

2023
Aralık

İlahiyatta
Araştırma ve
DEĞERLENDİRMELER

EDİTÖR
Prof. Dr. Musa BİLGİZ

İmtiyaz Sahibi • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni • Eda Altunel
Yayına Hazırlayan • Gece Kitaplığı
Editör • Musa BİLGİZ

Birinci Basım • Aralık 2023 / ANKARA

ISBN • 978-625-425-423-9

© copyright
Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Kitaplığı
Adres: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak Ümit Apt
No: 22/A Çankaya/ANKARA Tel: 0312 384 80 40

www.gecekitapligi.com
gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt
Bizim Buro
Sertifika No: 42488

İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler

Aralık 2023

Editör:
Musa BİLGİZ

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

EN'ÂM SÛRESİ 151-153. ÂYETLERDE YASAKLANAN TUTUM VE DAVRANIŞLAR

Şafak ÇATAL.....1

BÖLÜM 2

İSMET SIFATI BAĞLAMINDA SEHVÜ'N-NEBÎ MESELESİNE İLİŞKİN İBN BÂBEVEYH EL-KUMMÎ İLE İBNÜ'L-MUALLİM'İN YAKLAŞIMLARI

Hasan TÛRKMEN17

BÖLÜM 3

ZEMAHŞERÎ'NİN KIRAAT FARKLILIKLARINA YAKLAŞIMI (BAKARA SÛRESİ ÖRNEĞİ)

Şafak ÇATAL.....41

BÖLÜM 4

FÂTİMÎLERİN İFRÎKIYE DÖNEMİNDE HÂRİCİLERLE ETKİLEŞİMİ

Ali Osman BALCI61



BÖLÜM 1

EN'ÂM SÛRESİ 151-153. ÂYETLERDE YASAKLANAN TUTUM VE DAVRANIŞLAR

Şafak ÇATAL¹

1 Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Çankaya Müftülüğü, scatal61@gmail.com, Orcid: 0000-0002-6451-3871

Giriş

Kur'ân, insanlık için bir hidayet rehberidir. O, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indiriliş sürecinde çoğu kez değişik olaylar üzerine, bazen sorulan sorulara cevap niteliğinde, bazen de ilâhi hüküm ve hikmetleri bildirmek için indirilen, belirli maksatları olan ilâhî bir kitaptır. Bu bağlamda Kur'ân, insanın bütün hayatına yön veren ve onu en doğru yola ileterek kurtuluşa ermesini sağlayan ilâhî kurallar bütünüdür.

İnsan; ihtiyaç, istek ve ideal sahibi bir varlıktır. Aynı şekilde insan; sınırsızlık, aşırılık, ifrat ve tefrit yönlü olan bir varlıktır. Bir başka açıdan insan; üreyen, çoğalan ve toplumsal teşekkül oluşturan bir varlıktır. İnsanın gerek fert oluşu gerekse de toplum oluşturmasının tabii sonucu olarak ona dair bir takım sınır ve sorumlulukların tayini zorunluluk arz etmektedir. Ancak bu sınır ve sorumlulukların insana uygun, dengeli, sağlıklı ve onu mutlu kılacak ölçüde olması gerekmektedir. Bunların tespit ve tayini ise ancak insan ve toplumu var eden, düzenleyen, farklı kılan ve yöneten Yüce Allah'ın buyruk ve beyanları ile mümkündür. Günümüzde gelenekten kaynaklı, hikmetin göz ardı edildiği bazı tutum ve davranışların olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda dini norm ve buyrukların yeteri derecede yerine getirilmediğini ifade etmek mümkündür. Bu ise hem dünyevi hem de ahiret boyutunda bir takım ciddi sorunlar içermektedir.

Bu çalışmada, En'âm sûresi 151-153. âyetlerde yapılması emredilenler ile yasaklanan tutum ve davranışlar konusu incelenmektedir. Çalışma, dört bölümde ele alınmaktadır. Öncelikle birinci bölümde, En'âm sûresi hakkında gerekli bilgiler verilmekte, sûrenin konu içerikleri genel hatlarıyla özetlenmektedir. İkinci bölümde, 6/151. âyette açıklanan emir ve yasaklar ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde, 6/152. âyette tadat edilen hükümler incelenmektedir. Dördüncü bölümde ise, 6/153. âyette zikredilen hükümlere değinilmektedir. Sonuç kısmında da elde edilen veriler ifade edilerek konu tamamlanmaktadır.

1. En'âm sûresi

Kur'ân'daki sıralamaya göre 6'ncı, indiriliş sıralamasında 55'inci sûredir. Mekke'de nâzil olmuştur. Sûrenin üç ya da altı âyetinin dışında tamamının Mekke'de indirildiği nakledilmektedir.¹ Bu bağlamda 91, 92, 93, 151, 152 ve 153. âyetlerinin Medine döneminde indirildiği rivâyet edilmektedir.² Sûrenin toplam âyet sayısı 165'tir. İsmi 136, 138 ve 139. âyetlerdeki “en'âm” lafzından almaktadır. “En'âm”, “ koyun, keçi, deve

1 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ed. Asım Çüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 182, 2021), 2/798.

2 Celaleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 3/245.

ve sığır” türü hayvanlar için kullanılan bir kelimedir.³ Sûre, 83 ve 149. âyetlerin Allah’ın birliğine ve Hz. Peygamberin risaletine delalet etmesi nedeniyle “Hüccet sûresi” olarak da isimlendirilmektedir.⁴

Bu sûrenin toplu olarak bir defa da indirildiğine ve inişinde 70.000 me-
leğin tesbih ve hamd ederek eşlik ettiğine dair Hz. Peygamber’den hadis
rivayet edilmiştir.⁵ Yine tek seferde Mekke’de indirildiği nakledilmektedir.⁶
Bununla beraber bazı âyetlerinin Medine’de indirildiği de söylenmektedir.⁷

Sûrede şu konulardan bahsedilmektedir: Yoğun bir biçimde tevhid
inancı ile birlikte Allah’ın sıfatlarından ilim, irade, kudret, adalet ve ben-
zerleri açıklanmaktadır. Sûrede, Peygamberlik, vahiy, yeniden dirilme vb.
itikâdî konulara vurgu yapılmakta, kâfirlerle birlikte müşriklerin sapık
telakkileri reddedilmektedir. Bunlara ilaveten insanı doğru yola iletecek
olan sahih imanın yolları gösterilmektedir. Bunlardan başka Hz. Peygam-
ber’in risaleti ile birlikte onun kişiliğine yönelik dile getirilen itirazlara
cevap verilmektedir. Sûrede, vahyin tebliği sürecinde Hz. Peygamber ve
ashabı, uğradığı sıkıntılar nedeniyle teselli edilmekte ve ümitvar olmaları
noktasında moral motivasyonları artırılmaktadır. Hz. İbrâhim’in, evreni
gözlemleyerek Allah’ın varlığı ve birliği hakkındaki hakikate ulaşması an-
latılmaktadır.⁸

Bu sûresinin 151-152. âyetlerinde yerine getirilmesi gereken emirler
ile kaçınılması gereken evrensel ilâhî hakikatler yer almaktadır. Bu âyetle-
rde yer alan hükümlerden birincisi tevhid inancı, diğerleri ise evrensel
ahlâkî değerlere yönelik olmak üzere İslâm dininin en temel değerlerinden
dokuz ilkesi açıklanmaktadır. En sonunda 153. âyette de önceki iki âyette
bildirilen ilâhî hakikatlerin bütününe içeren bir görev olmak üzere, insanı
kurtuluşa eriştirecek olan Kur’ân’ın yolundan gidilmesi istenmektedir.
Yüz elli birinci âyetin başlangıcındaki “Gelin, rabbinizin size neleri haram
kıldığını okuyayım” anlamındaki hitap ile hedef kitlenin dikkatini çekmek
suretiyle söz konusu emirlere uyulması gereken en doğru ve en mükemmel
yolun bu olduğuna parmak basılmaktadır.⁹

3 Emin Işık, “En’âm Sûresi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/169-170.

4 Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/798.

5 Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’s-sağîr* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1985), 1/145.

6 Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-ke-bîr*, thk. Hamdî bin Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 20/215.

7 Ebü Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-veciz fi tefsiri’l-kitâbi’l-azîz* (Beyrut: Dâru’l-Hayır, 1428), 308; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/798; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/368.

8 Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/370-374; Rıfat Oral, *Kur’ân’ın Temel Konuları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 25-26.

9 Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/486.

Sûrenin faziletine işaret eden değişik rivayetler nakledilmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: Sûrenin indirilmesine yetmiş bin melek tarafından eşlik edildiğine dair yukarıda zikri geçen hadis bunlardan bir tanesidir.¹⁰ Bir başka rivayette, bu sûrenin Kur'ân'daki en seçkin sûrelerden biri olduğu nakledilmektedir.¹¹ Yine bu sûreyi okuyan kimsenin Allah'ın rızasına nail olacağına dair Hz. Ali'den nakledilen rivayetler de bulunmaktadır.¹²

2. En'âm Sûresi 151. Âyette Yasaklananlar

Bu âyetlerde, önceki semavi dinlerin de esasını teşkil eden ve hiçbir zaman da neshedilmemiş on mühim konuya yer verilmektedir. Bunlar, zaman ve mekân değişse de hiç değişmeyen İslam dininin ana esaslarıdır. Bu âyette beş hüküm açıklanmaktadır. Söz konusu hükümler şöyle sıralanmaktadır:

2.1. Allah'a Şirk Koşmak

Bu âyette geçen “*O’na (Allah’a) hiçbir şeyi ortak koşmayın.*” ifadesi, Allah’a şirk koşmanın kesin bir biçimde haram kılındığını açıklamaktadır. Bu emir, İslâm’ın en asıl umdesi olup aynı zamanda Allah’ın var olduğuna ve bir olduğuna iman etmek İslam dinine girmenin en öncelikli şartıdır.¹³

Allah’a şirk koşmak günahların en büyüğüdür. Nitekim Nisâ 4/48. âyetinde Allah’ın, kendine ortak koşanları asla affetmeyeceği, şirk koşmanın dışındaki günahlardan ise dilediğini affedeceği açıklanmaktadır. Bu bağlamda şirk’in Allah’a atılmış bir iftira olduğu zikredilmektedir.¹⁴

Bu sûrede, Allah’a şirk koşan müşrik gruplar detaylı bir biçimde şöyle açıklanmaktadır:

Birinci kısım müşrik grubu putperestlerdir. Bunlar Allah’a putları ortak koşmaktadır. Bu grup Müşriklere En’âm 6/74. âyetinde işaret edilmektedir. İkinci kısım Müşrik grubu Yıldızlara tapanlardır. Bu gruplara En’âm 6/76. âyetinde işaret edilmektedir. Üçüncü grup Müşrik grubu Mecûsîlerdir. Bunlara En’âm 6/100. âyetinde işaret edilmektedir. Bu gruplar, Yezdan ve Ehrimen’i ilâh kabul etmektedir. Dördüncü grup Müşrikler, Allah’a oğul ve kızlar ittihaz edenlerdir. İşte bu sûrede bu Müşriklerin inançlarının bozukluğuna dair pek çok delil gösterildikten sonra “Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayın” buyrulmaktadır.¹⁵

10 Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 2/796.

11 Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî (Suudi Arabistan: Daru’l-Mugni li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2000), “Fezâilü’l-Kur’ân”, 17.

12 İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-vecîz*, 308.

13 Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/486.

14 Ebû Ca’fer Muhammed b. Ceîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hecer, 2001), 9/656-657.

15 Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Taberistânî er-Râzî,

Kurtubî, Kâ'b el-Ahbâr'ın, "bu âyet Tevrat'ın başlangıcıdır dediğini", İbn Abbas'ın da "bu âyetler Âl-i İmrân sûresinde açıklanan muhkem âyetlerdir. İlâhî dinlerin hiç birinde nesh edilmemiştir" dediğini, ayrıca 151-153. âyetlerdeki emirlerin Hz. Musa'ya indirilen on emir olduğunun söylendiğini nakletmektedir. Kurtubî'ye göre bu âyet Hz. Peygambere, tüm insanları, haram kılınan şeyleri dinlemeye davet etmesi için bir emirdir. Ondan sonra gelecek âlimler de aynı şekilde bu emir ve yasakları açıklamaması gerekmektedir.¹⁶

Yazır da ilgili âyetlere yönelik İbn Abbas'ın şöyle dediğini nakletmektedir: "Bu âyetlerin hiç biri diğer mukaddes kitaplarda nesh edilip yürürlükten kaldırılmamıştır. Bu âyetlerin tamamı muhkem âyetlerdir¹⁷ ve insanoğlunun tamamına haramdır. Kim bunlarla amel ederse cennete, etmeyenlerse cehenneme gider."¹⁸

2.2. Ana Babaya İyilik Etmek

Bu âyette yer alan "*Anne babaya iyilik edin.*" ifadesi ile ikinci olarak ana babaya iyilik edilmesi emredilmektedir. Âyetteki "ihsân" kelimesi "güzellik, iyilik" manasındaki "hüs'n" kelimesinden türetilmiştir. Bu itibarla, en geniş anlamıyla "iyilik etmek, güzel davranmak" manasına gelmektedir. "Anaya babaya iyilik yapma" emrinin Allah'ın varlığına birliğine iman etmeyi emreden ifadenin hemen arkasından gelmiş olması, anne baba hak ve hukukunun ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.¹⁹

İnsan üzerindeki nimetlerin en büyüğü Allah'ın nimetleridir. Bunun arkasından anne babanın nimetleri gelmektedir. Anne baba, insanın dünyaya gelmesine bir vesile kılınmış olup, onun var olmasındaki gerçek müesir Yüce Allah'tır. Ancak anne babanın insan üzerindeki hak ve nimeti de gerçekten çok büyüktür. Bu nimetler terbiye, şefkat, küçükken türlü olumsuzluğa karşı koruma ve benzeri iyiliklerdir. İşte bu yüzden Allah'a imanın hemen akabinden ana babaya iyilik yapmak emredilmektedir.²⁰

Ana babaya iyilik etmek demek, "onlara şefkat, ver merhamet göstermek, onları koruyup kollamak, onlara iyi davranmak, onların isteklerini yerine getirmek, köle iseler kölelikten kurtarmak ve onlara karşı zorbalık yapmamak" demektir.²¹

Mefâtihu'l-ğayb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 13/244.

16 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfayyîş (Kahire: Dâru'l Kütübî'l Mısriyye, 1964), 9/106.

17 Âl-i İmrân 3/7.

18 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/997.

19 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/486 Anne babanın önemine dair daha geniş bilgi için bak. İsrâ 17/23.

20 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/244-245.

21 Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 9/107.

Âyette, yasakların açıklanacağı söylendiği halde “ana babaya iyiliğin” emredilmesinden maksat sadece haramlar değil, onlarla sıkı ilişki içindeki emirlerin de açıklanmasıdır. Haram sadece yasaklamadan değil, bazen de emirden anlaşılmalıdır. Bu itibarla, usul ilminde “Bir şeyle emir, zıddının haramlığını gerekli kılar” denmektedir.²²

2.3. Fakirlik Korkusuyla Çocukları Öldürmek

Bu âyette zikredilen “*Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin*” ifadesi ile üçüncü olarak özellikle fakirlik endişesiyle çocukların canlarına kıyılması yasaklanmaktadır. Âyette, rızık endişesine yönelik bir şüpheye işaret edildiği anlaşılmaktadır. Oysaki bütün canlıların rızkının Allah tarafından verildiği açıklanmaktadır.²³

Âyette, anne baba haklarına riayet edilmesi istendikten sonra çocukların haklarının korunması farz kılınmaktadır.²⁴ Âyetteki bu yasaklama, En’âm 6/137, 140. âyetlerinde işaret edilen Câhiliye Araplarının çocuklarını öldürmesine yönelik uygulamanın da ötesinde özellikle “fakirlik korkusuyla” veya “geçim kaygısıyla” şeklinde kayıtlanmış olması daha anne rahminde iken bile çocukların öldürülmesinin yasaklandığını göstermektedir. Günümüzde dünyanın her yerinde bir ebeveynin çocuklarını öldürmesi suç sayılmaktadır. Buna rağmen günümüzde (kürtaj ve benzeri gibi) çeşitli yöntemlerle çocukların öldürüldüğü bilinmektedir. Bu ve benzeri âyetler, günümüz meselelerinden nüfus planlaması veya doğum kontrolü açısından önem arz etmektedir. Bu açıdan ilgili âyet ve hadislere istinaden adı geçen meselelere yönelik değişik görüşler dile getirilmektedir.²⁵

Arap müşrikler, kız çocuklarını diri bir şekilde toprağa gömüyorlardı.²⁶ Bu cinayeti bazıları cahiliye adetleri, bazıları da yoksulluk nedeni veya endişesiyle yapıyorlardı. Çocuğa karşı işlenen bu cinayetin en önemli sebeplerinden birisi de bakım endişesi idi. Bu yasağın sadece müşriklerin kız çocuklarını diri olarak gömme adetleri ile sınırlı kalmadığı, bununla birlikte kürtaj cinayetlerini de kapsamına aldığı anlaşılmaktadır.²⁷

İsrâ 17/31. âyetindeki “Çocuklarınızı yoksulluk korkusuyla öldürmeyiniz” emri, bir delaleti izhar etmektedir. Çünkü fiilen yoksul olsa da çocuğu öldürmek yasaklandığına göre fakir olmadığı halde fakirlik endişesi ile çocuğu öldürmenin haram olacağı net bir biçimde anlaşılmaktadır. Bu itibarla bunların her birisi bir âyette hükme bağlanmaktadır.²⁸

22 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/998.

23 Bk. İsrâ 17/31.

24 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/245.

25 Bu konuya yönelik daha geniş bilgi için bk. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 245; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/486-487.

26 Bk. En'âm 6/140.

27 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/999.

28 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/998-999.

Âyette, özetle şöyle söylenmek istenmektedir: “Çocuklarınızı yoksulluk korkusuyla öldürmeyiniz. Sizi de onları da rızıklandıran Allah’tır. O halde rızık endişesiyle öldürme cinayetini işlemeye kalkışmayınız.”²⁹

2.4. Kötülük Yapmak

Bu âyette vurgulanan “*Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın.*” ifadesi ile dördüncü olarak açık ya da gizli kötülüklerin ve zina gibi çirkin eylemlerin tamamı yasaklanmaktadır. Âyetteki “fevâhiş” ibaresi “fuhş” kökeninden gelmiş olup “yüz kızartıcı çirkin, utanç verici eylem ve söylemleri” ifade etmektedir.³⁰

İbn Abbas’tan “Câhiliye Araplarının açıktan zina edilmesini hoş karşılanmadıklarından gizlice zina ettikleri” nakledilmektedir.³¹ İşte bu âyette onların bu telakki ve davranışları yasaklanmaktadır. Âyette, fevâhiş lafzının çoğul olması ve zinayı kasteden her hangi bir ifadenin bulunmaması adı geçen yasağın zina ile sınırlandırılmaması gerektiğini göstermektedir.³²

Âyette, kötülüklerin hem gizli hem de açığının belirtilmiş olması dikkat çekmektedir. Bir insanın, açıktan işlemeye çekindiği bir kötülüğü gizlice yapıyor olması onun insanlardan çekindiği halde Allah’tan çekinmediğine delalet etmektedir. Âyette, “yapmayın” ya da “işlemeyin” yerine “yaklaşmayın” denilmesi ise, insanı kötülüğe götürebilecek her türlü şeyden uzak durmasını öngörmektedir.³³

Âyette, gerek açık gerekse gizlice yapılan zina, livata (homo-seksüellik) vb. her türlü fuhşun tamamı haram kılındığı gibi bunlara götüren yollar da yasaklanmaktadır. İsrâ 17/32. âyetindeki “fahişe” kelimesinden zina kastedilmektedir. Bu kapsamda, “fahişe” kelimesinin “fevâhiş” şeklinde çoğul olarak kullanılması zina türünden her çeşit kötülüğü kapsamına aldığı anlaşılmaktadır.³⁴

2.5. Haksız Yere Cana Kıymak

Bu âyette dile getirilen “*Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın yasakladığı cana kıymayın.*” ifadesi ile beşinci olarak “haksız yere cana kıymak” yasaklanmaktadır. Bu ifade, yasaklama ile birlikte dokunulmaz kılmayı da kapsamına almaktadır. Özellikle bu durumun belirtilmiş olması, insan hayatının yaratıldığı ilk günden beri dokunulmaz olduğuna işaret

29 Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/999.

30 Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/487-488.

31 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr mine t-tefsîr* (Tunus: Dâru’t-Tunûsiyye, 1984), 8/160.

32 Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 13/245.

33 Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 13/245; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr*, 8/245; Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/487-488.

34 Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/1000.

etmektedir.³⁵ Âyetteki “hak” kelimesi bâtilın zıddını ifade etmektedir. Bu nedenle “dinen ve aklen meşru, gerçek ve doğru” olan şeyler anlamına gelmektedir. Âyetteki “hak” kelimesinden “gerçek, geçerli, doğru ve meşrû sebep” kastedilmektedir.³⁶

İslâm dinine göre insan hayatı korunması gereken mukaddes bir değerdir. Bu nedenle haksız yere cana kıymak en büyük günahlardan kabul edilmektedir. Âyetteki yasaklama iki nedenle müstakil olarak zikredilmektedir: Birincisi, onun önem ve büyüklüğüne vurgu yapmak, ikincisi ise “bir hak ile olmadıkça...” kaydı ile ancak meşru bir sebep olmadıkça cana kıyılamayacağına işaret etmektedir.³⁷

Bu konuya yönelik Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “Şu üç şeyden birisi olmadığı sürece müslümanın kanı helal olmaz: İman ettikten sonra küfür, evlendikten sonra zina ve nahak yere adam öldürmek.”³⁸ Kur’ân’da bunlara ilave olarak dördüncü bir sebebe Mâide 5/33. âyetinde işaret edilmektedir.³⁹ Burada asıl olan şey bir insanın öldürülmesinin haramlığıdır.

Bu âyetin sonunda “*İşte bunları Allah size emretti; umulur ki düşünüp anlarsınız.*” ifadesi ile âyette açıklanan bütün hükümler üzerinde düşünüp tefekkür edilmesi istenmektedir. Bu noktada bu hükümlere uygun yaşam sürmeye ve İslâm’ın dışındaki yollardan uzak durmanın gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Çünkü İslâm’ın öngördüğü esaslar dışındaki anlayış ve yaşam biçimleri insanı Allah yolundan alıkoyacaktır. İşte bu maksada yönelik olarak da “... İşte Allah, bunları emretti” buyrulmaktadır. Bu ifadede ince bir zerafet de söz konusudur. Bunların tamamının mükellef tarafından kolaylıkla kabullenmesini sağlamaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰

3. En’âm Sûresi 152. Âyette Yasaklananlar

Bu âyette, bir önceki âyet ile münasebeti olan dört hüküm açıklanmaktadır. Bu hükümler şunlardır:

35 İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr, 8/245.

36 Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/488. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Mâide 5/32.

37 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/245.

38 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), “Diyât”, 6; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh* (Beyrut: Daru İhyâi’t-Türâsü’l-arabiyye, 1955), “Kasamet”, 25-26; Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed Bedruddîn el-‘Aynî, *Şerhu Ebî Dâvûd*, thk. Ebû’l-Munzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1420/1999), “Hudud”, 1; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır: Şirketü mektebet-i ve matbaat-i Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Hudud”, 15; Dârimî, *es-Sünen*, “Siyer”, 11.

39 Bu konuya dair geniş bilgi için bk. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/245; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/1000-1001.

40 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/245.

3.1. Yetim Malına El Sürmemek

Bu âyette geçen “*Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin*” ifadesi ile yetim malının korunup gözetilmesi istenmekte, bülüğ çağına erişinceye kadar onların iyiliği dışında kötü niyetlerle bu mallara yaklaşılmaması yasaklanmaktadır.⁴¹

Yetim, “babası ölmüş ve henüz ergenlik çağına erişmemiş çocuğa” denmektedir.⁴² Şüphesiz ki bütün insanların malları dokunulmazlık hakkına sahiptir. Bununla birlikte, zayıf ve korunmasız⁴³ olmaları nedeniyle yetim mallarının istismar edilmesi de söz konusu olabilir. Bu nedenle âyette, bu hususa dikkat çekilmektedir. Âyette, yetimin haklarını koruma noktasında çok dikkatli olunmasının gerekliliği vurgulanmakta ve onların mallarına yaklaşma noktasında çok hassas olunması emredilmektedir. Bir taraftan da yetim malına tamamen bigâne kalınması onun değersiz hale gelmesine sebebiyet vereceğinden onunla ilgilenilmesine izin verilmekte ancak, bu işin en iyi ve en güzel bir şekilde yerine getirilmesi istenmektedir.⁴⁴

Kur’ân’da yetimlerin ergenlik çağına geldiklerine yönelik bir belirti görülmesi halinde ise, onların mallarının kendilerine teslim edilmesinin gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁵ Yetimin haklarını görüp gözetme noktasında çok özen gösterilmesi, onların mallarına haksız bir biçimde el sürülmemesi ve bu noktada Allah’tan korkulması gerekmektedir. Bu noktada bu hususa yönelik Kur’ân’da çok ciddi uyarı ve tehditler bulunmaktadır.⁴⁶

3.2. Ölçü ve Tartıda Adaletli Olmak

Bu âyette yer alan “Ölçü ve tartıyı adaletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz.” ifadesi ile ölçü ve tartıda adaletle davranılması ve bu konuda haksızlık yapılmaması emredilmektedir.

Bilindiği gibi insanlar arasındaki en yoğun ilişki genellikle alışverişlerde yaşanmaktadır. Bu açıdan, alışveriş esnasında ölçü ve tartıda adaletten sapılması mümkündür. Bu tarz uygulamalarla her dönemde karşılaşılması mümkün olduğundan âyette bu duruma dikkat çekilmektedir. Bununla birlikte daimi olarak adaletin hakkıyla yerine getirilmesi insan gücünün üstünde bir yükümlülüktür. İşte bu nedenle âyetin devamında herkesin gücü nispetinde sorumlu tutulduğu bildirilmekte, ölçü ve tartıda kasıtsız olarak yapılan yanlışlıktan ötürü sorumlu tutulmanın söz konusu olmadığına işaret edilmektedir.⁴⁷

41 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/246-247.

42 Abdüsselam Arı, “Yetim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/501-503.

43 Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Şu’ayb el-‘Arna’ût (y.y.: Dâru’-r-Risâleti’l-‘Alemiyye, 2009), “Edeb”, 6.

44 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/246-247; Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/488; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/1001.

45 Bk. Nisâ 4/6.

46 Bk. Nisâ 4/10.

47 Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 9/114; Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/488-489; Yazır, *Hak*

Âyetteki “Biz kimseye gücünün yettiğinden başkasını yüklemeyiz.” ifadesi, ilâhî buyruklara uyma noktasında insanın gücü nispetinde sorumlu olduğunu göstermektedir. Âyette, ölçü ve tartı esnasında kaçınılması mümkün olmayan ve insan gücünün üstündeki şeylerden muaf tutulduğuna işaret edilmektedir.⁴⁸

Bu âyet hakkında şöyle yorumlar da nakledilmektedir: Yüce Allah, kullarından çoğunun yükümlülüğünden fazlasını vermek istemediğini bildiğinden onları, vermesi gerekenden fazlası ile sorumlu kılmamıştır. Aksi halde kişinin cimrilik göstermesi söz konusu olur. Öteki taraftan alacaklıya da hakkını tam almasını emretmiş, hakkından azına razı olma sorumluluğu yüklememiştir. Aksi halde bu durumun da o kişiyi rahatsız etmesi söz konusu olabilir.⁴⁹

Âyetteki “ifâ” kelimesi, bir şeyin eksiksiz bir şekilde ölçülüp tartılmasını ifade etmektedir. Bir şey tam kemale erdiği zaman ona “vâfi” denmektedir.⁵⁰ Yani tam ve mükemmel hale geldi demektir. Burada geçen “bi’l-kıst” ifadesi, “cimrilik yapmadan, eksiksiz, adil bir şekilde...” demektir. Başka bir ifade ile “el-kıst” “tam ve doğru, adaletli, âdil demektir.”⁵¹ Bundan da anlaşılmaktadır ki, alışveriş esnasında hem satıcının hem de alıcının karşılıklı olarak adalet ve hakkaniyetle davranmaları gerekmektedir.⁵²

3.3. Doğru sözlü Olmak

Bu âyette zikredilen “Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa, adaletli olun.” ifadesiyle hangi durum ve şartta olunursa olunsun söylenen sözlerde adaletli olunması emredilmektedir.

Âyetteki bu ifade, istisnasız bir biçimde bütün söylemlerde âdil, dürüst ve doğru olmayı ifade etmektedir. İnsanların akrabalarına karşı olan sevgi ve merhamet gibi nedenlerle onların lehine ya da başkalarının aleyhine doğruluktan şaşmaları mümkündür. Bu durum genellikle karşılaşılan beşerî zaafırdandır. Bu nedenle âyetteki “yakınlarınız bile olsa” ifadesi ile bu konuya özellikle dikkat çekilmektedir.⁵³

Âyetteki “söz söylediğinizde adaletli olun” ifadesi, hem karar verme hem de şahitlik yapma hususlarını da içermektedir. Bu ifade “bu noktadaki kararınız ya da şahitliğiniz velev ki akrabalarınızın aleyhine bile olsa da doğru sözlü olun” yani hak ve adaletin gereği ne ise onu yerine getirin, tarafgir davranmayın demektir.⁵⁴

Dini Kur'an Dili, 2/1001.

48 Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 9/114.

49 Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 9/114.

50 Bilal Aybakan, “ifâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/498-504.

51 Mustafa Çağrı, “Kıst”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/502.

52 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 247; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 9/114.

53 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/247-248; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/489; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1001-1002.

54 Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 9/114.

3.4. Sözünde Durmak

Bu âyette vurgulanan “*Allah’a verdiğiniz sözü eksiksiz yerine getirin.*” ifadesi, Allah’ın kullarına yönelik bütün ahitlerini (emirleri) içerdiği gibi insanların aralarındaki yaptıkları akitleri de kapsamaktadır. Buradaki ahdin Allah’a izafe edilmiş olması onun gereğince korunması ve yerine getirilmesi Allah tarafından emredilmiş olmasındandır.⁵⁵

Âyette, Allah’ın ahdinin eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesi istenmektedir. Allah’ın ahdiyle kullar tarafından yerine getirilmesi gereken yükümlülüklerin tamamı kastedilmektedir. Allah’a iman etmiş olan birisi O’nun emir ve yasaklarına uymayı taahhüt etmiş demektir. İşte burada bu husus hatırlatılmaktadır. Bununla birlikte insani ilişkiler çerçevesinde verilmiş meşrû bir vadin söz konusu olması halinde bunların da yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu gibi durumlar da Allah’ın yapılmasını emrettiği emirler kapsamında olup, ilgili âyet, bu hükümleri de içermektedir.⁵⁶

Âyetteki bu emir, gizli işler kapsamındadır. Çünkü bir kişinin kendi kendine yaptığı yemin ancak kendisi tarafından bilinebilir. Bu yeminin başkası tarafından bilinmesi mümkün değildir. Bu itibarla da onun yemini sadece kendisi ile Yüce Allah arasında gizli kalmış olur.⁵⁷

Bu âyette dile getirilen hükümler, iman ve amel sınırlarının içerdiği her türlü emir ve yasaklar ile tüm ahitleri kapsamına almaktadır.⁵⁸

Bu âyetin sonunda “İşte düşünüp öğüt alınız diye Allah size bunları emretti.” ifadesi ile âyette açıklanan ilâhî hüküm ve hikmetler üzerinde düşünüp tefekkür edilmesi ve bundan öğüt alınması istenmektedir. En’âm 6/151. âyette açıklanan beş hüküm, açık ve net olan konulardır. Bu nedenle âyetin sonunda “İşte (Allah) size, iyice düşünüp tutasınız diye bunları emir ve tavsiye etti” denilmekte ve bu emirlerin yerine getirilmesi istenmektedir. En’âm 6/152. âyette zikredilen hükümler ise, üzerinde düşünüp tefekkür edilmesi gereken kapalı hususlardır. Bu itibarla âyetin sonunda “İyice düşünesiniz diye Allah size bunları emretti.” denilmektedir.⁵⁹

4. En’âm sûresi 153. Âyette Yasaklananlar

Bu âyetteki “*Bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun, (başka) yollara uymayın.*” ifadesi, önceki iki âyette (151-152) açıklanan emir ve yasakların tamamını kapsamına almaktadır. Bununla beraber bu âyetlerde belirtilen ilkelerin dışındaki İslâm’a aykırı her türlü eylem ve söylemlerin insanı Allah’ın yolundan alıkoyan gayri meşru sapmalar olduğu açıklanmaktadır.⁶⁰

55 Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 9/115.

56 Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/489.

57 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/248.

58 Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/1001-1002.

59 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/248.

60 Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/489; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/1002.

Bu âyette, bundan önceki iki âyette ayrıntılı biçimde açıklanan hükümler ile dinin diğer hükümleri bir mücmellik içinde zikredilerek, “İşte benim dosdoğru yolum” budur denilmektedir.⁶¹

Bu âyet, önceki iki (6/151-152) âyetteki emirlere atfedilmektedir. Âyette, önceki âyetlerde zikredilen emir ve yasakların ardından burada Allah'ın yolundan başka bir yola gidilmesi men edilmektedir.⁶²

Hamdi Yazır, Bikâî'nin *Mesâidü'n-nazar* adlı eserinde, bu âyetlerin Hz. Musa'ya indirilen on âyet olduğunu söylediğini nakletmektedir.⁶³

Bu âyetlerde (151-153) açıklanan hükümler dokuz tanedir. Ancak sûrenin başından beri açıklanan tevhid inancı ile birlikte on etmektedir. 153. âyetle birlikte bunların tamamı açıklanıp özetlenmektedir. Açıklanan bu hükümler hak dinin esaslarını oluşturan ve asırlarca toplumların değişmesiyle değişmeyen, kıyamete kadar da değişmeyecek olan on hükümdür.⁶⁴

61 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14/3.

62 Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 9/115.

63 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/997.

64 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/997-998.

Sonuç

En'âm sûresi'nin 151-153. âyetlerindeki İslam dininin en temel ahlaki ilkeleri açıklanmaktadır. En'âm 6/151. âyette ilk olarak Yüce Allah'a hiçbir şeyin ortak koşulmaması emredilmektedir. İslâm dininin en temel unsuru tevhid olması nedeniyle ilk önce şirk yasaklanmıştır. Kur'ân'da Allah'a ortak koşmak affedilmeyecek tek günah olarak belirtilmektedir. Bu bağlamda, Yüce Allah'ın rahmet ve merhameti ile bütün günahları affedebileceği, ancak şirki asla affetmeyeceği açıklanmaktadır.

Bu âyette, ikinci olarak anne babaya iyilik edilmesi emredilmekte, onlara karşı kötülük edilmesi yasaklanmaktadır. Allah'a şirk koşmanın haram kılınmasının peşi sıra anne babaya karşı iyiliğin emredilmiş olması ve onlara karşı kötülük yapılmasının yasaklanmış olması, anne babanın hak ve hukukunun ne kadar önemli olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. İnsan üzerindeki ilk hak Allah'ın hakkıdır. Onun ardından anne baba hakkı gelmektedir. Yüce Allah insanı var eden, anne baba da bu var oluşa sebep olanlardır.

Bu âyette, üçüncü olarak geçim kaygısı ve açlık korkusu ile çocukların öldürülmesi haram kılınmaktadır. Bu yasak, cahiliye döneminde uygulanan kız evlatların diri olarak toprağa gömülmesi ile beraber değişik şekillerde anne karnındaki çocukların öldürülmesini de kapsamaktadır. Âyette, fakirlik endişesiyle çocukların öldürülmesinin yasaklandığı vurgulanmakta, evrendeki tüm canlıların Allah tarafından rızıklandırıldığı açıklanmaktadır. Bu nedenle rızık endişesiyle öldürme cinayetinin işlenmemesi emredilmektedir.

Bu âyette, dördüncü olarak kötülüklerin açığı da gizlisi de yasaklanmaktadır. Bu ifadeden fuhuş kastedilmektedir. Bu bağlamda, gerek gizli gerekse açıktan yapılan her türlü fuhuş ve çirkinliğin en büyük günahlardan olduğuna parmak basılmakta ve bunların her türlüşünden kaçınılması istenmektedir.

Bu âyette, beşinci olarak haksız yere cana kıymak haram kılınmaktadır. Burada hem haksız yere cana kıymak yasaklanmakta hem de bir canı dokunulmaz kılmaktadır. Bu hususun özellikle açıklanmış olması, insan hayatının yaratıldığı ilk günden beri dokunulmaz olduğunun göstergesidir.

En'âm 6/151. âyetin sonunda, âyette açıklanan beş hükmün Allah'ın emri olduğu açıklanmakta ve bu emirlerin üzerinde düşünüp tefekkür edilmesi istenmekte, bu hükümlerin özümşenerek hayata aktarılması tavsiye edilmektedir.

En'âm 6/152. âyette ilk olarak yetim malının korunup gözetilmesi emredilmektedir. Zayıf ve korunmasız olmaları nedeniyle yetim mallarının istismar edilmemesi ve bu konuda hassas olunması emredilmektedir. Bir taraftan da yetim malına hiçten bigâne kalınmaması istenmekte ancak, bu işin en iyi ve en güzel bir şekilde yerine getirilmesinin gerektiği vurgulanmaktadır.

Bu âyette ikinci olarak ölçü ve tartıda adaletli olunması istenmekte, ölçü ve tartıda haksızlık yapılması yasaklanmaktadır. Bununla birlikte adaleti eksiksiz bir şekilde yerine getirmek insan gücünün üstünde bir yükümlülük olduğu için kasıtsız olarak yapılan yanlışlıktan ötürü sorumlu tutulmanın söz konusu olmadığına işaret edilmektedir.

Bu âyette üçüncü olarak doğru sözlü olmak ve bu hususta adaletten ayrılmamak istenmektedir. Âyette, her türlü sözlü ilişkide adaletli ve dürüst olunmasının gerektiği vurgulanmakta, “yakınlarınız bile olsa” ifadesi ile bu konuya özellikle dikkat çekilmektedir.

Bu âyette dördüncü olarak Allah’ın ahdinin bihakın yerine getirilmesi istenmektedir. Allah’ın ahdinden, kullar tarafından yerine getirilmesi gereken yükümlülükler olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte insani ilişkiler bağlamında meşrû vaatlerin de yerine getirilmesi gerektiği ve bunların da Allah’ın emirleri olduğu açıklanmaktadır.

En’âm 6/152. âyetin sonunda, âyette açıklanan ilâhî hüküm ve hakikatler üzerinde düşünüp tefekkür edilmesi ve bundan öğüt alınması istenmektedir.

Sonuç olarak En’âm 6/153. âyette, bundan önceki iki âyette ayrıntılı biçimde açıklanan ilâhî hükümler ve dinin diğer hükümleri özlü bir biçimde açıklanarak insanı doğru yola iletecek olan en doğru yolun bu olduğu ifade edilmektedir. Söz konusu bu ilâhî hükümlerin tamamının semavî dinlerin ortak hükümleri olup, Tevrat’ta da “on emir” olarak yer aldığına vurgu yapılmaktadır. Adı geçen bu temel ilkeler hatırlatılırken sûre âdeta özetlenmiş olmaktadır.

Kaynakça

- Arı, Abdüsselam. “Yetim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/501-503. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Aybakan, Bilal. “İfâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/498-504. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Bedruddin el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *Şerḥu Ebî Dâvûd*. thk. Ebu'l-Munzir Ḥâlid b. İbrâhîm el-Mıṣrî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1420/1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmi 'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 28. Basım, 2016.
- Çağrıçı, Mustafa. “Kıst”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/502. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Daru'l-Mugnî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2000.
- Işık, Emin. “En'âm Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/169-170. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Dâru'l-Hayır, 1428.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 5 Cilt. y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfayyîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l Kütübî'l Mısiyye, 1964.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsü'l-arabiyye, 1955.
- Oral, Rifat. *Kur'ân'ın Temel Konuları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Taberistânî er-. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Süyûtî, Celaleddin es-. *ed-Dürrü'l-mensûr fî tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü's-sağır*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1985.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî bin Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Dâru Hecer, 2001.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki. Mısır: Şirketü mektebet-i ve matbaat-i Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. ed. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 182, 2021.

Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer ez-. *Keşşâf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.



BÖLÜM 2

İSMET SIFATI BAĞLAMINDA SEHVÜ’N- NEBÎ MESELESİNE İLİŞKİN İBN BÂBEVEYH EL-KUMMÎ İLE İBNÜ’L- MUALLİM’İN YAKLAŞIMLARI¹

Hasan TÜRKMEN²

¹ Bu çalışma, İslâmî Araştırmalar Dergisi'nin 25. Cildinin 1. Sayısında yayımlanan ‹Ahbârî-Usûlî Ayrışmasında Sehvü'n-Nebî› isimli makalenin gözden geçirilip geliştirilmiş hâlidir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, h_turkmen1979@hotmail.com, ORCID- ID: 0000-0002-6101-9552.

GİRİŞ

Yeryüzünün halifesi ve asıl muhatabı kıldığı insana (Bakara 2/30; En'âm, 6/165) kendi ruhundan üfleyerek (Hicr 15/29; Sâd 38/72) şereflî ve seçkin konuma yükselten (Bakara 2/29; Câsiye 45/13) Allah, ona iyi ile kötüyü ve doğru ile yanlış ayırt edebilecek akılla beraber bunları bilme ve uygulama konusunda otokontrol mekanizması olan vicdanı bahşetmiştir. Bu iki nimet, aslında iyiliğe ve kötülüğe elverişli fitratta yaratılan insanın duygularını, dürtülerini ve içgüdülerini kanalizere edebilme potansiyeline sahiptir (Ardoğan, 2017, 45). Fakat zayıf yaratılmış (Nisâ 4/28; Rûm 30/54) olmakla birlikte insanın tabiatına yerleştirilen nefsânî ve şehvî arzu, emel, hırs ve ihtiras ile bireysel eğilim ve beklentilerin yanı sıra irade zayıflığından faydalanarak kötü ve çirkin işleri güzel, süslü ve cazip göstermek suretiyle (Âl-i İmrân 3/175; A'râf 7/20; Yûsuf 12/42; Tâhâ 20/10; Hacc 22/53; Neml 27/24; Ankebût 29/38) onu günah işlemeye sürekli telkin eden şeytanın vesvese ve kışkırtmaları (Bakara 2/35-36, 268; Nisâ 4/120; En'âm 6/43; A'râf 7/19-25; İsrâ 17/64; Tâhâ 20/117-124; Nûr 24/21; Kasas 28/15; Zuhuf 43/62), kimi zaman bu iki nimeti örtebilmekte ve onlara karşı galip gelebilmektedir. Böylece insan, saf ve berrak yaratılan bu iki nimeti bulandırarak kirletebilmektedir. Aynı zamanda o, doğuştan sahip olduğu temiz ve masum tabiatını (Rûm 30/30) bozarak kendine yabancılaşmakta ve tanınmaz hâle gelebilmektedir. Öyle ki azgınlaşmış vahşileşerek sadece kendine değil, evrenin işleyişi ve sosyal düzen için vaz edilmiş yasaları ihlal etmek suretiyle içinde yaşadığı toplum ve doğa üzerinde yıkıcı ve yok edici etkiye neden olabilmektedir.

Bu durum, insanların önderleri ve hidayet rehberleri olan peygamberlerin gönderilmesini gerekli kılar. Nitekim Allah, lütf ve inayetiyle hak yoldan ayrılmış ve dalaletle düşmüş insanları fitrat çizgisine çekmek yani özlere döndürmek için peygamberler göndermiştir (Karadeniz, 2017, 315). Bu anlamda her millet ve topluluğa, kendi içlerinden varoluşlarının anlam ve gayesini öğretecek, tutum ve davranışlarının sonucunun neye mal olacağını bildirecek seçkin şahsiyetler vazifelendirilmiştir (Yûnus 10/47; Ra'd 13/8; Nahl 16/36; Fâtır 35/24). Bunlar, birey ve toplumların irşadı, ıslahı ve tekâmülü için Allah'tan aldıkları vahiyleri eksiltme ve çıkartma yapmaksızın aynen tebliğ, tebyîn ve tatbik etmişlerdir. Peygamberlik öncesi ve sonrası yaşantılarıyla örnek ve rol model olan peygamberler, Allah'tan yardım ve destek göyerek O'nun koruması ve gözetimi altındadırlar. Ayrıca onlar, üstün meziyetler ile yüce ahlâkî niteliklerle donatılmışlardır. Ancak bu nitelikler, onları beşer olmaktan soyutlamadığı gibi, ilahlık mertebesine de yükseltmez. Vahiy almaya elverişli tabiatla yaratılmalarına rağmen hiçbir ilahî güç ve niteliğe sahip değildirler. Onlar, yalnızca Allah'ın akıl ve duyu dışı bir yolla ilettiği vahiylerle muhatap olurlar (Yavuz, 2018, 401).

Bu çerçevede peygamberler, risâlet görevini îfaya matuf noksan ve

kusurlardan yani nübüvvet vazifelerinin yerine getirilmesine halel getirecek söz ve eylemlerden beridirler. Aksinin düşünülmesi ilahî hikmetle asla bağdaşmaz. Öyle olmakla beraber peygamberlerin ilk nitelikleri beşer olmalarıdır. Çünkü onlar, Allah'ın insanlar arasından seçip vahiyler indirdiği kimselerden oluşur. (Yavuz, 2018, 399). Bu sebeple onlar, diğer insanlar gibi doğma, büyüme, yaşlanma, yeme-içme, evlenme, uyuma, yorulma, dinlenme, hastalanma, kızma, üzülme, sevinme ve ölme gibi pek çok fizikî, biyolojik ve duygusal/ruhsal özelliklere sahiptir. Bu özellikler, onları asla sıradan insanlar kılmaz. Şüphesiz onlar, nübüvvet öncesi ve sonrası yaşamlarıyla içinde buldukları toplum içinde gerek kapasite ve yetenek bakımından gerek akıl ve muhakeme gücü bakımından gerekse bilgi, görgü, anlayış ve ahlâkî değer ve erdemler bakımından üstün kimselerdir (Bağcı, 2014, 43-44). Lâkin beşer olmaları, ilahî bildirim olmaksızın onların gaybı bilmelerini ve hata etmemelerini mümkün kılmamaktadır. Çünkü gaybı bilmek, yanılığa ve yanlışla düşmemek sadece Allah'a ait hususiyetlerdendir (Yavuz, 2018, 401). Dolayısıyla günlük iş ve faaliyetlerinde yanılabilir, unutkanlık gösterebilir ve yanlışla düşebilirler. Hata ettikleri zaman, Allah'ın ikazı ve itabına maruz kalırlar. Bunun üzerine hemen yaptıklarından mahcubiyet ve pişmanlık duyarak tövbe ederler ve bir daha o hatayı işlemezler.¹

Vahiy alan ve Yaratıcı ile iletişime geçebilen peygamberler(A'raf 7/61, 67), diğer insanlardan farklı olarak sıdk, emanet, fetanet, tebliğ ve ismet sıfatlarını haizdirler. Allah'ın lütuf ve ikramı olan bu sıfatların onlarda bulunması zorunlu, bunların karşısında yer alan vasıfların onlarda mevcudiyetin imkânsız olduğu hususunda tüm mezhepler görüş birliği içindedir. Esasen bu sıfatlar, birbirini gerekli kılacak niteliklere sahiptir (Akçay, 2015, 36). Bu sıfatlar içinde ismet, merkezî konum hüviyetindedir. Zira bu sıfat, inananların peygambere olan bakışlarını ve onları kendi yaşamlarında nerede ve nasıl konumlandığını belirlemede temel ölçüttür. Bu sıfat

1 Hz. Âdem'in ilahî buyruğa riayet etmeyip yasak ağaçtan yemesi, bunun üzerine pişman olup Allah'a yalvarması (Bakara 2/35-37; Tâhâ 20/121-122), babalık duygusunun ağır basmasıyla Hz. Nuh'un oğlunu gemiye almak istemesi ve Allah'ın ikazı üzerine bundan pişmanlık duyup Rabbinden bağışlanma talep etmesi (Hûd 11/45-47), Allah tarafından tebliğ vazifesiyle gönderildiği halkı uyarmak istemeyip yani ilahî emre uymayıp başka yere gitmek üzere bir gemiye binen Hz. Hz.Yûnus'un bindiği gemide yaşanan hâdiselerin ardından denize atılması üzerine büyük bir balığın onu yutması ve balığın karnında iken yaptığından pişmanlık duyup Allah'a niyazda bulunması ve Allah'ın onun duasını kabul etmesi (Enbiyâ 21/87-88; Sâffât 37/140-148; Kalem 68/48-50), Hz. Mûsâ'nın niyetini maksadını aşan biçimde de olsa bir Kıptiyi öldürmesi ve bunun üzerine pişman olup Allah'a tövbe etmesi (Kasas 28/15-16) ve Rabbinin görmek isteyip ardından tövbe etmesi (A'raf 7/143), Hz. Peygamber'in Tebük seferine çıkarken özür beyan eden münafıkların doğruyu söyleyip söylemediklerini araştırmadan onlara izin vermesi (Tevbe 9/43), münafıkların lideri olan Abdullah b. Ubeyy b. Selül öldüğünde ona Müslüman muamelesi yapıp cenaze namazını kıldırması (Tevbe 9/84) ve görme engelli sahâbi Abdullah İbn Ümmü Mektûm'un kendisine yönelttiği sorudan rahatsızlık duyarak yüzünü ekşitip ona cevap vermemesi ve bunun üzerine Allah, Resûlü'nü sitem dolu sözlerle uyarması (Abese 80/1-10), peygamberlerin ilahî itâp ve uyarılara maruz kalmalarına yönelik Kur'an'da geçen hatalı davranış ve tutumlarından

ekseninde peygamberlerin kasten büyük bir günah işlemeyeceği konusunda, Haşeviyye dışındaki diğer mezhepler ittifak hâlinindedir (Cürcânî, 2015: III, 490). Bu noktada asıl tartışma, bu sıfatın mahiyet, zaman ve kapsamıyla ilgilidir. Başka bir söyleyişle peygamberlerin masum olması ve imtihana tâbi olmaları meselesidir. Bu mesele, ismet sıfatının kullanım alanı ile daha ziyade itâp, uyarı ve sakındırma amaçlı ayetlerin tefsir ve tevili esnasında ele alınıp tartışılmaktadır (Günaydın, 2017, 171).

Bu çalışmada, ilk olarak Şiîliğin kollarından olan İmâmiyye Şiâsi içerisinde yer alan İbn Bâbeveyh el-Kummî ile İbnü'l-Muallim'in, ismet sıfatı hakkındaki fikir ve görüşlerine temas edilecektir. Zira bu sıfat, çalışma konusu olan sehvü'n-nebî meselesine temel/zemin ve dayanak teşkil etmektedir. Ardından sehvü'n-nebî meselesine ilişkin bu iki âlimin iddia ve açıklamalarına yer verilecektir. Sonuç kısmında da onların bu meseleye dâir söylem ve değerlendirmeleri, başta Kuran'ın çizdiği peygamber tasavvuru ve bu tasavvura uygun sahih sünnet olmak üzere aklın temel hükümleri, mantık ilkeleri/kuralları, tarihî tecrübe ve olgusal gerçeklikler açısından irdelenecektir. Bu yapılırken, öncelikle aralarında hoca-talebe ilişkisi olmakla beraber İmâmiyye Şiâsı'nın iki düşünce akımı olan Ahbârîlik² ile Usûlîliğin³ ayrışmasında önemli bir yer tutan İbn Bâbeveyh el-Kummî ile İbnü'l-Muallim'in kendi özgün teliflerine başvurulmasına gayret gösterilecektir. Çünkü bilimsel nesnellik; ön yargı, sabit fikir, kalıplaşmış hüküm, saplantı, taassup ve genellemeden arınmış bir vaziyette tarafsız ve bağımsız bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu çalışmada, analitik yöntemin yanı sıra karşılaştırma yöntemi ile kaynaklarda verili olan bilgilerin anlatımında tanımlayıcı ve açıklayıcı deskriptif/betimsel yöntem ve konunun amacına ve savına uygun tarzda argümantasyon yöntemi kullanılmıştır.

1. İSMET SIFATI: PEYGAMBERLERİN MASUMİYETİ

Lügatte önleme, engelleme, durdurma, koruma/esirgeme, gözetme, destekleme, tutma, yapışma/ayrılmama gibi manalara gelen ismet, istilâhî olarak Allah'ın lütfuyla kulunu vuku bulacak kötülük, zarar ve çirkinliklerden uzak tutması; onu, günah ve masiyetler işleme imkânı ve gücü olduğu halde onlardan korumasıdır (Cürcânî, 1938, 127; İbn Fâris, 1399/1979: IV, 331; İbn Manzûr, 1119: IV, 2976). Bir bakıma O'nun, kulunu toplum nezdinde küçük düşüren ve zelil kılan tutum ve davranışlardan alıkoyması ve koruması demektir. Kur'ân'da "korumak ve kurtarmak" manasında kullanılan (Mâide 5/67; Yûnus 10/27; Hûd 11/43; Ahzâb 33/33; Mü'min 40/33) ismet, İslâm düşünce geleneğinde peygamberlere özgü zorunlu bir vasıf olarak kullanılırken; İmâmiyye Şiâsi, sayılarını on iki olarak

2 Ahbârîlik hakkında bilgi için bkz. (Yurdağür, 1988: I, 490-491; Uyar, 2000, 47-85, 135-334, 339-359).

3 Usûlîlik hakkında bilgi için bkz. (Öz, 2012: XXXXII, 214-215; Uyar, 2000, 85-131, 334-339).

belirlediği imamlarının⁴ da ilahî koruma ve gözetim altında olduklarını ileri sürerek onların masum olduklarını savunmuşlardır. Zira ilahî vaadin bir gereği olarak kıyamet kopana kadar masum rehberin varlığı bir ihtiyaç olup Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte bu ihtiyacı imamlar temin etmektedir. Peygamberler gibi onlar da birey ve toplulukları hidayete ulaştırmak üzere nass ve tayinle bizzat Allah tarafından belirlenmiş ve seçilmiş kişilerdir. Aynı zamanda onlar, ilahî nurun son peygamber Hz. Muhammed kanalıyla kendilerine intikal ettiği mümtaz önderlerdir (Uyar, 2000,19-20). Nasıl ki bir lütuf olarak peygamber göndermek Allah için zorunlu ise aynı şekilde aslah ilkesi gereği masum imam tayin etmek de O'na vaciptir (Tıgılı, 2018, 432, 435, 436). Ancak çalışmanın kapsam ve sınırlılığı gereği burada, ekolün temel inanç asıllarından olan ve nübüvvetin devamı olarak görülen imamette ismet konusu hakkında bahsedilmeyecektir.

Ahbârî ve Usûlî âlimlerin genel kabulüne göre nübüvvet, her şeyden önce ilahî bir vazife ve Rabbânî bir elçilik makamıdır. Allah'ın adaleti ve hikmeti gereği bu makam ilahî bir lütuftur.⁵ Allah, bu ulvî makama, sâlih kulları ve kâmil dostlarından kimseleri tercih eder ve seçer. Bu makamı temsil eden kimseler, insanları ahlâkî kötülüklerden, rezil ve zararlı âdetlerden tezkiye etmek ve uzak tutmanın yanı sıra onlara hikmeti ve irfanı öğretmek, hayır ve saadet yollarını beyan etmek ve dünya ve ahiret derecelerini yükseltmek gayeleri taşırlar. Bu gayeler doğrultusunda onlar, Allah tarafından dünya ve ahirette maslahat ve menfaatlerine olana insanları sevk edene dek vazifelendirilmişlerdir (Muzaffer, 1367/1948: I, 215). Ayrıca onlar, insanların tabiatlarında bulunan noksan ve kusurların yanı sıra çıkar ve menfaatlerine düşkünlükleri hasebiyle yararlarına ve zararlarına olanları idrak etmekte yetersiz kaldıkları hususları kendilerine bildirirler (Küleynî, 1388/1968: I, 16, 25, 178). Nitekim onları -imamlar hariç- diğer insanlardan ayıran en önemli vasıf ismet sıfatıdır. Kuşkusuz hidayet rehberleri olan bu seçkin şahsiyetlere güvenmenin ve onlara itaat etmenin yegâne şartı masumiyettir. Allah tarafından kendilerine bahşedilen bu nitelik sayesinde onlar, günah işleme gücü ve iradesine sahip olmalarına rağmen büyük veya küçük hiçbir günahı işlemez ve hata etmezler. Başka bir deyişle peygamberlik öncesi ve sonrası bilerek/kasten yahut bilmeyerek/sehven büyük ve küçük günah işlemekten masumdurlar. Onların masumluğu, doğumlarından başlayıp ölümüne kadar sürer. Aksi takdirde güvenilirliklerini ve inandırıcılıklarını kaybetmekle beraber gönderildik-

4 Şîa'nın temel inanç esaslarından olan imâmet doktrinine göre nass ve tayin ile görevlendirildiğine inanılan imamların sayısı on iki olup bunlar, Hz. Alî (ö. 40/661) başta olmak üzere onun iki oğlu Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ile Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Alî Zeynelâbidin (ö. 95/713), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799), Alî er-Rızâ (ö. 203/818), Muhammed el-Cevâd (ö. 220/835), Alî el-Hâdî (ö. 254/868), Hasan el-Askerî (ö. 260/873) ve onun oğlu Muhammed el-Mehdî'dir (d. 255/869- ö. ?) (Bozan, 2019, 2).

5 İmâmîyye Şîasında nübüvvetin ilahî bir lütuf olduğuna ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. (Muzaffer, 1367/1948: I, 233-243).

leri toplum nezdindeki konumları ve itibarları sarsılır. Bu durum, insanların kendilerinden uzaklaşıp mesajlarından yüz çevirmelerine neden olduğu gibi ilahî davetin amacını lekeler ve zarar verir (Hillî, 1407/1986, 349; Şerif Murtazâ, 1409/1988, 3-4; Tabâtabâî, 1993, 132). Şayet onlar, küçük veya büyük günahlardan birini işlemek istediklerinde, hemen ilahî ikazla karşılaşır ve kendilerine gelerek ondan sakınırlar, kendilerine ne emredildiyse onu ifa ederler (Hillî, 1407/1986, 365). Dolayısıyla ilahî mesajı tebliğ, izah ve tatbikle yükümlü olan peygamberler, ilahî hidayet ve tevfiikle masumiyet mertebesine erişmiş hüccetlerdir.

Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî'den (ö. 329/941) sonra Ahbârî düşünce akımının en önemli âlimlerinden sayılan İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), eşsiz ve benzersiz yaratımıyla mahlûkâtı/muhdesâtı yokluk-tan varlık sahnesine çıkararak Allah'ın, peygamberleri yönlendirmek suretiyle vazifelendirip millet ve topluluklara gönderdiğini ve onlara hüccet kıldığını belirtir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1430/2009, 283). Ona göre Allah, bahşettiği ilim sayesinde peygamberleri meleklerden üstün kılmış (Bakara 2/30-33, Hicr 15/30) ve böylece kendilerini yücelttiğini, şerefli ve itibarlı kıldığını beyan etmiştir. Zira ilim, üstünlüğü ve saygınlığı gerektirir. Nitekim Allah katından hakkı getiren peygamberlerin (Nisâ 4/17; A'râf 7/43, 53) sözleri Allah'ın sözleri, emirleri O'nun emri, tâatleri O'nun tâati, masiyetleri O'nun masiyeti olup onlar asla heva ve hevesleriyle değil, sadece O'nun adına ve O'nun vahyi ile konuşurlar (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1435/2014, 271-274, 283-284; 1978, 104-105, 107-108). Dolayısıyla her daim Allah'ın koruması ve gözetimi altında olan masumlar olarak peygamberler her çeşit kir ve lekeden temizlenip arınmışlardır. Büyük veya küçük hiçbir günah işlemezler, kendilerine emredilen hususlarda O'na karşı gelmezler ve emirleri aynen yerine getirirler. Halleriyle ilgili bir hususta onlar, ne noksanlık ve kusurla, ne isyanla ne de cehaletle vasıflandırılırlar. Bilakis iş ve durumlarının başlangıcından sonuna kadar ilim, kemâl ve tamlıkla nitelenmişlerdir. Eğer bir kimse, halleriyle ilgili bir hususta onların ismetini nefyederse, onları tanımamış demektir. Böyle bir kimse de küfre düşer (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1435/2014, 204-206; 1978, 113).

İbn Bâbeveyh el-Kummî nazarında peygamberler, insanların önderleri ve Allah'ın hüccetiyle kaim kimselerdir. Bir diğer ifadeyle tüm yaratılmış üzerine O'nun güvenilir ve otoriter hüccetleri olan mümtaz şahsiyetlerdir. Bu sebeple tam bir teslimiyetle onlara tâbi olmak vaciptir. Bu anlamda Kur'an (Nisâ 4/59, 80, 83), bu gerçeği vurgulayarak onlara itaatin zorunlu olduğunu bildirir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1439/2018: I, 75-76). Esasen peygamberlere itaatin gerekli oluşu, onlardaki temel bir sıfat olan ismet ile doğrudan alakalı ve ilişkilidir. Daha doğrusu bu vücûbiyet, onları diğer insanlardan üstün ve faziletli kılan ismet sıfatına dayanır. Çünkü insanların her zaman ve her konuda kendilerine güvenip dayanmaları ve tâbi olmaları

rı, onların bu sıfatına bağlıdır. Zaten ilahî bir mevhibe olarak bu ulvî makamı hak etme noktasında bu sıfat, temel ve öncelikli belirleyici pozisyonundadır. Kuşkusuz peygamberler, nübüvvetten önce de her çeşit kusur, ayıp ve kabahatlerden, yanılığdan, hatadan, nisyandan, büyük-küçük günah ve masiyetlerden uzak ve berî olan emîn ve sâdık yaradılışlı temiz kimselerdir. Hâliyle ismet vasfının mevcudiyeti, onların söz ve fiillerine mutlak güvenin yanı sıra emirlerine kesin ve zaruri itaati kaçınılmaz kılmaktadır (Muzaffer, 1367/1948: I, 254, 263, 271-272).

Öte yandan İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin talebelerinden olan ve Usûlîlik akımının öncüsü ve kurucusu sayılan İbnü'l-Muallim (ö. 413/1032), Allah'ın peygamberler seçip atmasının ilahî hikmet gereği vacip olduğunu ve buna da lütfun delaleti ettiğini vurgular. Ona göre nübüvvet, akibetinin hayır olduğunun bilinmesi için şeref ve itibar sahibi kimselere Allah tarafından verilen bir iyilik ve ihsandır. Mükellefin kendisiyle birlikte tâate yaklaşması ve masiyetten uzaklaşması anlamına gelen lütfun, onun açısından hikmet noktasında vacip oluşunun delili ise mükellef kılının niyet ve amacının onunla bağının olması ve ona dayanmasıdır. Bu da istenen ve gerekli olan bir durumdur. Nübüvvet görevini yerine getirmesinden ötürü peygamberlere tazim, hürmet ve itaat zorunludur. Zira onlar, bu makamı ilmiyle hak eden kimselerdir (İbnü'l-Muallim, 1413/1992b, 63-64; 1413/1992d, 35). Binaaleyh hasen olan nübüvvet, akıl ve mütevatir haberlerin delaleti üzere yaratılmışlar için bir lütuftur (İbnü'l-Muallim, 1413/1992e, 42).

Buradan hareketle nübüvvet makamını temsil eden peygamberlere güvenin ve itaatin olmazsa olmaz kriteri ismet sıfatıdır. İbnü'l-Muallim, bu sıfatı, Allah tarafından hüccet kılınan kimselerin dinde hata ve yanılığa düşmeme noktasında kendisine tutunduğu bir dayanak olarak tanımlar. Bir diğer ifadeyle o, her ikisi üzerinde gücü ve kudreti olmakla beraber masiyetin meydana gelmesini ve tâatin terkinin engelleyecek biçimde Allah'ın mükellefe etkisinin olduğu bir iyilik ve ihsan demektir. Buna göre hüccetler için bir lütuf ve tevfiik olan ismet, ne çirkin ve kötü bir iş yapmaya güç ve kudretin kişiden alınması ne iyi ve güzel bir iş yapmaya masumun zorlanması ne de masumun iyiye ve güzele mecbur edilmesidir. Bilakis O'nun kullarından bir kulunu tercih edip seçtiğinde o kimsenin günahattan uzak durmasıdır. Tabiatıyla bu sıfat, masiyete güç ve kudreti olmaya, ona yönelik istek ve temayülün bulunmasına, masiyeti işlemeye şehvetin teşviki/kışkırtması ve davetinin olmasına aykırı değildir. Ne var ki insanlar, bunu o kimsenin hâlinde olduğunu bilmezler. Onlar yalnızca o kimsenin en iyi ve seçilmiş olduğunu bilirler. Nitekim Kur'ân'da bu gerçeğe işaret edilir (Enbiyâ 21/101; Sâd 38/47; Duhân 44/32). Bu yüzden masiyetin olduğu yerde gözdağı/korkutma ve tehdidin olmasına ihtiyaç vardır. Zira ismet sıfatı; emir, nehiy, ebedî azap ile korkutma ve ebedî saadeti müjdelemeyi özünde barındırır. Şayet böyle olmamış olsaydı, bu sıfatın manası

hakkında tamlık ve bütünlük hâsıl olmazdı (İbnü'l-Muallim, 1413/1992c, 115; 1413/1992d, 37; 1413/1992f, 128).

İbnü'l-Muallim'e göre, nübüvvetten önce ve sonra peygamberlerin tamamı masum olup büyük veya küçük hiçbir günah işlemezler. Filhakika küçük günahları işleyen bir kimse, o günahların hepsini hafif/önemsiz görür ve ciddiye almaz. Bu da o kimseyi kınamayı ve ayıplamayı gerektirir. Hâlbuki peygamberler küçük bir günahı bile ciddiye alır ve ondan kaçınırlar. Çünkü onlar, Allah'a sürekli itaat eden ve kendisine hiç karşı gelmeyen kimselerdir (İbnü'l-Muallim, 1413/1992b, 62; 1413/1992f, 129). Nitekim akıl; kasıt, taksir (ihmal ve kusur) ve isyan olmaksızın mendubu yani dinen yapılması istenmekle beraber terk edilmesi kınama ve ceza gerektirmeyen bir fiili/işi yapmamayı caiz görür; fakat zorunlu kılınanı terk etmeyi caiz görmez. Allah'ın yaratılmışlara hüccet kıldığı peygamberler, her hallerinde kemal ve eksiksizlikle/tamlıkla nitelenmişlerdir. En olgun ve en mükemmel işleyen bir akla sahip olan bu hidayet rehberlerinde, mükellef kılınmadan önce de noksan ve cehalet hallerinden biri bile görülmemiştir. Onlar ilim ve ismette tam ve mükemmeldirler (İbnü'l-Muallim, 1413/1992f, 130). Onların masum olduklarının en açık kanıtı, ömürleri boyunca onlardan günah, kusur, kabahat vuku bulmuş olsa, mutlaka akıllar onların peşinden gitmekten nefret eder ve ürküp kaçardı (İbnü'l-Muallim, 1413/1992d, 37). Oysa tarihî tecrübe ve olgusal gerçeklik göstermektedir ki peygamberlerin dürüst, güvenilir ve masum oluşları, insanların kendilerine ve getirdiği ilahî mesajlara uymalarında oldukça etkin ve belirleyici olmuştur.

Netice itibarıyla hem İbn Bâbeveyh el-Kummî hem de talebesi İbnü'l-Muallim, ilahî bir vazife ve kutsal bir elçilik olarak tanımladıkları nübüvvet makamı için ismet sıfatını olmazsa olmaz itikâdî bir asıl olarak kabul ederler. Niteliği, zamanı ve sınırı/kapsamı bağlamında ele aldıkları bu sıfatı, masum olanın ayırt edici bir zâtî özelliği olduğu inancındadırlar. Üstelik onlara göre bu özellik, peygamberlere özgü olan diğer temel özelliklerin başında gelmenin yanında onlara temel ve dayanak oluşturmaktadır. Bu özellik sayesinde peygamberler, kötülük ve günah işlemeye güç ve kudretleri olmasına rağmen doğumlarından ölümlerine kadar kasten veya sehven Allah'a karşı hiçbir büyük ve küçük günah işlememişlerdir. Aynı zamanda onlar, O'nun emir ve tavsiyelerini aynen ifa ettikleri gibi, O'na asla isyan etmemişlerdir. Bu da onlara itaat ve teslimiyeti gerektirmektedir. Öyleyse bu özelliğin yokluğu, onlara olan inanç ve bağlılığı ortadan kaldırmakla beraber kendilerine tâbi olmayı anlamsız ve gereksiz kılmaktadır. Dürüstlük, güvenilirlik ve masumiyeti beraberinde getiren ismet vasfıyla peygamberler, insanlar arasında muteber ve mümtaz şahsiyetler ile otoriter ve karizmatik liderler olarak tanınmışlardır. Toplum nezdinde peygamberlerin konumunu yücelten ve değerli kılan temel özellikler arasında bilhassa bu vasıf, öncü rol ve işleve sahiptir.

2. SEHVÜ'N-NEBÎ: HZ. MUHAMMED'İN SEHVÎ

Hâtemü'l-enbiyâ yani nebîlerin sonuncusu olmakla beraber Kur'ân'da güzel örnek ve rol model olarak takdim edilen Hz. Muhammed (Ahzâb 33/21), tüm insanların yol ışığı ve hidayet rehberidir. Aynı zamanda övülmeye layık yüce ve üstün bir ahlâk üzere olduğu vurgulanan (Kalem 68/4) peygamberimizin unutmaması, yanılması ve gaflete düşmesi anlamına gelen sehvü'n-nebî, kelâm, tefsir, hadîs ve tasavvuf gibi dinî ilimlerde muhtelif mezhep ve kollarınca ele alınıp incelenmiştir. Bu anlamda konu, peygamberlerin temel zâtî özelliklerinden olan ismet sıfatı bağlamında bir sorun olarak tartışılmış ve sorgulanmıştır. Nebevî yönünün yanında bir beşer olan Hz. Peygamber'in (Kehf 18/110; Fussilet 41/6) gerek Kur'ân'da (En'âm 6/68; Kehf 18/24; A'lâ 87/6-7) gerekse hadîslerde (Buhârî, Gasl, 5:17; Salat, 8:32; Sehv, 22:1, 2, 3, 4, 5; Müslim, Mesâcid, 19:85, 86, 87, 91, 92, 93, 97; Ebû Dâvûd, Salât, 158:907, 195:1034; Tahâret, 234, 235; Nesâî, Sehv, 13:21, 26; Tirmîzî, Salât, 171/391, 289:392; İbn Mâce, İkâmet, 129:1203, 130:1205, 134:1213, 1214) kimi zaman unuttuğu ve yanlış bildirdiği bildirilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber, "Ben de bir beşerim, sizin unuttuğunuz gibi ben de unuturum. Unuttuğum zaman bana hatırlatın" (Buhârî, Salât, 8:31, Müslim, Mesâcid, 9:89; Nesâî, Sehv, 13:25, 29, 29; İbn Mâce, İkâmet, 133:1211; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I: 279, 420) buyurmuştur. Yine Bakara suresi 106. ayet⁶ ile A'lâ suresi 6 ve 7. ayetlerde⁷ Allah'ın, Hz. Peygamber'e dilediği ve gerekli gördüğü bazı ayetleri unutturduğu beyan edilir. Ancak bu unutturma, O'nun meşiet ve kontrolü altında gerçekleştiği için Kur'ân'ın sağlam ve güvenilir bir kutsal kitap olması açısından herhangi bir problem teşkil etmez ve onun mevsûkiyetine hâlel getirmez (Bağcı, 2014, 171-172).

Öte yandan diğer peygamberler gibi vahiy alma, onu tebliğ ve tebyîn esnasında Allah'ın kontrolü ve gözetimi altında olduğu için bu konuda unutmama, yanılma ve gaflete düşme gibi beşerî zaafardan korunmuştur. Buna ilişkin İslâm âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf ve çekişme söz konusu değildir. Zira o, nebevî yönü gereği bu görevi yerine getirmekle yükümlü olmanın yanında onu kesin olarak tasdik etmekle vazifelidir. Şayet bu konuda unutmama ve yanılmanın mümkün ve caiz olduğu düşünülürse, işte o zaman tasdik gerçekleşmemiş olur. Bunun dışında günlük rutin işleri başta olmak üzere kendisinin mükellef olduğu ibadet ve tâatleri ifa etme hususunda unutmama ve yanılmanın meydana geldiği hususunda İmâmiyye Şîasının Usûlî kolu hâricindeki diğer mezhep âlimleri arasında görüş birliği ve uzlaşısı hâkimdir. Onun bu zaafılara maruz kalması, dinin genel ilke

6 "Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeyi hakkıyla yettiğini bilmez misin?" Bakara 2/106.

7 "Sana Kur'ân'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. Ancak Allah'ın dilediği başka. Şüphesiz O, açık ve gizli olanı bilir" A'lâ 87/6-7.

ve esaslarına ilişkin olmadığından onun peygamber oluşunda noksanlık ve yetersizlik oluşturmaz ((Bağcı, 2014, 172-173, 219). Aksine bu zaaf, onun beşer oluşundan kaynaklıdır. Belki de Allah, bu zaafıyla ilgili olarak onun mahlûk ve beşer oluşunu insanlara göstermekte/hatırlatmakta ve böylece insanların ona karşı aşırı sevgi ve bağlılık besleyerek ona tapmalarını ve onu ilah seviyesine çıkarmalarını istemektedir.

Bu kapsamda Hz. Peygamber'in sehvinin ortaya koyan bazı fiil ve davranışlara rastlanmaktadır. Hepsisi de namaz ibadetiyle ilgili bu unutmama ve yanılmama şunlardır: Dört rekâtlı bir namazın ikinci rekâtında teşehhüde oturmadan ayağa kalması (Buhârî, Sehv, 22:1; Müslüm, Mesâcid, 19:85, 86, 87; Ebû Dâvûd, Salât, 195:1034; Tirmîzî, Salât, 171/391; Nesâî, Sehv, 13:21), dört rekâtlı bir namazın ikinci rekâtında selam vermesi (Buhârî, Sehv, 22:3, 4, 5; Müslüm, Mesâcid, 19:97; İbn Mâce, İkâmet, 134:1213, 1214), dört rekâtlı bir namazı üç rekât kılması (Buhârî, Salât 8:31, Sehv, 22:2; Müslüm, Mesâcid, 19:89; Nesâî, Sehv, 13:25 28, 29; Tirmîzî, Salât, 289:392; İbn Mâce, İkâmet, 129:1203, 133:1211; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I: 279, 420), dört rekâtlı bir namazı beş rekât olarak kılması (Buhârî, Salât 8:32; Müslüm, Mesâcid, 19:91, 92, 93; Nesâî, Sehv, 13:26; İbn Mâce, İkâmet, 130:1205), namazda şüpheye düşerek sehiv secdesi yapması, namaz esnasında ayetlerin bir kısmını atlaması (Ebû Dâvûd, Salât, 158:907) ve cünüpken namaza durmasıdır (Buhârî, Gasl, 5:17; Ebû Dâvûd, Tahâret, 234, 235). Tüm bu hâdiseler, tabii ve fitri bir durum olup onun beşer oluşunu ortaya koyar. Bu nedenle onun Allah tarafından uyarılmasına gerek yoktur (Bağcı, 2014, 219-223).

Peygamberimizin söz, fiil ve davranışlarında sehvinin olup olmadığı konusu, İmâniyye Şîasının Ahbârî ile Usûlî akımı arasında üzerinde hassasiyetle durulan meselelerin başında gelir. Bilhassa bu mesele, mezhebin bu iki akımın ayrışmasında mühim tartışma konularından biridir. Zira sehvin kabul edilmesi hâlinde onun imamlara kadar uzanma ihtimal ve imkânını beraberinde getirip getirmeyeceği ve bunun da ismet teorisine zarar verip onu hükümsüz kılıp kılmayacağı noktasında mesele, mezhep açısından önemli ve bir o kadar hassastır. Açıkçası imâmet inancı üzerine kurulu olan ve bu inancıyla öne çıkan bir mezhebin bu kaygısını anlamak zor olmasa gerektir. Nitekim Ahbârî-Usûlî ayrımında köşe taşı konumunda olan İbn Bâbeveyh el-Kummî, Allah'ın Hz. Muhammed'in en güzel örnek olduğunu (Ahzâb 22/21) müjdeleyerek o, neyi verdiyse onu almayı ve neyi de yasakladıysa ondan kaçınmayı buyurduğunu (Haşr 59/7) belirtir. Bir diğer ifadeyle Allah, her konuda onun önderliği ve rehberliğinde yol alınması gerektiğini emretmektedir. Kummî'ye göre günlük rutin işlerin bile Hz. Peygamber ve Ehl-i Beytinin ortaya koyduğu şekilde gerçekleştirilmesi gerekir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1439/2018: I, 78). Zira peygamberimiz, peygamberlerin efendisi ve en üstünüdür. O, hakkı getirmiş ve diğer tüm

peygamberleri doğrulamış ve onaylamıştır. Onu yalanlayan ve inkâr edenler, elem verici bir azabı mutlaka tadacaklardır. Ona inananlar, tazim edenler, destekleyip yardım edenler ve onunla birlikte inen nûra tâbi olanlar, Kur'ân'da ifade edildiği üzere (A'râf 7/157) kurtuluşa erecekler, zafer ve başarıya ulaşacaklardır (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1435/2014, 285; 1978, 108).

Buradan hareketle Kummî, Allah'ın Hz. Muhammed ve onun soyundan gelen imamlardan daha üstün bir varlık yaratmadığına, onların O'nun katında en sevilen yaratılmışlar olduklarına, en asil ve en değerli olduklarına inanılması gerektiğini söyler. Onun açısından A'râf suresi 172. ayette⁸ vurgulandığı üzere Allah'ın peygamberlerden söz aldığına, O'nu en evvel kabul edenlerin Hz. Peygamber ve imamlar olduklarına inanılmalıdır. Ayrıca onun Allah tarafından zerre dünyasındaki peygamberlere yani hiçbir varlık yaratılmadan önce kendisi ve diğer peygamberler ruhlar iken onlara gönderildiğine inanılmalıdır. Yine Allah'ın her peygambere ilim ve irfanının miktarınca verdiği ve peygamberimizi O'nu ikardaki önceliğinin üstünlüğüne inanılması icap eder. Çünkü tüm mahlûkâtı Allah, Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyti için yaratmıştır. Eğer onlar olmamış olsaydı, Allah ne göğü ne yeri ne cenneti ne cehennemi ne Âdem'i ne Havvâ'yı ne melekleri ne de yaratmış olduğu şeylerin herhangi birini yaratırdı (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1435/2014, 286-288; 1978, 108-109).

Ahbâriler ile Usûlîler arasında tartışma ve ihtilaf konusu olan sehvi'n-nebî hakkında Kummî, diğer İsnâaşeriyye âlimleri gibi onun Hz. Peygamberin sözlerinde vuku bulmadığını düşünür. Ancak ona göre onun sehvi, fiil ve davranışlarında karşımıza çıkar. Bu noktada o, onun sehviyle ilgili iki ahbârı aktarır. Birinci ahbâra göre Allah, güneş doğuncaya kadar Hz. Muhammed'i sabah namazına kaldırmayıp uyutmuştur. Güneş doğduktan sonra o, kalkıp fecirden önceki iki rekâtı kılmış ve ardından sabah namazını eda etmiştir. İkinci ahbâr ise onun dört rekâtlık bir namazın ikinci rekâtında unutarak selam vermesidir. Bu olaya bizzat şahit olan Zü'l-yedeyn lakabıyla tanınan Ebû Muhammed Umeyr b. Abd isminde bir sahâbi olup bu kişiden dost ve muhalif herkes rivayette bulunmuşlardır. Bu anlamda ondan gelen ahbârın reddi, onun varlığının inkâr edilmesi demektir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1429/2008: I, 358, 360). Sonuçta bu ahbâr, senet ve metin açısından sahîh ve güvenilirdir. Buna karşın Hz. Peygamber'in sehvinin kabul etmeyenler, bu sahâbinin ve haberin asılsız olduğunu iddia ederek yalanlamışlar ve inkâr etmişlerdir. Müfevvida⁹ olan bu

8 "Hani Rabbin Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, «Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?» demişti. Onlar da «Evet, şahidiz» demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, «Biz bundan habersizdik» dememeniz içindir» A'râf 7/172.

9 Evrenin yaratımı, yönetimi ve düzeninin, ahirette ceza ve mükâfat verme işinin Allah tarafından Hz. Alî'ye ve onun soyundan gelen imamlara havale edildiğini öne süren grup olan Müfevvida hakkında bilgi için bkz. (Öz, 2020: XXXI, 499-500).

gulâta¹⁰ göre sehvü'n-nebî caiz olsaydı mutlaka tebliğde de caiz olurdu. Nasıl ki tebliğ peygamberimize farzsa namaz da ona farzdır (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1429/2008: I, 359, 360).

Kummî'ye göre onların bu iddiası, temelsiz ve mesnetsiz olup tarihi tecrübeye ve olgusal realiteye aykırıdır. Her şeyden önce böyle bir savda, bir beşer olan peygamberin tabîi ve fitrî durumu görmezden gelinip yok sayılmaktadır. Oysa namaza kalkamama ile namazda unutma ve yanılma, tüm insanlar için geçerli olan ortak hallerdendir. Diğer insanların başına gelebileceği gibi, kendini namaza adayan peygamberimizin de başına gelebilir. Fakat o, diğer insanlardan farklı olarak nebevî yöne sahiptir. Bu yön, ona özgü bir hâldir. Bir peygamber olması nedeniyle nübüvvetin şartlarından olan tebliğde onun unutması ve yanılması mümkün değildir. Bu yüzden namazda başına gelen sehvin tebliğde meydana gelmesi makul ve kabul edilebilir değildir. Şüphesiz nübüvvet, hususî bir kulluktur. Namaz ise ortak bir ibadettir. Gerek bu ibadette unutma ve yanılma gerekse uyu-ya kalma tüm insanlar için geçerli olan tabîi ve fitrî hallerdendir. Hâliyle onun sehvi, bizim sehvimiz gibi değildir. Onun beşer ve mahlûk olduğunun bilinmesi, kendisi dışındaki herhangi bir varlığın Rab olarak mabut edinilmemesi ve onun sehvinin kendi sehivleri gibi olduğunun insanlarca bilinmesi için Allah ona unutturmuştur. Ancak bizim sehvimiz şeytandan olup onun sehvi Allah'tandır (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1429/2008: I, 359-360). Zira şeytan, onun üzerinde nüfuz ve hâkimiyet sahibi değildir. Onun nüfuz ve hâkimiyet sahibi olduğu kimseler, müşrikler ve kendisine tâbi olan dalâlet ehlidir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1429/2008: I, 360; İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 30). Ayrıca Kummî, hocası Muhammed b. Hasan'ın, Hz. Muhammed'in sehvinin nefyetmenin aşırılığın ilk derecesi olarak gördüğünü belirtir. Hocasına göre, bu manada gelen ahhârın reddedilmesi caiz olsaydı kesinlikle tüm ahhârın reddedilmesi caiz olurdu. Bu da din ve şeriatın iptal edilmesi demektir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, 1429/2008: I, 360). Dolayısıyla Kummî ve hocası nazarında diğer konulardaki ahhârda olduğu gibi, onun sehvine ilişkin gelen ahhârın da doğru ve gerçek olduğuna inanılması gerekir.

Diğer taraftan İbnü'l-Muallim, Kuran¹¹ ve hadîsten¹² delil getirip Hz. Muhammed'in nebilerin sonuncusu olduğunu dile getirir (İbnü'l-Muallim, 1413/1992d, 38). Ona göre o, dünyaya gelişinden ahirete irtihaline kadar Allah'a asla karşı gelmemiş ve kasten/bilerek O'nunla anlaşmazlık ve ihtilaf yaşamamış yani O'nun hilafına bilerek hiçbir fiil ve davranışta bulun-

10 Şii müelliflerce imâmet konusunda aşırı fikir ve görüşleri benimseyen, Şîa'ya bağlılık iddia eden gruplar için kullanılan Gulât hakkında bilgi için bkz. (Öz, 1996: XIII, 333-337).

11 "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve nebilerin sonuncusudur..." Ahzâb 33/40.

12 "Senin (Hz. Ali'nin) bana göre konumun, Hz. Hârûn'un Hz. Mûsâ'ya olan konumu gibidir; ne var ki benden sonra nebî yoktur." Buhârî, Fedâil, 9; Müslüm, Fedâilü's-Sahâbe, 30; Tirmizî, Menâkıb, 20.

mamıştır. Bu anlamda kendisi, hayatı boyunca ne kasten ne sehven küçük veya büyük tek bir günah bile işlememiştir. Aynı zamanda o, herhangi bir zaman diliminde dalgınlık, unutkanlık ve yanılı göstermemiştir. Bu hususta Kur'ân ve onun Ehl-i Beytinden tevâtür derecesinde ahbâr mevcuttur. Buna da delil, şayet ömrünün öncesinde ondan söz alınmış olsa elbette bu söz hakkındaki ahbâra güven artardı ve yine ondan kusur, kabahat, hata ve günah meydana geleceğine ilişkin söz alınmış olsa mutlaka akıllar, onun peşinden gitmekten nefret ederdi. Hâl böyle olunca peygamber göndermenin faydalı olduğu gerçeği hükmünü yitirir ve sona ererdi. Ayrıca Allah, onun, hiçbir vakit hak yoldan sapan ve azgınlık içinde olan biri olmadığını¹³ vurgulamaktadır (İbnü'l-Muallim, 1413/1992b, 42-43; 1413/1992d, 37). Nitekim O, onu tüm yaratılmışlara tercih etmiş ve dinde kendisini örnek ve rehber kılmıştır. Aynı zamanda onu hata ve yanılılardan korumakla beraber kötülüklerden aklayıp kurtarmış, şüpheli ve tereddütlü şeylerden sakındırmıştır. Böylece ona olan lütuf ve keremini tamamlamıştır (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 17).

Bu doğrultuda İbnü'l-Muallim, imamlar gibi peygamberler için temel ve vazgeçilmez şart ve onların aslî bir özelliği olarak gördüğü ismetin delillerinin, sehvin söz ve fiillerde Hz. Peygamber'den nefyedilmesi gerektiğini savunur. Ona göre sehvü'n-nebî, peygamberlerin ismetiyle doğrudan ilintili bir konu olup varsayım ve zanla hakkında hüküm ve çıkarımda bulunulması mümkün olmayan inanç esaslarındandır. Zira usûlü'd-dîn olan dinin ana esasları ve itikâdî hükümler ile ilgili konularda, ilme ve yakîne yani kesin ve emin olunan bilgiye, şüphe ve zan içermeyen katî inançlara dayanılmalıdır. Allah, dinde zan ve varsayım üzere amel etmeyi nefyederek ilim ve yakîn ifade etmeyen bir konuda söz söylemeden sakındırmış ve buna karşı uyarılarda bulunmuştur (Bakara 2/169; En'âm 6/116; Yûnus 10/36, 66; İsrâ 17/36; Zuhuf 43/86).¹⁴ Bu sebeple dinde ve şeriatta hakka aykırı olan bir âhâd haber, zan ve varsayım ifade ettiğinden onun doğruluğuna ve meşruluğuna inanmak haram olmakla beraber onun din ve şeriatta delil olduğunu ve kesinlik taşıdığını söylemek imkân ve ihtimal dâhilinde değildir (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 4, 21-22). İçtihat ve nazar ehli olan fakihler de bu minvalde hareket ederek mücerret âhâd ahbâra itimat etmeyip ilim ifade etmediği ve bu yüzden kendisiyle amel etmeyi gerektirmediğine inanmışlardır (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 4).

İbnü'l-Muallim, sehvin Hz. Muhammed'in sözünde meydana gelmediği konusunda Şîî âlimler arasında görüş birliği ve ortak söylem hâkim olduğunu, buna karşın onun fiil ve davranışlarında ise fikir ayrılığı ve ça-

13 “Kaybolan yıldızla yemin olsun ki arkadaşınız hak yoldan sapmadı ve azmadı” Necm 53/1-2.

14 İbnü'l-Muallim'e göre bilgi olmaksızın Allah'ın dini hakkında konuşma üzerine tehdit ve korkutma ihtiva eden bu ayetlerle böyle konuşan ve bununla amelde bulunan kimseler yerilmekte, tehdit edilmekte ve azarlanmaktadır (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 20-21).

tışmanın bulunduğunu söyler. Ona göre, mezhep içerisinde nazar ve istidlale dayanmayıp yalnızca âhâd kabîli haber ve rivayetlere itibar eden âlimler, sehvi peygamberimize atfederek namaz esnasında onun unutup yanıldığını iddia etmişlerdir. Dinin aslından olan meselelerde şer'î ve aklî deliller yerine taklide yönelen bu kimseler, şemsiye konumundaki temel bir inanç esasıyla ilgili bir konuya aykırı olan âhâd hadîsin zâhirine delalet edene tutunarak yanlış karara varmışlardır. Oysa yapılması gereken, aklın temel hükümleri ve kesin verileri kullanılmak suretiyle o hadîs, senet ve metin bakımından tahlil edilip şer'î ve aklî delillerle irtibatı açığa çıkarılmalıdır. Başka bir deyişle âhâd haber, dinin aslından olan ismet inancıyla uyumlu ve uygun olacak biçimde tevil edilmelidir. Daha açık bir anlatımla peygamberimizin her yönden tam ve mükemmel olduğu yani söz, fiil ve davranışlarında Allah'ın onu hata ve yanılmadan koruduğu hususunda kesinlik oluşturana dek ve yine Allah'ın gerek dininin tebliğinde gerekse ibadet ve tâatlerinde muvaffak kıldığına ilişkin yakîni gerektirene kadar böyle bir haberden uzak durulmalıdır. Bunları yapmak yerine onlar, sehvi, âlemlere rahmet kılınan bir peygambere (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 17) yakıştırıp muhtevasında şüphe ve belirsizlikler olan bir hadîse itimat etmişlerdir (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 17, 22). Muhtelif lafızlarla varit olan bu hadîste, peygamberimizin dört rekâtlı bir namazın ikinci rekâtının ilk oturuşunda unutup yanılarak selam verdiği ve bunun üzerine "zü'l-yedeyn" isimli bir kişinin peygambere, "namaz mı kısaldı yoksa siz mi unuttunuz?" diye sormasına istinaden Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e, "onun dediği doğru mudur?" diye sormasının akabinde aldığı evet yanıtı üzerine kalan iki rekâtı kılıp tamamladığı, rivayet edilir (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 4, 20, 23).

İbnü'l-Muallim, bu hadîsin, sehvü'n-nebîye ahbârdan delil ve şahit olarak gösterilmesine karşı çıkıp itiraz etmektedir. Ona göre bu hadîs, ilmî açıdan fayda ve sonuç vermeyen âhâd ahbârdan olduğundan ne kanıt olarak kullanılır ne de kendisiyle ameli gerektirir. Zira haber-i vâhid, varsayım ve zan ihtiva eder. Yakîn derecesinde doğruluk ve kesinlik taşımayan bu hadîs, ne dinde ne de şeriatta delil olarak kullanılamaz (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 4, 20-21, 22). Ayrıca bu hadîs, nakledilenler arasını birleştirmek ve aralarında bağ kurmak mümkün olmayacak şekilde çelişki, tutarsızlık ve ayırt edememeye varıncaya kadar, nakledileni isnat etme/dayandırma bakımından râvîleri arasında ihtilaf ve farklılığın olduğu muallel bir hadîstir. Bir şey üzerine delil olarak bu hadîse güvenip dayanmak caiz değildir. Öyleyse hadîs ilminde gerekçelendirme yani illet ve sebep gösterme, ona itibar edilmeyi ve hüccet olarak görmeyi düşürmekle beraber onunla amel etmeyi mümkün kılmaz (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 5).

Bu noktada İbnü'l-Muallim, bu hadîsi kurgulanmış, sahte ve uydurma olarak tanımlar ve onun mevzu' hadîs olduğuna şu cihetlerden delil getirir:

Birincisi, bizzat rivayet metni gereğince, “hiçbiri olmadı” diyerek peygamberimiz, kendisinden sehvi nefyetmiştir. Hadîs sahih olduğunda onun bu sözünün manası, kendisinden gaflet, unutma ve yanılığının reddedilmesi demektir. Hâl böyle iken nasıl olur da onda sehvin vuku bulduğuna delil olarak alınır? Kuşkusuz onun bu sözü, zikredilen sorunun cevabı değildir. Zira soran sadece iki durumdan birini yani namazın kısalıp kısaltmadığını ve onun namazda unutup unutmadığını öğrenmek istemektedir. Buna verilen cevap, alışlagelmiş usûle muvafık olarak ikisinin birden olmadığıdır. İkincisi, tarîkleri itibariyle rivayet, sehiv olduğu iddia edildiği namazda peygamberimizin, içinde secde ayeti olan Necm suresini okuduğunu ihtiva eder. Üçüncüsü bu rivayet, namaz esnasında sahâbe arasından kimliği belirsiz olan “zü'l-yedeyn” dışında hiçbir sahâbînin bu sehvi dikkate almadığını gerektirir. Nitekim peygamberimizin, onun sözünden emin olmak istediğinde, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’e bunu sorduğu aktarılır. Hâlbuki bu ikisi dışında Hâşimoğullarından, Ensar ve Muhacir’den olan diğer sahâbîlerde onunla namaz kılanlar arasındadır. Niye sadece bu ikisine sormuş, diğerlerine sormamıştır? O ikisi dışında hiç kimseye güvenmemekte midir? Tüm bu çelişki ve tutarsızlıklar, onun adını lekelemek, imajını karalamak ve bozmak için ortaya konulduğuna ve yine onun hüccetine ve itibarına hâlel getirmeye işaret eder (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 5, 6, 31)

İbnü'l-Muallim, peygamberimizin namazda unuttuğunu ve yanlış olduğunu iddia eden kimselerin, bu sehvin hangi namazda vuku bulduğu hususunda ihtilafa düştüklerini belirtir. Ona göre bunlardan kimisi öğle namazında, kimisi de yatsı namazında olduğunu söylemişlerdir. Keza o, böyle kimselerin bu namazın kazasında da ihtilaf ettiklerini dile getirir. Zira Irak Ehli, peygamberimizin namazda konuşması nedeniyle bu namazı yeniden kılınması gerektiğini; buna karşın Hicaz Ehli ve onların taraftarlarının, namazın yeniden kılınmasına gerek olmayıp unuttuğu için iki sehiv secdesi yapılarak namazın tamamlanacağını savunmuşlardır (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 22, 24). Ayrıca o, sehvin olduğu öne sürülen hadîsi rivayet eden ve asıl adı Ebû Muhammed Umeyr b. Abd olan “zü'l-yedeyn” nisbesiyle meşhur sahâbînin varlığını reddeder. Ona göre “zü'l-yedeyn”, bir isimlendirme ve lakap takmadan ibaret olup eğer o, bu isimle bilinen kimse olsaydı elbette Umeyr isimlendirmesiyle de bilinen ve tanınan kimse olurdu. Oysa gerçek bunun aksi olup o, bilinmeyen ve tanınmayan meçhul bir kimsedir. Ayrıca insanların ondan rivayette bulunduğu iddiası da hakikati yansıtmamakla beraber ne fukâhânın usulünde ne de hadîs nakleden râvîler arasında onun ismi yer almaktadır. Şayet Muâz b. Cebel, Abdullah b. Mesûd, Ebû Hurayre ve onların benzerleri gibi bilinen ve tanınan kimse olmuş olsaydı mutlaka hadîs ilminde temayüz eden bir kimse olurdu (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 31). Yine İbnü'l-Muallim, peygamberin sehvinin Allah’tan, insanlarınki ise şeytandan olduğu iddiasının, tuhaf ve yadırganacak bir şey

olduğunu savunur. Ona göre hakkında bilgi sahibi olunmaksızın söylenen bu söz, diğer insanların akılları karşısında peygamberin aklının aciz, zayıf ve yetersiz olduğunu ilan etmek demektir. Fakat bunu, hiçbir aklın kabul etmeyeceği ortadadır. (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 30).

İbnü'l-Muallim açısından tüm bunlar, sehvin olduğu rivayet edilen hadîsin zayıflığına ve geçersizliğine delil, onun düşmesine hüccet olup onunla amel etmemeyi gerektirir (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 22). Buna bağlı olarak bu hadîse itibar ve itimat edenler, peygamberimizin yanılıp hata ettiğine, eksik ve kusurlu olduğuna hükmetmişlerdir. İsmetin ortadan kalkması anlamına gelen bu durum, mutlak surette onların akıl noksanı/kıt akıllı, zayıf/dar görüşlü ve tekliften/mükellef olmadan düşme âfetlerine sahip olmaya yakın olduklarını gösterir (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 7, 32). Öte yandan İbnü'l-Muallim, peygamberimizin sabah namazının farkında olmayıp Allah'ın güneş doğuncaya kadar kendisini uyuttuğu yönünde rivayet edilen haberin, onun namazdaki sehvi kabîlinden olduğunu savunur. Ona göre, diğer hadîs gibi bu hadîs de ilim ve ameli gerektirmeyen âhâd ahbârdan olup kim onu hedefler ve onun için çabalarsa yani ona itibar ederse, bu konuda kesin ve emin olmayan bilgiye dayalı zan üzerine hareket etmiş olur (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 27). Ancak süreleri geçene kadar namaz vakitlerinde peygamberlere uykunun galebe çalması mümkündür. Bu konuda onlara bir kusur, eksiklik ve kusur atfedilemez. Zira beşer, uykunun kendisine galebe çalmasından kaçınmaz. Bu sebeple uyuyan kimse kınanmaz ve ayıplanmaz. Sehv ise böyle değildir. Zira o, insanın tam ve mükemmel olmasıyla ilgili bir eksiklik ve kusurdur. Bu da insanın başına gelen ayıp, kusur ve zaafırlardır. Bu anlamda sehiv, kimi zaman unutanın fiilinden kaynaklanabilir kimi zaman da onun dışındakinin fiilinden kaynaklanabilir. Ne var ki uyku, insanların güç ve kudretinde olmayıp yalnızca Allah'ın fiilinden kaynaklıdır. Şayet o, onların güç ve kudretinde olmuş olsa onlar için ayıp ve kusur ifade ederdi. Oysa sehiv, bunun aksine olup kendisinden kaçınılması mümkün olan bir hâldir (İbnü'l-Muallim, 1413/1992a, 28).

Görüldüğü üzere İbnü'l-Muallim, bir taraftan peygamberimizin sabah namazına vaktinde kalkamayıp güneş doğuncaya kadar uyuyakalmasını nakleden hadîsî, onun sehviyle ilgili hadislerle aynı kefeye koyup ilim, yakîn ve ameli gerektirmeyen âhâd ahbârdan sayarken; diğer taraftan sehiv ile uyku arasındaki farklardan bahsetmektedir. Bu yaklaşım, birkaç açıdan kendi içinde çelişki ve tutarsızlıklar içermektedir. Birincisi, madem unutma ve yanılma ile uyumayı peygamberimizin ismetine hâlel getirici hallerden görmekte, niçin kendisi bu ikisi arasında ayırımı gitmektedir? Zira onun ismetinin lekelenmesine, hatta ortadan kalkmasına neden olacağı düşünülen bu iki hâlin varlığı, aralarında böyle bir ayırımı gerekli kılmaz. İkincisi, İbnü'l-Muallim'in, "insan, uykunun kendisine galebe çalmasından kaçı-

namaz ve bu yüzden uyuyan kimse kınanmaz ve ayıplanmaz” sözü, Allah Resûl’ünün güneş doğuncaya kadar uyuyakalıp saban namazının vaktini kaçırmayla ilgili hadîsî âhâd ahbârdan kabul edip reddetmeyi gerektirmez. Aksine bu söz, peygamber de dâhil tüm beşer için böyle bir hâli normal ve olağan görüp bu hadîsî ilk bakışta kabul etmeyi beraberinde getirir. Gerçi öyle olsa da yine de bu kişinin peygamber olduğu göz önünde bulundurulmak suretiyle ihtiyatlı ve temkinli davranılıp böyle bir hadîsi hemen inkâr etmek yerine tarafsız ve önyargısız bir şekilde senet ve metin açısından onu incelemeye tâbi tutmak gerekir. Üçüncüsü, bir hadîs, âhâd ahbârdan bile olsa ne kendisinin uydurma ve yalan bir rivayet olduğu anlamına gelir ne de inkâr edilmeyi gerektirir. Bilakis böyle bir hadîs, senet ve metin açısından tahlilinin yanı sıra Kuran’ın genel esasları ve evrensel temel ilkeleri ile onun peygamber tasavvuru ve bu tasavvura uygun sahih sünnet başta olmak üzere aklın bedîhî gerçekleri ve temel hükümleri, tarihî tecrübe, olgusal realite ile his ve müşahedeyle uygunluğu bakımından incelenip değerlendirilir. Ayrıca hadîslerin tamamına yakınının haber-i vâhid nevinden olduğu gerçeği karşımızda durmaktadır. Zira gerek muhaddislerden gerekse usûlcülerden hadîsler arasında mütevâtir hadîsin yokluğunu veya çok az olduğunu savunan çok sayıda âlim vardır. Hicrî dokuzuncu asırdan itibaren mütevâtir hadîsleri toplayıp bir araya getiren teliflerde mütevâtir olduğu ileri sürülen hadîslerin en fazla 310 kadar olduğu ve bu hadîslerin çoğunun da manen mütevâtir olduğu bizzat müellifleri tarafından vurgulanmaktadır (Korkmazgöz, 2018, 255). Dördüncü olarak da unutma ve yanılma ile uyku hallerinin peygamberlerde meydana gelmesi, ne onların nübüvvetine hâlel getirir ne de onlardaki ismet vasfını ortadan kaldırmaz. Zira bu iki hâl, tüm beşere özgü tabîî ve fitrî durumlardandır.

SONUÇ

İmâmiyye Şiâsî içinde iki düşünce akımı olan Ahbâri-Usûlî ayrımında dönüm noktası ve mihenk taşı konumunda olan İbn Bâbeveyh el-Kummî ile talebesi İbnü'l-Muallim, imamlar gibi peygamberlerin de doğumlarından itibaren sürekli Allah'ın koruması ve gözetimi altında olan masum hüccetler olduklarını iddia ederler. Onlara göre, imamları ve peygamberleri diğer insanlardan ayıran ve bu anlamda kendilerine güvenin ve itaatın yegâne şartı olan ismet vasfı, peygamberlerin her hâl ve hareketlerinde kemâl ve mükemmellikle nitelenmesini temin eder. İlahî hidayet ve tevfiik sonucu erişilen ve aynı zamanda peygamberlere özgü olan diğer temel özelliklere dayanak oluşturan bu zâtî vasıf sayesinde peygamberler, kötülük ve günah işleme güç ve kudretine sahip olmalarına rağmen nübüvvet öncesi ve sonrası bilerek veya bilmeyerek hiçbir günah işlemezler ve hata etmezler. Kısaca bu iki âlim nazarında onların masumiyeti, doğumlarından başlayıp ahirete irtihallerine kadar devam etmektedir. Oysa yaratılıştan/doğuştan gelen bir özellik olarak tasarımılanan bu masumiyet algısı, her şeyden önce Kur'ân'ın çizdiği sahih ve tutarlı peygamber tasavvuruna aykırıdır. Zira Kur'ân'da Hz. Âdem'e (Bakara 2/35-37, Tâhâ 20/121-122), Hz. Nûh'a (Hûd 11/45-47), Hz. Yûnus'a (Enbiyâ 21/87-88; Sâffât 37/140-148; Kalem 68/48-50), Hz. Dâvûd'a (Sa'd 38/24-25), Hz. Mûsâ'ya (Kasas 28/15-16; A'râf 7/143) ve Hz. Muhammed'e (Tevbe 9/43, 84; Abese 80/1-10) hata, günah, zulüm, tövbe ve istiğfar nispet edilmiştir. Nitekim onlar, Allah katında kötü ve çirkin olan fiilleri işlediklerinde O'nun tarafından uyarılmışlar ve muaheze edilmişlerdir. Hemen akabinde onlar da şeytana ve nefislerine yenik düşmelerine rağmen ısrarcı olmayıp yaptıklarından ötürü mahcubiyet ve pişmanlık duyarak Allah'tan bağışlanmalarını niyaz etmişlerdir. Affedilmelerinin ardından bir daha o masumiyeti ve günahı işlememişlerdir.

Kur'ân'ın sunduğu insanüstü ve olağanüstü güçlerle bezenmemiş/donatılmamış bir peygamber tasavvuru, güzel örnek/rol model ve rehber olan peygamberlerin, günah ve sevap işlemeye mütemayil olduklarını göstermekle beraber onların doğuştan gelen bir masumiyete sahip olmadıklarını gözler önüne serer. Zira hata, günah, zulüm, isyan, tövbe ve istiğfar kavramları, sadece insana isnat edilir. Onun dışında hiçbir varlık cinsine bu tür kavramlar atfedilmez. Aynı zamanda bu tasavvur, diğer insanlar gibi onların da beşerî işlev ve özellikler ile fitrî ihtiyaçlara sahip olduklarının delili ve göstergesidir. Fakat beşerî ihtiyaç ve zaafların kendilerinde bulunması, onların ne nübüvvetine ne de ismet vasfına halel getirir. Nitekim üstün ve yüce ahlâk üzere olan bu mümtaz şahsiyetler, vahiyleri alma, ezberleme, tebliğ, tebyîn ve tatbik konusunda korunmuşlardır. Diğer bir deyişle onlar, risâlet vazifelerini yerine getirmede herhangi bir yetersizlik ve zafiyet göstermemişlerdir. Bunun hâricinde tüm insanlar için geçerli

olan tabî ve fitrî hallere onlar da karşı karşıya kalmışlardır. Bu durum, peygamberlerin ilah olamayacağını ve ilahlık mertebesine çıkarılamayacağını açıkça ortaya koyar. Doğrusu onları hata ve gûnahtan tenzih etme çabası, onların beşerî yönlerinin göz ardı edilmesine anlamına gelir. Tamamen gûnah ve hatadan soyutlanmaları, onların beşer olduğu gerçeğini ortadan kaldıracak ve onları beşer üstü ve olağanüstü varlıklara dönüştürecektir. Bu ise onların insanlar nezdinde beşer üstü varlıklar olarak görülmelerine ve tanınmalarına neden olacaktır (Bağcı, 2014, 457). Dolayısıyla peygamberlerin mutlak surette hata ve gûnahtan korunmaları mümkün değildir.

Diğer taraftan peygamberler için gerekli ve zarurî olan müşterek özelliklerinden ismet vasfıyla doğrudan ilintili olan sehvü'n-nebî konusunda İbn Bâbeveyh, Hz. Peygamber'in masumiyetinin kapsamını az da olsa daraltarak onun vahiy alma, onu tebliğ, tebyîn ve tatbik etme dışındaki fiillerinde yani günlük rutin işlerinde ve ibadetleri esnasında unutmaya ve yanılma hallerinin meydana geldiğini dile getirir. Ona göre peygamberimiz, uyku ve unutkanlık gibi beşerî özellikler yönünden diğer insanlar gibidir. Zira tüm beşerî özellik ve haller, peygamberler için de geçerlidir. Onların tek farkı, nübüvvet ve risâletle vazifelendirilmiş olmalarıdır. Bu sebeple peygamberimizin kimi fiillerinde unutarak yanılığa düşmesi, normal ve olağan bir durumdur. Nitekim onun namazda unutup yanıldığı ve uyuyakalıp sabah namazının vaktini kaçırdığına ilişkin ahbâr senet ve metin bakımından sağlam ve güvenilir olmakla beraber bu ahbârın reddedilmesi, dinin ve şeriatın reddedilmesi anlamına gelir. Bu noktada Kummî, onda vuku bulan unutmaya, yanılma ve uyuyakalma hallerinin diğer insanlardan farklı olarak ilahî sebepten kaynaklandığını ve bunun da bir hikmet çerçevesinde gerçekleştiğini savunur. Onun açısından bu hikmet, insanları peygamberlerin üstün güçlerle donatılmış olağanüstü ve mucizevî bir dönüştürmelerini engellemektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in namazda unutup yanıldığı ve uyuyakalıp sabah namazını geçirmesiyle ilgili haber ve rivayetler, ne ayıplanmayı ve kınanmayı ne kendisine eksiklik, kusur, kabahat ve ihmal isnat etmeyi gerektirir. Bu durum, onun masumiyetine halel getirmediği gibi, nebevî otoritesini ve karizmatik liderliğini lekelemez, bozamaz ve sarsmaz.

Buna karşın İbnü'l-Muallim, hocasının bu yaklaşımına karşı çıkar ve tenkit eder. Ona göre onun bu yaklaşımının kabulü hâlinde, unutmamanın ve yanılmanın imamlara kadar uzanması söz konusu olur ve bu da masumiyet anlayışını derinden sarsmakla beraber ismet inancını yok eder/ortadan kaldırır. Bu yüzden o, Hz. Muhammed'in namazda unutup yanıldığı ve uyuyakalıp sabah namazının vaktini kaçırdığına ilişkin ahbârın senet ve metin bakımından ihtilaf ve çelişkiler içermekle beraber yakîn derecesinde doğruluk ve kesinlik değeri taşımadığından varsayım ve zan ifade ettiğini öne sürer. Böylelikle o, âhâd tarik ile geldiğini iddia ettiği bu iki ahbârın hem din ve şeriatla delil olarak kullanılamayacağını hem de onlarla amel edilemeyeceğini savunur. Onun nazarında Hz. Peygamber'e eksiklik, kusur ve hata

nispet eden bu tür haber ve rivayetler yerine onun her yönden yani söz, fiil ve davranışlarında tam ve mükemmel olduğunu öne çıkaran ahbâra itibar edilmeli ve bunlar dikkate alınmalıdır. Zira İbnü'l-Muallim, sehvü'n-nebî meselesini, nübüvvet ve imâmetin en önemli dayanağı olarak nitelendirdiği ismet inancıyla doğrudan ilişkilendirerek bu meseleyi itikâdî bir sorun olarak görmüş ve kendi içinde bütüncül ve tutarlı olmak adına böyle bir söylem ve bakış açısı geliştirmiştir. Buradan yola koyularak o, diğer inanç meselelerinde olduğu gibi bu meseleyi de bağlı olduğu ana meselenin sınırları içinde ele alıp değerlendirmeyi ve bu anlamda temel inanç esaslarına aykırı ve zıt gördüğü alt konuları ait hususları istidlâle dayalı aklı bir bakışla temellendirmeye çalışmaktadır. Daha açık bir söyleyişle mezhep taassubu güden İbnü'l-Muallim, müntesibi olduğu mezheple özdeşleşen imâmet nazariyesiyle çeşiceceği kaygısıyla peygamberimizin unutup yanılması ve uyuyakalmasıyla ilgili ahbârın uydurma ve yalan olduğunu söyleyerek güya tutarlı ve sistemli bir anlayış ve akılcı bir tutum sergileme gayreti içerisinde.

Ancak onun gerek uyku ile unutkanlık ve yanlgı arasında köklü bir ayırma gitmesi gerekse peygamberimizi beşerlikten sıyrılmış insanüstü ve olağanüstü bir konuma yükseltme girişimi, Kur'ân'ın çizdiği peygamber tasavvuru ve bu tasavvura uygun sahih sünnet başta olmak üzere aklın bedihî gerçekleri ve temel hükümleri ile tarihî tecrübe ve olgusal realiteye aykırıdır. Zira her şeyden önce böyle bir kabul ve söylem, peygamberimizi beşerî özelliklerden soyutlamanın yanı sıra insan tabiatını ve fitratını yok sayan bir dili yansıtmaktadır. Kuşkusuz aklın bedihî olarak bildiği hususlar arasında doğma, büyüme, yaşlanma, yeme-içme, evlenme, uyuma, yorulma, dinlenme, hastalanma, kızma, üzülme, sevinme ve ölme gibi pek çok fizikî, biyolojik ve duygusal/ruhsal olan tabii ve fitrî özellikler gelmektedir. Bu özellikler, yaratılış bakımından tüm insanlar için geçerlidir. Diğer insanlar gibi peygamberimiz de bu tür hallerle karşı karşıya kalabilmektedir. Bu bedihî ve olgusal realite, his ve müşahedeyle sabit olduğu gibi tarihî tecrübeyle de örtüşmektedir. Keza Kur'ân, bu realiteye çokça işaret ederek¹⁵ onun beşerliliğine ve beşer oluşunun bir sonucu olarak bazı zaaflarının¹⁶

15 Hûd 11/27; İbrâhîm 14/10-11; İsrâ 17/90-94; Kehf 18/110; Enbiyâ 21/3; Mü'minûn 23/24-25, 33-34, 47; Furkân 25/7-8; Şu'arâ 26/154, 186; Yâsin 36/15; Fussilet 41/6; Kamer 54/24; Teğâbun 64/6. Kur'ân'ın peygamberlerin beşerî yönlerine çokça vurgu yapmasının nedeni, müşrik Arapların zihinlerinde kök salan "İnsan hiçbir zaman Allah'ın peygamberi olamaz; eğer Allah, peygamber ihtiyacı duyarsa ya bizatihi kendisi gelir (Bakara 2/118; Furkân 25/21) ya da melek gönderir (Mü'minûn 23/24-25; Fussilet 41/14)" inancıdır. Ayrıca o kimseler, peygamberleri beşer olmaktan çıkarıp onları insanüstü, olağanüstü, erişilmez ve ulaşılmaz üstün varlıklar olarak tasavvur etmektedirler. Bu sebeple Hz. Muhammed'in beşer oluşundan kaynaklı kimi davranışlarını şaşkınlıkla karşılayıp "Buna da ne oluyor ki bizim gibi yemek yiyor ve çarşıda dolaşıyor" (Furkân 25/7) diyerek bir peygamberin kendileri gibi olmalarını kabullenemiyorlardı. Bunun da ötesinde onun hakikî peygamber olması için, yanında kendisinin nübüvvetini şahitlik ve tasdik edecek bir meleğin de gönderilmesinin ve hissî/kevnî mucizeler göstermesinin gerekli olduğuna inanıyorlardı. Zira onlar, peygamberleri tabiat ve sosyal kanunları aşan, hatta değiştirebilen bir konumda olduklarını düşünerek onların hârikulâde işlere güçleri yeten, gaybı bilen ve ölümsüz insanüstü niteliklerle donatılmış yüce ve üstün varlıklar olduğu kanısındadırlar (Bağcı, 2014, 127, 138).

16 Hz. Muhammed'in beşerî zaaflarını iki açıdan ele alıp değerlendirmek mümkündür.

olmasının kaçınılmaz oluşuna vurgu yapmaktadır (Kehf 18/110; Fussilet 41/6). İnsanı yönleriyle ilgili tabii ve fitrî ihtiyaçlardan ibaret olan bu zaafılar, ne onun nübüvvetine ne de ismetine eksiklik ve kusur getirir. Ayrıca Hz. Peygamber de ashâbına, bir beşer olarak unutmama ve yanılma özelliğine sahip olduğunu bildirmektedir (Buhârî, Salât, 8:31, Müslim, Mesâcid, 9:89; Nesâî, Sehv, 13:25, 29, 29; İbn Mâce, İkâmet, 133:1211; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I: 279, 420). Tüm bunlar, İbnü'l-Muallim'in ortaya koyduğu peygamber algısı/ tasavvuru ile asla bağdaşmamakla beraber taban tabana zıt bir görünüm arz etmektedir.

Netice itibariyle insanüstü ve olağanüstü bir peygamber tasavvuru yerine Kur'ân merkezli yani onun ana esasları, evrensel temel ilkeler, sahih sünnet, aklın bedihî gerçekleri ve temel hükümleri ile tarihî tecrübe ve olgusal realiteye uygun ve muvafık peygamber tasavvurunun oluşturulması gerekir. Zira Kur'ân merkezli peygamber tasavvuru, Kur'ân'dan uzaklaşmaması ve kopuşun yaşanmaması adına oldukça önemli ve değerlidir. Kur'ân'a ve peygamberimizin hayatına dönüşü zarurî kılan bu tasavvur, özünde üç husus barındırır. İlki, bu tasavvurda, peygamberimizin olağanüstü özelliği olarak vahiy alan bir peygamber olması dışında (Bakara 2/159; Âl-i İmrân 3/164; Nahl 16/43; İsrâ 17/93; Kehf 18/110; Enbiyâ 21/7, 107; Furkân 25/7; Ahzâb 33/21, 40; Fussilet 41/6) mucizevî ve efsanevî niteliklerden arındırılmış olmasıdır. Zaten Kur'ân, bir taraftan peygamberimizin beşer oluşuna vurgu yaparken; öbür taraftan müşriklerin ondan mucize talepleri kesin ve net olarak reddetmektedir (En'âm 6/7; Yûnus 10/96-97; Ra'd 13/31; Hicr 15/14-15; İsrâ 17/59; Enbiyâ 21/5-6; Şu'arâ 26/198-199; Ankebût 29/50-51). İkincisi, peygamberimizin de diğer yaratılmışlar gibi değişmez, kesin ve bağlayıcı olan âdetullah/tabii ve fitrî olan varlık kanunları, sünnetullah/toplumsal yasalar ve sibgatullah/ahlâk yasalarına bağlıdır. Son olarak da peygamberimizin sünnetinin bir kısmının vahiy kaynaklı olmadığı gerçeği hesaba katılmalı ve bunlar Kur'ân'ın genel esasları ve dünya görüşü, aklın bedihî gerçekleri ve temel hükümleri ile tarihî tecrübe ve olgusal realitenin yanında his ve müşahedeye uygunluğu açısından kritik edilmelidir (Bağcı, 2014, 497-498). Böylece onun hakkında birbirine muhalif ve tezat haber ve rivayetlerin ayıklanması temin edilmiş olur. Aynı zamanda kendi içinde ihtilaf, çarpıklık ve saplantıların olmadığı bütüncül ve tutarlı Kur'ân merkezli bir peygamber tasavvuruna ulaşılmış olur.

Birincisi, yaratılış bakımından onun diğer insanlarla müşterek ve aynı özelliklere sahip oluşudur. Nitekim o, diğer insanlar gibi evlenmiş, eşleri ve çocukları olmuştur (Ra'd 13/38) Ayrıca yeme ve içme ihtiyacı hissetmiş (Enbiyâ 21/7-8), çarşıda-pazarda dolaşmış ve alışveriş yapmıştır (Furkân 25/7). Yine tüm insanlar gibi elem, acı ve keder duygularını tatmış ve hayatın çileli, yorucu ve meşakkatli zamanlarını yaşamıştır. Bu anlamda insanların kendisine inanmamalarına, onunla alay etmelerine, baskı ve işkenceye varan saldırılarına çok hüzünlenmiştir (Hicr 15/88, 97; Neml 27/70). Aynı şekilde kendi kişisel ve aile hayatında meydana gelen kimi olaylar karşısında acı ve ıstırap duymuştur. İkincisi ise beşer oluşunu gerektiren bazı zaafıdır. Bunlar da diğer insanlar gibi onun dinî tekliflerle yükümlü olması (Mâide 5/67, 62, 99; Yûnus 10/104; Ra'd 13/40; Nahl 16/35, 82; Nûr 24/54; Ankebût 29/18; Ahzâb 33/2; Yâsîn 36/17; Zümer 39/65; Mü'min 40/66; Ahkâf 46/35; Cin 72/23), bilgisinin sınırlı olması (En'âm 6/59; Neml 27/65) ve gücünün sınırlı (En'âm 6/50; A râf 7/188; Yûnus 10/49; Cin 72/20-23) olmasıdır (Bağcı, 2014, 148, 151 vd.).

KAYNAKÇA

- Akçay, M. (2015). *Peygamberlere İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı.
- Bağcı, M. (2014). *Beşer Olarak Hz. Peygamber*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı.
- Bozan, M. (2019). "Şiî Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet", *Turkish Journal of Shiite Studies*, 1/1, ss. 1-24.
- Cürcânî, S. Ş. (1938). *Mu'cemu't-ta'rifât*, Kahire: Dârü'l-Fazileti.
- Cürcânî, S. S. (2015). *Şerhu'l-mevâkıf*, I-III, Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı.
- Günaydın, F. C. (2017). "İmam Mâtürîdî'nin Peygamber Tasavvuru/İsmet Anlayışı", *Nübüvvet ve Medeniyet –İslâm Düşüncesinde Nübüvvet Alguları ve Medeniyet Tasavvurları-*, ss. 168-190, Edit. Abdulhamit Sinanoğlu- Recep Ardoğan. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı.
- Hakyemez, C. (2007). "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/1, ss. 167-192.
- Hillî, H. (1407/1986). *Keşfü'l-murâd fî şerhi tecrîdi'l-i'tikâd*, Nşr. Hasan Hasan-zâde el-Âmulî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî, M. (1439/2018). *Kemâlü'd-din ve temâmü'n-ni'me*, I-III, Thk. Ahmed el-Mahvezî. Tahran: Müessesetü's-Sâdik li't-Tibâati ve'n-Neşri.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî, M. (1435/2014). *Kitâbü'l-i'tikâdât*, Nşr. İmâmü'l-Hâdî. Kum: Müessesetü'l-İmâmî'l-Hâdî, 3. Baskı.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî, M. (1429/2008). *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, I-IV, Thk. Alî Ekber el-Gaffârî. Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 5. Baskı.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî, M. (1978). *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî, M. (1430/2009). *Tevhîd*, Thk. Seyyid Hâşim el-Huseynî et-Tahrânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 10. Baskı.
- İbnü'l-Muallim, M. (1413/1992a). *'Ademü sehvi'n-nebî*, Thk. Şeyh Mehdî Necef. Kum: Mehr Matbaası, 1. Baskı.
- İbnü'l-Muallim, M. (1413/1992b). *Evâilü'l-makâlât*, Thk. Şeyh İbrâhîm el-Ensârî. Kum: Mehr Matbaası, 1. Baskı.
- İbnü'l-Muallim, M. (1413/1992c). *el-Mesâilü'l-ukberîyye*, Thk. Alî Ekber el-İlâhî Horâsânî. Kum: Mehr Matbaası, 1. Baskı.
- İbnü'l-Muallim, M. (1413/1992d). *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, Thk. Rızâ el-Muhtârî. Kum: Mehr Matbaası, 1. Baskı.
- İbnü'l-Muallim, M. (1413/1992e). *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl*, Thk. Seyyid Muhammed Rızâ el-Huseynî. Kum: Mehr Matbaası, 1. Baskı.

- İbn Fâris, A. (1399/1979). *Mu'cemu mekâyîsi'l-lügâti*, I-VI, Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İbn Manzûr, C. (1119). *Lisânü'l-'Arab*, I-VI, Thk. Abdullah Ali el-Kebîr vdğr. Kahire: Dârü'l-Meârif.
- Karadeniz, O. (2017). "Nübüvvet ve Vahiy", *Kelam El Kitabı*, ss. 315-336, Edit. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Baskı.
- Korkmazgöz, R. (2018). "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/1, ss. 225-258.
- Küleynî, M. (1388/1968). *el-Fürû'ü'l-Kâfi*, I-VIII, Thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Y.y.
- Muzaffer, M. R. (1978). *Bidâyetü'l-me'ârifü'l-ilâhiyye fî şerhi'l-'akâidi'l-İmâmiyye*, I-II, Nşr. Seyyid Muhsin el-Harrâzî. Kum: Merkezü Müdüriyyeti Havza-i İlmiyye.
- Öz, M. (1996). "Gâliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XIII/333-337. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öz, M. (2020). "Müfevvida", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXI/499-500. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öz, M. (2012). "Usûliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXXII/214-215. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şerîf el-Murtazâ, A. (1409/1988). *Tenzihü'l-enbiyâ ve'l-eimme*. Kum: Neşerâtü's-Şerîfi'r-Razî.
- Tabâtabâi, M. H. (1993). *Şî'a der İslâm*, Çev. Kadir Akaras- Abbas Kâzîmî. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Tıgılı, A. (2018). "Peygamberlik İncancına Şîi- İsnâaşerî Yaklaşım", *Vahiy ve Peygamberlik*, ss. 427-470, Edit. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1. Baskı.
- Uyar, M. (2000). *Ahbârilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Yavuz, Y. Ş. (2018). "Kelâmda Peygamberlik ve Vahiyle İlgili Kavramsal Çerçeve", *Vahiy ve Peygamberlik*, ss. 361-407, Edit. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1. Baskı.
- Yurdagür, M. (1988). "Ahbâriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. I/490-491. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



BÖLÜM 3

ZEMAŞERÎ'NİN KIRAAT FARKLILIKLARINA YAKLAŞIMI (BAKARA SÛRESİ ÖRNEĞİ)

Şafak ÇATAL¹

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Çankaya Müftülüğü, scatal61@gmail.com,
Orcid: 0000-0002-6451-3871

Giriş

Kur'ân, Yüce Allah'ın insanlığın hidayeti için gönderdiği ilâhi bir kitaptır. Bu itibarla indirilmeye başlandığı andan itibaren günümüze kadar hiçbir zaman Müslümanların gündeminden düşmemiştir. Hz. Peygamber, Kur'ân'ın indirilmeye başlanmasıyla beraber bizatihi eylem ve söylemleriyle Kur'ân'ın hem anlaşılmasını sağlamış hem de pek çok sahâbî yetiştirmiştir. Onun ahirete irtihalinin ardından sahâbîler, onlardan sonra da tabiîn uleması bu ulvî sorumluluğu deruhte etmiştir. Kur'ân'ın anlaşılması ve anlatılmasına yönelik gayretler, bu minvalde nesilden nesile aralıksız devam ederek günümüze kadar gelmiştir.

Kur'ân'ın doğru olarak anlaşılması ve yorumlanabilmesi için gerekli ilimler bulunmaktadır. Bu ilimlerin başında da kıraat ilmi gelmektedir. Mütevâtir ve meşhûr olan kıraatler Kur'ân hükmünde olduğundan Kur'ân'ın anlaşılmasına yapmış olduğu katkı daha da önem arz etmektedir. Kıraat konusu, Kur'ân ilimleri açısından önem arz etmektedir. Bu bakımdan tefsir literatüründe oldukça üzerinde durulan bir konuma sahip olmuştur.

Kur'ân'da kıraat farklılıklarının olduğu bilindiğinden Kur'ân'ı anlamaya yönelik kaleme alınan eserlerde kıraat ihtilaflarına yer verilmektedir. Müfessirler, yaptıkları açıklamaları desteklemeye yönelik bazen başka bir kıraat ihtilafından istifade etmiş, bazen de ilgili âyetin muhtemel manalarını tespit etmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte kıraatlerin tevcihinde kıraat-Arap dili ilişkisini de tefsirlerinde beyan etmişlerdir.

Bu çalışmada, Mu'tezile ekolüne mensup Zemahşerî'nin kıraat farklılıklarına yaklaşımı, Bakara sûresi örneğinde ele alınmaktadır. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Zemahşerî'nin hayatı özetle ele alınmakta, ikinci bölümde Bakara sûresi hakkında bilgi verilmekte, üçüncü bölümde Kıraat farklılıklarına değinilmekte, dördüncü bölümde ise Zemahşerî'nin kıraat farklılıklarına yaklaşımı üzerinde durulmaktadır. Sonuç bölümünde de elde edilen veriler özet bir biçimde aktarılmaktadır.

1. Zemahşerî'nin Hayatı

“Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî”, hicri 467 yılı 27 Receb ayınının 27'sinde (18.03.1075) Zemahşer köyünde doğmuştur. Zemahşer, “Türkmenistan'ın Taşavuz 'Daşoğuz, Taşauz' ilinin Köroğlu ilçesine bağlı bir köydür”.¹

1 Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermeî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, ed. İhsan Abbâs (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1968), 5/173; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, ed. Şuayb el-Arnaut - Muhammed N. el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 20/154; Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/235-238.

O, doğum yerine nispetle Zemahşerî, uzun bir dönem Mekke’de yaşamış olması nedeniyle Cârullah, bölge insanlarıncı onure edilerek “fah-r-i hârizm” unvanları verilmiştir. Kökeninin Fars’tan olduğunu söyleyenlerle beraber yaşadığı yer olan Hârizm’in büyük çoğunluğunun Türk olması nedeniyle Türk asıllı olduğu da söylenmiştir.² Onun, çocukluğunda geçirdiği bir kaza neticesinde bir bacağına kaybettiği bu nedenle takma bir bacakla hayatını idame ettirdiği ve bu yüzden sürekli uzun elbise giydiği ifade edilmiştir.³

Zemahşerî, maddi durumu zayıf dindar bir aileye mensuptur. Daha küçük yaşında iken ilim öğrenmeye başlamıştır. Kur’ân’ı ve okuma yazmayı babasından öğrenmiştir. Babası, onun engelli olduğundan geçimini terzilik mesleği ile sağlamasını istemiş, ancak onun ilme olan sonsuz istek ve arzusu üzerine medreseye göndermiştir. O, son nefesine kadar hem ilim öğrenmiş hem de ilim öğretmiştir.⁴

Zemahşerî, dönemin ilim merkezlerinden Hârizm, Buhara, Bağdat ve Mekke’ye defaatle gitmiş ve buralardaki birçok âlimden ders almıştır.⁵ Onun ilmî kişiliğinin oluşmasında dönemin Mu’tezile âlimlerinden Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî’nin büyük katkısı olmuştur. Tıp, nahiv, lügat gibi alanlarda dönemin en yetkin isimlerinden olan Dabbî, Zemahşerî’ye her alanda destek olmuş ve o dönemin ileri gelen siyasi figürleriyle tanışmasına da aracılık etmiştir.⁶

Zemahşerî’nin hiç evlenmediği ifade edilmiştir. Mekke, Bağdat, Hârizm gibi ilim merkezlerinde çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. 512/1118 tarihinde ağır bir şekilde hastalanmış, iyileşince de Mekke’ye gitmiş, burada iki yıl kaldıktan sonra tekrar Hârizm’e dönmüştür. On sene Hârizm’de kaldıktan sonra yeniden Mekke’ye gitmiştir. Mekke’deki bazı Mu’tezilî âlimler ile İbn Vehhâs’ın ısrarları sonucu *el-Keşşâf adlı* tefsirini kaleme almaya başlamış ve 2 yıl 4 ay gibi kısa bir sürede de tamamlamıştır.⁷

Zemahşerî, ilim tahsili için birçok yer dolaşmış, en sonunda memleketine dönmüştür. Ancak, belli bir zamandan sonra tekrar Bağdat’a (533/1138) gitmiştir. Bu süreçte bir taraftan hocalık yaparken diğer taraftan dönemin müderrislerinden Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîki’ye öğrenci olmuş ve altmış altı yaşında icâzetname sahibi olmuştur. Daha sonra Özbekistan’da bulunan Cürçâniye’ye dönerek oraya yerleşmiştir. Burada

2 Öztürk - Mertoğlu, “Zemahşerî”, 44/235.

3 M. Edip Çağmar, “ez-Zemahşerî ve el-Makâmât Adlı Eseri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), 78.

4 İbn Hallikân, *Vefeyâtü ’l-a’yân*, 5/168-174.

5 İbn Hallikân, *Vefeyâtü ’l-a’yân*, 5/169.

6 İbn Hallikân, *Vefeyâtü ’l-a’yân*, 5/168.

7 İbn Hallikân, *Vefeyâtü ’l-a’yân*, 5/168-174; Öztürk - Mertoğlu, “Zemahşerî”, 44/235-238.

yaşamını sürdürürken 9 zülhicce 538 (13 Haziran 1144) yılında, bir arefe gecesinde, Cürcâniye’de âlem-i bekâya irtihal etmiştir.⁸

2. Bakara Sûresi

Bakara sûresi Medine döneminde nazil olmuştur. 286 âyet olup Kur’ân’ın en uzun sûresidir. İsmi 67-73. âyetlerdeki “bakara” (sığır) lafzından almıştır. Mushaftaki resmi sıraya göre 2, iniş sıralamasında ise 87. sûredir. Sûrenin hepsine yönelik bir sebebi nüzûlü yoktur ancak çok sayıdaki âyete yönelik hususi nüzûl sebebi bulunmaktadır. Sûrenin ihtiva ettiği konuları şu şekilde özetlemek mümkündür: Sûrede İslâm’ın itikat, ibadet ve ahlak esaslarına yönelik temel ilkeler açıklanmaktadır. Mümin, münafık ve kâfirlerin özellikleri tanımlanmaktadır. Allah’ın varlığının ve birliğinin delilleri ortaya konmaktadır. İnsanın yaratılış ve kabiliyetlerine vurgu yapılmaktadır. İnsanın imtihanı hakkında bilgi verilmektedir. İsrâiloğullarının ibretlik hikâyeleri anlatılmaktadır. Daha önceki dinlerin evrensel ilkelerinin İslâm’ın kapsamına alınmış olduğu zikredilmektedir. Hz. İbrâhim’in (a.s.) hikâyesine, Kâbe’nin inşa edilmesine ve kıble oluşuna değinilmektedir. İslam dininin temel hükümlerine yönelik konulara parmak basılmaktadır. Allah-kul ilişkisi üzerinde durulmakta, örnek dualar ve benzeri konulara yönelik hükümlere yer verilmektedir. Bu sûrenin faziletine yönelik Hz. Peygamber’den bazı hadisler nakledilmiştir.⁹

3. Kıraat Farklılıklarına Kısa Bir Bakış

Kur’ân ilimleri, Kur’ân ile alakalı ilmi disiplinleri içeren, terimsel bağlamda “sebeb-i nüzûlü, nâsih, mensûh, i’câzı, kıraati, tertibi, toplanması, yazılması, tefsiri, dil, üslûb ve belâgatı gibi hususları bir araya getiren bir ilim dalıdır”.¹⁰

Kıraat, lugatta “telaffuz etmek, tilâvet etmek, okumak” manasında masdar, “sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz olarak tilâvet etmek” anlamında isimdir. Aynı kökten gelen kur’ân şeklindeki masdarı da kıraat ile eş anlamdadır.¹¹

8 ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 20/155; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin terâcümü mûsannifi’l-kütübî’l-arabyye* (Beyrut: İhyâü’t Tûrasi’l-Arabî, 1993), 3/822-823; Şafak Çatal, *el-Keşşâf ve el-Mizân Adlı Tefsirlerin Kur’ân İlimleri Açısından Mukâyesesi* (İstanbul: Üniversite Yayınları, 2022), 25-37.

9 Bakara sûresinin faziletine dair rivayetler için bk. Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Riyad: Dâru’t- Tayyibe, 2006), “Müsâfirîn”, 212, 252; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Beyrût, 2002), “Fezâil”, 10.

10 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ’ulûmi’l-Kur’ân*, ed. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrût: Dâru’l-Kitâbu’l-Arabiyye, 1995), 1/27; Abdulhamit Birışık, “Ulûmu’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/132-135.

11 Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, ed. Seyyid Muhammed Keydânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’ârif, ts), 401-402.

Ulûmu'l-Kur'ân ekseninde kıraat, çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. İsfahânî'ye göre "tertil'de kelimeleri ve harfleri ve birbirine katmak",¹² Taşköprizâde'ye göre "mütevâtir ihtilâf vecihleri bağlamında Kur'ân'ın nazmından bahseden bir ilim",¹³ Cezerî'ye göre ise "Kur'ân kelimelerinin okuma biçimlerini ve râvilerine nispet ederek bu kelimelerin değişik okuyuşlarını konu edinen ilim dalıdır."¹⁴ İbnü'l-Cezerî'nin bu tanımlamasının daha kapsayıcı olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵ Bunlarla birlikte her bir kıraat imamının okuyuşlarına yönelik, Kıraatı Âsım vb. terim kullanılmaktadır. Başlangıçta kırat yerine harf kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁶

Mevcut kıraatlere bakıldığında, bazen bir kelimeye ilişkin çok çeşitli vecihlerin olduğu anlaşılmaktadır. Kıraat âlimlerine göre bir kıraatin sahih sayılabilmesi için birtakım şartlar bulunmaktadır. Buna göre o rivâyetin Hz. Osman hattına uygun, sahih bir senede sahip ve Arap diline uygun olması şartı gerekmektedir.¹⁷ Arap diline uygunluk şartının tartışma konusu edildiği, kıraatlere yönelik tartışmaların Arap dili eksenli gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹⁸

Sahihi kavramı, kıraat ilminde genellikle iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisine göre, muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşan, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birine takdire de olsa uygunluk arz eden ve bir vechiyle de olsa Arap dili kurallarına uygun olanlar ittifakla sahih kıraat kabul edilmektedir.¹⁹

İkincisine göre ise, muttasıl güvenilir bir senet ve Arap diline uygunluk şartlarına haiz olmalarına rağmen Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflara uygunluğu olmayan kıraatler de sahih telakki edilmektedir. Ancak bu kıraatlerin Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflara uygunluğu olmadığından okunması câiz görülmemektedir.²⁰

12 el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kre", 401-402.

13 Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrût, 1993), "kre" md.

14 Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, ts., 3.

15 Abdulhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/425-432.

16 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, ed. Muhyiddin Ramazan (Dımaşk, 1979), 71.

17 Ebû Tâlib, *el-İbâne*, 39; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*, ts., 1/9-12; Mustafa Kılıç, "Zemahşeri'nin Kıraatleri Kabul Şartları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (ts.), 149-184.

18 el-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-12; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların tefsire etkisi* (İstanbul, 2001), 91-92; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın anlaşılmasında kıraat farklılıklarının rolü* (Ankara, 2005), 48-53; Erdoğan Baş, *Ahşef ve kıraatler* (İstanbul, 2012), 72-74.

19 Ebû Tâlib, *el-İbâne*, 39; el-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-12.

20 İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 16-17.

Hız. Peygamber'in yedi harf ruhsatı, kıraat farklılıklarının nedenini oluşturmaktadır. Bazı sahâbîlerden bu tarz sahih kıraatler rivâyet edilmiştir.²¹ Kıraat ilminde mütevâtir ya da meşhur kabul edilen on kıraat sahih kabul edilmiştir. Ancak sahih kıraatin üç temel şartını taşımayan bir kıraat, seb'a (7) ya da aşere (10) kıraat imamından gelmiş ise de şâz olarak nitelendirilmektedir.²²

Kur'ân'ın indirilme sürecinde inen âyetler Hız. Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine yazdırılmış, âyetlerinin yazılı olduğu bu malzemeler Hız. Peygamber'in kendi yanında korunmuştur. Kıraat farklılıkları nüzûl sürecinde bir sıkıntı oluşturmazken Hız. Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu ihtilaf, Kur'ân'ın toplanmasıyla da kesin olarak ortadan kalkmazken Kureyş lehçesiyle²³ Kur'ân'ın Hız. Osman tarafından çoğaltılması ve kişisel Kur'ân nüshalarının imha edilmesiyle sona ermiştir.²⁴

Başta Mushafların gönderildiği yerler olmak Hız. Osman Mushaflarının İslâm coğrafyasına yayılmasıyla birlikte kıraat merkezleri oluşmaya başlamıştır. Kıraat çalışmaları Hicrî ilk üç asırda Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi merkezlerde yoğunlaşırken fetihlerle beraber Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs, İran, Anadolu ve Orta Asya'ya kadar yayılmıştır.²⁵

Söz konusu merkezlerdeki âlimler hocalarından öğrendikleri telaffuza yönelik farklı okuyuşlara kendi tercihlerini de katarak öğretmeye başlamışlardır. Sahih okuyuşlara yönelik tercihleri bulunan âlimlere olan rağbet neticesinde de ilk kıraat ekolleri oluşmaya başlamıştır.²⁶

Kaleme alınan ilk eserlerde kayda geçen kıraatlerin sayısının otuzu aştığı anlaşılmaktadır. Meşhur 7 kıraat ile birlikte Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm 25, Cehdamî ve İbn Cerîr et-Taberî'de 20 kıraati kaydetmiştir. İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a* adlı eseri kıraat ilmine yönelik bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Söz konusu bu kıraatlerden kabul gören kıraatler ise şunlardır: Medine'de Nâfi, Mekke'de İbn Kesîr, Kûfe'de, Âsım, Hamza ve Kisâi, Basra'da Ebû Amr, Şam'da da İbn Âmir kabul görmüştür.²⁷

İbn Mücâhid'in sahih kıraatlere yönelik yaptığı tasnif yaygınlık kazanmıştır.²⁸ Yedi kıraate yönelik İbn Mücâhid'in tercihlerini benimseyen Ebû Amr ed-Dânî'nin kaleme aldığı eserler seb'a kıraati öğretiminde temel referans olarak görülmektedir. Kıraat öğretiminde Şâtîbî'nin *Hırzû'l-*

21 Bk. el-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-10.

22 el-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-10.

23 el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Fezâilü'l-Kur'ân", 2.

24 Birışık, "Kıraat", 25/425-432.

25 Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlû'l-kurrâ ve kemâlû'l-ikrâ*, ed. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke, 1987), 2/428-432.

26 es-Sehâvî, *Cemâlû'l-kurrâ*, 2/428-432.

27 es-Sehâvî, *Cemâlû'l-kurrâ*, 2/428-432.

28 el-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34.

emânî isimli eseri de kayıtlarda yer almaktadır. Onlu sisteme yönelik İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî'nin *el-Gâye fi'l-kırâ'âti'l- 'aşr* adlı eser, ilk eser olarak bilinmektedir.²⁹

Kıraat tedrisinde onlu tasnifi bir tarik haline İbnü'l-Cezerî getirmiştir. Onun tarafından kaleme alınan "*en-Neşr*", "*Tayyibetü'n-neşr*", ve "*Takrîbü'n-neşr*" vb. eserler ile seb'a kıraatinin yerini aşere tariki almıştır. Söz konusu onlu sistem, önceleri Osmanlı toprakları ile Mısır ve Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinde yaygın iken Müslümanların Endülüs'deki varlığının sona ermesiyle (1492) diğer İslâm coğrafyasında yaygınlık kazanmıştır. Onlu sistemde kıraat tedrisi, Kuzey Afrika'da Nâfi' kıraatinin Verş rivâyeti, Sudan bölgesinde Ebû Amr kıraati, İslam coğrafyasının diğer bölgelerinde de Âsım kıraatinin Hafs rivâyeti yaygın bir biçimde okunmaktadır.³⁰

Sahih kıraat şartlarının birini kaybedenler şâz olarak değerlendirilmektedir. Şâz kıraatler kendi içinde kategorize edilmektedir. Arap dili ile mushaflardan birine uygunluk şartını taşımayan bir kıraatin yedi harf iznine istinaden çeşitli amaçlar için kullanılması mümkündür. Fakat kesin-tisiz bir senet şartını taşımayan bir kıraat, uydurma pozisyonuna düşeceğinden terk edilmesi gerekmektedir. Arap dili ile mushaflara uygunluk şartını taşımış olsa da senet zincirindeki ricâli sika (güvenilir) olmayan kıraat de şâz olarak nitelendirilmektedir. Sahih kıraatin üç şartını taşıyan kıraatlerin seb'a veya aşere kıraatten olmasa da sahîh kabul edilmesi yönünde bir eğilim söz konusudur. Bu okuyuşların kabul edilmemesi seb'a ve aşere sistemindeki ihtilâfların kabul edilmesini anlamsız kılacaktır.³¹

Şâz kıraatlerin ibadet amaçlı ve namazlarda okunması mümkün değildir.³² Ancak fıkıh konusundaki bazı meselelerin çözümü ile Arap dilinde şâhit olarak kullanılması mümkündür.³³ A'meş, Hasan-ı Basrî, Yezîdî ve İbn Muhaysın'ın kıraatleri ittifakla şâz kabul edilmektedir. Tefsir amaçlı, Sahâbe tarafından Kur'ân'ın aslından olmadığı halde âyetlerin arasına yazılan müdrec kıraatler de şâz olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.³⁴

29 Ali Eroğlu, "İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 20/199-200.

30 Birişik, "Kıraat", 25/425-432.

31 el-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

32 Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/332-333.

33 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî el-Hudayrî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1973), 1/256.

34 es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/243.

4. Zemahşerî'nin Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımı

Kıraat farklılıkları genellikle ya anlam değişikliğine neden olmakta ya da Kureyş lehçesinin dışında bir kullanışı meydana getirmektedir. Kıraatlerin Arap dili kurallarına göre değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesi kıraat ilminde önem arz etmektedir. Basra ve Kûfe dil merkezlerine mensup âlimlere göre kıraatlerden bazıları fasih olmayıp Arap dili kurallarına uygun değildir. Zemahşerî, Ferrâ, Zeccâc ve Asmaî gibi âlimlere göre bazı kıraatler, kıraat imamlarının bireysel tercihleridir. Söz konusu kıraatlerin Hz. Peygamber'e ulaşan bir senedi mevcut değildir. Zemahşerî'ye göre kıraatler, tevkîfî değil ihtiyarî ve icthadîdir. Ona göre bazı kıraatler, Arap dil bilgisi kurallarına uymamaktadır.³⁵

Kur'ân lafızlarının okunuşu mütevâtir ve şaz şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Dolayısıyla kıraatler, bu iki olguya göre anlamlandırılmakta ve değerlendirilmektedir. Zemahşerî'ye göre kıraatin Arap dili kurallarına uygunluğu önem arz ettiğinden tefsirinde mütevâtir kıraatlerin yanı sıra birçok şaz kıraatlerin de nakledildiği görülmektedir.³⁶ O, bu anlayışı nedeniyle Kâdî iyâz, İbnü'l-Müneyyir, İbn Teymiyye ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi bazı âlimlerce eleştirilmiştir.³⁷

Şimdi Bakara sûresindeki bazı âyetler üzerinden Zemahşerî'nin kıraatlere yaklaşımını tespit etmeye çalışalım.

Zemahşerî'nin, âyetlerin anlam derinliklerindeki muhtemel manaları ortaya çıkarmak ve Kur'ân'ın tefsirine yönelik kıraatlerden istifade etmek istediği ifade edilmektedir.³⁸ Buna dair Bakara 2/10. âyeti örnek gösterilebilir. İlgili âyet metni ve meâlî şöyledir: *أَضْرَمَ لَلْمُهَذَافِ ضَرَمٌ مِّبُولُوقِ يَفِ نَوْبِذِكِي اَوْنَاك اِهْبَمِيْلَا اَبْذَاعْمُهَلَو* “*Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden, kendilerine acı veren bir azap da vardır.*”³⁹

Zemahşerî'ye göre bu âyette geçen *أَضْرَمَ* “meradan” kelimesi, Ebû Amr tarafından râ harfinin sükûnu ile “merdun ve merdan” şeklinde, “yekzibûn” başka bir kıraatte “yükezzibûn” şeklinde okunmuştur. Yükezzibûn kelimesi yalanlamayı veya yalan söylemde mübalağa etmeyi ifade etmektedir. Buna bezer bir durum “doğru söyledi” manasındaki “sadeka” fiilinin mübalağalı hali “saddeka” biçiminde de mevcuttur.⁴⁰ Zemahşerî'ye

35 Birışık, “Kıraat”, 25/425-432.

36 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî t-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi t-te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/24; Çatal, *el-Keşşâf ve el-Mizân Adlı Tefsirlerin Kur'ân İlimleri Açısından Mukâyesesi*, 285.

37 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2020, 2/41.

38 İsmail Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/26 (1984), 82.

39 Bakara 2/10.

40 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an*

göre münafık, aşırı yalancılıkları nedeniyle ne tarafa gideceğini bilemeyen tereddüt içindeki koyuna benzemektedir.⁴¹

“Yekzibûn” kelimesinin Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca‘fer ve Yakub kıraatlerinde “yükezzibûn” şeklinde okunduğu Râzî, Kurtubî, İbn Kesîr ve Elmalılı Hamdi Yazır tarafından da nakledilmektedir.⁴²

Ömer Nasuhi bilmen de benzer şekilde bir yorum yaparak “yükezzibûn” şeklindeki okunuşun, yalanın çokluğunu ifade ettiğini ve münafıkların korkunç sonlarının sebebinin iman etmedikleri halde iman etmiş gibi gözükerek yalan söylemeleri olduğunu dile getirmiştir.⁴³

Zemahşerî’nin, kıraat farklılıkları yoluyla âyetin anlam derinliğindeki manayı ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî’nin kıraatlerden, mezhebine yardım edecek şekilde istifade etmek istediği dile getirilmektedir.⁴⁴ Bu konuya dair Bakara 2/48. âyetini örnek göstermek mümkündür. İlgili âyet metni ve meâlî şöyledir: *اَوْقَاتٍ لِّدُعَائِكُمْ دُعَائِي الْوَدْعَافَتِ اَنْتُمْ لِبَقْوِي الْوَأَيْشِ سِفْنِ نَعَسِفْنِ يَزْجَتِ الْاَمْوِي لُدْعِ اَنْتُمْ دُخْرِي الْوَدْعَافَتِ اَنْتُمْ لِبَقْوِي الْوَأَيْشِ سِفْنِ نَعَسِفْنِ يَزْجَتِ الْاَمْوِي* “Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaaf kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz.”⁴⁵

Kıyamet gününde şefaafle alakalı husustan bahseden bu âyet hakkında Zemahşerî şu yorumu yapmaktadır: Ona göre bu âyetteki “*ve lâ yukbelü minhâ şefâatün*” lafzı Katâde b. Di‘âme es-Sedûsî tarafından etken olarak “*ve lâ yekbelü minhâ şefâaten*” □ şeklinde okunmuştur. Bu şekilde mana “Allah ondan şefaaf kabul etmez” şeklinde olur. Ona göre bu âyet, ahirette günahkârlar için şefaafin söz konusu olmayacağına işaret etmektedir. Çünkü burada genel bir olumsuzlama söz konusudur. Bu olumsuzlama ise hiçbir kimsenin bir başkası için herhangi bir bedel vermeyeceği hiçbir kimsenin aracılığının kabul görmeyeceği anlamını zorunlu kılmaktadır. Bu da günahkârlar için şefaafin olmadığını göstermektedir.⁴⁶

Ehl-i sünnete göre ise kıyamette şefaafin olması mümkündür. O gün, günahkârlara yönelik peygamberler ve Allah nezdinde itibarlı kullar tara-

hakâiki gavâmizi 'l-tenzil ve 'uyüni 'l-ekâvi 'l-fi vucûhi 't-te'vil, ed. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/68-69.

41 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 1/69.

42 Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihu 'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 71; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/285; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, ed. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 182, 2021), 2/348.

43 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/18.

44 Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, 82.

45 Bakara 2/48.

46 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 1/139.

findan şefaata edilmesi mümkündür.⁴⁷ Fakat Yüce Allah'ın izni dışında hiç kimsenin şefaati mümkün değildir.⁴⁸ Yazır'a göre bu âyet delil gösterilerek Mu'tezile tarafından büyük günah işleyenlere yönelik şefaata reddedilmektedir. Oysaki bu âyette yasaklanan şefaata inkârcılara yöneliktir. Çünkü İsrâiloğulları peygamberlerinin kendilerine kıyamette şefaata edeceklerine inanmaktadır. Yoksa kıyamette Allah'ın izniyle şefaata olacaktır. Reddedilen şey Allah'ın izni olmadan tasavvur edilen şefaata anlayışıdır.⁴⁹

Zemahşerî'nin, mezhebinin görüşleri doğrultusunda kıraatlerden yararlanmak istediğini söylemek mümkündür.

Zemahşerî'nin, Kur'ân'ın güzellik üslûbu ile manayı kuvvetlendirmeyen bir kıraati tercih etmediği zikredilmektedir.⁵⁰ Bakara 2/96. âyetinin bu konuya örnek gösterilmesi mümkündür. İlgili âyet metni ve meâli şöyledir: فَلَا رَمْعِي وَلَا مَهْذُحًا دُوِي اَوْلَئِشْنَ اَنْ يَنْبَلَا نِمَّو قَوِي حَ اَلَع سِ اَلَا صِرْخَا مُنْ دَجِيْتَلَو “*Yemin olsun ki, onları insanların yaşamaya en düşkününü olarak bulursun; müşriklerden de çok; her biri ister ki bin sene yaşasın. Oysa çok yaşatılması hiç kimseyi azaptan kurtaramaz. Allah onların yapmakta olduklarını eksiksiz görür.*”⁵¹

Yahudilerin dünyaya aşırı düşkünlüklerinden⁵² bahseden bu âyete yönelik Zemahşerî'nin yorumu şöyledir: Zemahşerî'ye göre âyetteki اَلَع قَوِي حَ «alâ hayâtin» ifadesinin nekre olarak kullanılma nedeni şudur; “hayat” ifadesi ile hususi bir hayat, yani uzun bir hayatın kastedilmektedir. Bu nedenle de “hayat” şeklindeki bu okuyuş, Übeyy b. Kâ'b'ın “alel-hayat” şeklindeki marife okuyuşundan üslup ve anlam açısından daha etkili ve daha kuvvetlidir.⁵³

Râzî'de bu kelimeyi Zemahşerî gibi yorumlamakta اَلَع قَوِي حَ “alâ hayâtin” kelimesinin “hususî bir hayata karşılık olmak üzere sürekli devam eden bir hayat” demek olduğunu söylemektedir. Bu nedenle de bu kelimenin nekre olarak okunması Übeyy b. Kâ'b'ın اَلَع قَوِي حَ “ale'l-hayâti” şeklindeki marife olarak okumasından daha yerinde bir okuyuştur.⁵⁴

Zemahşerî'nin, “hayat” kelimesinin nekre şeklindeki kıraatini tercih etmesinin nedeninin, Übeyy b. Kâ'b'ın “el-hayat” biçiminde marife olarak

47 Daha geniş bilgi için bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 55-60.

48 Örneğin bk. Bakara 2/255; Meryem 19/87; Tâhâ 20/109. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/119-120.

49 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, ed. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraevyn Yayıncılık, 1992), 7/457.

50 Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, 86.

51 Bakara 2/96.

52 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001), 22/275-282; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/159-160.

53 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 1/168.

54 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 85-87.

okumasından daha etkili ve manayı daha güçlü kıldığından olduğu anlaşılmaktadır.

Zemahşerî'nin, âyetleri tefsir ederken bütün kıraatlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁵ Bu konuya ilişkin Bakara 2/226. âyetini örnek vermek mümkündür. İlgili âyet metni ve meâli şu şekildedir: نَمَوْلُوِي نِي دَلَل مِي حَر رُوْفَغ لَل لَانَا ف وَأَف نَاف رَّهْمَنَّا عِبْرًا صُبْرَت مَوِي أَسْن *“Kadınlardan uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir.”*⁵⁶

Zemahşerî'ye göre, “îlâ”⁵⁷ yapanların eşlerine dönebilmeleri için dört aylık bir süre beklemeleri gerektiğini açıklayan âyette geçen وَأَف نَاف “şayet dönerlerse” lafzı, söz konusu dört aylık süreye işaret ederek “şayet o aylar içinde dönerlerse” anlamına gelmektedir. Buna delil de, Abdullah b. Mes‘ûd’un “fe in fâû fihinne” “eğer o aylar içerisinde dönerlerse” şeklindeki kıraatidir.⁵⁸

Râzî'ye göre وَأَف نَاف şartının anlamı, “eğer dönerlerse” demektir. Arapçada fey, bir şeyin önceki haline dönmesini ifade etmektedir. Güneş gölgeyi giderdiğinde, gölge dönmektedir. İşte bu yüzden gölge اءُءَفَلَا olarak isimlendirilmiştir.⁵⁹

Yazır'a göre وَأَف نَاف ifadesi, “eğer dört aylık bir süre içinde fey’ yaparlarsa, yani yemini bozarak davranışlarıyla yeminlerinin aksine yaparlarsa” anlamına gelmektedir.⁶⁰

Zemahşerî'nin, Abdullah b. Mes‘ûd’un “fe in fâû fihinne” “eğer o aylar içerisinde dönerlerse” şeklindeki kıraatinden istifade ettiği görülmektedir.

Zemahşerî'ye göre kıraatin zaptında (hıfz) nahiv ilminin bilinmesinin zaruri olduğu, bazı okuyuş farklılıklarının nedeninin nahiv ilminin iyi bilinmemesinden kaynaklandığı nakledilmektedir.⁶¹ Bu konuya ilişkin Bakara 2/284. âyetini örnek göstermek mümkündür. İlgili âyet metni ve meâli şöyledir: وَأَخْلَسْفَنَّا يَفِّبَ أَمْ أَوْدُبْتُ نَاوَضْرَالَا يَفِّبَ أَمْوَا تَاوَمْسَلَا يَفِّبَ أَمْ دَلَلِ شَيْءٌ لَكَ يَلْعَ هَلَّلَاوُ أُمَّشَّي نَمْ بَدْعَيُّوْ أُمَّشَّي نَمْ لِرُفْعَيِّفَ هَلَّلَاوُ جِبْ مُكْتَبَسَا حِي هُوْفُ حُتُّ رِي دَقِّ عِي ش *“Göklerde ve yerde ne varsa hepsinin mülkiyeti Allah'a aittir. İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder; Allah her şeye kâdirdir.”*⁶²

55 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2020, 2/25-26.

56 Bakara 2/226.

57 Îlâ, “Bir erkeğin eşi ile bir süre cinsel ilişkide bulunmamak üzere yemin etmesi” demektir. Karaman vd., *Kur‘ân Yolu*, 2/360-361; Îlâ hakkında daha geniş bilgi için bk. el-Kurtubî, *el-Câmi‘*, 1/21-35.

58 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 1/266.

59 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 85-90.

60 Yazır, *Hak Dini Kur‘ân Dili*, 2/850.

61 Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, 87.

62 Bakara 2/284.

Zemahşerî'nin, bu âyete yönelik yorumu şu şekildedir: Zemahşerî'ye göre bu âyetteki رُفِعْ يَوْمَ ve بُدِّعْ يَوْمَ filleri, sonları cezimli olarak “fe yağfir” ve “ve yüazzib” şeklinde kıraat edilmiştir. Bu fiiller, başına “o” zamiri takdir edilmek suretiyle merfu biçimde de okunmuştur. Bu fiillerin sonunu cezmederek okuyanın okuyuşu, râ harfinin ızharı “fe-yağfir limen” ve bâ harfinin idğamıyla “ve yü’azzimmen” biçiminde olur. Bu fiil, râ'nın idğamıyla “fe-yağfillimen” şeklinde okunduğunda lâm harfi hatalı okunmuş olur. Bu okuyuşu, Ebû Amr'a isnat ederek rivâyet eden kimse bu durumda iki kere hata işlemiş demektir. Bunlardan birincisi hata yapmış olması, ikincisi ise bunu Arap diline en iyi vâkîf olan birine isnat etmiş olmasıdır. Bu durum ise onun cehaletinin göstergesidir. Zemahşerî'ye göre bu tür rivâyetlerin var oluşu râvilerin zabt (hıfz) zayıflığı, Râvilerin zabt zayıflığı ise dirayet yetersizliğindedir. Bunların üzerinden ancak Nahivcilerin gelmesi mümkündür.⁶³

Râzî, bu iki kelimenin okunuşlarına yönelik şunları söylemektedir: Râzî'ye göre bu iki kelime, Âsım ve İbn Âmir tarafından “râ” ve “bâ” harflerinin ref ile رُفِعْ يَوْمَ «fe yağfiru» ve بُدِّعْ يَوْمَ «ve yüazzibu» şeklinde, diğer kıraat imamları tarafından ise «râ» ve «bâ» harfleri cezimli olarak «fe yağfir» ve «ve yüazzib» şeklinde okunmuştur. Bu kelimeleri, merfû okuyanlar “müste'nef bir cümle” saymış, cezmederek okuyanlarsa مُكْتَسَبٌ أَحْيٍ lafzına atfetmişlerdir.⁶⁴

Râzî, Ebû Amr'ın, “yağfir limen yeşâu” kısmındaki “râ” harfini “lâm” harfine idğam yaparak “yağfirillimen yeşâu” şeklinde okuduğunun nakledildiğini ifade etmektedir. Ayrıca Zemahşerî'nin “Bu okuyuş hatalıdır. Bu okuyuşun Ebû Amr'a nispet edilmesi yalandır. Bu şekil bir dil hatasının, Arapçayı en iyi bilen birine isnat edilmesi nasıl mümkündür?” dediğini söylemektedir.⁶⁵

Hamdi Yazır, رُفِعْ يَوْمَ «fe yağfiru» fiilinin Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Kisâi ve Halef-i Âşir tarafından râ'nın cezmiyle “fe yağfir” şeklinde, بُدِّعْ يَوْمَ «ve yüazzibu» fiilinin Ebû Amr, Âsım, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb tarafından bâ'nın cezmi ve mim'e idğam ederek “ve yüazzimu” şeklinde ve Verş kıraatinde de bâ harfinin cezmiyle idgamsız olarak okunduğunu nakletmekte, ancak aralarında herhangi bir anlam farklılığı olmadığını ifade etmektedir.⁶⁶

Zemahşerî'ye göre rivâyet farklılıkları, râvilerin zabt zayıflığından, râvilerin zabt zayıflığı ise dirayet yetersizliğindedir. Bu durumun üstesinden ancak Nahivciler gelebilir.

63 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 1/325-326.

64 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 133-136.

65 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 133-136.

66 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1038.

Zemahşerî'nin, Kur'ân'ın anlamını kuvvetlendiren ve güzel üslûbunu muhafaza eden kıraati diğerlerine tercih ettiği belirtilmektedir.⁶⁷ Bu konuda Âl-i İmrân 3/180. âyetini örnek göstermek mümkündür. Bu âyetin metni ve meâli şu şöyledir: هَلْضَفْتُمْ هَذَا مَا هِيَ تَابِ نَوْلِ خَبِي نَيْدِلَا نَبَسَ حِي الْوَلَا نَشَارِيْمَ هَلْ لَو قَمَّيْقِلَا مَوِي هِبِ اَوْلِ خَبِ اَمْ نَوْوَقُوْطِيْسَ مُمْهَلْ رُشْ وَهْ لَبِ مُمْهَلْ اَرِيْخْ وَهْ رُيْبِخْ نَوْلَمْ غَتَّ اَمِبْ هَلْ لَو اوْ طِرْزَالَا وَاوْطَمْسَلَا “Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler; sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar; bilakis bu onlar için kötüdür. Cimrilik ettikleri mal kıyamet günü boyunlarına dolacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah’ındır. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁶⁸

Zemahşerî'ye göre bu âyetteki اَمِبْ نَوْلَمْ غَتَّ kelimesi, hem tâ'lı hem de yâ'lı olarak “ya'lemûn” “yaptıklarınızda/yaptıklarından” şeklinde okunmuştur. Tâ'lı okuyuş, muhataba iltifattır. Bu ise azap tehdidini daha etkin bir biçimde ifade etmektedir. Yâ'lı okuyuş ise ifadenin normal akışını göstermektedir.⁶⁹

Râzî'ye göre bu âyetteki اَمِبْ نَوْلَمْ غَتَّ fiili, Ebû Amr ve İbn Kesîr tarafından “yağlemûn” “Onların yaptıklarını...” biçiminde kıraat edilmiştir. Bu okuyuş açısından anlam, “Allah, onların zekât vermediklerini bilmektedir ve bu yüzden onları cezalandırır” biçiminde olur. Bu fiil, diğer imamlar tarafından muhatab sîgasıyla “tağlemûn” şeklinde okunmuştur. Bu kıraate göre ise anlam, “Allah, sizin yaptıklarınızı bilmektedir ve sizi yaptıklarınızın karşılığı olarak mükâfatlandırır” biçiminde olur. Râzî'ye göre bu fiilin, gâib sîgası formunda okunuyor olması muhatab sîgası formunda okunacak olmasına göre daha çok tercihe şayandır.⁷⁰

Zemahşerî'nin, âyetin manasını daha etkili bir biçimde ifade etmesi nedeniyle tâ'lı okuyuşu tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Zemahşerî'nin bütün kıraatleri değerlendirdiği ve onları sadece bir anlam zenginliği olarak görmediği, bunun daha da ötesinde murâdı ilâhi doğrultusunda Kur'ân'ın anlamlarının aktarıcısı olarak gördüğü ifade edilmektedir.⁷¹ Bu konuya ilişkin A'râf 7/57. âyetindeki اَرُشْبُ “büşran” kelimesiyle⁷² aynı sûrenin 7/105. âyetinde geçen اَلْحٰكِمٰتُ “alâ” kelimelerinin kıraatinin tevcihini örnek göstermek mümkündür.⁷³

İlgili âyetlerin metni ile mealleri şöyledir: اَرُشْبُ حَايِرَالْاَلْسُرِّي يَدْلَا وَاوْ هِبِ اَنْ لَزْنَا فِ بَتِّيْمِ يَدْلَبِلْ هَا نَقُوسْ اَلْاَقِيْتْ اَبَا حَسْ تَلَقَا اِذَا تَتَحْ طِبْتَمْ حَرِيْدِي نَبِيْبْ رُيْز- “Rüz- نَوْرِكَذَتْ مُمْكَلْ عَلْ اِتْوَمْلَا جِرْخُنْ اَكْلْ لِكَذْ طِتْ اَرْمَثْلَا اَلْكَ نَمْ هِبِ اَنْ جِرْخَا فِ اَمْلَا

67 Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, 86.

68 Âl-i İmrân 3/180.

69 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 1/436; Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, 86.

70 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 119-120.

71 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2020, 2/25.

72 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 2/107-108.

73 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 2/132-133.

gârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O'dur. Nihayet o rüz-gârlar ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Herhalde bundan ibret alırsınız."⁷⁴

Zemahşerî'ye göre A'râf 7/57. âyetteki اُرْشُب "büşran" kelimesi neş-
ran, nüşür'un çoğul şekli nüşüran, nüşür kelimesinin hafifletilmiş şekli
nüşran, beşîr (müjdecî) kelimesinin çoğulu olarak büşüran, bunun hafif-
letilmiş şekli büşran, bâ'nın fethası ile beşran, tensinsiz olarak büşrâ şek-
linde okunmuştur. O, bu kelimeyi Mesrûk b. el-Ecda'nın da (ö. 63/683)
menşürât anlamında neşeran şeklinde okuduğunu nakletmektedir.⁷⁵

Râzî'ye göre âyetteki "büşran" kelimesi çoğu imamlar tarafından nun
ve şın'ın dammesiyle neşür kelimesinin çoğulu olarak "nüşüran" formun-
da okumuştur. Bu kelime İbn Amir tarafından "nüşran", Hamza tarafından
"neşran", İmam Âsım tarafından "beşîr" (müjdecî) kelimesinin cem'i ola-
rak "büşran" şeklinde okumuştur.⁷⁶

Yazır'da ilgili âyetteki اُرْشُب "büşran" kelimesinin Ya'kûb, Ebû
Ca'fer, Ebû Amr, İbn Kesir ve Nafi' tarafından "nüşüran", İbn Âmir'in de
"nüşran" şeklinde okuduğunu nakletmektedir. Beşir beşîr'in cem'i, neşir
de neşür'un cem'idir. Yazır'a göre "rasûl" veznindeki "neşür", nâşir veya
menşur anlamında gelmektedir.⁷⁷

مُكَبَّرٌ نَمَّهَنْ يَبِيبُ مُكْتَبَةٌ دَقُّ قَحْلٍ أَلَا لَلْأَلَا لَوُقَا أَل نَا يَلْعَ قُيْقِحَ
"Allah hakkında gerçek olandan başkasını söyle-
memek benim üzerime borçtur. Size rabbinizden açık bir delil getirdim.
Artık İsrâiloğulları'nı benimle birlikte serbest bırak."⁷⁸

Zemahşerî'ye göre A'râf 7/105. âyetteki اَلْأَلَا لَوُقَا أَل نَا يَلْعَ قُيْقِحَ
اَلْأَلَا لَوُقَا أَل نَا يَلْعَ قُيْقِحَ ifadesine yönelik dört kıraat bulunmaktadır. Bunlardan meşhur
olan okuyuş «hakîkun alâ» şeklindeki okuyuştur. Diğer okuyuş-
lar ise şöyledir: Nâfi'nin okuyuşu "hakîkun 'aleyye" "Bana düşen, Allah'a
yönelik olarak hakikat ne ise yalnızca onu söylemektir.), İbn Mes'ûd'un
okuyuşu "hakîkun en lâ ekûle" (Bana, Allah hakkında hakikat ne ise yal-
nızca onu söylemek yakıştır.), Übeyy b. Kâ'b'ın okuyuşu ise "hakîkun bien
lâ ekûle" (Ben, Allah hakkında hakikat ne ise yalnızca onu söylemeye lâ-
yık biriyim.) şeklindedir.⁷⁹

74 A'râf 7/57.

75 Daha geniş bilgi için bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 2/107.

76 Bu konuya dair daha geniş bilgi için bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 143-144.

77 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/79.

78 Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", A'râf 7/105.

79 Daha geniş bilgi için bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 2/131-132.

Zemahşerî'nin ilgili kelimelerin okunuş biçimlerini açıklamaya çalışarak âyetin anlam zenginlikleri ile ilâhi maksadı ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır.⁸⁰

Râzî'ye göre bu kelime Nâfi tarafından “hakîkun aleyye”, diğer kıraat imamı tarafından ise “hakîkun alâ” şeklinde okunmuştur. Nâfi'nin okuyuşuna göre, “hakîk” lafzının, “fail” anlamına gelmesi mümkündür. Abdullah b. Mes'ûd bu kelimeyi لَوْ أَأَلَّ نَأْبُ قَيْقَحٍ “hakîkun bi en lâ ekule” (Ben, bunu söylememeye daha layığım) şeklinde okumuştur.⁸¹

Yazır, Nafi' kıraatinde bu kelimenin عِلَّعْ şeklinde okunduğunu ve buna göre mananın şöyle olduğunu nakletmektedir: “Allah'a karşı hakikatten gayrisini söylememek üzerime vaciptir.”⁸²

Yukarıda geçen iki âyet bağlamında yaptığı açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Zemahşerî'nin, bütün kıraatleri değerlendirdiği görülmektedir.

Zemahşerî'nin, nahiv kurallarına uygun düşmeyen kıraatleri kabul etmediği dile getirilmektedir.⁸³ Bu hususa yönelik Ahzâb 33/53. âyetindeki نَيْرِطَانِ رِيْغٍ “gayre nâzirîn” ifadesini örnek vermek mümkündür.

Zemahşerî'ye göre bu âyetteki “Size izin verilmedikçe...” ibaresi zarf manasındadır; yani “size izin verilene kadar” demektir. نَيْرِطَانِ رِيْغٍ “gayre nâzirîn” “beklemeksizin” ifadesi ise اولُ خُذْتُ أَلَّ girmeyin” cümlesinden haldir.⁸⁴ Burada hem zaman hem de hal için istisna vardır. Yani şöyle demek istenmektedir: “Peygamber'in evine ancak izin verildiği zamanda ve içerde beklemeksizin girin.”⁸⁵

Zemahşerî, İbn Ebû Able'nin, مَاعِطٍ “ta'âmin” kelimesinin sıfatı olduğu için نَيْرِطَانِ رِيْغٍ “gayre nâzirîn” kelimesini “gayri nâzirîne” şeklinde mec-rur olarak okuduğu nakledilmiştir. Ancak Zemahşerî, bu okuyuşun uygun olmadığını söylemektedir. “Çünkü kendine ait olmayan bir şeyde cereyan etmiş olacaktır.”⁸⁶ Zemahşerî'nin, yine aynı nedenle İbn Âmir kıraatini de kabul etmediği, genellikle şaz kıraatler zerinde durduğu ifade edilmektedir.⁸⁷

Râzî'ye göre âyetteki نَيْرِطَانِ رِيْغٍ “ğayra nâzirîne” “vaktini de gözetmeksizin...” ifadesi hâl'dir ve mansûbdur. Bu hâl'in âmili de Zemahşerî'nin de dediği gibi âyette geçen “girmeyiniz” ifadesidir. Bu durumda

80 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 1/131-132.

81 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 199-200.

82 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/104.

83 Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, 87.

84 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 1/537.

85 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 1/537.

86 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1971, 1/537.

87 Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, 87.

âyetin takdiri şöyle olur: “Peygamberin evlerine, sadece izin verildiğinde ve yemek vaktini de gözlemeksizin girin.”⁸⁸

88 Bu konuya dair daha geniş bilgi için bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 224-227.

Sonuç

Tefsir literatüründe önemli bir yere sahip olan Zemahşerî, Mu'tezile mezhebine mensup, Basra dil ekolü görüşlerini benimseyen bir müfessirdir. Onun, kıraatlere farklı bir perspektifle yaklaştığı anlaşılmaktadır. Kıraat farklılıkları bir çelişki değil aksine belağat ve benzeri ilimler açısından müfessirlere geniş bir perspektif oluşturan gerçekliktir.

Zemahşerî'nin, kıraat farklılıklarına yönelik yaklaşımını şöyle özetlemek mümkündür:

Zemahşerî'nin, Kur'an'ın âyetlerini tefsir ederken bütün kıraatlerden yararlandığı, âyetlerin anlam derinliklerindeki muhtemel manaları açığa çıkarabilmek için kıraatleri referans aldığı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî'ye göre bazı kıraatler, kıraat imamlarının bireysel tercihleridir. Bu itibarla Hz. Peygamber'e ulaşan bir senede sahip değildir. Ona göre kıraatler, tevkîfî değil, ihtiyarî ve ictihadîdir. Bu yüzden bazı kıraatler nahivcilerin ıstılahlarına uygun düşmemektedir.

Zemahşerî'ye göre kıraatin mütevâtir olup olmamasından ziyade, Arap dili kurallarına uygunluğu önem arz etmektedir. Bu nedenle onun, mütevâtir kıraatlerin yanı sıra birçok kişiye nispet edilen şâz kıraatleri de naklettiği görülmektedir.

Zemahşerî'ye göre rivâyet farklılıklarının nedeni râvilerin zabt (hıfz) hususundaki zayıflıklarıdır. Bu zayıflığın nedeni ise dirayet yetersizliğidir.

Zemahşerî'ye göre kıraatin zaptı için (hıfz) nahiv ilminin bilinmesi bir zorunluluktur. Kıraat farklılıklarının nedenlerinden biri de nahiv ilminin iyi bilinmemesidir.

Zemahşerî'ye göre kıraat farklılıkları, anlam zenginliğinin ötesinde ilâhi maksadın bir tür tecellisi olarak Kur'an'ın anlamlarının taşıyıcısıdır.

Zemahşerî'nin kıraat farklılıklarını Mu'tezile mezhebinin tezlerine yardım edecek şekilde kullandığını söylemek mümkündür.

Zemahşerî'nin kıraat farklılıklarını referans aldığı anlaşılmakta ancak bunlar arasından Kur'an'ın anlamını kuvvetlendiren ve güzel üslûbunu muhafaza eden kıraatleri tercih ettiği görülmektedir. Kur'an'ın güzellik üslûbu ile manasını kuvvetlendirmeyen ve nahiv kurallarına uymayan kıraatleri tercih etmediği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Baş, Erdoğan. *Ahfeş ve kıraatler*. İstanbul, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Birişik, Abdulhamit. "Ulûmu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Asnsiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Beyrût, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Zemahşerî ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/26 (1984), 59-96.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-. *en-Neşr fi'l-kurâ'âti'l-'aşr*, ts.
- Çağmar, M. Edip. "ez-Zemahşerî ve el-Makâmât Adlı Eseri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), 77-98.
- Çatal, Şafak. *el-Keşşâf ve el-Mizân Adlı Tefsirlerin Kur'ân İlimleri Açısından Mukâyesesi*. İstanbul: Üniversite Yayınları, 2022.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların tefsire etkisi*. İstanbul, 2001.
- Ebû Tâlib, Mekkî b. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. ed. Muhyiddin Ramazan. Dımaşk, 1979.
- Eroğlu, Ali. "İbn Mihrân en-Nisâbüri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/199-200. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrût, 1993.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân*. ed. İhsan Abbâs. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1968.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *Müncidü'l-mukri'in*, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. ed. Seyyid Muhammed Keydânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü mûsannifi'l-kütübi'l-'arabyye*. Beyrut: İhyâü't Tûrasi'l-Arabî, 1993.
- Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (ts.), 149-184.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur 'ân*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-sahih*. Riyad: Dâru't- Tayyibe, 2006.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Taberistânî er-. *Mefâtihu 'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sehâvî, Ali b. Muhammed es-. *Cemâlü 'l-kurrâ ve kemâlü 'l-ikrâ*. ed. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke, 1987.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-, el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi 'l-Kur 'ân*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1973.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî et-. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vili 'âyi 'l-Kur 'ân*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Ünal, Mehmet. *Kur 'ân'ın anlaşılmasında kıraat farklılıklarının rolü*. Ankara, 2005.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdî. *Hak Dini Kur 'ân Dili*. ed. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Zehreveyn Yayıncılık, 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdî. *Hak Dini Kur 'ân Dili*. ed. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 182, 2021.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. ed. Şuayb el-Arnaut - Muhammed N. el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi 't-tenzil ve 'uyûni 'l-ekâvi 'l fi vucûhi 't-te 'vil*. ed. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidi 't-tenzil ve 'uyûni 'l-ekâvil fi vucûhi 't-te 'vil*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Burhân fi 'ulûmi 'l-Kur 'ân*. ed. Muhammed Ebû'l-Fazl ed-Dimyâfî. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm ez-. *Menâhilü 'l-'irfân fi 'ulûmi 'l-Kur 'ân*. ed. Fevâz Ahmed Zemerlî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1995.



BÖLÜM 4

THE INTERACTION OF THE FATIMIDS WITH THE KHARIJIS DURING THE PERIOD OF IFRIQIYAH

Ali Osman BALCI¹

* Doktor, İslam Mezhepleri Tarihi, Konya, Türkiye / e-posta: aliosmanbalci@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0001-5044-9779

Giriş

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan anlayış farklılıkları bir yandan olumlu bir işlev görürken diğer yandan Müslümanlar arasında derin ayrışmalara ve mücadelelere neden olmuştur. Hâricilik ve Şîilik, kökenleri ilk dönemlere kadar uzanan mezhepler arasında yer almaktadır. İlk dönemlerin siyasî olayları üzerine şekillenen bu iki oluşum, sonraki süreçlerde gelişerek kendi içerisinde ayrışmalara uğramıştır. Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde iktidar mücadelelerinde de aktif rol oynayan Hâricîler ve Şîiler, dönemlerinin iktidarları tarafından sürekli izlenmiş ve göz hapsinde tutulmuştur. İktidar ve bu oluşumlar arasında kanlı mücadeleler de yaşanmıştır. Görmüş oldukları baskılar neticesinde kendilerine farklı yerler aramış olan dinî oluşumların gittikleri bölgeler arasındaki en dikkat çeken yerlerden biri de Kuzey Afrika olmuştur.

İfrîkiye bölgesinin sınırları konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Çok geniş bir bölge olarak değerlendirildiği gibi Libya ve Tunus çevresi olarak da değerlendirilmektedir.¹ Kuzey Afrika'nın fethi ile birlikte bu bölge de İslam hâkimiyetine girmiştir. Müslümanların bölgeyi fethinden itibaren İslam'ın farklı yorumlarına sahip gruplar da bölgede yayılma faaliyeti gerçekleştirmişlerdir. Bu anlamda Hâricilik ve Şîilik de bölgede faaliyet göstermişler, bu grupların alt firkaları bölgenin farklı yerlerinde hâkimiyet kurmaya çalışmışlardır. Bölgedeki hâkimiyet mücadelelerinde bu coğrafyanın ana etnik kökenlerinden olan Berberîlik etkin rol oynamıştır.

Teşekkül süreci Şîiliğe göre biraz daha erken dönem olan Hâricilik, İsmâililiğin bölgeye taşınmasından önce birçok Berberî kabile tarafından benimsenmiştir. İbn Haldûn bu anlamda Hicaz bölgesi ile Mağrib'i etnik kökenlerin eğilimleri açısından birbirlerine benzetmektedir.(İbn Haldûn, 1988, s. 1/568) Muhtemelen bu benzerlik Hâriciliğin bölgede hızlı bir şekilde yayılmasında etkili olmuştur. Bu durum önceki dönemlerde devam eden kabile mücadelelerine bir de dinî anlam eklemiştir. Hâriciliğin aslında birçok konuda ortak görüşleri bulunan Sufriyye ve İbâziyye kolları bölgedeki iktidar mücadelesine katılmışlar ve ikisi de devlet kurabilmeyi başarmışlardır.

İsmâililiğin Mağrib'e taşınarak bölge siyasetinde aktif rol alması tüm dengeleri değiştirmiştir. Fâtımîler bir devlet olarak ortaya çıkmasından itibaren bölgenin en güçlü iktidarlarından biri haline gelmiştir. Fâtımîler bölgede hakimiyet alanlarını genişletmek ve İsmâililiği yaymak adına Berberî kabileleri itaat altına almaya çalışmışlardır. Bir anlamda büyük bir kısmı Hâricî olan kabilelerle olumlu veya olumsuz etkileşime girmek durumunda kalmıştır. Bunu sağlamak adına Fâtımîler'in bölgede gerçekleştirdiği silahlı mücadele sonraki süreçlerde isyanların ortaya çıkmasında başat rol

1 İfrîkiye ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Özkuyumcu, 2000, ss. 515-516)

oynamıştır. İkinci Fâtımî halifesi Kâim döneminde ortaya çıkan ve uzun süre iktidarı zor durumda bırakan Ebû Yezîd isyanı bu duruma örnek olarak verilebilir.

1. Fâtımîler Öncesi İfrîkiye'deki Haricîler

Hâricîler hakem olayından sonra hem Hz. Ali hem de Muâviye ile mücadele etmişlerdir. Bu mücadeleler sonucunda yaşanan gelişmeler onların kendi içlerinde ayrışmalara neden olmuş, Ezârika, Necedât, Acârîde, İbâziyye, Sufriyye, Beyhesiyye gibi gruplara ayrılmışlardır. Bu guruplar içerisinde Ezârika'dan ayrıldığı düşünülen ve konumuz açısından önemli bir yere sahip olan İbâziyye ve Sufriyye'nin daha mutedil bir anlayışı benimsediği anlaşılmaktadır.² Bu ayrışmalar neticesinde sürekli takibata uğrayan bu gruplar kendilerine merkezden uzak daha güvenilir yerler aramışlar, Basra ve Yemâme gibi bölgelere dağılmışlardır. Bu Hâricî grupların kendi içlerindeki ayrışmalarla birlikte gittikleri bölgeler arasında Kuzey Afrika önemli bir yere sahiptir.

1.1. Sufriyye

Asfâriyye, Ziyâdiyye gibi isimlerle de anılan ve Ziyâd b. Asfar'a nispet edilen Sufriyye, İbâziyye ile birlikte aynı dönemlerde ayrı bir grup halinde ortaya çıkmıştır. Bu ayrılmanın temelinde Nâfi b. el-Ezrak'ın katı tutumuna kabul etmeme yatmaktadır. Sufriîler hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde mevcut iktidara karşı çıkararak farklı zaman ve yerlerde isyanlar çıkarmışlardır. Bu isyanlar sonucunda başarısız olan Sufriîler, farklı bölgelere göç etmişler ve ancak Midrârîler ismiyle Kuzey Afrika'da devlet kurabilmişlerdir.(Başkonak & Balcı, 2022, s. 189; Dalkılıç, 2012, ss. 19-49)

Mağrib tarafına Sufriyye'yi ilk ulaştıran kişi olarak kaynaklarda İbn Abbâs'ın azatlısı İkrime geçmektedir. İkrime'nin Berberî olması onun Sufriîliği rahatlıkla bölgede yaymasına imkân sağlamıştır. Kayrevan camisinde rahat bir şekilde eğitim veriyor olması onun gizli bir davet içerisinde olduğunu göstermektedir.³ İkrime'nin çalışmaları sonucunda bölgedeki Miknâse, Zenâte, Bergavâta Nefzâve gibi önemli kabileler arasında Sufriîlik yayılmıştır.(Abdullâh, 1983, s. 255; Selâvî, t.y., s. 1/180)

2 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebet'ül-Hâncî, ts.), 4/145.

3 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Abdu's-Selam et-Tedmürî (Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1993), 7/179; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratu'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1326/1908), 7/267; Muhammed b. Rızk Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi garbi İfrîkiyâ* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005), 1/255.

Hâricîlerin kendi içlerin ayrışmalara yol açan temel bazı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en başta gelen hususlardan biri de kendilerinden olmayanlara karşı tutumlarıdır. Bu konuda Sufriyye Mu'tedil bir yaklaşım sergileyerek denge kurmaya çalışmıştır. Kendilerinden olmayanlarla savaşma konusunda aceleci davranmayan Sufriyye, kaade olarak isimlendirilen hicret etmeyenlere karşı kendi görüşlerini paylaştıkları sürece tekfir etmeyip müsamahakâr bir tavır sergilemiştir. Müşriklerin çocukları konusunda yine ılımlı bir yaklaşım sergileyen Sufriyye, onların öldürülmelerini doğru bulmamaktadır. Sufriyye'nin takiyye konusundaki görüşü de amelde değil sözde olmak kaydıyla caiz görülmesi şeklinde olmuştur. Sufriyye'nin iman-küfür yaklaşımı ise *küfür* ve *berâet* kavramları üzerinden şekillenmiştir. Buna göre *küfür*, nimeti inkâr ve Allah'ı inkâr şeklinde ikiye ayrılırken, *berâet* ise had cezası alanlardan ve Allah'ı inkâr edenlerden uzaklaşmaktır. Her ne kadar Sufriyye ılımlı bir çizgide bulunmuş olsa da İbâziyye ile Ezârika arasına konumlanmıştır. (Dalkılıç, 2012, ss. 111-124; İbn Hazm, t.y., s. 4/145; Şehristânî, 1968, s. 1/137-138)

1.1.1. Sufri Kabileler

Sufri Hâricilik öncelikle İkrîme'nin çabaları sonucu Berberîlerin en büyük kabilelerinden olan Miknâse kabilesinde yayılmıştır. Miknâse kabilesinin önemli isimlerinden birisi olan Semkû b. Vâsûl, İkrîme'den eğitim alarak Sufriğin kabile tarafından benimsenmesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Miknâse kabilesinin alt kollarından birisi olan Zenâte kabilesi de Sufriği benimseyerek bölgede yayılmasında aktif rol oynamıştır. (Selâvî, t.y., s. 1/180-182)

Sufriğin bölgedeki etkisi açısından Nefzâve kabilesi ve özellikle bu kabilenin alt kolu olan Verfecûme kabilesi önemli bir yere sahiptir. Verfecûme kabilesinin bir dönem Kayrevan'ı ele geçirmesi Sufriğin açısından büyük etkiye sahip olmuştur. Bazı inanışları nedeniyle bu kabilenin inancı Sufriğin gulâtı olarak değerlendirilmektedir.⁴

Bölgedeki Sufriğin önemli kabilelerinden birisi de devlet kurmayı başarabilen Bergavâta'dır. Bergavâta kabilesinin kökeni Kuzey Afrika'da büyük bir Berberî-Hâricî isyanı başlatan Meysere el-Madgarî'nin önemli adamlarından birisi olan Tarif'e dayanmaktadır. Bu isyanın belli bir süre sonra başarısızlığa uğramasından sonra Tarif, çevresindekilerle birlikte Tâmesnâ bölgesine yerleşmiş ve burada Bergavâta'nın temellerini atmıştır. Bergavâta kabilesi yöneticileri Sâlih ile birlikte kitap ve peygamberlik iddiaları ile İslâm dininden çıkmışlardır. (Balcı, 2023, ss. 188-190; Bekrî, 1992, s. 2/819)

4 Verfecûme kabilesinin bu şekilde değerlendirilmesine neden olan kâhinlik ve kehanete önem vermeleri, nebilik iddiası, ezandan Peygamber efendimizin ismini çıkarmalarıdır. Bkz. (İbnü'l-Esir, 1997, s. 4/326)

Kuzey Afrika'da 122/740 yıllarında başlayan Berberî-Hâricî isyanının lideri olan Meysere el-Medgarî'nin kabilesi, Zenâte kabilesinin alt kabilelerinden Sufriîliği benimsemiş olan Medgare kabilesidir. Meysere'nin başlattığı isyanda aktif rol alan Medgare kabilesi Tanca'yı ele geçirerek bölgenin önemli bir merkezinde kısa sürede olsa hâkimiyet kurmayı başarmıştır. Kayrevan camisinde aldığı eğitimlerle Sufriîliği benimseyen Meysere'nin faaliyetleri neticesinde bu fırka Berberî kabileler arasında hızla yayılmıştır. Emevî yönetiminin bölge halkına yönelik kötü uygulamaları, Hâricîliğin bölgede hızlı taraftar toplamasının en önemli etkenleri arasında yer almaktadır.(Hattâb, 2003, s. 1/421-422; Kavas, 2004, ss. 507-508)

1.1.2. Midrârîler

Meysere el-Madgarî'nin Kuzey Afrika isyanı sonucunda Miknâse kabilesine mensup bir grup Sufriî İsâ b. Yezîd önderliğinde 140/757 yılında Fas'ın Sicilmâse bölgesine gelmişlerdir. Yaklaşık on beş yıl kadar görev yapan İsâ b. Yezîd'in uygulamaları halk tarafından tepki ile karşılaşınca görevden alınarak idam edilmiş, yerine Ebü'l-Kâsım b. Semkû b. Vâsûl getirilmiştir. Ebü'l-Kâsım'ın babası Semkû, İbâzîler açısından önemli bir yeri olan Hameletü'l-ilm içerisinde görev yapmış, tabîinden ve özellikle Sufriîliğin Kuzey Afrika'da yayılmasında etkin bir isim olan İkrime'den ders almıştır.⁵

Ebü'l-Kâsım hutbelerinde Abbâsî halifeleri Mansur ve Mehdi'nin adlarını zikretmiş böylece siyasi anlamda arkasını sağlama almaya çalışmıştır. Ebü'l-Kâsım'ın 167/783 yılındaki vefatından sonra yerine Ebü'l-Vezîr olarak bilinen oğlu İlyas getirilmiş ancak yaklaşık yedi yıllık iktidarından sonra 174/790 yılında kardeşi Elyesa isyan başlatarak tahtı ele geçirmiştir. Elyesa döneminde Sicilmâse'nin sınırları genişletilerek etrafi surlarla çevrilmiş, Der'a bölgesinden maden çıkarılmış, sanayi bölgesi oluşturulmuş, saraylar inşa edilmiş, büyük bir imar faaliyetine girişmiştir. İbn Haldûn, Ebü Mansûr lakabı ile bilinen Elyesa'nın hem İbazî hem Sufriî olduğunu söylemektedir. Elyesa yaklaşık otuz yıl tahtta kalmıştır.⁶

Elyesa'dan sonra yerine oğlu Midrâr geçmiş, kırk yılı aşkın bir süre tahtta kalmıştır. Ancak Midrâr'ın yönetiminin özellikle son zamanları oğullarının taht mücadelesi ile geçmiş hatta Midrâr kısa sürede olsa Rüs-

5 Kabilenin atası Semkû b. Vâsûl'un Hameletü'l-ilm'den olması muhtemelen inançlarını etkilemiş ve daha sonra Sufriîlik ve İbâdîliği bağdaştırmalarında rol oynamıştır. İbn Haldûn onun hem İbâzî hem Sufriî olduğunu söylemektedir. Bkz. (Harekât, 2005, ss. 14-16; İbn Haldûn, 1988, s. 6/172; Selâvî, t.y., s. 1/180-181) Esasen Midrârîlerin reisi Ebü'l-Kâsım'dır. Meysere isyanından sonra göç etmeden önce kabileye reis olarak İsâ b. Yezîd'i getirmiştir. Bkz. (Zirikli, 2002, s. 7/195)

6 Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/838; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî İbn İzârî (ö. 712/1312), *el-Beyâni'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. G. Colin - Lewi Provençal (Beyrut, 1983), 1/156-157; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 6/172; Balcı, *Endülüs'te İslam Mezhepleri*, 182.

temî eşinden olan oğlu İbnü'r-Rüstemiyye tarafından tahttan indirilmiştir. Tekrar tahta geçen Midrâr'ın vefatıyla birlikte tahta diğer oğlu İbnü's-Sakiyye geçmiştir. İbnü's-Sakiyye'nin 263/877 yılında vefatından sonra yerine İbâzî olan oğlu Muhammed geçmiştir. Onun 270/883 yılında vefatından sonra yerine Midrâr'ın diğer oğlu II. Elyesa el-Muntasır geçmiştir. II. Elyesa 297/909 yılında Fâtımîlerin Ebû Abdullah eş-Şîî öncülüğünde bölgeyi ele geçirmesine kadar iktidarda kalmıştır.(Bekrî, 1992, s. 2/839; İbn Haldûn, 1988, s. 6/172-173; İbn İzârî, 1983, s. 1/156-157)

Ebû Abdullah ve Ubeydullah el-Mehdi Sicilmâse'de hâkimiyeti ele geçirdikten sonra bir süre burada kalmışlar, bölgeden ayrılırken yönetici olarak yine bir Şîî olan İbrâhim b. Galib'i bırakmışlardır. Ancak onların ayrılmasından kısa bir süre sonra 298/911 yılında ortaya çıkan isyan neticesinde el-Feth b. Meymûn b. Midrâr yönetimi ele geçirmiş, 300/913 yılındaki vefatıyla birlikte yönetimi oğlu Ahmed b. Meymûn devralmıştır. Fâtımî komutanlarından Mesâle b. Habbûs 309/921 yılında tekrar Sicilmâse'yi ele geçirerek yine Midrâr soyundan olan Mu'tez b. Muhammed b. Sârû'yu (Sâvur) Midrârî tahtına oturtmuştur. Muhammed b. Sârû'nun 321/933 yılındaki vefatından sonra yerine oğlu Ebû'l-Muntasır Muhammed geçmiş, onun 331/943 yılında vefat etmesinin ardından on üç yaşındaki oğlu Semkû tahta oturtulmuş ancak iki ay sonra amcasının oğlu Muhammed b. el-Feth b. Meymûn tarafından tahttan indirilmiştir.(Bekrî, 1992, s. 2/839-840; İbn Haldûn, 1988, s. 6/173-174; İbn İzârî, 1983, s. 1/206)

Muhammed b. el-Feth Midrârîler açısından her alanda büyük bir değişim ve gelişimin öncüsü olmuştur. Hâricîliğin bırakılarak Mâlikîliğe geçilmesi, Şâkiriyye isimli para bastırılması, Emîrü'l-Mü'minîn lakabının kullanılması bu değişimlerden göze çarpanlardır. Endülüs ile yakın ilişkiler kuran Muhammed b. el-Feth, bir süre Abbâsîler adına hutbe de okutmuş ancak daha sonra halifeliğini ilan ederek eş-Şâkir Lillâh lakabını kullanmıştır. Midrârîlerin bu dönemde Endülüs ile yakınlaşması ve halifelik ilan etmesi Fâtımîleri rahatsız etmiş, Cevher isimli komutanı göndererek Sicilmâse'yi tekrar ele geçirmişlerdir. Daha sonra taht birkaç kez el değiştirmiş, 366/976 yılında Endülüs'ün desteğini alan Hazrûn b. Felfûl Sicilmâse'yi ele geçirerek Midrârîlere son vermiştir.

1.2. İbâziyye

Abdullah b. Asfar ile birlikte aynı dönemde Basra'da Ezârika'dan ayrılan Abdullah b. İbâz'a nispet edilen İbâziyye, Basra, Hicaz, Yemen, Hadramut, Uman, Mağrib gibi bölgelere yayılmıştır. İbâziyye'yi Mağrib bölgesine ilk taşıyan kişi Ebû Ubeyde tarafından hicri II. yüzyılda bölgeye gönderilen Seleme b. Sa'd b. Ali b. Esed el-Hadramî'dir. Seleme bölgede bir yandan İbâzî akidesini yayarken diğer yandan uygun gördüğü kişileri

eğitim almak üzere Basra'da bulunan Ebû Ubeyde'ye göndermiştir.⁷ Böylece daveti daha geniş bir alana yayacak eğitimli kişilerin yetişmesini sağlamıştır.

İbâziyye'ye göre Kur'an'ın merkezde olduğu bir şeriat anlayışının hâkim olması için mücadele edilmesi ve devleti yönetecek kişinin belirlenmesi dini bir görevdir. İlim, zühd, adil olma gibi bazı özellikleri kendisinde toplayan herkes Kureyş'ten olma gibi bir zorunluluk olmaksızın, biat alarak bu göreve getirilebilmesine karşın önemli durumlarda yönetici seçimi ertelenebilir. İbâziyye'nin Muhalifler konusundaki yaklaşımı Hâricîler içerisinde en ılımlı olanıdır. Buna göre muhalifler ehli kible oldukları sürece sadece nimet küfrü içerisindeyler. Bu görüşün devamı niteliğinde de muhaliflerin kadınları ve çocukları haram olarak değerlendirilir. Muhalifler'in yurtları Dâru'l-İslâm, devlet başkanlarının ordugâhlarını Dâru'l-Bağy olarak görmektedirler. İbâzîler, Büyük günah işleyenleri muvahhit olarak görmelerine karşın mü'min olarak kabul etmemektedirler.(Fıglalı, 1999, ss. 256-261; Şehristânî, 1968, s. 1/134-135)

1.2.1. İbâzî Kabileler

Mağrib taraflarına ilk gelen ve İbâzîliğin bölgede yayılmasını sağlayan Seleme b. Sa'd bölgede öncelikle Trablus tarafına gelerek Abdullah b. Mes'ud et-Tucîbî ve çevresinden faydalanmıştır. İbâdîlik bu dönemden itibaren ilk defa Benû Nefûse civarında yaşayan Berberî Hevvâre kabilesinde karşılık bulmuştur. Faaliyet alanını genişletmek isteyen Seleme İbâzî inancına göre Ebû Ubeyde tarafından yetiştirilerek bölgeye gönderilen öğrencileri çevre kabilelere göndermiştir. Bu çerçevede Gadâmis kabilesine İsmail b. Dîrâr el-Gadamîsî; Nefzâve kabilesine Ebû Dâvud en-Nefzâvî; Evrâs kabilesine Asım es-Sidrâtî; Kayrevan'a da Abdurrahmân b. Rüstem görevlendirilmiştir.(Bûasbâne, 2013, s. 114; Cuperly, 2003, s. 65)

İlk dönem özellikle İfrîkiye bölgesinde ortaya konulan bu faaliyetler neticesinde İbâziyye, büyük küçük pek çok Berberî kabileler arasında hızla yayılmıştır. Kabileler arasında İbâzîliğin yayılması açısından Ebû Ubeyde tarafından Basra'da yetiştirilerek gönderilen ve Hameletü'l-İlm olarak isimlendirilen dâîlerin de önemli bir yeri vardır. Bu tür mezhep faaliyetleri sonucunda Hevvâre, Zenâte, Gadâmis, Evrâs, Zevâğa, Levâte⁸ gibi kabileler arasında İbâzîlik yayılma imkânı bulmuştur.

7 Ebû Tâhir İsmail b. Mûsâ el-Ceytâlî (ö. 750/1349), *Kavâidü'l-İslâm*, thk. Beşîr b. Mûsâ el-Hâc Mûsâ (Cezayir: el-Matba'atü'l-Arabiyye, 1998), 1/358; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Saîd eş-Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer* (Mısır: el-Matba'atü'l-Bârûniyye, 1884), 1/127.

8 İbâzîliğin yayıldığı kabilelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Nâmî, t.y., s. 125)

1.2.2. Rüstemîler

Rüstemîlerin kurucusu olarak kabul edilen Abdurrahman b. Rüstem, Seleme b. Sa'd tarafından ilk eğitimini alarak Basra'ya Ebû Ubeyde'ye gönderilmiştir. Ebû Ubeyde verdiği mezhebi eğitimlerden sonra Hameletü'l-ilm içerisinde yer alan Abdurrahman b. Rüstem'i tekrar Mağrib'e göndermiştir. Hameletü'l-İlm 'in üyeleri Ebû Ubeyde'nin tavsiyesi ile Ebü'l-Hattâb Abdü'l-A'lâ el-Meâfirî'yi başlarına geçirerek biat etmişlerdir. Ebü'l-Hattâb öncülüğünde İbâzîler öncelikle Trablus'u ele geçirerek burayı imamet merkezi yapmışlardır.(İbn İzârî, 1983, s. 1/71; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 4/327; Şemmâhî, 1884, s. 1/128)

Kayrevan'daki iç karışıklıkları fırsat bilen Sufri Verfecûme kabilesi burayı ele geçirmiştir. Dört yıl boyunca Verfecûme'nin elinde olan Kayrevan'ı Ebü'l-Hattâb öncülüğündeki İbâzîler ele geçirmişlerdir. Bu zaferden sonra Ebü'l-Hattâb, Kayrevan yönetimini Abdurrahman b. Rüstem'e bırakmıştır. Bu durumu haber alan Abbâsî Halifesi el-Mansûr, Muhammed b. Eş'âs el-Huzâî'yi görevlendirmiştir. Abbâsî kuvvetlerinin İbâzîlere karşı aldıkları yenilgiler üzerine kendisi bölgeye gelen Huzâî, İbâzîleri mağlup ederek Kayrevan'da hâkimiyeti sağlamıştır.(İbn Haldûn, 1988, s. 6/159; İbn İzârî, 1983, s. 1/71; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 4/327)

Abdurrahman b. Rüstem Kayrevan'dan kaçarak Cezayir'deki Cebe-licezzûl (Kezzûl, Sûfeccec) civarına yerleşerek etrafına civar kabilelerden İbâzîleri toplamaya başlamıştır. Bölgede çoğalmaya başlayan İbâzîler 160/776 yılında Abdurrahman b. Rüstem'i başlarına geçirerek biat etmişlerdir. Devletleşme yolundaki bu ilk adımdan sonra Abdurrahman b. Rüstem Tahert şehrini inşa ederek surlarla çevirmiştir.⁹

Abdurrahman b. Rüstem'in 171/787 yılından vefatından sonra yerine oğlu Abdülvehhâb getirilmiştir. Ancak Abdülvehhâb babası tarafından imam seçmesi için görevlendirilen şûra'yı reddetmiştir. Bu durum şûrânın olması gerektiğini düşünen Yezîd b. Fendîn etrafında Nükkârîler isimli bir grubun oluşmasına sebep olmuştur. Abdülvehhâb'ı destekleyenler de Vehbîler veya Vehhâbîler şeklinde isimlendirilmişlerdir. Abdülvehhâb dönemi Nükkârî isyanlarıyla mücadele içerisinde geçmiştir.¹⁰

9 Şihâbüddîn Abû Abdüllâh Yâkut bin Abdüllâh er-Rûmî el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1995), 2/8; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-Iber*, 6/159; Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 133.

10 (ö. 290/903'ten sonra) İbnü's-Sağîr, *Ahbârü'l-eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, thk. Muhammed Nâsir - İbrâhim Behhâz (Cezayir: el-Matbûâtî'l-Cemîle, 1986), 38; Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 148; Nükkârîliğin fikrî temelleri Kûfeli İbâzî âlim Abdullah b. Yezîd el-Fezâriye dayanmaktadır. Görünüşte Nükkârîlik siyasî bir ayaklanma gibi görünse de farklı görüşleri bulunan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Nükkârîliğin ayrı bir fırka olarak ele alınıp alınmayacağı konusunda farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Taşkin, "Erken Dönem Bir İbâzî Teorisyonu: Abdullah b. Yezîd el-Fezâri'nin (II. -III. yüzyıl) Kitâbü't-tevhîd'i ve Kelâmî Perspektifi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (30 Aralık 2021), 3959-3978.

Adülvehhâb'ın 208/823 yılındaki vefatından sonra yönetime oğlu Eflah geçmiştir. Eflah, bir yandan iç isyanları bastırmakla uğraşmış diğer taraftan çevresindeki düşmanlara karşı Endülüs ile iyi ilişkileri sürdürmüştür. Eflah'tan sonra yerine 258/871 yılında oğlu Ebû Bekir geçmiş, Rüstemîlerde iç karışıklıklar artmış devlet zayıflamıştır. Eflah'ın diğer oğlu Ebü'l-Yekzân Muhammed 261/874 yılında yönetimi ele alarak düzeni sağlamış, refah seviyesini yükseltmiştir. Ebü'l-Yekzân'ın 281/894 yılında vefatı üzerine oğlu Ebû Hâtim yönetime getirilmiştir. Ancak iç karışıklıklar devleti içten çökertmeye başlamış, 294/906 yılında bir suikastla idareyi Ebû Hâtim'in kardeşi Yekzân devralmıştır. Yekzân dönemi Fâtımîlerin bölgede etkin olmaya başladığı döneme denk gelmiş ve Fâtımî komutanı Ebû Abdullah eş-Şîî Rüstemîleri tarih sahnesinden silmiştir.(Balcı, 2023, ss. 187-188; İbn İzârî, 1983, s. 1/197; Özkuyumcu, 2008, ss. 295-296; Ziriklî, 2002, s. 3/306)

2. Fâtımîlerin Hâricîlerle Mücadelesi

Fâtımîler İfrîkiye bölgesine gelmelerinden itibaren varlık mücadelesine girişmişlerdir. Bölgede etkin olabilmek adına sadece dinî propaganda faaliyetleri değil askeri mücadeleye de girişmişlerdir. Bölgenin baskın nüfusuna sahip olan Berberîler çoğunlukla Hâricîliği benimsemişlerdir. Bu durum Fâtımîlerin kuruluş öncesi döneminden itibaren bölgeye hâkim olmak adına Hâricîlerle mücadelesini gerekli kılmış ve büyük oranda da başarılı olmuştur.

2.1. Ebû Abdullah eş-Şîî ve Bölgede Hâricîlerle Mücadelesi

İfrîkiye'de İsmâîlîlik açısından önemli bir yere sahip olan Ebû Abdullah eş-Şîî aslen Yemen'in San'a şehrinde olup ilk başlarda İsnâaşeriyye mezhebine mensuptur. Daha sonra İsmâîlîlikle tanışan Ebû Abdullah tüm gücünü bu dava için harcamıştır. Yemen'de İsmâîlî devleti kurmayı başaran İbn Havşeb'in tedrisatından geçen Ebû Abdullah, İfrîkiye bölgesine görevlendirilmiştir. Ebû Abdullah'tan önce bölgeye giden el-Hülvânî ve Ebû Süfyân isimli İsmâîlî dâîleri bölgeyi bu mezhebin yayılması için uygun hale getirmişlerdir. Bölgede İsmâîlî davetin yayılması açısından büyük bir öneme sahip olan Kûtâme kabilesi ile ilişkiye geçmek isteyen Ebû Abdullah, haccı fırsat bilerek bu kabileden gelenlerle ilimle meşgul olan biri gibi ve amacını belli etmeden tanışmış, bölge ile alakalı tüm malumatları alarak gerekli hazırlıkları yapmıştır.¹¹

11 Nu'mân b. Muhammed el-Kâdî (ö. 363/974), *İftitâhü'd-da've*, thk. Ferhat Deşrâvî (Ceza-yir: Divânü'l-Matbûâtî'l-Câmi'iyye, 1986), 34-41; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/583-584; Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Abdilvehhab b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî Nüveyrî (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edeb* (Kahire: Daru'l Kütübi'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2002), 28/75; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-Iber*, 4/40-41.

Kutâmelilerin daveti üzerine Mağrib'e geçen Ebû Abdullah, İkcân dağı civarına yerleşerek öncelikle kendini gizlemiş ve çevresine ilim adı altında pek çok kişiyi toplamıştır. Ebû Abdullah yavaş yavaş İsmâilî öğretiyi özellikle mehdilikle ilgili bilgileri alttan alta işlemiştir. Onun faaliyetlerini haber alan Ağlebî sultanı İbrahim b. Ağleb, hakkında tahkikat yaptırmış ancak zararsız olduğu bilgisi gelince üzerine gitmemiştir.(İbn Haldûn, 1988, s. 3/451-452; Öz, 1994, ss. 85-87; Ziriklî, 2002, s. 2/230) Bölge âlimleri onun sinsi bir plan içerisinde olduğunu fark etmişler onunla münazara yaparak sonucunda onu öldürmeyi planlamışlar ancak Kutâme kabilesindeki destekçilerinden dolayı başarılı olamamışlardır. Zamanla niyetini ortaya koymaya başlayan Ebû Abdullah'a karşı diğer Berberî kabileler harekete geçmesine rağmen taraftarı olan Kutâmeliler onu korumayı başarmışlardır.¹²

Ebû Abdullah önce Nâsirûn kentine yerleşerek burayı üs edinmiş daha sonra da Mîle şehrini ele geçirmiştir. Bu durumu haber alan İbrahim b. el-Ağleb Ebû Abdullah üzerine ordular göndermiş, başarı sağlanmasına rağmen onu ele geçirememiştir. Bu mücadelelerin akabinde Ebû Abdullah Selemiye'de bulunan Ubeydullah el-Mehdî'ye adamları ile haber göndermiş, İfrîkiye'yede elde ettiği başarıları bildirerek onu bölgeye davet etmiştir.¹³

Ubeydullah el-Mehdî oğlu Kâim ile birlikte sürekli gizlenmek zorunda kaldığından davete icabet ederek İfrîkiye'ye doğru yola çıkmıştır. el-Mehdî, Ebû Abdullah'ın bulunduğu bölgeye gitmenin de sıkıntılı olacağını anlayarak önce Trablus'a oradan da Kastîliye üzerinden Sicilmâse'ye gitmiştir. Sicilmâse'de kendisini gizleyerek bölgedeki Hâricîliğin Sufriyye koluna mensup Midrârîlerin sultanı II. Elyesa ile dostluk ilişkileri kuran el-Mehdî, yapılan sorgulamalarda asla itiraf etmemesine rağmen aranan kişi olduğuna dair mektup ulaşınca oğlu ile birlikte hapse atılmıştır.(İbn

12 (İbnü'l-Esîr, 1997, s. 6/585; Kâdî, 1986, s. 54) Kutâme kabilesinin bu denli Ebû Abdullah'a sahip çıkmalarının nedenlerinden belki de en önemlisi onların Ağlebîler'e hizmet eden Bilizme şehri sakinlerinin Kutâmelileri köle olarak kullanmaları ve aşağılamalarıdır. İbrâhim el-Ağleb Bilizmelileri etkisiz hale getirince onlar da kendilerini bu aşağılanmışlıktan kurtaracağına inandıkları Ebû Abdullah'a tabi olmuşlardır. Tabi ki Ebû Abdullah da bu durumu iyi bir şekilde değerlendirmiştir. Bkz. (İbn İzârî, 1983, s. 1/123; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 6/591)

13 (İbn Haldûn, 1988, s. 4/262; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 6/590) İbrâhim b. el-Ağleb, Ebû Abdullah'a yazdığı mektupta şunları söylemiştir: "Niçin niçin sahip olduğum toprakları ele geçirmeye, kaviminde bozgunculuk çıkararak bana karşı ayaklanmaya teşvik ediyorsun. Eğer dünya nimetlerinden bir pay arıyorsan, sana bunu verebilirim. Eğer kendini düzeltip sapıklığını terk ettiysen, sana güvence veriyorum. Eğer kalmak istersen, burada sana bir yer ayarlayabilirim. Eğer gitmek istersen, nereden geldiysen oraya geri dönebilirsin. Eğer amacın, cahil toplumun içinde fesat çıkarmak ve İmamlar hakkında anlaşmazlığa neden olmaksız, kendine nasıl zarar verebileceğini bilmen gerektiğini söylüyorum. Çünkü benimle çatışmayı arzulayan birinin sonuçları, kendini mahvetmesi ve sonunda kötü bir sona gitmesidir. Kendi felaketine yol açan şeyin seni aldatmasına izin verme..." bu mektuba cevaben Ebû Abdullah tehditle bir yere varamayacağımı söyleyerek onu Ubeydullah el-Mehdî'nin yoluna davet etmiştir. Bkz. (Kâdî, 1986, s. 56)

Haldûn, 1988, s. 3/452-454; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 6/589-590) Onun hapse atılmasında Endülüs'ün, Ağlebîlerin ve Abbâsîlerin etkisi bulunmaktadır.

Ebû Abdullah, el-Mehdî'nin nerede olduğunu araştırıp Sicilmâse'de olduğunu haber alınca harekete geçmiş ancak Ağlebîlerle mücadeleye de aynı dönemlerde başlamıştır. Ebû Abdullah Ağlebîlere ait Satîf, Tubne, Bilizme, Mudbire gibi pek çok şehri ele geçirmiş ve sonrasında Kastîliye, Rakkâde ve Kayrevân'ı zaptederek III. Ziyâdetullâh yönetimindeki bu devlete son vermiştir. Ebû Abdullah 296/909 yılında Tahert'te hüküm süren Rüstemîler üzerine yönelmiştir. Rüstemîler'in başında bulunan Yakzân'dan teslim olmasını isteyen Ebû Abdullah, teslim olmaları sonucunda Yakzân dâhil tüm ailesini katleden Ebû Abdullah Rüstemîler devletine son vermiştir. Bu galibiyetlerden sonra Ebû Abdullah Sicilmâse'ye yönelmiştir. Sicilmâse yolu üzerinde Zenâte kabilesi gibi pek çok Hâricî kabile kollarından dolayı gelerek kendisine biat etmişlerdir. (İbn Haldûn, 1988, s. 4/45-47; İbn İzârî, 1983, s. 1/140-153; İbnü's-Sağîr, 1986, s. 23)

Sicilmâse'ye muhasara eden Ebû Abdullah, Midrârî emiri II. Elyesa'ya savaş için gelmediğini sadece bir görüşme gerçekleştirmek istediğini bildirmiş, başına bir şey gelebileceği endişesi ile el-Mehdî'den bahsetmemiştir. II. Elyesa aldığı haberlerin de etkisi ile el-Mehdî ve oğlunu sorgulamış ancak Ebû Abdullah ile ilgili herhangi bir cevap alamamıştır. Girişimleri sonuçsuz kalan Ebû Abdullah, Sufri Midrârîleri kuşatma altına alarak başarı sağlamış, el-Mehdî ve oğlu Kâim'i kurtarmıştır. (İbnü'l-Esîr, 1997, s. 6/597-598) Ebû Abdullah yanındakilere el-Mehdî için "Bu benim ve sizin efendinizdir. O tüm işlerinizin yöneticisi ve hidayetinizin imamıdır. O size müjdelemiş olduğu beklenen mehdidir. Allah ona olan vaadini yerine getirmiş, hakkı olanı vermiş ve davetini açığa çıkarmış, davetine ve ordu-suna yardım etmiştir." (İbn İzârî, 1983, s. 1/153; Kâdî, 1986, s. 287) diyerek ona biat edilmesini isteyerek tüm yetkilerini el-Mehdî'ye devretmiştir.

2.2. Ubeydullah el-Mehdî (909-934) Dönemi Haricîlerle ilişkiler

Fâtımîlerin ilk halifesi olan Ubeydullah el-Mehdî'ye Ebû Abdullah tarafından 296/909 yılında Sicilmâse'de kurtarıldıktan sonra biat edilmiştir. Bu olayın hemen akabinde el-Mehdî Sufri emir II. Elyesa'nın yakalanmasını emretmiştir. Bu mücadele esnasında kaçarak kurtulan II. Elyesa daha sonra yakalanarak öldürülmüştür. El-Mehdî Sicilmâse'de yaklaşık kırk gün kaldıktan sonra İfrîkiye'ye yönelmiştir. İkcân'a ulaşan el-Mehdî burada dâîlerin ve şeyhlerin elinde bulunan malların getirilmesini emrederek el koymuştur. Bu durum kendisine karşı bir nefretin oluşmasına neden olmuştur. (İbn İzârî, 1983, s. 1/154-155; Kâdî, 1986, ss. 288-289)

Rakkâde'ye gelerek devleti tanzim etmeye başlayan Ubeydullah birçok bölgeye valiler ve kadılar tayin etmiştir. Daîler İsmâîlî daveti yaymaya

ve hâkimiyet bölgelerinde Sünnî, Hâricî ve Şîî gibi farklı inançlara mensup olanlara telkinde bulunmuşlar icabet edenlere hediyeler vermişlerdir. Ancak bu uygulamalar istenilen ölçüde katılımı sağlamadığı için pek çok insan katledilmiştir.(Hasan & Şeref, 1947, s. 189; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 6/598-599)

Ubeydullah el-Mehdî döneminde ortaya çıkan isyanlar devleti uzun süre uğraştırmıştır. Bu isyanların en önemlilerinden birisi de Ebû Abdullah ve kardeşi Ebü'l-Abbâs öncülüğünde gerçekleşmiştir. Ancak isyan tam manası ile gerçekleştirilemeden her ikisi de öldürülmüştür. Bu isyan girişiminin temel nedeni el-Mehdî'den önce tüm yetkileri elinde bulundurarak hükümdar gibi hareket eden Ebû Abdullah'ın bir anda işlevsiz hale getirilmiş olmasıdır. İsyân hareketi Ebû Abdullah'ın ölümü ile de devam etmiş, ona bağlı olan Kütâme kabilesinden bir grup mehdî olduğu iddiası ile bir çocuğu öne sürmüşler ve Ebû Abdullah'ın ölmediğini söyleyerek isyan girişiminde bulunmuşlardır. Ancak bu isyanda bastırılmış ve isyana öncülük edenler öldürülmüşlerdir.(İbnü'l-Esîr, 1997, s. 6/599-602; Kâdî, 1986, ss. 308-318)

Hâricîliğin Sufri koluna mensup Midrârililer öncelikle el-Mehdî tarafından yönetici olarak bırakılan Mezâtî'yi tahttan indirerek yerine Feth b. Meymûn'u iki yıl sonrada Ahmed b. Meymûn'u tahta geçirmişlerdir. Ubeydullah el-Mehdî tarafından Tahert ve Orta Mağrib valiliğine getirilen Mesâle b. Habbûs, Sicilmâse'ye gelerek Ahmed b. Meymûn'u tahttan indirmiş ve yerine Fâtûmilere bağlı birini bırakmıştır. Ancak kısa sürede Ahmed b. Meymûn tahtı tekrar ele geçirince Mesâle 309/921 yılında yeniden Sicilmâse üzerine yönelmiştir. Bölgede kontrolü ele geçiren Mesâle tahta amcasının oğlu el-Mu'tez lakaplı Muhammed b. Sâvur (Sârû)'yu oturtmuştur. Bu tarihten itibaren hem Sufri hem de İbâzîliğin bir arada yaşadığı Midrârililer yaklaşık yirmi yıl Fâtûmilere bağımlı bir şekilde yönetilmiştir. (Bekrî, 1992, s. 2/839; İbn Haldûn, 1988, s. 6/173)

Ubeydullâh el-Mehdî oğlu Kâim'i Mağrib'te kendilerine tabi olmayan kabileler üzerine göndermiştir. Kâim 315/927 yılında harekete geçerek Mezâte Metmâte, Hevvâre gibi İbâzî ve Sufriliği benimsemiş olan Hâricî kabilelerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerle birlikte Tâhert'i de itaat altına alarak Orta Mağrib'teki hâkimiyetlerini güçlendirmiştir. Bu bölgelerdeki Hâricî kabileler çok fazla mukavemet göstermeksizin güce boyun eğmek zorunda kalmışlardır.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/50-51)

2.3. Muhammed el-Kâ'im Biemrillâh (934-946) Dönemi Hâricîlerle İlişkiler

Ubeydullâh el-Mehdî'nin 322/934 yılında ölmesinin ardından yerine oğlu Kâim Biemrillâh geçmiştir. Kâim başa geçmesinden itibaren hem yeni

yerler ele geçirmiş hem de içerideki isyanlarla uğraşmıştır. Bu isyanların ilki Trablus civarında el-Mehdî'nin oğlu olduğunu söyleyerek isyan çıkartan Tâlut el-Kuraşî olmuştur. Ancak bu haberin yalan olduğu ortaya çıkmış ve Tâlut öldürülmüştür. Kâim, Fas ve Tekrûr civarına Meysûr komutasında bir ordu göndermiş, bu ordu bölgede Hâricî bir grupla da mücadele ederek bölgeyi itaat altına almıştır. İbnü'l-Esîr'de yer alan bu bilgi bölgedeki Hâricî varlığının ve Berberîler arasında halen etkin olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. İtalya ve Mısır tarafına da ordular gönderen Kâim, Mısır'da İhşidîlerin üstün gelmeleri nedeniyle başarı sağlayamamıştır.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/51-52; İbn İzârî, 1983, s. 1/209; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 7/21-22; Nüveyrî, 2002, s. 28/115-116)

Fâtımîleri uzun süre meşgul eden ve birçok bölgenin ellerinden çıkmasına neden olan Ebû Yezîd isyanı bu dönemde başlamıştır. Ebû Yezîd'in kökeni Kastîliye'ye dayanmakta olup Hâricî Rüstemîlerden ayrılan Nükkârîye isimli grubun görüşlerini benimsemiştir. İbn Haldûn bu grubun Sufriyye fırkasından olduğunu söylemektedir. Mehdî döneminde öğretmenlikle meşgul olan Ebû Yezîd, sonradan halkı Fâtımîlere karşı birlik olmaya çağırmaya başlamıştır. Onun bu isyan hareketi Kuzey Afrika'da bir Şîî devleti olmasını istemeyen Endülüs sultanı III. Abdurrahman tarafından da desteklenmiştir. Ebû Yezîd'de Berberîleri III. Abdurrahman'a tabi olmaya çağırması ve etrafına farklı kabilelerden pek çok Berberî toplamayı başarmıştır.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/52)

Ebû Yezîd isyan hareketine Beğâye üzerine yürüyerek başlamış ardından Tebsete, Mecâne, Mermecenne gibi bölgeleri ele geçirerek geniş bir alana yayılmıştır. Sebîbe ve Erbes'in de Ebû Yezîd tarafından ele geçirilmesi Fâtımîleri telaşa düşürmüştür. Ebû Yezîd'in Erbes'te camiye toplanan insanları katletmesi ilk dönem Hâricîlerinin uygulamalarını hatırlatmaktadır. Fâtımîlerle Ebû Yezîd arasındaki mücadelelerin en büyüklerinden biri Bâcce'de gerçekleşmiş, savaşı kazanan Ebû Yezîd burada çocuk kadın dinlemeden katliam yapmıştır.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/52-53; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 7/136-137)

Bâcce'den kaçarak kurtulan Kâim'in komutanı Buşrî Tunus'a giderek yeniden ordu toplayıp Ebû Yezîd'in üzerine göndermiştir. Ancak Tunuslular Ebû Yezîd'le anlaşarak şehri Ebû Yezîd'e teslim etmişlerdir. Ebû Yezîd'in yeni hedefi Rakkâde ve Kayrevân olmuştur. Buralarda kanlı mücadeleler sonucunda Ebû Yezîd'in eline geçmiştir. Kayrevân'da halkı ve çoğunlukla Mâlikî mezhebine tabi olan âlimler bu harekât sırasında Fâtımîlere karşı Ebû Yezîd'e destek vermişlerdir. Hutbede Ebû Yezîd'in öncülüğünde Fâtımîlere karşı cihad çağrısı yapılmıştır. Ancak iş işten geçtikten sonra kullandıklarını anlayabilmişlerdir.(İbn İzârî, 1983, s. 1/217) Bu durum Ebû Yezîd'in yeri geldiğinde Hâricî-Nükkârî hareketi için Sün-nîleri de kullandığını göstermektedir.

Kayrevân ve Rakkâde'nin elden çıkması üzerine Kâim, Fâtımîlerin merkezi olan Mehdiyye'de güvenlik önlemlerini artırmış surların etrafına hendekler kazdırmıştır. Ebû Yezid Mehdiyye'yi kuşatma altına almış, Kâim ise onun savunmasız bir anında 334/945 yılında saldırıya geçmiştir. Mehdiyye kuşatması sırasında Ebû Yezîd'e Nefûse ve Zâb kabileleri Kâim'e ise Zirîler yardım etmiştir. Uzun süren çatışmalar meydana gelmiş, Ebû Yezîd bu çatışmalar sırasında Sufîlerin gulâtı olarak bilinen Verfecûme kabilesinden de yardım almıştır. Ancak çatışmaların uzaması Ebû Yezîd'i destekleyen Berberî kabilelerin dağılmasına yol açmış, Ebû Yezîd geri çekilmek zorunda kalmıştır. Kâim'in vefatına kadar bölgesel olarak Ebû Yezîd ile mücadeleler devam etmiş, üstünlük noktasında gelgitler yaşanmıştır.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/53-55; İbn İzârî, 1983, s. 1/216-218; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 7/137-145)

2.4. İsmâîl Mansûr Bi-Nasrillah (946-953) Dönemi Haricîlerle İlişkiler

Kâim'in vefat etmesinden sonra tahta oğlu İsmâîl Mansûr Binasrillâh geçmiştir. Ebû Yezîd bu dönemde de isyan hareketine devam etmiştir. Kâim döneminde Mehdiyye kuşatmasından sonuç alamayan Ebû Yezîd, 334/946 yılında Sûse şehrini kuşatma altına almıştır. Sûse kuşatması sırasında yönetime gelen Mansûr bir donanma hazırlayarak bölgeye göndermiştir. Sûse'de meydana gelen mücadeleler sonucunda Ebû Yezîd kaybederek kaçmak zorunda kalmıştır. Kayrevân'a giden Ebû Yezîd burada halk tarafından kabul edilmemiş ve Sebîbe'ye gitmek durumunda kalmıştır. Topladığı adamlarla tekrar Kayrevân üzerine giden Ebû Yezîd Mansûr'a karşı ilk mücadeleden galip çıkınca etrafına Berberîler tekrar toplanmaya başlamıştır. Ancak sonraki karşılaşmalarda Ebû Yezîd üstünlüğünü kaybetmiştir. Bu durumun en önemli nedenlerinden birisi de Ebû Yezîd'in daha önce Kayrevânlılara karşı gösterdiği ikiyüzlü muamele olmuştur.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/55; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 7/146)

Kayrevân ve çevresinde yaklaşık bir yıl süren kanlı çatışmaların akabinde kaçan Ebû Yezîd, Beğâyâ'yı kuşatmış ancak Mansûr onu takip ederek bozguna uğratmıştır. Buradan da kaçmaya devam eden Ebû Yezîd Hâricî-Nükkârîlerin yoğun olduğu Bîrzâl bölgesine ulaşmıştır. Buradaki mücadeleler neticesinde de başarı sağlayamayan Ebû Yezîd, Mesîle şehri civarından çöle dalarak izini kaybetmiştir. Bir yıl kadar gizlendikten sonra Ebû Yezîd 336/947 yılında tekrar Mesîle'ye gelerek burayı kuşatma altına almıştır. Mansûr'un üzerine doğru geldiğini haber alan Ebû Yezîd tekrar kaçarak Kûtâme civarındaki dağları mesken edinmiştir. Bu andan itibaren vur kaç taktiği uygulayan Ebû Yezîd çok büyük kayıplar vermiş çevresinde çok az kişi kalmıştır. En son Kûtâme'de kısırılan Ebû Yezîd yakalanarak Mansûr tarafından öldürülmüş böylece onun başlattığı uzun yıllar süren

bu isyan hareketi sona ermiştir.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/56-57; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 7/149-151)

Ebû Yezîd öncülüğündeki Hâricî isyanının bu kadar uzun sürmesinde ve neticesinin başarısızlıkla sonuçlanmasında pek çok etken bulunmaktadır. İsyanın böylesine geniş bir alanda kabul görmesinin en büyük etkenlerinden birisi Hâricîliğin bölgedeki Berberî kabileler tarafından büyük oranda kabul görmüş olmasıdır. Bu durum Ebû Yezîd'in sürekli savaştık adam bulmasını kolaylaştırmıştır. Bir başka etken de bölgede İsmâîlî Fâtımîler'e karşı oluşan tepkidir. Sonuçta Fâtımîler de bölgede hâkimiyet sağlamak adına pek çok katliam gerçekleştirmişlerdir. Bu nedenlerden dolayı bölgedeki etnik yapı olan Berberîlik, Hâricîlik ile birleşerek bir isyan hareketine dönüşmüştür. Ebû Yezîd'in başarısız olma nedenleri arasında ise harekete ilk başladığında daha mütevazı bir hayat yaşarken daha sonra lüks bir hayat yaşaması, Kayrevân'da olduğu gibi hareketine destek veren kişileri yalnız bırakmış olması sayılabilir.

Ebû Yezîd'in öldürülmesinden sonra Ebû Yezîd'in en yakın destekçilerinden birisi ve Zenâte'nin alt kollarından olan Hâricî Mağrâve kabilesinin reisi Muhammed b. Hazer isyana kalkışmıştır. Ebû Yezîd'in sürekli yer değiştirdiği son dönemlerinde Mansûr bu takibat sırasında Tabne'ye gelmiş, Muhammed b. Hazer'in mektubu da tam o sırada ulaşmıştı. Mansûr'a karşı Ebû Yezîd'in yenileceğini anlayan Muhammed b. Hazer, Mansûr'dan eman dilemiş o da bu isteğini kabul ederek Ebû Yezîd ile ilgili casusluk yapmasını istemiştir. Bunu kabul eden Muhammed b. Hazer, Mansûr'a Ebû Yezîd ile ilgili istihbarat sağlamış ancak Ebû Yezîd'in ölümünden sonra Hâricîleri etrafında toplayarak ayaklanmıştır. Mansûr bu ayaklanmayı daha büyümeden bastırmıştır.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/56-58; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 7/148-151)

Ebû Yezîd'in öldürülmesinden sonra oğlu Fazl da Evrâs civarında etrafına topladığı Hâricîlerle Mansûr'a karşı isyan hareketine başlamıştır. Mansûr'un üzerine gelmesi üzerine Fazl çöle doğru kaçmıştır. Mansûr'un Mehdiyye'ye dönmesi üzerine Fazl, Beğâyâ'yı kuşatma altına almıştır. Ancak burada ihanete uğrayarak öldürülmüş, böylece isyan hareketi büyümeden ortadan kaldırılmıştır.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/58; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 7/151)

2.5. Ebu Tamim el-Mu'izz Li-Dinillah (953-975) Dönemi Hâricîlerle İlişkiler

Mansûr'dan sonra Fâtımî tahtına oğlu Mu'izz Lidinillâh geçmiştir. Mu'izz'in tahta geçtiği yıllarda isyan hareketlerinde başarıya ulaşamayan Hevvâre'nin alt kolları olan Hâricî kabilelerden Kemlânogulları ve Melîle'den bazı gruplar Evrâs civarını mesken edinmişlerdir. Bu Hâricî grup-

ların ortak özellikleri İsmâîlî-Fâtımî bir yönetimi asla kabullenmemeleri olmuştur. Hâricîlerin burada toparlanarak bir isyan hazırlığı içerisinde olduğunu haber alan Mu'izz ordusu ile bölgeye hareket ederek onları itaat altına almıştır. Mu'izz'in bu başarısında müsamahakâr yaklaşımı ve onlara maddi olarak destek olmasının büyük etkisi olmuştur. Sonuç itibarı ile dağlık alanları mesken tutan Hâricî gruplar Mu'izz'in bu girişimleri ile şehirlere inerek yerleşmişlerdir.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/58; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 7/200; Nüveyrî, 2002, s. 28/120)

Mu'izz iktidara gelmesinden itibaren Mağrib hâkimiyetini ele geçirmek için çalışmıştır. Bu anlamda komutanı Cevher'i problem yaşadıkları bölgelere göndermiştir. Cevher ilk önce Sufri Hâricîliği benimsemiş olan Benî İfren kabilesinin lideri Muhammed b. Ya'lâ üzerine yürümüştür. Öncesinde Fâtımî halifesine biat eden Muhammed b. Ya'lâ'nın bu bağlılığı inandırıcı bulunmadığından 347/958 yılında Cevher tarafından öldürülmüştür. Daha sonra Fas'ı kuşatan Cevher burada başarı sağlayamayarak Hâricî Midrâriler üzerine yürümüştür. Bu dönem Midrâriler'in başında bulunan Muhammed el-Feth'in kendisini eş-Şâkir Lillâh lakabı ile halife ilan etmesi, kendi adına hutbe okutması, Şâkiriyye ismiyle para bastırması, Sufriliği bırakarak Mâlikîliğe geçmesi gibi faaliyetleri ve Endülüs'ün desteğini arkasına alması Fâtımîlerin tepkisini çekmiştir. Muhammed el-Feth, Cevher'e karşı direnmeye çalışmış ancak başarılı olamamıştır.(İbn Haldûn, 1988, s. 4/59-60; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 7/222-223)

Endülüs sultanı II. Hakem Fâtımîlerin faaliyetlerine karşı onları kendi topraklarında uğraştırmak adına bölgede onlara karşı mücadele veren grupları desteklemiştir. II. Hakem'in Hâricî Mağrâve kabilesi Muhammed b. Hayr (Hazer) ile ittifak kurmuştur. Bu ittifakla arkasını sağlama alan Muhammed b. Hayr, 358/969 yılında harekete geçerek Beğaye'yi ele geçirmiştir. Bu durum üzerine Mu'izz'in ordusu ile üzerine geldiğini haber alan Muhammed b. Hayr kaçmıştır. Sürekli takibattan rahatsız olan Muhammed b. Hayr, siyasetini değiştirerek Mu'izz'e biat etmiştir. Zenâte ve Sanhâce kabileleri arasındaki mücadele nedeniyle isyan hareketi başlatan Muhammed b. Hayr, Tahert'e bir saldırı düzenlemiştir. Bu isyan hareketi merkezini Mısır'a taşımak isteyen Mu'izz'i rahatsız etmiş ve bu işini erdemek zorunda kalmıştır. Ancak Muhammed b. Hayr, giriştiği mücadele sonucunda kaybederek intihar etmiştir.(Erbaş, 2021, ss. 266-290; İbn Haldûn, 1988, s. 6/204)

Sonuç

Şiîliğin gulat fırkalarından biri olan İsmâliyye, Cafer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'e nispetle bu isimle anılmaktadır. Abbâsîler döneminde sürekli takibata uğrayan İsmâîlîler, yer değiştirerek saklanmayı başarmışlardır. Bu dönemlerde Mısır'ı mesken edinen İsmâîlîler yeni yerler aramaya çalışmışlar ve bu amaçla birçok bölgeye daîler göndermişlerdir. Dâîlerin bu anlamda tohumlarını attıkları en önemli bölgelerden biri İfrîkiye olmuştur. Bölge İsmâîlîlik için hazır hale gelince Ebû Abdullah eş-Şiî, hem davetin yerleşmesi hem de devletleşme için gerekli çalışmaların yapılması amacı ile gönderilmiştir.

İfrîkiye'ye kendini belli etmeyecek şekilde ulaşan Ebû Abdullah, ilk zamanlar davetini gizlemiş Sünnî bir Müslüman gibi görünmüştür. Ancak derin bir şekilde daveti ve mehdilik fikrini işlemiştir. Etrafında Berberî kabileleri toplamaya başlayan Ebû Abdullah, belirli bir güce ulaştıktan sonra gözüne kestirdiği bölgeleri eline geçirmeye başlamıştır. Ebû Abdullah belirli bir güce ulaşıp İfrîkiye'yi İsmâîlî davete hazır hale getirince bölgeye davet edilen Ubeydullah el-Mehdî hızlı bir şekilde faaliyetlerine başlayarak Fâtımîler'in temellerini atmıştır. İsmâîlîler'in Ubeydullah el-Mehdî geldikten sonra ilk mücadelesi onu bölgeye geldiği zaman hapseden Sufri Hâricîlerin merkezi Midrârîler ile olmuştur. Midrârî idaresini eline geçiren Ubeydullah el-Mehdî halifeliğini de burada ilan etmiştir. Fâtımîler'in bu dönemden itibaren Berberî kabilelere olan tavrı farklı bölgelerde pek çok isyan çıkmasının da fitilini ateşlemiştir. Elbette bu isyanların en büyük nedenlerinden biri de ele geçirilen bölgelere istemedikleri kişilerin vali olarak görevlendirilmesidir. Bu durumun ilk örneklerinden biri Midrârîler'in Ubeydullah el-Mehdî tarafından başlarına bırakılan valiyi o bölgeyi terk ettikten sonra indirerek başlarına kendi seçtikleri birini geçirmeleri olmuştur.

Fâtımîler ilk dönemlerinden itibaren dâlik müessesesini aktif olarak kullanmışlardır. Dâiler faaliyet yaptıkları bölgelerde öncelikle halkı İsmâîliliğe ısındırmak için güzel davranmışlar hediyeler dağıtmışlardır. Ancak bu iyi muamelenin devamı ancak karşılık alırlarsa mümkün olmuştur. Tepkiyle karşılaştıkları ve iyi yaklaşımlarına karşılık alamadıkları zaman, çacok kadın demeden katliam yapmışlardır. Onların bu tavrından etkilenen civar kabileler de korkularından biat etmek zorunda kalmışlardır.

Fâtımîlerin Hâricîlerle olan ilişkilerinde belirleyici olan unsurlardan biri de Fâtımîlerin kendi bölgelerindeki faaliyetlerini engellemek isteyen devletler olmuştur. Şüphesiz bu devletlerin başında Abbâsîler, Endülüs ve Ağlebîler gelmektedir. Bu devletlerin temel mantığı Fâtımîleri kendi bölgesinde uğraştırmak olmuştur. Bu siyasetin gereği olarak bu güçler tarafından bölgedeki isyanlar desteklenmiştir. Elbette sadece bölgedeki isyanlar

desteklenmekle kalmamış, bölgenin farklı yerlerinde Fâtımîlere karşı bu devletlere bağlılık ifade eden uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Örneğin Abbâsî ve Endülüs sultanları adına hutbe okutulmuştur. Buna karşılık bu devletler de maddî olarak Hâricîlere destek vermişlerdir. Buna karşılık Fâtımîler de bu devletlerdeki karışıklık ve isyanları teşvik etmişlerdir.

Fâtımîlerin bölgedeki yayılma politikası Mısır'ı merkez edinmelerinden sonra da devam etmiştir. Fâtımî dâîleri sürekli bölgede İsmâîlî daveti yaymak için mücadele vermişlerdir. Büyük bir gizlilik içerisinde devam eden İsmâîlî davet bölgenin en ücra köşelerine kadar ulaştırılmıştır. Ancak bölgenin etnik yapısının Hâricîliğe daha uygun olması Fâtımîlerin bölgedeki faaliyetlerini zorlaştıran en büyük etkenlerden biri olmuştur. Bu durum Fâtımîlerin bölgede silahlı mücadelelerinin önünü de açmış, ancak kendilerine karşı bir nefretin oluşmasına da neden olmuştur.

Kaynakça

- Abdullâh, A. b. (1983). *Ma'lemetü'l-Fıkhî'l-Mâlikî*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Balcı, A. O. (2023). *Endülüs'te İslam Mezhepleri* (1. bs). Konya: Kitap Dünyası.
- Başkonak, M., & Balcı, A. O. (2022). Mezhebî Göçlerle Gelişen Anlayış Farklılıkları ve Dinî Eğitim Kurumları (Hâricilik, Mu'tezile, Şîlik Örneği). İçinde M. Başkonak (Ed.), *İlahiyat Bilimleri Açısından Göç* (ss. 187-207). Konya: Kitap Dünyası.
- Bekrî, E. U. A. b. A. b. M., (ö.487/1094). (1992). *El-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Bûasbâne, Ö. b. L. H. S. (2013). *Meâlimü'l-hadârati'l-İslamiyye bi Vercelân* (2. bs). Cezayir: Dâru Nüzhetü'l-elbâb.
- Ceytâlî, E. T. İ. b. M. (ö. 750/1349). (1998). *Kavâidü'l-İslâm*. Cezayir: el-Matba'atü'l-Arabiyye.
- Cuperly, P. (2003). *Medhal ilâ dirâsâti'l-İbâdiyye ve akidetihâ* (Ammâr Cellâsî, Çev.). Müessesetü Tawalt es-sekâfiyye.
- Dalkılıç, M. (2012). Haricilerin "İtidal" Arayışı ve Sufriyye. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, (12), 19-49.
- Erbaş, F. (2021). Halife Mu'izz-Lidînillâh Döneminde (341-365/953-975) Fâtîmî-Endülüs Emevî Mücadelesi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (19), 266-290. <https://doi.org/10.32950/rteu-ıfd.903685>
- Fığlalı, E. R. (1999). İbâziyye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 19, ss. 256-261). İstanbul: TDV Yayınları.
- Hamevî, Ş. A. A. Y. bin A. er-R. (ö. 626/1229). (1995). *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdr.
- Harekât, İ. (2005). Midrârîler. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 14-16). İstanbul: TDV Yayınları.
- Hasan, H. İ., & Şeref, T. A. (1947). *Ubeydullâh el-Mehdî İmâmü's-Şî'ati'l-İsmâ'îliyye ve Müessisü'd-Devleti'l-Fâtîmiyye fî Bilâdi'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye.
- Hattâb, M. Ş. (2003). *Kâdetü'fethu'l-Endelüs*. b.y.: Müessesetü Ulûmü'l-Kur'ân.
- İbn Hacer el-'Askalânî, E.-F. Ş. A. b. 'Alî b. M. el-'Askalânî. (1326/1908). *Tehzîbü'l-Tehzîb* (C. 1-12). Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye.
- İbn Haldûn, A. b. M. (ö. 808/1406). (1988). *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-Mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve men âsârahüm min zevi's-sultâni'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. b. S. (ö. 456/1064). (t.y.). *El-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebet'ül-Hâncî.

- İbn İzârî, E.-A. A. b. M. b. İ. el-M. (ö. 712/1312). (1983). *El-Beyâni'l-muğrib fi ahhâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Beyrut.
- İbnü'l-Esîr, E.-H. İ. A. b. M. b. M. eş-Ş. el-C. (ö. 630/1233). (1997). *El-Kâmil fi't-târih* (C. 1-10). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi.
- İbnü's-Sağîr, (ö. 290/903'ten sonra). (1986). *Ahhârü'l-eimmeti'r-Rüstemiyyîn*. Cezayir: el-Matbûâtî'l-Cemîle.
- Kâdî, N. b. M. (ö. 363/974). (1986). *İftitâhü'd-da've*. Cezayir: Dîvânü'l-Matbûâtî'l-Câmi'iyye.
- Kavas, A. (2004). Meysere el-Medgarî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 29, ss. 507-508). İstanbul: TDV Yayınları.
- Nâmî, A. H. en-. (t.y.). *Dirâsâtü ani'l-İbâdiyye* (Mihâil Hûrî, Çev.). Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî.
- Nüveyrî, E.-A. Ş. A. b. A. b. M. el-B. et-T. el-K. (ö. 733/1333). (2002). *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. Kahire: Daru'l Kütübi'l-Vesâikü'l-Kavmiyye.
- Öz, M. (1994). Ebû Abdullah eş-Şiî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 8, ss. 85-87). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özkuyumcu, N. (2000). İfrîkiye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 515-516). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özkuyumcu, N. (2008). Rüstemîler. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 295-296). İstanbul: TDV Yayınları.
- Selâvî, E.-A. Ş. A. b. H. b. H. es-. (t.y.). *El-İstiksâ li-ahhâri'd-düveli'l-Mağribi'l-aksâ*. Fas: Dâru'l-Kitâb-Dâru'l-Beydâ.
- Şehristânî, E.-F. M. b. A. b. E. B. A. (ö. 548/1153). (1968). *El-Milel ve'n-Nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî.
- Şemmâhî, E.-A. A. b. S. (1884). *Kitâbü's-Siyer*. Mısır: el-Matba'atü'l-Bârûniyye.
- Tarhûnî, M. b. R. (2005). *Et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi garbi İfrîkiyâ*. Suudî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Taşkin, B. (2021). Erken Dönem Bir İbâzî Teorisyeni: Abdullah b. Yezîd el-Fezârî'nin (II. -III. yüzyıl) Kitâbü't-tevhîd'i ve Kelâmî Perspektifi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10(4), 3959-3978. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1026356>
- Zehebî, Ş. M. b. A. b. O. (ö. 748/1348). (1993). *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Arabî.
- Ziriklî, H. b. M. b. M. b. A. b. F. el-. (2002). *El-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.