zat'a yemin ederim ki, Cueyl b. Suraka, dünya dolusu Uyeyne b. Hısn ve Ekra b. Habis gibilerden daha hayırlıdır. Fakat ben o ikisine bu bü-

---

[106] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/235.
[107] Buhârî, "İstitâbe", 3.
[108] Tirmizî, *eş-Şemâi'lü'l-Muhammediyye*, 59-60.
[109] Müslim, "Zekât", 132-134.

yük ikramları yaptım, onların kalplerini İslâm dinine ısındırdım ki Müslüman olsunlar. Cueyl b. Suraka'yı ise uzun süredir tabii olduğu halis, muhlis inancına havale ettim."[110] Mevzu ile ilgili başka bir hadîsinde şu ifade geçer: "*Ben, nazarımda daha sevgili olana hiçbir şey vermezken, yüzü üstü ateşe düşeceğinden korktuğum insana, onu ateşten kurtarmak için bolca ihsanda bulunurum.*"[111] Sahabeden gelen bir başka rivayet de şöyledir: "İnsan vardı, sadece dünyalık mal elde etmek için Müslüman olurdu. Ama İslâm'a girdi mi, artık İslâm onun gözünde, dünya ve dünyada var olan her şeyden daha sevgili olurdu."[112]

Hz. Peygamber'in ashabı da hissî îsâr sınıfına giren ferağat ve fedakârlık örnekleri sergilemişlerdir. Meselâ: Risalet devrinin önemli hâdiselerinden Medine'ye hicret vetiresi, muhacir ashabla ilgili hissî îsâr örnekleri barındırmaktadır. Meselâ; yakınlarını Mekke'de bırakıp hicret edenlerden birisi, Hz. Ebû Bekir'di. O, hicret yolculuğuna başladığı zaman başta yaşlı ve âmâ olan babası Ebû Kuhafe, oğlu Abdullah, kızları Âişe ve Esma olmak üzere en yakın akrabalarını Mekke'de bırakmak zorunda kalmıştı.[113] Ashab bu hâdiseyle, gurbeti ve hasreti, kalbî ve hissî ıstırapları beraberinde getirecek olan hicreti, sevdiklerini ve hatıralarını barındıran doğup büyüdüğü ve hayatını sürdürdüğü vatanında yaşamaya tercih ediyordu.

Hadîs ve Siyer kaynaklarında yer alan, Ashabla ilgili hissî îsâr davranışları olarak değerlendirilebilecek diğer bazı örneklerse şunlardır:

Allah'ın Resûlü, Birinci Akabe buluşmasında biat eden Medine'li Müslümanlara Mus'ab b. Umeyr'i tebliğci olarak göndermiş;[114] bu genç sahabî, başta, çok sevdiği ve ilerleyen zamanda Uhud Muharebesinde uğruna canını feda edeceği Hz. Peygamber

---

[110] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/110.
[111] Müslim, "Îmân", 236; Nesâî, "Îmân", 7.
[112] Müslim, "Fezâil", 58.
[113] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/94-100.
[114] Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 46; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/284.

olmak üzere doğup büyüdüğü toprakları, akrabalarını, dostlarını, sevdiği insanları geride bırakarak Medine'ye gitmişti.

Allah'ın Resûlü, yine sahabîlerden Muaz b. Cebel'i vazifelendirerek Yemen'e göndermek istemişti. Hz. Peygamber, onun, yaşı çok genç olduğu için kendisine yapılan bu teklifi kabulde tereddüt gösterdiğinin farkına varınca kendisine nasihatlerde bulunmuş, bununla sükûnete eren Muaz b. Cebel, Yemen'e doğru yola çıkmıştı.[115]

Yine yaşı küçük olmasına rağmen Hz. Alî de İslâm'ı tebliğ etmek için Yemen'e gönderilmişti.[116]

Benî Mustalık Gazvesi dönüşü Hz. Peygamber ve ordusu bir su kaynağının yanında dinlenirken Ensar ile Muhacirler arasında tartışma çıkmış, orada olan Abdullah b. Ubeyy, Muhacirlere ağır sözler söyleyip hakaret ederek, döndüklerinde onları Medine'den çıkaracaklarını söylemişti. Haber Hz. Peygamber'in bulunduğu mahalle ulaşınca yanında bulunan Hz. Ömer bu şahsın boynunun vurulmasını teklif etmiş, Allah'ın Resûlü, "Halk, 'Muhammed kendi arkadaşlarını öldürüyor.' demezler mi?" diyerek bu isteği geri çevirmişti.[117] Abdullah b. Ubeyy'in oğlu Abdullah, Allah'ın Resûlü'ne gelerek babasını öldürteceğini duyduğunu, bunu muhakkak yapacaksa vazifeyi kendisinin yerine getirmek istediğini söylemişti.[118] Abdullah, şayet Hz. Peygamber böyle bir hükme varsaydı, evlâtlık hissini bir kenara bırakıp Allah'ın Resûlü'nün hükmünü, babasının hayatına tercih edecekti.

Hz. Ömer, hilafeti zamanında fey'den oğlu Abdullah'a 3000, Usame b. Zeyd'e ise 3500 dirhem vermişti. Abdullah b. Ömer babasına, Usame'yi niçin kendisinden üstün tuttuğunu sormuş, onun katıldığı her savaşa kendisinin de katıldığını söylemişti. Bunun üzerine Abdullah, babası Halife Ömer'den şu cevabı almıştı: "Ey oğlum! Zeyd, Allah'ın Resûlü'nün (sav) yanında babandan daha sevgiliydi.

---

[115] Müslim, "Îmân", 29.
[116] İbn Mâce, "Ahkâm", 1.
[117] Tirmizî, "Tefsîr", 64.
[118] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/229-230.

Usame de Allah'ın Resûlü'ne (sav) senden daha sevgilidir. Ben Allah'ın Resûlü'nün (sav) sevgisini kendi sevgime tercih ettim."[119] Hz. Ömer, sahabeden Zeyd b. Hârise'nin Hz. Peygamber tarafından kendisinden daha çok sevildiği kanaatindedir. Bundan en küçük bir teessür hissetmediği gibi, bu kanaatini Zeyd'in oğlu ve kendi oğlu arasındaki tercih ve takdim hususuna da teşmil etmiş, Usame'yi, oğlu Abdullah'a tercih etmişti.

f. Mânevî Îsâr

Îsârın bir sınıfı da mü'minin, ibadet ve amelde sevab, fazilet ve uhrevî mükâfat gibi neticeler hususunda mü'min kardeşi için îsârda bulunmasıdır. Yani; mü'minin, yeri geldiğinde, -mutlaka îfa edilmesi gereken vecibeler dışında- mânevî kazancından vazgeçerek, başkalarının maddî-mânevî ihtiyaçlarını karşılama, sıkıntılarını giderme ve hatta sevab getirecek salih bir ameli, hayrı, haseneyi kendisi işlemek yerine, başkasına yapma imkânı tanıyarak ona sevap kazandırma gibi bir ferağat ve fedakârlık sergilemesidir. Bu tercihe "mânevî îsâr" demek mümkündür.

Mânevî îsârın zirvesinde de yine Hz. Peygamber'i görüyoruz. Allah'ın Resûlü'nün hayatı boyunca kendisi için dünyevî veya uhrevî bir hesabı ve hedefi olmamış; sadece ümmeti ve insanlık için yaşamıştı.[120] Yukarıda örnekleri geçtiği gibi, İslâm'ın tebliği, insanların ihtiyacı veya sıkıntısı söz konusu olduğunda, mesaisini tamamen bunlara harcamıştı.

Hz. Peygamber'in bazı hadîslerinin mazrufunda, mü'minleri mânevî îsâra teşvik ettiğini de tespit etmek mümkündür. O, "*Sizden biriniz, kendi nefsi için istediğini kardeşi için de istemedikçe, tam iman etmiş olmaz.*"[121]; bir başka hadîsinde, "*Aziz ve celil olan Allah şöyle buyurdu: 'Benim rızam için birbirine cömert olanlara muhabbetim gerekli oldu.*"[122] gibi hadîsleriyle nimet ve menfaat talebi ve pay-

[119] Tirmizî, "Menâkıb", 39, 40.
[120] Bazı misâller için bk. Buhârî, "Tevhîd", 36, 19, 37, "Tefsîr", 2/1, "Rikâk", 51; Müslim, "Îmân", 322.
[121] Buhârî, "Îmân", 7; Müslim, "Îmân", 71, 72.
[122] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/229.

laşımı hususunda mü'minlerin birbirine karşı diğerkâm ve cömert olmalarını tavsiye etmiştir. Hadîslerde tavsiye ve teşvik olunan "kendisi için istediğini kardeşi için de isteme" ve "cömert olma" hasletleri, maddi-mânevî her hususu içine almaktadır.

Mânevî îsâra örnek teşkil edebilecek başka bir rivayet de şöyledir: Allâh Resûlü bir gün ashâbına şöyle dedi: "*Size orucun, namazın ve sadakanın derecesinden daha üstün olan şeyi haber vereyim mi?*" "Evet!" dediler. Allâh Resûlü, "*İnsanların arasını düzeltmektir...*" buyurdu.[123] Hadîste, insanların sulhuna çalışmanın mü'mine şahsi ibadetlerinden daha fazla sevab kazandırabileceği, bu sebeple yeri geldiğinde, nafile ibadetinden, mânevî mükâfattan ferağat edip, fertlerin ve halkın maslahatına mesai harcaması gerektiği, bu fedakârlığın kişiye şahsi ibadetinden büyük mânevî mükâfat olarak dönebileceği ifade edilmektedir.

Mânevî îsârın mü'mine, kardeşlerinin/insanların hidayeti, maslahatı veya selâmeti için terkettiği nafile ve faziletli ibadet veya amellerden daha fazla sevap kazandırabileceğine delil teşkil edebilecek rivayetlerden birisi de şudur: Muhacirler, hicret ederek Medine'ye gelip de Ensarın kendilerine yapmış oldukları yardımları görünce, Hz. Peygamber'e gelerek şöyle dediler: "Ey Allah'ın Rasulü (sav)! Biz, çok maldan böylesine cömertçe veren, az maldan da yardımı böylesine güzel yapan, aralarına gelmiş olduğumuz şu Medinelilerden başka bir kavmi hiç görmedik! Bizim yerimize işlerimizi yaptılar, hayatımızı düzene koymamızda bize yardımcı oldular. Biz, hicret ve ibadetlerimizle kazandığımız sevapların hepsini onlar alacak diye korkuyoruz." Hz. Peygamber onlara şu cevabı verdi: "Hayır! *Onlar sizin dua ve teşekkürlerinizden hâsıl olan sevabı alacaklar.* Sizin sevaplarınız ise sizin olmaya devam edecektir." dedi.[124]

g. Uhrevî Îsâr

Hz. Peygamber, İslâm'ın tebliğ ve neşri, insanların hidayeti ve maslahatı için hayatından, sıhhatinden, mal ve servetinden, his ve

[123] Ebû Dâvûd, "Edeb", 50; Tirmizî, "Kıyâmet", 57.
[124] Tirmizî, "Kıyâmet", 44; Ebû Dâvûd, "Edeb", 11.

haysiyetinden, huzur ve saadetinden ferağat ve fedakârlıkta bulunmanın yanında bir bütün olarak uhrevî olanı dünyevî olana/ahiret hayatını dünya hayatına tercih etmiştir. O'nun bütün siyer ve sünnetine hâkim olan bu tercihi "uhrevî îsâr" olarak isimlendirmek mümkündür.

Allah'ın Resûlü bir hadîsinde dünyevî olana itibar etmeyişini şöyle ifade eder: "*Rabbim Mekke dağlarını benim için altına çevirme teklifinde bulundu da; Ben, 'Hayır, Yâ Rabbi.' dedim. 'Bir gün tok, bir gün aç kalayım. Aç kaldığım zaman sana niyazda bulunurum, seni anarım. Doyduğum zaman ise, sana şükreder, hamdederim.' dedim.*"[125]

Tercih edilen bu uhrevî hayat tarzı Hz. Peygamber ve aile halkına dünyevî açıdan büyük zahmetler getirirdi, fakat onlar bu durumdan şikâyette bulunmaz, aksine vakar içinde vaziyetlerini muhafaza ederlerdi. Bir defasında Allah'ın Resûlü'nün yanında dünyalık mal, mülk ve servetten bahsedilmişti. Bunun üzerine O şöyle demişti: "*Duymuyor musunuz, işitmiyor musunuz? Mütevazı giyinmek imandandır, mütevazı bir hayat yaşamak imandandır!*"[126]

Hz. Âişe, Allah Resûlü'nün uhrevîlik hususunda kendisine yaptığı tavsiyeleri şöyle nakletmiştir: "*Ey Âişe! Cennette benimle olman seni mesrur edecekse sana dünyadan bir yolcunun azığı kadarı kifâyet etmelidir. Sakın zenginlerle sohbet arkadaşlığı etme! Bir elbiseye yama vurmadan eskimiş addetme!*"[127] Allah'ın Resûlü'nün uhrevî îsârla ilişkilendirilebilecek başka bir hadîsi de şöyledir: "*Dünya ile benim ne alâkam var. Ben, dünyada, bir ağaç altında gölgelenip de bırakıp giden yolcu gibiyim.*"[128]

Dünyalığa itibar etmeyen Allâh Resûlü'nün, bütün gün açlıktan kıvrandığı hâlde, karnını doyurmak için bir hurma dahi bulamadığına dair rivayetler vardır.[129] O'nun bu sade hayatı, bir gün Hz.

---

[125] Tirmizî, "Zühd", 35.
[126] İbn Mâce, "Zühd", 4.
[127] Tirmizî, "Libâs", 38.
[128] Tirmizî, "Zühd", 44; İbn Mâce, "Zühd", 3.
[129] Müslim, "Zühd", 36; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/24, 50; İbn Mâce, "Zühd",

Ömer'in gözlerini yaşartmıştı. Allâh Resûlü sebebini sormuştu: "Ömer, niçin ağlıyorsun?" Hz. Ömer şöyle cevap vermişti: "Ey Allâh'ın Resûlü! Şu anda Kisrâ ve Kayser (krallar), kuş tüyü yataklarda yatarken, Sen hasır üzerinde yatıyor ve üzerinde yattığın hasır, teninde izler bırakıyor. Hâlbuki Sen Allâh'ın Resûlü'sün; rahat bir hayata herkesten daha çok lâyıksın!" Allâh'ın Resûlü ise O'na şöyle demişti: "Razı değil misin ey Ömer, dünya onların olsun, ahiret bizim?.."[130]

h. Kurbî Îsâr

Hz. Peygamber'in yaşadığı îsâr odaklı hayat zaman zaman ailesini ve yakınlarını da ihata etmişti. Hadîs kaynaklarında Allah'ın Resûlü'nün ailesini ve yakınlarını îsâra teşvik ettiğine dair rivayetler de yer almaktadır. Hz. Peygamber'in yakınlarının O'nun îsârına iştiraki veya teşvikiyle ferdî veya ailevî hayatlarında bunu yaşamaları, "kurbî îsâr" olarak isimlendirilebilir.

Rivayetlere göre, Allah Resûlü ve ailesi üst üste pek çok geceleri aç geçirirlerdi, akşamları da yemek için bir şeyler bulamazlardı.[131] O dünyadan ayrılıncaya kadar ne kendisi ne de aile halkı üç gün peş peşe buğday ekmeğinden doya doya yememişlerdi.[132] Hanımları, bazen bir ay boyunca yemek pişirmek için ateş yakmazdı; gıdaları sadece su ve hurma olurdu.[133]

Hz. Peygamber, kendisi ve ailesinin geçimi böyleyken, payına düşen ganimetleri, savaşılmadan elde edilen fey'leri ve kendisine gelen hediyeleri de ailesinin geçimini temin etmek, borçlarını ödemek, gelecek olan misafirlerinin masraflarını ya da gelecekte ortaya çıkabilecek ihtiyaçlarını karşılamak için ayırmak yerine ihtiyaç sahibi insanlara dağıtmıştı.[134]

10.

[130] Buhârî, "Tefsîr", 66/2; Müslim, "Talâk", 31.

[131] Tirmizî, "Zühd", 38.

[132] Müslim, "Zühd", 20; Tirmizî, "Zühd", 38, İbn Mâce, "Etime", 48.

[133] Buhârî, "Et'ime", 23, "Rikâk", 16, 17; Müslim, "Zühd", 26, 28; Tirmizî, "Zühd", 38, "Kıyâmet", 34.

[134] Bk. Ebû Dâvûd, "Harâc", 14.

Allah'ın Resûlü, ev işlerinin ağır yükünden dolayı, bir gazve dönüşü Medine'ye getirilen ve Medine halkına dağıtılan esirler arasından kendisine yardımcı olacak bir cariye isteyen kızı Hz. Fatıma'ya, "Ey Fatıma! Allah'tan kork ve Allah'a karşı vazifende kusur etme! Allah'ın omzuna yüklediği farzları hakkıyla yerine getir. Kocana da daima sadık ve itaatkâr ol! Onun hakkını da gözet. Sana yine bir şey söyleyeyim. Yatağına girmek istediğin zaman otuz üç defa 'sübhanallah', otuz üç defa 'elhamdülillah", otuz üç defa da 'Allahu Ekber' de! İşte bu senin için hizmetçiden daha hayırlıdır."[135], bir başka rivayette, "Kızım, Ehl-i suffeyi açlıktan kıvranır bir hâlde bırakarak size hizmetçi veremem. Henüz onların geçimlerini temin edemedim. Bu esirleri (cariyeleri) satıp Ashâb-ı suffanın ihtiyacını karşılamayı düşünüyorum," cevabını vermişti.[136]

Rivayetlerde, Allah Resûlü'nün ashabında da kurbî îsâr örneklerine rastlanmaktadır. Bu hususa dair rivayetlerden birisi şöyledir: Hz. Ömer halifeliği zamanında yanında devamlı Allah'ın Resûlü'nün hanımlarına ikramda bulunmak üzere, dokuz tane tabak bulundurur, eline ne geçerse bunlara doldurarak gönderirdi. Bu ikramları yaparken her zaman en son Hz. Peygamber'in hanımı olan kızı Hz. Hafsa'ya gönderirdi. Şayet ikram edecek olanlar yetersiz kalırsa bu sefer, kendi payından kızının tabağına koyarak gönderirdi.[137]

Îsârın Ölçüsü ve Sınırları

Hadîs rivayetlerinde, Hz. Peygamber'in hayatına hâkim olan îsârın ashabının muamelelerinde ise bazı hâdiselerde veya gerektiği durumlarda yaşandığı görülmektedir. Mü'minlerin ferdî ve içtimaî hayatında yaşanması gereken bu sünnetin ve hasletin makul ve mutedil ölçülerle uygulanması ve sınırlanması ihya ve idamesi açısından önem taşımaktadır.

---

[135] Buhârî, "Fezâilü'l-Ashâb", 9; Müslim, "Zikr", 80, 81; Ebû Dâvûd, "Harâc", 19.
[136] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/106.
[137] Muvatta, "Zekât", 44.

Allah Resûlü'nün hadîsleri arasında îsâra teşvik eden beyanları ve filleriyle zahirde tearuz teşkil eden rivayetler vardır. Aslında mütearız gibi gözüken bu rivayetler, îsâra bir ölçü ve sınırlama getirmede yardımcı olacak nebevî beyan ve tatbikatı ihtiva etmektedir. Aşağıda nebevî beyanda birbiriyle mütearız gibi gözüken ve te'lif edildiğinde îsâra dair ölçüler ve bir sınırın tespitine vesile olabilecek rivayetlerle ilgili birkaç örnek değerlendirme yer almıştır:

Hz. Peygamber, malî îsâr hususunda bir yandan mü'minleri, "*Sadakanın en faziletlisi, insanın eli dar, karnı aç, kendisi muhtaç iken başkasına vermiş olduğu sadakadır.*"[138] hadîsinde olduğu gibi en zor şartlarda dahi îsâra teşvik ederken, bir yandan da, "*Geçindirdiği kimseleri ihmal etmesi, kişiye günah olarak yeter.*"[139], "*Arkanda zengin vârisler bırakman, onları insanların elindekine göz dikecek derecede yoksul bırakmandan daha hayırlıdır.*"[140] veya "*Sadakanın en faziletlisi, geriye artan maldan verilen sadakadır.*"[141] gibi hadîsleriyle de geçimde tedbiri telkin etmektedir. Hukukî îsâr hususunda, bir taraftan "*Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a kasem olsun, Allah yolunda gazaya çıkıp öldürülmeyi, sonra tekrar hayat bulup gazada tekrar öldürülmeyi, sonra tekrar gazaya çıkıp öldürülmeyi ne kadar isterim!*"[142] ve "*Kim Allah yolunda, ilâ-ı kelimetullah için, devenin iki sağımı arasında geçen müddet kadar savaşacak olsa cennet kendisine vacib olur.*"[143] gibi rivâyetlerle can ile îsâra teşvik ederken, bir taraftan da "*Ölümü istemeyin! Çünkü bir kişi iyi ise, yaşadıkça iyiliği artar. Kötü ise, hatalarından dönüp doğru yola gelebilir.*" gibi beyanlarıyla mü'minin uzun bir ömür temennisiyle amel-i salih, hasenat ve takvaya yönelmesini teşvik etmektedir.

---

[138] Ebû Dâvûd, "Vitr", 12; Nesâî, "Zekât", 49.
[139] Ebû Dâvûd, "Zekât", 45.
[140] Buhârî, "Vesâyâ", 3; Müslim, "Vasiyye", 5, 8.
[141] Buhârî, "Zekât", 18; Müslim, "Zekât", 95.
[142] Buhârî, "Îmân", 25, "Cihâd", 2, "Humus", 8, "Tevhîd", 28, 30; Müslim, "İmâret", 103-107; Muvatta, "Cihâd", 2, 40; Nesâî, "Cihâd", 14, "Îmân", 24.
[143] Tirmizî, "Fedâilu'l-Cihâd", 21; Ebû Dâvud, "Cihâd", 42; Nesâî, "Cihâd", 25; İbn Mâce, "Cihâd", 15.

Îsârın uygulanabilirliği hususunda ilgili rivayetlerle mütearız rivayetlerin te'lif ve te'vilini de ihtiva eden şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Îsâr, mü'minler arasında iktiza, ihtiyaç ve zaruret hâllerinde uygulanacak bir sünnet ve yaşanacak bir haslettir. Hayatın bütününe yayılan bir fedâkarlığın Kur'an ve sünnette karşılığı yoktur. Îsârda, Hz. Peygamber taklit edilmemeli, model alınmalıdır. Hiçbir mü'min, Allah'ın Resûlü'nün sahip olduğu mânevî güce, sabra ve tevekküle sahip olamayacağı için, kendi tatbikatında takatini göz önünde bulundurmalı, kaldıramayacağı yüklerin altına girmemeli; gücü ve şartları ölçüsünde Hz. Peygamber'i örnek almalıdır. Tespit edilen kaideler mucibince, bir mü'min, ailesine, yakınlarına ve mesuliyetini taşıdığı kimselere karşı vecibelerini yerine getirmekle beraber, îsârını onlara teşmil etmemeli; ancak onlar ihtiyarî olarak bunu arzu ederse iştirâk edebilirler.

Yukarıda zikredilen ölçü ve sınırlamalarla beraber, mü'minin hayatında îsârı yaşatmak bir gaye olmalıdır. Mü'min yeri geldiğinde insanların/toplumun hidayeti, dünyevî ve uhrevî saadeti, ihtiyaçları, maslahatı, zarureti, asayiş ve sulhu için maddi ve mânevî kazançlarından, menfaatinden, haklarından, nefsî arzularından, haklı durumlarda dahi hissiyatından, huzur ve rahatından ferağat edebilmeli ve fedakârlıkta bulunabilmelidir. Şüphesiz ki Allah, mü'minlerin îsârının karşılığını onlara uhrevî mükâfatlar şeklinde verecektir.[144] Dünya hayatı geçici, ahiret hayatı bâkîdir.[145]

Sonuç

Îsâr, Kur'an'da övülen ve hadîs kaynaklarında örnekleri yer alan bir haslet; aynı zamanda Hz. Peygamber'in şemâili muhtevasına giren önemli bir sünnettir. Hz. Peygamber tarafından şemailinin daimî bir cüz'ü ve ashabınca da bazen ihtiyaç ve zaruret hâlinde bazen de İslâm ahlâkının bir gereği ve tezahürü olarak yaşanan îsârın hedefi, insanların İslâm'a dâveti ve hidayeti, mü'minler ara-

[144] Bk. Haşr 59/9.
[145] Bk. A'lâ 87/19.

sındaki uhuvvetin hukukî ve ahlâkî vecibesi olan yardımlaşma, dayanışma ve fedakârlığın te'sisidir.

Îsâr üzerine kaleme alınan ilmî çalışmalar, onu yaygın ve klasik bir tasnifle "mal ile îsâr" ve "can ile îsâr" şeklinde ele almaktadır. Günümüz araştırmacıları mütalaalarında zikri geçen klasik tasnifi esas aldıklarından mevzuyu bu çerçeve ile sınırlamak durumunda kalmışlardır. Hadîs kaynaklarında yer alan rivayetler dikkate alındığında, bu tasnifi ve çerçeveyi genişletmek mümkün gözükmektedir.

Klasik îsâr tasnifinin hadîs kaynaklarında yer alan ve îsâr mefhumu ile ilgili rivayetlerin bütününü ihtiva edemediğini ifade etmek mümkündür. Zira hadîs kaynaklarında yer alan ve mevzu ile doğrudan veya dolaylı olarak alâkalı rivayetlerin, bu tasnif ve muhtevası dışında kalan, îsâra dair farklı beyan, fiil ve hâlleri de ihtiva ettiği görülmektedir. Hadîsler çerçevesinde îsârı hukukî, mâlî, nefsî, belvî, hissî, mânevî, uhrevî ve kurbî olmak üzere sekiz başlık altında değerlendirmek mümkündür.

Hadîs rivayetlerinde, Hz. Peygamber'in hayatına hâkim olan îsârın, ashabı tarafından da bazı hâdiselerde veya gerektiği durumlarda yaşandığı müşahede edilmektedir. Günümüzde -bazı uygulamalarda olduğu gibi- îsârın tatbikatında da Hz. Peygamber örnek alınmalı, taklit edilmemelidir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el- Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürcânî. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. b.y.: Dârü'd-Diyân li't-Turâs, ts.

Çağrıcı, Mustafa. "Cömertlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Çağrıcı, Mustafa. "Îsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm.* 3 Cilt. İstanbul: 1969.

Durmuş, Zülfikar. "Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Model: Îsâr". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 17-27.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî. *İhyâu ulûmi'd-dîn.* 9 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî.* Dımaşk: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1418/1997.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye.* Beyrût: Dârü'l-Hayr, 1419/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sunenu İbnu Mâce.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed el-Mısrî. *Lisânü'l-Arab.* 15. Cilt. Beyrût: Dârü Sâdır, ts.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr.* 11 Cilt. Kâhire: Mektebet'ul-Hancî, 1421/2001.

İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'ân.* 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.

Kaya, İbrahim. *Hadîslerde Îsâr Hasleti.* Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Kurtûbî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân.* Beyrût: 24 Cilt. Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye.* Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1422/2001.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Müttakî, Alî b. Hüsâmüddîn el-Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl.* Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *Sunenu'n-Nesâî* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Râzî, Ebû Abdillah Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb.* 32 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.

Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in Erdemli İnsan Yetiştirmen Bağlamında Îsâr Kavramına Verdiği Önem". *Tasavvuf: İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 29-56.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî. *Sunenu't-Tirmizî.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî. *eş-Şemâi'lu'l-Muhammediyye.* Beyrût: Darü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996.

Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî.* 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili.* İstanbul: Eser Neşriyat, ts.

A New Evaluation Of Altruism Classification In The Framework Of Hadiths

Summary

Altruism is one of the high qualities praised in the Qurʾān and ḥadīths. The prophet Muḥammad was at the highest level at this virtue. The Companions experienced altruism by taking the example of the messenger of Allāh in some cases or when necessary. scientific studies on altruism, particularly a classical and widespread classification, treat it as "goods and altruism" and "life and altruism". When the ḥadīths are taken into consideration, it is observed that the classification is insufficient. Because the narratives about altruism in the sources of ḥadīths also include different declarations, acts and situations other than those which are content of this classification. A new and comprehensive classification of altruism, may contribute to a better understanding of the subject and its importance.

One type of altruism is the legal altruism, which means that the believer waives or sacrifices people's material or moral needs, benefits or the things that are their rights for the sake of Allāh's will. The highest level of legal altruism is seen in the case of the believer who reveals his life by renouncing his right to life for a noble cause. It is also possible to see legal altruism in the life of the prophet Muḥammad and his companions who sacrificed their rights and means for maintaining their lives and for their basic needs for the sake of Allāh's consent, for the cause of Islam. Besides the prophet Muḥammad prefer to forgive rather than punnish the one who has made injustice him.

In the sources of ḥadīths, the examples of the financial sacrifice of the prophet Muḥammad and his companions in order to overcome the financial distress of the people are the "finacial altruism". As for the "self altruism", it is used to relieve people of their personal interests and comforts, their desires and needs to address their needs or to distress them.

In cases of famine, danger, affliction, oppression or war, the possibility of the believer to be able to give the peace, the comfort and the peace of mind, the help to share their hardships or sorrows, or alleviate or eliminate them by sharing is named the "calamitous altruism".

The fact the Messenger of Allāh prefers the prayer rather than the curse for those who are against it hostile and persecute him, his patience with the rude people and those who offend him, his prefer to new Muslim people during ghanīma distribution and the fact that he prefers these new Muslim candidates to people that he love amongst al-muhājir, al-anṣār and amongst his virtuous companions is named the "sentimental altruism".

When it is necessary, instead of making a righteous deed, good or envy for the purpose of satisfying the material-spiritual needs of others, relieving their distresses and even giving them good deeds, by giving up spiritual gain is the "spiritual altruism".

The preference of this world one to the afterlife one, world life to hereafter life for declaration of islam and guidance of people, is named the "otherworldly altruism".

The participation of the companions to the prophet Muḥammad's altruism and the fact that they apply it in their personal or family life are exemples of the altruism which is named the "kindship altruism".

When we evaluate the narrations in the ḥadīth sources, it is seen that the altruism, which dominates the life of the prophet Muḥammad, is experienced by his companions in some events or when necessary. Nowadays, as in some applications, the practice of altruism is not imitated and the issue of taking examples and it is important for the viability of this envy. Since, to take the exemple of the prophet Muḥammad about altruism will bring some difficulties in practice.

Keywords: Hadith, sunnah, altruism, classification.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Arap Dilinin Batı Afrika Kültürüne Etkisi

The Impact of Arabic Language on West African Culture

Yazarlar / Authors
Murat YİĞİT
Arş. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Kahramanmaraş / TÜRKİYE
yigitmuratif@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0816-9786

Youssoufa Soumana
Öğr. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Kahramanmaraş / TÜRKİYE
youssoufsoum@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3133-579X

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 10/10/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 26/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 253-288
Atıf/Citation: Yiğit, Murat- Soumana, Youssoufa. "Arap Dilinin Batı Afrika Kültürüne Etkisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 253-288.
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 253-288

Arap Dilinin Batı Afrika Kültürüne Etkisi

Öz

Batı Afrika okyanus ve çöl ile kuşatılmış, asırlar boyunca sözlü geleneğin hâkim olduğu izole bir coğrafyadır. İslâm'ın yayılmasından itibaren savaşlarla ve fetihlerle değil çöl aşırı ticaret yoluyla İslâm kültürü ve Arap dili ile tanışmıştır. Arap dili ve İslâm bölgede şehirden kırsala doğru yayılmış, eğitimli ve kültürlü insanların dili olmuştur. Bu sayede küçük gruplar bir arada yaşamayı öğrenmiş ve yönetimi ve kuralları olan devletler kurmaya başlamıştır. Bu durum asırlar boyu sürmüş, bölgede büyük İslâm devletleri kurulmuş, halkı veya yöneticileri Müslüman olan devletler ortaya çıkmış ve sömürgeciler 19. yüzyılda bölgeyi bölene kadar devam etmiştir.

Bu çalışmada Arap dilinin bölgeye girişinden sömürgecilerin gelmesine kadar geçen süre boyunca Arap dilinin Batı Afrika'nın siyasî birliğine, diline ve edebiyatına olan katkıları ele alınmıştır. Ayrıca bu katkıların ortaya çıkmasında rol oynayan faktörler ortaya konmuştur. Bu çalışmanın amacı baskın kültüre ait dilin yayıldığı diğer toplumlar üzerindeki etkilerini ortaya koymaktır. Bu amaçla Arap dilinin Batı Afrika kültürü üzerinde etkileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Batı Afrika, Afrika Edebiyatı, Kültür, İslâm kültürü.

The Impact of Arabic Language on West African Culture

Abstract

West Africa is an isolated region, surrounded by the ocean and desert, dominated by oral tradition for centuries. Since the spread of Islam, this region has known the Islamic culture and the Arabic language through trade but not through war and conquests. Arab language and Islam spread from the city to the countryside in the region and became the language of educated and cultured people. In this way, small groups learned to live together and began to form states with rules and rulers. This situation lasted for centuries, great Islamic states were established in the region. Indeed, States whose rulers or people are Muslims emerged and this situation

continued until the colonists came to divide the region in the 19th century.

In this study, the contribution of the Arab language to the political unity, language and literature of West Africa during the period from the entry of the Arab language into the region to the arrival of the colonists was discussed. In addition, the factors that play a role in the emergence of these contributions have been revealed. The aim of this study is to reveal the effects of dominant cultural language on other societies. For this purpose, the effects of the Arabic language on West African culture were discussed.

Keywords: Arabic language, West Africa, African literature, culture, Islamic culture

1. Giriş

1.1. Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi

Dil, insanların birbirlerini anlamalarını, mesajlarını iletmelerini, ortak öznel ve nesnel değerler üretmelerini, duygu ve düşüncelerini alıcıya iletmelerini sağlar. Bunun sonucunda aynı dili konuşanlar arasında ortak değerler, adetler, gelenekler, kısaca ortak bir kültür oluşur. Dil insanlar arasında oluşan bu ortak kültür kümesinin hem bir elemanı hem de bu kümeyi zenginleştiren ve değiştiren bir yapı taşıdır.

Arap dilinin Batı Afrika kültürü üzerindeki etkilerine geçmeden önce, dil, düşünce ve kültür arasındaki ilişkiye, dil değişiminin ne şekilde gerçekleştiğine ve toplumu nasıl etkilediğine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Dil ile düşünce arasındaki ilişkinin temellerine girmek ve uzun uzadıya dil ve düşünce ilişkisini ele almak konunun merkezinin kaymasına sebep olacağı için dil ve düşünce arasındaki etkileşimin karşılıklı olduğunu söylemek yeterlidir. Aksi takdirde, dilin kökeni sorunu, insanın kökenine dayandığı için dil mi düşünceyi değiştirir, düşünce mi dili değiştirir konusu da aynı döngüye neden olacaktır. Buradan hareketle sadece, dilin toplumsal değişimdeki işlevi bu çalışma için önem arz etmektedir.

Toplumun inanış ve düşünce dünyasında gerçekleşen her-

hangi bir değişim dile yansır. Dile yansımasıyla temeli atılan bu değişimin kavramları, terimleri, fikri dünyada yer alan ideaları somutlaşır ve dil vasıtasıyla toplumsal alanda yerini alır. Temelleri oluşan bu değişim dil sayesinde ivme kazanır ve hızla yayılır. Türkçede Batı'dan ithal edilen laiklik, feminizm vb. gibi bazı kavramlar etrafında oluşan düşünceler ve bu kavramlar çerçevesinde teşekkül ederek dile yerleşen bazı alt kavramlar toplumun kültürel yapısını değiştirmede önemli rol oynamıştır. Aynı şekilde toplumun ileri gelenlerinin, siyasî lider veya toplumun düşünce dünyasına yön veren kişilerin ortaya attığı bazı kavramlar kültürel değişimin çekirdeği gibidir. Bu kavramlarla değişimin tohumu atılır ve bu kavramlar çevresinde geliştirilen düşüncelerle kültürel değişim gerçekleşir. Burada önemli nokta dilde yer edinen bu kavramlar vesilesiyle dilin kültürel değişimi hızlandırmasıdır.

Dil ile kültür arasındaki ilişki, dil ile düşünce arasında olduğu gibi karşılıklı etkileşime dayanır. Kültüre şekil veren unsurlardan biri olan dil, kültürle birlikte değişen, kültürel değişimi etkileyen ve ona hız kazandıran bir araçtır. Kültür en genel tanımıyla "tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin."[1] şeklinde tanımlanır. Kültürün bu araştırmayla ilgili boyutu Batı Afrika'nın dili, edebiyatı ve siyasî yapısı çerçevesinde ele alınacağı için kültürün değişik tanımları üzerinde durulmayacaktır.

Dil ile kültür arasında birbirini besleyen ve değiştiren bir ilişki vardır. Bundan dolayı bir dilin tarihi o toplumun kültürel değişiminin göstergelerini ve ipuçlarını barındırır. Keza dil, sadece geçmişin değil; bugünün ve geleceğin taşıyıcısıdır. Dünden aldığı kültür ve değeri bugüne taşıdığı gibi, bugün olanı ve mevcut kültürel birikimi geleceğe taşır. Dil-kültür bağlantısı üzerine otorite olan

[1] TDK, "Güncel Türkçe Sözlük" (Erişim 20 Ağustos 2019)

Humboldt ulusların karakterlerini ve kültürlerini dillerinde araştırmak gerektiğine inanmıştır. Ona göre "dil bir ulusun kültür düzeyini gösteren en iyi araçtır."[2]

Dil konuşulduğu toplumun kendi içinde kültür taşıyıcısı olduğu gibi, başka bir dilin etkisi altına giren toplumlara, geldiği toplumun kültürünü nakleder. Yani bir toplumun dili başka dillerin etkisi altına girdiğinde, ait olduğu kültürün izlerini taşıyan bu yeni dil, egemen olduğu topluma kendi kültürünü taşıyarak toplumun kültürü üzerinde büyük etki yapar.

Dillerin başka toplumlar tarafından kullanılması bazen benimsenerek bazen zorunlu hallerden dolayı meydana gelir. Her ne sebeple meydana gelirse gelsin eğer bir dil, başka bir dile maruz kalmış veya tahakkümü altına girmiş ise o dilin taşıdığı kültürel kodlardan etkilenir. Çünkü bu tür diller genellikle baskın ve güçlü diller oldukları için zengin bir kültürün veya medeniyetin izlerini taşır.

Dilin kültürel değişim üzerindeki etkileri, doğrudan değişimler ve dolaylı değişimler olarak gruplandırılabilir. Doğrudan değişimler kısaca, belli bir amaca yönelik dilde yapılan değişikliklerle kültürel değişimi hızlandırmaya çalışmaktır. Kültürel değişimi hızlandırma amacıyla dilde rahatsız edici ve ayrımcı kelimelerin alternatif kelimelerle değiştirilmesi maksatlı değişimdir. Bunun en güzel örneği dildeki cinsiyetçi kelimelere yapılan vurgular ve bu kelimeleri değiştirme çabalarıdır. Dildeki bu cinsiyetçi gelenek daha çok eril ifadelerin ön plana çıkmasıyla gerçekleşmektedir. Arapça, İngilizce ve Türkçede yer alan, sırasıyla رجل , man ve adam kelimeleri ile kurulan birleşik sözcükler (رجل الأعمال, businessman, iş adamı vb.) son dönemlerde bu bakımdan cinsiyetçi kelimeler olarak değerlendirilmekte ve yerlerine "iş insanı, iş kadını" gibi alternatif kelimeler üretilmektedir.

Dilde manipülasyon ve propaganda amaçlı yapılan değişiklik-

[2] Wilhelm von Humboldt, *Dil-Kültür Bağlantısı*, trc. Bedia Akarsu (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998), 7.

lerle kültürel değişimi gerçekleştirmek, doğrudan değişimin bir diğer örneğidir. Manipülasyondan kasıt bir şeyi olduğundan farklı göstermeye çalışmaktır. Örneğin bazı meslek isimlerinin daha "saygın" gösterilmek için değişikliğe uğratılmasıdır. Tezgâhtar yerine, satış danışmanı; şoför yerine, ulaşım sorumlusu gibi ifadelerin kullanılması örnek olarak gösterilebilir. Medyada kullanılan gerçeği olduğundan farklı gösterme çabaları ve özellikle reklamlar yoluyla toplumun alışkanlıklarını değiştirme, topluma yeni tüketim alışkanlıkları kazandırma gibi manipulatif hareketler de doğrudan dil değişimi ile kültürel değişimi sağlamaya yöneliktir. Aynı şekilde siyasî liderlerin tabanlarını konsolide etmek için toplumun ayırt edici değerlerine vurgu yapmaları ve sloganlar üretmeleri de dilin toplum üzerinde propaganda ve manipülasyon aracı olarak kullanılması yoluyla toplumsal değişimi sağlamaya örnek olarak gösterilebilir.[3]

Dolaylı değişikliklere gelince, dilin konuşulduğu toplumda herhangi bir gayeyle gerçekleştirilen toplumsal değişimin dile yansıması ve dilin bu değişimi hızlandırmasının dışında, göçler, savaşlar, ekonomik dönüşümler ve ticaret sonucu farklı toplumların bir araya gelip bütünleşmesiyle etnik veya dilsel değişimin hatta dilsel tasfiyenin gerçekleştiği durumlar bu türden değişimlerdir. Bu durumlarda siyasî ve ekonomik güç merkezlerinin etkisi büyüktür. Burada güçlü olan dil zayıf olan dili etkiler. Arap dilinin Batı Afrika kültürü üzerindeki etkileri ve gerçekleşen değişimler ticaret yoluyla başladığı ve asırlar boyunca bu şekilde devam ettiği için kendiliğinden gerçekleşen değişimler sınıfına girer.

Sadece konuşulduğu bölgenin kültürünün değil, İslâm medeniyetinin de izlerini taşıyan Arap dili, yayıldığı bütün toplumlara İslâm medeniyetini taşımıştır. Çünkü Arap dili Kur'ân-ı Kerim'in dili, yani din dilidir. İslâm dininin ibadet dilidir. Arap dilinin kendisi ve yazısı kutsal kabul edilir. Bu nedenlerle toplum üzerinde büyük bir tesire sahiptir. Arap dili yayıldığı tüm toplumlarda etkili olmuş-

[3] Bk. Steven Roger Fischer, *Dilin Tarihi*, trc. Muhtesim Güvenç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017).

tur. Çeşitli yönlerden ve farklı vesilelerle giriş yaptığı ve yerleştiği Afrika, Arap dilinin en önemli nüfuz alanlarından birisidir. Kabilelerden oluşan ve çok dilli bir yapıya sahip Afrika kıtasında yayılan Arap dili değişik yönleriyle etkisini göstermiştir.

Bu çalışmada Arap dilinin seçilme nedeni, Arap dilinin çok geniş coğrafyalarda, değişik etnik ve kültürel gruplar tarafından kimi zaman fetihler yoluyla, kimi zaman göçlerle, kimi zaman da olağan bir şekilde ticaret yoluyla kabul edilip konuşulmasıdır. Öte yandan Arap dilinin en önemli özelliği ve bu derece yayılmasının en büyük sebebi, İslâmiyet'in dili olması ve din dili olarak kutsal kabul edilmesidir. Bu nedenle konuşulduğu coğrafyanın dışında, Müslüman olan diğer toplumlar için de önemli bir değere ve etkiye sahip olması bir diğer sâiktir.

"Neden Batı Afrika?" sorusuna gelince, Batı Afrika ilerde anlatılacağı gibi okyanus ve çölle kuşatılmış, değişik etnik ve dilsel grupların bir arada yaşadığı, İslâmiyet'in ve Arap dilinin savaş ve fetihlerle değil, ticarî ilişkiler sonucu karşılıklı etkileşim yoluyla bölgeye doğal bir süreçle girdiği izole bir coğrafyadır. Bu coğrafyada sömürgeciler gelmeden önce yerliler İslâm'la tanışmış ve Arap dili ve yazı sayesinde birçok İslâm devleti kurarak bölgede bir medeniyet tesis etmişlerdir. Bu bakımdan Batı Afrika'nın seçilmesinin en önemli nedeni bölgeye Arap dili gelmeden önce bölgede sözlü kültürün hâkim olması, yazılı kültüre Arap diliyle geçilmesidir. Nitekim günümüzde yapılan Batı Afrika çalışmalarının en önemli kaynakları, sözlü gelenek ve arkeolojik kazılar dışında sadece Arap seyyahların ve coğrafyacıların telif ettiği eserlerdir. Bölgenin tarihi başta Ibn Battûta olmak üzere Bekrî, 'Umerî, İbn Haldûn, Hamevî, İdrîsî gibi Müslüman tarihçi ve gezginlerin Arap dilinde yazılmış eserlerinden istifade edilerek öğrenilmektedir.[4]

1.2. Batı Afrika Hakkında Genel Bilgiler

Batı Afrika geleneksel tanıma göre Afrika kıtasının Ekva-

[4] Ousmane Oumar Kane, *Beyond Timbuktu, An Intellectual History of Muslim West Africa* (Massachusetts: Harvard University Press, 2016), 43-46.

tor'un kuzeyinde kalan kısmında, Büyük Sahra'nın altında, doğuda Çad Gölü ve Kamerun'dan itibaren batıda Gine sahillerinin bulunduğu Kuzey Atlantik Okyanusu'na kadar yer alan ülkeleri içerir.

Arap tarihçilerinin ve coğrafyacıların kitaplarına baktığımızda Büyük Sahra'nın güneyinde yer alan bölgeyi sömürgeciler gelmeden önce Bilâd-ı Sûdân olarak adlandırdıklarını görürüz. Bu adlandırmanın sebebi bölgede yaşayan insanların çoğunun siyahî olmasıdır. Bunun yanı sıra bölgede Târikî (Tuareg) ve Arap azınlıklar da bulunmaktadır. Arap coğrafyacılar Bilad-ı Sûdân olarak isimlendirdikleri bu bölgeyi üç kısma ayırmışlardır:[5]

1- Doğu Sûdân: Kızıldeniz'in Batı sahilleri boyunca Darfur bölgesine kadar uzanan bölüm.

2- Orta Sûdân: Çad Gölünü çevreleyen ülkeler ve Kuzey Afrika bölgesidir.

3- Batı Sûdân: Nijer Nehri ve Atlas Okyanusu arasında kalan bölgeyi içine alır. Bu araştırmanın konusu ve günümüzde Batı Afrika olarak isimlendirilen bölge bu bölgedir.

İslâmî kaynaklarda es-Sûdânu'l-Garbî[6], el-Mağribu'l-Aksâ[7] gibi kavramlarla tek bir bölge olarak ele alınan, Arap dili ve İslâm inancının girmesiyle bütünlük kazanan Batı Afrika bölgesi geçmişten bugüne çok sayıda inanış, dil ve kültüre ev sahipliği yapmıştır.

Afrika'da kabilelerin dinî inanışları her ne kadar farklılık gösterse de, genel olarak animist, fetişist ve totemist inanç sistemleri hâkimdir. "Orta Afrika'da pek çok taraftarı bulunan animizm inanışında canlı ve cansız varlıkların birer ruhu olduğuna ve "ruh gücü" ne inanılmaktadır. Batı Afrika klanlarının dini olan ve içinde bir ruh veya olağan üstü bir güç olduğuna inanılan bir nesneye (fetiş) tapınmanın esas teşkil ettiği fetişizmde, insanların tabiat kuvvetleri karşısında duydukları korkulardan kurtulmak için başvurdukları

---

5 Kabâ İmran, *eş-Şi'ru'l-'Arabî fi'l-Ğarbi'l-İfrîkî* (Rabat: Isesco, 2011), 1/3.
6 Kabâ İmran, *eş-Şi'ru'l-'Arabî fi'l-Ğarbi'l-İfrîkî*, 1/3.
7 Yusuf b. Ahmed Havâle, *el-Hayâtu'l-'İlmiyye fî İfrîkiye (el-Mağribu'l-Ednâ)* (Mekke: Ma'hedu'l-Buhûsi'l-'İlmiyye, 2000), 1/48.

büyü ve sihir gibi müesseseler önemli yer tutar. Daha çok büyük göller bölgesinde rastlanan totemizmde ise atalar bir bitki veya hayvanın kimliği ile bütünleştirilmekte ve totem olarak kabul ettikleri bu nesneden türediklerine inanılmaktadır."[8] Bu tür inanışlarda yazılı bir dini metin bulunmamaktadır. Atalar büyük öneme sahiptir, kabile reisleri büyük bir klana mensup kişilerdir. Kabile reisinin çocukları kabilenin gelecekteki reisleridir. Bir çeşit saltanat sistemi hâkimdir. Klanın reisi hem dinî hem de siyasî liderdir.[9]

Bölgenin sosyal ve kültürel yapısına bakıldığında çok sayıda değişik kültüre ev sahipliği yaptığı görülür. Bunun sebebi değişik sülalelerden gelen kabilelerin sayısının fazla olmasıdır. Bu kabilelerin hepsinin kendine has yeme-içme, giyim-kuşam değişik adet ve görenekleri vardır. Birbirinden farklı bu kabileler beyaz tenli ve siyahî olmaları bakımından iki genel gruba ayrılabilirler. Beyaz tenli kabileler Çad, Nijer ve Mali'nin kuzey kesimlerinde yaşayan Arap ve Berberîlerden oluşurlar. Bu ülkelerin ve genel olarak Batı Afrika'nın güney kesimlerinde siyahî kabileler yoğunlaşmaktadır. Bu siyahî kabileler Volof, Fullânî, Soso, Hausa, Bambara, Mosi, Aşanti, Yoruba, İgbo, Songay gibi kabilelerdir. Aynı zamanda bu bölgede konuşulan dil çeşitliliği çok zengindir. "Afrika'da tanımlanan 2000 yaşayan dilden 1200'ü Batı Afrika'da konuşulmaktadır."[10] Hausaca, Fullânice, Mandingo ve Yoruba dilleri en yaygın dillerdendir.[11]

Berlin Konferansı (1884-1885) ve Brüksel Kongresi (1890) ile sömürgeciliğin fiilî işgal esasına bağlanması sömürgeler arasında ortaya sunî sınırlar çıkarmıştır. Sınırların belirlenmesinde ülkelerin sosyal ve kültürel özellikleriyle coğrafî yapıları dikkate alınmadığından, aynı kabile insanlarının iki ayrı devletin sınırları içerisinde kalmaları ve birbirine düşman kabilelerin de bir devletin çatısı al-

---

8 Davut Dursun, "Afrika (Din)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/428.

9 Dursun, "Afrika (Din)", 1/428.

10 Laurent Bossard, *Regional Atlas on West Africa* (Paris: OECD Publications, 2009), 58.

11 Bu konuda bk. Bossard, *Regional Atlas on West Africa*, 59.

tında toplanmaları söz konusu olmuştur.[12]

Sömürgecilerin bölgeyi sınırlara ayırması sonucu bugünkü şekliyle 14 ülke ortaya çıkmıştır. Arap dili tamamıyla bölgeye hâkimken sömürgecilerin gelmesiyle bu ülkeler resmî dil olarak sömürgecilerin dillerini kabul etmişlerdir. Bunlardan İngilizce konuşan ülkeler; Gambiya, Sierra Leone, Liberya, Gana ve Nijerya'dır. Fransızca konuşanlar; Senegal, Gine, Mali, Fildişi Sahilleri, Togo, Benin, Burkina Faso ve Nijer'dir. Gine-Bissau Cumhuriyetinde ise Portekizce resmî dildir.[13]

Arap dili bu ülkelerden bazılarında sömürgecilerin etkilerine rağmen önemini hala korumaktadır. Gambiya, Senegal, Gine-Bissau, Gine, Mali ve Nijer gibi ülkelerde Arapça yaygın olarak kullanılmakta eğitim kurumlarında, medreselerde öğretilmektedir. Bunun yanı sıra Nijer'de Arapça ikinci resmî dil olarak kabul edilmektedir.[14]

2. Arap Dilinin Bölgeye Girmesi

Tarihçilerin bölgeye İslâm'ın tam olarak ne zaman girdiği konusunda fikir birliğinde bulunmadıkları gibi, bu meselede açık bir delil ve kesin bir kaynak bulunmamasından dolayı Arap dilinin bölgeye tam olarak ne zaman girdiği konusunda ittifak yoktur.[15] Dahası Arap dilinin bölgeye girmesini İslâmiyet'in bölgeye girmesine bağlamak doğru bir yaklaşım değildir. Zira daha önce bahsettiğimiz bölge halkları ve Araplar arasındaki güçlü ticarî ilişkiler bölgeye Arap dilinin İslâmiyet'ten önce girmiş olabileceğinin bir göstergesidir. Ancak, bu ilişkiler Arap dilinin bölgeye girmesinde sadece ilk adımlar olarak nitelenebilir. Bu konuda İslâm'ın bölgede yayılmasının rolü göz ardı edilmemelidir. İslâm girdiği her yere Arap dilini de

---

[12] Davut Dursun, "Afrika (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/425.

[13] Bu konuda bk. Kabâ İmran, *eş-Şi'ru'l-'Arabî fi'l-Ğarbi'l-İfrîkî*, 1/5.

[14] Abdulaziz Y. Lodhi, "The Language Situation in Africa Today", *Nordic Journal of African Studies* 2/1 (1993), 80.

[15] Şeyho Ahmed Saîd Galâdançî, *Hareketu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ fî Nîcîryâ* (Kano: Dâru'l-Umme, 2016), 22.

beraberinde götürmüştür.[16]

İslâm'ın bölgede hâkim olmasıyla bölgede kurulan Gana, Mali, Songay, Kanim-Bornu ve Sokoto gibi İslâm devletleri döneminde, sömürgeciler daha bölgeye gelmeden önce Arap dili bölgede yayılmış ve gelişim göstermiştir. Afrika'nın değişik ülkelerinde yer edinmiştir. Bu sayede Afrika dil haritasında, sömürgecilerin dillerinden önce büyük bir etki alanı kazanmıştır. Öyle ki Afrika halklarının çoğu Arapça konuşur hale gelmiştir. Arapça yazışmalarda kullanılarak sözlü kültürün hâkim olduğu bölgede yazılı kültürü etkin kılmıştır. Birçok batı Afrikalı Müslüman âlim, öğrenciler yetiştirmiş ve Arap dilinde çok sayıda eser bırakmışlardır.[17] Mali imparatoru Mensa Musa'nın Arapçayı çok iyi bilmesi, İslâmî ilimlere özellikle Mâlikî mezhebine vakıf olması bunun en güzel örneğidir.[18] Buradan Batı Afrika devlet başkanlarının çoğu ve Batı Afrika halklarının Arapça konuştukları veya en azından anladıkları söylenebilir. Bu genel bilgilerden hareketle Arapçanın Batı Afrika'da yayılmasında önemli rol oynayan âmiller şu şekilde sıralanabilir:

1.2. İslâm Dini

Batı Afrika ülkelerinde Arapçanın yayılmasına etki eden en önemli unsur İslâm dininin bölgeye girmesidir. Halife Hz. Ömer zamanında Amr b. 'As'ın 641 yılında Mısır'ı fethetmesiyle İslâmiyet Afrika'ya ilk adımını atmıştır. Daha sonra Nil vadisinden güneye doğru ve Akdeniz sahilinden batıya doğru yayılmıştır. Afrika tarihi ile ilgili kaynaklar,[19] İslâmiyet'in Batı Afrika'ya Hicri I. yüzyılda Ukbe b. Nâfi'in bölgedeki irşat faaliyetleriyle girdiğini bildirmektedir. Ukbe b. Nâfi'in daveti ile İslâm'ı kabul eden Batı Afrikalılar bu yeni dini yerleştirmek için gayret göstermişler. Hatta bu yeni dini çocuklarına

---

16 Galâdançî, *Hareketu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ fî Nîcîryâ*, 19.

17 Basil Davidson, *A History of West Africa 1000-1800* (Essex: Longman Group, 1985), 176.

18 Bu konuda bk. Şehâbeddîn Ahmed b. Yahya el-'Umerî, *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010), 4/57.

19 Muhammed Mahmud el-Kâdî, *"Ukbe b. Nâfi'" Fatihu İfrîkiye* (Kahire: Dâru't-Tibâa', 1999), 15.

öğretmek için zorlayıcı yöntemlere bile başvurmuşlardır. Bu konuda İbn Battûta ziyaret ettiği Mali İslâm İmparatorluğu'nu şu şekilde nitelemektedir: "Batı Afrikalılar namaza çok önem veriyorlar, cemaatle kılmaya dikkat ediyorlar, namaza koşarak gidiyorlar ve mescitleri dolduruyorlardı. Hatta Cuma günleri eğer bir kişi namaza erken gitmediyse kalabalıktan yer bulamıyordu. Çocuklarını namaz kılmaya zorluyorlardı. Arapça olarak inen Kur'ân'ı ezberletmeye büyük önem veriyorlardı. Öyle ki Kur'ân'ı ezberlemek istemeyen çocuklarını Kur'ân ezberleyene kadar bağlıyorlardı."[20]

İslâmî ilimlere vakıf olmak isteyenlerin, Kur'ân'ı, fıkhî ve itikâdî meseleleri anlayabilmeleri için Arap dilini iyi bir şekilde bilmeleri gerektiği tartışılmaz bir gerçektir. Çünkü Arapça, İslâmiyet'le din dili haline gelmiştir. Bunun için İslâm nereye giderse Arap dilini de beraberinde götürmüştür. Arap dili ve edebiyatı İslâm'ın yayıldığı ülkelerde önemli bir araştırma alanı haline gelmiştir. Bu alanda birçok âlim ve bu âlimlere ait eserler ortaya çıkmıştır. Batı Afrika'da İslâm'ın yayılmasıyla eşzamanlı olarak Arap dili kendini göstermiştir. Başta Kur'ân tilaveti ve ibadetler olmak üzere, Cuma hutbelerinde, mescitlerde kurulan ders halkalarında, kısaca toplumun her alanında Arap dili Batı Afrika'da kendine sağlam bir yer edinmiştir.[21]

İslâmiyet yalnızca dini inanışları değiştirmemiş; sosyal, kültürel ve iktisadî hayatları da etkilemiştir. Sosyal hayatta dar aile ve kabile yapısından, daha güçlü ilişkilere sahip toplumlar ortaya çıkarmıştır. Kabileler birleşerek devletler kurmuşlardır. Eğitim ve kültür seviyeleri yükselmiştir. Şehirlerin gelişmesiyle büyük kültür ve ilim merkezleri ortaya çıkmıştır. Sanatta, ticarette ve tarımda büyük gelişmeler kaydedilmiştir.[22]

Özellikle yüce yaratıcı ve tek tanrı inancı, İslâmiyet'in makul,

---

[20] Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Levâtî İbn Battûta, *Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr*, thk. Muhammed Abdulmun'im el-'Aryan (Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1417/1997), 703.

[21] Galâdançî, *Hareketu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ fî Nîcîryâ*, 130.

[22] Davidson, *A History of West Africa 1000-1800*, 137.

kabul edilebilir ve formalitesiz olması, hac ibadeti, Müslümanların eğitimli ve şehirli olmaları, ilim ve kültür merkezlerinin kurulması Müslümanlara sempati doğurmuştur. Müslüman olmasalar bile insanlar Müslümanların dini ayinlerine iştirak etmişler, çocuklarını eğitmeleri için Müslümanlara teslim etmişlerdir.[23]

1.3. İslâm Âlimleri

İslâm'ın bölgeye girmesiyle gerek yerli halktan, gerek bölgeye İslâm'ı yaymak için gelen kişilerden İslâmî ilimlere hâkim çok sayıda ulema ortaya çıkmıştır. Bu âlimler, Batı Afrika halklarına camilerde, tekkelerde, medreselerde İslâmî ilimleri ve Arap dilini öğreterek İslâm kültür ve geleneğini bölgenin dört bir tarafına yaymışlardır.

Bölgedeki İslâm âlimleri Arap dilini sadece İslâmî ilimlerde kullanmamışlar, yazışmalarında, edebi eserlerinde, tarihi olayları kaydetmede ve çeşitli ilimlerde kullanarak çok sayıda eser bırakmışlardır. Sa'dî'nin *Târîh-i Sûdân*, Bekrî'nin *el-Mugrib fi zikr-i bilâd-i İfrîkiye*, Ahmed Bâba Timbuktî'nin *Tatrîzu'd-dîbâc* ve Mahmûd Ka't Timbuktî'nin *Târîhu'l-Fettâş* adlı eserleri bölgenin tarihini ve ilmî zenginliğini gösteren Arapça yazılmış kitaplara örnek olarak verilebilir.[24]

Batı Afrikalı âlimler Arap dili ile yazıyı tanımışlar, kendi dillerini ifade etmek, tarihi olayları kaydetmek ve şiir yazmak için Arap harflerini kullanmışlardır. Bu şekilde yazı ile tanışmaları yerel dillerini geliştirmiştir. Öğrendiklerini kaydedip aktarabilmeleri sayesinde ne kadar çok öğrendilerse o derece yerel dillere katkı sağlamışlardır. Arap dili Afrika yerel dillerini yok etmemiş, aksine onları zenginleştirmiştir. Ticaret için, öğrenme amaçlı, seyahat için veya hac niyetiyle Arap ülkelerini gezen Afrikalılar bilgi birikimlerini arttırmış ve

---

23 Bu konuda bk. Abdullah Sâlim, *İntişâru'l-İslâm fî İfrîkiyâ Cenûbi's-Sahra* (Misrâta: Yedi Ekim Üniversitesi, 2010), 116; M. Abdulhalîm Recep, *el-Muslimûne fî İfrîkiyâ Cenûbi's-Sahrâ* (Bingâzî: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010), 5.

24 Bölgede Arapça yazılan eserler ve âlimler için bk. Muhammed b. Ebu Bekr el-Bertellî, *Fethu'ş-Şekûr lima'rifeti A'yani Ehli't-Tekrûr*, thk. Muhammed İbrahim el-Kettânî ve Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981).

bunu kendi dillerine kazandırmışlardır. "Batı Afrikalı âlimler İslâmî bilgiyi sadece kullanmamışlar ona katkı da sunmuşlardır. ... Bu âlimlerin izleri pek çok Ortaçağ hukukçu ve din adamının yaptığı büyük tartışmalarda görülür. Sözgelimi, kölelik konusunda, Batı Afrikalı âlimler; Mahlûf el-Balbâlî ve Ahmed Bâba'nın önemli fetvaları bulunmaktadır."[25]

Kendi ülkelerini bırakarak bölgeye gelen Arap İslâm âlimleri İslâm dininin ve Arap dilinin bölgede yayılmasında önemli rol oynamışlardır. Bu âlimler gerek geçici ziyaretlerle gerek bizzat bölgeye yerleşerek Arap dünyası ve Batı Afrika arasında bir medeniyet köprüsü tesis etmişlerdir. Nitekim Abdulkerîm el-Magîlî el-Cezâirî Songay Krallığı'nı ziyaret etmiş, Songay Kralı Askiya Muhammed ile dinî müzakerelerde bulunmuş, kralın talebi üzerine İslâmî yönetime dair bir risale yazmış[26] ve bölge halkına yönelik eğitim faaliyetlerinde bulunmuştur. Aynı zamanda Kano Emîri'ne yönetime dair fetvalar içeren bir risale[27] yazmıştır. Ebû İshâk es-Sâhilî el-Endelûsî[28] de bölgeye yerleşerek bölgede Arap dilinin ve İslâm kültürünün yayılmasında büyük rol oynayan âlimlerdendir. Bu gelenek İslâm'ın Batı Afrika'ya girmesinden günümüze kadar devem etmektedir.

1.4. Batı Afrika'daki Müslüman Yöneticiler

Bir inancın ya da düşüncenin yayılmasında en önemli unsurlardan birisi de ona bağlı olan kişilerin sahip oldukları güç ve kudrettir. Toplum üzerinde etkiye ve nüfûza sahip kişilerin benimsediği inanç veya düşünceler toplum tarafından kolaylıkla kabul edilir. Nitekim yöneticilerin desteklemediği düşünce ve inanç sistemlerinin halk arasında yayılmasında ve uygulanmasında birtakım

---

[25] Kane, *Beyond Timbuktu,* 94.

[26] Bu konuda bk. Davidson, *A History of West Africa 1000-1800*, 138; 'Osmân Brayma Bârî, *Cuzûru'l-Hadârati'l-İslâmiyye fi'l-Garbi'l-İfrîkî* (Kâhire: Dâru'l-Emîn, 2000), 48.

[27] Bu konuda bk. Davidson, *A History of West Africa 1000-1800*, 138; Muhammed b. Abdulkerîm el-Mağîlî, *Tâcu'd-Dîn fî mâ Yecibu 'ala'l-Mulûki ve's-Salâtîn*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1994).

[28] Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *el-'İber ve Dîvânu'l-Mubtedai ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-'Arabi ve'l-'Acemi ve'l-Berber ve Men 'Âsarahum min Zevi'ş-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şehhade (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/267.

zorluklar yaşanacağı bir gerçektir. Batı Afrika'da "yönetici sınıfının ve onlara yakın yüksek mevkilerdeki kişilerin Müslüman olmasıyla İslâm Afrika halkları arasında yol bulmuş, onların içlerine yerleşmiş ve onların dine son derece bağlı hale gelmelerini sağlamıştır."[29] Yöneticilerin Müslüman olmasıyla başta Arap dili ve edebiyatı olmakla beraber İslâmî ilimler yaygınlaşmış, İslâmî eğitim için eğitim merkezleri, medreseler ve camiler inşa edilmiştir.

Müslüman tüccarlardan sonra 9. yüzyılda Murabıtların Gana İmparatorluğu içlerine kadar girmesi ve bazı tarikatlar vesilesiyle İslâm bölgeye iyice yerleşmiştir. "11. yüzyılda Murabıtların nüfuz sahasına giren Gana'da camilerin bulunduğu, devletin özellikle, maliye, dış ilişkiler ve tercüme hizmetlerinde Müslüman memurlara yer verildiği bilinmektedir."[30] 12. yüzyıldan itibaren Batı Afrika'da çeşitli Müslüman devletler kurulmuştur. Gana İmparatorluğu'ndan sonra kurulan Mali İmparatorluğu ticaret yollarını denetimi altına almıştır. Mısır ve Endülüs'ten pek çok Müslüman bölgeye gelmiş ve İslâmiyet'in yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Mali İmparatorluğu en güçlü dönemini Mensa Musa (1312-1337) zamanında yaşamıştır. Pek çok âlimi ülkesine getirmiş ve getirdiği mimarlara çok sayıda cami inşa ettirmiştir.[31]

Batı Afrika'da kurulan bir diğer İmparatorluk Songay İmparatorluğu'dur. Orta Nijer'de kurulmuş ve İslâmiyet 11. yüzyılda yine ticaret vasıtasıyla girmiştir. Ancak "Sünnî Ali'nin (1464-1492) Müslüman adı taşımasına rağmen, İslâmî kurallarla geleneksel putperest inançlarını bağdaştırmaya yönelik politikası İslâm'ın gelişmesine mani olmuş ve İslâm bilginleri açıkça ona tavır almışlardır. Songay Devleti'nde İslâm'ın asıl gelişmesi, 15. ve 16. yüzyılda hüküm süren Askiya hanedanı Muhammed Tûre (1493-1528) zamanında

---

29 'Atiyye Mahzûm el-Feytûrî, *Dirâsâtun fî Târîhi Şarki İfrîkiye ve Cenûbi's-Sahrâ* (Bingazi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 1988), 269.

30 Dursun, "Afrika (Din)", 1/432.

31 Bu konuda bk. Ali Ferğalî, *Târîhi İfrîkiya'l-Hadîsi ve'l-Mu'âsır* (İskenderiye: Dâru'l-'İlm, 2008), 25; Dursun, "Afrika, Din", 1/433.

olmuştur."[32]

Batı Afrika'daki Müslüman yöneticiler, "Dünyanın dört bir yanından, Mısır, Fas ve Endülüs'ten âlimler getirmişlerdir. Hatta Mali İmparatorluğu döneminde sadece Cenne şehrinde bu âlimlerin sayısının 4200 kadar olduğu rivayet edilmektedir."[33] Birçok bilim alanında çok sayıda kitap getirip kendi ülkelerinde büyük kütüphaneler kurmuşlardır.[34] Memleketinde bulunan altın madenlerinden dolayı zamanının en zengin insanı sayılan Mali Kralı Mensa Musa'nın hacdan dönüşünde çok sayıda Malikî mezhebine dair kitabın yanı sıra, beraberinde birçok âlim, şair ve mimar getirdiği söylenmektedir. "Ayrıca Kral Mensa Musa, Fas ve Mısır'la siyasî ve kültürel ilişkiler kurarak buralara gelecekte İslâmî eğitim ve Arap dilinin öğretilmesini uhdesine alacak gençleri devlet yardımıyla göndermiştir."[35]

Timbuktu ve Cenne şehirleri bölgede kurulan imparatorluklar döneminde önemli merkezler haline gelmiştir. "Mali Sultanı Mensa Musa, sultanlığın sınırlarına kattığı Timbuktu'yu (729/1329) önemli bir İslâm medeniyeti merkezine dönüştürdü. Komşu ülkelerdeki Malikî fakîhlerini ülkesine çağırmak suretiyle ilmî hareketi canlandırmaya çalıştı. Onun zamanında Timbuktu, bölgedeki büyük şehirlerden biri, aynı zamanda önemli bir ilim merkezi oldu. Sultan, 1324'te hac dönüşünde Mekke'den getirdiği Endülüs asıllı mimar Ebû İshâk İbrahim es-Sâhilî el-Gırnâtî'ye Timbuktu'da Arap mimarisi tarzında Cingareybir (Djinger-ber) Camii'ni ve Madugu Sarayı'nı inşa ettirerek bu mimarî tarzı ülkesine soktu."[36]

Yöneticilerin bu şekilde İslâmî ilimleri ve âlimleri desteklemelerinin, bilim ve kültür şehirleri kurarak eğitim merkezleri inşa etmelerinin, dışardan her alandan âlimler getirmelerinin, Müslüman

---

32 Dursun, "Afrika, Din", 1/433.
33 el-Feytûrî, *Dirâsâtun fî Târîhi Şarki İfrîkiye*, 269.
34 Na'îm Kaddâh, *İfrîkiya'l-Garbiyye fî Zılli'l-İslâm* (Kâhire: Vezâretu's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, ts.), 53; Davidson, *A History of West Africa 1000-1800*, 172.
35 el-Feytûrî, *Dirâsâtun fî Târîhi Şarki İfrîkiye*, 278.
36 Ahmet Kavas, "Tinbüktü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/190; Ayrıca bk. İbn Haldûn, *el-'İber,* 6/267.

ülkelerle siyasî ve kültürel ilişkiler kurmalarının, İslâmî ilimler ile Arap dili ve edebiyatının Batı Afrika'da yayılmasına ve gelişmesine katkı sağladığı sonucuna varılabilir.

1.5. Arap Dilinin İlim, Kültür Ve Yönetim Dili Olması

Arap dili, din dili olmasının yanı sıra, ilim, kültür ve yönetim dili olması sebebiyle Batı Afrika'da önemli bir konuma sahiptir. Nitekim "Başta İslâm dini olmak üzere pek çok ilmî ve kültürel alanda Arapça kitapların yazılması Arap dilini çok önemli bir konuma getirmiştir. Ayrıca bu dilin öğrenilmesi ile kabileler arasında yaygın bir iletişim dili haline gelmiştir. Edebî çalışmalar için önemli bir hareket noktası olmuş hatta [Afrika Arap Edebiyatı adı altında] Arap Edebiyatının bir kolunu teşkil etmiştir. Kabileler arasındaki çekişmeleri düzeltmek için de yazılı kanun ve hüküm dili olmuştur."[37]

Sömürgeciler bölgeye geldiğinde Arapçanın ne derece önemli olduğunu anlamışlar ve bunun üzerine "İlk iş olarak bölgedeki kabile reisleriyle yazışmak için entelektüel Afrikalılardan yazıcılar tayin etmişlerdir." Açtıkları İngilizce ve Fransızca okullarda bile kendi politikalarını İslâm düşünce ve kültürüne yakın hale getirebilmek için Arapçayı ikinci dil olarak kullanmak zorunda kalmışlardır. Bu konuda Malik İncay müstemleke valisi Robert Arnu'nun şöyle dediğini nakletmektedir: "Dinî eğitim almak isteyen kişilerin Nahv ve İslâm Hukuku gibi derslerin yanında Fransız kültürünü de iyi öğrenebilmeleri için Cenne, Timbuktu ve St. Louis'de Arapça medrese açma konusunda tereddüt etmedik … bu okulları açmamızın asıl sebebi bu okulları İslâm düşüncesi ile çağdaş düşüncenin buluşma ve uyum noktaları olarak görmemizdir."[38] Fakat sonradan İslâm kültürünün kendi sömürgeci hedeflerini gerçekleştirmede büyük bir engel olduğunu görmüşler ve İslâm kültürünün de Arap dilinden ayrılamayacağını anlamışlardır. Bu durum, Batı Afrika Fransız Genel Valisi William Ponty'nin (1908-1911) kendine bağlı sömürgeleri yö-

---

[37] Thomas Arnold, *ed-Da'vetu ile'l-İslâm*, trc. İbrahim Hasan (Kahire: Mektebetu'n-Nehda, 1971), 398.

[38] Malik İncay, "Te'siru'l-'Arabiyyeti fî Senegal", *Mecelletu'l-Lisâni'l-'Arabî* 8/1 (1965), 152-158.

netmek için çıkardığı kanuna yansımıştır. "İç meselelerle alakalı mahkeme raporlarında, kabile reisleriyle ve ileri gelenlerle yapılan resmî yazışmalarda, kısaca hayatın her alanında Arapçanın kullanılmasının bizim karşılaştığımız problemlerin temel sebebi olduğu dikkatimi çekti. ...Siyahîlerin nazarında mukaddes sayılan Arapçanın İslâm kültüründen ayrılamayacağını anladım."[39]

Arap dilinin gerek bölgede kurulan imparatorluklar döneminde gerekse sömürgeciler geldikten sonra ilim, kültür ve din dili olarak kullanıldığı görülmektedir. Buradan hareketle Arapçanın bölgenin kültürü üzerindeki etkisini kesintiye uğramadan sürdürdüğü söylenebilir.

İslâmiyet, zengin, şehirli ve yönetici tabakadan halka doğru bir yayılma göstermiştir. Bundan dolayı eğitim ve kültür düzeyi yüksek gruplar tarafından benimsenmiş ve çekiciliğini buradan almıştır. Nitekim Afrika'nın Müslüman olmasının nedenlerini ticarî nedenlere, İslâm'ın mesajının açıklığına ve çekiciliğine bağlayanların yanı sıra, bazıları da Arap okuryazarlığı sayesinde eğitim ve kültür seviyesinin yükselmesiyle devlet kurma sürecinin kolaylaşmasına bağlar.[40]

1.6. Arap Tüccarlar

Kültürel etkileşimin en önemli unsurlarından birisi de ticarî hayattır. Bu bakımdan bölgenin en önemli özelliği Arap tüccarların bölgeye akın etmesini sağlayan çok sayıda ticarî yola sahip olmasıdır. Roma ve Bizans dönemlerinde bölgedeki zengin altın madenlerine tüccarlar geldiği gibi[41], Araplar da bu yolları kullanarak İslâmiyet'ten önce bölgeye gelmişler ve ticaret yapmışlardır. Bu sayede burada yaşayan değişik topluluklarla kültürel etkileşimde bulunmuşlardır.

İslâm'ın Afrika'da yayılmasında Kuzey Afrika'nın Araplar ta-

---

[39] Ali Ya'kûb, "el-Lugatu'l-'Arabiyye fî Mıntakati Garbi İfrîkiye", *Mecelletu'l-Feysal* 399-400 (Eylül 2019), 54.

[40] Bu konuda bk. Davidson, *A History of West Africa 1000-1800*, 136-139.

[41] Galâdançî, *Hareketu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ fî Nîcîryâ*, 18.

rafından fethedilmesi birinci safha, Müslüman tüccarların Sûdân'a inerek Batı Afrika'yı müslümanlaştırmaları da ikinci safhadır. İslâm'ın bu bölgede yayılmasında ticaret yollarının büyük etkisi olmuştur. 7. ve 8. yüzyıllarda ticaret yolları üzerinde dışardan ticaret maksadıyla gelen veya Müslüman olan yerlilerden oluşan küçük topluluklar oluşmaya başlamıştır. "Bu asırlarda Gao, Timbuktu, Fizan, Takeda, Sicilmase ve Gat gibi ticaret şehirlerinin sosyal yapısını yerli ve dışarıdan gelen Müslümanlarla, mahallî dinlere mensup olanlar meydana getiriyordu."[42] Batı Afrika Arap tüccarlardan inanç, kültür ve dil yönünden etkilenmiştir. Özellikle dil yönünden ticaret mallarının isimleri, türleri ve fiyatları gibi ticarî terimler etkileşimin ilk unsurlarındandır.[43]

Abdullah Sâlim bu ticaretler hakkında şöyle demektedir. "Bu ticarî yolculuklar aylarca hatta yıllarca kendi bölgelerine dönmeksizin sürmekteydi. Yağmur mevsimlerinde tüccarlar bulundukları bölgede bekleyip ticaret yaparak bölge halkıyla kaynaşıp sosyal ilişkiler kuruyorlar hatta evleniyorlardı. Dahası ticarî yollar üzerinde yeni köyler kurup ticaret yaptıkları bölgelerde küçük İslâmî topluluklar oluşturuyorlardı."[44] Bu tüccarlar yerleştikleri herhangi bir bölgede Kur'ân ve İslâm eğitimi için tekkeler, medreseler ve İslâm davetinin merkezi olan camiler inşa ediyorlardı. Bir yandan ticarî faaliyetlerini sürdürürken bir yandan da akşamları dükkânlarını, Müslüman ve gayrimüslim çocukların bir ateşin ışığı etrafında buluşarak okuma yazma öğrendikleri eğitim yuvasına çeviriyorlardı. Bundan dolayı da bölge halkı tarafından çok seviliyorlardı.[45]

Batı Afrika'daki Müslüman tüccarların İslâm'ın ve Arap kültürünün yayılmasındaki bu büyük rolünü Thomas Arnold şu şekilde dile getirmektedir: "Gine sahilleri boyunca özellikle de Hausa kabilesi tüccarları üzerinde İslâm'ın etkisini görüyoruz. Bu tüccarlar

---

[42] Dursun, "Afrika (Din)", 1/432.
[43] Galâdançî, *Hareketu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ fî Nîcîryâ*, 19.
[44] Sâlim, *İntişâru'l-İslâm fî İfrîkiye*, 116.
[45] Sâlim, *İntişâru'l-İslâm fî İfrîkiye*, 116.

sahil boyunca bütün ticarî şehirlerde bulunmuşlar ve oralarda merkezler kurarak camiler inşa etmişlerdir ve bölge halkını sahip oldukları ahlakla ve İslâm kültürüyle etkilemişlerdir.[46]

Batı Afrika ile Kuzey Afrika arasında 8. ve 16. yüzyıllar arasında zirveye çıkan Trans-Sahra yani çöl-aşırı denilen bu ticarette Kuzey ve Batı Afrika arasında silah, tuz, hurma, at ve deve karşılığında, altın, kereste ve fildişi ticareti yapılırdı.[47] Bu sayede Batı Afrika yerel değiş tokuştan gelişmiş ticaret anlayışına geçmiştir. "Yaklaşık M.S 900'den sonra Kuzey Afrika'nın para birimi Batı Afrika'da 'miskal' adıyla bilinen Murabıtlardan kalma dinardı. Batı Afrikalılar kendi standart değer birimleri olan deniz kabuklarını kullanmaya devam etseler de Kuzey Afrika ile ticarete başladıklarında dinar veya miskali kullanmaya başladılar."[48] Bu türden gelişmeler neticesinde ister ticarî aktiviteye dâhil olmayı istemeleri isterse İslâm mesajının ilgilerini çekmesi sebebiyle olsun, Batı Afrika söz konusu ticaret yoluyla İslâm'ı ve Arap dilini tanıyarak büyük bir gelişme kaydetmiş, bölgede eğitim ve kültür seviyesi yükselmiş, Gana, Mali ve Songay İmparatorlukları gibi büyük devletler kurulmuştur.

1.7. Coğrafî Konum

Batı Afrika, İslâm medeniyetinin önemli mihenk taşları olan doğuda Mısır ve kuzeyde Fas (Mağrip) gibi ülkelerle komşudur. Bu konumundan dolayı coğrafî keşifler sonucu sömürgecilik faaliyetlerinin başlamasına kadar genel olarak sadece İslâm ve Doğu kültürleriyle etkileşim içinde olduğu söylenebilir.

Batı Afrika, Afrika kıtasının Ekvator'un kuzeyinde kalan kısmında, Büyük Sahra'nın altında, doğuda Çad Gölü ve Kamerun'dan itibaren batıda Gine Sahilleri'nin bulunduğu Kuzey Atlantik Okyanusu'na kadar yer alan ülkeleri içerir. Bu konumu itibariyle Batı Afrika, Kuzey Afrika'daki Araplarla komşudur. Hal böyle olunca Batı Afrikalılar, Araplarla sosyal ve kültürel bağlamda iç içe olmuş-

---

[46] Arnold, *ed-Da'vetu ile'l-İslâm*, 386.
[47] Bu konuda bk. Davidson, *A History of West Africa 1000-1800*, 29-31.
[48] Davidson, *A History of West Africa 1000-1800,* 138.

lar ve karşılıklı olarak birbirlerinden etkilenmişlerdir. Nitekim Libya ve Cezayir'e komşu olan Nijer; yine Moritanya ve Cezayir'e komşu olan Mali ve diğer bölge ülkelerinin sınırları, sömürgeciler bölgeye gelmeden önce ayırt edilemez bir şekilde birbirine bağlıydı. Bölge ülkeleri kültürel olarak iç içe girdikleri, birbirleriyle yakın ticarî ve sosyal ilişkiler kurdukları için sınırlar keskin bir şekilde ayrılmamıştır.

Bölgenin coğrafî yapısından dolayı Kuzey Afrika ve Batı Afrika arasındaki Büyük Sahra, aşılması gereken bir bariyer vazifesi üstlenmiştir. Bu nedenle bölge dış etkilerden uzak izole bir yapıya sahiptir.[49] Batıdan Atlantik okyanusu kuzeyden çöl ile kuşatılması sayesinde sömürgeciler bölgeye gelene kadar büyük bir istilaya maruz kalmamıştır.[50] İslâmiyet bölgeye ticaret yolları sayesinde aşamalı olarak girmiştir.[51] Çölü aşarak yapılan bu ticaret sömürgeciler bölgeye gelene kadar etkin bir şekilde sürmüş, Batı Afrika'ya sadece ticarî meta getirmemiş, İslâm'ı ve yazıyı da beraberinde getirmiştir.

3. Arap Dilinin Batı Afrika Üzerindeki Etkileri

Arap dili ve İslâm'ın bölgeye girişinin ardından bölgede yerel dinlere inananların yanında Müslümanlar kendini göstermeye başladı. Müslümanlar yerel dinlere inananlara göre her yönden daha imtiyazlı idiler. Bekrî, Müslüman kabilelerin toplumdaki etkisini şu ifadelerle dile getirmektedir: Murâbıtlar Gana'ya gelmeden önce "Gana'da iki ayrı ovada iki şehir bulunmaktadır. Birisi Müslümanların yaşadığı büyük bir şehirdir. Burada 12 cami bulunmaktadır. Bu camilerden birinde insanlar toplanırlar. Burada imamlar, müezzinler, fakîhler ve âlimler bulunmaktadır. Putperest kralın şehri olan diğer şehirde ise Müslümanların namaz kıldığı bir mescit bulunmaktadır. Kralın tercümanları, Beytü'l-mâl'ın sorumlusu ve çoğu vezir Müslümanlardan oluşmaktaydı. Daha doğrusu Kral [önemli

---

49 Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, *The History of Islam in Africa* (Ohio: Ohio University Press, 2000), 1.

50 Davidson, *A History of West Africa 1000-1800,* 204.

51 Davidson, *A History of West Africa 1000-1800,* 137.

işler için] Müslümanları tercih etmekteydi."[52]. Buradan anlaşıldığı üzere Murâbıtlar Gana'da İslâm yönetimi kurmadan buna zemin hazırlanmıştır. Bu zeminin oluşmasındaki en önemli faktör Arap dili sayesinde zengin bir kültür seviyesine ulaşmış kişilerin toplumda temayüz etmeleri ve yönetimde tercih edilmeleridir.

Müslüman gruplar sadece yönetimde değil, toplumun her alanında kendilerini göstermişlerdir. Putperest toplumun çocuklarına, insanı kültür ve medeniyet bakımından ileri seviyeye taşıyan en temel araçlardan olan okuma yazmayı öğretmek için tekkeler ve eğitim mekânları inşa etmişlerdir. Bunun sonucunda Arap-İslâm kültürü ile okuma yazma öğrenen çocuklar bilahare kurulan İslâm devletlerinin temellerini oluşturmuşlardır.[53]

Müslümanların etkin olarak Batı Afrika'ya girişi Fas üzerinden olduğu için Batı Afrika'da Kuzey Afrika'daki İslâmî anlayış ve kültürün izleri görülmektedir. Kalkaşendî'ye göre "Onların Arapça yazma biçimi Mağribî hattı iledir."[54] Arap harflerini Mağribî hattıyla yazmalarının yanı sıra kıraatlarda, mensup olunan mezheplerde, eğitim yöntem ve araçlarında, sosyal yaşamda Arap dilinin Kuzey Afrika'ya özgü yansımaları görülmektedir.

Yukarıda anlatıldığı şekilde Müslümanların ve Arap dilinin Batı Afrika'da temayüz etmesiyle Batı Afrika üzerinde birtakım etkileri olmuştur. Bu etkiler genel olarak şu başlıklar altında sıralanabilir:

3.1. Bölgede Birliği Sağlaması

Dil, toplumun üyelerinin bir araya gelmesinde, dayanışmasında, aynı duygu ve değerlere sahip olmasında ve ortak medeniyet oluşturmasında en önemli kültürel unsurlardan birisidir. Geçmişte küçük gruplar halinde yaşayan insanlar kendi lehçe veya dillerini

---

52 Ebu 'Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz el-Bekrî, *el-Muğrib fi Zikri Bilâdi İfrîkiye ve'l-Mağrib* (Alger: İmprimerie du Gouvernement, 1857), 175.

53 Bu konuda bk. Sâlim, *İntişâru'l-İslâm fî İfrîkiye*, 116.

54 Ebu'l-'Abbâs Şihâbu'd-dîn Ahmet b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ* (Kahire: el-Matba'atu'l-Emîriyye, 1915), 5/298.

oluşturmuşlardır. Afrika'da "2582 dil ve 1382 lehçe"[55] olduğu ileri sürülmektedir. Dünyada yaklaşık "7000'e yakın dilin %4'ü dünya nüfusunun %96'sı tarafından konuşulmaktadır."[56] Diğer dilleri konuşanların sayısı günden güne azalmaktadır. Bunun sebebi dünyadaki etkin dillerin baskın kültür ve medeniyetin dilleri olmaları ve siyasî veya dini olarak diğer dilleri konuşan küçük grupları bir araya getirerek büyük bir medeniyet oluşturmalarıdır. Batı Afrika'daki farklı dilleri konuşan kabilelerin İslâm kültürünün çatısı altında bir araya gelmesiyle Arap dili bölgedeki birbirinden farklı kabilelerin ortak paydası haline gelmiş ve onlara birlik ruhu kazandırmıştır. Arapça, yazışmalarda, eğitimde, yazılı kültürün her alanında kullanılmıştır. Bu gruplar kendi kültürlerini ve dillerini korumakla[57] beraber Arap dili aralarında ortak bir iletişim aracı olmuştur.[58]

Arap dilinin Batı Afrika'da birleştirici bir güç olduğunun sömürgeciler de farkına varmışlardır. Sömürgeciler genelde Afrika'yı özelde Batı Afrika'yı işgal ettiklerinde Arap dilinin, kültür ve düşünce dili, İslâm kültürünün de söz konusu kültürün temeli olduğunu ve Afrika'nın doğusu ile batısı arasında herhangi bir ayırım yapılmadığını gördüler. Akabinde yapay sınırlar çizerek bölgenin birliğini parçalamaya çalıştılar. Âlimleri sürgüne göndererek, İslâmî okulların açılmasını engelleyerek, zorunlu sömürge okulları açarak ve ellerindeki bütün imkânları kullanarak Arap dili ve İslâm kültürüyle savaştılar.[59] Arap dilinin ve İslâm kültürünün hoşgörü ve suhuletle gerçekleştirdiği hâkimiyeti, sömürgeciler zorla ve kendi kültürlerini dayatarak sağlamaya çalıştılar.

Sömürgeciler Batı Afrika'yı sınırlara ayırırken, bölgedeki sosyal, ekonomik, kültürel durumları göz ardı ederek ayrılmaz bir bütün olan unsurları birbirinden ayırmışlardır. Örneğin "Gambiya Se-

---

55 Lodhi, "The Language Situation in Africa Today", 79.
56 David Crystal, *Dillerin Katli*, trc. Gökhan Cansız (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2015), 28.
57 Kane, *Beyond Timbuktu,* 93.
58 Kane, *Beyond Timbuktu,* 59.
59 Ya'kūb, "el-Lugatu'l-'Arabiyye fî Mıntakati Garbi İfrīkiye", 54.

negal'in coğrafî, kültürel ve etnik bakımdan ayrılmaz bir parçasıdır. Aynı şekilde Togo ile Gana; Nijerya'nın kuzeyi ile Nijer'in doğusu; Nijer'in Batısı ile Mali'nin kuzeyi ayrılmaz bir bütünlük arz ederler.[60] Buna rağmen sömürgeciler bu bölgeleri harita üzerinde sınırlar çizerek birbirinden ayırmıştır.

"Müslümanlar bölgedeki kabile çekişmelerine rağmen bölgeye birlik ve esenliğin yanı sıra büyük bir medeniyet getirmişlerdir."[61] Müslümanlar bölgeye kolonizasyon niyetiyle girmedikleri için bölücü değil bütünleştirici olmuşlardır. Müslümanların amacı bölgeyi parçalayıp bölgeye hükmetmek değil sadece İslâm'ı yaymak olduğu için bölgedeki kabileleri İslâm şemsiyesi altında bir araya getirmeye çalışmışlardır. Bunu gerçekleştirirken en önemli vazife Arap diline düşmüştür. Arap dili yazılı kültürü yerleştirerek, gerek resmî dil, gerek eğitim dili ve edebiyat dili olarak bölgenin birliğine katkı sağlamıştır.

3.2. Edebiyata Etkisi

Batı Afrika edebiyatı sözlü temele dayanan kabileye has duygu ve durumların aktarıldığı yerel özelliklere sahip bir edebiyat iken, Arap dili sayesinde yazılı hale geçmiş ve büyük bir coğrafyanın müşterek edebiyatı haline gelmiştir.

Afrika dillerine ilk yazılı metinleri İslâm kazandırmıştır. Bunlar genellikle Arap harfleriyle yazılmış dua ve dinî metinlerdir. Mâniler, atasözleri ve tarihî olayları anlatan hikâyeler ana edebiyat ürünlerini meydana getirir.

Sözlü edebiyatta şiirler, atasözleri, destanlar, halk hikâyeleri, bilmeceler ve hayvan hikâyeleri bulunur ve ortaya çıkmasında dinî törenler etkilidir. Aynı zamanda sözlü edebiyat yerel ve kavmî özelliklere sahiptir. Batı Afrika'da bu şekilde sözlü edebiyat mevcut iken Arap dili ile yazılı edebiyata geçmiş, biçim ve içerik yönünden zenginleşmiş ve geniş bir alana yayılarak Arap edebiyatının bir parçası

---

[60] Cemal Hamdan, *İfrîkiye'l-Cedîde Dirâsetun fi'l-Coğrafîya's-Siyâsîyye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1996), 394.
[61] Arnold, *ed-Da'vetu ile'l-İslâm*, 375.

haline gelmiştir. Söz konusu edebiyat çalışmaları zamanla Afrika Arap edebiyatı olarak anılmıştır. Arap edebiyatının bir kolu haline gelen Afrika Arap edebiyatında ortak nokta, yazı ve kullanılan biçimler olmuş; sadece duygu ve atmosfer yönünden Arap edebiyatından ayrılmıştır. Yazılı edebiyatla birlikte şiir ve nesir Arap dili ve edebiyatından etkilenerek yeni konular ve biçimlerle kendini göstermiştir.

Sözlü edebiyatta şiirler dinî törenlerde, düğünlerde, cenazelerde, çocuk uyuturken, ekim ve hasat zamanlarında ve eğlence amaçlı etkinliklerde şarkı biçiminde söylenirdi. Avcı şiirleri, kâhin ve büyücü şiirleri, demircilerin şiirleri yaygın nazım türleriydi. Bu şiirlerin konuları da bu durumları yansıtmaktaydı. Arap dili ile şiire yeni konular ve vezinler gelmiştir. Öncelikle mevcut şiirleri Arap harfleriyle yazıya geçirmeye başlamışlardır. Böylelikle kulakta ve zihinde yer eden şiir, göze de hitap etmeye başlamış ve şekil itibariyle de dikkatleri üzerine çekmeye başlamıştır. Batı Afrikalılar Arap harfleriyle kendi dillerinde yazdıkları şiirlerde, Arap vezin ve kafiyelerini kullanmışlardır. Örneğin Hausa dilinde, Arap harfleriyle yazılan aşağıdaki şiirde mütedârik bahrinin kullanıldığı görülmektedir.

بســــــــــم الله، الله ســــــــــــركي مــــي أبـــو مـــي كـــووا مـــي كِوتـــا[62]

Mey abov, mey koova, mey çovta Bismillah, Allah Serkî

Mabud, her şeyin Rabbi, Rezzak ve Sultan olan Allah'ın adıyla!

Batı Afrikalılar kendi şiirlerini Arap harfleriyle yazmanın yanı sıra Arap dilinde şiirler de yazmışlardır. Bu şiirlerde genel olarak Cahiliye şiirinin etkileri hissedilir. Dönemin sosyal hayatını ve şairlerin yaşadığı çevrenin doğal güzelliklerini harika bir şekilde anlatan Cahiliye şiirlerinden etkilenerek Arapça yazdıkları şiirlerde ait olmadıkları bir toplum ve doğal çevreyi betimlemişler, dahası Cahiliye şiirinde geçen şahıs isimlerini kendi kültürlerinde olmamasına rağ-

[62] Bâbkar Hasan Kadr Mârî, *Kubra'l-Lugâti'l-İfrîkiyye ve Devruhâ fi't-Tevâsul beyne Şu'ûbi:Kârrati'l-İfrîkiye* (Hartum: Uluslararası Afrika Ünv. Yayınları, 2006), 53.

men şiirlerinde kullanmışlardır.

أيـــا ســـلمى إلام تقـــاطعيني وأيـــم الله حبـــك قـــد برانـــي[63]

Yukarıdaki şiirde Gineli şair Abdurrahman Bâ, arkadaşı Fodio el-Mirsâsî için yazdığı kasidenin başlangıcında Arap şiirine öykünerek Arapça bir isim olan سلمى ismini zikretmiştir.

Osman Den Fodio, amcası Abdullah Den Fodio'yu övdüğü kasidesinde Cahiliye kasidesinde, sevgilinin daha önce yaşadığı mekânın veya kabilenin tasvir edildiği bukâ bölümünden etkilendiği görülür:

أصـــحوت أم هاجـــت هـــواك منـــازلُ عفـــا معارفَهـــا البـــلِى وهواطـــلُ

(بتلاتامـــي) أو (بجـــن) فمـــا بهـــا إلا نعـــام ترتـــعي وفراعـــلُ

دار عهـــدت بهـــا الحلـــول وكـــلّ مـــن هـــوى معـــي والعيـــش غـــضٌّ باجـــلُ

ولقـــد وقـــفت برســـمها مســـتخبرًا عـــن أهلهـــا والـــدمع منّـــي سائـــلُ

لله درك! هـــل وقوفـــك نافـــعٌ برســـومها أم هـــل لـــدمعك طائـــلُ[64]

Şair, beyitlere sevgilinin bir zamanlar yaşadığı yurdu tasvir ederek başlamış; ancak ustaca bir manevra ile amcasını övdüğü diğer bölüme geçiş yapmıştır:

ولقـــد حبـــاك الـــدهر شيـــخاً مـــا لـــه فـــي العلـــم فـــي تـــلك الأراضـــي ماثـــلُ

أعنـــي إمـــام العصـــر عبـــد الله مَـــن ســـاد الشـــيوخ النبـــل مـــذ هـــو شابـــلُ[65]

Öte yandan Arap kültüründe önemli bir konuma sahip; ancak Batı Afrika'da yaygın olarak bulunmayan özellikle deve gibi bazı çöl hayvanlarına bu şiirlerde yer verilmiş ve özelliklerinden bahsedilmiştir.

Afrika edebiyatında sözlü kültür ve geleneği kuşaktan kuşa-

---

63 'Âmir Sambo, *el-Edebu's-Senegaliyyi'l-'Arabî* (Cezayir: eş-Şeriketu'l-Vataniyye, 1978), 2/45.

64 Kebîr Ebu Bekr Emîn, *Edebun ve Nusûs* (Zaria: 'Ala Yasir Publishers, 2016), 160.

65 Emîn, *Edebun ve Nusûs*, 160.

ğa aktararak muhafaza edilmesini sağlayan griotlar[66] bu geleneği devam ettirmektedirler. "Arap diliyle, yazılı edebiyata geçilmesiyle Gabu, Segu, Vagadu ve Kusa gibi kuşaktan kuşağa aktarılan destanlar yazılı hale getirilmiştir."[67] Bunların dışında Hausalıların kökenine dair "Bayajidda efsanesi, Oduduwa ve Oranmiyan"[68] efsaneleri sözlü kaynaklara örnek olarak gösterilebilir.

İslâm'ın bölgeye girmesiyle Magrib, Endülüs, Mısır ve Arabistan gibi önemli coğrafyalarda yaşayan âlimlerin eserleri Gao, Timbuktu, Erevân ve Cenne gibi merkezlerde okunmaya başlamıştır. XVI. yüzyıldan itibaren Malili âlimlerin başta İslâmî ilimler olmak üzere tarih, Arap dili ve edebiyatı alanlarında yazdıkları, çok azı mahallî dillerde ve geri kalanı Arapça olan eserleri çeşitli kütüphanelerde muhafaza edilmektedir.[69]

Afrika Arap edebiyatı, Arap edebiyatının enstrümanlarıyla Afrika'da yeni bir edebiyatın ortaya çıkmasıdır. Afrika sözlü edebiyatında yer alan şiirler veya nesirler Arap harfleriyle az da olsa yazıya geçirilse de genel olarak Arap edebiyatı etkisi altında kalınmış ve ortaya çıkan yeni yazılı edebiyat Afrika kültüründe yazılan Arap edebiyatı olarak kendini göstermiştir. Buradan anlaşılıyor ki Arap edebiyatı bölgede var olan sözlü edebiyatı korumuş ve yeni bir edebiyat inşa etmiştir.

3.3. Batı Afrika Dillerine Etkisi

Arap dilinin Batı Afrika'da edebiyata etkilerinde bahsedildiği üzere, Arap dili yazılı kültürün ön ayağı olarak bölgede konuşulan dilleri yazılı hale getirmiş ve onlara bir biçim kazandırmıştır. Bu nedenle bölge dili üzerindeki öncelikli ve en büyük etkisi Arap alfabesi vasıtasıyla bu dillerin yazıya geçirilmesi olmuştur. "Arap harfle-

---

66 Griotlar, Batı Afrika'nın bazı bölgelerinde, genellikle düğün ve cenaze törenlerinde, kabilenin tarihini hikâyelerle, şiirlerle müzik eşliğinde anlatan kişilerdir.
67 Ahmet Kavas, "Mali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2003), 27/502.
68 Davidson, *A History of West Africa 1000-1800*, 293.
69 Kavas, "Mali", 27/502.

riyle yazılan Afrika dillerinin sayısı otuzu geçmektedir."[70] Bu diller arasında Batı Afrika'da konuşulan Hausa, Songay, Fullânî, Yoruba, Kanuri, Volof gibi yaygın diller de vardır. Arap harfleriyle yazıya geçen bu diller yazı sayesinde korunmuş, gelenek ve kültür birikiminin kayıt altına alınmasıyla unutulup yok olması engellenmiştir.

Afrika dillerinin Arap harfleriyle yazıya geçirilmesiyle, Arap dili Afrika dillerinin söz dağarcığı üzerinde etki etmiştir. Yani dile yeni kelimeler, deyimler, terkipler katmıştır. Bu etkiler daha çok günlük sık kullanılan ifadelerde ve belli düzene sahip sayı, gün ve ay isimleri gibi kelimelerde kendini göstermiştir. Aşağıdaki tabloda bazı Afrika dilleri ve Arap dilinde bulunan gün isimleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir:

Arapça	**Hausaca**	**Volofça**	**Fullânice**	**Zarmaca**
الاثنين	لِتِنِ	الْتِن	الْتِنِ	أتِنُّو
الثلاثاء	تلات	تَلاتَ	تَلاتَ	أتلتَا
الأربعاء	لَارْبَاء	اَلَرْبَ	اَلَرْبَ	ألربا
الخميس	الهميس	الخميس	الخميسا	الكميسا
الجمعة	جمعة	أَلْجُمَ	ألجم	ألزُما
السبت	أسِبِت	سَمْد	اَسَت	أسبْتو
الأحد	لَهَد	-	اَلَت	ألْهَدو

Tabloda görüldüğü üzere birbirinden farklı Afrika dillerinin Arap dilinin etkisiyle ortak kelimeler kullanmaya başladığı ve bunun bölgede birliğin sağlanmasında etkili olduğu söylenebilir.

Arap dili ve İslâm kültürünün etkisiyle günlük yaşantıda kullanılan birçok ifade yerel dillere girmiş ve yerel dillerin kelime hazinesini kuvvetlendirmiştir. **"كذا وكذا ,ليلا ونهارا ,لابدَ ,كل يوم ,لا أبالي ,لابأس, قول بلا عمل ,لاضرر ولا ضرار"** gibi cümle ve terkipler Hausaca ve Fullânicede günlük yaşantıda sıklıkla kullanılır. Yerel dillere kazandırılan

[70] Hasan Muhammed Babekr, "Vâki'u'l-Harfi'l-'Arabiyyi fi İfrîkiye beyne'l-Mâdî ve'l-Hâdır", *Havliyyetu'l-Harfi'l-'Arabî* 1 (Ağustos 2015), 32.

ifadeler yaygın olarak dinî ve Kur'ânî ifadelerdir. Örneğin; **السلام عليكم**, **ماشاءالله**, **سبحان الله**, **تبارك الله**, **إن شاء الله** ve **لاحول** vb. gibi dinî ve Kur'ânî kelimeler yerel dillerde kullanılmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra ticarî terimler (para birimleri, ölçüler, renkler), eğitim, yönetim ve sosyal hayata dair kelimeler, Arap dilinin yerel dillere etkin olarak girdiği alanlardır. Aşağıdaki tabloda bu alanlarda kullanılan kelimeler örneklendirilmiştir:[71]

	Arapça	**Hausaca**	**Fullânice**	**Zarmaca**
Eğitim	تربية	تربِيا	ترْبي	تربيَ
	طالب	طالبِي	طالبِيجو	طالبِ
	درس	درْسِي	درْسُ	درْسْ
	شرح	شرحي	شرْحُ	شرْحَ
Ticaret	دينار	ديناري	دينارورِي	دينار
	درهم	درهَمِي	درهمِيجو	درهم
	ربا	ربا	ربَ	ربا
	ميزان	ميزاني	ميزانُ	-
Yönetim	حكومة	حكوما	حكومَ	حكومَ
	وكيل	وكيلي	وكيل	وكيل
	أمير	أمير	أمير	أمير
	وزير	وزيرِي	وزيرِ	-
	صلح	صلْحُو	صلحُ	صلحُ
Sosyal Hayat	جنازة	جنازا	جنازَ	جنازَ
	عادة	العادَ	العادَ	ألادَ
	وليمة	وليما	وليمَ	وليمَ
	طبيعة	طبيعا	طبيعَ	طبيعَ

Sonuç ve Değerlendirme

Dil sadece gramer kuralları ve sözcüklerden oluşan bir iletişim aracı değil, aynı zamanda anlaşılması ve kavranması gereken

[71] Bu konuda bk. Ali Ebû Bekr, *es-Sekâfetu'l-'Arabiyyetu fî Nijeria* (Kano: Dâru'l-Umme, 2014).

sosyal bir varlıktır. Dil; görme, duyma, işitme gibi bir bireysel yeti olmasının yanı sıra toplumun ortak ürünü olması bakımından sosyal işlevi olan bir yetidir. Dil ait olduğu toplumun kültürel kodlarını içinde barındırır ve onları kuşaktan kuşağa veya toplumdan topluma aktarır.

Bir topluma ait kültürel birikim hâkim bir kültürden etkilenebilir ve bireyler yeni alışkanlıklar, davranışlar edinerek kültürel değişimi gerçekleştirir. Burada dil çok önemli bir rol oynar, kültürel etkilenme dil değişimini getirirken, dilin değişmesi de bu etkilenmeyi hızlandırır. Bu değişim doğal olarak yerel kültürün baskın kültür karşısında değişime uğraması şeklinde ortaya çıkar. Bu durum, savaşlar, göçler veya istila yoluyla azınlık durumuna düşme şeklinde olacağı gibi, coğrafî ve kültürel yakınlıktan dolayı ikili ilişkilerin olması ve birbirini besleyen yoğun ticaret faaliyetleri sonucu gerçekleşebilir. Savaşlar ve istila yoluyla girişte yerel halk azınlık konumuna düşeceği gibi siyasî ve ekonomik yönden bir azınlığın etkisi altına da girebilir. Her iki durumda da dil değişimi ve kültürel değişim gerçekleşir.

İslâm'ın Batı Afrika'ya girişi Kuzey Afrika üzerinden sahrada bulunan ticaret yolları ile ticarî faaliyetler sonucu gerçekleşmiştir. Yerel halk nüfusça azınlık durumuna düşmeden İslâm'ı benimseyerek doğal yolla Arap dili ile tanışmış ve kültürel değişim gerçekleşmiştir. Avrupalıların Batı Afrika'ya girmeleri Amerika kıtasının keşfedilmesiyle önceleri kıyısında gezindikleri Afrika'nın içlerine girerek okyanus ötesi köle ticaretini başlatmaları ile olmuştur. Bu durum, ekonomik ve siyasî yönden azınlık olan Avrupalıları Batı Afrika'yı sömürerek çoğu bölgede kendi dillerini resmî dil haline getirmeye sevk etmiştir.

Aslında bölgeye Müslümanların da Avrupalıların da girişi ticaret yoluyla olmuştur. Ancak bu iki ticaret arasında sonuçları bakımından önemli farklar mevcuttur. Müslümanlar Kuzey Afrika üzerinden çöl-ötesi bir ticaret faaliyeti ile bölgeye yazıyı, zenginliği ve medeniyeti getirirken, Avrupalılar okyanus-ötesi ticaretle bölgenin birliğini ve zenginliğini yok etmişlerdir. Sahra ötesi ticaretle bölge

zenginleşmiş, eğitim ve kültür merkezleri kurulmuş, çok sayıda İslâm devleti ortaya çıkmıştır. Okyanus ötesi ticaret ile Avrupalılardan alınan silahlarla bölgede birlik dağılmış ve köle ticareti yoluyla sömürgecilik gerçekleşmiştir.

İslâm dininin ve Arap dilinin bölgede yayılmasında, İslâm mesajının kabul edilebilir ve formalitesiz olması, İslâm'daki vahdet anlayışı, ticaret sayesinde bölgenin gelişmesi, yazılı kültüre geçilmesi ve İslâm hukuk ve veraset sistemi sayesinde kuralları, anayasaları olan devletlerin ortaya çıkması gibi amiller etkili olmuştur. İslâm'ın bölgede yayılmasıyla önemli ticaret, ilim ve kültür merkezleri kurulmuştur. İlk olarak daha çok yöneticiler, tüccarlar ve bölgenin ileri gelenleri Müslüman olmuştur. Bu durum İslâm'a olan teveccühün artmasını sağlamıştır. İslâm'daki uhuvvet ve ümmet anlayışı farklı etnik ve dini gruplara mensup kabilelerin bir araya gelmesini sağlamıştır. Ayrıca hac ibadeti sayesinde dünyanın diğer bölgelerindeki insanlarla aralarında ortak bir bağ oluşmuş ve hızla gelişmelerini sağlamıştır.

İslâm bölgeyi sözlü gelenekten yazılı kültüre geçirmiş ve Gana, Mali, Songay gibi büyük imparatorluklar tarafından benimsenerek sömürgeciler bölgeye gelmeden önce Sahra'nın güneyinde bir Afrika İslâm medeniyeti tesis etmiştir. Kur'ân-ı Kerim'i okuyup öğrenme çabaları, okuma yazma öğrenmeye hız kazandırmıştır. Arap dili dışında Tefsir, Fıkıh, Tarih ve Coğrafya gibi alanlarda eğitime başlanmıştır. Bölgenin tarihi hakkında sadece Müslüman seyyahların ve coğrafyacıların yazdığı kitaplar bilgi verir. Bölgenin bu kaynaklar dışında yazılı bir tanığı yoktur. Sadece sözlü gelenek ve yapılan arkeolojik kazılar bölge tarihine ışık tutar. Bu sebeple Arap dili ve yazısı Batı Afrika için büyük önem arz etmektedir. Arap dili etnik ve dilsel çeşitliliğin had safhada olduğu bölgenin ortak paydası olmuş ve bölgeye İslâm kültürünü taşımıştır.

İslâm dini ve Arap dili Batı Afrika'yı sosyal, politik ve ekonomik yönden etkilemiştir. İslâm'ın bölgede yayılmasından 16. yüzyılda birçok Avrupa ülkesinin Afrika kıyılarına demirlemesiyle başlayan sömürgecilik hareketlerine kadar Batı Afrika'da İslâm ve Arap

dili savaşlar ve istila ile değil, ticaret faaliyetleriyle, doğal yolla girmiş ve etkili olmuştur. Kendi kültürel zenginliğini bölgeye taşırken bölgeyi asimile etmemiş, bölgenin kültürünü ve dilini de sözlü olmaktan çıkarıp yazıya dökerek muhafaza edilmesini sağlamıştır.

Kaynakça

Arnold, Thomas. *ed-Da'vetu ile'l-İslâm*. trc. İbrahim Hasan. Kâhire: Mektebetu'n-Nehda, 2. Basım, 1971.

Babekr, Hasan Muhammed. "Vâki'u'l-Harfi'l-'Arabiyyi fî İfrîkiye beyne'l-Mâdî ve'l-Hâdır". *Havliyyetu'l-Harfi'l-'Arabî*. 1 (Ağustos 2015), 29-48.

Bârî, 'Osmân Brayma. *Cuzûru'l-Hadârati'l-İslâmiyye fi'l-Garbi'l-İfrîkî*. Kâhire: Dâru'l-Emîn, 2000.

el-Bekrî, Ebu 'Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz. *el-Muğrip fi Zikri Bilâdi İfrîkiye ve'l-Mağrib*. Alger: İmprimerie du Gouvernement, 1857.

el-Bertellî, Muhammed b. Ebu Bekr. *Fethu'ş-Şekûr li ma'rifeti A'yâni Ehlit-Tekrûr*. thk. Muhammed İbrahim el-Kettânî & Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.

Bossard, Laurent. *Regional Atlas on West Africa*. Paris: OECD Publications, 2009.

Câbî, Muhammed Emîn. *Revâi'u Âli Karamuhûba fî Fûta Tûbâ beyne 1805-2007*. 502. Câbi'nin Özel Kütüphanesi.

Crystal, David. *Dillerin Katli*. trc. Gökhan Cansız. İstanbul: Profil Yayıncılık, 3. Basım, 2015.

Davidson, Basil. *A History of West Africa 1000-1800*. Essex: Longman Group, 6. Basım, 1985.

Dursun, Davut. "Afrika, (Din)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/428-435. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Dursun, Davut. "Afrika, (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/418-426. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Ebû Bekr, Ali. *es-Sekâfetu'l-'Arabiyyetu fî Nijeria*. Kano: Dâru'l-Umme, 2. Basım, 2014.

Emîn, Kebîr Ebu Bekr. *Edebun ve Nusûs*. Zaria: 'Ala Yasir Publishers, 3. Basım, 2016.

Ferğalî, Ali. *Târîhi İfrîkiya'l-Hadîsi ve'l-Mu'âsır.* İskenderiye: Dâru'l-'İlm, 2008.

el-Feytûrî, 'Atiyye Mahzûm. *Dirâsâtun fî Târîhi Şarki İfrîkiye ve Cenûbi's-Sahrâ.* Bingazi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 1988.

Fischer, Steven Roger. *Dilin Tarihi.* trc. Muhtesim Güvenç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 4. Basım, 2017.

Galâdançî, Şeyho Ahmed Saîd. *Hareketu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ fî Nîcîryâ.* Kano: Dâru'l-Umme, 3. Basım, 2016.

Hamdan, Cemal. *İfrîkiye'l-Cedîde Dirâsetun fi'l-Coğrafîya's-Siyasîyye.* Kâhire: Mektebet-u Medbûlî, 1996.

Havâle, Yusuf b. Ahmed. *el-Hayâtu'l-'İlmiyye fî İfrîkiye (el-Mağribu'l-Ednâ).* 2 Cilt. Mekke: Ma'hadu'l-Buhusi'l-'İlmiyye, 2000.

Humboldt, Wilhelm von. *Dil-Kültür Bağlantısı.* trc. Bedia Akarsu. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 3. Basım,1998.

İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Levâtî. *Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfar.* thk. Muhammed Abdulmün'im el-'Aryan. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1417/1997.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *el-'İber ve Dîvânu'l-Mubtedai ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-'Arabi ve'l-'Acemi ve'l-Berber ve Men 'Âsarahum min Zevi'ş-Şe'ni'l-Ekber.* thk. Halil Şehhade. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

İmran, Kabâ. *eş-Şi'ru'l-'Arabî fi'l-Garbi'l-İfrîkî.* Rabat: Isesco, 2011.

İncay, Malik. "Te'siru'l-'Arabiyyeti fî Senegal". *Mecelletu'l-Lisâni'l-'Arabî* 8/1 (1965), 152-158.

Kaddâh, Na'îm. *İfrîkiya'l-Garbiyye fî Zılli'l-İslâm.* Kâhire: Vezâretu's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, ts.

el-Kâdî, Muhammed Mahmud. *"'Ukbe b. Nâfi'" Fâtihu İfrîkiye.* Kahire: Dâru't-Tibâ'a, 1999.

Kadr Mârî, Bâbkar Hasan. *Kubra'l-Lugâti'l-İfrîkiye ve Devruhâ fî't-Tevâsul Beyne Şu'ûbi:Kârrati'l-İfrîkiye.* Hartum: Uluslararası Afrika Ünv. Yayınları, 2006.

el-Kalkaşendî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbu'd-dîn Ahmet b. Ali. *Subhu'l-A'şâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ*. 14 Cilt. Kâhire: el-Matba'atu'l-Emîriyye, 1915.

Kane, Ousmane Oumar. *Beyond Timbuktu, An Intellectual History of Muslim West Africa*. Massachusetts: Harvard University Press, 2016.

Kavas, Ahmet. "Mali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/493-504. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kavas, Ahmet. "Tinbüktü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/190-192. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Levtzion, Nehemia & Pouwels, Randall L. *The History of Islam in Africa.* Ohio: Ohio University Press, 2000.

Lodhi, Abdulaziz Y. "The Language Situation in Africa Today". *Nordic Journal of African Studies* 2/1 (1993), 79-86.

el-Mağîlî, Muhammed b. Abdulkerîm. *Tâcu'd-Dîn fî mâ Yecibu 'ala'l-Mulûki ve's-Salâtîn*. Ed. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1994.

Recep, M. Abdulhalîm. *el-Muslimûne fî İfrîkiyâ Cenûbi's-Sahrâ.* Bingâzî: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010.

Sâlim, Abdullah. *İntişâru'l-İslâm fî İfrîkiyâ Cenûbe Sahra*. Misrâta: Yedi Ekim Üniversitesi, 2010.

Sambo, 'Âmir. *el-Edebu's-Senegaliyyi'l-'Arabî*. 2 Cilt. Cezayir: eş-Şeriketu'l-Vataniyye, 1978.

TDK, "Güncel Türkçe Sözlük". Erişim: 20 Ağustos 2019. http://sozluk.gov.tr/

el-'Umerî, Şehâbeddîn Ahmed b. Yahya. *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010.

Ya'kûb, Ali. "el-Lugatu'l-'Arabiyye fî Mıntakat-i Garbi İfrîkiye". *Mecelletu'l-Feysal*. 399-400 (Eylül 2019), 49-57.

The Impact of Arabic Language on West African Culture

Summary

In this study, the contribution of the Arabic language to the political unity, language and literature of West Africa during the period from the entry of the Arabic language into the region to the arrival of the colonists was discussed. In addition, the factors that play a role in the emergence of these contributions have been revealed. The aim of this study is to reveal the effects of dominant cultural language on other societies. For this purpose, the effects of the Arabic language on West African culture were discussed.

West Africa is an isolated region, surrounded by the ocean and desert, dominated by oral tradition for centuries. Since the spread of Islam, it has been introduced with Islamic culture and Arabic language through trade, not war and conquests. Arab language and Islam spread from the city to the countryside in the region and became the language of educated and cultured people. In this way, small groups learned to live together and began to form states with rules and rulers. This situation lasted for centuries, great Islamic states were established in the region, States whose rulers or people are Muslims emerged and this situation continued until the colonists came to divide the region in the 19th century.

Cultural accumulation of a society can be influenced by a dominant culture and individuals realize cultural change by acquiring new habits and behaviors. Language plays a very important role here, cultural exchange brings language change, and language change accelerates it. This change naturally occurs as a change of local culture in the face of the dominant culture. This may be the result of wars, immigration, or invasion into a local major population, as well as bilateral relations due to geographical and cultural proximity, and intensive trading activities that feed each other. At the entrance of wars and invasions, the local population will become a minority and may be influenced by a minority in political and economic terms. In both cases, language change and cultural change take place.

Islam entered West Africa as a result of trade routes and commercial activities in the Sahara through North Africa. The local people were introduced to the Arabic language by adopting Islam

without becoming a minority in the population and cultural change took place.

Europe's entry into West Africa was with the discovery of the American continent, which was the beginning of the trans-Oceanic slave trade by penetrating into the Africa, where they had previously traveled along its coasts. This has occurred in the form of the exploitation of West Africa, in many regions by the Europeans who were economically and politically minority and they made their language official.

There are some effective factors in spreading Islam and the Arabic language in the region. These can be listed as follows: The being of the message of Islam which is acceptable and formless, the understanding of oneness of Islam, the development of the region through trade, the transition to written culture and the emergence of states with conventions, rules and constitutions through the Islamic law and inheritance system. With the spread of Islam in the region, important commercial, scientific and cultural centers were established. Firstly, rulers, traders and notables of the region became Muslims. This situation increased the interests towards Islam. Islam's fellowship and *umma* understanding brought together tribes from different ethnic and religious groups. Moreover, thanks to the worship of pilgrimage, a common bond has been established with the people in other parts of the world and has enabled them to develop rapidly.

Islam and the Arabic language influenced West Africa socially, politically and economically. From the spread of Islam in the region to the colonial movements that began in the 16th century when many European countries anchored on the African coast, Islam and the Arab language have entered to West Africa and been influential in natural ways, not through wars and invasions, but through trading activities. Islam did not assimilate the region while carrying its cultural wealth to the region, it protected region's culture and language from extinction by carrying them from oral culture to written culture.

Keywords: Arabic language, West Africa, African literature, culture, Islamic culture

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Mutasavvıf Ebû Yezîd El-Bistâmî'nin (ö. 234/848) Hadis Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme

An Assesment About Ḥadīth Narration of the Ṣūfī Abū Yazīd al-Bisṭāmī (D. 234/848)

Yazar / Author
Rabia Zahide TEMİZ
Dr. Öğr. Üyesi. Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Giresun / TÜRKİYE
rabiazahidetemiz@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6474-5074

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 10/09/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 289-316
Atıf/Citation: Temiz, Rabia Zahide. "Mutasavvıf Ebû Yezîd El-Bistâmî'nin (ö. 234/848) Hadis Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 289-316
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 289-316

Mutasavvıf Ebû Yezîd El-Bistâmî'nin (ö. 234/848)
Hadis Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme

Öz

Hicri 3. asırda yaşamış önemli mutasavvıflardan birisi olan Bâyezîd Bistâmî adı ile meşhur Ebû Yezîd el-Bistâmî, Nişâbur bölgesinde yaşamış tevhid ilkesinde sekr halini benimseyen ve icra eden, bu meyanda şathiye adı verilen kontrol edemediği vecd ve cezbe halinde sarfettiği sözler ile dikkatleri üzerine çekmiş bir sûfidir. Kendisinden vecize ve şathiye cinsinden sözler nakledile gelen Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin, hayatının çoğunu Bistâm'da geçirdiği, şathiyelerinden rahatsız olduğu anlaşılan halkın şikayetleri neticesinde buradan kovulduğu kaydedilmiştir.

İlim ile meşguliyet hususunda çekinceli davranan, onu kimi zaman meşakkatli, kimi zaman Hakk'tan gayrı, insanı meşgul eden bir uğraşı olarak gördüğü aktarılan Bistâmî'nin, buna mukabil hadis ilmine bigâne kalamadığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Kaynaklarda isnadlı birkaç hadis rivayeti bulunan Bistâmî'nin rivayetlerinin hadis ehli nezdinde kendisine nisbeti ve sıhhatinin tartışma konusu edildiği görülmektedir. Kimi hadis ehli, rivayetlerin kendisine ait olmadığını iddia etmiştir. Bu makalede Bistâmî'nin rivayet ettiği hadislerin isnadları ve diğer kaynaklarda yer alan mutâbî tarikleri incelenecek; muhaddislerin onun tarikleri hakkındaki değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hadis, Bâyezîd-i Bistâmî, Sûfî, Ehl-i Hadîs

An Assesment About Ḥadīth Narration of the Ṣūfī
Abū Yazīd al-Bisṭāmī (D. 234/848)

Abstract

Abū Yazīd Ṭayfūr b. 'Īsā who is famous with the name of Bāyazīd al-Bisṭāmī is one of the important Ṣūfī who lived in the 3rd century Hijri. Bisṭāmī, one of the prominent ecstatic Ṣūfīs of the Nīsābūr region has attracted attention with the views in the form of ecstasy and attraction (jazbah). As a result of complaints of people who were disturbed by his Shāthiyāt he was expelled from his ho-

metown Bisṭām.

Al-Bistāmī seems to be hesitant about deal with scientific studies due to it sees as a burdensome. However he could not avoid dealing with the Hadith. It is seen that al-Bisṭāmī's a few hadiths narrations in the sources are handled according to whether they are authentically his hadith narration or not. Some hadith scholars claimed that the narrations did not belong to him. This paper attempts the examination the claims in this aspect.

Keywords: Ṣūfism, ḥadīth, Bāyazīd al-Bisṭāmī, Ṣūfī, ahl al-ḥadīth.

Giriş

Hz. Peygamberin örnek yaşantısının temel vurgusu olan ahlak tasavvuru, İslamî yaşantıda iman, ibadet, muamelatın temeli olagelmiş; ihsân ile vücud bulan kemâl derecesinde bir ahlak, zühdün en önemli şiarı kabul edilmiştir. Peygamberî ahlak, ebedî hayat olarak kabul edilen ahiret hayatının esas; dünya hayatının ise bunun bir hazırlık evresi olduğu anlayışını temel hareket noktası kabul eder. Dünya aldatıcıdır ve nefse hoş gelen geçici heveslerle süslenerek cazib kılınmıştır.[1] Bununla mücadele, nefis mücahedesi ile mümkündür.[2]

Hz. Peygamberin ardından müslümanların siyasî, akabinde itikâdî hususlarda içine düştükleri fitne ortamından izale olmanın bir yolu olarak görülen zühd yaşantısı, halen hayatta olan kimi sahabinin de örnekliği ile sonraki nesillerde tasavvufî hayatın doğuşunu hızlandırmış; fikrî ekolleşmede sükuneti riyâzet ve zikir ile

[1] Kimi ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: "…Dünya hayatı ancak aldatıcı bir zevkten ibarettir." (Âlu İmrân 3:185); "…Şüphesiz Allah'ın va'di gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın. O aldatıcı şeytan da Allah hakkında sizi aldatmasın." (Lokmân 31:33); "…De ki: Bu dünyanın keyfi ve rahatlığı çok kısa ömürlüdür ama ahiret, Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle yaşayanlar için en iyisidir…" (Nisâ 4:77)

[2] Bir rivayette Allah Resulüne gelerek 'bana öyle bir amel söyle ki onu yaptığımda hem Allah hem de insanlar beni sevsin' diyen bir adama Allah Resulü'nün '*Dünyaya karşı zahid ol ki Allah seni sevsin, İnsanların elindekine karşı zahid ol ki insanlar seni sevsin*' buyurduğu rivayet olunmaktadır Bk. İbn Mace, "Zühd", 1.

arayan, peşi sıra da kendi çizgisini inşa eden bir düşünce biçimi halini almıştır.

Önceleri bir duruşun da adı olarak ortaya çıkan zâhidâne yaşam, Kurânî ilimlerinin teşekkül sürecinde usul ve metodoloji inşa ederek 'tasavvuf' adıyla ilmi disiplin olma yoluna gitmiştir. Sûfî olarak anılan ve bu metodolojinin kurucuları olarak tarih sahnesinde yerini alan isimler, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'i anlamada geliştirdikleri yöntemlerle çeşitli fikirler izhâr etmişlerdir. İlimlerin şifâhî süreçten yazılı döneme geçişi sürecinde de, bu metodolojilerine uygun olarak işârî metotla yazılmış tefsirler ve zühd ile ilgili rivayetlerin derlendiği kitâbu'z-zühd türü eserler vücuda getirmişlerdir. Dönemin hadis ilmi ile iştigal eden isimleriyle de yakın irtibatı olan veya hadis kaynaklarında önemli isimler olarak zikri geçen sufîler görülmektedir.[3] Bu lakap ile ilk olarak tanımlanan Ebû Hâşim (?) ve Câbir b. Hayyan'ın (ö. 200/815)[4] yaşadıkları dönem tebe-i tabiin tabakasına tekabül etmektedir. Ebû Hâşim'in hadisçi kimliğinin yanında, sûfî olarak da tanınan Süfyan es-Sevrî[5] ile arkadaşlığının bilinmesi, bu iki disipline gönül vermiş bireylerin irtibatına örnek verilebilir.[6]

Hadis ehlinin zühd yaşantısını özümsemesi, sufî olarak tanınmaları bu dönemde örneğine sık rastlanan bir durumdur. Hz. Peygamber'in yaşamı boyunca ve ardından ashabının hayatta oldu-

---

[3] Tasavvuf ehlinin hadis ilmi ile irtibatları hakkında bk. Ahmet Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usülleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", *İslam Araştırmaları* 10/1,2,3 (1997), 110-123; Necmettin Şeker, "İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlmine Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 111-130.

[4] Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikın* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984), 2/103.

[5] "Ebû Hâşim el-Kûfî'nin yanı sıra İbrâhim b. Edhem, Râbia el-Adeviyye, Fudayl b. İyâz, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübârek, Hâtim el-Esam, Abdullah el-Mehdî gibi sûfîlerle sohbet etmiş bir isimdir. Riyanın inceliklerini Ebû Hâşim el-Kûfî'den öğrendiğini belirtmiş; Râbia el-Adeviyye ve İbrâhim b. Edhem tarafından zamanının çoğunu hadis rivayetine harcayıp zühd ve tasavvuftan uzak kaldığı için uyarılmıştır." Bk. Abdürrezzak Tek, "Süfyan es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/23-28.

[6] İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Sıfatü's-safve* (Beyrût: Dârü'l-Maârif, 1979), 2/306.

ğu dönem, ahlakî vurgu ile takva, zikir, tevbe, rıza, şükür, tevekkül ve dünya hayatına iltimas etmeme üzerine inşa edilmiş bir zühd anlayışını örneklerken; tasavvufun ilimleşme yoluna gittiği[7] süreçten itibaren ise fütüvvet[8], melâmet[9], mârifet[10], muhabbet[11], sekr[12], sahv[13] gibi ıstılâhî manalarını Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'ten almayan çeşitli kavramlar üretilmeye başlanmış; bu kavramları yaşamlarında ihdas eden farklı birey ve gruplar teşekkül etmiştir. Hicri 3. asır içerisinde fütüvvet ve melâmet düşüncelerinin ortaya atıldığı Nişabur bölgesinde, sekr duygusunun ağır bastığı ve tasavvufta şatahât[14] olarak adlandırılan aşırı söylevleri ile öne çıkan bir isim de, Beyâzıd Bistâmi adı ile şöhret bulmuş olan sufîdir. Bu makalede, tasavvufun dikkat çeken simâsı Bistâmi'nin isnadında yer aldığı hadisler incelenmeye çalışılacaktır.

---

[7] Tasavvufun dönemleri hakkında bilgi için bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yay. 2000), 82.

[8] Gençlik, kahramanlık, cömertlik anlamı üzerinden, cesaret ve mertlik, başkasını kendine tercih etmek, nefsin arzularına karşı çıkmada yiğitlik, bir dava sahibi olma ve neye mal olursa olsun bu davadan dönmeme anlamlarına gelen bir tasavvuf terimidir. Bk. Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/261-263.

[9] Melâmet, kınayanın kınamasından korkmamak ve herkesten önce nefsini kişinin kendisinin ayıplaması anlamlarına gelen hicri 3. y.y. da ortaya çıkmış bir tasavvuf terimidir. Bk. Nihat Azamat, "Melâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/24-25.

[10] Allah hakkında, O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamında bir tasavvuf terimidir. Bk. Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54-56.

[11] İlâhî aşk, seveni kendinden geçirecek derecede coşkulu sevgi anlamlarına gelen bir tasavvuf terimidir. Bk. Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/388-389.

[12] Sâlikin, kendisine gelen vâridin etkisiyle yaşadığı mânevî sarhoşluk anlamında bir tasavvuf terimidir. Bk. Abdullah Kartal, "Sekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/334-335.

[13] Cezbe, vecd ve aşk ile kendinden geçen sâlikin ayılıp his ve şuur âlemine dönmesini ifade eden tasavvuf terimidir. Bk. Abdullah Kartal, "Sahv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/334-335.

[14] Sûfînin vecd ve istiğrak halinde söylediği, muhtevasında bir iddia bulunan söz anlamında tasavvuf terimidir. Bk. Süleyman Uludağ, "Şathiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/370-371.

1. Ebû Yezîd Bistâmî'nin Hayatı ve Görüşleri

Tam adı Tayfûr b. Îsa b. Sürûşân Ebû Yezîd el-Bistâmî olup Bâyezîd Bistâmî (ö. 234/848) adı ile şöhret bulmuştur. İbn Arabî (ö. 638/1240) yeğeninin oğlunun da aynı ad ve künyeyi taşımasından dolayı onu, 'Büyük Ebû Yezîd' olarak isimlendirmiştir.[15] Tabakat kitaplarında onun için sûfî, mutasavvıf lafızlarının yerine daha çok 'zâhid', 'ârif', 'âbid' nitelemelerinin kullanıldığı görülmektedir. Biyografisine yer veren eserlerde kendisinden çok az bilgi ile bahsedildiği görülmektedir. Bu ön bilgiler akabinde onunla ilgili olarak kısaca şunlar söylenebilir:

Doğumu ve ölümü Bistam'dadır.[16] Kaynaklarda dedesinin[17] önceleri mecusî iken Ali b. Mûsâ er-Rızâ eliyle müslüman olduğu[18] ve örnek bir islam hayatı yaşadığı kaydedilmektedir. Bistâmî'nin, her ikisinin de kendisi gibi âbid zâhid kimseler olduğu belirtilen Ali

---

[15] Hayreddin Ziriklî, *A'lâm*, 3/235.

[16] Kaynakların çoğunda esre hareke ile Bistâm olarak kaydedilen ismi, kimileri ise Bestâm şeklinde fetha ile kaydetmektedir. Bk. Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman* (Beyrût: Dâru Sadır, 1978), 2/531; Sıbt İbnü'l-Acemî el-Halebî, *Künûzü'z-zeheb fî târihi Haleb* (Haleb: Dârü'l-Kalemi'l-Arabi, 1996), 1/410; Ebû Bekr Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbn Nasırüddin, *Tavzihü'l-müştebih fî zabti esmai'r-ruva ve ensâbuhum ve elkabuhum ve künahum* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 1/506; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrût: Lübnan, 1980), 2/230; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakati'l-Hanefiyye* (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 1/152. Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzibi'l-ensâb* (Beyrût: Dâru Sadır, ts.), 1/153. Bistâm, Kûmes bölgesinde meşhur bir yer olup Irak tarafından Horasan'ın ilk beldesidir. Bk. Sıbt ibnu'l-Acemî, *Künûzu'z-zeheb*, 1/410; İbn Nasırüddin, *Tavzîhu'l-müştebih*, 1/506; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 2/531. Kûmes (قومس), Acem topraklarinda olup Horasan tarafindan Bistâm; Irak tarafından Simnân'ı kapsayan bölgenin ismi olarak geçmektedir. Bk. Abdusselam Muhammed Harun, *Mu'cem mukayyedâti İbn Hallikân* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1987), 280.

[17] Dedesinin adı kaynaklarda, Sürûyinân, Sürûbiyân, Sürûsân ve Sürûşân olarak geçmektedir. Bk. Zeynuddin Ömer ibnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî* (Kahire: 1285), 1/237; İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 2/74; Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (Beyrût: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 3/269; Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-mutelif mine'l-esma ve'l-küna ve'l-ensâb* (Beyrût: y.y., 1962), 7/144.

[18] Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: y.y., 2000), 31/288.

ve Âdem adlı iki erkek kardeşi olduğu; aralarında en hayırlılarının ise Bistâmî olduğu kaydedilmektedir.[19] Tüm kaynaklarda yalnızca bu iki erkek kardeşinden bahsedilmekte iken, hadis rivayetinde ravileri arasında 'kızkardeşinin oğlu Ebû Mûsâ ed-Debîlî' olarak isimlendirilen yeğeninin yer alması en az bir kız kardeşinin de olduğunu göstermektedir.[20]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ailesi hakkında aktarılan bilgi bu kadardır. Künyesini ne şekilde aldığı eş ve çocukları olup olmadığı konusunda bir bilgiye rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. Ebû Yezîd'in bir sözünde karşı cinse meyletme isteğini kendinden alması için Allah'a dua etmek istediğini, fakat daha sonra Resulullah'ın dahi böyle bir istekte bulunmadığını hatıra getirerek bu düşüncesinden vazgeçtiğini söylemesi[21], onun daha sonraları sünnet olarak görülen evlenme fiilini icra etmiş olabileceğini akıllara getirmektedir. Bununla birlikte Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde iki yerde Ebû Yezîd'in sözlerini aktaranlardan birisi olarak karısı (امْرَأَةَ أَبِي يَزِيدَ الْبِسْطَامِيِّ) ifadesine yer verilmiş olması onun hakkındaki bu düşüncemizi güçlendirmektedir.[22] Bu evlilikten evlat sahibi olup olmadığı ise aynı şekilde meçhuldür. Künyesi olan "Ebû Yezîd"i de hangi sebeple

---

[19] Ebu'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1981), 11/35. Ebu'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tagriberdi İbn Tagriberdi, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire* (Kahire, Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1929), 3/35; Ebu'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tarihi'l-a'yan* (Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013), 15/429; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 2/531; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 13/86.

[20] Ebû Tâhir Sadreddin Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî, *Tuyûriyyat* (Riyad: Mektebetu Edvai's-Selef, 2004), 3/1213; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Sıfatü's-safve* (Beyrût: Dârü'l-Maârif, 1979), 4/107.

[21] Kimi rivayetlerde böyle bir istekte bulunmaktan vazgeçtiği, fakat daha sonra Allahu Teâlâ'nın ona bu özelliği nasip etttiği, ta ki bir kadına mı yönelmiş, bir duvara mı önemsemez olduğu da eklenmektedir. Bk. Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyrî* (Kâhire: Metâibu müesseseti dâru'ş-şa'b, 1989), 63; Şihâbeddin Anmed b. Yahya b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâliku'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr* (Lübnân: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010), 8/56.

[22] Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-esfiyâ* (Kahire: Mektebetü hancî, 1996), 10/36.

aldığı bilinmediğinden, ismi şöhret bulmamış bir oğlunun varlığına işaret ettiği de düşünülebilir.

Zehebî *Siyer* ve *Târih* adlı eserlerinin her ikisinde de Ebû Yezîd'in biyografisine yer vermiş; onun için 'âriflerin sultanı'[23] 'sûfî şeyhi' gibi övgü dolu ifadeler kullanırken 'garip halleri ve acayip sözleri vardır' diye eklemeyi de ihmal etmemiştir.[24] Ardından ondan gelen şatahâta, alimlerin onun hakkındaki sözlerine ve Ebû Yezîd'e ait olduğu söylenen dizelere yer vermiştir.[25]

Ebû Yezid'in vefatı ile ilgili olarak hicrî 261 ve 234 yılları kaydedilmiş iken, ittifak edilen tarihin hicrî 261 yılı olduğu görülmektedir. Daha sonraları şöhretine binaen Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ali b. Osman el-Hucvirî (ö. 465/1072), Nâsır Hüsrev (ö. 465/1072) gibi isimlerin onun Bistâm'daki türbesini ziyaret ettiği ifade edilmektedir.[26] 73 yaşında iken vefat ettiği belirtilen[27] Ebû Yezîd'in, hicrî 188 yılı civarında doğduğu anlaşılmaktadır.

---

[23] Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, 13/86.

[24] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 2/346. İbn Hacer, Zehebi'nin bu sözlerini kendisine atıfta bulunmadan aynen zikreder. Bk. Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizan* (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1911), 3/215.

[25] Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *Tabakatü'l-evliya* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 400; Muhammed b. Şeyh Zeynüddin Ömer b. Veliyyullah Şemseddin es-Sefîrî, *el-Mecalisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdîsi hayri'l-beriyye min Sahihi'l-İmam el-Buhârî* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/293. Kendine dönük söylemlerinde nefis mücahedesi ve tezkiye için nefsini hor görüşüne dair sözleri görülmektedir. Bk. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi mülük ve'l-ümem*, 12/166. Diğer sufîler gibi Ebû Yezîd hakkında da birçok keramet aktarılagelmiştir. Bk. Sıbt ibnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, 15/432; Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemi, *Tabakâtü's-sufiyye* (Haleb: Dârü'l-Kitâbi'n-Nefis, 1986), 70; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/269. Bir örneğin keramet ve şeriat açısından sakıncalar ihtiva ettiği görülmektedir. Rivayete göre Bstâmî, Şakik el-Belhî (ö. 194/810) ve Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859) ile birlikte bir yemek meclisinde bulunmaktadır. Mecliste bulunan bir genci Ebû Yezîd sofraya davet eder. Genç oruçlu olduğunu söyleyerek daveti geri çevirir. Ebû Turâb ona yemeği yemesini, buna mukabil kendisine bir ay oruç sevabı olduğunu söyler. Genç yine reddedince Şakîk yemeği kabul etmesini, kendisine bir yıllık oruç sevabı olacağını söyler. Genç yine de reddedince Ebû Yezîd 'Allah'ın gözünden düşmüş olanı bırakın' der. Rivayete göre genç bir yıl sonra hırsızlık ithamı ile yakalanır ve eli kesilir. Bk. Sıbt ibnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, 15/432; İbn Mülakkın, *Tabakâtu'l-evliyâ*, 401.

[26] Bk. *Encyclopaedia İranica, "Bestāmī, Bāyazīd"* (Erişim: 28.Kasım.2019).

[27] Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, el-

Ebû Yezîd tasavvufta sekr ilkesini icra eden bir mutasavvıf olagelmiş; bu düşünceyi onaylayanlar da Tayfûrî olarak nitelendirilmiştir.[28] Tasavvufun temel rüknü olarak nefs tezkiyesinin yanı sıra kendisinden tevâzû[29] tevhid[30] melâmet anlayışları üzerine sözler nakledilmiştir.

Ebû Yezîd'e göre kişinin keramet olarak fiziküstü haller sergilemesi, onun Allah katındaki mertebesini belirleyen birşey değildir. O, bu durumu çeşitli benzetmelerle ifade eder. Kendisinin 'Bir adamı kerametinden havaya yükselmişken görsen de buna aldanma! Ta ki onun şeriatı muhafaza etme ile, emir ve nehiyler karşısında nasıl olduğunu görünceye kadar'[31]; 'Allahın nice mahlukatı vardır, su üzerinde yürürler de O'nun katında bir kıymetleri yoktur'[32] dediği ve yine kendisine keramet gösterip havada uçmak gibi hallere giren biri hakkında ne diyeceği[33] sorulduğunda 'bunda şaşılacak ne var? Kuşlar da ölü eti yiyip havada süzülüyorlar. Mümin ondan daha

---

Bağdâdî, *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 398.

[28] Tayfûrîlik tasavvufî bir mezhep olmayıp bir usul ve icra yöntemi olarak görülmüştür. Hucvirî *Keşfu'l-Mahcûb* eserinde tayfûriyye başlığı altında sekr düşüncesini ve Cüneyd Bağdâdî'nin buna karşılık sahv anlayışını savunuşunu dile getirmektedir. (Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sikâfeti, 2007), 2/413. Bununla birlikte tayfûriyye anlayışını taşıyan isimlere yer verilmiştir. Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/238-241.

[29] Kuşeyrî, *Risale*, 268.

[30] İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/269.

[31] Kuşeyrî, *Risale*, 63; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/375; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1993), 20/111; Hafs Zeynuddin ibnu'l-Verdî, *Târihu ibnu'l-Verdî*, 1/237; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/35, İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/269; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 2/531. Ebû Yezîd hakkında anlatılan bazı mesellerde onun şerî ahkama muhalif hallerle olağanüstülük gösterdiği aktarılsa da (bk. Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, Beyrût: Dâru Sadır, ts., 308), yukarıdaki sözleri sebebiyle anlatılanların doğruluk payı olmadığı söylenebilir.

[32] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/86.

[33] Zehebî rivayetinde havada süzülenin Ebû Yezîd olduğu ifade edilmekte, Ebû Yezîd bunun şaşılacak bir hal olmadığını ifade etmektedir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/86.

şereflidir' diyerek aslolanın ahkam-ı şeriyye'ye olan muvafakat olduğunu söylemiştir. Zehebî, Ebû Yezîd'in bu sözünü 'sözleri arasında en hoş olanı' olarak değerlendirir.[34]

1- Hadis/Sünnet ve İlim Anlayışı

Ebû Yezîd el-Bistâmî'ye sünnet ve farzın ne olduğu sorulduğunda 'Sünnet dünyayı terk, farz ise mevla ile sohbettir, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin delalet ettiği budur' şeklinde cevap verdiği aktarılmaktadır.[35] Tasavvuf ilkeleri mucibince verilmiş olduğu anlaşılan bu cevabın yanı sıra Ebû Yezîd'e göre ilim zâhir ve bâtın olarak iki çeşittir. Zahir olan Allah'ın mahlukat üzere olan delâilidir. Batın olan ise ilm-i nâfi'dir ki bildiği ile amel eden kişiye, Allah'ın bilmediğini miras vermesi, ilham etmesidir. Allah'ın Mûsâ'nın annesine ilhamı, zindanda Yusuf'a ulaşması bu nevidendir. Yine Ebû Bekir'in, kızı Aişe'ye 'ikisi kız ikisi erkek kardeşin için...'[36] demesi, Ömer b. Hattab'ın uzak mesafeden 'ey Sariye dağa!'[37] diye seslenmesi, Bistâmî'ye göre Allah'ın ilhamının neticeleridir. İşte aynı şekilde Rabb-ı Tealâ kendisine de ilham etmektedir.[38] O halde ona göre ilim, edinilen makamın neticesinde malik olunan ilham olmaktadır.

Hal ilminin müntesipleri mutasavvıflar, her daim şer'î ilimleri dikkate almanın önemine vurgu yaparak Kur'ân-ı Kerîm'e ve Sünnet'e muhalefet etmekten kaçındıklarını ifade etseler de[39] kitâbî

---

[34] Zehebî, *Mizânu'l-itidâl*, 2/346. İbn Hacer, Zehebi'nin bu yorumunu kendisine atıfta bulunmaksızın tekrar eder. Bk. İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 3/215. Bununla birlikte Zehebi (Bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 20/111) ve İbn Kesîr'in şatahatı sebebiyle Bistâmî'ye yönelik eleştirileri dile getirmektedirler. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/35.

[35] Sıbt ibnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, 15/437; Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 74.

[36] Ebû Bekir (r.anh) vefatı esnasında kızı Aişe (r. anha)'ye mirasını kardeşleri arasında pay etmesini vasiye etmekte ve 'iki erkek iki kız kardeşin' demektedir. Aişe, Esma'dan başka kız kardeşi olmadığından bu durumu sorunca Ebû Bekir eşinin kız doğuracağını düşündüğünü söyler. Bk. Muvatta', "Akdiyye", 2189.

[37] Ebû Bekr Ahmed b. Yusuf b. Hallâd en-Nasîbî, *el-Fevâid* (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2017), 45; Hafız Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sehâvî, *Tahrîcu erbaîni's-Sülemî* (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1988), 43; Ebû Bekr Ahmed b. Mervan b. Muhammed ed-Dineverî, *el-Mücalese ve cevâhirü'l-ilm* (Bahreyn: Câmiatü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye, 1998), 2/406.

[38] Sıbt ibnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, 15/444.

[39] Zehebî, *Mizânu'l-itidâl*, 2/347.

ilimler ile uğraşmayı zaman kaybı olarak görebilmiş; ibadet, amel, vird ve tefekkürden insanı alıkoyan bir uğraşı olarak addedebilmişlerdir.[40] Ebû Yezîd'in '30 yılımı nefs mücahedesi ile geçirdim. Bana ilimden daha ağır gelen bir şeye rastlamadım. Alimlerin ihtilafları olmasaydı şaşırır kalırdım. Tevhid bahsi istisna olmakla birlikte alimlerin ihtilafı rahmettir'[41] sözlerini de böylesi bir anlayışın ürünü olarak okumak mümkündür. İlim kuru bir söz iken, irfan bundan daha yüce bir meşgaledir. Nitekim Ebû Yezîd'e göre 'ârif söylediklerinin üzerinde, âlim söylediklerinin altındadır.'[42]

İlimle meşguliyeti bir meşakkat olarak gören ve buna güç yetiremeyeceğini itiraf eden Bistâmî'den gelen diğer nakiller, onun ilmi bir zorluk olarak görmesinin ötesinde, beyhude bir çaba olarak gördüğü şeklinde de yorumlanmaya açıktır. İbn Arabî (ö. 638/1240) *Fütühâtu Mekkiyye* adlı eserinde Bistâmî'nin ulemâ-i rüsûm olarak adlandırdığı kitabî ilimlerle meşgul olanlar için 'sizler ilminizi, ölmüşlerin ölmüşlerden nakli ile alıyorsunuz, biz ise ilmimizi asla ölmeyen Hayy olandan alıyoruz. 'Kalbim Rabbim'den öğrendi ki' diyoruz, siz ise 'falanca haber verdi' diyorsunuz, 'nerde o' denince 'öldü' diyorsunuz...' şeklindeki sözlerini nakletmektedir.[43] Birçok sufiden de gelen bu meyanda ifadeler Bistâmî'nin de kitâbî ilimlere, dahası isnad ile haber rivayet etme hassasiyeti ve meşgalesine mesai harcayan ulemeya nasıl bir gözle baktığını göstermektedir. Her ne kadar mutasavvıfların temelde en çok iştigal ettikleri kitâbî ilmin hadis olduğu görülse de bu ölçüde bir ilgiye Bistâmî'de rastlamamaktayız.

---

[40] Örneğin Râbia el-Adeviyye (ö.185/801) adlı hanım sufînin, hadis rivayetinde otorite olan Süfyân es-Sevrî (ö.161/778) ile görüşmesi sırasında, onun kendisini Hakk'a yakınlaşmaktan alıkoyan hadis rivayetiyle meşgul olmasını eleştirdiği kaydedilmektedir. Bk. Hülya Küçük, Semih Ceyhan, "Râbia el-Adeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/380-382.

[41] Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 70; Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyrî*, 63; Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-İ'tisam* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 2008), 1/159; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/86.

[42] Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 20/111.

[43] Muhammed b. Alî Muhyiddin et-Tâî İbnu'l-Arâbî, *el-Futûḥatu'l-Mekkîyye*,1/423.

Nitekim ileride değinileceği üzere onun rivayet ettiği hadisler parmakla gösterilecek kadar az olmuştur.[44]

2- Hadisçilerle İlişkisi ve Rivayet Ettiği Hadisler

Şatahâtı sebebiyle başının sıksık derde girdiği ifade edilen[45] Ebû Yezîd'in sözlerinden Bistâm'da halkın bir bölümünün rahatsız olduğu, kendisini beldenin simalarından muhaddis Hüseyn b. İsa el-Bistâmî (ö. 247/861)'ye[46] şikayet ettikleri ve onun da Ebû Yezîd'i Bistâm'dan çıkarttığı aktarılmaktadır.[47]Döneminde itibarlı bir isim olduğu anlaşılan Hüseyin b. İsa el-Bistâmî ile arasındaki bu yaşananların, Ebû Yezîd'in bazı hadisçiler nezdinde itibar gören bir kimse olmadığını açıkça göstermektedir.

Ebû Yezîd Bistâmî ilmi beyhude çaba olarak görse de zaman zaman hadis rivayetinde bulunduğu hususu dikkatlerden kaçmamaktadır. Onun rivayet ettiği hadis sayısı konusunda farklı ifadeler bulunmaktadır. Ebû Nuaym el-İsbahânî (ö. 430/1038) ondan yalnızca bir hadis tahriç etmekte ve rivayetini mahfuz[48] gören kimsenin olmadığını söylemektedir.[49]

---

[44] Zehebî, dedesi Sürûşân'ın İsmail es-Süddî (ö.127/745) ve Ca'fer es-Sâdık (ö.148/765)'tan rivayeti olduğunu belirtmekte, Ebû Yezîd'in ise hadis ilmi ile olan meşguliyetinin azlığına işaret etmektedir. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/86.

[45] Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtu's-sûfiyye*, 48.

[46] Hüseyin b. İsa el-Bistâmî hakkında biyografi kaynaklarında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Etbau tebei tâbiin'in büyükleri arasında zikredilen Hüseyin b. İsa, Bistamî nisbesinin yanı sıra Nisâburî olarak da tanınmakta, hatta orada vefat ettiği ifade edilmektedir. Süfyan b. Uyeyne (ö.198/813), Ma'n b. Îsâ (ö.198/813), Veki' b. Cerrâh (ö.196/811), Vehb b. Cerîr (ö.206/821), Yezîd b. Hârun (ö.207/822)'dan rivayette bulunmuş; kendisinden ise Buhârî (ö.256/869), Müslim (ö.261/874), Ebû Dâvud (ö.275/888) ve Nesâî (ö.303/915) hadis almıştır. Bk. Ebu'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987), 6/461.

[47] Ali el-Kârî bu dışlama sebebiyle kimilerinin Bistâm halkını 'güzel beldenin kötü insanları' diye vasıflandırdıklarını belirtir. Bk. Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh* (Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1992), 10/350. Ebû Yezîd'in, Bistam'a ancak Hüseyin b. İsâ'nın vefatından sonra dönebildiği aktarılmıştır. Bk. Zehebî, *Mizânu'l-itidâl*, 2/346.

[48] Rivayetleri birbirine zıt iki sika râviden daha güvenilir olanın rivayet ettiği hadis mânasında bir hadis terimidir. Bk. Mehmet Efendioğlu, "Mahfûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/334-335.

[49] Ebû Nuaym Ebû Yezîd'in derin işaretlerini ancak onun gibi derinliğe dalan ve onun sekr halindeki sırrını anlayabilenlerin idrak etmesinin mümkün olacağını, bu sebeple onun sözleri ile alakalı aktarımlarını sınırlı tuttuğunu ifade etmektedir.

Ebû Nuaym, isnadında Ebû Yezîd'in yer aldığı şu merfu hadisi zikreder:

Ebu'l-Feth b. Hımsî Ahmed b. Hüseyn b. Muhammed b. Sehl > Ali b. Ca'fer el-Bağdâdî > Ebû Mûsâ ed-Düelî > **Ebû Yezîd el-Bistâmî** > Ebû Abdurrahman es-Süddî > Amr b. Kays el-Mülâî > Atiyye > Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle Allah Resulünden şöyle naklolunmuştur:

> *'Allah'ı öfkelendirenlerden insanlardan memnun olman, Allah'ın verdikleri için onlara şükran duyman, ya da vermeyenin Allah olmasına rağmen onlara kızman sendeki yakîn (hakikati görme) duygusunun zayıflığındandır. Allahın rızık vermesi sen istediğin için ya da vermemesi, sen istemediğin için değildir. Allah rızâ ve hakiki iman sahibi olan kullarına neşe ve rahatlığı; şikayet ve gücenme halinde olanlara ise kaygı ve hüznü veren hikmet ve celalet sahibidir.'*[50]

Ebû Nuaym, Ebu'l-Feth aracılığıyla gelen bu rivayetin Ebû Yezîd üzerine terkib edildiğini söylemektedir. Ebu'l-Feth bu hususta yanılmıştır. Müellif, aynı metnin Ebû Yezîd'in yer almadığı bir başka tarikini bu iddiasına delil getirir:

Kâdı Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed b. İbrahim > Muhammed b. Hüseyn b. Hafs > Ali b. Muhammed b. Mervan es-Süddî > Ebû Abdurrahman Muhammed b. Mervân es-Süddî > Amr b. Kays el-Mülâî > Atiyye > Ebû Saîd > Nebi (a.s.)[51]

İlk tarikte Ebû Yezîd, hadisi Ebû Abdurrahman es-Süddî'den rivayet etmektedir. İkinci tarikte ise Süddî'den rivayette bulunanın Ebû Yezîd değil; Süddî'nin oğlu Ali b. Muhammed olduğu görülmektedir. Öte yandan her iki tarikin de Muhammed b. Mervân es-Süddî sebebiyle çok zayıf olduğu görülmektedir. Süddî tefsir sahibi olmak-

---

Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/40.

[50] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/40; Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 69.

[51] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/40.

la birlikte, hadiste ehliyetli bir kimse olmayıp, ittiham bi'l-kizb ile cerh olunmuş, zâhibu'l- hadis bir kimsedir.[52]

İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082) da Ebû Nuaym gibi Ebû Yezîd'den yalnızca bir hadis rivayet edildiğini; Ebû Yezîd'den başkasının bu tariki sahih saymadığını; rivayetin Ebû Abdurrahman es-Serî (ö. 280/893)[53] aracılığı ile Amr b. Kays'tan aktarıldığını ifade etmektedir.[54]

İbn Mâkulâ'nın bahsettiği rivayetin, yukarıda Ebû Nuaym'ın verdiği Ebû Abdurrahman es-Süddî > Amr b. Kays rivayeti olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Mâkûlâ'nın verdiği tarikte Süddî'nin adının sehven Serî olarak kaydedildiği gözükmektedir.

İbnu'l-Cevzî, (ö. 597/1201) Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ* eseri üzerine kaleme aldığı *Sıfatu's-safve* adlı eserinde Ebû Nuaym'ın aktardığı bu rivayetten Ebû Abdurrahmman es-Sülemî'nin de bahsettiğini söylemektedir. İbnu'l-Cevzî, Ebû Yezîd'e ait üç rivayet bildiğini ifade eder. Bunlardan ikisinin sıhhatli olmaması sebebiyle kayda değer olmadığını dile getiren İbnu'l-Cevzî, üçüncü rivayet olarak Ebû Yezîd'in yeğeni tarafından nakledilen Ümmü Seleme rivayetine yer verir. İbnu'l-Cevzî'nin yer verdiği rivayet şu şekildedir:

Ebû Mûsâ ed-Debilî ibn Uhti ebî Yezîd > **Ebû Yezîd el-Bistâmî** > Muhammed b. Mansur et-Tûsî > Süfyan b. Uyeyne > Muhammed b. Sûga >Nâfî b. Cübeyr > Ümmü Seleme tarikiyle Allah Resulünden şöyle naklolunmuştur:

> *Allah Resulü bozguna uğratılan ordudan bahsettiğinde Ümmü Seleme 'belki de içlerinde zorla getirilenler vardı' dedi. Bunun üzerine Resulullah 'Onlar niyetleri üzerine diriltilirler' diye cevap verdi.*[55]

---

[52] Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/291.
[53] Bk. Sem'ânî, *Ensâb*, 1/214.
[54] İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb*, 7/144.
[55] İbnu'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, 4/107. Ebû Tâhir es-Silefî (ö.576/1180) de *Tuyûriyyât* adlı eserinde aynı rivayete yer vermektedir. Bk. Ebû Tâhîr el-İsbahânî, *et-Tuyûriyyât*, 3/1213.

Ümmü Seleme'den gelen rivayet, birçok tarik ile hadis kaynaklarında yer almaktadır.[56] Ebû Yezîd'nin isnadının mutabaatı olan rivayetlere Tirmizi (ö. 279/892) ve İbn Mâce (ö. 273/886)'nin *Sünen* eserlerinde ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile Ebû Ya'lâ (ö. 307/919)'nın *Müsned* eserlerinde rastlamaktayız. Hadisin medâr ravisinin Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814) olduğu görülmektedir. Tirmizî, Nasr b. Ali (ö. 150/767) aracılığıyla; İbn Mâce, Nasr b. Ali'nin yanı sıra Muhammed b. Sabbâh (ö. 240/854) ve Harun b. Abdullah (ö. 231/845) aracılığıyla; Ebû Yâ'lâ, Nasr b. Ali aracılığıyla Süfyan'dan alırken; Ahmed b. Hanbel, Süfyan'dan direk nakletmektedir.[57] Ebû Yezîd ise tarikinde, tahdîs (حدثنا) lafzı ile Süfyan'a bir ravi ile ulaşmakta ve kendisinden de yeğeni rivayet etmektedir.

İbn Mukarrib el-Kerhî (ö. 563/1167) de *Erbaûn* adlı eserinde Ebû Yezîd'in yine tahdis lafzı ile aktardığı merfû bir hadise yer verir. Söz konusu hadis şu şekildedir:

...**Ebû Yezîd el-Bistâmî**> Muhammed b. Muhammed > Ali b. Şehreyâr > Abdussamed b. Abdulvâris > Şu'be > Halid el-Hazzâî > Ebû Büsr el-Anberî > İmrân > Osman b. Affân tarikiyle Allah Resulünden şöyle naklolunmuştur:

'Kim Allah'tan başka ilah olmadığını bilerek ölürse, cennete girer'[58]

Osman b. Affân'dan nakledilen bu rivayet bir çok temel hadis kaynağında yer almaktadır. Fakat tarikler incelendiğinde ibn Mukarrib'in zikrettiği vecihte, sehven Humrân'ın isminin İmrân; Ebû Bişr Velid b. Müslim'in isminin ise Ebû Büsr olarak kaydedildiği görülmektedir. [59]

---

[56] Bk. Tirmizî, "Fiten", 9; Müslim "Fiten", 4; Ebû Dâvûd "Fiten", 30; İbn Mâce, "Fiten", 30; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 9/1716.
[57] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/1716
[58] Ebû Bekir Ahmed b. Mukarrib el-Kerhî, *Kitâb fîhî erbaûn hadîsen an erbaîn şahsen* (Beyrût: Dâru ibn Hazm, 1999), 113.
[59] Müslim, "İmân", 26; İbn ebî Şeybe, *Musannef*, 6/449; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/503. Ayrıca Bistâmî'nin naklettiği tarikte yer alan Abdussamed b. Abdulvaris'e kadar olan ortak tariklerle de şu eserlerde yer almaktadır: İbn Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd*, 2/696; Ebû Avâne, *Müstahrec*, 1/166; İbn Mende, *Kitâbu'l-İmân*, 1/173;

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ise Deylemî (ö. 509/1115)'nin *Müsned-i Firdevs* eseri üzerine yazdığı *Garâibu'l-Mültegitât min müsnedi'l-Firdevs adlı* eserinde Ebû'ş-Şeyh (ö. 369/979)'den rivayetle şu mevkuf[60] rivayete yer vermektedir:

Ebu'l-Abbas el-Herevî > Muhammed b. Abdulmelik el-Mervezî > Ebû Sâlih > Leys b. Sa'd > Halid b. Yezid > Muhammed b. Abdullah tarikiyle İmran b. Husayn'ın şöyle söylediği naklolunmuştur:

"Şu üç şey ile kul, dünya ve ahiret arzularına erişir: belaya sabır, kazaya rıza ve bollukta dua"

Ardından aynı metnin merfu olarak rivayet edildiğini gösteren şu tarikine yer verir:

Ebu Tâhir Abdulkerim b. Abdulvâhid > Saîd el-Iyâr > Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-İstarabâzî > Ebû Ya'kub b. Yusuf b. Muhammed b. Bündâr > **Ebû Yezîd el-Bistâmî** > Abdullah b. Abdülvehhâb > Saîd b. Ebî Meryem > İbn Lehîa > Halid b. Yezid > Ebû Hilâl et-Teymî > Nebi (a.s.)[61]

Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin tahdis lafzı ile aktardığı ikinci tarik görüldüğü üzere daha nâzil[62] bir vecih ile ve merfu olarak nakledilmektedir. İbn Hacer'in herhangi bir değerlendirme yapmadığı rivayetlerden ilkine diğer eserlerde de rastlamaktayız.[63] Kaynaklarda sözün İmran b. Husayn (ö. 52/672)'a ait olduğu ve Ebû'ş-Şeyh (ö. 369/979) tarafından aktarıldığı söylenmektedir.[64] Bu görüşe, Suyutî'nin *Câmiu's-sağîr*'inin Münâvi şerhine bir haşiye yazan Ahmed

---

Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, 1/199.

[60] Mevkuf, sahabenin sözü ve fiili anlamında bir hadis terimidir. Bk. Abdullah Aydınlı, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/437-438.

[61] İbn Hacer el-Askâlânî, *Garâibu'l-mültegitât min müsnedi'l-Firdevs,* (YE, 30), 60b. (Erişim: 28.Kasım.2018).

[62] Nâzil isnad, bir hadis metninin iki veya daha çok isnadından yahut metinleri farklı da olsa birkaç isnaddan ilk kaynağa diğerine nisbetle daha çok râvi ile ulaşanına verilen addır. Bk. Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/154-159.

[63] İmran b. Husayn rivayeti için Bk. Ebû Dâvûd, *Zühd*, s. 337; İbn ebî Dünya, S*abr ve's-Sevâbu aleyh*, 3/281.

[64] Suyûtî, *el-Fethu'l-kebîr fî dammi'z-ziyâdeti ile'l-Câmii's-Sağîr*, 2/47; Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, s. 808.

b. Muhammed b. Sıddık (ö. 1380/1960)'ın eserinde de rastlamaktayız. Müellif, Suyutî'nin İmran'dan gelen hadiste vehmettiğini, çünkü rivayetin merfu olmadığını söylemekte, ardından İbn Hacer'in Ebû Yezid el-Bistâmî'den naklettiği yukarıdaki isnadı zikretmekte, fakat herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.[65]

Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin birkaç taneyi geçmeyen isnadlı hadis rivayeti olmasına mukabil, bu rivayetlerin sıhhati ve Bistâmî'ye aidiyeti hususunda birtakım tartışmaların olması dikkat çekicidir. Nitekim Ebu'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497) de bu çeşitli fikirler ileri sürülen konuyu *el-Ecvibetü'l-merziyye* adlı eserinde vuzuha erdirmeye çalışmıştır. Sehâvî'nin bu eserinde cevapladığı sorulardan birisi de Ebû Yezîd'in rivayette tek kaldığı hadis meselesidir. Müellif bu iddiaya karşılık olarak Ebû Yezîd'in de ravi olarak içerisinde yer aldığı birkaç tarik zikreder. İlk rivayeti Reşid el-Attâr (ö. 662/1264)'ın *Mu'cem* eserinden nakleder. Tevhidin inanç ve ibadet esaslarının en önceliklisi olduğu vurgusunun yapıldığı, tevhid ilkesini benimseyen Bistâmî'nin de düşünce sistemini temsil ettiği görülen rivayet şu şekildedir:

Ömer b. Emir Melik el-Mevsılî > Selefî >Ebû Ali el-Berdânî > Ebu'l-Muzaffer Hennâd b. İbrahim en-Nesefî > Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed b. Adebullah el-İsdâbâzî > Yunus b. Muhammed b. Bündâr ez-Zâhid > **Ebû Yezîd el-Bistâmî** > Muhammed b. Fâris el-Belhî > Hâtim el-Esâm > Şakîk b. İbrahim > İbrahim b. Edhem > Malik b. Dinâr > Ebû Müslim el-Havlanî > Ömer b. Hattâb tarikiyle Allah Resulünden şöyle rivayet olunmuştur:

> *'Sizden biri yay gibi eğrilene kadar namaz kılıp, ip gibi incecik kalana kadar oruç tutsa dahi; iki,birden daha sevimli geldiği müddetce, istikamet üzere olamaz.'*[66]

---

[65] Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk, *el-Müdâvî li-ileli'l-Câmii's-sagîr ve şerhiyyi'l-Münâvî*, 3/326.

[66] Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye fîmâ üsile anhu mine'l-ehadisi'n-nebeviyye* (Riyad: Darü'r-Raye, 1997), 2/874. Rivayet, Muhammed Fadânî'nin müselsel rivayetleri derlediği eseri *Ucâle*'de zühd ehli kişilerin silsilesiyle gelen merfû bir rivayet olarak

Sehâvî Ebû Yezîd'in bu rivayette teferrüd[67] etmediğini söyler ve Ebu'l-Kâsım b. Hâfız ebî Abdullah b. Mende (ö. 395/1005)'nin *Müsned* eserinde Deylemî'den gelen ve Belhî'den başka bir vecihten yazdığı şu tariki delil getirir:

Deylemî > Babası > Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman er-Râzî > Muhammed b. Fâris Ebû Adebullah el-Belhî > Hâtim el-Esâm > Şakîk b. İbrahîm > İbrahim b. Edhem > Malik b. Dinâr > Ebû Müslim el-Havlânî > Ömer b. Hattâb > Nebî (a.s.)[68]

Bu tarikte Muhammed b. Fâris el-Belhî'den Bistâmî'nin yerine, Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman er-Râzî rivayette bulunmaktadır. Sehâvî, Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman er-Râzî'den gelen bu rivayetin Reşid el-Attâr'ın *Mu'cem* adlı eserinde de bedel bir tarikinin yer aldığını söylemektedir.[69]

Ebû Yezîd'in rivayette bulunduğu Muhammed b. Fâris el-Belhî, Zehebî'nin *Mizânu'l-i'tidâl* eserinde belirttiği üzere yalnızca Hâtim el-Esâm'dan rivayeti olan, zühd ehli kimselerin müselsel tariki ile gelen batıl bir haberden başka bir rivayet ile bilinmeyen bir kimsedir.[70]

Sehâvî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ahmed el-Haberî el-Firûzâbâdî'nin *Delâilü'l-Müntehic* adlı eserinde Selefî'den Ebû Yezîd'e kadar bir tarikle başka bir haberin daha olduğunu söyleyerek *'Cömertlik cennette bir ağaçtır'* merfû rivayetini Selefî > Ebû Ali el-Berdânî > Ebu'l-Muzaffer Hennâd b. İbrahim en-Nesefî > Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed b. Adebullah el-İsdâbâzî > Yunus b.

---

da geçmektedir. Bk. Ebu'l-Feyz Muhammed Yasin b. Muhammed İsâ el-Fadânî, *el-Ucâle fi'l-ehâdisi'l-müselsele* (Dımeşk: Dâru'l-Basâir, 1985), 116.

[67] Teferrüd etmek, senedinin bir yerinde râvi sayısı teke düşen hadis için kullanılan bir hadis terimidir. Bk. Salahattin Polat, "Ferd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/368-369.

[68] Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya b. Mende, *Müsnedü İbrahim b. Edhem*, thk Mecdî Seyyid İbrahim (B.y.: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 32. Ebû Tâhir es-Silefî de *Mu'cemu's-Sefer* eserinde bu rivayete daha nazil bir isnadla yer vermektedir. Bk. Ebû Tahir Sadreddin Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefi, *Mu'cemü's-sefer* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1993), 440.

[69] Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 2/875.

[70] Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 4/3

Muhammed b. Bündâr ez-Zâhid > **Ebû Yezîd el-Bistâmî**[71]> Abdullah b. Abdulvehhâb el-Havârizmî > Âsım b. Ubeydullah >Abdulazîz Ebû Hâlid > Süfyan es-Sevrî > Ebû'z-Zübeyr > Câbir > Nebî (a.s.) tariki ile zikreder.[72]

Tespitlerimize göre kaynaklarda Bistâmî'nin 6 rivayeti mevcuttur. Bu rivayetlerin mütâbî[73] tariklerle temel hadis eserlerinde de yer aldığı, Ebû Yezîd'in yer aldığı tariklerin ise kimi raviler sebebiyle zayıf olduğu görülmektedir. Rivayetlerin Bistâmî'ye aidiyeti hususunda bir şüphe olmadığına değinen Sehâvî'ye göre de kimilerince de dile getirilen[74] 'Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin rivayette tek kaldığı ve Bistâmî'den başkasının sahih saymadığı' şeklindeki iddialar, genel geçer değildir. Rivayetleri sahih sayma durumu da zaten göreceli bir husustur.[75]

Sıhhatleri hususundaki farklı değerlendirmeler bir yana tüm bu rivayetler, ilimle meşgul olmayı insanı Yaratıcı'yı anmaktan alıkoyan zaman kaybı meşgale olarak gören sufîlerden birisi olduğu görülen Bistâmî'nin ilmin bu yönüne dahil olmaktan geri kalamadığını göstermektedir. Nitekim yukarıda zikri geçen 'ölmüşlerden aktarılan' hadis rivayetine bir şekilde dahil olduğu; böylelikle de döneminin bir hakikati olan hadisçilerin İslamî bilginin mümkün olduğunca muhafazasını amaçlayan, bir haberi isnadı ile rivayet etme amacına hizmet ettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Beyâzîd Bistâmî adıyla şöhret bulan Ebû Yezîd Tayfûr b. Îsa el-Bistâmî, hicrî 3. asrın önemli mutasavvıflarından birisi olup menkıbeleri ve özellikle şatahâtı ile şöhret bulmuş bir kimsedir.

---

[71] Sehâvî bu kısmı 'yukarıda geçtiği senedle Selefi'nin Ebû Yezîd'e kadar olan tariki ile' şeklinde verir. Bk. Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 2/875.

[72] Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, 2/875.

[73] Mütâbî rivayet, ferd ya da garip olduğu sanılan bir hadisin başka isnadlarla nakledildiğinin ortaya çıkması anlamında bir hadis terimidir. Bk. Salahattin Polat, "Mütâbaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/180-181.

[74] Sem'ânî, *Ensâb*, 2/230.

[75] Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 2/875.

Zühd döneminin akabinde, felsefî bir tabanda gelişim göstermeye başlayan tasavvuf düşüncesinin kimi kolları, tasavvufun hâl ilmi olmanın dışına çıkarak kâl ilmi haline evrildiğini göstermektedir ki sözleri ile Ebû Yezîd'in bu noktada bir duruş sergilediği görülmektedir. Kaynaklar onunla ilgili fazla bilgi vermemekte; sonradan müslüman olmuş dedesi ile kardeşleri ve kendisiyle aynı isim ve künyeye sahip olduğu için 'küçük Tayfûr' olarak anılan yeğeni dışında ailesinden bahsedilmemektedir. Hakkındaki kıssalara yer veren kimi tasavvufî eserlerde ise mübalağalı anlatımlara rastlanmaktadır.

Bistâmî'nin hadis ehli ile olan irtibatı ile ilgili söylenebilecekler de sınırlıdır. Hadis rical eserlerinde ismine rastlanmamakta, ravi olarak zikredilmemektedir. Yaşadığı dönemde Cürcân'ın muhaddisleri arasında zikredilen Hüseyn b. İsa el-Bistâmî'nin Ebû Yezîd'in Bistâm'dan kovulmasına sebep olduğu düşünüldüğünde, muhaddislerle ile iyi ilişkiler geliştirmediği açıktır.

Bistâmî'nin, ilmi tahfif eden sözlerine rağmen az da olsa senedli hadis rivayetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklardan 6 rivayetini tespit ettiğimiz Ebû Yezîd el-Bistâmî, hadis ilmi ile özel olarak ilgilenmediği gibi, genel anlamda ilmi zor ve yersiz görmüştür. İlim, irfandan efdal de değildir ve insanı taatten alıkoyan bir mecradadır. Düşüncelerini ihtiva eden müstakil bir eser de bırakmayan Bistâmî'nin tasavvufî görüşleri müridleri ve muhibbilerinin derlediği eserlerle intikal etmiştir.

Kaynakça

Aḥmed b. Ḥanbel. *Musned*. 12 cilt. B.y.: Cemʿiyyetu'l-Meknez, 2010.

Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk. *el-Müdâvî li-ileli'l-Câmii's-sagîr ve şerhiyyi'l-Münâvî*. B.y.: Dâru'l-Kütübî, 1996.

Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*. Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1992.

Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. Alî. *Şuʿabu'l-Îmân*. 14 cit. thk. Abdulaliy Abdulḥamîd. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.

Cürcânî, Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yusuf b. İbrâhim Sehmî. *Târîhu Cürcân*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

Dineverî, Ebû Bekr Ahmed b. Mervan b. Muhammed. *el-Mücalese ve cevâhirü'l-ilm*. Bahreyn: Câmiatü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye, 1998.

Ebû Avâne, Ebû Avâne Yaʿkûb b. İshâk en-Nîsâbûrî. *el-Musnedu's-Sahîhi'l-Muḫarrec alâ Sahîhi Muslim*. thk. Rebâh b. Rudayman. 20 cilt. Medine: el-Câmiʿatu'l-İslâmiyye, 2014.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî. Riyâd: el-Mektebetü'l-Maarif, ts.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Zühd*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim & Ebû Bilâl Ganîm. Ḥilvân: Dâru'l-Mişkât, 1993.

Ebu'l-Fidâ, İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali. *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. thk. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azeb vd. Kahire: Dârû'l-Ma'ârif, ts.

Encyclopaedia İranica. "Bestāmī, Bāyazīd". Erişim: 28. Kasım. 2019. http://www.iranicaonline.org/articles/bestami-bastami-bayazid-abu-yazid-Tayfûr-b

Fadânî, Ebu'l-Feyz Muhammed Yasin b. Muhammed İsâ. *el-Ucâle fi'l-ehâdisi'l-müselsele*. Dımeşk: Dâru'l-Basâir, 1985.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selam*. 24 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Hucvirî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfu'l-Mahcûb*. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sikâfeti, 2007.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Amrî. 80 cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996.

İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kureşî S*abr ve's-Sevâbu aleyh*. thk. Fadıl b. Halef. Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadra, 2012.

İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbeddin Anmed b. Yahya. *Mesâliku'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr.* Lübnân: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Lisânü'l-mizan.* 6 cilt. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1911.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Garâibu'l-mültegitât min müsnedi'l-Firdevs.* YE. (Erişim: 28.Kasım.2018) https://archive.org/details/adnan_salafi1_yahoo_201409

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefe-yatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman.* Beyrût: Dâru Sadır, 1978.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbûrî. *Kitâbu't-Tevhîd.* Thk: Semîr Emîn ez-Zuheyrî, 2 cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2011.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* 15 cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1981.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce.* 2 cilt. Cidde: Darû'l-Minhâc, 2016.

İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali. *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyab ani'l-mü'telif ve'l-mutelif mine'l-esma ve'l-küna ve'l-ensâb.* thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemânî. Beyrût: y.y., 1962.

İbn Mende, Ebû Abdullah Muḥammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya. *el-Îmân.* thk. Alî b. Muhammed b. Nâsır. Beyrut: Mu-essesetu'r-Risâle, 1985.

İbn Mende, Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya. *Müsnedü İbrahim b. Edhem.* thk. Mecdî Seyyid İbrahim. B.y.: Mektebe-tü'l-Kur'ân, ts.

İbn Mukarrib, Ebû Bekr Ahmed el-Kerhî. *Kitâb fîhî erbaûn hadîsen an erbaîn şahsen.* thk. Salah b. Âiz eş-Şelâhî. Beyrût: Dâru ibn Hazm, 1999.

İbn Nasırüddin, Ebû Bekr Şemseddin Muhammed b. Abdullah. *Tavzihü'l-müştebih fî zabti esmai'r-ruva ve ensâbuhum ve elkabuhum ve künahum*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1993.

İbn Tagriberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tagriberdî. *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1929.

İbnu'l-Arâbî, Muhammed b. Alî Muhyiddin et-Tâî. *el-Futûḥatu'l-Mekkîyye,* thk. Ahmed Şemseddin. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.s.

İbnû'l-Verdî, Zeynuddin Ömer. *Târihu İbni'l-Verdî*. 2 cilt. Kahire, y.y., 1285.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir. 12 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Sıfatü's-safve*. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-Maârif, 1979.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Lübâb fî tehzibi'l-ensâb*. Beyrût: Dâru Sadır, ts.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Beyrût: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *Tabakatü'l-evliya*. thk. Nureddin Şüreybe. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1986.

İsbahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ*. Kahire: Mektebetü hancî, 1996.

Kazvîni, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*. Beyrût: Dâru Sadır, ts.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakati'l-Hanefiyye*. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *Risaletü'l-Kuşeyrî*. Kâhire: Metâibu müessesetiti dâru'ş-şa'b, 1989.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbâhî el-Himyerî. *Muvatta': rivaye Yahya b. Yahya el-Leysî el-Endelûsî*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, ts.

Mizzî, Ebu'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzibü'l-Kemal fî esmai'r-rical*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 35 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987.

Muhammed Harun, Abdusselam. *Mu'cemu mukayyedâti İbn Hallikân*. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1987.

Muttakî el-Hindî, Alâuddin Alî b. Hişamüddin b. Kâdî Hân el-Kâdirî el-Hindî el-Burhânfûrî. *Kenzu'l-Ummâl*. thk. Bekrî Ḥayyânî. 18 cilt. Muessesetu'r-Risâle, 1981.

Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahihu Müslim*. Nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 cilt. Riyad: Daru't-Taybe, 2006.

Nasîbî, Ebû Bekr Ahmed b. Yusuf b. Hallâd, *el-Fevâid*. thk. Ebû Muhammed Mahmud b. İsmail Al-i Seden. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2017.

Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-merziyye fîmâ üsile anhu mine'l-ehadisi'n-nebeviyye*. thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. 3 cilt. Riyad: Darü'r-Raye, 1997.

Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Tahrîcu erbaîni's-Sülemî*, thk. Ali Hasem Ali Abdulhumeyd, Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1988.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi. *el-Ensâb*. Beyrût: y.y., 1980.

Sıbt İbnü'l-Acemî el-Halebî. *Künûzü'z-zeheb fî târihi Haleb*. thk. Şevki Şa's & Falih Bekkur. Haleb: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, 1996.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf. *Mir'âtü'z-zaman fî tarihi'l-a'yan*. thk. Enver Talib. 23 cilt. Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013.

Silefî, Ebû Tâhir Sadreddin Ahmed b. Muhammed b. Silefe. *Mu'cemü's-sefer*. thk. Abdullah Ömer Barudi. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1993.

Silefî, Ebû Tâhir Sadreddin Ahmed b. Muhammed b. Silefe. *Tuyûriyyat*. thk. Desman Yahyâ Meali& Abbas Sahra el-Hasan. Riyad: Mektebetu Edvai's-Selef, 2004.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Fethu'l-kebîr fî dammi'z-ziyâdeti ile'l-Câmii's-sağîr*. thk. Yûsuf en-Nebhânî. 3 cilt. Beyrût: y.y, 2003.

Sülemi, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed. *Tabakâtü's-sufiyye*. thk. Nureddin Şüreybe. Haleb: Dârü'l-Kitâbi'n-Nefis, 1986.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyn b. Muhammed. *Zikru nisveti müteabbidâti's-sûfiyyât*. thk. Mahmud Tahhan. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1993.

Şarânî, Ebû Muḥammed Abdulvehhâb b. Ahmed. *Levâmiʿu'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr*. B.y.: Mektebetu Muhammed el-Melîcî, h.1315.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî. *el-İ'tisam*. thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakir. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 2008.

Şeker, Necmettin. "İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlmine Yaklaşımı". *Ekev Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 111-130.

Şemseddin Sefîrî, Muhammed b. Şeyh Zeynüddin Ömer b. Veliyyullah. *el-Mecalisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdîsi hayri'l-beriyye min Sahihi'l-İmam el-Buhârî*. thk. Ahmed Fethi Abdurrahman. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiu'l-kebîr -Sünenü't-Tirmizî*. thk. Takiyyuddin en-Nedvî. 9 cilt. Amman: Ervika li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2017.

Yıldırım, Ahmet. "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usülleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti". İslam Araştırmaları 10/1,2,3. (1997): 110-123.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yay. 2000.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdülalim Tahavî. 40 cilt. Kuveyt: y.y., 2000.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fî haberi men ğaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut. 23 cilt. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1993.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*: *Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikın*. 8 cilt. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.

Ziyaüddin el-Makdîsî. *el-Münteka min mesmuâti Merv*. Zâhiriyye Kütüphanesi. nr.1135/344 varak 54.

An Assesment About Ḥadīth Narration of the Ṣūfī Abū Yazīd al-Bisṭāmī (D. 234/848)

Summary

Abū Yazīd (Bāyazīd) Ṭayfūr b. Īsā b. Surūsẖān al-Biṣṭāmī is one of most celebrated Ṣūfīs amongst the Islamic mystics. His grandfather was a Zoroastrian. In the 3rd century of the Islamic *hijra*, he lived mostly in native town of al-Besṭām which is today Iran territory. He becomes well-known with his ecstatic utterances especially about his extraordinary experiences and self-annihilation with Divine Being. He has lives as a recluse; various miracles are referred to him in Sufi literature. He has a great influence on Islamic mysticism. His prominent paradigm was intoxication. He was characterized by spiritual intoxication (sokr), in contrast to the mystical sobriety (ṣaḥw) professed by the Junayd al-Baghdādī.

Written evidence on his life and family are sparse. Most sources mention same passages. He has two Ṣūfī brothers like him. Al-Ḏhahabī (748/1348) inform that he is differ than them and that he was the best of them in terms of Ṣūfistic life. They say nothing about his marriage. However Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī refers his ḥadīth narration in Ḥilyat al-Awliyāʾ. In this ḥadīth isnād, a lady narrates from Abū Yazīd and the book refers her as his spouse. With this knowledge we deduce that he has married. We don't have any information whether he has a child from this marriage or not.

Al-Biṣṭāmī has no written book by himself, some his sayings are quoted by his nephew. All description about his sentence are spread out by his followers and sympathizer's work. Therefore we must take this fact into consideration in our the evaluation since some sources are exaggerated. Bāyazīd's followers classified as Ṭayfūrīya.

Abū Yazīd was born in Biṣṭām and he spent most time of his live there. Despite of being dismissed several times he returned and died there. The sources give two different dates for his death year. The year 261 of the Islamic *hijra*, is the one accepted by many histo-

rians. His tomb was visited by many Ṣūfi including Abū Naṣr Sarrāj, ʿAlī b. ʿOthmān Hojvīrī and others. Indeed, he communicated and he made exchanges of views with other Ṣūfis and some of them were woman Ṣūfis.

In the third era of the Islamic hijra, Ṣūfis and people of the Prophetic traditions (ahl al-ḥadīth) has had a certain relationship. For example some of ahl al-ḥadīth members was known also as a Ṣūfi at the same time. They had a life as a Ṣūfi, they confirmed some Ṣūfi's thought and they mentioned and spread it in their books.

Abū Yazīd had not much interest with any of scientific studies. He had not spent his time for collecting ḥadīth because he supposed that it is difficult to handle with science. Today we note that he has only six ḥadīths narration in the books of ḥadīths. Some scholars of ḥadīth disregard isnāds that include him. So they had not pay attention and asserted that no one accepted these ḥadīths as Ṣaḥīḥ hadiths except Abū Yazīd. But Sahavī (902/1497) defended that his ḥadīth's value was relative and not weak. Therefore we may understand the reason why he is not included in the ḥadīth biography books.

Keywords: Ṣūfism, ḥadīth, Bāyazīd al-Bisṭāmī, Ṣūfī, ahl al-ḥadīth.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Allah'ın İsrailoğulları ile Ahidleşmesi

The Covenant between Allāh and the Children of Israel

Yazar / Author

Mehmet Fatih KORKMAZ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi Kahramanmaraş / TÜRKİYE
fatih-297@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9766-8386

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 23/09/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 317-352
Atıf/Citation: Korkmaz, Mehmet Fatih. "Allah'ın İsrailoğulları ile Ahidleşmesi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 317-352
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34(Aralık 2019): 317-352

Allah'ın İsrailoğulları ile Ahidleşmesi

Öz

Bu makalede, Allah'ın İsrâiloğulları ile ahidleşmesi ele alınmıştır. Çalışmamızda ahidleşmenin mahiyeti, keyfiyeti, muhtevası, nimetle ilişkisi, İsrâiloğulları'nın ahidleşme karşısındaki tavrı ve ahidleşmeye neden gerek duyulduğu gibi soruların cevapları aranmıştır. Araştırmamız, ahid ve mîsâk odaklı olduğundan ahdin lüğavi analizi ve ayetler, ilk dönem lügatler kıstas alınarak tahlil edilmiştir. Ayrıca, Allah'ın İsrâiloğulları'na karşı kullanmış olduğu müspet ve menfi hitap tarzı ve bu hitap tarzındaki değişimin arka planı Kur'an bütünlüğü ilkesi dikkate alınarak, konuyla ilgili ayetlerden deliller sunularak ele alınmış, İsrâiloğulları'nın ilahi davete karşı geliştirmiş oldukları olumlu veya olumsuz tutumlar analiz edilmiştir. Çalışmamızda ana kaynak olarak; Kur'ân-ı Kerîm, Klasik ve çağdaş tefsirler, yardımcı kaynak olarak da Dinler Tarihi, konuyla ilgili kitap ve makalelerden istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsrâiloğulları, Ahidleşme, Misak, Ahid, Nimet

The Covenant between Allāh and the Children of Israel

Abstract

This article is handled the covenant between Allāh and the children of Israel and the Answers for the questions related to the issues such as the nature, the circumstance and the content of the covenant and its' relations with the blessing, and the attitudes of the children of Israel towards covenant and the necessity of covenant sought. As the study is focused on the covenant and the pact, the covenant and verses are analyzed with the basis of first period dictionaries. Besides, the positive and negative forms of address of Allāh to the children of Israel and the background of the change in these forms of address is handled by taking the integrity of Qurʾān into account and citing proofs from the related verses. Besides, the negative and the positive attitudes developed by the children of Israel towards the divine invitation are also analyzed. For the main

sources of the study; Holy Qurʾān, classical and contemporary hermeneutic texts are benefited from, and as for the supplementary resources; the History of Religions, and books and articles related to the topic are utilized.

Keywords: Tafsīr, Children of Israel, covenant, pact, blessing.

Giriş

Yüce Allah, evreni ve içindekileri yaratmış, insanın hizmetine sunmuştur. Kullarından hangisinin daha iyi amel işleyeceğini sınamak için hayatı ve ölümü yaratan[1] Allah; İnsanlara akıl, irade ve sorgulama yeteneği vermiş, merhametinin bir gereği olarak da kutsal kitaplar ve peygamberler göndererek, çeşitli dinî ve dünyevî nimetlerle onları bu imtihan sürecinde desteklemiştir. Ayrıca Allah insanı da fıtrat dediğimiz, bir donanımla yaratmış ancak insanlar zaman zaman bu fıtratın dışına çıkarak tevhidi sınırı ihlal etmişlerdir. Yüce Allah, peygamberler ve kutsal kitaplar vasıtasıyla mesajlar göndererek, kullarında meydana gelen bu sapma ve yozlaşmaları ıslah etmeyi irade etmiştir. Peygamberler, Tevhid mücadelelerinde insanları sadece Allah'a kulluğa davet etmişlerdir. Bununla beraber önceki kutsal kitapları tasdik edici olarak gönderilen son ilahî kitap Kur'ân-ı Kerîm ise, içerdiği prensiplerle insanların hem dünya hem de ahiret mutluluğunu hedeflemiştir. Böylece yalnız başına bırakılmayan insan, yaratıldığı ilk andan itibaren imtihan sürecine dahil olmuştur. Çünkü, "İnsanlığın atası Hz. Adem, Allah'a iman eden bir ***muvahhid*** idi. İnsanlar, bir müddet tevhid inancı üzerine devam etmiş bilahare ayrılığa düşmüşlerdir."[2]

Yüce Allah kullarına, emir ve yasaklarına riayet ettikleri takdirde cennet vaadinde bulunmuştur. Keyfiyet itibariyla temsili sözleşme niteliğindeki bu ilişki ya da ahidleşme, ilk insandan itibaren hatta bazı âlimlere göre daha insan yaratılmadan önce başlamıştır. Her milletin kendi inancını üstün görmesi, böylece insanlık toplu-

[1] Kur'ân Yolu (Erişim 11 Aralık 2019), el-Mülk 67/2.
[2] M.Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 19.

munun bölünmesi, sonradan ortaya çıkmış bir durumdur.[3] Yüce Allah Kur'an'da, dilerse insanları tek bir ümmet olarak yaratabileceği gerçeğini; "Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı, fakat size verdiklerinde sizi denemek istedi. Öyleyse iyiliklere koşun."[4] Şeklinde ifade etmiştir. Ancak Yüce Allah, sünnetullâh gereği hakkı tercih edenlerle bâtılı tercih edenleri ayırmak için kullarını hep sınamıştır. Kur'an'da anlatılan bu sınanmanın en bariz örneklerinden birisi de İsrâiloğulları'dır. ***Allah'ın İsrâiloğulları ile ahidleşmesi*** tüm insanlık açısından ders alınması gereken ibretli sahnelerle dolu bir imtihan serüvenidir. Hakkı gözleriyle gördükleri ve tecrübe ettikleri halde inkâr ve inatlarından dolayı hep muhalefet etmeyi tercih etmişlerdir.

Ahidleşme ile ilgili yaptığımız araştırma sürecinde konuyu doğrudan ele alan çalışmanın olmadığını, dolaylı olarak yapılan çalışmalarda ise, konunun, genel ahidleşme ve özel ahidleşme şeklinde sınıflandırılarak ve ayetlerden deliller getirilerek ele alındığını tespit ettik.[5] Araştırmamız, *İsrâiloğulları ile ahidleşme* olduğundan, söz konusu delillere katılmakla beraber, tekrara düşmemek için o delilleri incelemeyi göz ardı ediyoruz. Ancak ahidleşmeyi kategorize etmeden farklı bir bakış açısı getirerek şunları söyleyebiliriz. Allah'ın İsrâiloğulları ile yapmış olduğu ahidleşmedeki temel itikadî, amelî ve ahlakî ilkeler aslında bütün insanlara şâmildir. Allah ile kulları arasındaki bu ahidleşme genel çerçevesi ile emir ve nehiyler, itaat ve itaatsizlik şeklinde değerlendirilebilir. Yani kulun Yüce Allah'a karşı sorumlulukları ve Yüce Allah'ın da bunun karşılığındaki mükâfatı, vaadi veya gazabı şeklinde düşünülebilir. Araştırmamızda, konu ile ilgili farklı sûrelere serpiştirilmiş ayetler ve ayet pasajları Kur'an bütünlüğü ilkesi dikkate alınarak analiz edilecektir. Çalışmamızın kapsamı gereği, ahidleşme ile ilgili tüm ayetlere değin-

---

[3] Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları,* 19.
[4] el-Maide 5/48.
[5] Zülfikar Durmuş, "Kur'ân'a Göre İnsanın İlişkilerinde Sorumlu Olduğu Temel Ahlâkî ilke: Ahde Vefâ", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 77-95.

memiz mümkün olmadığından konu ile ilgili birkaç kapsamlı örnek sunulacaktır.

Makalemize, öncelikle lüğavi tahlillerle başlamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ancak, kavramların hepsine değinmek yerine konumuzla ilgili ayetlerde geçen ve doğrudan ahidleşme ile ilgili kavramlar analiz edilecektir.

1. Ahidleşme İle İlgili Kavramlarının Lüğavi Tahlili

1.1. İsrâiloğulları (Beni İsrail)

Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i kitap kapsamına giren yahudilerden, İsrâil/Benî İsrâil, hûd, hâdû, ve yehûd, gibi kelimelerle bahsedilmektedir. Ancak ***yehûd*** kelimesi sadece Medenî sûrelerde geçtiği halde ***Benî İsrâil***, Mekkî sûrelerde de yer almakta ve daha çok İslâm öncesi dönemlerde vuku bulan olayların söz konusu edildiği âyetlerde görülmektedir. Kur'an'da iki kez [6] geçen ***İsrail*** terimiyle ise, Hz. Yakub[7] kastedilir. Kur'an'da يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ , ***Ey İsrâiloğulları*** hitabı, kırk bir yerde geçer ve Hz. Yakub'un soyundan gelenleri ifade eder. İsrâiloğulları ismi çoğunlukla Mekkî sûrelerde ve genellikle İslam öncesi dönemde yaşanan olayların anlatıldığı ayetlerde geçer. ***Yahudi*** kelimesi ise Medenî sûrelerde yer alır ve genellikle Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde yaşayan ve Kur'an'ın da muhatabı olan Yahudiler için kullanılır.[8] ***İsrail*** kavramı ile ilgili Fahrüddîn er-Râzî "*Tefsir-i Kebir (Mefâtîhu'l-ġayb)*" adlı eserinde ***İsrail'in*** Hz. İbrahim'in torunu Hz.Yakup olduğunda müfessirlerin ittifak ettiğini belirtmiştir. İsrail'in Abdullah (Allah'ın kulu) anlamına geldiğini, ***İsra***'nın lügatlerde ***abd*** (kul), îl'in de Allah olduğunu belirtmişlerdir. Cebrail (a.s) ve Mikail'in (a.s) de aynı şekilde Allah'ın kulu (Abdullah) anlamına geldiği belirtilmiştir.[9] Tefsir-i Kebir'de farklı

---

[6] Âli İmrân 3/ 93; Meryem 19/58.

[7] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 1/361; Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 287.

[8] Ömer Faruk Harman, "Yahudilik; İslam Kaynaklarında Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/221-226.

[9] Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Daru'l Fikr, Beyrut 1401/1981), 3/31.

yorumlardan birisi de Kaffal'a aittir. Kaffal, ***İsra*** sözcüğünün İbranice'de ***insan (adam)*** anlamına geldiğini, kelimenin ***Allah'ın adamı*** manasına geldiğini söyler ve *Ya beni israil*'in ise, Hz. Muhammed zamanında Medine'de yahudi cemaati ile beraber olan Ya'kūb'un (a.s) çocukları için kullanılan bir hitap olduğu belirtilir.

Mekki ayetlerde daha çok İsrâiloğulları tamlamasının kullanıldığı ve nimetlerden bahsedildiği, Medine dönemine göre ise, yumuşak bir üslubun hâkim olduğu görülür. Nimetlerin mahiyetiyle ilgili farklı görüşler olmakla beraber daha çok kulların maslahatına yönelik ve şükür gerektiren, şeylere[10] vurgu yapılmaktadır. Yüce Allah İsrâiloğulları'na; اَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ "*sizi alemlere üstün kıldım.*"[11] Şeklinde hitapta bulunarak onlara değer verdiğini ve bunun karşılığında, belirtilen hususlarda "*ahde vefa*" göstermeleri gerektiğini belirtmektedir. Ancak İsrâiloğulları, Sadece Hz. Mûsâ zamanındaki mahdut insanlardan mahdut zamanda üstün kılındıkları halde bunu bütün zamanlara ve insanlara teşmil ederek kendilerini seçilmiş ırk, olarak anlamak istemiş ve bunun sonucunda ise itikadî, amelî ve ahlakî yozlaşma eğilimi içerisine girmişlerdir. Oysa Yüce Allah, üstünlüğün ancak takvâda[12] olduğunu bildirmiştir.

Konumuzla ilgili Medine döneminde nazil olan ayetler incelendiğinde, üslubun farklılaştığı ve artık eleştirel bir dilin iyiden iyiye öne çıktığı görülür. Müspet hitabın menfi hitaba dönüş sürecinin ahidleşme ile ilgisini anlamak ve sağlıklı bir neticeye ulaşmak için, nüzul sürecinde meydana gelen bu hitap tarzındaki değişimi iyi tahlil etmek gerekmektedir. Bu nedenle, ahidleşme ile ilgili muhtelif surelerde bulunan söz konusu ayetleri, Kur'an bütünlüğü ilkesine dikkat ederek tahlil etmek muhatap kitleyi tanımak ve sağlıklı değerlendirmelerde bulunmak bakımından önem arz etmektedir. "Kur'an'ın Ehl-i Kitapla ilişkisi ve mücadelesi

---

[10] er- Râzî, *Mefatihu'l-ğayb*, 3/31.
[11] el-Bakara 2 /122.
[12] el-Hucurat 49/13.

kapsamında dikkat çekilmesi gereken son husus ise araya mesafe koyma ve restleşme sürecidir. Bu süreç onlarla girişilen mücadelede iplerin koptuğu noktadır."[13] Nüzul sürecinde İsrâiloğulları'na karşı kullanılan bu hitap tarzındaki değişimin arka planını iyi anlamak ve sağlıklı bir neticeye ulaşmak için parçacı yaklaşımdan kaçınarak ayetleri tahlil etmek önem arz etmektedir. Örneğin; Yüce Allah İsrâiloğulları'na; ***أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ*** *"sizi alemlere üstün kıldım"* buyururken, diğer bir ayette ise onlara *"aşağılık maymunlar olun."*[14] Şeklinde hitap etmektedir. Dinî donanımı olmayan bir araştırmacı bu iki ayeti karşılaştırdığında çelişki olduğu vehmine kapılıp eksik ve yanlış değerlendirmede bulunabilir. Burada sağlıklı bir değerlendirme yapmak için sadece ayetlerin meallerinden hareket etmek yanlış veya eksik bir anlamaya neden olabilir. Cevaplanması gereken soruları, Tarihî arka planla beraber, araştırmaya dahil edip anlamaya çalışmak gerekmektedir. Burada şu soru sorulabilir. Allah bu kavme değer verip bunca nimetler lutfettiği halde neden bu şekilde hitapta bulundu? Yüce Allah'ın onlara çeşitli nimetler lutfetmesi, onlardan çok sayıda peygamber görevlendirmesi, bağışlama ve cennet vaadinde bulunması ancak daha sonra; onlara azarlama, aşağılama, eleştirme, korkutma, azapla tehdit etme, lanetleme şeklinde hitap etmesine neden olan sürecin nedenleri incelendiğinde sağlıklı bir sonuca ulaşma ihtimali yükselir. Çalışmamızda, "İsrâiloğulları'nın bir örnek olarak ele alınmasının nedeni, tarihlerinin son dört bin yılı boyunca dünyadaki bütün milletlere yaşayan bir örnek oluşturmalarıdır."[15] Çalışmamıza temel teşkil eden; ***Allah'ın İsrâiloğulları ile yapmış olduğu ahidleşme*** ve İsrâiloğulları'nın ahde sadakatini; Kur'an ve insan merkezli bir bakış açısıyla irdeleyeceğiz.

---

[13] Fatih Tiyek, *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 2018.
[14] el-Bakara 2/65.
[15] Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, 1/70

1.2. Ahid ve Ahidleşme

Ahid kavramı, a-h-d/ع - ه - د sülasi kökünden türemiş bir mastardır. Çoğulu, uhud/عهود ' tur. "*Bir şeyin yerine getirilmesini emretmek, talimat vermek, söz vermek''* şeklinde mastar olarak kullanılan ***ahid*** kavramı isim olarak da "emir, talimat, taahhüt, antlaşma, yükümlülük, itimat, verilen söz" anlamlarına gelir. İlk dönem lügatlerde **عهد** (ahd) kavramı; "arkadaşına bir şeyi sunmak, takdim etmek, tavsiye etmek, öğüt vermek, nasihat etmek"[16] şeklinde ele alınmıştır. Rağıb el-Isfahânî, ahd kavramını; "*hâlden hale bir şeyi koruyup gözetlemek''* şeklinde tanımlamıştır. Bazı ayet pasajlarında "*uyulması gereken anlaşma''* ya da ***ahd*** denilmiştir.[17] Kur'an'da vaad ve misâkla da eş anlamlı olarak kullanılan bu kavram, İsra Suresi 34. ayette lüğavi anlamına uygun şekilde kullanılmıştır. **وَاَوْفُوا بِالْعَهْدِۚ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً** "Verdiğiniz sözü yerine getirin. Çünkü, verilen söz, sorumluluğu gerektirir.''[18] Şeklinde hem ahde hem de ahde vefaya vurgu yapılmıştır. Ayette, Kur'ân'i bir kavram olan ahdin uhrevi boyutunun ahdi daha da önemli hale getirdiği anlaşılmaktadır. Ayette de; **وَمَنْ اَوْفٰى بِعَهْدِه مِنَ الله** , " Allah'tan daha çok sözünü yerine getiren kim var."[19] Buyurularak ahde vefa Allah'a nispet edilmiş ve üstün bir meziyet olduğu vurgulanmıştır.

Şeriat terminolojisinde ise, kâfirlerden Müslümanların himayesi altına giren/onlarla anlaşma yapan kişi anlamında "*zu'l ahd''* (anlaşma yapan kişi, anlaşma sahibi) kavramı kullanılmıştır.

Ahdin karşılıklı yapılmasına ***muâhede (ahidleşme***) denir. Günümüz sözlükleri incelendiğinde, Arapçadan Türkçeye ahdetmek şeklinde geçen bu kavramın "*bir şeyi yapmak için kendi kendine söz verme, bir işi üzerine alma*"[20] şeklinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Araştırmamıza konu teşkil eden ***ahidleşme*** kavramından daha çok

---

[16] Ebû Abdirrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn* (Beyrût: Menşûrât, tsz.), 1/102-103.
[17] Rağıb el-İsfehani, *el- Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 720-721.
[18] el-İsra 17/34.
[19] et-Tevbe 9/11.
[20] Türk Tarih Kurumu Basımevi, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: TDK Yayınları, 1969), 17.

iki taraf veya taraflar arasında cari olan ve karşılıklı hukukun sözkonusu olduğu örtük veya açık sözleşme niteliğindeki an(t)laşmalar anlaşılabilir. Birleşik isim şeklinde ve nesne (tümleç) almayan ahidleşme fiili daha çok karşılıklı sorumluluk arz eden bir an(t)laşma niteliği kazanmıştır. Ayrıca bileşik isim olarak da kullanılan Ahid/nâme; antlaşma, antlaşma kağıdı şeklinde de anlamlandırılmıştır.

Özetle belirtmek gerekirse, ahidde hem yemin hem de kesin söz verme anlamı vardır. İttifak hükümlerini (Allah ile İsrâiloğulları arasında yapılan ahdin hükümleri) ihtiva ettiği için, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarına *Ahd-i Atik* ve *Ahd-i Cedit* denilmiştir.[21] Bu nedenle ahid hem dinî hem siyasî hem ekonomik hem ahlakî hem de sosyal sözleşmeleri ilgilendirmektedir.

1.3. Mîsâk

Sözünde durmanın Kur'anî kavramlarından olan misâk, Sözlükte; ***Yeminle pekiştirilerek verilen söz*** şeklinde tanımlanmıştır. Mîsâk kavramı, v-s-k / و-ث-ق sülasi kökünden türemiştir.[22] Kur'an'da aynı kökten türeyen 25 kelime bulunmaktadır. Kur'an'da ahid kelimesi farklı displinleri ilgilendirmesi bakımından daha geniş bir kullanım alanına sahiptir. Ahid; hem dinî hem siyasî hem ekonomik hem de sosyal sözleşmeleri ilgilendirmektedir. Kur'an, mîsâka sadakati önemsediği gibi ahde vefayı da çok önemsemiş ve hayatın merkezine oturtmak istemiştir. Çünkü ahde vefa toplumların en çok ihtiyacı olan, güven ve sadakat ilkesini yerleştirmeye çalışır.

1.4. Ahde Vefa

Kur'ân-ı Kerîm'de v-f-y /و-ف-ى kökünden türeyen kelimeler 66 defa[23] tekrarlanmış olup farklı anlamlarda kullanılmıştır. Birçok ayette lügat anlamında kullanılan bu kavram, ***ahid*** kavramı ile kul-

---

[21] Abdurrahman Küçük, "Ahid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/532-533.
[22] Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri*, 1/733-734.
[23] M.Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 756-757.

lanıldığında verilen sözlere bağlı kalmayı, akd (a-k-d / د - ق - ع) ile kullanıldığında ise ahidden daha kuvvetli anlaşmalara bağlı kalmayı anlatmaktadır. "Birçok anlamda kullanılan ahid ve vefa kavramı sıdk kavramı ile de içiçe olan bir kavramdır. Ahidleri muhafaza etme ve herşeyi tam/mükemmel yapma anlamları, kavramı önemli bir ahlakî erdem seviyesine ulaştırmıştır. Kur'an'ın bu kelimeye kazandırdığı anlam hem insan-insan ilişkisindeki yatay iletişimde hem de Allah-insan arasındaki dikey iletişimde söz konusu olan dinî ve sosyal içerikli bir niteliğe bürünmüştür."[24] Kur'an, Allah'a inanmayı "الْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى" ***Urvetu'l vuska*** (Sağlam kulp) olarak nitelemiştir.[25] Ayrıca hadis ilminde ***sika*** olarak geçen kavram da v-s-k dan türemiş olup, ravinin güvenilirliğini niteleyen bir kavramdır. ***Mîsâk*** lafzı, meallerde genel olarak ***Söz almak*** şeklinde kullanılmakla bereber; *söz, bağ, söz alma, kesin söz, sağlam söz, sağlam kulp, anlaşma, bağlanılan söz, ağır söz* gibi anlamlarda da kullanılmıştır.

Kur'an'da Allah, genelde tüm insanlardan; özelde ise, Ehl-i Kitaptan, mü'minlerden, peygamberlerden ahid almıştır. Âl-i imran suresi 81. ayette Allah, peygamberlere hitap ederek kendilerine kitap ve hikmet verdikten sonra beraberlerinde bulunanı tasdik eden bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka inanıp yardım edeceklerine dair Peygamberlerden söz almıştır. Bu sözünü de icâp-kabul formunda, keyfiyetini tam olarak bilemeyeceğimiz şekilde ve "*kabul ettiniz mi?*" sorusuna; "*kabul ettik*" şeklinde bir tasdikle almıştır. Bunun üzerine Allah; O halde şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim, buyurmuştur.[26] Allah, Ehl-i Kitap'tan (Kendilerine kitap gönderilen Yahudi ve Hıristiyanlar) söz almış, ancak; verilen sözü önemsemeyip kulak ardı etmişler ve yaptıklarının kötü bir alışveriş olduğunu Allah onlara bildirmiştir. *"Allah, kendilerine kitap verilenlerden,* «Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz» diyerek **söz almıştı**. Onlar ise bunu kulak ardı etti-

[24] Toshihiko Izutsu, *Kuran'i Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, Mayıs 2017), 126-127.
[25] el-Bakara 2/256.
[26] Âl-i İmrân 3/81.

ler, onu az bir dünyalığa değiştiler. Yaptıkları alış-veriş ne kadar kötü!"[27] diye kınanmışlardır.

Mehirle ilgili olan, Nisa suresi 21. Ayette ise, Misakan ğaliza diye geçen sıfat tamlaması, meallerde "*sağlam bir temainat*" çevirisiyle Türkçeye aktarılmıştır. Diyanet İşleri Kur'an Yolu Meal ve Tefsirinde bu kavram: ***Misaken ğaliza***, "*ağır sorumluluklar yükleyen bir ahid, sapasağlam bir sözleşme''* şeklinde çevrilmiştir.[28] Ayrıca, ***mîsâk*** kavramı Nisa suresi 90. ayette ise toplulukla yapılan anlaşma manasında kullanılmış ve "Ancak, *kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplum.*"[29] Diye meallerde Türkçeye aktarılmıştır.

2. Kur'an'da Allah'ın İsrailoğulları'ndan Mîsâk Alması

Kur'an'da ilgili ayetler incelendiğinde, Allah'ın farklı şekillerde ve farklı muhataplardan mîsâk(söz) aldığı anlaşılır. Hangi konularda mîsâk(söz) alındığını özetlemek gerekirse; Allah İsrâiloğulları'ndan; yalnızca Allah'a kulluk edeceklerine, anaya, babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceklerine, insanlara güzel söz söyleyeceklerine,[30] Allah'ın, ziyaret edilip hal hatırının sorulmasını istediği kimseleri ziyaret edeceklerine, yeryüzünde fesat çıkarmayacaklarına,[31] Tevratı kuvvetle tutacaklarına (Hükümlerine uyma, emirlerine riayet etme, yasaklarından kaçınma), içindekileri hatırlayacaklarına[32] birbirlerinin kanını dökmeyeceklerine, birbirlerini yurtlarından çıkarmayacaklarına,[33] Allah hakkında gerçekten başka bir şey söylemeyeceklerine,[34] verilenleri (Emirler) kuvvetlice tutacaklarına, söylenenleri anlayacaklarına,[35] tağutu reddedip Allah'a inanacaklarına,[36] beraberlerindekini tasdik eden peygamber geldiğinde

[27] Âl-i İmrân 3/187.
[28] Kur'an Yolu. Hayrettin Kahraman v.d. (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 2/38-39.
[29] en-Nisâ 4/90.
[30] el-Bakara 2/83,63,84; el-Â'raf 7/169.
[31] el-Bakara 2/27.
[32] el-Bakara 2/63.
[33] el-Bakara 2/84.
[34] en-Nisa 4/171.
[35] el-Bakara 2/93.
[36] el-Bakara 2/256.

mutlaka inanıp yardım edeceklerine,[37] kendilerine verilen kitabı mutlaka insanlara açıklayacaklarına (gizlememe),[38] Savaşmayıp barış teklifinde bulunanların aleyhlerine girmeyeceklerine, onlarla anlaşacaklarına,[39] Cumartesi yasağını çiğnemeyeceklerine,[40] dair söz alındığı buyurulmuştur. İsrâiloğulları ile ilgili en çok dikkat çeken ayetlerden birisi de Nisâ sûresi 155. ayettir. Cenab-ı Allah ayette onların sınırı aştıklarını, azdıklarını, tamamen kendilerini değişime ve dönüşüme kapattıklarını bildiriyor. Hakkı kabul etmeyen bu kavmin, alaycı bir üslupla; ***Kulubuna ğulf*** **(قُلُوبُنَا غُلْفٌ)**, "*Kalplerimiz kılıflanmıştır",* demeleri ve kendilerini bu şekilde nitelemeleri imanî tükenmişliklerini, inkârlarını itiraf etme kıvamına geldiklerini, uydurdukları onca bahane ve mantık yürütme savaşını kaybettiklerini gözler önüne seriyor. Yüce Allah onlara, affetme ve cennete koyma ahdini verdiği halde sırt çevirip en sonunda da hakkı-hakikati kabullenme niyetinde olmadıklarını ağızlarıyla itiraf etmişlerdir. Allah ta onların artık imanla ilişkilerinin koptuğunu; ***Pek azı müstesna artık iman etmezler***, hükmüyle artık iman etmemelerine neden olan ağır gerekçeleri kesin bir dille şu şekilde bildirmektedir.

"Sözlerinden dönmeleri, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ve 'Kalplerimiz kılıflanmıştır' demeleri sebebiyle (onları lânetledik, türlü belâlar verdik). Onların kalpleri kılıflı değildir, tam aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur; pek azı müstesna artık iman etmezler."

Ayet-i kerimede Allah'ın İsrâiloğullarını; ***Artık iman etmezler*** şeklinde nitelendirmesine ve ***lanetlenmelerine*** neden olan eylemlerini sıralamak gerekirse;

1-Sözlerinden dönmeleri

2-Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri

---

[37] Âl-i imran 3/81.
[38] Âl-i imran 3/187.
[39] en-Nisa 4/90.
[40] en-Nisa 4/154.

3- Haksız yere peygamberleri öldürmeleri: Hz. Zekeriya (a.s) ve Hz.Yahya (a.s) peygamberleri haksız yere öldürmüşlerdir. Müfessirlerin ittifak ettiği ve nerdeyse bütün islamî kaynaklarda bu iki peygamberin hunharca katledildiği nakledilmiştir.

4- Kalplerimiz kılıflanmıştır demeleri: Hz. Muhammed'le (s.a.v) dalga geçercesine; "Ey Muhammed! Bizim kalplerimiz örtülerle kapanmıştır. Binaenaleyh söylediklerin kalplerimize girmez."[41] dedikleri için lanete müstehak oldular. Aslında lanetlenmeyi kendi iradeleri ile istemiş oldular. Halbuki tam aksine, inkarları ve sapıklıkları sebebiyle Yüce Allah, o kalpleri mühürlediğini bizzat bildiriyor. Onlardan Abdullāh b. Selâm ve arkadaşları gibi, az bir grup hariç kimse iman etmez.[42] Ayrıca sonraki ayetlerde[43] kalplerinin mühürlenmesinin diğer sebeplerine de değinilmiştir. Bu sebepler şunlardır:

5- Hz. Îsâ'yı inkâr etmeleri,

6- Hz. Meryem'e hakaret etmeleri: Allah, âlemlerdeki bütün kadınlara üstün kıldığı halde Hz. Meryem'e ağır bir iftira atıp onu çirkin ve alçakça bir şekilde fahişelikle suçlamışlardır.

7- Hz. Îsâ'yı öldürme iddiaları: Sapkınlıkta sınır tanımayan söz konusu muhataplar ayette: "*Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden Meryem oğlu İsa'yı öldürdük.'' demeleri yüzünden kalplerini mühürledik.*[44] Şeklinde ifade ediliyor. Aslında burada Hz. İsa hakkında "*öldürdük*" demeleri bile ne kadar azdıklarını göstermektedir. Çünkü peygamberler, Allah'ın seçmiş olduğu, insanları hidayete çağıran, hakkı ve hakikati tebliğ eden elçilerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in açık ve kesin ifadesine göre Hz. Îsâ bir peygamberdir.[45] Dolayısıyla, lanetlenme ve kalplerin mühürlenmesi ile neticelenen bu karakteristik sahneler onlardaki ahlakî bitişi de resmetmektedir.

---

[41] Muhammed Ali es-Sâbunî, *Safvetû't-Tefasir* (İstanbul: Ensar Neşriyat Haziran 2014 İstanbul), 78.
[42] es-Sâbuni, *Safvetü't-tefâsir*, 43.
[43] Âl-i İmran 3 /156, 157.
[44] en-Nisa 4/156-157.
[45] en-Nisa 4/171.

3.Allah'ın İsrailoğulları İle Yaptığı Ahidleşmenin Keyfiyeti ve Muhtevası

3.1. İsrâiloğulları Kıssasındaki Ahidleşmenin Mahiyeti

Allah'ın hidayet rehberi olarak gönderdiği Kur'an, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayıcı prensipleri içeren, önceki kutsal kitapları tasdik eden, ilahî mesajlar bütünüdür. Amacı; insanları dinî, amelî ve ahlakî açıdan eğitmek, değiştirmek ve dönüştürmektir. Allah, bu değişim ve dönüşüm sürecindeki kararı akıl, irade ve sorgulama yeteneği verdiği insana bırakmıştır. Kur'an, insanları bu ilahî mesajlar yoluyla Allah'ın rızası doğrultusunda ve belli bir metod dahilinde eğitir. Bu metodlardan birisi de kıssalardır. Çünkü kıssalar, tarihi güncele taşıyarak onu mesaj yüklü bir sahneye dönüştürür.[46] Kur'an'da en çok bahsedilen kıssalardan birisi İsrâiloğulları kıssasıdır. Kur'an'da İsrâiloğulları'ndan çok fazla söz edilmesi onların nüzul sürecinde müslümanlarla içiçe yaşamış olmalarından siyasî, ticarî ve hukukî anlamda iletişim halinde bulunmalarından kaynaklanıyor. İsrâiloğulları ile ilgili ayetler farklı surelerden derlenip biraraya getirildiğinde aslında kulun yaratıcısına karşı yaratılış gâyesini barındıran hususlara ve imanî prensiplere de vurgu yapılmaktadır.

Kur'an'ın ana hedefi, tarihî bir olayı olduğu gibi anlatıp muhatabını bilgilendirmek değil, vermek istediği mesajın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağı için kıssaları bir araç olarak kullanmaktır.[47] Bir eğitim yöntemi olarak kullanılan Kur'an kıssaları, ibret alınacak olan, tarihî doğruluk ve gerçeklik niteliği taşıyan olaylardır. Kısaca, kıssaların gâyesi, Kur'an'ın indiriliş maksatlarını gerçekleştirmektir."[48] Bununla beraber Ayetlerin nüzul sebepleri de önemlidir

---

[46] Zekeriya Pak, "İnsanın Yeryüzündeki Varlığına Meleklerin İlk Tepkisi: Bakara 2/30'daki İfade Üslubu İle İlgili Farklı Bir Yorum Denemesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2007), 53-76.

[47] Zekeriya Pak, "*Hz. İbrahim Yıldız, Ay ve Güneşi Rab Edindi mi?*: *En'âm 74-83'teki İbrahim Kıssasına Tarihî Gerçeklik Açısından Bir Bakış", EKEV Akademi Dergisi* 7/14(2003), 59-74.

[48] Demirci Muhsin, *Tefsir Usulü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 210.

ve Kur'an'ın vermek istediği mesajın anlaşılmasını kolaylaştırır. "*Bu ayet şu kişiler hakkında inmiştir''* şeklinde bir yaklaşım Kur'an hakkında yeterli bilgi donanımına sahip olunmadığında yanlış veya eksik anlamalara neden olabilmektedir. Doğrudan müslümanlara hitap etmiyor gibi bir izlenime sahip olan birçok ayette müslümanlar dolaylı yoldan uyarılmakta, başka bir deyişle yanlış yapan muhatapların yanlışlarına düşmeme konularında uyarılmaktadırlar. M.Sait Şimşek'in izahı konuya biraz daha açıklık getirecek mahiyettedir; "Bu ayet; müşrikler/Ehl-i Kitap/Hristiyanlar/Yahudiler hakkında, bu ayet falanca hakkında indirilmiştir şeklinde bir yaklaşım eksikliğe neden olabilir, bu hususların sadece bu muhatapları ilgilendirdiği gibi izlenim doğurabilir, söz konusu sapmaların gündeme getirilmesi müslümanları uyarmak içindir."[49] Aksi taktirde Kur'ân-ı Kerîm'i salt bir Tarih Kitabı olarak algılama tehlikesi oluşabilir. Böyle bir yaklaşım da Allah tarafından insanlığın hidayetine vesile olarak indirilen Kur'an'ın hedeflediği değişimi engeller. Kur'an'ın geçmiş ümmetlerle ilgili kuru tarihi bilgilerden ibaret olmadığını hak üzere olan insanların zamanla saptığını ifade eden Şimşek: "Kur'an ne müşriklerin tarihini ve ne de Ehl-i kitabın tarihini anlatmayı hedef ediniyor. Bütün insanlığın atası bir peygamberdir. Bütün insanlar başlangıçta hak üzere idiler. Zamanla o hak yoldan saptılar."[50] Dolayısıyla denilebilir ki, ayetlerin büyük bir kısmı özel bir olaya, konuya, belirli bir sebebe bağlı olarak inmeyip, genellikle insanları muhtaç oldukları hususlarda bilgilendirmek, haktan ve hakikatten ayrıldıklarında yollarını aydınlatmak, suskunluk ve durgunluk dönemlerinde yeniden dirilişi sağlamak maksadıyla beşerî htiyaçlarını karşılamak, istikametlerini kaybettikleri zaman onları doğruya yönlendirmek veya uyarmak maksadıyla vahyedilmiştir.[51]

Allah'ın İsrâiloğulları ile ahidleşmesinde muhatap kitle İsrâiloğulları olarak zikrediliyorsa da ahidleşmeye sebep olan un-

[49] M.Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 120.
[50] M.Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri,*120.
[51] Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, 222.

surlar ve ahidleşmenin mahiyeti tahlil edildiğinde hitabın İsrâiloğulları üzerinden tüm insanlara yönelik unsurlar taşıdığı da rahatlıkla görülebilir. Yani; "*sebebin özel olması hükmün genel olmasına mani değildir*"[52] kuralı gereği, hitabedilen kitleye yönelik mesajların tüm insanlara yönelik olabileceği göz ardı edilmemelidir. İsrâiloğulları'nın mensup olduğu dinsel gelenek olarak tanımlanan Yahudilik ise, kronolojik olarak en eski din[53] olma özelliğine sahiptir. Ayetler incelendiğinde Allah'ın İsrâiloğulları'na yönelik gerek hitap tarzında ve gerekse üslubunda birtakım değişikliklerin olduğu görülür. Peki! Allah'ın kullanmış olduğu farklı hitap tarzlarındaki değişimin altında yatan sebepler nelerdir? Allah'ın İsrâiloğulları'na yönelik üslup değişikliğinin ahidleşmenin ihlali ile ilgisi var mıdır? Allah'ın verdiği nimetleri sık sık hatırlatmasının nedeni nedir? Ahidleşmenin keyfiyeti ve mahiyeti nedir? Bütün bu sorulara cevap aramamızın yanı sıra İsrâiloğulları'nı ahidleşmeye karşı takınmış olduğu menfi tavır ve duyarsızlığın altında yatan sebepleri tahlil etmenin gayreti içerisinde olacağız.

Ahidleşme kavramı, *"âhede-yu'âhidu-mu'âhede"* formundan türemiş *mufâ'ale* kalıbından bir mastardır. İki taraf arasında cari olan, işteşlik belirten ve karşılıklı yapılan anlaşmalar için kullanılır. Burada mastar konumunda bulunan *mu'âhede* karşılıklı ***ahidleşme*** anlamındadır. İnsanın kendisine verdiği söz *"ahid"* olarak isimlendirilebilir ama ahidleşme sayılmaz. *Ahidleşme,* iki taraf veya taraflar arasında yapılan karşılıklı bir sözleşmedir ve karşılıklı haklar ve sorumluluklar doğurmaktadır. "Her 'ahidleşme', ahid olduğu için, tarafların her ikisini yükümlülük altına sokar."[54] Tarafları yükümlülük altına koyan bu İslamî erdem beraberinde sadâkat, güven, ve ahde vefa gibi ahlakî lkelerle birleştiğinde çok üstün bir meziyet halini alır.

---

[52] Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 245.
[53] Aydın, Mahmut, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat), 285.
[54] Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 158.

Allah-insan arasındaki ahidleşme hem mahiyet ve keyfiyet itibariyla hem de taraflardan birinin Yüce Allah olması nedeniyle ahidleşmeye üst düzeyde bir değer kazandırmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, ahidleşmenin tarafı olan Cenab-ı Allah'ın verdiği sözden asla caymaması, sözünü değiştirmemesi ve verdiği sözün kesinlik arz etmesidir. Ancak, sözleşmenin diğer tarafı için böyle bir kesinlik söz konusu değildir. Bunu da hitap tarzlarından anlamak mümkündür. Cenab-ı Allah; **يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُودِ** "*Ey iman edenler! Sözlerinizi yerine getirin*!"[55] Ayette İman ile ahde vefa arasında güçlü bir bağ göze çarpmakta ve ayetin mefhumundan, sözleşmeyi ihmal etmenin iman zaafiyeti ile neticelenme tehlikesi ile karşı karşıya olduğu anlaşılabilmektedir.

Allah İsrâiloğulları'na;" *Size verdiğim nimeti hatırlayın. Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim.*"[56] Diye hitap ettiği âyette Kur'anî kavramlardan olan "*ahde vefa''* nın bizzat Allah tarafından kullanılması dinî, sosyal, hukukî ve ahlakî olan bu kavrama vermiş olduğu değerin bir göstergesidir. Ayetin mefhumundan Allah'ın kullarında da aynı erdemi görmek istediği sonucu çıkarılabilir. Burada, İmanî ve ahlâkî bir prensip olan ***ahid*** ve ***ahde vefa***ya vurgu yapılmakta ve ardında ayetin sonunda tevhid ilkesini çağrıştıran "*sadece benden korkun''* ifadesi kullanılarak yegane hükümranlığın kendisine ait olduğunu dile getirmektedir.

Yüce Allah; **يَا بَنِي اِسْرَاءِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُم** "*Ey İsrâiloğulları size verdiğim nimetimi hatırlayın!*"[57] Şeklindeki hitabıyla, nüzul dönemindeki muhataplara, geçmişte onların atalarına verdiği nimetleri kast ederek nimetler üzerinden hem onları önemsediğini belirtmekte hem de verilen nimetlerle nimet vereni hatırlatıcı bir tembihte bulunmaktadır. Bu hitabın diğer bir sebebi de atalarına verilen nimetlerin onlar için de nimet olmasıdır. ***Örneğin***; Allah onların ata-

[55] el-Maide 5/1.
[56] el-Bakara 2/40.
[57] el-Bakara 2/40, 47.

larını Firavun'un zulmünden kurtarmasaydı kökleri kazınır ve ayetin nazil olduğu zamanda hiçbiri hayatta olmazdı. Burada hem verilen nimetlerin değerine hem de nimetleri verenin üstünlüğüne vurgu yapılmaktadır. Çünkü, İnsan, sekülerleşme (dünyevileşme) sonucu maddeye yoğunlaşır; akabinde maneviyatta meydana gelen tahribat beraberinde yozlaşmaya neden olur. Artık böyle bir insan, açıktan görmediği şeylere inanmama gibi psikolojik bir eğilim içerisine girer. Tarihi gerçekliklerden hareketle bu eğilimi bariz bir şekilde İsrâiloğulları'nın bir kısmında görmek mümkündür. Aslında bu eğilim onlardaki manevi çöküşün de bir göstergesidir. Allah'ın var olduğunu biliyorlar ancak kibir ve inatları bu var oluşun aksi yönünde davranışlar sergilemelerine neden oluyor. Hz. Mûsâ'yı zor durumda bırakmak maksadıyla kendilerine göre imkansızı isteyip Hz. Mûsâ'yı mağlup etmeyi tasarlıyorlardı. Onların yaptıkları tamamen algısal bir operasyondan ibaretti, *"Ey Mûsâ! Biz Allah'ı aşikâre (açıktan açığa) görmedikçe sana asla inanmayacağız."*[58] şeklindeki taleplerinden sapkınlıkta ulaştıkları seviyeyi anlamak mümkündür.

4.İsrailoğullari'nin Ahidleşme Karşisindaki Tutumlari

Ahidleşme ile ilgili hitaplar incelendiğinde Allah'ın sık sık nimetlere vurgu yapıp hatırlatmada bulunması ahidleşmenin keyfiyeti noktasında önem arz etmektedir. Çünkü, verilen nimetler bir kavme verilebilecek en kutsal nimetlerdi. Onlara çok sayıda peygamber gönderilmesi, Tevrat verilmesi, Firavun'un zulmünden kurtarılmaları, bıldırcın eti ve kudret helvası verilmesi, çölün kavurucu sıcağı altında bulutla gölgelendirilmeleri gibi nimetler ahidleşme süreci açısından büyük ehemmiyet arz etmektedir. Ancak onlara verilen dinî, dünyevî nimetler şükretmeyi gerektiren nimetler olduğu halde onlar kin ve hasetlerinden dolayı nankörce davranışlar sergileyerek ahidleşmeyi ihlal etmişlerdir. Genel hatlarıyla bu ihlalleri başlıklar halinde aktarmanın konuyu anlaşılır kılacağı kanaatindeyiz. Bu ihlaller şu şekildedir.

---

[58] el-Bakara 2/55.

4.1. Peygamberlere Haset Etme, Onları Kabullenememe

İsrâiloğulları'nın en büyük sapkınlıklarından birisi hakkı ve hakikati tebliğ eden peygamberleri kabullenememe, onlara karşı kin ve nefret duyma, öldürmeye kalkışma, hatta onlardan bazılarını öldürmedir. Diğer taraftan son Peygamberin geleceğine dair hem Tevrat'ta, hem de İncil'de açıkça bilgi olduğu ve özellikleri belirtildiği halde sırf kendilerinden gelmedi diye kin besliyorlardı.

Yahudiler, çeşitli hile ve desiselerle mü'minleri itikadî açıdan da sarsmaya çalışıyorlardı. Örneğin Kur'an önceki kitapların Allah tarafından gönderildiğini söylüyor. Eğer böyleyse Kur'an, neden önceki kitaplardakilerden değişik emirler veriyor? Kur'an Yahudi ve Hıristiyanların kendilerine indirilen öğretilerin bir kısmını unuttuklarını söylüyor. Allah'ın öğretilerinin hafızalardan silinmesi nasıl mümkün olur?[59] Şeklinde sorular sorarak mü'minleri iyiden iyiye şüpheye düşürmek istiyorlardı. Cenab-ı Allah bütün bu sorulara vahiy yoluyla bizzat cevap veriyor. Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını doğrulamakta ve yanlışlarını da tashih etmektedir.[60] Daha önce Hz. Mûsâ'ya da aynı şeyi yapmışlardı. Hz. Mûsâ'ya Allah'ı cehren/açıkça, göstermedikçe inanmayacaklarını söyleyip daha büyük isteklerde bulunmuşlardı. Allah Hz. Muhammed'e (s.a.v) teselli mahiyetinde;

"Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişler, 'Bize Allah'ı apaçık göster' demişlerdi de bu haksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı. Bilâhare kendilerine açık deliller geldikten sonra buzağıyı (tanrı) edindiler; biz bunu da affettik. Ve Mûsâ'ya apaçık bir delil verdik."[61] buyuruyor.

Amaçları inanmama bahanelerine gerekçe aramaktı. Ama bütün bunlar isyanlarını arttırıyordu. Azgınlaştıkça azgınlaşıyorlardı. Kur'ân-ı Kerîm, Ehl-i kitaba kendi kitaplarını delil olarak göster-

[59] Ebu'l Al'â el-Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/102 103.
[60] M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 102.
[61] en-Nisa 4/153.

mekte Tevrat ve İncil'i yakından tanıyanların, peygamberimizin peygamberliğini bildiklerini söylemektedir:

"Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar."[62] şeklinde bu gerçek dile getirilmektedir.

4.2. Verilen Nimetleri Beğenmeme

Kur'anî metodlardan biri de muhataplarda meydana gelen bozulma ve sapmaları hatırlatmalarda bulunarak düzeltmeye çalışmak ve bu şekilde hidayete vesile olmaktır. Bunu yaparken de muhatap kitlenin içerisinde bulunduğu duruma göre bazen övgü, bazen müjdeleyici, bazen korkutucu ve bazen eleştirel ifadeler kullanılır. Cenab-ı Allah, Bakara suresi 40. Ayette verdiği nimetleri hatırlatarak adeta ***ahidleşme*** koşulunu sergiler tarzda bir üslup kullanıyor. وَاَوْفُوا بِعَهْدِي اُوْفِ بِعَهْدِكُم *"ahdime vefa gösterin ki, ben de ahdinize vefa göstereyim."* Ahde uyma koşulunun da kendisine itatsizlikten sakınmak olduğunu ayetin sonunda وَاِيَّاي فَارْهَبُونِ *"Bana itaatsizlikten sakının"* şeklinde buyurarak belirtiyor.

İsrâiloğulları bazen daha da ileri gidip gözlerinin görmediği, akıllarının idrak etmek istemediği vahiy meleği Cebrail'e (a.s), vahyi Hz. Muhammed'e (s.a.v) getirdiği için nefret edip kin kusuyorlardı. Saçma gerekçeler ileri sürüp; *"Şayet vahyi Cebrail değil de Mikail getirseydi kabul ederdik. Çünkü Mikail bolluk ve bereket demektir."* Şeklinde muhakemeden ve ciddiyetten yoksun iddialarıyla kalplerinde var olan kini, nefreti, çekememezliği açığa vuruyorlardı. Oysa, Cebrail (a.s) ve Mikail (a.s) gözle görülemeyen varlığı tasavvur edilemeyen Allah'a mutlak bir şekilde itaat eden varlıklardır. Meleklerin bir kısmına iman edip bir kısmına iman etmemek tamamen muhakemeden uzak kuruntudan ibaret, hastalıklı bir ruh halinin dışa vurumudur. Aslında zihinlerinin arka planında Cebrail'in (a.s) vahyi Arap bir peygambere getirmesini içlerine sindirememek vardı.

---

[62] el- Bakara 2/146.

"Allah onlara gazap etmişti. Çünkü bunlar, Allah'ın bu kadar açık ve gizli delillerine karşılık nankörlük ediyorlardı. Hatta daha ileri gidip peygamberleri haksız yere öldürüyorlardı."[63]

Hz. Zekeriyya, Hz. Yahya peygamberleri şehit etmişlerdi. Bunun sebebi ise isyan etmeyi gelenek haline getirip sürekli olarak hadlerini aşmalarıydı.[64] Buna rağmen günahlarında ısrar etmeyip, yaptıklarından pişman olsalardı Allah'ın onlarla ahidleştiği hususlara riayet etmiş olsalardı, onlar için bağışlanma ve cennet vaadi vardı. Allah'ın onlara önerdiği yaşamı sürselerdi gazaba müstahak olmayacaklardı. Bakara suresi 62. ayette;

"Şüphe yok ki, mü'minlerden, Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Sabiilerden; Allah'a ve ahirete gerçekten iman eden ve salih amel işleyenler için elbetteki Rab'leri katında mükafatları vardır. Onlar için ne bir korku ne de de bir hüzün vardır."[65] Buyurularak adeta onlara kurtuluş reçetesi sunulmuş oluyordu.

4.3. Verdikleri Sözlerden Yüz Çevirip Cumartesi Yasağını Çiğnemeleri

Allah, hatırlatmalarına devam ederek, Tevrat'a ve içindeki hükümlere uymaları konusunda misâk (Yeminli söz) aldığını İsrâiloğulları'nın, bundan yüz çevirdiklerini hatırlatıyor." Mîsâkla ilgili bu ayetlerde, İsrâiloğulları'nın Hz. Mûsâ'nın önderliğinde ilk ulusal yapılanmalarına ve dinî akımlarına ait bazı hatırlatmalar vardır."[66] Bu ayetlerde[67] daha çok Tûr-i Sina'da Hz. Mûsâ'nın Allah'ın sözünü bizzat dinlediği dağdan bahsediliyor. Tûr Arapça ve Sûryanice'de dağ anlamına gelir. Tûr-i Sina ise Tûr Dağı'dır. Bu dağ farklı kaynaklarda da kutsal bir dağ, bir volkan[68] olarak geçer. Mîsâk ise, ***Yeminli söz*** anlamına gelir. Burada söz konusu mîsâk

---

[63] el- Bakara 2/61.
[64] Yazır, *Hak Dini Ku'an Dili*, 390.
[65] el- Bakara 2/62.
[66] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 396.
[67] el- Bakara 2/63-66.
[68] Felicien Challaye, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2015), 133.

ile, İsrâiloğulları'nın ilk dönemlerde Mısır'da Hz. Mûsâ'ya verdikleri sözü de anlamak mümkündür.[69]

"*Ve hani (Hatırlayın) bir zamanlar misâkınızı almış, yani sağlam bi söz (mîsâk) vererek Hz. Mûsâ'ya uymanızı ve ona verdiğimiz kitabın emrine tutunup yasağından kaçınmanızı teklif etmiştik. Tevrat'a sımsıkı, ciddiyetle, kuvvetli bir şekilde sarılın, içindekileri alın.*"[70] Şeklinde söz alınmış, ama verilen bu sözden de yan çizip Cumartesi yasağını çiğnedikleri gibi Tevrat'a da uymamışlardır.

"*Hatırlayın ki, sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağı kaldırmıştık. 'Size verdiğimizi kuvvetle tutun, onda bulunanları daima hatırlayın; umulur ki korunursunuz'*[71]*(Demiştik).'' "Bundan sonra yine döndünüz. Eğer Allah'ın keremi ve rahmeti üzerinizde olmasaydı muhakkak zarara uğrayanlardan olurdunuz.''* [72]

Yüce Allah, onlardaki itaatsizlik, vurdumduymazlık, hilekârlık, yan çizme, hakkı kabullenmeme, sözden dönme gibi gayr-i ahlakî tavırlar karşısında üslubunu da sertleştirerek adeta şu mesajı veriyor: Size olan ahdim gereği, elçi olarak gönderdiğime tabi olmanız gerekirken, verdiğim kitaba sımsıkı sarılmanız gerekirken hep yan çizer, hilekarlık yaparsınız. O zaman size söylenecek tek şey kalıyor. كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ , *"Aşağılık (Sefih) maymunlar olun.''*[73] Cumartesi günü herhangi bir şeyle meşgul olmayıp ibadet etmeleri gerekirken, avlanmak haram olduğu halde bu yasağı da bile bile çiğneyip dinî sınırları aşmalarından dolayı böyle bir hitaba maruz kaldılar. Bu yüzden onlara, ***Aşağılık maymunlar olun***! denilerek, aslında bu şekildeki hitaba müstehak olmanın sebebi de açıklanmış oluyordu. Cenab-ı Allah, A'râf sûresinde de onların Cumartesi gününün saygınlığına riayet etmediklerini ve dinin sınırlarını aştıkla-

---

[69] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 396.
[70] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 396.
[71] el- Bakara 2/63.
[72] el- Bakara 2/64.
[73] el- Bakara 2/65.

rını bildiriyor.[74] Çünkü halk, haftanın yedinci günü çalışmayarak Sebt (Cumartesi) gününü kutlamaktaydı.[75] Onlara göre de Cumartesi günü tanrıya ayrılmıştır. O gün sofu bir yahudi ne kendisi çalışır, ne de evindekilere iş gördürür.[76] Söz konusu ayetlerde "aşağılık maymunlar olun!" hitabı farklı şekillerde de yorumlanmıştır. Ancak konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için bu hususa değinmeyeceğiz.

4.4. Allah'ın Emrini Ciddiye Almamaları Gereksiz Soru Sormaları (Bakara Kıssası)

Geçmiş toplumların başından geçen olaylar, gelecek toplumların eğitiminde de başvurulması gereken hususlardır. Kur'ân-ı Kerîm de bu yola başvurmuştur.[77]

"Bir zaman Mûsâ kavmine, "Allah size bir inek kesmenizi emrediyor." Demişti.[78]

Hz. Mûsâ İsrâiloğulları'na Allah'ın bu emrini bildirdiğinde, bu *emri yerine getirmeleri gerekirken edep dışı bir tavırla Hz. Mûsâ'ya;* **قَالُوا اَتَتَّخِذُنَا هُزُواً** *"Bizimle alay mı ediyorsun!" demişlerdi. Hz. Mûsâ ise;* **اَعُوذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ**, *"Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım!" der.* Eğer emir tebliğ edildiğinde emre riayet ederek herhangi bir sığırı kesselerdi emri yerine getirmiş olacaklardı. Ancak böyle yapmayarak durumu ağırlaştırmış oldular.

Merhum Elmalılı (ö.1360/1942) ***Bakara kıssası*** olarak bilinen olayın İsrâiloğulları'nın henüz Mısır'dan çıkmadığı ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin ilk yıllarında olduğunu belirtiyor. Kur'an ayetlerinin doğru anlaşılması için bir araç olan sebeb-i nüzulun bilinmesi mesajı anlaşılır hale getirir. "Zira bu husustaki ihmal ve dikkatsizlik Kur'an'ı anlama, açıklama ve yorumlama faaliyetlerinde olumsuz sonuçlara sebep olmaktadır. Sebeb-i Nüzul,

---

[74] el- A'râf 7/63.
[75] Challaye, *Dinler Tarihi*,136.
[76] Challaye, *Dinler Tarihi*,146.
[77] M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 102.
[78] el- Bakara 2/67.

Kur'an'ı anlama ve açıklama faaliyetinin en önemli yardımcı unsurlarındandır."[79]

Bu kıssa, Diyanet İşleri Başkanlığı *Kur'an Yolu Meal ve Tefsirinde* Taberî, ve Râzi'den naklen şu şekilde aktarılmaktadır.

Abdullah b. Abbas, Ubeyde b. Sâmit, Ebu'l-Âliye gibi bazı ilk dönem müfessirlerinin aktardığına göre hayli zengin ve yaşlı bir yahudi, mirasına ve kan bedeline göz diken yeğeni tarafından öldürülüp bir yere atılmış, cinayet bir mâsumun üstüne yıkılmak istenmişti. Katilin bulunamaması yüzünden toplumda neredeyse silâhlı mücadeleye kadar varacak bir gerginlik doğdu ve olay Hz. Mûsâ'ya bildirilerek kendisinden bir çözüm bulması istendi. O da Allah'tan aldığı vahye uygun olarak bir inek kesmelerini ve bunun bir parçasıyla maktulün cesedine vurmalarını emretti. Denilenin yapılması üzerine maktul dirildi ve kendisini öldürenin kimliğini açıkladı.[80]

Aslında burada Hz. Mûsâ'nın ciddi anlamda risk aldığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü, "Mısır'da sığırlara kutsallık atfediliyordu."[81] Kutsallık atfettikleri şeyi kesmelerini söylemek cesaret gerektiriyordu. Elmalılı, söz konusu kıssanın Hz. Mûsâ'nın peygamberlik görevinin ilk yıllarında olduğunu, sığır boğazlamanın o dönem İsrâiloğulları'na hakim olan Firâvun hanedanının tanrılarını boğazlamak anlamına geldiğini ve bu açıdan bir başkaldırı mahiyetinde olduğunu belirterek bu emrin kolayca gerçekleştirilebilmesinin zorluğundan bahseder.[82] Bu nedenle Başlangıçta *"Sen bizimle alay mı ediyorsun"* şeklinde zaten tepki vermişlerdi. Ancak Hz. Mûsâ'nın kararlılığı karşısında bahane üretmek ve zaman kazanmaktan

---

[79] Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 168.

[80] Ayrıntılı bilgi için bk., Fahruddîn er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsirû'l-kebir)*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhâmid (Kâhire: Darû İhyai't-Turasi'l-Arâbi, 1934-62), 3/111-114; Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 21; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 400-406; Muhammed Ali Es-Sabuni, *Safvetü't-Teffasir*, 111-117; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), " *Kur'ân Yolu Meal ve Tefsiri* " (Erişim 11 Aralık 2019).

[81] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'ân Yolu Meal ve Tefsiri" (Erişim 11 Aralık 2019).

[82] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 400.

başka yapabilecekleri çok fazla bir şey de yoktu. Artık durumun ciddiyetini anladıklarında ise, ahmaklıklarını örtbas etmek için pes edici ve uzlaşıcı mahiyetteki sorularını sıraladılar: *"Bizim adımıza rabbine dua et de onun ne olduğunu,*[83] *renginin nasıl olacağını,*[84] *nasıl bir şey olduğunu* [85] *bize açıklasın!" ayetin devamında az kalsın yapmayacaklardı."*[86] ifadesi sığırı istemeye istemeye kestiklerini aktarıyor. Söz konusu kıssa Yahudiler'in kendi kutsal kitaplarında da ayrıntılı olmazsa da yer alıyor.[87] Ahidleşmenin ihlallerinden birisi de kanaatimize göre, Bakara kıssası olarak bilinen, Tevrat ve Kur'an'da ortak metinlerden olan "*Altın Buzağı''* ve "*Kızıl inek*" kıssasıdır.[88] Bu nedenle çok ayrıntılı olmasa da bu kadar yer ayırmayı uygun gördük.

4.5. Allah'a İftira Etmeleri ve Allah'ın Kelamını Bile Bile Tahrif Etmeleri

İsrâiloğulları' nın ahidleşmeyi ihlallerinden birisi de onlardan bir kısmının (Fırka, grup), Allah katından olmadığı halde Allah'a aitmiş gibi ayetler uydurmalarıdır. Bunu bile bile yapmaları da ne kadar aşırıya gittiklerini gösteriyor. Kendi kutsal kitaplarında yapmış oldukları bu tahrifat tamamen insanların aklına şüphe düşürmek adına yapılan taktiklerdi ve amaç, insanların itikatlarını sarsmaktı. "Müfessirler genellikle 78. âyetin bir kısım yahudiler hakkında olduğu kanaatindedirler."[89]

"Onlardan bir grup, kitapta olmayanı ondan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükerler ve Allah katından olmadığı halde, 'Bu Allah katındandır' derler. Onlar ***bile bile*** *Allah hakkında* ***ya-***

---

[83] el- Bakara 2/68.
[84] el- Bakara 2/69.
[85] Kutsal Kitap (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, 2001), Yasanın tekrarı, Tesniye, 21/1-9
[86] el- Bakara 2/71.
[87] Kutsal Kitap, *Yeni Yaşam Yayınları* (Çıkış: 32: 1-35), 90, (Sayılar: 19: 1-10), 159.
[88] Kadir Albayrak, *''İsrâiloğulları'nın "**Altın Buzağı**"sı ve "**Kızıl İnek**"i*, Bilimname 7, 2004/2, 91-91 "Altın Buzağı" ve "Kızıl İnek" için Kur'an-ı Kerim'de "icl" ve "bakaratün safra" tabirleri geçmektedir. İngilizce Eski Ahit metinlerindeki "The Golden Calf" ve "The Red Heifer"in karşılığı olan "Altın Buzağı" ve "Kızıl İnek" tabirleri kullanılır. (1.Dipnot, 92)
[89] Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri*, 1/611- 613.

***lan** uydurmaktadırlar.*"[90] Bunun yanında müspet özelliklere sahip olan kimselerin bulunduğu da objektif bir şekilde sunulmuştur. Ayet-i kerime;

*"Ehl-i kitaptan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen onu sana noksansız öder; içlerinden öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen tepesine dikilip durmadıkça onu sana ödemez. Çünkü onlar; 'Ümmîlere yaptıklarımızdan dolayı bize bir vebal yoktur!' derler. Onlar **bile bile Allah adına yalan** söylemektedirler.*"[91] Diye aktarılmaktadır. Aslında çalışmamızda ele aldığımız ve konuyla ilgili çalışmamızın kapsamından dolayı buraya alamadığımız ayetleri de iyice analiz ettiğimizde Allah'ın onlardan aldığı sözlerin (ahid, yeminli söz, mîsâk) aslında tüm insanlara hitap eden evrensel amelî, itikadî ve ahlakî esaslar olduğu ve vasat bir mü'min kulun Rabbine karşı yerine getirmekle mükellef kılındığı temel vazifelerden olduğu görülecektir. Özetle; Bakara suresi 83. Ve 84. ayetler aslında genel hatlarıyla ahidleşmenin mahiyetini özetler.

*"Bir zamanlar biz İsrâiloğulları'ndan, "**Yalnız Allah'a kulluk edeceksiniz**; ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz. İnsanlara güzel söz söyleyin, **namazı kılın**, **zekâtı verin**" diyerek söz almıştık.*"[92] Devamında;

"*Vaktiyle sizden, birbirinizin kanlarını dökmeyeceğinize, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacağınıza dair de söz almıştık. Siz de kabullenegeldiniz. Hâlâ da (buna) şahitlik ediyorsunuz.*"[93] Diye buyurulur ve sonucunu ise;

"Sonra, içinizden küçük bir kesim dışında, sözünüzden döndünüz; hâlâ da sırt çevirmektesiniz.''[94] Buyurulur. Ayetler iyice tahlil edildiğinde açık ve net bir şekilde bu temel esasların sıralandığı görülür; Tevhid akidesi, Ana babaya ihsan, onlara güzel davranma, akrabalık bağı olanlara ve babaları ölmüş, yetim kalmış çocuklara,

---

[90] Al-i İmran 3/78.
[91] el-Bakara 2/75.
[92] el-Bakara 2/83.
[93] el-Bakara 2/84.
[94] el-Bakara 2/83.

miskinlere (geçimlerini kazanamayan, geçim aracı bulunmayan kimselere) iyilik etme, diğer insanlara güzel söz söyleme, namazı hakkıyla eda etme, zekatı verme, birbirinin kanını dökmeme, kendi insanlarını yurtlarından çıkarmama şeklinde olan ve vasat bir mü'minin itiraz edemeyeceği evrensel itikadî, amelî, ahlakî ve sosyal esaslardı. Onlar, aşırılıkta sınır tanımayıp hep inat edip direndiler ve sapkınlıklarına, aşırılıklarına devam ettiler.

"Ey İsrâiloğulları! ***İşte siz böyle söz vermiştiniz****. Bu sözü verdikten sonra* ***yüz çevirip****, vazgeçtiniz. Dünya ve ahirete ilişkin olan bu köklü emirleri ağır görüp* ***sözünüzden döndünüz*** *ancak içinizden pek azı müstesna (Abdullah b. Selâm ve benzeri kişiler)"*[95] buyurularak onlarda artık söz verip yerine getirmeme huyunun bir meleke haline geldiği, dinî ve dünyevî emirleri de önemsemediği anlaşılmaktadır. Allah'a verilen sözü yerine getiren bir insanın diğer insanlara verdiği sözü yerine getirmesi daha kolaydır. 83. Ayet'in hemen arkasından 84. Ayet tahlil edildiğinde, devam eden ahidleşmenin toplumda güven ilkesini hakim kılan ve cana kıymanın ne kadar çirkin olduğunu sergileyen unsurlar içermesi dikkat çekicidir. Ayette "*Yine bir zamanlar sizden şu* ***yeminli sözü*** *almıştık: 'Birbirinizin kanını dökmeyecek ve insanlarınızı yurtlarınızdan çıkarmayacaksınız.' Sonra siz, bunu kabul edip, bu kabulünüze de tanık olmuştunuz."*[96] Şeklinde ahidleşilen tüm hususlarda aksini yaptılar ve ahidleşme koşullarını ihlal ettiler. Burada muhataplara ayrıca örtük bir uyarı da yapılıyor. *"Yoksa sizler, Kitab'ın/Tevrat'ın bir kısmına inanıp da bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz?"*[97] Buyurularak ahidleşmeyi ihlal edenlerin akıbetlerini de belirleyici sonuca yönelik bir akış sergileniyor. Bazen Kur'an, yapılan tehditler aracılığıyla da mesaj vermeye çalışır.[98] *"Şu halde içinizden böyle yapanlar, sonuç olarak dünya hayatında rüsvaylıktan başka bir şey kazanmaz ve kıyamet gününde de en şiddetli azaba itilirler."* Şeklinde ilişkinin

[95] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 413.
[96] el- Bakara 2/84.
[97] el- Bakara 2/85.
[98] Tiyek, *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturma Etkisi*, 173.

kopma noktasına geldiği ve artık onların düzelmeyeceğine yönelik bir üslubun kullanıldığı görülür. İsrâiloğulları'ndaki bu katılık, değişim ve dönüşüme karşı direnmeler artık böyle bir üslubu hakettiklerini açıkça gösteriyor. Kıble değişikliği hususunda da aynı tavrı sergilemiş ve bunu fitne aracı olarak kullanmışlardı. Hatta yapılan onca ibadetin geçersiz olduğuna dair propaganda yapmışlardı. Ancak Cenab-ı Allah'ın buradaki üslubu da muhatabın geldiği aşamayı göstermesi açısından dikkat çekicidir.

"İnsanlardan bir kısım ***beyinsizler****; 'Onları şimdiye kadar yöneldikleri kıbleden vazgeçiren sebep nedir?' diyeceklerdir. De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir****."***[99] Hitabıyla onların hak din olma iddialarının sona erme aşamalarından olan ve İslam'ın şiarı olan kıble mevzusunda kıskançlık ve saldırganlık içeren tutumları gözler önüne serilmektedir. Onların fitne malzemesi yaptıkları kıblenin tahvili olayının nedenini Cenab-ı Allah bizzat açıklıyor; "*Biz bu yöneldiğin kıbleyi özellikle* ***resûle uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye*** *belirledik. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelecektir. Allah imanınızı asla zayi edecek değildir.'"*[100] Hitabıyla onlara kıble tahvilinin gerekçesi açıklanıyor.

Elmalılı, yukardaki mîsâkla ilgili olarak şunları söyler: "Toplamı ona ulaşan çeşitli emir ve yasakları kapsayan ve On emir olarak bilinen Tevrat'ın ilkelerine benzeyen "verilmiş bu on söz"ün, Tevrat'ın hükümleri mi? Yoksa peygamber Efendimizle yaptıkları sözleşme maddeleri mi? olduğu hakkında iki rivayet aktarılıp, bu ikisinin de doğru olduğunu şeklinde yorumlar yapılmıştır."[101] Misakla ilgili bu maddeler Tevrat'taki on emirle karşılaştırıldığında ortak yönlerinin olduğu görülür. Dolayısıyla Onların Tevrat'ın hükümlerine de ve Hz. Mûsâ'nın getirdiklerine de uymadıklarını, Allah'ın emir ve yasaklarına karşı duyarsız davrandıklarını ahidleş-

[99] el- Bakara 2/142.
[100] el-Bakara 2/143.
[101] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 414.

meyi kulak ardı ettiklerini (önemsemediklerini) anlamak mümkündür.

İsrâiloğulları, Tevrat'ın hükümleriyle de temelde örtüşen bu hükümler çerçevesinde, hicretten sonra Peygamber Efendimizle bir sözleşme yaptıktan sonra yine ***sözleşmelerini bozmuşlardır***.[102] Bu kişiler haklarında inen bütün o güzel öğüt, çağrı, acı ve tatlı hatırlatma, müjde, uyarı, iltifat ve tehditlere rağmen,[103] ***Bizim kalplerimiz kılıflanmıştır.***[104] Demelerinden kendilerini ilahî davete tamamen kapattıklarını anlamak mümkündür. Oysa onlar, bir kısmı dışında ümmi değildiler. Bilgili, hakkı ve hakikati bilen kimseler idiler. Ancak onların bilgili oluşları, onlara peygamber gönderilmesi, kutsal kitaplar verilmesi, imanî açıdan onların taş kalpli oluşlarını engellemiyordu. Onlara hiçbir söz tesir etmiyor. Aksine Allah'ı Hz. Mûsâ'yı ve diğer peygamberleri, Tevrat'ı önemsemiyor, onları tasdik eden Kur'ân-ı Kerîm'in hükümlerini dikkate almıyor, Cebrail'e (a.s) kin duyuyor, kıble değişimini fitne malzemesi yapıyorlardı. Ancak Allah onların *"Kalplerimiz kılıflıdır"* sözleri üzerine "*Hayır! öyle değil; inançsızlıkları sebebiyle Allah kendilerini lanetledi, onun için pek az imana gelirler."*[105] İfadeleriyle tavsif etmektedir. Böylece onların laneti hakettiklerini açıkça gözler önüne sermektedir. Bu şekilde onların üstünlük iddialarının onları kurtarmaya yetmediği; zillete düşmelerine, gazaba uğramalarına ve lanetlenmelerine engel olmadığı Kur'an ayetlerinden anlaşılmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Hz. Adem'le (a.s) başlayan, son Peygamber Hz. Muhammed'le (s.a.v) devam eden ve kıyamete kadar müntesipleri aracılığıyla devam edecek olan ***sahih din***, tevhid inancı üzere inşa edilen ***İslam Dini'dir***. Ancak insanlarda, tevhid ilkesinden uzaklaşma sonucu zaman zaman farklı şekillerde tezahür eden sapkınlıklar, ilahi davetin yenilenme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bunun sonucunda gö-

[102] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 414.
[103] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 426.
[104] el-Bakara 2/88.
[105] el-Bakara 2/88.

revlendirilen Peygamberler öncelikle tevhid ilkesini yerleştirmeye ve ardından sapma ve yozlaşmaları gidermeye yönelik mücadeleler sergilemişlerdir. Bu süreçte, değişim ve dönüşüme direnen hakkı kabullenmeyen muhataplar da söz konusu olmuştur. İsrâiloğulları kavmi de Kur'an'ın çokça yer verdiği, önemsediği ve çok sayıda peygamber ve kutsal kitap gönderdiği bu muhataplardandır. Bu kavimle ilgili araştırmalarımızdan elde ettiğimiz bulgulara baktığımızda Allah'ın bu kavme gerek hitap tarzıyla, gerek çok sayıda Peygamber ve kutsal kitap göndermesiyle onlara değer verdiği ve önemsediği ayetlerin muhtevasından, verilen nimetlerden ve kullanılan üsluptan anlaşılmaktadır. Bunun yanında Yüce Allah onlara değer vermekle kalmamış, Firavun'un zulmü ve esareti altında çok zor durumda kaldıklarında onları kurtarmış, çeşitli dinî ve dünyevî nimetlerle onları desteklemiştir. Allah'ın onlara verdiği en büyük dinî nimet, şüphesiz ki Peygamberler ve Kutsal kitaplardır. Yüce Allah sık sık onlara verdiği nimetleri hatırlattıktan sonra, "*Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın''* uyarısını yaparak adeta hafızalarını tazeleme ve canlı tutmayı irade etmiş, akabinde "*bana verdiğiniz ahdi yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim.*" Diye ***ahidleşmede*** bulunmuş ve onlara cenneti vaad etmiştir. Ancak bütün bunlara rağmen onların az bir kısmı hariç, değişim ve dönüşüme direnmeleri, inatçılıkları, hakkı kabullenmemeleri sapmaları ve yozlaşmaları sonucu hitap tarzının da sertleşmeye başladığını ayetlerden anlamak mümkündür. Katı, inatçı, nankör, ortak koşan, peygamber katleden (Hz. Zekeriya, Hz. Yahya,) Hz. İsa'yı öldürmeye teşebbüs etmeleri buzağıya tapmaları sınırlı akıllarıyla sınırsızı keşfetme arzusu içerisinde olmaları (***Örneğin***; Hz.Mûsâ'dan Allah'ı cehren/açıkça görme isteğinde bulunmaları) Bakara kıssasında gereksiz soru sormaları, Kutsal Kitab'ın hoşlarına gitmeyen bazı hükümlerini gizlemeleri, değiştirmeleri ve tahrif etmeleri, Hz. Muhammed'i (s.a.v) çocuklarını tanır gibi tanıdıkları ve gelişini bekledikleri halde, sırf kendilerinden gelmediği için ırkçı tutumlarından dolayı, kabullenemeyişleri, bunun yanında ona vahyi getiren Cebrail'e (a.s) kin duymaları ve çelişkilerle dolu bahaneleri, bu kavmin aslında

sadece, dinî, ahlakî ve amelî açıdan değil, psikolojik ve sosyolojik açıdan araştırılması gereken yönlerinin bulunduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Kaynakça

Abdülbaki, M. Fuad. *El-Mû'cemü'l- Mufehres Li Elfazi'l Kur'an'il Kerim.* İstanbul: Çağrı Yayınları,1986.

Albayrak, Kadir. "İsrâiloğulları'nın "Altın Buzağı"sı ve "Kızıl İnek"i". *Bilimname* 5/2. 2004

Aydın, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 9. Basım, 2016.

Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi.* çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 7. Basım, 2015.

Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 3. Basım, 2017.

Durmuş, Zülfikar. "Kur'ân'a Göre İnsanın İlişkilerinde Sorumlu Olduğu Temel Ahlâkî ilke: Ahde Vefâ". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002),77-79.

el-Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân, el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn.* thk. Mehdî el-Mahzûmî & İbrahim es-Sâmerrâî. 8.Cilt. Beyrût: Menşûrât, 1988.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/416-417.

Harman, Ömer Faruk. "*Yahudilik; İslam Kaynaklarında Yahudilik*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 43/220-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

İsfehani, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn Ahmed b. Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l Kur'ân.* Mısır: y.y.,1961.

İzutsu, Toshıhıko. *Kur'an'i Kavramlar.* İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım, 2017.

Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kur'an Mesajı: *Meal-Tefsir.* çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1999.

Kur'ân Yolu. Erişim 11 Aralık 2019. https://kuran.diyanet.gov.tr

Kutsal Kitap. *Eski ve Yeni Antlaşma*, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, 2001.

Küçük, Abdurrahman. "Ahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1/532-533. İstanbul: TDV Yayınları,1988.

Masdusi, A. Abdullah. *Yaşayan Dünya Dinleri.* çev. Mesud Sadak. İstanbul: Kalem Yayıncılık A.Ş., 1981.

el-Mevdudi, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân/Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsîri,* çev. Muhammed Hân Kayânî v.d. 7. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Pak, Zekeriya. "İnsanın Yeryüzündeki Varlığına Meleklerin İlk Tepkisi: Bakara 2/30'daki İfade Üslubu İle İlgili Farklı Bir Yorum Denemesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9(2007), 53-76.

Râzi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahruddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb.* Beyrut: Daru'l Fikr,1401/1981.

Sâbuni, Muhammed Ali. *Safvetû't-Tefasir.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2014.

Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları.* İstanbul: Beyan Yayınları, 7. Basım, 2017.

Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri.* İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 13. Basım, 2016.

TTK, Türk Tarih Kurumu Basımevi. *Türkçe Sözlük.* Ankara: TDK Yayınları, 5. Basım, 1969.

Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.

Tiyek, Fatih. *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Yazır Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 5. Basım, 2015.

The Covenant between Allāh and the Children of Israel

Summary

Allāh the Almithy has created the universe and everything inside of it. He desires to be worshipped only to himself. He has equipped human beings with the blessings of reason, will and the ability of questioning. The capacity to know Allah, which is also referred as the disposition, is acknowledged as an innate concept. İt is known that it has always been attempted to be protected by the divine intervention. As a result of the exceedance of the divine bounds by the struggle of oneness which has started with Adam, Allāh, as a consequence of his mercy, sent holy books and prophets as solutions for these deviations and corruptions. These religious and earthly prescriptions consisting of commands, prohibitions and advices, have always included principles related to the important affairs of human beings. The prophets who carried out the orders of Allāh, were in the struggle to fulfill these responsibilities, orders, prohibitions and advices bearing the divine bounds in mind. This responsibility conferred to the prophets by the Almighty Allāh can be referred as a covenant. However, since the covenant is made between the children of Israel and Allāh by the medium of prophet Moses in the form of reciprocal contract, it is called a concordat (covenant). The latter assigns amenabilities to the contracting parties. The fact that Allāh gives religious, earthly, social and moral amenabilities consisted of commands, prohibitions and advices gived to the children of Israel. The stating "keep to our agreements so that I keep to our agreements as well" and the fact of promise them the heaven in case they keep to the agreement represent an act of making a pact. In this covenant between the creator and the creature, Allāh never breaks his promise and promises the children of Israel that they will gain paradise if they stay loyal to the agreement.

The findings obtained from the research reveals that, Allāh who addressed to the children of Israel the following states: "I made you superior to the universe", values them. In the struggle of one-

ness, as a party in the covenant, the fact that they were actively the object of the divine inspiration was the biggest advantage they had over the other people. Having many prophets amongst them, sacred books and being warned by divine messages was not enough for them to acknowledge the truth. They turned a deaf ear to the divine warnings every time.

The most important principle Islam is built on is the principle of oneness. We can give as an example the weekness of faith of the children of Israel; it is the biggest faith deviance for them to worship an inanimate creature which did not benefit them at all, when prophet Moses went to the Mount Sinai for the divine inspiration. Along with the weakness in the belief of Allāh, they suffered from the weakness in their belief in prophets and slaughtered Zakariyyā and Yaḥyā. They did not take the warnings of their prophet Moses serious and told him that they will not believe in him until they see Allāh clearly. Even though they knew the coming of the last prophet Muḥammad (peace be upon him), they bore grudge against him because they considered that he was not one amongst them. This community, having deviant opinions on the belief in angels as well, held a grudge especially against the angel of revelation Gabriel because he brought the divine inspiration to prophet Muhammed (pbuh).

After the incident of the calf, when they went to the Mount Sinai with the prophet Moses for the purpose of repentance, they demanded to see Allāh clearly. Although they fainted by a lightning strike, according to some glossators they died and were resurrected again, but they still did not behave true about the after-life belief. Their claim which consist of saying that only them will be welcomed to heaven signals that they had deviant opinions about their belief in the life after death. The fact that they gave their words to Allāh and did not keep their promises indicates their weakness in terms of the after-life belief. Qurʾān gives anecdotes of the children of Israel in order to bring the past and the future together. It presents the deviations of children of Israel's in terms of religion, faith, deed,

morality and society and warns the Muslims to not to make the same mistakes. This passage dealing with the children of Israel is the main cause for the division between Islamic countries.

Keywords: Tafsīr, Children of Israel, covenant, pact, blessing.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

İslâm Savaş Hukûkunda Nefîr-i Âmm (Genel Seferberlik)

Nefîr-i ʿĀmm in Islamic War Law (General Mobilizaion)

Yazar / Author

Alimcan BUĞDA

Dr. Öğr. Üyesi. KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı. Kahramanmaraş / TÜRKİYE

abugda@ksu.edu.tr

https://orcid.org/0000-0002-3190-0146

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 30/09/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 353-384
Atıf/Citation: Buğda, Alimcan. "İslâm Savaş Hukûkunda Nefîr-i Âmm (Genel Seferberlik)". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 353-384
● *Bu makale iThenticate programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.*

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 353-384

İslâm Savaş Hukûkunda Nefîr-i Âmm (Genel Seferberlik)

Öz

İslâm savaş hukukunda cihâd konusu içinde önemli konumu teşkil eden nefîr-i âmm, İslam hukukçularının "Cihâd, Siyer ve el-Ahkâmu's-Sultâniyye" gibi başlıklar altında inceledikleri önemli bir kavramdır. Prensip olarak barışı tercih ve teşvik eden İslâm ~~dini~~ savaşa ancak zorunlu ve gerekli durumlarda izin vermektedir. İslâm âlimleri, Kur'ân ve Sünnetten yola çıkarak Cihâd ve Nefîr-i âmm ilânı için birtakım şartlar ve durumlar belirlemişlerdir. Türkçede "seferberlik" kavramına karşılık gelen "nefîr" terimi, devlet başkanının nefîr-i âmm (genel seferberlik) ilan etmesiyle, Cihâd'ın farz-ı kifâye olan türünden farz-ı ayin olan türüne dönüşür. Bu ilân neticesinde Müslüman toplum, kadını-erkeği, çocuğu-ihtiyarı, fakiri-zengini, kısacası tüm fertleri ile söz konusu genel seferberliğe iştirak etmek ve üzerine düşen vazifeyi yapmak zorundadır. İlk örneği Hz. Peygamber zamanında gerçekleştirilen Tebük seferinde görülen nefîr-i âmm'a, Müslümanlar tarihi süreçte zorlu ve zorunlu savaşlar ile sıkıntılı durumlarda başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Cihâd, Savaş, Farz-ı ayn, Nefîr-i âmm.

Nefīr-i ʿĀmm in Islamic War Law (General Mobilizaion)

Abstract

Military mobilization, which is a type of jihād in Islamic war law, is an important concept that the scholars of Islamic jurisprudence study under the titles "jihād, Siyar and al-Aḥkām as-Sultaniyya". The religion of Islam, which prefers and encourages peace as a principle, allows war only when necessary and compulsory. Islamic scholars have determined from the Qurʾān and the Sunna, the number of conditions and requirements for the declaration of jihād and general military mobilization. The term of nefīr, the equivalent of mobilization, is transformed and pass from the kind of jihād which is the farḍ-i kifaya into the kind of farḍ-i ʿayn when the

head of a state declares it as nefîr-i ʿāmm (general mobilization). As a result of this declaration, the Muslim society has to participate in the general mobilization and carry out its duty with all its members, namely the men-women, children-old, poor-rich. The first example of it took place in the era of the prophet Muḥammad, who declared Tabuk war as a general mobilization. In the history, the Islamic states have put into practice the general military mobilization only in tough war conditions and in difficult situations.

Keywords: Islamic jurisprudence, jihād, war, farḍ-i ʿayn, general mobilization.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'de; "*Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa sanki bütün insanları yaşatmıştır.*"[1] buyurulmaktadır. Bu âyet İslam'ın insan hayatına verdiği önemi göstermektedir. Şu âyetlerde ise muhtemel bir savaşın çıkması durumunda mümkün olduğunca barışın seçilmesi emredilmektedir: "*Ancak sizinle aralarında anlaşma olan bir topluma sığınmış bulunanlar yahut ne sizinle ne de kendi kavimleriyle savaşmayı içlerine sığdıramayıp (tarafsız olarak) size gelenler başka... Eğer Allah dileseydi, onları size musallat kılardı da sizinle savaşırlardı. Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayıp size barış teklif ederlerse, Allah, onlara saldırmak için size bir yol (yetki) vermemiştir.*"[2] ve "*Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de onlara yanaş ve Allah'a tevekkül et! Çünkü O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*"[3] kâfirlerin barış seçeneğini kabul etmek istememesi durumunda veya İslâm dininin küfür diyarında olan kimselere ulaştırabilmek maksadıyla yapılan daveti açıkça engellemesi veya Müslüman bir topluluğun yaşadığı bir toprağı işgal etmesi veya işgale teşebbüs etmesi gibi sebeplerden dolayı savaş zarureti

[1] el-Mâide 5/32.
[2] en-Nîsâ 4/90.
[3] el-Enfâl 8/61.

ortaya çıkabilmektedir. Bu durum karşısında yapılan savaşlar, İslâm hukukunda "cihâd" kavramı ile ifade edilmektedir.

"Cihâd" kelimesi her ne kadar farklı ve geniş anlamlar ihtiva etse de, İslam hukukunda, "Allah yolunda can, mal, dil ve diğer vasıtalarla savaşta elden gelen güç ve gayreti sarfetmek" şeklinde anlaşılmıştır. "gazâ", "kıtal", "harb" gibi kelimeler de yer yer "cihâd" kelimesi yerine kullanılmakta ve "cihâd" kelimesiyle bir takım benzerlikleri bulunmaktadır.[4] Cihâdı gerektirecek durumların ne olduğu konusunda bazı fakihler arasında ihtilaflar söz konusu olsa da, genelde fakihlerin çoğu cihâdın düşmanın saldırısını bertaraf etmek ve özellikle nas çerçevesinde i'lâ-yı kelimetullah için olacağını dile getirmişlerdir.[5] Aynı şekilde tüm fakihler cihâdın ilân yetkisinin devlet başkanına ait olacağı görüşünde de hemfikirdirler.[6]

Normal şartlarda savaşın farz-ı kifâye olduğunu belirten âlimler, tüm halkı tehdit eden bir saldırı durumunda savaşın farz-ı ayn olacağını belirtmişlerdir.[7] Cihâdın farz-ı ayın olduğu duruma, makalenin de ana konusu olan "nefîr-i âmm" (genel seferberlik) denmektedir. Cihâdın bir bölümü olan "nefîr-i âmm" kavramı İslâm hukukuna, Tebük seferinin anlatıldığı Tevbe Sûresinde geçen "nefîr" kelimesinden istinbatla, Türkçedeki "seferberlik" kavramı karşılığı yerleşmiş bir ıstılâhtır.

İslâm savaş hukukunda seferberlik (nefîr) kendi arasında kısmî seferberlik (nefîr-i hâs) ve genel seferberlik (nefîr-i âmm) olarak iki kısma ayrılır. Nefîr-i âmm kavramı bazen her ikisi için de kullanılır.

---

[4] Konuyla ilgili genel bilgi için bakınız; Ahmet Özel, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/527-528.
[5] Fayda, "Fetih", 467-469, Şimşek, "Fetih Sûresi", 2/349-350.
[6] İbni Kudâme, *Kâfî,* 5/470, Karâfî, Zehîra, 3/388, Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi,* 7/97-98, Şîrâzî, *Mühezzeb,* 5/236.
[7] Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Havi'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhebû İmam eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 1994), 14/110, Karâfî, *Zehîra,* 3/385, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm Yayınları, ts.), 4/360, İbni Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfî* (Riyad: Dâru'l-Hicr Yayınları, 1997), 5/470.

Nefîr-i âmm kavramı, kaynağını genelde cihâdı emreden; "*Ey inananlar! Size ne oldu ki, 'Allah yolunda, savaşa çıkın' dendiği zaman yere çöküp kaldınız?*"[8] âyeti ile ileride detaylı olarak zikredilecek bir takım âyet ve hadîslerden almaktadır. Tarihin akışı içerisinde örneklerine şahit olduğumuz nefîr-i âmmın ilân edilmesi için İslâm hukukunda bir takım şartlar aranır. Bu şartların başında ise ani bir düşman saldırısı üzerine var olan askeri gücün yetersiz kalması gelmektedir. Böyle bir durumla karşılaşılırsa devlet başkanı gerekli gördüğü takdirde seferberlik ilân eder.

Nefîr-i âmm ilânıyla başta savaş meydanına en yakın Müslümanlar olmak üzere ilânın kapsamına giren tüm Müslümanlar elinden gelen gayreti göstermek zorundadır. Çünkü verilen bu ilânla farz-ı kifâye olan cihâd, farz-ı ayn olmaktadır. Ayrıca bu türden ilânlar, imam / devlet başkanı tarafından verildiği için emri yerine getirmek gerekmektedir. Aksi takdirde ve gerekli görüldüğünde devlet başkanının ülkenin selameti ve kamu manfaatına dikkat itibara alarak Tebük Seferi örneğinde olduğu gibi katılmayanlara ta'zir cezası uygulayabilir.

1. Nefîr-i Âmm/Genel Seferberlik

Nefr sözlük anlamıyla; heyecan veren bir işten dolayı bir yerden bir yere fırlayıp çıkma, ürküp kaçmak[9] mânâsında kullanılmaktadır. Nefîr kelimesi çeşitli sığalarıyla Kur'ân ve Sünnette geçmektedir. Allah Teâlâ Tebük seferi için hazırlanmayan kimseleri şu şekilde eleştirmektedir: "*Ey iman edenler! Size ne oldu ki, 'Allah yolunda cihâda çıkın.' denilince olduğunuz yere yığılıp kaldınız. Yoksa âhiretten vazgeçip dünya hayatına razı mı oldunuz? Fakat dünya hayatının zevki âhiretin yanında ancak pek az bir şeydir.*"[10] Hz. Peygamber ise; "Mekke fethinden sonra artık hicret yok; fakat cihâd ve niyet

[8] et-Tevbe 9/38.
[9] İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arap* (Kahire: Dâru'l-Maârif Yayınları, ts.), 6/4497-4499, Heyet, *Mu'cemu'l-Vasît* (Kahire: Mektebetu'ş-Şurûku'd-Devliyye Yayınları, 2004), 939-940.
[10] et-Tevbe 9/38.

vardır. Allah yolunda savaşa çağırıldığınız zaman hemen katılın."[11] buyurmaktadır.

Nefîr-i âmm terkip olarak ise insanların savaşmak için kıyamına[12] verilen bir isimdir. Böyle çıkıp toplanan cemaate "nefîr", cemaati teşkil eden her bir kişiye de "nefer" denmektedir. İmamın, insanları cihâda davet etmesi olan "istinfâr", Türkçedeki "seferberlik emriyle" aynı mânâdadır. Seferberlik emri, "halkı yerinden oynatma" anlamına gelmektedir.[13] Günümüzde ise seferberlik, "bir ülkenin silahlı kuvvetlerini savaşa hazır durama getiren, ülkenin ekonomisini, yönetimini savaşa gereklerine uyacak duruma sokan hazırlık ve önlemlerin tümü"[14] olarak açıklanmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti "Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu"nun 3. Maddesinin 1. Fıkrası seferberliği şu şekilde tanımlamaktadır; "*Devletin tüm güç ve kaynaklarının, başta askeri güç olmak üzere, savaşın ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde hazırlanması, toplanması, tertiplenmesi ve kullanılmasına ilişkin bütün faaliyetlerin uygulandığı; hak ve hürriyetlerin kanunlarla kısmen veya tamamen sınırlandırıldığı haldir.*"[15]

Fıkhî bir terim olarak nefîr-i âmm; bir Müslüman beldesine düşman istilâsı tehdidi söz konusu olduğunda tüm Müslümanların seferber edilmesi şeklinde veya en yalın anlamıyla; Müslüman bir beldenin düşman istilâsı tehdidiyle karşı karşıya kalması ve muvazzaf askerlerle bu tehdidin durdurulmasının mümkün gözükmediği durumda tüm Müslümanlara seferberlik ilân edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır.[16]

Normal şartlarda cihâdın farz-ı kifâye, umûmî seferberlik (nefîr-i âmm) hâlinde ise farz-ı ayn olduğu konusunda fakihlerin

---

[11] Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Cihâd", 56 (Riyad: Beytu'l-Efkâr Yayınları 1998).
[12] Heyet, *Mu'cemu'l-Vasît,* 940.
[13] Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), 4/344.
[14] Akalın, Şükrü Halûk, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 2026.
[15] 2941 Sayılı Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu, md. 6 (1).
[16] Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye Kâmusu* (Ankara: Gündüz Yayınları, 1996), 3/486-487, Burhanpurlu eş-Şeyh Nizâm, *el-Fetavâ'l-Hindiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 2000), 2/209.

ittifakı bulunmaktadır.[17] Buradan hareketle nefîr-i âmm durumu "cihâd" diye isimlendirdiğimiz savaşın bir çeşidi olmaktadır. Özellikle de ileride izah edeceğimiz üzere savunma savaşlarında ortaya çıktığı görülmektedir.

1.1. Nefîr Seferberliğin Çeşitleri

Nefir/seferberlik denilince anlam itibarıyla ilk akla gelen Nefîr-i âmm/genel seferberlik kavramı olarak anlaşılır ve her ne kadar genel anlamda kullanılsa da, asıl itibariyle nasta zikri geçen nefîr/seferberlik ilân ve uygulama yönünden iki çeşittir; nefîri hâs ve nefîr-i âmm.

1.1.1. Kısmî Seferberlik (Nefîr-i Hâs)

Kısmî seferberlik olarak isimlendirilen nefîr-i hâs genel olarak; 'savaş için yalnız bir kısım kimselerin sefer hâline gelmesidir.'[18] Türkiye Cumhuriyeti Devleti "Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu"nun 3. Maddesinin 3. Fıkrası kısmî seferliği "*Ülkenin bir veya birden fazla bölgesinde uygulanan ve bütün güç ve kaynakların kullanılmasını gerektirmeyen seferberliktir.*"[19] şeklinde tanımlamaktadır. Bu tür ilânlar, fazla kuvvet toplanmasına gerek görülmediği zamanda gerçekleşmektedir. Meselâ, sınırlardan birinde meydana gelen bir savaş olayını halletmek için o civarda bulunan İslâm kuvveti yettiği takdirde diğer kimselerin silâh altına alınmasına gerek görülmemektedir. Kısmî seferberlik durumunda imamın savaşmak için belirlediği kimselere savaş farz-ı ayn olmaktadır. Bu sebepten nefîre-i hâs ilânına dâhil olan kimselerin ebeveynlerinin izni olmasa dahi imama uymak için cihâda katılması gereklidir.[20]

---

[17] Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Şerhu Kitâbu's-Siyeru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/128. Şihabüddin Ebû'l Abbas Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-Zehîra* (Beyrut: Dâru Karbu'l-İslâmiyye Yayınları, 1994), 3/388. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb* (Kahire: Dâru's-Selam Yayınları, 1997), 7/5-6, İbni Kudâme, *el-Muğnî* (Lübnan: Beytu'l-Efkâr Yayınları, 2004), 2/2272.

[18] İsmail Kaya, "Seferberlik", *Şamil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, Akit Yayınları, 2000), 7/152.

[19] 2941 Sayılı Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu, md. 6 (3).

[20] Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye Kâmusu,* 3/486.

1.1.2. Genel Seferberlik (Nefîr-i Âmm)

Genel mânâda seferberlik ilânı denilince akla ilk gelen 'nefîr-i âmm' kavramı ise 'savaş bölgesinde bulunan bütün insanların seferber hâle getirilmesi' demektir.[21] Türkiye Cumhuriyeti Devleti "Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu"nun 3. Maddesinin 2. Fıkrası kısmî seferliği; "*Ülkenin tümüne yönelik bir tehdidin karşılanması, mevcut bütün güç ve kaynakların kullanılabilmesi için ülkenin bütününde uygulanan seferberliktir.*"[22] şekilde tanımlamaktadır.

Bu tür ilânlara düşmanın bir İslâm beldesine aniden hücum ettiği ve bu düşmanı, bir kısım İslâm kuvvetlerinin uzaklaştıramaması hâlinde başvurulmaktadır.[23] Bu tür ilânların dairesi zikrettiğimiz üzere ihtiyaca göre genişlemektedir. Şayet belli bir kısım yeterli gelmiyorsa mümkün olduğu kadar İslâm âleminin doğusundan batısına kadar yayılmaktadır.[24]

Nefîr-i âmm ilân edildiği zaman; isterse efendileri, kocaları, alacaklıları, ana ve babaları razı olmasa da köleler, kadınlar, borçlular, âlimler, hatta savaşabilecek çocuklar dahi cihâd ile mükellef olmaktadır. Çünkü bu hâlde topluca cihâda iştirak etmek bir farz-ı ayndır. Bu durumda düşmanın hücûmunu elbirliğiyle durdurmak zaruret hâlini almıştır. Genel haklara riayet görevi, özel haklardan öne geçmektedir. Bu "Zarar-ı âmmı def için zarar-ı has ihtiyar olunur. (Umûmi zararı uzaklaştırmak için hususi zarar tercih olunur)"[25] kuralının uygulanması demektir.[26]

---

[21] Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye Kâmusu,* 3/487, Şeyh Nizâm, *el-Fetavâ'l-Hindiyye*, 2/209.
[22] 2941 Sayılı Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu, md. 6 (2).
[23] Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye Kâmusu,* 3/487, Şeyh Nizâm, *el-Fetavâ'l-Hindiyye*, 2/209.
[24] Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbn Hümam, *Şerhu Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 2003), 5/423.
[25] Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâ'idu'l-Fıkhiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem Yayınları, 1989), 197.
[26] Kaya, "Seferberlik", 7/153.

1.2. Nefîr-i Âmm/Genel Seferberlik Kavramanın Dayanağı

Daha önce dile getirdiğimiz gibi farz-ı kifâye olan cihad, cihâdın bir türü olan nefîr-i âmm/ genel seferberlik hâlinde farz-ı ayn haline gelmektedir. Buradan hareketle nefîr-i âmmın temel dayanağının cihâd ile aynı olacağını söyleyebiliriz. Bunun sonucu olarak ise genelde cihâdı emreden tüm nasslar nefîr-i âmm için dayanak teşkil etmekteyken özeldeyse şu âyetler ve hadîs zikredilebilir:

- Allah Teâla, Tevbe Sûresinde genel seferberlik durumunda savaşa çağrılması hâlinde bu çağrıya yanıt vermeyen Müslümanları şu şekilde eleştirmektedir: "*Ey inananlar! Size ne oldu ki, 'Allah yolunda, savaşa çıkın' dendiği zaman yere çöküp kaldınız? Oysa dünya hayatının geçimi âhirete göre pek az bir şeydir. Çıkmazsanız Allah size can yakıcı azabla azab eder ve yerinize başka bir millet getirir. O'na bir şey de yapamazsınız. Allah her şeye kadirdir. Ona (Muhammed'e) yardım etmezseniz, bilin ki, inkâr edenler onu Mekke'den çıkardıklarında mağarada bulunan iki kişiden biri olarak Allah ona yardım etmişti. Arkadaşına (Ebû Bekir'e) 'Üzülme, Allah bizimledir' diyordu; Allah da ona güven vermiş, görmediğiniz askerlerle onu desteklemiş, inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Ancak Allah'ın sözü yücedir. Allah güçlüdür, hâkimdir. İsteyen, istemeyen, hepiniz savaşa çıkın. Allah yolunda mallarınızla, canlarınızla cihat edin. Bilirseniz bu sizin için hayırlıdır.*"[27] Bu âyetler nefîr-i âmm için indiği rivayet edilmiştir.[28]

- "*Medine halkına ve onların çevresinde bulunan bedevî Araplara Allah'ın Resûlünden geri kalmaları ve onun canından önce kendi canlarını düşünmeleri yakışmaz. İşte onların Allah yolunda bir susuzluğa, bir yorgunluğa ve bir açlığa dûçar olmaları, kâfirleri öfkelendirecek bir yere (ayak) basmaları ve düşmana karşı bir başarı kazanma-*

---

[27] et-Tevbe 9/38-41.

[28] Ahmed b. Alî b. Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rafe Yayınları, ts.), 6/38, Ebû Muhammed Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 2001), 14/170-171, Halid Abdurrahman el-İkkî, *Teshîlu'l-Vusûl ilâ Ma'rifetu Esbâbu'n-Nüzûl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rafe Yayınları, 1998), 172-174, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâu Terâsi Arabî Yayınları, 1992), 4/309-311.

ları, ancak bunların karşılığında kendilerine sâlih bir amel yazılması içindir. Çünkü Allah iyilik yapanların mükâfatını zayi etmez." Bu âyet neticesinde nefîr-i âmm çağrısına tâbi olmak namaz ve oruç gibi farz-ı ayın olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira Allah Teâla aynı sûrede ki bu âyetinde geride kalanları eleştirirken, bu çağrıya kulak verenleri ise müjdelemektedir. [29]

- Hz. Peygamber'in, "*Mekke fethinden* sonra *artık* hicret yok*; fakat cihâd ve niyet vardır. Allah yolunda savaşa çağırıldığınız zaman hemen katılın.*"[30] hadîsi nefîr-i âmmın diğer bir dayanağı olmaktadır.[31] Hz. Peygamber'in sözünün zâhirinden çıkan mânâya göre cihâda çağrılan kişinin bu daveti kabul edip cihat etmesi gerekmektedir.

- Hanbelî âlimi İbn Kudâme (ö. 620/1223), "*Onlardan bir gurup da demişti ki: Ey Yesribliler (Medineliler)! Artık sizin için durmanın sırası değil, haydi dönün! İçlerinden bir kısmı ise: Gerçekten evlerimiz emniyette değil, diyerek Hz. Peygamber'den izin istiyordu; oysa evleri tehlikede değildi, sadece kaçmayı arzuluyorlardı.*"[32] âyetini Nefîr-i âmmın diğer bir dayanağı olarak zikretmektedir. Zira Allah Teâla bu âyetiyle Hendek savaşında düşmanın saldırması üzerine kaçmayı düşünen kimseleri zem etmektedir. O hâlde düşmanın saldırmasıyla bu kimselere savaş farz-ı ayn hale dönüşmüştür.[33]

- Hz. Peygamber birçok savaşa katılmıştır ki bunlara örnek olarak Bedir ve Uhud verilebilir. Bununla beraber sahâbêden bazıları bu savaşlara iştirak etmemişlerdir. Yine aynı şekilde Hz. Peygamber seriyyeler göndermiştir ve bu savaşlara katılmamıştır. Şârî' bu savaşlarda cihâda katılmayanlarI herhangi bir şekilde eleştirmemiş ve bir ceza veya bir tehdit etmemiştir. Tebük seferinde oldu-

---

[29] Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbu'ş-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 1986), 7/97, Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 4, 371.
[30] Buhârî, "Cihâd", 56.
[31] Alî b. Halef b. Abdulmelik b. Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhârî li İbni Battâl* (Dimeşk: Mektebetü'r-Rüşd Yayınları, ts.), 5/38, İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfî* (Riyad: Dâru'l-Hicr Yayınları, 1997), 2/2280.
[32] el-Ahzâb 33/13.
[33] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* 2/2280.

ğu üzere nefîr-i âmmma icabet etmeyen kimseler kınanmıştır.[34] O hâlde cihâdın farz-ı kifâye olduğu ve nefîr-i âmmın ise farz-ı ayn olduğu ortaya çıkmıştır.

1.3. Tarihten Günümüze Nefîr-i Âmm/Genel Seferberlik İlanının Müşahhas Örnekleri

1.3.1. Hz. Peygamber Dönemi

Hz. Peygamber'e, hicret etmeden önce savaş için izin verilmediğini biliyoruz.[35] Kendisine hicretten sonra ilk önce savunma[36] daha sonra da taarruz tarzında cihâd emredilmiştir.[37] Hz. Peygamber'in ilk yapmış olduğu savaş Bedir savaşıdır ki bu savaşa sadece gönüllü olan sahâbîler katılmıştır. Ancak hicretin dokuzuncu senesinde Bizanslılara karşı gerçekleştirilen Tebük Seferi diğer savaşlardan farklı olmuştur. Allah Teâla'nın, Tevbe sûresinde üzerinde durduğu bu savaşın, gerek uzun mesafeye gidilecek olması, gerekse de mevsimin yaz olması nedeniyle şartlarının zorluğundan dolayı orduya "ceyşü'l-usre", gazveye "Gazvetü'l-usre" adı verilmiştir.[38]

Resûlullah, daha önceki gazvelere hazırlanırken nereye gidileceğini son ana kadar gizli tuttuğu hâlde bu gazvede çok uzak bir yere sefer yapılacak olması, yolculuğun çok zor olması sebebiyle ve düşman ordusunun gücünü dikkate alarak kiminle savaşılacağını baştan açıklamıştır. Bu gazve zor ve meşakkatli olacağından askerlerin ona göre hazırlık yapmasını istemiştir.[39] Bütün Müslüman kabilelerine haber gönderen Hz. Peygamber, savaşa hazırlanmalarını

---

[34] Muhammed İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Vefâ Yayınları, 2001), 5/384-385.

[35] Kendilerine yazık eden kimselere melekler, canlarını alırken: "Ne işde idiniz!" dediler. Bunlar: "Biz yeryüzünde çaresizdik" diye cevap verdiler. Melekler de: "Allah'ın yeri geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya!" dediler. İşte onların barınağı cehennemdir; orası ne kötü bir gidiş yeridir. (en-Nisâ 4/97).

[36] Haram ay haram aya karşılıktır. Hürmetler (dokunulmazlıklar) karşılıklıdır. Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın. Allah'tan korkun ve bilin ki Allah müttakîlerle beraberdir. (el-Bakara 2/194).

[37] "Fitne tamamen yok edilinceye ve din (kulluk) de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın." (el-Bakara 2/196).

[38] İsmail Yiğit, "Tebük Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/228.

[39] İbni Hişâm, *Sîretü'n-Nebeviyye* (Kahire: Turâsü'l-İslâm Yayınları, ts.), 2/516

ve Medine'ye gelmelerini isteyerek nefîr-i âmm/genel seferberlik ilân etmiştir.[40]

Tebük Gazvesi için nefîr-i âmm ilân edildiği seferin sonrasında nâzil olan[41] âyetlerin yanında sefere katılmayan Ka'b b. Mâlik'e dair hadîsden de anlaşılmaktadır. Zira ilgili hadiste Ka'b b. Mâlik, Hz. Peygamber ordusuyla beraber şehirden çıktığında geride kalanların münafık, ihtiyar ve kadınlar olduğunu ifade etmektedir.[42] Ayrıca İbn Hişâm da (ö. 218/833) Hz. Peygamber'in seferberlik ilânına muhalif davranarak savaşa gitmeyen Müslümanlar için çok az sayıda isim vermektedir.[43]

Resûl-i Ekrem Tebük seferinden Medine'ye dönünce her zamanki gibi önce mescide girip iki re'kat namaz kılmış, ardından oturup sefere katılmayanların mazeretlerini dinlemiştir. Tebük Gazvesine mazeretleri olmadığı hâlde katılmayan seksen kişi Mescid-i Nebevî'ye gelerek sözde mazeretlerini açıkladılar. Resûlullah onların söylediklerini esas alıp kalplerinde gizledikleri şeyleri Allah'a havale etti.[44] Kâ'b b. Mâlik, Mürâre b. Rebî' ve Hilâl b. Ümeyye nefislerine aldanıp sefere gitmediklerini ifade edince Hz. Peygamber onlara, toplumdan tecrit cezası vermiştir. Bunun neticesinde en yakınları dâhil hiçbir Müslüman onlarla konuşmamıştır.[45] Bu cezanın verilmesi sebebi, Hz. Peygamber'in seferberlik ilânına mazeretleri olmadığı hâlde icabet etmemeleridir.[46]

1.3.2. Hulefâ-i Raşidin Dönemi

Hülefâ-i Raşidin döneminde nefîr-i âmm örneğine fetihlerin zirve yaptığı Hz. Ömer döneminde gerçekleştirilen ve Müslümanlara Kuzey Irak ve İran'ın kapılarını açan Kâdisiye savaşında tanıklık

---

40 Yiğit, "Tebük Gazvesi", 40/228.
41 et-Tevbe 9/39-41.
42 Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim* "Tevbe", 49 (Riyad: Beytu'l-Efkâr Yayınları, 1998).
43 İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/519.
44 et-Tevbe 9/39-41.
45 Yiğit, "Tebük Gazvesi", 40: 228. Müslim, *Sahîh-i Müslim,* 1109-1111.
46 Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Esbâbü'n-Nüzûl* (Beyrut: Müessesetu Kütübü's-Sekâfiyye Yayınları, 2002), 134-135, 145.

etmekteyiz. Müslüman orduları Dımaşk'ı ve yakın yerleri feth ederek Farsların sınır bölgelerine gelmiştir. Hatta buradan bazı bölgelerin feth edilmesi üzerine Farslılar, Sâsânîlerin başında bulunan Rüstem ve Fîrûzan'ın aralarındaki tartışmaları bitirmeleri gerektiği konusunda uyarmışlardır. Rüstem ve Fîrûzan ise yirmi bir yaşında olan Kisrâ'nın oğlu Şehriyâr'ın oğlu Yezdecird'i Farsların kralı tayin etmişlerdir. Yezdecird tahta oturunca sınırlardaki askerleri ve diğer silahlı birlikler için tayinler yapmıştır. Bu değişim ve hazırlıkların Irak'taki Müsennâ b. Hârise tarafından Hz. Ömer'e bildirilmesi üzerine nefîr-i âmm ilân edilmiştir. Hz. Ömer ilk olarak Müsenna'ya mektup yazarak Rabîa, Mudar ve onlarla antlaşmalı olan kimseler arasından yardımcı olabilecek herkesi, atlı hiçbir kimseyi bırakmaksızın, isteseler de istemeseler de yardıma getirmelerini emretmiştir. Ayrıca Hz Ömer aynı yılın Zilhicce ayında hacca gideceğini bütün bölgelerdeki valilere bildirerek kuvveti, atı, silahı, ya da askeri alanda fikir sahibi olabilecek hiçbir kimseyi bırakmaksızın hepsinin yanına gönderilmesini emretmiştir.[47]

Hz. Ömer, ordunun kumandanlığını bizzat üstlenmek istemiş hatta bunun için Medine dışında Sırâr mevkiinde konaklamış olan kuvvetlerin ordugâhına kadar gitmiştir. Ancak Hz. Osman, Hz. Ali, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ve Abdurrahman b. Avf gibi ileri gelen sahâbîlerle görüştükten sonra Medine'de kalmanın daha uygun olacağı kararına varınca Sa'd b. Ebî Vakkâs'a bazı tavsiyelerde bulunarak Irak'a doğru yola çıkmalarını emretmiştir. Kâdisiye mevkiinde başlayan savaş, Müslümanların özellikle ilk defa karşılaştıkları filler konusundaki tecrübesizlikleri ve savaşın çok şiddetli bir şekilde geçmesinden dolayı ilk günlerde ağır kayıplar vermelerine neden olmuştur. Savaşın sonuna doğru nefîr-i âmm çağrısıyla Suriye'den gelen yaklaşık 6000 kişilik yardımcı kuvvetin desteği ve

[47] İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), 2/409-411, Hayrettin Yücesoy, "Kâdisiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/136-137.

bazı kumandanların zekice manevralarıyla üstünlüğü ele geçirerek zafer kazanılmıştır.[48]

1.3.3. Osmanlı Dönemi

İslâm Devletleri içinde en geniş sınırlara ulaşan ve en fazla süre ayakta kalan Osmanlı Devletinde de nefîr-i âmmın örneklerini görmekteyiz. Özellikle Haçlı ordularının Osmanlı üzerine yürüdüğü savaşlarda büyük miktarda askere ihtiyaç duyulması üzerine cihâdın farz-ı ayn hale geldiği fetvası alınarak nefîr-i âmm ilân edilmiştir.[49] Osmanlı Devletine karşı II. Viyana kuşatmasının ardından – ki bu kuşatma da Viyana alınamamıştır– 1683 yılında prestij kaybedince Avrupa ülkeleri birleşmiştir. Sonraki zamanlarda Rusya da bu İttifak devletlerine katılarak Kutsal İttifakı oluşturmuşlardır. 1686 yılında gerçekleşen bu savaş, bir Osmanlı–Kutsal İttifak savaşına dönüşmüştür. Zira bu savaş ilk başta Avusturya, Polonya, Venedik ve Malta ile Osmanlı İmparatorluğu arasında 1684'ten beri devam etmiş ve sonrasında Rusya'nın da katılmasıyla ittifak tamamlanmış bir savaştır.[50] Bu savaşa dair nefîr-i âmm ilânı mevzuuna geçilmeden önce şu husus hatırlatılmakta fayda vardır: Bu savaş sonucunda 26 Ocak 1699 tarihinde imzalanan Karlofça Anlaşması ile Osmanlı devletinin askeri yenilgisi siyasi alana da kaymıştır. Bu anlaşma Osmanlı tarihinde yeni bir dönemin başladığının göstergesi olmuştur. Taarruzdaki Osmanlı ordusu II. Viyana kuşatması sonrası savaşlar dizisini kaybettikten sonra bu anlaşmayı imzalayarak savunmaya çekilmek zorunda kalmıştır.[51] Kısaca ifade edilecek olursa duraklama dönemi biterek gerileme dönemi

---

[48] İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi,* 2/409-411, Yücesoy, "Kâdisiye", 24/136-137, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Mısır: Dâru'l-Maârif Yayınları, ts.), 3/480-579.

[49] Murat Tuğluca, "Osmanlı'da Nefîr-i Âmm Uygulamasının Erken Dönem Örnekleri ve Toplumsal Dinamizme Yansıması", *Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi* 80/289 (Aralık 2016), 775.

[50] Selim Hilmi Özkan, "XVII. Yüzyılın Sonları ile XVIII. Yüzyılın Başlarında Osmanlı-Rus İlişkileri ve Karadeniz'in Güvenliği Meselesi", *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 14 (Yaz 2007), 47.

[51] Özkan, "II. Viyana Kuşatması Sonrası Türk-İngiliz İlişkileri", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Araştırmaları Dergisi* 18 (Ağustos 2007), 197-198.

başlamıştır. Osmanlı idaresince cephelerin durumu ve savaşın gidişatı değerlendirilerek seferberlik ilânına ihtiyaç duyulmuş ve nefîr-i âmm ilânı için gerekli koşulların oluştuğuna karar verilmiştir. Osmanlı uygulamalarında, büyük düşman saldırıları karşısında fıkha uygun bir şekilde nefîr-i âmm çağrısı yapılmıştır. Bu çağrılarda cihâdın farz-ı ayn hale geldiği kararı, ulemadan bir görüş veya şeyhülislâmdan bir fetva alınmak suretiyle gerçekleştirilmiştir. Bu itibarla bu dönemde de nefîr-i âmm ilânı için fetva almak üzere devrin şeyhülislâmı Ankaravî Mehmed Efendi'ye başvurulmuştur. Bu fetva sorusu şu şekildedir:

"Sefer-i hümâyunumda ziyâde asker tedâriki ehemm-i umûr-ı din ü devletimden olmağla ve bilâd-ı Müslimîn'den bir beldeye harbî kefere müstevlî olub belde-i mezbûr kurbünde olan bilâdın ahâlisi def'e kâdir olmasalar kefere-i mezbûreyi def'e mümkün olıcak bilâd-ı Müslimîn'in cihâda kâdir ahâlisi üzerlerine cihâd farz-ı ayn olur mu?"

Şeyhülislâmın fetvası şu şekildedir:

"Cihâd farz-ı ayn olur; inkâr idenler ne'uzübi'l-lah kâfir olurlar; tekâsül idenler dünyada ta'zîr-i şedîde ve ahretde azab almaya müstahak olurlar."

Bu fetvaya dayanılarak nefîr-i âmm ilân etmek ve geniş çaplı asker celpleri gerçekleştirmek amacıyla şu ilân verilir: "memâlik-i mahrûsemde ehl-i İslâm'dan olub cihâda kudreti olan ehl-i İslâm'ın cümlesi ıskât-ı farîza-i gazâ içün virilen fetvâ-yı şerîfe mûcebince nefîr-i âmm tarîkiyle sefer-i hümâyûnuma me'mûr"[52]

Yine Osmanlı Devleti, I. Cihan Harbinde de savaş hâlinde olduğu İtilâf devletlerine karşı seferberlik (nefîr-i 'âmm) ilân etmişti. 1914 yılında Avrupa'da başlayan ve kendi topraklarına sıçrayan bu savaşın aktörlerinden olan Osmanlı, savaşa oldukça hazırlıksız yakalanmış olmasına rağmen ilân edilen seferberlikle tahkim ettiği

[52] Murat Tuğluca, "Kutsal İttifak'a Karşı 'Kutsal Çağrı': Osmanlı'da Cihad ve Nefîr-i Âmm İlanı (1686)", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/9 (Haziran 2016), 307-308.

ordularıyla 1915 yılında Çanakkale'de ve 1916 yılında Kutülamare'de önemli zaferler elde etmiştir.[53]

1.3.4. Günümüz Nefîr-i Âmm Örnekleri (Libya, Filistin, Türkiye Örnekleri)

Günümüzde ilân edilen nefîr-i âmm örneklerine geçmeden önce bu konuda bazı hususlar üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyiz. Nefîr-i âmm ilânının sonucunda bir savaş olacağı aşikârdır. Ne yazık ki günümüzde İslâm coğrafyası parçalanmış olması yanında siyasi ve diğer nedenlerle yönetici ve halk tabakası arasında birbirleriyle çekişmeler mevcuttur. Bu çekişmelerin sonucu olarak şuursuzca seferberlik ilânı yapılarak Müslüman beldelerin savaş alanına dönmesine neden olunmaktadır. Bu görüşlerine, "*Eğer müminlerden iki gurup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, âdil davrananları sever.*"[54] âyetini delil olarak gösteren bu kimseler, ne yazık ki âyetin "aralarını düzeltin" kısmını görmezden gelmektedirler. Bu türden bilinçsizce yapılan nefîr-i âmm ilânları gerçek mânâda seferberliğin gerektiği yerlerde Müslümanların gerekli ilgiyi göstermemelerine neden olmaktadır.

Özetle ilân edilen nefîr-i âmmın keyfiyeti, sonuçları vs. diğer yönleri dikkate alınarak bir karar verilmelidir. Günümüzde ilân edilen nefîr-i âmm örneklerinden bazıları şunlardır:

- Arap baharıyla karışan Libya'da da nefîr-i âmm örneğine şahit olmaktayız. 2010 yılında başlayan Arap baharıyla yönetici ve halk arasında ciddi çatışmalar meydana gelmiştir. Libya Parlamentosu, muhaliflere yönelik bazı hamleler yaparak olayları çözmeye çalışmıştır. Bu çözüm yollarından biriyse 2014 yılında Libya Ge-

[53]Bu hususta genel bilgi için bk.https://www.devletarsivleri.gov.tr/varliklar/dosyalar/eskisiteden/yayinlar/osmanli-arsivi-yayinlar/130_osmanli_belgelerinde_birinci_d%C3%BCnya_harbi_1.pdf (09.05.2019).

[54] el-Hucûrat 49/9.

nelkurmay başkanı Abdurrezzak en-Nazuri'nin seferberlik ilân etmesidir. Bu ilâna göre eli silah tutan herkesin en yakın birliğe teslim olması istenmiştir.[55]

- Müslümanlar için ayrı bir anlam ifade eden Kudüs'te de seferberlik ilânı yapıldığını görmekteyiz. Ancak burada ilân edilen nefîr-i âmm biraz farklıdır. İsrail'in işgaliyle her daim sıkıntılara maruz kalan Filistin halkı "intifada" ismiyle bu zulme karşı durmaya çalışmaktadır. İntifada kavramı Türk Dil Kurumu tarafından 'Filistin halkının başkaldırısı' şeklinde açıklanmıştır.[56] İntifada kavramıyla genel mânâda, 'İsrail'in, Filistin topraklarını ele geçirmesine karşı Filistinlilerin ayaklanması' anlamı kastedilmektedir. Filistin halkının elinde olan imkân ve güç dikkate alındığı zaman intifada çağrısının bir tür seferberlik yani nefîr-i âmm ilânı olduğunu görmekteyiz. Çünkü nefîr-i âmm kavramının bir Müslüman beldesine düşman istilâsı tehdidi söz konusu olduğunda tüm Müslümanların seferber edilmesi şeklinde veya en yalın anlamıyla, Müslüman bir beldenin düşman istilâsı tehdidiyle karşı karşıya kalması ve muvazzaf askerlerle bu tehdidin durdurulmasının mümkün gözükmediği durumda tüm Müslümanlara seferberlik ilân edilmesi[57] şeklinde tanımlandığını ifade etmiştik. Ne yazık ki Filistin halkının savaş aletleri ve diğer imkânlar açısından İsrail'e karşı bire bir savaşma imkânı olmasa da bu ayaklanma ile beldelerini korumak için elinden geleni yapmaktadır. Hatta bu uğurda birçok Filistinli canı vermektedir. Tarihsel olarak baktığımızda bu türden ilânların 9 Aralık 1987 ve 28 Eylül 2000'de iki defa verildiğini görmekteyiz.[58]

---

[55] ORDAF, "http://ordaf.org/libyaya-uluslararasi-mudahale-olur-mu/", erişim: 25 Kasım 2018, http://ordaf.org.

[56]TDK,"http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c0e8f7cbb-4384.96679049", erişim: 10 Aralık 2018, www.tdk.gov.tr.

[57] Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye Kâmusu,* 3/486-487.

[58]Bu konuda genel bilgi için bk. Asimetrik Savaşlar, "https://asimetriksavaslar.wordpress.com/2011/03/31/100/", Erişim: 10 Aralık 2018, asimetriksavaslar.wordpress.com; Timetürk, "https://m.timeturk.com/ikinci-intifada-nedir/haber-795607", erişim: 10 Aralık 2018, m.timeturk.com.

- Tarihî seyirde çeşitli örneklerine rastlanılan nefîr-i âmmın müşahhas bir örneği de yakın tarihte Türkiye'de 15 Temmuz hâdisesinde yaşanmıştır. 15 Temmuz 2016 gecesi, dış güçlerin kontrolündeki FETÖ Terör yapılanması Türkiye Cumhuriyeti devleti ve hükümetine darbe teşebbüsü üzerine Cumhurbaşkanı'nın çağrısına icabet eden halk sahaya inerek darbecilere karşı koymuş, yeni bir talimat gelinceye kadar sahayı terk etmemiş, vatanına ve istiklâline sahip çıkmıştır. Her ne kadar Cumhurbaşkanı bu çağrıyı seferberlik olarak ifade etmemiş olsa da, şekil ve içerik bakımından bu da bir genel seferberlik gibi algılanabilir.

-İslam'da önemli bir konuma sahip cihad ve öezellikle meşru devlet başkanı tarafından kullanılan seferberlik kavramları, yetkisiz kimi gurupların zaman zaman rastgele ve fütursuzca kullanımlarlardan ötürü kötü imaja sebebiyet vermiştir.

1.4. Nefîr-i Âmm/Genel Seferberliği Gerektiren Durumlar

Nefîr-i âmmın cihâdın bir türü olduğu ve bu seferberlik ilânıyla farz-ı kifâye olan cihâdın farz-ı ayn haline dönüştüğünü belirtmiştik. O hâlde cihâdın farz-ı ayn olduğu durumların genelinde nefîr-i âmm ilânı gerekli olmaktadır. Nefîr-i âmmı gerektiren bu durumlar şunlardır:

- Siyasi otoritenin yani imamın/devlet başkanının emriyle de nefîr-i âmm gerçekleşmektedir. Cihâdın saldırı anında veya imamın emriyle başlatılacağını belirtmiştik. Nefîr-i âmm ilânını verme hususunda yetkin olan imamın emriyle seferberlik ilân edilebilmektedir.[59] Özellikle Osmanlı zamanında ve Hz. Peygamber'in Tebük seferi için yapılan seferberlik ilânlarına baktığımızda bu ilânların yetkili mercinin emriyle olduğunu görmekteyiz. Her ne kadar savunma tarzı olan savaşlarda kişinin kendisini, vatanını, neslini, ırzını ve dinini koruyabilmesi için cihâdın farz-ı ayn olduğunu belirtilse de[60] bu durumda eğer siyasi otorite nefîr-i âmm ilân ederse, imama tâbi

[59] İbn Kudâme *el-Kâfî*, 5/470.
[60] Vehbe Zühayli, *el-Alâkâtu'd-Devliyye fi'l-İslâm* (Dimeşk: Dâru'l-Mektebî Yayınları, 2000), 28.

olmak farz-ı ayn olduğu için iki gerekçe bir araya gelmiş olmaktadır. Yani nefîr-i âmmın gerekçesi olarak düşmanın beldeye saldırması ve siyasi otoritesinin emri gösterilmektedir.[61]

Türkiye Cumhuriyeti Devleti "Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu"nuda da genel seferberliği gerektiren durumları, "*Savaşı gerektirecek bir durumun başgöstermesi, ayaklanma olması veya vatan veya Cumhuriyete karşı kuvvetli ve eylemli bir kalkışmanın veya ülkenin ve milletin bölünmezliğini içten ve dıştan tehlikeye düşüren davranışların ortaya çıkması.*"[62] şeklinde sıralanmaktatır.

Nefîr-i âmm ilânın gerektiren durumlar dikkate alındığında bunların tamamında şu hususun bulunduğu görülmektedir: Düşmanın, İslâm beldesine saldırmak için hazırlık yapması veya bizzat saldırması durumunda hali hazırdaki ordu mensuplarının yetersiz kalınmasından korkulması veya bizzat bu güçlerin düşmanın saldırısına karşı savunma yapmaya yetersiz olduğunda verildiği gözükmektedir. Zira Hz. Peygamber'in, Hülefâ-i Râşidin dönemi ve diğer İslâm devletlerinin taaruz savaşlarında sadece var olan orduyla yahut belli bir kısım ile savaşa gittiği görülmektedir. Ayrıca nefîr-i âmm ilânı da cihâd ilânında olduğu gibi imamın emrine bağlı olsa da ihtiyaç hâlinde kendiliğinden oluştuğu görülmektedir.

1.5. Nefîr-i Âmm/Genel Seferberlik İlanında Yetkili Merci

Nefîr-i âmm cihâdın bir türü olması hasebiyle cihâd konusunda olduğu üzere burada da yetkin kimsenin yani siyasi otoritenin ilânı[63] veya ihtiyaç duyulması durumunda gerçekleşmektedir.[64] Devlet reisi, Hz. Peygamber'in "Hepiniz sorumluluk sahabisiniz. Hepiniz sorumlu olduğunuz kimselerden mesulsunuz. İnsanların yöneticisi olan kişi yönettiği insanların sorumlusudur. Erkek ailesin-

---

[61] Muhammed Hayr Heykel, *el-Cihâd ve'l-Kıtâl fi's-Siyâsetu'l-Şer'iyye* (Beyrut: Dâru İbni Hazm Yayınları, ts.), 2/883.
[62] 2941 Sayılı Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu, md. 10.
[63] İbni Kudâme, *Kâfî,* 5/470, Karâfî, *el-Zehîra*, 3/388, Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi,* 7/97-98, İbn İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi İmam Şâfiî* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem Yayınları, 1996), 5/236.
[64] Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, N*eylü'l-Evtâr min Esrâri Münteka'l-Ahbâr* (Beyrut: Dâru el-Kelime't-Tayyib Yayınları, 2005), 5/14.

den sorumludur. Kadın da evinin ve çocuğunundan sorumludur. Netice itibariyle hepiniz birer sorumluluk sahibisiniz ve hepiniz idâre ettiklerinizden sorumlusunuz."[65] hadîsini de dikkate alarak sorumluluk bilinciyle nefîr-i âmm ilân etmelidir. Ancak zikredilen örneklerde olduğu üzere ani bir düşman saldırısı nedeniyle gerekli görüldüğü hâlde nefîr-i âmm ilân edilebilmektedir. Özellikle günümüzde ilân edilen nefîr-i âmm örneklerine bakıldığında bu türden bir ilânın verilmesi hususunda ihtiyatlı davranılması gerektiği gözükmektedir.

Örnek olarak zikrettiğimiz 1686 Osmanlı-Kutsal İttifak arasında cereyan eden savaşta devrin lideri Dördüncü Mehmet (ö. 1693) nefîr-i âmm ilânını kendi fikriyle vermek yerine dönemin Şeyhü'l-İslâm'ı Ankaravî Mehmed Efendi'ye danışmıştır. Ayrıca tarihi veriler dikkate alındığında var olan savaş 1684'ten beri devam ederken savaşa Rusya'nın da katılması sebebiyle cephelerin durumu ve savaşın gidişatı değerlendirilerek 1686 senesinde genel seferberlik ilânına ihtiyaç duyulmuştur.[66] Fetvanın var olan savaşta değil de 1686 yılında Rusya'nın da savaş gruplarına katılmasıyla hâli hazırda ki ordunun bu saldırıları durduramayacağı anlaşıldığı zaman seferberlik ilânı verilmesi önemli bir husustur. Ayrıca verilen fetva bizlere nefîr-i âmmın ilân etme yetkisinin imam dediğimiz siyasi otorite sahibinin elinde olmasına rağmen genel seferberlik ilânı gibi bir durumda ihtiyatlı davranılmasını göstermektedir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti "Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu"nuda da seferberlik ilan etme yetkisini Cumhurbaşkınının kararı ve Türkiye Büyük Millet Meclisinin onayına bağlamıştır.[67]

Özetle nefîr-i âmm ilânında yetkili merci devlet başkanı[68] olsa da genel seferberlik, ordu mensuplarının düşmana karşı yetersiz

---

[65] Buhârî, "Vesâyâ", 55.
[66] Tuğluca, "'*Kutsal İttifak'a Karşı 'Kutsal Çağrı': Osmanlı'da Cihad ve Nefîr-i Âmm İlanı (1686)*", 307-308.
[67] 2941 Sayılı Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu, md. 10.
[68] Geçtiğimiz yıllarda Suriye'de suikasta uğrayan önemli İslâm âlimlerinde S. Ramazan el-Buti de cihâd ve buna dâhil olan seferberlik ilân hakkının devlet

kaldığı durumlarda -nefîr-i âmmın bir cihâd/savaş çağrısı olması hasebiyle- ihtiyaten ilân edilmesi gerekmektedir.

1.6. Nefîr-i Âmm/Genel Seferberlik İlanının Bağlayıcılığı

Seferberlik (nefîr) kavramının bağlayıcılığı iki kısımda incelemek mümkündür. Bunlar:

1- Nefîr-i âmm ilânıyla cihâdın hükmü farz-ı ayn hale dönüştüğü için genelde farzın özelde ise farz-ı aynın bağlayıcılık durumunun bilinmesi;

2- Nefîr-i âmm ilânın da yetkili merci devlet başkanı olduğu için devlet başkanına olan itaatin bağlayıcılığı bilinmesidir.

O hâlde genel seferberlik ilânının bağlayıcılığının anlaşılması için farz-ı ayn ve farz-ı kifâye kavramları ve farz-ı kifâye ve farz-ı ayn durumlarında cihâda muhatap olan kimselerin açıklanmasında fayda vardır.

Farz kelimesi masdar olarak "sert bir şeyi kertmek, kesip parçalara ayırmak; bir şeyi belirlemek, kesinleştirmek", isim olarak da "belirlenmiş, kesinleştirilmiş şey, pay, nasip"[69] gibi mânâlara gelmektedir. Fıkıh usulünde ise; dinin mükelleften yapılmasını kesin ve bağlayıcı şekilde istediği fiili[70] ifade etmektedir. Farzlar mükelleflere yani yapılması talep edilen kişilere göre farz-ı aynı ve farz-kifâye olarak iki kısma ayrılmaktadır.

Normal şartlarda farz-ı kifâye olan cihâd diğer farz-ı kifâyelerde olduğu üzere bir grubun yapmasıyla diğerlerinden farz sorumluluğu düşmektedir. Ancak Müslümanlardan hiçbir kimse farz-ı kifâyeyi yerine getirmediği veya malum zümre yerine getirmekte aciz kaldığı zaman tüm mükellef sorumlu tutulmaktadır. Nefîr, yani seferberlik hâlinde savaş ise farz-ı ayn olduğuna göre, eğer nefîr-i hâs ise cihâd için belirlenen grup, nefîr-i âmm ilânında ise tüm Müslümanlar farz ile sorumlu olmaktadır. Bu ilzamın neticesinde ise nefîr

---

başkanına ait olduğunu ifade etmektedir. Bk. el Buti, S. Ramazan, "Daru'l-İslâm - Daru'l-Harp", *Altınoluk Dergisi* 86 (Nisan 1993), 20.

[69] İbni Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* 5/3387-3389.

[70] İbrahim Kâfi Dönmez, "Farz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/184.

ilânına muhatap olan her bireyin gücü nispetinde savaşması gerekmektedir.

Özetle farz-ı ayn olan beş vakit namaz, Ramazan orucu vb. diğer ibâdetler hüküm olarak kişi için ne ifade ediyorsa -normal şartlarda farz-ı kifâye olan cihâd nefîr-i âmm ilânıyla farz-ı ayn olması hasebiyle - mükellef olan tüm bireyler için aynı hükmü içermektedir. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf savaş meydanında ordunun çarpışma hâlinde - ordunun iki gruba ayrılarak cemaatle veya münferiden bir kenarda namaz kılma imkânı olmadığı durumda - namazlarını kılmayacaklarını ve farzı tehir edeceklerini ittifakla belirtirler. Çünkü namaz esnasında çarpışacak olurlarsa namazları bozulacaktır.[71] Bu durumda savaştan geri de durulamayacağı için namazın tehir edileceğine hükmetmişlerdır. Diğer mezhepler göre genel görüş namaz her şartta kılınır şeklindedir. Mezheplerin bu görüşleri ve Mecelle'nin "Zarar-ı âmmı def için zarar-ı has ihtiyar olunur" kaidesi dikkate alınarak cihâd farizası seçilerek namaz tehir edilmiştir. Buna diğer bir örnek olarak ise Peygamber'in Hendek savaşı sırasında öğle, ikindi ve akşam namazını kılamamış ve bu namazlarını gece kılmıştır, hadîsesi örnek verilebilir.

Nefîr-i âmm ilânın bağlayıcılığı hususunda ikinci bir gerekçe ise; Devlet reisine hangi şartlarda tâbi olunacağı ve bu ilzamın bağlayıcılığın hükmün ne olduğu hususudur. Zira nefîr-i âmmı ilân etme hususunda yetkili merci' devlet reisidir. Âlimler Devlet başkanı kötülüğü emretmediği sürece emrine itaat edilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir.[72]

Sonuç olarak farz-ı ayn olarak her bir birey için farziyet ifade eden nefîr-i âmm; devlet başkanının emrinin bağlayıcı olması nedeniyle daha da ilzâm ederek kadınıyla-erkeğiyle, genciyle-yaşlısıyla, fakiriyle-zenginiyle... herbir ferd elinden geleni yapma zorunluluğu hâlini almıştır.

---

[71] Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'ân, 3/243

[72] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/177-179, Muhammed b. Abdullah el-Marûf bi-İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 2003), 1/574.

Sonuç ve Değerlendirme

İslâm literatüründe cihâd kelimesi; dini emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek" şeklindeki genel ve kapsamlı anlamı yanında, fıkıh terimi olarak; daha çok Müslüman olmayanlarla savaşmak için kullanılırken tasavvufta ise nefs-i emmareyi yenme çabası için kullanılmasına karşın İslâm Hukukunda dar mânâsı olan "Allah yolunda can, mal, dil ve diğer vasıtalarla savaşta elden gelen güç ve gayreti sarfetmek" şeklinde kullanılmaktadır. Fıkıh kitaplarında cihâd, siyer veya münferid esrelerin tamamında konunun cihâdın dar anlamına olan "savaş" kapsamı üzerinden anlatıldığına şahit olmaktayız.

Tarih içerisinde başta Hz. Peygamber olmak üzere örneklerine şâhid olduğumuz nefîr-i âmm ilânının doğru kullanıldığı zamanlarda yedek bir ve etkin bir kuvvet görevi görürken, taassup ve pragmatizm kaynaklı nefîr-i âmm ilânınınsa İslâm ümmetini tefrikaya sevk eden ve aralarında husumet üreten bir vasıta olmaktadır. Zira ümmet ilk önce bu ilâna icabet edilip edilmemesi şeklinde iki gruba ayrılmasıyla ayrı bir tefrika nedeni hâline dönüşmektedir. Ayrıca bu şekilde bilinçsizce verilen genel seferberlik ilânları sonucu olarak gerçek mânâda ümmetin yardımına ihtiyaç olunduğundan dolayı verilen ilânlara karşı duyarsız kalınmaktadır.

Nefîr-i âmm; dayanağını genelde tüm cihâdla ilgili nasslardan özelde ise özellikle Tebük seferinin anlatıldığı Tevbe sûresinin ilgili âyetlerinden almaktadır. Bu ilânların verilmesi için aranan nedenlere bakıldığında temelde var olan askerin yetersiz olması nedeniyle asker takviyesi için yapılmaktadır. İmam dediğimiz devlet başkanı emri ile verilen bu ilânlar tarih içerisinde yaşanan örneklerine de bakıldığı zaman çoğunlukla savunma savaşlarında başvurulmaktadır. Zira cihâd dediğimizde akla ilk gelen taaruz tarzındaki savaşlardır ki, bu savaşlar ise karşı tarafa saldırıldığı zaman galip gelineceğine inanıldığı takdirde olmaktadır. Ancak savunma savaşlarında durum böyle olmamaktadır.

Nefîr-i âmm diye ifade ettiğimiz genel seferberlik asıl itibariyle nefîr (seferberlik) hâlinin bir kısmı olmaktadır. Çünkü nefîr kendi içerisinde nefîr-i hâs ve nefîr-i âmm olarak iki kısma ayrılmaktadır. Kısmî seferberlik olarak isimlendirilen nefîr-i hâs 'savaş için yalnız bir kısım kimselerin sefer hâline gelmesidir.' şeklinde ifade edilmektedir. Nefîr-i âmm ise 'savaş bölgesinde bulunan bütün insanların seferber hâline getirilmesidir ki bu insanlarında yetmemesi hâlinde ihtiyaca göre genişlemektedir.' Bununla beraber klasik eserler nefîr kelimesinin yerine genelde nefîr-i âmm ifadesini kullanmaktadırlar. Ayrıca klasik dönem eserlerinde nefîr-i âmm ayrı bir başlık altında anlatılmamaktadır. Sadece cihâdın farz-ı ayn hâle dönüşmesinde ve normal şartlarda cihâda muhatap olmayan çocuk, köle veya kadının cihâda gitmesi gereken durumları ifade etmek için zikredilmektedir.

Nefîr-i âmm ilânını vermede yegâne yetkili merci olan devlet reisinin bu ilânı dikkatli vermesi gerektiğini bir kez daha hatırlatmakta fayda vardır. Dünya hayatında ucunda ölümün olduğu bir ilân kişisel arzu ve isteklerin ötesinde toplumun menfaatini gözeten ve toplumun her bir ferdini korumak için ilân edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu ilân vatandaşların korunması için değil de onları tehlikenin içine atmak için verilecektir.

Çalışmamızın en hacimli kısmı olan nefîr-i âmmın bağlayıcılığı ise, Âlimler; kadınların, çocukların, kölelerin vs. bir takım kimselerin cihâda muhatap olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak nefîr-i âmm ilânı ile ilgili âyet gereğince bu kimselerin elinden geleni yapması gerektiğini belirtmişleridir. Cihâdın farz-ı kifâye olmadığı durumda sorumlu tutulmayan kimseler savaş farz-ı ayna dönünce sorumlu tutulmalarının temelinde iki gerekçe bulunmaktadır ki bunlar aynı zamanda da nefîr-i âmm ilânın bağlayıcılığını göstermektedir. Bunlar:

1- Nefîr-i âmm ilânıyla cihâdın hükmü farz-ı ayn hale dönüştüğü için genelde farzın özelde ise farz-ı aynın hükmü ilzam içindir. Bu hâlde farz-ı ayna muhatap olan kimse farzı yerine getirmesi gerekmektedir. Zira Karâfî'nin de ifade ettiği gibi farz-ı ayn olan bir şey ancak muhatap olan kimsenin îfâ etmesiyle zimmetinden düşmek-

tedir. Onun dışında tüm ümmet bu farzı edâ etse farz bu kişiden düşmeyecektir. Farzın terk edilmesi hâlinde uhrevî ceza ile tehdit edilmektedir.

2- Nefîr-i âmm ilânın da yetkili merci devlet başkanı olduğu için devlet başkanı İslâm'ın yasakladığı bir şeyi emretmediği sürece itaat gereklidir. Aksi takdirde bu emri yerine getirmeyen kimseye ta'zir cezası uygulanabilmektedir.

Nefîr-i âmm, İslâm ülkesini işgal teşebbüsüne karşı idari gücün yeterli olmadığı veya teslimiyetçi tavır takındığı durumlarda Müslüman halka topyekün direnme talimatı niteli taşımaktadır. Tarihî seyirde Hz. Peygamber zamanından günümüze çeşitli örnekleri yaşanan nefîr-i 'âmmın son örneği 15 Temmuz 2016 gecesi Cumhurbaşkanı'nın talimatıyla Türkiye'de yaşanmıştır. Gerçi bu çağrıyı Cumhurbaşkanı seferberlik olarak ifade etmemiş olmakla birlikte çağrının içeriği ve yankısı açısından bu da bir genel seferberlik olarak değerlendirilebilir.

Nefîr-i âmm, kıtal ve cidal gibi maddî savaşlar esnasında söz konusu olduğu gibi, günümüzde ülkeler ve toplumlar arasında cereyan eden psikolojik, iktisadî, kültürel savaş gibi mücadele ve mücahede şekillerinde de düşünülebilecek bir husustur.

Kaynakça

Akalın, Şükrü Halûk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.

Asimetrik Savaşlar.

"https://asimetriksavaslar.wordpress.com/2011/03/31/100/". Erişim: 10 Aralık 2018. asimetriksavaslar.wordpress.com.

Aynî, Ebû Muhammed Muhammed b. Ahmed. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 2001.

Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukuk-ı İslâmiyye Kâmusu*. Ankara: Gündüz Yayınları, 1996.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Beytu'l-Efkâr Yayınları, 1994.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâu Terâsi Arabî Yayınları, 1992.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Farz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/184. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Fayda, Mustafa. "Fetih". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/467-470. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Haber Yirmi. "http://www.haberyirmi.net/2017/08/isid-deyr-ez-zorda-seferberlik-ilan-etti.html". erişim: 03 Aralık 2018. www.haberyirmi.net

Heyet. *Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Mektebetu'ş-Şurûku'd-Devliyye Yayınları, 4. Basım, 2004.

İbni Ârabî, Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 3. Basım, 2003.

İbni Battâl, Alî b. Halef b. Abdulmelik. *Şerhu Sahih-i Buhârî li İbni Battâl*. Dimeşk: Mektebetü'r-Rüşd Yayınları, ts.

İbni Hacer, Ahmed b. Alî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rafe Yayınları, ts.

İbni Hişâm, *Sîretü'n-Nebeviyye*. Kahire: Turâsü'l-İslâm Yayınları, ts.

İbn Hümam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 2003.

İbni Kudâme, el-Makdisî. *el-Muğnî*. Lübnan: Beytu'l-Efkâru'd-Devliyye Yayınları, 2005.

İbni Kudâme, el-Makdisî. *el-Kâfî*. Riyad: Dâru'l-Hicr Yayınları, 1997.

İbni Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Maârif Yayınları, ts.

İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.

İkkî, Halid Abdurrahman. *Teshîlu'l-Vusûl ilâ Ma'rifetu Esbâbu'n-Nüzûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rafe Yayınları, 1998.

Karâfî, Şihabüddin Ebu'l Abbas Ahmed b. İdrîs. *el-Zehîra*. Beyrut: Dâru Karbu'l-İslâmiyye Yayınları, 1994.

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbu'ş-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 2. Basım. 1986.

Kaya, İsmail. "Seferberlik". *Şamil İslâm Ansiklopedisi*. 7/152-153. İstanbul, Akit Yayınları, 2000.

Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Havi'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhebû İmam eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 1994.

Muhammed Hayr Heykel, *el-Cihâd ve'l-Kıtâl fi's-Siyâsetu'l-Şer'iyye,* Beyrut: Dâru İbni Hazm Yayınları, ts.

Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Beytu'l-Efkâr Yayınları, 1998.

Ordaf. "http://ordaf.org/libyaya-uluslararasi-mudahale-olur-mu/". erişim: 25 Kasım 2018. http://ordaf.org

Özel, Ahmet. "Cihâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/527-528. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Özkan, Selim Hilmi. "XVII. Yüzyılın Sonları ile XVIII. Yüzyılın Başlarında Osmanlı-Rus İlişkileri ve Karadeniz'in Güvenliği Meselesi". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 14 (Yaz 2007), 47-62.

Özkan, Selim Hilmi. "II. Viyana Kuşatması Sonrası Türk-İngiliz İlişkileri". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Araştırmaları Dergisi* 18 (Ağustos 2007), 189-204

Serahsî, Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 3. Basım, 2015.

Suyûtî, Muhammed el-Hudayrî. *Esbâbü'n-Nüzûl*. Beyrut: Müessesetu Kütübü's-Sekâfiyye Yayınları, 2002.

Şâfiî, Muhammed İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Vefâ Yayınları, 2001.

Şeyh Nizâm, Burhanpurlu. *el-Fetavâ'l-Hindiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye Yayınları, 2000.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-Evtâr min Esrâri Münteka'l-Ahbâr*. Beyrut: Dâru el-Kelime't-Tayyib Yayınları, 3. Basım, 2005.

Şîrâzî, İbni İshâk. *el-Mühezzeb fî Fıkhi İmam Şâfiî*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem Yayınları, 1996.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Mısır: Dâru'l-Maârif Yayınları, 2. Basım, ts.

TDK."http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.G-TS.5c0e8f7cbb4384.96679049". erişim: 10 Aralık 2018. www.tdk.gov.tr

Tuğluca, Murat. "Osmanlı'da Nefîr-i âmmm Uygulamasının Erken Dönem Örnekleri ve Toplumsal Dinamizme Yansıması". *Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi* 80/289 (Aralık 2016), 773-796

Tuğluca, Murat. " 'Kutsal İttifak'a Karşı 'Kutsal Çağrı': Osmanlı'da cihâd ve Nefîr-i Âmm İlanı(1686) ". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1/9 (Haziran 2016). 299-318. doi: http://dx.doi.org/10.17218/husbed.61099

Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Yayınları, 1992.

Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/228-230. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Yücesoy, Hayrettin. "Kâdisiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/136-137. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Zerkâ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Kavâ'idu'l-Fıkhiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem Yayınları, 2. Basım, 1989.

Zühayli, Vehbe. *el-Alâkâtu'd-Devliyye fi'l-İslâm*. Dimeşk: Dâru'l-Mektebî Yayınları, 2000.

https://www.devletarsivleri.gov.tr/varliklar/dosyalar/eskisiteden/yayinlar/osmanli-arsivi-yayin-lar/130_osmanli_belgelerinde_birinci_d%C3%BCnya_harbi_1.pdf (09.05.2019)

2941 Sayılı Seferberlik ve Savaş Hali Kanunu,

http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/2.5.90500.pdf (17.10.2019).

Nefīr-i ʿĀmm in Islamic War Law (General Mobilizaion)

Summary

While the religion of Islam prefers and encourages peace as a principle, it allows war only when necessary and compulsory. In the Qurʾān, Almighty Allāh says, "whoever kills a soul unless for a soul or for corruption (done) in the land -it is as if he had slain mankind entirely and whoever saves one- it is as if he had saved mankind entirely" (al-Māidah 5/32). By saying this, Allāh shows the importance that Islam gives to human life. Allah also says "except those who join a group between whom and you there is a treaty (of peace), or those who approach you with hearts restraining them from fighting you as well as fighting their own people. And (an-Nisa 4/90) and (al-Anfal 8/61) In these verses, Allāh orders that peace be chosen as much as possible in an inevitable war.

However, war sometimes becomes inevitable and necessary because of that the infidels do not accept the option of peace. Besides the invitations made for bringing the religion of Islam to the land of blasphemy are openly prevented by the infidels, and the infidels invade a land inhabited by a Muslim community or attempt to invade it. In this situation, the wars done by Muslim communities against non-Muslim states are expressed with the concept of "jihād" or holy war in Islamic jurisprudence.

Although the word jihād has different and broad meanings in the Islamic literature, in the Islamic jurisprudence, this word has been understood like the fact to make the uttermost effort for the cause of Allāh, including the holy war, with life, property, speech and all other means. The words "ghazā", "qitāl" and "ḥarb" are sometimes used instead of "jihād" and they have some similarities with the word "jihād". Although the scholars of Islam partially disputed about the conditions that require jihād, they generally have consensus about that the jihād is compulsory for the elimination of the enemy's attack and for making the word of Allāh superior. Li-

kewise, all the jurisprudents agree that the right of proclaiming a holy war belongs to the head of the state.

The Islamic jurisprudents have stated that the verdict of the holy war is farḍ-i kifaya (not mandatory for all) in a normal condition, whereas it is farḍ-i ʿayn (mandatory for all) in the case of an attack threatening the whole population. The situation of the jihād is farḍ-i ʿayn and it is called "nefīr-i ʿāmm" (general military mobilization) which is the main subject of this article. The concept of "nefīr-i ʿāmm" which is a part of the jihād, was established in the Islamic law based on the word "Infiru" (whose root is nefīr) in the Qurʾānic verse Tawba which explains the military mobilization of Tabūk.

The military mobilization (nefīr) in the Islamic war law is divided into two parts: one is partial mobilization (nefīr-i khāṣṣ) and the other is general mobilization (nefīr-i ʿāmm). The term of nefīr-i ʿāmm is sometimes used for both.

The concept of nefīr-i ʿāmm is generally referenced to the Qurʾānic verse at-Tawba (9/38), which orders the holy war, "O you who have believed, what is (the matter) with you that, when you are told to go forth in the cause of Allāh, you adhere heavily to the earth?" along with other Hadiths and applications of the prophet Muḥammad. Several conditions are sought in the Islamic law for proclamation of the nefīr-i ʿāmm which was witnessed in the course of history. One of these conditions is the insufficiency of the existing military force upon a sudden enemy attack. If such a situation is encountered, the head of the state declares general mobilization if deemed necessary.

With the proclamation of nefīr-i ʿāmm, it will be mandatory for all Muslims, initially those closest to the battlefield, to participate in the holy war with their uttermost capabilities. Because this proclamation has turned the jihād of farḍ-i kifaya to the jihād of farḍ-i ʿayn. Furthermore, since such declarations are made by the imam/head of the state, the order must be fulfilled. Otherwise, if it

is deemed as necessary, those who do not participate may be subject to penalties.

In this study, after giving basic explanations about the concepts of “jihād”, relating terms “ḥarb”, “qitāl”, “ghazā” and “fatḥ”, the conditions as well as proclamation of jihād, the topic of nefīr-i ʿāmm is discussed in detail.

Keywords: Islamic jurisprudence, jihād, war, farḍ-i ʿayn, general mobilization.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam

Yazar: M. Akif ÖZDOĞAN

(İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018)

Reviewed by

Adem BİLSİN
KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş/TÜRKİYE
cumhur449@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4623-3710

Makale Türü/ Article Types: Kitap Değerlendirmesi /Book Reviews
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 01/03/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık/ December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 385-390
Atıf/Citation: Bilsin, Adem. "Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam Yazar: M. Akif ÖZDOĞAN (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018)". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 385-390

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 385-390

Kitap Değerlendirmesi

Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam

Eser, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatında öğretim üyesi Prof. Dr. M. Akif ÖZDOĞAN tarafından kaleme alınmıştır. Kitap daha önce Ukde yayınlarından çıkarılmış, nihâi düzenleme ve genişletilmeyle tekrar okuyucuların hizmetine sunulmuştur. Yazar lafız-anlamın kavramsal alanı üzerinde dururken ses-harf harfin izahını yapmaktadır. Tabiattaki her canlının kendi türleri ve diğer cins ve türler ile farklı yöntem ve uygulamalarla iletişime geçtiği âşikardır. Bu durum kaçınılmaz bir olgudur. Dolayısı ile insan türü de kendi cinsleri veya diğer canlı türleri ile iletişim sağlaması olağandır. İletişim şekli farklılık arz etmektedir. Bu bedenen, ima yoluyla olacağı gibi sözlü bir şekilde olmaktadır ki iletişimin yaygın hali de bu kısımda ortaya çıktığı görülmektedir. Yazar insanların hemcinslerine karşı duygu ve düşüncelerini sözlü iletişim yoluyla aktardıklarını ifade etmektedir. Bu aktarım sırasında kullandıkları kavramlar ise sembolik olarak kullanılmaktadır. Bu aşamada belâgat ilmi, lafız ve anlamı etkili ve anlaşılır iletişim için kurmak ve maksadı doğru ifade etmek için devreye girmektedir. Tüm konuların da belâgatın temeli olarak gördüğünü ifade etmektedir. Geniş yelpazeye hitap eden bu alan insanla birlikte var olması âşikardır. Netice olarak da insan kendi ihtiyacına göre anlamlar üretmiştir. Buna bağlı olarak da kavramlar zuhur etmiştir. Tarih sahnesi kendine göre kavram ürettiği ve bu ürettiği kavramlara anlamlar yüklediği gibi yerine göre kavramları tozlu raflara da kaldırmıştır. Bir anlamı birden çok kavramla ifade ettiği gibi bir kavramla birden çok kavramla da ifade etmiştir. Özelde Arap Dili kökeni çok eskilere dayanmaktadır. Lafızların zamana ve şartlara göre anlam değişikliğine uğradığını düşünürsek Yazarın da işaret ettiği üzere çalışma hem daha önce günümüze ışık tutacak şekilde üzerinde az durulması, hem de çalışma şekli itibari ile çağdaş dünyaya yol gösterecek kaynağın yetersizliği itibariyle zorluğunu da beraberinde getirmektedir.

Yazarın bu eseri 4 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm öncesinde genel çerçevede lafız-olgusuna değinmektedir. Bu ön girişten sonra lafız-anlam'ın kavramsallaşma sürecine etki eden faktörleri tasnif edip değerlendirmesini yapmıştır. Dünya genelinde olduğu gibi Arap belâgatı da dini metinler vesilesi ile daha da gelişmiştir. Yazar bu konuya dini metinlerin daha iyi anlaşılması için sürekli araştırıldığı ve belâgatin en güzel örneklerine yine Kur'an da geçtiğini ifade ederek işaret etmiştir. Yazar alimler arasında farklı anlayışa ve kelam ekollerinde tartışma konusu olan "Halkü'l-Kur'an" meselesi lafız-anlam ekseninde olduğuna işaret eder. Yazar konuyla ilgili kısa bir şekilde görüşlere yer vermiştir. İ'câzu'l-Kur'an kavramının yelpazesini biraz daha geniş tutmuştur. Burada sarfe ve nazm görüşlerini izah ederek, Allah'ın insanların ayet benzeri bir şeyler getirmeleri konusunda aciz bıraktığı, benzerini getirecek güçte olmadıklarına değinmiştir. Bu bölümde aynı ortamı paylaşan şuûbiler ile araplar arasında vuku bulan lafızcılık-anlamcılık tartışmalarının retorik ve belâgatin gelişip canlanmasına katkısı olduğunu bildirir. Aynı katkının köklü medeniyetlerin birikimlerinin Arapça'ya tercümesi ile de olduğuna işaret eder. Filozofların bazı ayrım ve sınıflandırmalarını belirtir. Edebiyat eleştirilerinin ve şiir intihali olgusunun da edebiyata kazandırdıklarının olduğunu söyler. Özellikle eleştirmenlerin edebi metinlere kriterler koymasını belirtir.

Lafzın filolojik tahlili ile giriş yaptığı ikinci bölümde lafzın özelliklerini izah eder. Bunu yaparken örnekler ihmal etmez. Dahası detayı ziyadeleştirmiştir. Bu bölümde lafız ve anlamın kavramsal alanı, yani lafız, anlam, delâlet, ses, nazma dair detaylı değerlendirmeler yaptıktan sonra belâgatta lafız ve anlam ve ilgili kavramlarının detaylarına inmektedir. Bu detay bu konularla ilgilenenlerin faydasına olacak şekilde olmakla birlikte bu alana âşina olmayanlar için ise pek duymadıkları, işitmedikleri kavramlar ile karşılaşacakladır. Bu kavramların yerine göre kısa ve öz, yerine göre detaylı izahını yapan yazar istişhatta da bulunmaktadır. Edebiyat, belâgat ile ilgilenenler için gözden geçirilecek bir eser ortaya çıkarılmıştır. Ya-

zar bu eserini meydana getirirken çeşitli kaynaklardan istifade ettiği de gözden kaçmamaktadır. Bazı kavramları izah ederken gereken açıklamayı yapmasına rağmen eksik bıraktığı bilgileri ise bir başka başlığı irdelerken değindiği de gözden kaçmamaktadır. Misal olarak mütedâvil anlamı, ifade ettikten sonra birkaç sayfa sonrasında mütedâvil anlam kavramının isim babasının Kâdî Curcânî olduğunu belirtmiştir. Lafız-anlam ayrışmazlığı sorununu ayrışabileceği konusunda Halku'l-Kur'ân örneğinde açıklığa kavuşturmaya çalışır. Ayrışıp ayrışmayacağı konusunda Halku'l-Kur'an tartışma ve çalkantılı olayı örnek vermesinin haricinde farklı mezhep ve otoritelerin görüşlerini klasik dönemin bu lafız ve anlam anlayışı çerçevesinde sentezi yansıtmıştır. Bu da Yazarın konunun farklı açılardan yansımasına hassasiyet gösterdiğine işaret etmektedir. Lafzın anlama delâletine etki eden faktörlere de önceki kriter ve hassasiyetle yer vermektedir.

Üçüncü bölüme de Yazar Arapların lafza ağırlık veren, bununla da övünen bir millet olduğuna vurgu yaparak giriş yapar. Lafız-anlam ilişkisi ile ilgili klasik yaklaşımları üç başlık altında incelemiştir. Bunlar ise lafızcı yaklaşım, anlamcı yaklaşım ve bu ikisinin sentezi olarak ortaya çıkan yaklaşım olmak üzere ayrıma girmiştir. Her bir yaklaşımın taraftarları hakkında bilgileri yerine göre az yerine göre fazla bilgi vermektedir. Mesela anlamcı yaklaşım taraftarı olan Abdulkâhir el-Curcânîye daha fazla yer verildiği âşikardır. Bu diğer yaklaşım taraftarları veya aynı yaklaşım taraftarlarını önemsemediği anlamına gelmemelidir. Sibeveyhi'nin lafız anlam arasındaki ilişkiyi üç açıdan ele alması ve lafız ve anlamı doğruluk, yanlışlık açısından beş kategori de ele almasına yer vermesi bu tespitimizi güçlendirmektedir. Daha fazla yer verip vermemesi Yazarın konuyu işleyiş açısından kendi insiyatifinde olduğunu da unutmamak gerekir. sentezci yaklaşım taraftarı oaln İbn Kuteybenin

a) Lafzı güzel, anlamı iyi olan şiir

b) Lafzı güzel, anlamı iyi olmayan şiir

c) Anlamı iyi, lafızları kusurlu şiir

d) Lafzı ve anlamı kötü şiir gibi

Kategorileştirmeyi okuyucuya sunması esere zenginlik kazandırmış ve okuyucuya başka bir perspektif kazandırmıştır. Biz burada İbn Kuteybe'nin kategorileştirmesini ifade etsek de bu ismin de dışında birçok otoritenin farklı veya benzer sınıflandırması da mevcuttur. Muhammed b. Haydâr el-Bagdâdî'nin lafzın özellikleri, lafzın kusurları, anlamın özellikleri, anlam kusurları konularındaki tasnife de kısa kısa yer verilmesi bir başka örnektir. Bu bölümün bir başka ana kaidesi lafız ve anlam ilişkisiyle ilgili edebî sanatlardır. Yazar bu başlık altında her bir sanat dalına ayrı ayrı yer vermektedir. Fakültelerde bizzat ders kitabı niteliğinden ziyade kendi alanına ışık tutması yönünden güzel bir kaynak oluşturulmuştur.

Kitab'ın son bölümü olan IV. bölümde ise günümüzde lafız ve anlam başlığı altında değerlendirmeler yapılmıştır. Her eserde veya çalışmada olduğu gibi bu yapıtta da ilk etapta konunun çıktığı, sistemleştiği ilk dönemlere değinilmiş ve kim tarafından nasıl bir katkı ortaya konulmuşsa elimizde ulaştığı kadarıyla okuyucuya aktarılmıştır. İlk dönemlerin olumlu olumsuz düşünceleri fark etmeksizin farklı ekollerin görüşleri aktarılmıştır. Sentez sonucu zuhur eden görüşlerde ifade edilmiştir. Söz konusu evrelerde medeniyetler, kültürler, uluslararası etkileşim değiş-tokuş başkalaşım olduğu âşikardır. Yazar modern dilbilim çalışanlarının daha çok Hint, Yunan gibi dillere ağırlık verdiği için modern dil dil bilimine İslam dünyasındaki dil çalışmalarının pek etkisinin olmadığından bahseder. Eski Yunan kültür ve medeniyetine ait birçok bilgi, eser tarzındaki yapıtların gün ışığına çıkmasında İslam dünyasının çalışmalarının yadsınamaz yerinin olduğunu hatırdan çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Yazar eski dönemlerdeki eksikliğin modern dil çalışmaları ile yeni teoriler geliştirildiğine işaret etmiş ve bu eksik kalan yönleri tespit ettikten sonra eski çalışmalarla modern çalışmaların senteziyle lafız-anlam ilişkisinin daha iyi idrak edileceğini ve dilbilime önemli katkı sağlayacağını vurgular. Yapısalcılık ve lafız-anlam konusunda yapısalcılığın 20. Yüzyılda tezahür ettiğini belirttikten sonra Saussure'nin görüşlerini maddeleştirerek yazmaktadır. Ardından Michael Brealin bağımsızlığını kazanmasına olanak sağladığı

semantik biliminin detaylarına inip geniş yer vermiştir. Yazar Belâgat ve lafız-anlam ilişkisi ile sona gelmiştir. Kitabı en son iletişim ile nihayetlendirir. Anlamak, anlaşmak rahat iletişim kurmak, doğru anlamak/anlamlandırmak vb için kavramlara ne gibi manalar yüklendiği, her kavramın kendine özgü yapısı, manası olduğu muhataba anlatılmak istenilen şeyin en doğru şekilde nasıl anlatılacağını/anlaşılacağı ile ilgili iletişim unsuru olan lafız-anlam çerçevesinde muktezâyı hâle göre hareket edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü Imam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524 e-ISSN-2651-2637

Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet
Yazar: Ahmet ÖZ
(İstanbul: Çıra Yayınları, 2018)

Değerlendiren / Reviewed by

Mehmet ALPKIRAY
KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi. Kahramanmaraş/TÜRKİYE
alpkiraymehmet@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1662-2993

Makale Türü/ Article Types: Kitap Değerlendirmesi /Book Reviews
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 14/03/2019
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 24/12/2019
Makale Yayın Tarihi: 31/12/2019
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık / December
Yıl/Year: 17 **Sayı/Issue:** 34 **Sayfa /Page:** 391-396
Atıf/Citation: Alpkıray, Mehmet. "Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet Yazar: Ahmet ÖZ (İstanbul: Çıra Yayınları, 2018)". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2019), 391-396.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
34 (Aralık 2019): 391-396

Kitap Değerlendirmesi

Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet

Kıyamete kadar varlığı sürecek son ilahi kitap Kur'an'ı Kerim, insanlığa ve topluma mutluluk vadeden eşsiz bir mesajdır. Şayet insanlık, bu değerlere ve hükümlere sıkıca sarılırsa vaat edilen mutluluğu yakalayacaktır. Bu bağlamda Ahmet Öz tarafından mezkûr çalışma kaleme alınmıştır. Bizim ele aldığımız kitap 2.baskı olup 2018'de Çıra Yayınlarından basılmıştır.

Müslümanların dini doğru yaşayabilmesi için ilahi mesaja kulak verip onun ilk muhataplarının yaşadığı asr-ı saadet dönemine mercek tutması gerekir. Kur'an'ı Kerim'de Yüce Allah Müslüman toplumun ifrat ve tefritten uzak dengeli ve ölçülü davranmasını tavsiye etmektedir. Resulullah'ın ve ashabının yaşantısında da bu ölçü ve dengeyi bariz bir şekilde görmekteyiz. Fakat günümüzde insanlar, Allah Resulünün ölçülü davranışlarını örnek almak yerine takvalı olma adına birçok aşırılığa kaçmaktadır. Oysa Yüce Allah, Kur'an'ı Kerim'de *"Biz sizi böylece vasat bir ümmet yaptık."* (Bakara 2/143) buyurmaktadır.

Yazar, Kur'an'da bahsedilen "vasat ümmet"in ne olduğu, ne tür özellikler taşıdığını ve günümüzde bu toplum yapısının nasıl oluşturulabileceğini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Dört bölümden oluşan eserin ilk bölümünde vasat ve ümmet ile ilgili kavramlar ele alınmıştır. İkinci bölümde Kur'an'ın önerdiği vasat inanç sistemi, üçüncü bölümde cemiyetin temel yapı taşı olan insanın ve onun oluşturduğu toplumun vasatlığı ele alınmıştır. Son ve dördüncü bölümde ise, vasat ümmeti oluşturmak ve bunu engelleyen faktörlerden bahsedilmiştir.

Birinci bölümde, ölçü ve dengeyi ifade eden kavramlardan; vasat, adalet, mizan, kıst, istikamet ve hikmet kavramları açıklanmıştır. Bu kavramlar arasında nüanslar bulunmaktadır. Bu doğrultuda adalet daha çok manevi bir eşitlikten veya dengeden bahsederken; kıst ve mizan ise somut olarak gözle görülebilir durumlarda

kullanıldığı tespit edilmiştir (s. 15-41).

Eşya zıddı ile kâimdir. Varlık yoklukla bilinir. Bir kavramın tanımı yapılırken, onun ne olmadığı da bilinirse anlam bakımından zihinlerde yer edinmesi o derece kuvvetli olur. Yazar, denge ve ölçüyü ifade eden kavramları açıkladıktan sonra bu kavramların karşı cephesinde neler olduğuna değinmektedir. Vasat kelimesinin zıt anlamlısı olarak; İfrat, Tefrit, Ğulüv, Tuğyan, İfsat, Zulüm, Udvan ve Te'addî kavramlarını saptamıştır. Tüm bu kavramların; haddi aşmak, ölçüsüz davranmak ve dengeyi sağlayamamak anlamlarının olduğu örneklerle desteklenmiştir. Kavramlar açıklandıktan sonra, bu kavramların nitelendiği toplumun Kur'an'daki yansımaları ortaya konmuştur. Dolayısıyla Ümmet, Kavim, Mele' ve Mütraf olarak isimlendirilen dört toplum çeşidi ile karşılaşmaktayız. Bunlar içerisinde "Ümmet"in Kur'an'daki kullanım yerlerine göre Toplululukinsan, hayvan ve cin topluluğu- Millet ve Kabile, Zaman, Önder, Din veya İnanç anlamlarına geldiği ayetlerle örneklendirilmiştir. Fakat yazar, "Ümmet" kelimesini *vasat* sıfatıyla nitelendirip, örnek ve önder Müslüman toplum anlamında değerlendireceğini ifade etmiştir. Diğer toplum çeşitlerinden "Kavim" sözcüğü de topluluğu ifade ettiği için "Ümmet" kavramıyla eşdeğer görülmüştür. Mele' toplum çeşidinde ise diğerlerinden farklı olarak toplumun ileri gelenlerinin ve Allah'a karşı kibirli olanların oluşturduğu kesim olarak tespit edilmiştir. Son toplum çeşidi olan Mütraf ise, dünyada kendisine verilen malın çokluğuna aldanıp şımarıklık gösteren grubu temsil etmektedir (s.41-66).

Son iki toplum çeşidi *mele' ve mütraf,* menfi anlamda olup İslam'ın önermediği topluluk çeşitlerine girmektedir. Bunlar dünya malına düşkün, azgın ve mallarının kendilerini kurtaracağını düşünen kimselerin oluşturduğu topluluklardır. Böylece kavramlar örneklerle tanımlanarak ıstılahi alt yapı oluşturulmuştur. Yazar birinci bölümü bu şekilde hitama erdirdikten sonra ikinci bölüme geçmektedir.

İkinci bölümde "Kur'an'ın Önerdiği Vasat İnanç Sistemi" ana

başlığı altında Temel İnanç Esaslarında, İbadetlerde, Mal Kazanmada ve İnfakta, Emir ve Yasaklarda, son olarak İktisadi Alanda Vasatlık alt başlıklarıyla konu ele alınmıştır. Temel inanç esaslarında vasatlık başlığı altındaki Allah inancında Yahudilerin, Hristiyanların ve diğer toplumların aşırılığa kaçıp yüce yaratıcının yanında birtakım ilahlar edindiği örneklerle belirtilmiştir. Yazar kelamî tartışmalara girmeden müşebbihe ve mücessimenin de itidali elden bırakıp uç noktalarda fikirlerinin olduğunu, öyle ki günümüzde de varlığı mevcut olan gulat-ı şia gruplarının, Hristiyanların Hz. İsa'yı ilahlaştırdığı gibi, Hz. Ali'yi Allah'a benzettiklerini ifade etmiştir (s. 84).

İmanın şartlarından olan melekler, peygamberler, ahiret ve kader anlayışlarına da değinen yazar, tarikat kültüründen gelen *Marifetname, Envarü'l-Âşıkîn* gibi eserlerden meleklerle ilgili çarpıcı rivayetleri ele alıp değerlendirmiş ve bu rivayetlerin Kur'an'a ve Resulullah'ın sünnetine aykırı olduğunu vurgulamıştır. "Peygamber İnancında Vasatlık" başlığı altında öncelikle Ehl-i Kitab'ın peygamber inançlarındaki dengesizliği ifade edilmiştir. Ardından Resulullah ile ilgili gerek doğumundan önce gerek doğumundan sonra olduğuna inanılan olağanüstü olaylarla ilgili rivayetleri değerlendiren yazar, bu rivayetlerin Ka'b el-Ahbar, Abdullah b. Sel'am gibi israili rivayet nakleden kimselerden geldiğini tespit etmiştir. Bu tarz rivayetlerin halk nezdinde itibar görmesini, Osmanlının geleneksel İslam anlayışında etkili olan, *Ahmediye, Muhammediye, Kara Davut, Envaru'l-Âşıkîn* ve *Mevlid* türü manzum eserlere dayandırmaktadır (s. 85-98).

Yine aşırılığa kaçılan konulardan birisi olan ahiret ile ilgili rivayetler de detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Buna göre ahiret sahnelerinden mizan, terazi, affedilme ve çeşitli varlıkların şefaati ile ilgili bulgulara rastlanmıştır. Tüm bu bulgular sünneti Resul'e ve Kur'an'ın tavsiye ettiği inanç sistemine aykırı olduğu açıklanmıştır. Kader inancına da değinen yazar, kelamî münakaşalara girmeden ifrat ve tefrit noktasında olan Cebriye ve Kaderiye gruplarını örneklendirmiş, Ehl-i Sünnet inancının bu iki grubun ortasında vasat bir

inanç sistemini benimsediğini vurgulamıştır (s. 99-109).

Resulullah'ın ibadetlerde orta yolu tercih edip tavsiye ettiğine vurgu yapan yazar, namazlarda ve nafile ibadetlerde bunu örneklemiştir. Bu açıdan İslam, ne Hristiyanlıkta olduğu gibi ruhbanlığı ne de ibadetlerde lakaytlığı desteklemiştir. Daima orta yol tavsiye edilmiştir. Yazar, günümüzde halk kültüründe ve kimi yerlerde gelenekselleşmiş nafile ibadetlere verilen önemin farz ibadetlere verilmediğini saptamıştır. Bu bağlamda farz ibadetleri gölgeleyecek derecede nafile ibadetlere verilen ehemmiyetin iyi niyetle uydurulmuş olduğunu lakin İslam'a ciddi manada zarar veren rivayetlerden kaynaklandığı ifade edilmiştir (s. 109-130).

Hüküm koyma yetkisi sadece Allah'a aittir. Kulların hüküm koymada tasarruf hakkı yoktur. Haddi aşmamamız konusunda Yüce Allah bizi uyarıyor (Maide 5/87-88). Helal-Haram konusunda hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğunu belirtmektedir. Yazar, bu durumu günümüzdeki Hristiyan rahipleri ruhbanlık adına, işrâkî mutasavvıfları zühd adına kendilerini helal şeyden uzak tutmalarını eleştirmektedir (s. 130-134).

Ekonomik ideolojilere de değinen yazar İslam'ın vasat olmayı tavsiye ettiğini belirtiyor. Dolaysıyla İslam, ne kapitalizm de olduğu gibi ferdiyetçiliği ne de kominizm de olduğu gibi tamamen cemiyetçiliği savunmaktadır. İslam'ın iktisadi düşünce sistemi bu ikisinin arası vasat bir yoldur. Ferdi mülkiyeti benimsediği gibi ferdin ait olduğu cemiyeti de göz önüne alarak toplumsal bakımdan da dengeyi sağlamaktadır (s. 136-148).

Eserin üçüncü bölümünde vasat insan ve vasat toplum çerçevesi çizilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'da Fert ve Toplum, Tevhid İnancının Sosyal Hayata Etkisi ve Kur'an'da Önerilen Vasat Ümmetin Nitelikleri alt başlıkları ile konu ele alınmıştır. Vasat ümmetin nitelikleri; şirkten uzak, sıla-i rahimde bulunan, infakın hâkim olduğu, iyiliği tavsiye edip kötülüklerle mücadele eden, hoşgörü ve sevginin hâkim olduğu, inanç ve ibadet özgürlüğünün bulunduğu, müsrif olmayan, ölçü ve tartıda hile yapmayan, âdil ve güvenilir bir

toplum şeklinde sıralanmıştır (s. 153-228).

Bu bölümde toplumun genel tasviri yapılırken yazarın şu konudaki görüşleri dikkatimiz celb etmiştir. İtidalin her konuda olması gerektiğini sürekli vurgulayan yazar, kötülüğe karşı gelmeyi belli şartlara bağlamıştır. Buna göre yapılan fiilin İslami nazariyede gerçekten kötü kabul edilmesi, kötülüğün tespitinde bir araştırma veya tecessüsün olmaması gerekir. Toplumu ıslah etme konusunda da vasat davranılması gerektiğinden bahsedilmiştir. Aynı şekilde ibadet özgürlüğünden bahsedilirken, *"Dinde zorlama yoktur. Doğruluk ile sapıklık birbirinden ayrılmıştır..."* (Bakara 2/256) ayetini *"zorlama, dinde yoktur."* Şeklinde yorumlamıştır. Dolaysıyla bireyleri veya toplumları zorla Müslüman etme gayesi edinenler tenkit edilmiştir.

Dördüncü bölümde Kur'an'ın önerdiği toplum özellikleri Resulullah'ın hayatında tatbik edilmiş haliyle örneklendirilmiştir. Medine'deki sosyal yaşamın "ümmet" bilinci ile oluşturulduğu ve mükemmel bir medeniyetin zuhur ettiği "Asr-ı Saadet" dönemi örneklendirilmiştir. Bununla beraber bugün vasat ümmet olmayı engelleyen unsurlar sıralanmıştır (s. 260-278). Tüm aşırılıkların vasat olmayı engellediği aşikârdır. Yazar bu unsurları altı maddede tespit etmiştir. Vasat yolda ilerlemeyi; şeytana uymamak, taklitten kaçmak, zanna tabi olamamak, gururdan uzak durmak, öfkelenmemek ve israf etmemek gibi parametrelere bağlamıştır.

Sonuç olarak kitap konuyu ele alış tarzıyla özgün bir eserdir. Tanımlamalar yapıldıktan sonra konuya giriş yapılmış sonuç kısmında da günümüzdeki yansımaları değerlendirilmiştir. Konudan sapmamak adına çeşitli ilmi tartışmalara yer verilmemiştir. Bu bakımdan eser serlevhasında belirtildiği gibi Kur'an eksenli seyretmiştir. Akıcı bir dil kullanılan eserde konu başlıkları altında örneklemeler de verilmiştir. Eserin bibliyografyası kaynak bakımından yeterlidir.