

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Fevzi RENÇBER
Doç. Dr. Arslan KARAOĞLAN

Alanında Araştırmalar
ve Değerlendirmeler

İLÂHİİYAT

Haziran 2025

İmtiyaz Sahibi • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni • Eda Altunel
Yayına Hazırlayan • Gece Kitaplığı
Editörler • Prof. Dr. Fevzi RENÇBER
Doç. Dr. Arslan KARAOĞLAN

Birinci Basım • Haziran 2025 / ANKARA

ISBN • 978-625-388-431-4

© 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

İlahiyat Alanında Araştırmalar ve Değerlendirmeler

Haziran 2025

Editörler:

Prof. Dr. Fevzi RENÇBER

Doç. Dr. Arslan KARAOĞLAN

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

KUR'ÂN-I KERÎM'DE YER ALAN İSRÂİL/İSRÂİLOĞULLARI KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ VE MÂHİYETİ

Osman GÖKMEN1

BÖLÜM 2

TERÖRÜN TEOLOJİSİ: İŞİD'İN DİNÎ-SİYASÎ MEŞRUIYET ARAYIŞI

Osman GÖKMEN53

BÖLÜM 3

KELAM EKOLLERİNDE GÜNAH KAVRAMI VE BÜYÜK GÜNAH MESELESİ

Nihat ERCAN.....79

BÖLÜM 4

İLÂHÎ SIFATLARIN TAKSİMİNDE METOT VE YAKLAŞIMLAR

Gökhan DEMİRCİ95



BÖLÜM

1

KUR'AN-I KERİM'DE YER ALAN İSRÂİL/İSRÂİLO- ĞULLARI KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ VE MÂHİYETİ

Osman GÖKMEN¹

¹ Dr. Osman Gökmen, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı.

e-Posta: osman_gokmen_34@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-4298-9730>

Abstract

The article examines the concept of Israel/Banī Isrāʾīl within Jewish and Islamic traditions, exploring its meanings, interpretations of its origins, and its historical evolution. In both traditions, the term "Israel" is associated with the Prophet Jacob, while "Banī Isrāʾīl" refers to Jacob's children and descendants. In both contexts, Israel/Banī Isrāʾīl symbolizes a special relationship with God and the concept of chosenness. However, the varying interpretations of these terms in different cultural, religious, and historical contexts within both traditions underscore their multifaceted significance. This demonstrates that the concept of Israel/Banī Isrāʾīl transcends being merely a religious term, illustrating how it has been shaped and reinterpreted throughout historical and cultural processes. The aim of this article is to analyze in detail how the concept of Israel/Banī Isrāʾīl is understood in Jewish and Islamic traditions and to highlight the similarities and differences between these two traditions. In this context, the article also addresses the etymological origins of the term "Israel," its usage in religious texts, its transformation over historical periods, and modern scholarly debates surrounding the term. Particular attention is given to the symbolic value of Israel/Banī Isrāʾīl in Jewish and Islamic societies, as well as its role in shaping social identities and religious beliefs. In the Jewish tradition, the term "Israel" symbolizes Jacob's special relationship with God and his chosenness. According to the Torah, Jacob was given the name "Israel" after wrestling with God, signifying his sanctity and divine selection as a leader. The "Children of Israel" (Banī Isrāʾīl) represent Jacob's descendants and the people chosen by God. In Jewish religious texts, the name "Israel" is predominantly used to denote God's people, although interpretations of its meaning have varied over time. The term has been associated with meanings such as "one who wrestles with God," "one who is strong with God," or "God's triumph." In Jewish culture, the name represents chosenness and being the recipient of God's blessings. However, historical shifts in geography, politics, and society have had a profound impact on the meaning of the term "Israel." Similarly, in Islamic tradition, "Israel" is recognized as another name for the Prophet Jacob. The Qurʾān and ḥadīth literature frequently use the term "Banī Isrāʾīl" to refer to the people of Israel. In the Qurʾān, Banī Isrāʾīl are described as a community chosen and guided by God, whose obedient and rebellious actions are emphasized. In Islamic thought, the term "Israel" also signifies a special relationship with God and the state of being chosen.

However, Islam critically evaluates the history and response of Banī Isrā'īl to divine guidance. In this tradition, the name "Israel" carries both positive and cautionary connotations, with the history of Banī Isrā'īl serving as a lesson and admonition for Muslims. The etymology and interpretations of the term "Israel" have diversified over time. While both Jewish and Islamic traditions agree that the term emphasizes a relationship with God, modern etymological studies trace "Israel" to ancient Semitic languages, proposing meanings such as "one who struggles with God" or "prince of God." These interpretations reveal that the term is not confined to religious texts but has also been reshaped in historical and cultural contexts. This article elucidates the multilayered nature of the concept of Israel/Banī Isrā'īl and its historical evolution. The term "Israel" transcends being a purely religious designation, signifying the identity, relationship with God, and historical existence of a people. The similarities between the Jewish and Islamic traditions regarding this concept point to their shared historical roots, while the differences in interpretation reflect the unique religious and cultural perspectives developed within each tradition. The themes of chosenness, sanctity, and being God's people, embodied by the concept of Israel/Banī Isrā'īl, underline its central importance in both traditions. Examining the etymological, religious, and historical dimensions of this concept not only enhances our understanding of its development over time but also sheds light on the interactions and distinctions between Jewish and Islamic traditions.

Keywords: Qur'ān, Judaism, Israel, Banī Isrā'īl, Jacob

Öz

Bu çalışma, İsrâîl/Benî İsrâîl kavramının Yahudi ve İslam geleneklerindeki anlamını, kökenine dair yorumları ve tarihsel süreçteki evrimini incelemektedir. Yahudi ve İslam geleneklerinde, İsrâîl kelimesi Ya'kûb peygamberle özdeşleştirilmiş, Benî İsrâîl terimi ise Ya'kûb'un çocuklarını ve soyunu ifade eden bir kavram olarak benimsenmiştir. Her iki gelenekte de İsrâîl/Benî İsrâîl kavramı, Tanrı ile kurulan özel bir ilişkiyi ve seçilmişlik anlayışını simgelemektedir. Bununla birlikte, bu kavramların hem Yahudi hem de İslam düşüncesinde farklı kültürel, dini ve tarihsel bağlamlarda çeşitli şekillerde yorumlanması, onların çok yönlü bir anlam taşıdığını göstermektedir. Bu durum, İsrâîl/Benî İsrâîl kavramının sadece dini bir terim olmaktan öteye geçerek tarihsel ve kültürel süreçlerde nasıl şekillendiğini ve yorumlandığını anlamamızı mümkün kılmaktadır. Makalenin amacı, İsrâîl/Benî İsrâîl kavramının Yahudi ve İslam

geleneklerinde nasıl anlamlandırıldığını detaylı bir şekilde incelemek ve bu iki gelenekteki ortaklıkları ve farklılıkları ortaya koymaktır. Bu bağlamda, İsrâil isminin etimolojik kökeni, dini metinlerdeki kullanımı, tarihsel süreç içerisindeki değişimi ve modern dönemde bu kavram üzerine yapılan akademik tartışmalar da ele alınmaktadır. Özellikle, İsrâil/Benî İsrâil kavramının Yahudi ve İslam toplumlarındaki sembolik değeri, bu kavramın toplumsal kimliklerin inşasında ve dini inanışların şekillenmesinde oynadığı rol ile birlikte değerlendirilmektedir. Yahudi geleneğinde İsrâil kavramı, Ya'kûb'un Tanrı ile olan özel ilişkisini ve seçilmişliğini simgelemektedir. Tora'ya göre Ya'kûb, Tanrı ile güreşerek "İsrâil" adını almış ve bu ad onun kutsallığını ve Tanrı tarafından seçilmiş bir lider olduğunu ifade etmiştir. İsrâiloğulları, bu bağlamda Ya'kûb'un soyunu ve Tanrı'nın vaat ettiği halkı temsil etmektedir. Yahudi dini metinlerinde İsrâil ismi, çoğunlukla Tanrı'nın halkını belirten bir terim olarak kullanılırken, bu ismin anlamı üzerine yapılan yorumlar, zaman içerisinde farklılık göstermiştir. İsrâil kelimesi, "Tanrı ile güreşen", "Tanrı ile güçlü olan" veya "Tanrı'nın zaferi" gibi anlamlarla ilişkilendirilmiştir. Yahudi kültüründe bu isim, seçilmişlik ve Tanrı'nın lütuflarına mazhar olmayı ifade eden bir sembol olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, tarihsel süreçte Yahudilerin yaşadığı coğrafi, siyasi ve toplumsal değişimler, İsrâil kavramının anlamında da belirgin etkiler yaratmıştır. İslam geleneğinde de İsrâil, Ya'kûb peygamberin bir ismi olarak kabul edilmektedir. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde İsrâil terimi, çoğunlukla Benî İsrâil halkını ifade etmek için kullanılmıştır. Kur'an'da Benî İsrâil, Tanrı tarafından seçilmiş ve yol gösterilen bir toplum olarak anılmakta, onların hem itaatkâr hem de isyankâr davranışlarına dikkat çekilmektedir. İslam düşüncesinde İsrâil kavramı, Yahudi geleneğinde olduğu gibi Tanrı ile kurulan özel bir ilişkiyi ve seçilmiş olma durumunu temsil etmektedir. Ancak, İslam dini, Benî İsrâil'in tarihini ve dini mesajlara olan yaklaşımlarını eleştirel bir perspektifle değerlendirmiştir. İslam geleneğinde İsrâil ismi, hem olumlu hem de uyarıcı bir anlam taşımakta; Benî İsrâil'in Tanrı'nın yolundan sapması, Müslümanlar için bir ders ve ibret kaynağı olarak sunulmaktadır. İsrâil kelimesinin etimolojisi ve anlamı üzerine yapılan yorumlar, tarihsel süreçte çeşitlenmiştir. Hem Yahudi hem de İslam geleneklerinde bu kelimenin Tanrı ile ilişkiyi vurgulayan bir anlam taşıdığı kabul edilmekle birlikte, modern dönemde yapılan etimolojik çalışmalar, İsrâil kelimesinin eski Semitik dillere dayandığını ve "Tanrı ile mücadele" veya "Tanrı'nın prensi" gibi anlamlar taşıdığını

öne sürmektedir. Bu yorumlar, İsrâil kavramının sadece dini metinlere bağlı kalmadığını, aynı zamanda tarihsel ve kültürel bağlamlarda yeniden şekillendiğini göstermektedir. Bu çalışma, İsrâil/Benî İsrâil kavramının çok katmanlı yapısını ve tarihsel bağlamda nasıl evrildiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. İsrâil kavramı, yalnızca dini bir terim olmanın ötesinde, bir halkın kimliğini, Tanrı ile olan ilişkisini ve tarihsel varlığını ifade eden derin bir semboldür. Yahudi ve İslam geleneklerindeki benzerlikler, bu iki dini geleneğin ortak bir tarihsel geçmişe sahip olduğunu gösterirken, kavramın farklı yorumlanması, her bir geleneğin kendi dini ve kültürel değerleri doğrultusunda geliştirdiği özgün bakış açılarını yansıtmaktadır. İsrâil/Benî İsrâil kavramının seçilmişlik, kutsallık ve Tanrı'nın halkı olma gibi temaları simgelemesi, bu kavramın her iki gelenekte de merkezi bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kavramın etimolojik, dini ve tarihsel boyutlarının incelenmesi, bu terimin zaman içinde nasıl şekillendiğini ve değiştiğini anlamamızı sağlarken, aynı zamanda Yahudi ve İslam gelenekleri arasındaki etkileşimleri ve farklılıkları daha iyi kavramamıza yardımcı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Yahudi, İsrâil, Benî İsrâil, Ya'kûb

Giriş

Bu çalışma, İsrâil/Benî İsrâil kavramının Yahudi ve İslam geleneklerindeki anlamını, kökenine dair yorumları ve tarihsel süreçteki evrimini incelemektedir. Yahudi ve İslam geleneklerinde, İsrâil kelimesi Ya'kûb peygamberle özdeşleştirilmiş, Benî İsrâil terimi ise Ya'kûb'un çocuklarını ve soyunu ifade eden bir kavram olarak benimsenmiştir. Her iki gelenekte de İsrâil/Benî İsrâil kavramı, Tanrı ile kurulan özel bir ilişkiyi ve seçilmişlik anlayışını simgelemektedir. Bununla birlikte, bu kavramların hem Yahudi hem de İslam düşüncesinde farklı kültürel, dini ve tarihsel bağlamlarda çeşitli şekillerde yorumlanması, onların çok yönlü bir anlam taşıdığını göstermektedir. Bu durum, İsrâil/Benî İsrâil kavramının sadece dini bir terim olmaktan öteye geçerek tarihsel ve kültürel süreçlerde nasıl şekillendiğini ve yorumlandığını anlamamızı mümkün kılmaktadır. Makalenin amacı, İsrâil/Benî İsrâil kavramının Yahudi ve İslam geleneklerinde nasıl anlamlandırıldığını detaylı bir şekilde incelemek ve bu iki gelenekteki ortaklıkları ve farklılıkları ortaya koymaktır. Bu bağlamda, İsrâil isminin etimolojik kökeni, dini metinlerdeki kullanımı, tarihsel süreç içerisindeki değişimi ve modern

dönemde bu kavram üzerine yapılan akademik tartışmalar da ele alınmaktadır. Özellikle, İsrâil/Benî İsrâil kavramının Yahudi ve İslam toplumlarındaki sembolik değeri, bu kavramın toplumsal kimliklerin inşasında ve dini inanışların şekillenmesinde oynadığı rol ile birlikte değerlendirilmektedir. Yahudi geleneğinde İsrâil kavramı, Ya'kûb'un Tanrı ile olan özel ilişkisini ve seçilmişliğini simgelemektedir. Tora'ya göre Ya'kûb, Tanrı ile güreşerek "İsrâil" adını almış ve bu ad onun kutsallığını ve Tanrı tarafından seçilmiş bir lider olduğunu ifade etmiştir. İsrâiloğulları, bu bağlamda Ya'kûb'un soyunu ve Tanrı'nın vaat ettiği halkı temsil etmektedir. Yahudi dini metinlerinde İsrâil ismi, çoğunlukla Tanrı'nın halkını belirten bir terim olarak kullanılırken, bu ismin anlamı üzerine yapılan yorumlar, zaman içerisinde farklılık göstermiştir. İsrâil kelimesi, "Tanrı ile güreşen", "Tanrı ile güçlü olan" veya "Tanrı'nın zaferi" gibi anlamlarla ilişkilendirilmiştir. Yahudi kültüründe bu isim, seçilmişlik ve Tanrı'nın lütuflarına mazhar olmayı ifade eden bir sembol olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, tarihsel süreçte Yahudilerin yaşadığı coğrafi, siyasi ve toplumsal değişimler, İsrâil kavramının anlamında da belirgin etkiler yaratmıştır. İslam geleneğinde de İsrâil, Ya'kûb peygamberin bir ismi olarak kabul edilmektedir. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde İsrâil terimi, çoğunlukla Benî İsrâil halkını ifade etmek için kullanılmıştır. Kur'an'da Benî İsrâil, Tanrı tarafından seçilmiş ve yol gösterilen bir toplum olarak anılmakta, onların hem itaatkâr hem de isyankâr davranışlarına dikkat çekilmektedir. İslam düşüncesinde İsrâil kavramı, Yahudi geleneğinde olduğu gibi Tanrı ile kurulan özel bir ilişkiyi ve seçilmiş olma durumunu temsil etmektedir. Ancak, İslam dini, Benî İsrâil'in tarihini ve dini mesajlara olan yaklaşımlarını eleştirel bir perspektifle değerlendirmiştir. İslam geleneğinde İsrâil ismi, hem olumlu hem de uyarıcı bir anlam taşımakta; Benî İsrâil'in Tanrı'nın yolundan sapması, Müslümanlar için bir ders ve ibret kaynağı olarak sunulmaktadır. İsrâil kelimesinin etimolojisi ve anlamı üzerine yapılan yorumlar, tarihsel süreçte çeşitlenmiştir. Hem Yahudi hem de İslam geleneklerinde bu kelimenin Tanrı ile ilişkiyi vurgulayan bir anlam taşıdığı kabul edilmekle birlikte, modern dönemde yapılan etimolojik çalışmalar, İsrâil kelimesinin eski Semitik dillere dayandığını ve "Tanrı ile mücadele" veya "Tanrı'nın prensi" gibi anlamlar taşıdığını öne sürmektedir. Bu yorumlar, İsrâil kavramının sadece dini metinlere bağlı kalmadığını, aynı zamanda tarihsel ve kültürel bağlamlarda yeniden şekillendiğini göstermektedir. Bu çalışma, İsrâil/Benî İsrâil kavramının çok katmanlı yapısını ve tarihsel

bağlamda nasıl evrildiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. İsrâîl kavramı, yalnızca dini bir terim olmanın ötesinde, bir halkın kimliğini, Tanrı ile olan ilişkisini ve tarihsel varlığını ifade eden derin bir semboldür. Yahudi ve İslam geleneklerindeki benzerlikler, bu iki dini geleneğin ortak bir tarihsel geçmişe sahip olduğunu gösterirken, kavramın farklı yorumlanması, her bir geleneğin kendi dini ve kültürel değerleri doğrultusunda geliştirdiği özgün bakış açılarını yansıtmaktadır. İsrâîl/Benî İsrâîl kavramının seçilmişlik, kutsallık ve Tanrı'nın halkı olma gibi temaları simgelemesi, bu kavramın her iki gelenekte de merkezi bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kavramın etimolojik, dini ve tarihsel boyutlarının incelenmesi, bu terimin zaman içinde nasıl şekillendiğini ve değiştiğini anlamamızı sağlarken, aynı zamanda Yahudi ve İslam gelenekleri arasındaki etkileşimleri ve farklılıkları daha iyi kavramamıza yardımcı olmaktadır.

İsrâîl ve Benî İsrâîl kavramları, hem Yahudi hem de İslam geleneklerinde köklü bir yere sahip olan, derin dini, tarihsel ve kültürel anlamlar taşıyan terimlerdir. Bu kavramlar, yalnızca Ya'kûb peygamber ve onun soyuyla sınırlı kalmayıp, Tanrı ile insan arasındaki özel bir ilişkiyi, seçilmişliği¹ ve toplumsal kimliği simgeleyen semboller olarak tarih boyunca farklı şekillerde yorumlanmıştır. Yahudi geleneğinde İsrâîl, Ya'kûb peygamberin Tanrı ile olan mücadelesinden gelen bir isim olarak seçilmişliği temsil ederken; İslam geleneğinde bu kavram, hem Tanrı'nın yol gösterdiği bir toplumu hem de bu toplumun itaatkâr ve isyankâr tarihini ifade etmektedir. Ancak, bu kavramların her iki gelenekteki yorumlarının tarihsel süreçte nasıl farklılaştığı, hangi bağlamlarda örtüştüğü ve nasıl bir evrim geçirdiği konusu, akademik çalışmalarda yeterince derinlikli bir şekilde ele alınmamıştır. Bu çalışmanın amacı, İsrâîl/Benî İsrâîl kavramını Yahudi ve İslam gelenekleri bağlamında incelemek, bu kavramın dinî, tarihî ve kültürel bağlamlarda kazandığı farklı anlamları ortaya koymaktır. Çalışma, İsrâîl kelimesinin etimolojisi, kutsal metinlerdeki kullanımları² ve tarihsel süreç içerisindeki değişimi gibi konulara odaklanarak, bu kavramın iki gelenekte de nasıl anlamlandırıldığını ve yorumlandığını ele almaktadır. Literatür incelendiğinde, İsrâîl ve Benî İsrâîl kavramlarının kökeni, anlamı ve tarihsel süreçteki kullanımı üzerine farklı çalışmaların

¹ Mesela bkz., Talmud Bavli, Şabat 89b; Yevamot 61a; Midraş Rabba, Bereşit Rabba 39:6.

² Taramamız neticesinde “בני ישראל” kavramı Tanah'ta farklı anlamlarda ve bağlamlarda 677, Talmud'da ise 1368 defa geçmektedir.

mevcut olduğu görülmektedir. Ancak, bu çalışmaların büyük bir kısmı, ya sadece Yahudi geleneği³ ya da sadece İslam geleneği ile sınırlı kalmakta;⁴ her iki geleneği bir arada ele alan kapsamlı bir analize nadiren rastlanmaktadır.⁵ Bu nedenle, İsrâil/Benî İsrâil kavramını iki farklı dini gelenek perspektifinden ele alarak, kavramın ortak ve ayrışan yönlerini ortaya koyacak kapsamlı bir çalışma yapılması, literatürdeki bu önemli boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacaktır. Bu çalışma, Yahudi ve İslam geleneklerinde İsrâil/Benî İsrâil kavramına yüklenen anlamları karşılaştırmalı bir yaklaşımla inceleyecek ve bu süreçte literatürde eksik kalan tarihsel, etimolojik ve kültürel detayları ele alacaktır. Öncelikle, kavramın kutsal metinlerdeki kullanımları ve tarihsel bağlamları değerlendirilecek; ardından Yahudi ve İslam geleneklerinde bu kavramın nasıl anlam kazandığı ve farklılaştığı analiz edilecektir. Çalışma boyunca, kutsal metinlerin yanı sıra modern akademik görüşler ve tarihsel analizler de dikkate alınarak, kavramın geçmişten günümüze kadar süregelen evrimi derinlemesine ele alınacaktır. Netice olarak, bu araştırma, İsrâil/Benî İsrâil kavramının Yahudi ve İslam geleneklerindeki çok boyutlu anlamlarını ortaya koyarken, bu kavramın tarihsel bağlamda nasıl farklılaştığını ve evrildiğini göstermeyi hedeflemektedir. Elde edilen bulgular, bu iki dini gelenekteki kavramsal anlam derinliğini ve zenginliğini daha iyi anlamamıza olanak sağlayacak ve gelecekteki çalışmalar için önemli bir referans oluşturacaktır.

1. İslam Öncesi Dönemde Kullanım Alanları

Tevrat ve Cahiliye Arap anlatıları, İsrâil ve İsrâiloğulları kavramlarının nüzul dönemi öncesinde nasıl kullanıldığını anlamak için önemli birer kaynak teşkil eder. Tevrat, bu kavramları ele alırken, genellikle İsrail'in bir halk olarak tarihini ve Tanrı ile olan ilişkisini vurgular. İsrâiloğulları, Tevrat'ta Tanrı'nın seçtiği bir toplum olarak ortaya

3 Robert Coote, "The Meaning of the Name Israel", *The Harvard Theological Review*, c. 65, sayı 1 (1971), s. 137-142; Meir Bar-Ilan, "Veşamu et Şemi al Benei Yisrael ('They Shall Put My Name Upon the People of Israel,' Num. 6:27)," *Hebrew Union College Annual*, c. 60 (1989), s. 19-31; Efraim Ha-Reuveni, "Le-Heker Şemot Benei Yisrael" (*Lěšonenu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects*), c. 2, sayı. 4 (1930), s. 381-395.

4 Muhammed Seyyid Tantâvî, *Benu İsrâil fi'l-Kur'ân ve's-Sunne*, Kahire 1420/2000; Salime Leyla Gürkan, "Temel Kavramlar", *Kur'an'da Yahudiler*, ed. Ömer Faruk Harman, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019, ss. 45-53.

5 Gamze Ortakçier, *Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler için kullanılan kavramların bağlamsal açıdan incelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, 2024).

çıkar ve Tanrı'nın emirlerine uymaları gerektiği belirtilir. Bu bağlamda, İsrâiloğulları kavramı sadece bir soy, bir kavim değil, Tanrı'nın bu toplumla yaptığı ahdın bir yansıması olarak kullanılır. İsrâil adı, ilk olarak Ya'kûb'a atıfta bulunarak ortaya çıkar ve bu kavram, sonrasında onun soyundan gelenleri ifade eder. Tevrat'ta, İsrâil kavmi, birçok peygamberin geldiği, Tanrı tarafından yönlendirilen bir topluluk olarak önemli bir yer tutar. Cahiliye Arapları için de İsrâil ve İsrâiloğulları kavramları tanınmış olmalıydı. Araplar, genellikle bu kavramları eski halkların efsaneleri ve hikâyeleri olarak değerlendiriyor, ancak bu kavramlarla ilgili belirli bir bilgiye sahiptiler. Arapların zihin dünyasında, Tevrat'taki kahramanların ve olayların var olduğu ancak genellikle "masal" ya da "efsane" olarak kabul edildiği bir gerçektir.⁶ Kur'an'ın, Cahiliye toplumunun zihninde yer edinmiş bu bilgilerle çelişmediği, aksine onları bir ölçüde onayladığı görülmektedir. Özellikle, Cahiliye Araplarının, Kur'an'da yer alan peygamberler ve halklar hakkında "Bu kim? Sen kimden bahsediyorsun?" şeklinde bir itirazda bulunmadıkları, bunun yerine bu eski hikâyelerin kendilerinde var olan bazı bilgileri yansıttığı ve bunların doğru olduğuna dair bir anlayışa sahip oldukları anlaşılmaktadır. Kur'an, özellikle peygamberler hakkında bilgi verdiğinde, bu bilgilerin Cahiliye Arabı için yabancı olmadığını gösterir. Yahudi kutsal kitaplarında geniş yer bulan Hz. İbrâhim, Hz. İshâk, Hz. Ya'kûb, Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsa gibi peygamberlerin hayatları, Araplar tarafından biliniyor ve tartışılabilirdi. Bu, Kur'an'ın Cahiliye Araplarının anlam dünyasındaki mevcut bilgileri göz ardı etmediğini, aksine onlarla bağ kurarak mesajını aktardığını gösterir. Araplar, bu peygamberlerin öğretilerini, bazen yanlış yorumlanmış olsa da, bir dereceye kadar benimsemişlerdi. Bu durum, Kur'an'ın, Cahiliye toplumunun sahip olduğu bilgi birikimine dayandığını ve onları dönüştürerek İslami bir perspektife taşımaya çalıştığını da gösterir. Nüzul dönemi, Arapların büyük oranda ticaretle geçimlerini sağladığı⁷ bir döneme denk gelir. Bu ticari ilişkiler, farklı kültürlerin birbirleriyle etkileşimde bulunmasına olanak sağlamış ve bu sayede Araplar, diğer toplumlar hakkında bilgi edinmişlerdir. Özellikle Yemen, Şam ve Mekke gibi önemli ticaret yolları üzerindeki yerleşim yerleri, farklı

⁶ Kalem 68/15; Nahl 16/24; Mü'minûn 23/83; Mutaffifin 83/13. Ayrıca bkz., Ebü'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dârü'l-İhya el-Turas, 2002), 1/190; 2/632.

⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017, 40; Şefaattin Severcan, Hz. Muhammed İslam Daveti Mekke (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 1/108-110.

halklarla etkileşimde bulunmayı kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda, İsrâiloğulları ile ilişkili peygamberlerin hikâyeleri, Arapların zihninde daha yaygın hale gelmiş olabilir. Bu etkileşimlerin ışığında, nüzul öncesi dönemde Tevrat ve Cahiliye Arap anlatıları, İsrâil ve İsrâiloğulları kavramlarının anlam çerçevesinin şekillendiği önemli kaynaklar olmuştur. Tevrat'taki İsrâil kavmi, bir halk ve Tanrı ile özel bir ahit içerisinde olan bir topluluk olarak, Cahiliye Araplarının zihninde de bir düzeyde tanınmakta, ancak bu tanıma genellikle mitolojik ya da efsanevi bir bakış açısıyla yaklaşılmaktaydı. Kur'an'ın, bu kavramları ve peygamberleri ele alırken, Arapların bu konudaki mevcut anlayışlarını reddetmek yerine, onları doğru bir şekilde açıklayarak yeni bir perspektif sunması, önemli bir teolojik dönüşüm yaratmıştır. Bu dönüşüm, hem tarihsel bir bağlamda hem de dini bir bakış açısıyla dikkate alınmalıdır.

2. Tevrât'ta Kullanım Alanları

İsrâil kelimesinin anlamı ve kökeni, Yahudi kaynaklarında net bir şekilde belirtilmemekle birlikte, Tevrat'a göre bu terim, Ya'kûb'a verilen bir lakap olarak ortaya çıkmıştır. Kelimenin kökeniyle ilgili kesin bir açıklama bulunmasa da, Tevrat'taki bir olaya dayanan kullanımından hareketle, bu terimin anlamını anlamak mümkündür. Bu anlamı daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle Ya'kûb'un hayatındaki önemli bir olayı incelemek gerekmektedir. Tevrat'a göre, İbrahim'in oğlu İshak, ikiz çocukları olan Esav ve Ya'kûb'u dünyaya getirmiştir.⁸ Ya'kûb ve Esav, anne karnında bile birbirleriyle çekişmeye başlamışlardır.⁹ Doğduktan sonra da bu mücadele devam etmiştir. Ya'kûb, Esav'ın ilk oğulluk hakkını bir çorba karşılığında satın almış, ardından babası İshak'ın Esav yerine kendisini kutsamasını sağlamak için hile yapmıştır.¹⁰ Bu olay, Ya'kûb'un hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Ya'kûb, Esav'ın tepkisinden korkarak dayısı Lavan'ın yanına sığınmıştır.¹¹ Bu süreçte, dayısı Lavan'ın iki kızı ile evlenmiş ve sahip olduğu mal ve sürü ile zenginleşmiştir.¹² Ancak bir süre sonra Ya'kûb, Esav ile barışmak amacıyla ailesini ve malını alarak yola çıkmıştır.¹³ Tevrat'ta, Ya'kûb'un İsrâil olma süreciyle ilgili iki farklı anlatı yer almaktadır. Bu anlatılardan

⁸ Bereşit/Tekvin, 25:24-28.

⁹ Bereşit/Tekvin, 25:22.

¹⁰ Bereşit/Tekvin, 25:29-34; 27:5-29.

¹¹ Bereşit/Tekvin, 27:41-45.

¹² Bereşit/Tekvin, 29:25-30; 30:43.

¹³ Bereşit/Tekvin, 27:41; 29:16-19; 32:1-21.

biri, onun Tanrı ile olan mücadelesiyle ilgilidir.¹⁴ İlk anlatıya göre, Ya'kûb, Tanrı ile gece boyunca mücadele etmiş ve bu mücadelede Tanrı, ona "İsrâîl" adını vermiştir. "İsrâîl" kelimesinin anlamı, bazen "Tanrı ile savaştan" veya "Tanrı'ya karşı mücadele eden" olarak yorumlanmaktadır. Ya'kûb'un bu mücadelesi, onun karakterini ve Tanrı ile olan özel ilişkisini yansıtır. Bu olay, İsrâîl adının Ya'kûb'a verilmesiyle sonuçlanmış ve sonrasında Ya'kûb, bu isimle tanınmaya başlanmıştır. Tevrat'taki bu olay, sadece bir adın verilmesi değil, aynı zamanda bir halkın temellerinin atıldığı önemli bir tarihi simgeler. İsrâîl adı, sadece bir kişiyi değil, aynı zamanda Ya'kûb'un soyundan gelen halkı da temsil etmeye başlamıştır. Bu bağlamda, İsrâîl kelimesi, yalnızca bir soyu değil, Tanrı ile özel ilişkiyi ve ahdi simgeleyen bir kavram olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla, İsrâîl'in anlamı ve kökeni, hem bireysel bir süreç hem de toplumsal bir kimlik oluşturma anlamında derin bir içeriğe sahiptir.

Tevrat'ta, İsrâîl kelimesinin ilk kez gündeme gelmesi, Ya'kûb'un Tanrı ile olan mücadelesinin bir sonucu olarak gerçekleşir. Bu olay, sadece Ya'kûb'un adının değişmesini değil, aynı zamanda onun karakterindeki derin dönüşümü ve Tanrı ile kurduğu özel ilişkiyi de simgeler. Ya'kûb'un İsrâîl'e dönüşmesinin süreci, Tevrat'ta oldukça önemli bir yer tutar ve Yahudi halkının kökeni ile ilgili önemli ipuçları sunar. Ya'kûb, Esav ile yüzleşmek için yola çıktığında, yanında ailesini ve malını taşımaktadır. Yolda, Yabbuk Irmağı'na ulaşır ve burada ailesini ırmağın öte tarafına geçirerek yalnız kalır.¹⁵ Bu yalnızlık, onun hayatındaki en önemli anlardan birini hazırlamaktadır. Geride yalnız kalan Ya'kûb, gece boyunca bir adamla¹⁶ güreşir. Bu adamın kimliği, farklı yorumcular tarafından çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Bazı yorumcular bu adamı Tanrı'nın bir melek olarak tanımlar, diğerleri ise bu adamın Tanrı'nın kendisi olduğunu

¹⁴ Bereşit/Tekvin, 32:28-31 (וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יִמְרָ עוֹד שְׁמִי כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל כִּי-שָׁרָיָהּ עַם-אֱלֹהִים וְעַם).
(אֲנִשִּׁים וְתוֹכָל).

¹⁵ Bereşit/Tekvin, 32:22-25.

¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Eliezer Ben Hyrcanus, Pirke de Rabbi Eliezer, çev. Gerald Friedlander (London: Kegan Paul T.T.&Co.Ltd, 1916), 81-86; Edward M. Curtis, "Structure, Style and Context as a Key To Interpreting Jacob's Encounter at Peniel", Journal of the Evangelical Theological Society 30/2 (1987), 136; Aynur Yıldız, Yahudi ve İslâm Kutsal Literatüründe Hz. Ya'kûb ve Seçilmişlik Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 178-182; Mustafa Tural, "Semitik Dinsel Metinlerde Tinsel Varlık Fenomenolojisi", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 34 (2019), 42; Salih İnci, "Dinleri Kelimeler Üzerinden Okumak: İsrâîl Örneği", RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 17 (Aralık 2019), 278-279.

belirtir. Ancak önemli olan nokta, bu karşılaşmanın Ya'kûb'un hayatını tamamen değiştirecek bir olay olarak Tevrat'a kaydedilmesidir. Ya'kûb ile bu adam arasındaki güreş, uzun süre devam eder ve sabaha kadar sürer. Adam, Ya'kûb'u yenemeyeceğini anlayınca onun uyluğunu yerinden çıkarır. Bu fiziksel yaralanma, Ya'kûb'un Tanrı'yla olan mücadelesinin bedensel bir yansımasıdır. Ya'kûb, acı içinde olsa da güreşi bırakmaz ve adamdan, kendisini kutsaması karşılığında serbest bırakılmasını ister. Bu talep, Ya'kûb'un kararlılığını ve Tanrı ile olan ilişkisindeki samimiyetini gösterir. Bu isteği kabul eden adam, Ya'kûb'u kutsar ve ona "İsrâil" adını verir. "İsrâil" isminin anlamı, birçok farklı şekilde yorumlanmıştır. En yaygın yorumlardan biri, "Tanrı ile mücadele eden" ya da "Tanrı ile savaştan" anlamına geldiğidir. Başka bir yorum ise, "Tanrı'ya karşı kazanan" ya da "Tanrı'yla güreşip galip gelen" şeklindedir. Her iki yorum da, Ya'kûb'un Tanrı ile olan karşılaşmasındaki mücadelesinin ve bu mücadelenin sonunda kazandığı zaferin bir sembolüdür. "İsrâil" adı, Ya'kûb'un sadece bir kişiyi değil, aynı zamanda onun soyundan gelen halkı da temsil etmeye başlar. Bu nedenle, İsrâil adı, bir halkın kimliğini ve Tanrı ile olan özel ilişkisini simgeleyen derin bir anlam taşır. Ya'kûb, Tanrı ile olan bu yüzleşmesinin ve hayatta kalmasının anısına, bu olayın geçtiği yerin adını "Peniel" (veya "Penuel") olarak koyar.¹⁷ Peniel, "Tanrı ile yüzleşen" veya "Tanrı'yla karşılaşan" anlamına gelir. Bu, Ya'kûb'un sadece bir fiziksel güreşi değil, aynı zamanda Tanrı ile ruhsal bir mücadeleye girdiğini ve bu mücadeleden galip çıkarak yeni bir kimlik kazandığını simgeler. Peniel adı, Ya'kûb'un Tanrı ile olan bu özel deneyimini hatırlatır ve onun İsrâil olma sürecinin önemli bir parçasıdır. Tevrat'taki bu anlatı, yalnızca Ya'kûb'un kişisel bir dönüşümünü anlatmakla kalmaz, aynı zamanda bu dönüşümün Yahudi halkının temellerinin atılmasıyla da ilgilidir. "İsrâil" adı, sadece bir bireyi değil, Ya'kûb'un soyundan gelen bütün bir halkı temsil etmeye başlar. Bu halk, Tanrı ile olan özel ahdini ve kimliğini taşıyan bir topluluk olarak şekillenecektir. Ya'kûb'un İsrâil adını alması, bir halkın Tanrı ile olan ilişkisini simgeler ve bu ilişki, İsrâil halkının tarihindeki en temel unsurlardan biri olarak kabul edilir. Yehoshua/Hoşea kitabında da bu olayın hatırlatıldığını görmekteyiz. Yehoshua/Hoşea kitabında, Ya'kûb'un bu mücadelesi "Ya'kûb ana rahminde kardeşinin (Esav) topuğunu tuttu,

¹⁷ Bereşit/Tekvin, 32:22-30.

büyüyünce Tanrı'yla güreşti. Meleklerle güreşip yendi" şeklinde anlatılır.¹⁸ Bu anlatımda, Ya'kûb'un Tanrı ile güreşmesi ve bu güreşte galip gelmesi, onun karakterindeki direncin ve Tanrı ile olan bağının bir göstergesi olarak ele alınır. Tevrat'ta, "İsrâil" ve "Ya'kûb" terimlerinin bazen birbirinin yerine kullanıldığı dikkat çeker. Örneğin, "İsrâil yani Ya'kûb" ya da "Ya'kûb yani İsrâil" şeklindeki ifadeler,¹⁹ Ya'kûb'un kişiliği ve adının, onun soyundan gelen halkla nasıl iç içe geçtiğini ve zamanla "İsrâil" adının sadece bir kişiyi değil, bir halkı temsil etmeye başladığını gösterir. Bu, Ya'kûb'un Tanrı ile olan özel ilişkisinin ve mücadelesinin, onun soyundan gelen halk için de bir model oluşturduğunu gösterir. Ya'kûb'un İsrâil'e dönüşme süreci, sadece bireysel bir kimlik değişikliği değil, aynı zamanda Tanrı ile kurulan özel bir ilişkinin, bir halkın temellerini atmasının simgesidir. İsrâil adı, Tanrı ile yapılan bir ahdın, direncin ve mücadelenin adıdır. Bu olay, İsrâil halkının kimliğinin şekillendiği, Tanrı ile olan bağlarının derinleştiği ve kutsal bir halk olarak tanımlandıkları önemli bir dönüm noktasıdır.

Kur'an, Hz. Ya'kûb'un hayatıyla ilgili doğrudan detaylardan ziyade, onun hayatının merkezinde yer alan temel öğretileri, özellikle tevhid inancını vurgulamaktadır. Hz. Ya'kûb'un peygamberliğinde ve ailesiyle olan ilişkilerinde tevhid düşüncesinin nasıl şekillendiği ve bu düşüncenin nasıl örneklik teşkil ettiği, Kur'an'da daha belirgin bir şekilde ele alınmıştır. Özellikle Yusuf Suresi, Hz. Ya'kûb'un hayatına dair önemli bilgiler sunar.²⁰ Hz. Ya'kûb'un oğlu Yusuf'a duyduğu derin sevgisi ve oğlunun kaybolması ile yaşadığı üzüntü, Kur'an'da önemli bir şekilde işlenmiş ve onun sabrı, tevekkülü ve Allah'a olan güveni vurgulanmıştır. Bu süreçte Hz. Ya'kûb'un hem bir baba olarak hem de bir peygamber olarak sergilediği sabır ve inanç, tevhid düşüncesinin nasıl hayatına yansıdığına dair önemli dersler verir. Hz. Ya'kûb, oğlu Yusuf'un kaybolmasından sonra bile, Allah'a olan güvenini kaybetmez ve onun yardımına olan inancı hep taze kalır. Bu da onun yaşamındaki temel inanç eksenini oluşturan tevhid anlayışını ortaya koyar. Hz. Ya'kûb'un yaşamı, sadece kişisel bir trajedi değil, aynı zamanda bir inanç mücadelesidir. Oğlu Yusuf'un kayboluşu, onun ruhani derinliği ve sabrı ile sınanırken, aynı zamanda Allah'ın takdirine rıza göstererek tüm zorluklara karşı dimdik

¹⁸ Yehoshua/Hosea, 12:3-5.

¹⁹ Bereşit/Tekvin, 46:9.

²⁰ Bkz. Bakara 2/132-133; Yusuf 12/38, 68, 86.

durma noktasında bir örnek oluşturur. Kur'an'da yer alan "Ve sabırlı ol, Allah'ın vaadi hakikattir"²¹ ayeti, Hz. Ya'kûb'un bu tavrını pekiştiren önemli bir öğüttür. Kur'an, Hz. Ya'kûb'un Esav adında bir ikizi olduğu bilgisini vermez. Bu durum, hem Kur'an'ın Hz. Ya'kûb'a dair verdiği bilgiye odaklanmasında bir fark yaratır hem de Tevrat'tan farklı bir anlatım tarzına işaret eder. Tevrat'ta Esav, Ya'kûb'un ikizi olarak detaylı bir şekilde anlatılırken, Kur'an'da bu tür bir ayrıntıya yer verilmemesi, Hz. Ya'kûb'un peygamberlik ve ahlaki yönlerine, onun tevhid anlayışına daha fazla vurgu yapmayı amaçlayan bir anlatım tarzının benimsenmiş olduğuna işaret eder. Bunun yerine, Kur'an Hz. Ya'kûb'un sabır, inanç ve tevhid anlayışına dair verdiği örnekleri ön plana çıkarır. Bu bağlamda, Kur'an'ın tevhid düşüncesini merkeze alan anlatımı, Hz. Ya'kûb'un hayatını anlamamızda bize önemli ipuçları verir. Hz. Ya'kûb'un zorluklarla karşılaştığı her durumda Allah'a olan güvenini kaybetmemesi, onun hayatındaki en belirgin özelliklerden biridir. Allah'a olan teslimiyetini ve sabrını her şartta koruması, Kur'an'ın onun yaşamını şekillendiren ana tema olan tevhid düşüncesiyle doğrudan ilişkilidir.

Tevrat'ta, Tanrı'nın bizzat Ya'kûb'a görünerek ona "İsrâil" adını verdiği anlatılan pasajlar, İsrâil isminin kökenine dair önemli bir perspektif sunmaktadır. Tanrı, Ya'kûb'a göründükten sonra onu kutsamış ve ona bundan böyle "Ya'kûb" adıyla anılmaması gerektiğini, yerine "İsrâil" isminin kullanılmasını istemiştir.²² Bu, sadece bir isim değişikliği değil, aynı zamanda Tanrı ile Ya'kûb arasında yeni bir ilişkinin başladığını ve Ya'kûb'un bundan böyle farklı bir misyona sahip olduğunu gösterir. Ya'kûb'un bu yeni isimle anılmaya başlanması, ona bir güç ve yetki verilmesi anlamına gelir ve aynı zamanda bu isim, Ya'kûb'un soyundan gelen halkın adıdır. Bunun ardından, Ya'kûb, oğlu Yusuf'u görmek üzere Mısır'a doğru yola çıkarken, Beer-Şeva'da babası İshak'ın Tanrısı'na kurbanlar kesmiştir. Bu eylem, Ya'kûb'un Tanrı'ya olan bağlılığını ve ona olan inancını pekiştiren bir durumdur. O gece, Tanrı Ya'kûb'a seslenmiş ve "Ya'kûb, Ya'kûb!" demiştir.²³ Bu sesleniş, hem geçmişteki ilişkileri hem de Tanrı ile Ya'kûb arasındaki özel bağın bir hatırlatmasıdır.²⁴ Tanrı'nın seslenişi, Ya'kûb'un kimliğine dair bir dönüşümü simgeler ve onun hayatındaki dönüm noktasını işaret eder. Tevrat'ta, Tanrı'nın İsrâil'e

²¹ Yusuf 12/6.

²² Bereşit/Tekvin, 35:10-12.

²³ Bereşit/Tekvin, 46:1-2.

²⁴ Bkz., Bereşit/Tekvin, 46:8.

bu şekilde seslenişi, hem Ya'kûb'un eski kimliğini hem de yeni kimliğini bir arada sunar. "Ya'kûb" adı, onun geçmişi, ailesini ve başlangıcını hatırlatırken, "İsrâil" adı ise Tanrı ile olan özel ilişkisinin ve halkının geleceğinin bir sembolüdür. Bu dönüşüm süreci, Ya'kûb'un sadece bireysel kimliğini değil, aynı zamanda halkının kaderini de etkilemiş, Tanrı'nın halkını özgürleştirme ve onlara vaat ettiği topraklara götürme misyonunu üstlenmiş bir figür olarak ortaya çıkmasına olanak tanımıştır. Tanrı'nın Ya'kûb'a verdiği "İsrâil" ismi, Tanrı ile yapılan kutsal bir anlaşmanın, yeni bir kimlik kazanmanın ve bir halkın kaderinin şekillenmesinin bir göstergesi olarak Tevrat'ta önemli bir yer tutmaktadır. Tanrı'nın Ya'kûb'a seslenmesi ve ona yeni bir isim vermesi, bu halkın tarihi sürecinde önemli bir dönüm noktasıdır ve bu isim, sadece bireysel bir değişiklik değil, aynı zamanda halkın özgürlüğü ve geleceği için bir işaret olmuştur.

İsrâil adlandırması, Tevrat'ta sadece Ya'kûb'un değil, onun soyundan gelen topluluğun adını belirleyen bir kavram olarak da yer almaktadır. İsrâil isminin Ya'kûb'a verilmesinin ardından, bu isim, Ya'kûb'un oğullarını ve dolayısıyla İsrâiloğulları'nı ifade etmeye başlamıştır. Tevrat'ta, İsrâil isminin bir halkı işaret ettiği ve bu halkın yönetim şeklinin henüz bir kral tarafından yönlendirilmediği ifade edilmektedir.²⁵ Bu dönemde, İsrâil topluluğu, Tanrı tarafından belirlenen peygamberler ve liderler aracılığıyla yönetilmektedir. Tevrat'taki bazı pasajlarda, özellikle Ya'kûb'un oğulları Mısır'a yiyecek almak üzere gittiklerinde, "İsrâiloğulları" terimi kullanılmaya başlanır.²⁶ Burada İsrâil, Ya'kûb'un soyunun adı olarak karşımıza çıkmakta ve toplumun kimliğini belirleyen bir unsur haline gelmektedir. Ya'kûb'un oğulları, Mısır'a olan göçlerinde bu isimi taşıırken, bu isimlendirme, hem tarihsel hem de toplumsal bir kimliğin ifadesi olarak öne çıkmaktadır. Ancak, Kur'an'ın Yusuf suresinde İsrâiloğulları teriminin kullanılmaması dikkate değerdir. Kur'an, Ya'kûb'un oğullarının Mısır'a girişlerini ve göçlerini anlatırken bu isimlendirmeye yer vermez. Bu durum, Kur'an'ın söz konusu olayları farklı bir perspektiften ele aldığını ve İsrâiloğulları ifadesini özellikle kullanmamayı tercih ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda, "Tevrat anlatısında İsrâiloğulları terimi kullanılmakta iken, Kur'an'ın Yusuf suresinde neden bu terim tercih edilmemektedir?" sorusu gündeme gelir.

²⁵ Bereşit/Tekvin, 38:31; 47:27.

²⁶ Bereşit/Tekvin, 42:5.

Kur'an, İsrâiloğulları'nın kimlik ve toplumsal yapısını doğrudan anlatan bir terim kullanmaktansa, daha çok bu halkın peygamberlerle ilişkisini, onların ahlaki ve dini yönelimlerini ve Allah'a karşı tutumlarını vurgulamaktadır. Bu sebeple, Kur'an'daki Yusuf suresi, İsrâil kavramını değil de daha çok Yusuf'un özel durumu, ailesinin Mısır'a göçü ve ardından gelen olaylar üzerinden bir anlatı oluşturur. Kur'an, toplumsal bir tanımlama yapmak yerine, bu olayları bireysel düzeyde ele alır ve buna göre bir anlatım tarzı geliştirilir. Bu soruya verilecek bir başka yanıt ise, Kur'an'ın metnindeki anlatım tarzının, İsrâiloğulları'nın adını kullanmak yerine, daha geniş bir kavram çerçevesi içinde tüm insanları ve toplumları kapsayacak şekilde dini mesajlar vermeyi hedeflemesidir. Bu sebeple, Kur'an'ın Yusuf suresi gibi anlatılarında toplumsal kimlikleri ifade eden özel isimler yerine, daha evrensel mesajların ön plana çıkması söz konusu olabilir. Kur'an'ın Yusuf suresindeki anlatımında İsrâiloğulları isimlendirmesinin kullanılmaması, hem anlatının odağında yer alan karakterin (Yusuf ve ailesi) ve olayların bireysel boyutunun ön plana çıkmasından, hem de Kur'an'ın genel olarak dini öğretileri, toplumsal kimliklerden bağımsız bir şekilde evrensel bir dilde sunma amacından kaynaklanıyor olabilir.

Tevrat'a göre, Ya'kûb, vefatına yakın bir zamanda çocuklarını yanına çağırıp son sözlerini dile getirirken, İsrâil kelimesini birkaç farklı biçimde kullandığı görülmektedir. Birincisi, İsrâil ismi, kendi şahsını ifade eder.²⁷ Bu, Ya'kûb'un Tanrı ile karşılaştığı ve adını değiştirdiği anın ardından kabul edilen ismi olarak vurgulanmaktadır. İkincisi, İsrâil, bir yer adı olarak karşımıza çıkar,²⁸ örneğin Ya'kûb'un soyunun yerleştiği topraklar veya bu soyun göç ettikleri bölgeler olarak İsrâil toprakları kullanılır. Üçüncüsü ise, İsrâil ismi, Ya'kûb'un oğullarını ve onların soylarını kapsayan bir kavmi ifade etmek için kullanılır.²⁹ Bu durumda, İsrâil, Ya'kûb'un soyundan gelen halkı tanımlayan bir ad olarak devreye girer ve Tevrat'ta bu isim, Ya'kûb'un kabilelerini tanımlamak için yaygın bir şekilde kullanılır. Ancak Kur'an, Ya'kûb'un vefatına yakın bir zamanda çocuklarına vasiyet ve öğüt verirken, "ey oğullarım/evlatlarım" şeklinde doğrudan hitap etmekte³⁰ ve herhangi bir şekilde "İsrâiloğulları" terimine yer vermemektedir. Bu durum, Kur'an'daki anlatımın farklı bir perspektife

²⁷ Bereşit/Tekvin, 49: 2.

²⁸ Bereşit/Tekvin, 49: 7.

²⁹ Bereşit/Tekvin, 49:16, 28.

³⁰ Bakara 2/132-133.

sahip olduğunu göstermektedir. Kur'an'daki hitap, bireysel bir çağrışı ifade eder ve toplumsal bir kimlik veya soyu belirten "İsrâiloğulları" gibi bir terime ihtiyaç duymaz. Bunun yerine, Yusuf suresi ve diğer pasajlarda, özellikle Hz. Ya'kûb'un çocuklarına yönelik öğütlerde, doğrudan bir aile bireyi olarak ve şahıs isimleriyle hitap edilir. Bu farkın temelinde, Kur'an'ın mesajının evrensel bir nitelik taşıması ve Tanrı'nın vahiylerinin sadece bir soy veya kavmi hedef almadığı bir anlayış yatmaktadır. Tevrat'taki vurgular, belirli bir kavmi ya da soyun tarihini ve kimliğini ön plana çıkarırken, Kur'an, bireysel olarak her insanın sorumluluğunu ve Allah'a karşı olan ilişkisini vurgular. Bu yüzden, İsrâiloğulları yerine, daha genel bir ifade ile "ey oğullarım/evlatlarım" gibi bir hitap kullanılmaktadır. Ayrıca, Kur'an'ın, özellikle tevhid inancını ve Allah'ın birliğini vurguladığı metinlerde, toplumsal kimliklerden ziyade, dini mesajlar öne çıkarılmaktadır. Bu da, Kur'an'ın toplumlar ve halklar arasındaki farklılıkları pekiştiren isimlendirmeleri kullanmaktansa, tüm insanları Allah'ın emirlerine ve öğütlerine davet etmesini sağlar. Dolayısıyla, Tevrat'ın "İsrâiloğulları" isimlendirmesine olan vurgu, özellikle Yahudi toplumu için belirgin bir kimlik oluştururken, Kur'an'da ise bireysel öğütler ve evrensel mesajlar daha fazla ön plana çıkmaktadır. Kur'an, bu nedenle, İsrâiloğulları gibi bir kimlikten ziyade, insana yönelik evrensel öğütler ve dinî ilkelerle daha geniş bir hedef kitleye hitap etmektedir.

Tevrat'a göre, İsrâil isminin evrimi ve genişlemesi, özellikle Ya'kûb'un soyundan gelenlerin tarihî sürecinde önemli bir gelişim göstermektedir. Başlangıçta, İsrâil ismi, Ya'kûb'un kendisine verilen bir ad olarak yer alırken, zamanla bu kavram bir halkı veya toplumu tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır. İsrâil, başlangıçta yalnızca Ya'kûb'un kişisel ismi olarak anılırken, sonrasında bu ad, Ya'kûb'un soyundan gelenleri kapsayan bir kimlik haline gelmiştir. Bu evrim, özellikle Mısır'daki esaret dönemi ve sonrasında belirginleşir. Mısır'da başlayan ve Mısır'dan çıktıktan sonra çölde devam eden süreçte, Ya'kûb'un oğulları ve onların soyları, topluca "İsrâiloğulları" olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Bu isimlendirme, sadece Ya'kûb'un soyunu değil, aynı zamanda bu soyun tarihsel süreçteki gelişimini, göçlerini ve toplumlararası ilişkilerini kapsar. Özellikle çölde geçirilen yıllar ve Kenan diyarına yerleşim, İsrâil kavramının toplumsal bir kimlik kazanmasına yol açmıştır. İsrâil, artık bir halkı, bir kavmi ifade eden bir isim olmuştur. Tevrat'ın ilerleyen bölümlerinde, bu kavramın toplumsal anlamı daha da genişlemektedir. Ya'kûb'un on iki oğlundan türeyen kabilelerin birleşerek

bir arada yaşamaları, Birleşik İsrâil Krallığı'nın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu birleşim, İsrâil kavramının yalnızca bir aile ya da soy ismi olmaktan çıkarak, bir ulus veya devlet kimliğine dönüştüğünü gösterir. Süleyman'ın ölümünden sonra bu krallığın ikiye bölünmesiyle, kuzeydeki on kabile İsrâil Krallığı'nı oluştururken, güneyde kalan Yahuda Krallığı'nı oluşturmuştur.³¹ Bu bölünme, İsrâil kavramının daha da derinleşmesini ve çok yönlü hale gelmesini sağlamıştır. Artık İsrâil, bir halkın adı olmanın ötesine geçerek, farklı coğrafi ve politik yapıları ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Kur'an'da ise İsrâil kavramı, Tevrat'taki gibi geniş bir anlam yelpazesinde kullanılmaz. Kur'an'daki İsrâil kelimesi, daha çok Ya'kûb'un soyunu tanımlayan bir isim olarak yer almakta ve bu kavram genellikle Ya'kûb'un ve oğullarının birliğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, Kur'an, İsrâil kavramını hem bir halk hem de bir kavim olarak kullanarak, belirli bir toplumun tarihî sürecine ve bu toplumun içindeki dini öğretilere dikkat çekmektedir. Kur'an'daki İsrâil kavramının kullanımı, Tevrat'ın perspektifinden farklı olarak, belirli bir halkın tarihî yolculuğunu ve bu halkın Tanrı ile olan ilişkisini vurgulamaktadır. Kur'an'da, İsrâil'in Tanrı tarafından seçilen bir toplum olarak özel bir yere sahip olduğu, ancak bu toplumun geçmişteki hatalarını ve sapmalarını da örnek göstererek, ümmetler arası eşitlik mesajı verilmektedir. Bu bağlamda, İsrâil kavramı, Tevrat'taki kadar evrilmiş ve genişlemiş bir anlam taşımamaktadır. Kur'an'da İsrâil, genellikle Tanrı'ya karşı sorumluluğu ve bu sorumluluğun nasıl yerine getirilmesi gerektiğine dair bir uyarı olarak yer bulur. İsrâil isminin Tevrat'ta zaman içinde evrilmesi ve genişlemesi, bu ismin bir halkı tanımlayan bir kavram haline gelmesini sağlamıştır. Ancak Kur'an, bu kavramı daha sınırlı ve belirli bir toplumun geçmişine dair bir uyarı olarak kullanmış ve İsrâil kavramını, bireysel öğütler ve evrensel mesajlarla birleştirerek, daha geniş bir bağlamda ele almıştır. Kur'an'ın nazil olduğu coğrafya ve dönemde İsrâil kavramının anlamı, toplumlar arası farkları değil, bireysel sorumlulukları ve Tanrı'ya olan bağlılığı vurgulamaktadır.

3. Cahiliye Arap Kaynaklarında Kullanımı

Cahiliye dönemi Arap şiirleri ve anlatıları, İslam öncesi Arap toplumunun kültürel ve dini yapısını anlamada önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bu dönemin sözlü gelenekleri, toplumun değerlerini,

³¹ I. Krallar, 12: 17, 20.

inançlarını ve toplumsal yapısını anlamak için büyük bir öneme sahiptir. Ancak yazılı kültürün sınırlı olması nedeniyle, çoğu bilgi sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Cahiliye dönemi Arapları, çeşitli mitolojik ve dini figürleri, efsaneleri ve halk anlatılarını şiirlerinde kullanmışlardır. Bu şiirlerde ve anlatılarda bazen İsrâiloğulları ile ilgili izlere rastlanabilir. Ancak, bu izler genellikle doğrudan değil, daha çok dolaylı bir şekilde, efsanevi veya mitolojik öğeler aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Cahiliye dönemi Arap şiirlerinde "İsrâil" ve "İsrâiloğulları" kavramlarının bulunması çok nadirdir. Çünkü bu kavramlar, genellikle daha çok yazılı kaynaklarda ve dini metinlerde yer almakta, Cahiliye Arap toplumunun yaşamında doğrudan bir yer edinmemektedir. Bununla birlikte, bu dönemdeki anlatılarda İsrâil, bazen geniş bir kavmi veya halkı tanımlamak için kullanılan bir isim olarak dolaylı şekilde geçmektedir. Örneğin, İsrâil'in soyundan gelen bazı figürlerin adı veya İsrâil'e ait belirli mitolojik öğeler, efsanevi anlatılarda yer alabilir. Ancak bu unsurların, dönemin şiirlerinde ve sözlü edebiyatında doğrudan bir "İsrâiloğulları" tanımlamasıyla kullanılması pek yaygın değildir.³² Bunun yerine, "İsrâil" kelimesi genellikle daha soyut bir şekilde, belli bir halk ya da kavmi tanımlamak için kullanılır. Örneğin, "İsrâil" terimi, İslam öncesi Arap halk anlatılarında bazen kutsal bir halk ya da geçmişteki büyük bir toplum olarak geçebilmektedir. Ancak İsrâil ve İsrâiloğulları kelimelerinin doğrudan ve açıkça yer aldığı bir metin, Cahiliye şiirlerinde nadiren bulunur. İsrâil kelimesinin yer aldığı metinlerde dikkat çeken bir diğer husus ise, "benî" ifadesinin kullanılmıyor olmasıdır. Cahiliye dönemi şiirlerinde, "İsrâil" kelimesi, genellikle "İsrâiloğulları" olarak değil, yalnızca "İsrâil" olarak geçmektedir. Bu durum, kelimenin bir topluluk ismi olarak değil, daha çok soyut bir kavram ya da belirli bir halkı tanımlamak amacıyla kullanıldığını göstermektedir. Yani, Cahiliye dönemi Araplarında İsrâil kavramı, sadece belirli bir halkın adı olarak değil, daha çok bir tür mitolojik veya sembolik anlam taşımaktadır. Cahiliye dönemi Arap toplumunun İsrâil ve İsrâiloğulları kavramlarına dair bilgi ve anlayışı, büyük ölçüde sözlü geleneklere ve efsanevi anlatılara dayanmaktadır. Bu dönemdeki halk anlatıları ve şiirler, çok daha genel bir düzeyde dini ve kültürel figürleri içermekte olup, İsrâil kavramının daha geniş ve belirsiz bir anlam taşımasına yol açmıştır. Bu anlamda, İsrâil'in ve İsrâiloğulları'nın, İslam öncesi Arap dünyasında, Tevrat ve diğer dini

³² Bkz., Jeffery, *The Foring Vocabulary of the Quran*, 61.

metinlerdeki gibi net bir şekilde tanımlanmadığı ve kullanılmadığı söylenebilir. Cahiliye dönemi Arap şiirlerinde ve sözlü geleneklerinde İsrâil ve İsrâiloğulları kavramları doğrudan geçmemekle birlikte, bu kavramlar dolaylı yollardan, mitolojik ve efsanevi anlatılarla ilişkilendirilmiş olabilir. Ancak, bu kavramların anlamı ve kullanımı, daha sonra gelen yazılı kaynaklarda, özellikle Kur'an'da, çok daha belirgin bir şekilde şekillenecektir.

Cahiliye dönemi Arap şairlerinin beyitlerinde, Kur'an'da geçen "İsrâil" ve "İsrâiloğulları" kavramlarının yer almaması dikkat çeken bir durumdur. Bu, Cahiliye dönemi Araplarının, İsrâil ve İsrâiloğulları kavramlarına dair bilgi eksikliğini işaret edebilir. Şiir taramaları ve tarihi veriler incelendiğinde, bu dönemde Arapların, daha çok "Yehud" kavramına aşina oldukları ve İsrâil kavramını tanımadıkları anlaşılmaktadır. Araplar, genellikle Yahudi toplumu ile ilgili bilgilerini bu kavram üzerinden edinmişlerdir. Ancak "İsrâil" ve "İsrâiloğulları" kavramları, Arap toplumunun gündelik dili ve kültüründe belirgin bir yer tutmamaktadır. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, Cahiliye Araplarının bilmediği bir kavramla karşılaştığında buna tepki göstermeleri oldukça yaygın bir durumdur. Örneğin, "Rahmân'a secde edin" ifadesi, Cahiliye dönemi Arapları tarafından sorgulanmış ve "Rahmân da neymiş?" şeklinde bir tepkiyle karşılaşılmıştır. Bu durum, Kur'an'a indirilen İslami öğretilerin, toplumun kültürel bağlamına ve bilinen kavramlara ne kadar yabancı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, "İsrâil" ve "İsrâiloğulları" kavramlarının da Cahiliye Arapları tarafından bilinmemesi, bu kavramların o dönemin Arap şairlerinde ve halk anlatılarında kullanılmıyor olmasına bağlanabilir. Kur'an'da İsrâil ve İsrâiloğulları terimlerinin yer alması, bu kavramların o dönemdeki Araplar için yeni ve belki de anlamlandırılması güç bir kavram olabileceği ihtimalini gündeme getiriyor. Bununla birlikte, Kur'an, İsrâil kavramını yeniden şekillendirmiş ve bu kavramı yeni bir bağlamda gündeme getirmiştir. Bu kavram, sadece Yahudi topluluğunu değil, aynı zamanda bir halkın tarihsel ve dini mirasını da temsil etmektedir. Kur'an, İsrâil kavramını sadece bir kavmin adı olarak değil, aynı zamanda bir toplumun inanç ve değerler bütününe işaret eden bir kavram olarak kullanmıştır. Bu bağlamda, "Benî İsrâil" (İsrâiloğulları) ifadesi, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde yeni bir anlam kazanmış olabilir. Cahiliye Araplarının zihninde İsrâil kavramı muğlak ve belirsiz olabilirken, Kur'an bu kavramı netleştirip ona yeni bir anlam kazandırmış olabilir. İsrâil kavramı, Kur'an'da, Hz. Ya'kûb ve onun soyundan gelen

kavimleri simgeleyen bir ifade olarak, bir halkın dini tarihini anlatan bir öge haline gelmiştir. Bu nedenle, "Benî İsrâil" ifadesinin Kur'an'da nasıl kullanıldığını anlamak, aynı zamanda Cahiliye Araplarının bu kavrama nasıl tepki vereceğini de aydınlatılabilir. Bu bağlamda birkaç önemli soru ortaya çıkmaktadır: "Benî İsrâil, Kur'an'ın Cahiliye dönemi sonrasında muhatabının zihninde inşa etmek istediği yeni bir kavram mı?", "vahiy döneminde sahabe bu kavramı zihinsel ve bilgi olarak nasıl karşılamıştır?", "Cahiliye kültürüne sahip dönemin Araplarının zihninde bu kavram muğlak mıydı?" Kur'an'ın İsrâil kavramını yeni olarak kullanması veya tekrardan gündeme getirmesi, Cahiliye Araplarının zihninde yeni bir dini ve kültürel anlayış inşa etmesi sürecini başlatmıştır. Bu kavramın anlamı, sadece bir kavmin adı olmanın ötesine geçerek, İslam'ın öğretilerine ve toplumun tarihine işaret eden önemli bir sembol haline gelmiştir.

Cahiliye dönemi Arap şiirlerinde İsrâil kavramının yer almamasının birkaç temel nedeni olabilir. Öncelikle, Cahiliye Arapları genellikle yaşadıkları coğrafyaya ve kendi kültürel bağamlarına odaklanmışlardır. Bu dönemdeki şiirlerde, Arap toplumunun günlük yaşamı, kahramanlık, kabileler arası rekabet, aşk, savaş ve kültürel gelenekler gibi konular ön planda yer almıştır. Şairler, kendi kabilelerinin onurunu, kahramanlık öykülerini ve toplumsal değerlerini yüceltmişlerdir. Bu bağlamda, dış dünyaya dair bilgileri ve kavramları sınırlı kalmış ve özellikle Arap Yarımadası dışında yaşamayan halklara yönelik bir ilgileri olmamıştır. Bu durum, İsrâil kavramının şiirlerde yer almamış olmasının bir nedeni olarak gösterilebilir. İsrâil ve İsrâiloğulları, Arap Yarımadası'nda yaşayan halklar değildi, bu yüzden Arap şairlerinin gündelik yaşamlarında ve kültürel pratiklerinde bu kavramlara yer verme gerekliliği duymamış olmaları doğaldır. Araplar, özellikle dini ve kültürel anlamda daha fazla etkileşimde bulundukları halklara, örneğin Yezîdiler, Hristiyanlar ve Yahudilere ait kavramlara aşina olsalar da, İsrâil kavramı bu çevrede çok fazla gündemde yer bulmamıştır. Öte yandan, Kur'an'ın ilk muhataplarının, İsrâil ve İsrâiloğulları kavramını sorgulamadan kabul etmeleri, bu kavramların aslında mevcut Arap kültüründe bir şekilde var olduğunu veya kabul edildiğini gösteriyor olabilir. Cahiliye dönemi Araplarının İsrâil kavramını bilmesi, söz konusu kavramın sadece şiirlerde veya Arap şairlerinin eserlerinde geçmemiş olmasıyla çelişmez. Bu kavram, sözlü gelenek yoluyla ve dini anlatılar aracılığıyla Arap toplumunun zihinlerine girmemiş olabilir. Bununla birlikte, Kur'an'ın bu kavramı yeniden gündeme getirmesi ve açıklığa kavuşturması, toplumun

bu kavrama dair bilgi birikimini hızla şekillendirmiştir. İsrâîl ve İsrâiloğulları kavramlarının Cahiliye dönemi Arap şiirlerinde yer almamış olması, doğrudan bu kavramların Arap Yarımadası'nda yaşayan toplumlar için önemli olmamış olmasından kaynaklanıyor olabilir. Ancak bu, bu kavramların Cahiliye Arapları tarafından tamamen bilinmediği anlamına gelmez. Kur'an, bu kavramı yeni bir bağlamda ele alarak hem tarihsel hem de dini bir boyut kazandırmıştır.

İsrâîl kavramının geçtiği bazı rivayetler,³³ özellikle İsrâiloğulları ve Musa peygamberin adıyla ilişkili anlatılar, Kur'an'daki bazı öğretilerle paralellik göstermektedir. Bu rivayetlerden birinde, İsrâiloğulları'nın Amâlîka kavmini imana davet etmek üzere yedi kişilik bir heyet oluşturduğu belirtilmektedir. Ancak heyetin, Amâlîka kavmi tarafından yakalanıp kralın huzuruna çıkarılması ve bu süreçte yaşananlar, anlatının içinde çelişkili unsurlar barındırsa da, İsrâiloğulları ve Musa'nın ismi birlikte zikredilmesi dikkat çekicidir.³⁴ Bu rivayet, Kur'an'daki Musa ve İsrâiloğulları'na dair anlatılara benzer bir yapıyı taşımaktadır. Kur'an'da da Musa peygamber, İsrâiloğullarını doğru yola davet eden bir figür olarak yer almakta ve onlara çeşitli mucizeler ve uyarılarla yönlendirmelerde bulunmaktadır. Rivayetlerdeki imana davet olgusu ve Musa'nın rolü, Kur'an'daki Musa ve İsrâiloğulları ilişkisini hatırlatmaktadır. Bu benzerlik, rivayetin, İslami anlatıların şekillendiği dönemdeki kültürel ve dini bağlamla uyumlu olduğunu ve İsrâîl kavramının İslam geleneği içerisinde nasıl bir anlam kazandığını gösterir. Rivayetlerde yer alan bu tür anlatılar, İsrâîl kavramının İslam'daki dinî öğretilerle nasıl bağlantılı hale geldiğini ve geçmişteki kavmi isimlendirmelerin İslam toplumunun dini anlayışına nasıl entegre edildiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Kur'an'da da benzer anlatılar yer almakta olup, bu rivayetler, o dönemdeki dini anlatıların birbirine nasıl etki ettiğini ve İsrâîl kavramının daha geniş bir anlam kazandığını gösteriyor olabilir.

Sonuç olarak, İsrâîl kavramının Cahiliye dönemi Arap şiirlerinde ve günlük yaşamda fazla kullanılmadığı, ancak belirli Cahiliye Arap anlatılarında yer aldığı anlaşılmaktadır. İsrâiloğulları kavramı, şiirlerde yer

³³ Halid Abdullah Keremi, *Camî nevadir ve esâtir ve emsali'l-'Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 286-287.

³⁴ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-mulûk ve'l-umem* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/354-355; İbrahim Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 56.

bulmamakla birlikte, bazı Cahiliye dönemi anlatılarında Musa ve İsrâiloğulları'nın bir arada kullanıldığına dair bulgular bulunmaktadır. Bu durum, Kur'an'daki İsrâiloğulları ve Musa figürlerinin Cahiliye toplumu tarafından bilindiğini ve hatta kavramların zihinsel olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, Cahiliye dönemi Arapları, İsrâiloğulları kavramını spesifik olarak tanımış olsalar da, çoğunlukla Yahudi terimi ile ifade edilmiştir. Bu da İsrâil kavramının daha geniş bir anlam çerçevesine oturduğunu ve geçmişte söz konusu edilen bu kavramın, özellikle Yahudi topluluğunun bir tarihi kimliğiyle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, Kur'an'da "ben-i İsrâil" ifadesi ve İsrâiloğulları isimlendirmesi yer aldığı için, Cahiliye dönemi Araplarının bu kavramı tamamen yabancı görmediği, aksine bunun bir parçası olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, İsrâil kavramının İslam'dan önceki dönemlerde de belirli bir tarihi ve kültürel bağlamda kullanıldığını ve zaman içinde gelişen anlamlarının Kur'an metninde yeniden şekillendiğini gösterir.

4. Vahiy Döneminde Kullanım Alanları

Kur'an'ın yirmi üç yıllık süreçte tedricen nazil olması, ayetlerin farklı zaman dilimlerinde ve farklı mekânlarda indirilmesine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, ayetlerin indiği dönemin sosyal, kültürel ve politik koşulları, özellikle ilk muhataplarının yaşamlarını doğrudan etkileyen bir unsur olarak ortaya çıkar. Kur'an, başlangıçta özel olarak İslam'a davet ettiği muhataplarıyla ilgilenmiş, ancak zamanla bütün insanlık için evrensel bir mesaj taşımaya yönelmiştir. İsrâiloğulları kavramı, Kur'an'ın nüzul sürecinde önemli bir yer tutar ve tarihsel boyutu nedeniyle ilk olarak bu kavram ele alınmaktadır. İsrâiloğulları, sadece bir kavmi değil, aynı zamanda önemli dini, kültürel ve toplumsal anlamlar taşıyan bir gruba ifade etmektedir. Kur'an'da bu kavramın kullanımı, özellikle Yahudi toplumunun tarihsel süreci ve peygamberlik geleneğiyle ilgili mesajları içerir. Ayrıca, İsrâil ve İsrâiloğulları kavramlarının geçmişteki ve şimdiki anlamları arasındaki ilişkiyi incelemek, bu kavramların nasıl evrildiğini ve hangi bağlamlarda kullanıldığını anlamak için önemlidir. Kur'an'ın nüzul sırasına göre bu kavramları ele almak, hem İsrâil ve İsrâiloğulları'nın tarihsel bağlamını hem de Kur'an'ın farklı dönemlerdeki muhataplarına nasıl hitap ettiğini ortaya koyar. Bu şekilde, kavramların geçirdiği dönüşüm, İslam'ın mesajının evrenselleşme sürecine dair önemli bilgiler sunar. Aynı zamanda, bu kavramların Kur'an'da nasıl bir bütünlük içinde işlendiği ve ne tür ilişkiler kurulduğu konusunda derinlemesine bir anlayışa ulaşılabilir.

Kur'an'da yer alan İsrâil ve İsrâiloğulları kavramı, anlam ve kullanım bağlamında dikkatlice incelenmesi gereken önemli bir konudur. İsrâil kelimesi, özellikle "ben-i İsrâil" (İsrâiloğulları) terimiyle birlikte, toplamda kırk bir ayette geçmektedir.³⁵ Bu ayetlerin içeriği, İsrâiloğulları'nın tarihsel ve dini bağlamlarını anlamada önemli ipuçları sunmaktadır. Kur'an'da İsrâil kavramı, iki defa yalın olarak yer almakta, yani "ben-i" (oğulları) ekinden bağımsız bir şekilde doğrudan İsrâil olarak anılmaktadır.³⁶ Bununla birlikte, "ben-i İsrâil" terimi, İsrâiloğullarını ifade etmek için en yaygın kullanılan şekli olup, toplamda kırk bir ayette geçmektedir. Bu ayetlerden on altısı Medenî dönemle ilişkilendirilen ayetlerken, yirmi beşi ise Mekkî dönemine ait ayetlerdir. Bu farklılık, Kur'an'ın nüzul sürecinde İsrâil kavramının nasıl farklı bağlamlarda kullanıldığını ve İsrâiloğulları'na yönelik mesajların zaman içinde nasıl evrildiğini anlamak için önemlidir. İsrâiloğulları kavramı, Kur'an'ın on yedi farklı suresinde geçmektedir. Bu, kavramın yalnızca bir tarihsel referans değil, aynı zamanda dini, sosyal ve ahlaki dersler içeren bir sembol haline geldiğini gösterir. İsrâiloğulları'nın geçtiği ayetler farklı zaman dilimlerine, olaylara ve kişilere işaret eder. Mesela Ya'kûb'un çocukları alımı verilmekle beraber, muhatap kişilerin Medine'de yaşayan Yahudiler olduğu belirtilmektedir.³⁷ Bu durum, her bir ayetin tarihsel ve bağlamsal anlamını ortaya koyarken, İsrâiloğulları kavramının farklı bakış açılarıyla ele alındığını gösterir. Ayrıca, İsrâiloğulları'na dair ayetlerin nüzul döneminde nasıl ve hangi koşullarda kullanıldığını incelemek, özellikle "Nerde?", "Nasıl?", "Kimle?" gibi soruları yanıtlayarak, bu kavramın Kur'an'daki yerini ve anlamını daha iyi kavramamıza yardımcı olacaktır. Ayetlerin tasnifi, İsrâiloğulları kavramının geçtiği olaylar ve zaman dilimlerine göre yapılan sınıflamalarla, bu kavramın tarihsel bağlamda ne gibi fonksiyonlar üstlendiğini ortaya koyabilir.

Kur'an'da İsrâil ve İsrâiloğulları terimleri, farklı bağlamlarda ve kategorilerde ele alınabilir. Bu kavramlar, özellikle tarihsel bir bağlama

³⁵ Bkz., A'râf 7/105; A'râf 7/134; A'râf 7/137; A'râf 7/138; Meryem 19/58; Tâ-Hâ 20/47; Tâ-Hâ 20/80; Tâ-Hâ 20/94; Şu'arâ 26/17; Şu'arâ 26/22; Şu'arâ 26/59; Şu'arâ 26/197; Neml 27/76; İsrâ 17/2; İsrâ 17/4; İsrâ 17/101; İsrâ 17/104; Yunus 10/90; Yunus 10/93; Mü'min 40/53; Zuhuruf 43/59; Duhân 44/30; Câsiye 45/16; Ahkâf 46/10; Secde 32/23; Bakara 2/40; Bakara 2/47; Bakara 2/83; Bakara 2/122; Bakara 2/211; Bakara 2/246; Âl-i İmrân 3/49; Âl-i İmrân 3/93; Saff 61/6; Saff 61/14; Maide 5/12; Maide 5/32; Maide 5/70; Maide 5/72; Maide 5/78; Maide 5/110.

³⁶ Âl-i İmrân 3/93; Meryem 19/58.

³⁷ Mukatil b. Süleyman, et-Tefsîrû'l-kebîr, 1/102-108.

oturduklarında önemli mesajlar taşır ve çeşitli öğretiler sunar. İlk olarak, İsrâil teriminin tek başına geçtiği ayetler bulunur.³⁸ Bu tür ayetlerde İsrâil, genellikle yalnızca Hz. Ya'kûb'u ifade etmek için kullanılmakla birlikte,³⁹ bazen bir kavmi ya da soyun temsilini de ifade eder. İsrâil kavramı bu şekilde soyut bir kavram olarak karşımıza çıkar. İkinci bir kategori, Hz. Musa ve İsrâiloğulları arasındaki ilişkiyi içeren ayetlerden oluşur. Bu kategorideki ayetlerin çoğu, İsrâiloğulları'nın Hz. Musa ile olan bağlantılarını ve ona karşı gösterdikleri tavrı konu alır. İsrâiloğulları'nın, Mısır'daki kölelikten kurtuluşu, Firavun'a karşı verilen mücadele⁴⁰ ve Mısır'dan çıkışları gibi olaylar, ayetlerde önemli bir yer tutar.⁴¹ Ayrıca, Musa ile birlikte yaşadıkları bu tarihi olaylar,⁴² İsrâiloğulları'nın toplum olarak Allah'a karşı nasıl bir tavır takındıklarını⁴³ gösteren bir ders niteliği taşır. Buradaki ana tema, geçmişte yaşanan olayların, dönemin müminlerine dersler vermek amacıyla hatırlatılmasıdır. Geçmişteki hatalar ve zaafılar üzerinden günümüz müminlerine uyarılarda bulunulur. Diğer bir kategori, geçmiş ve Nüzul dönemi arasındaki ilişkiyi irdeleyen ayetleri kapsar. Bu ayetlerde İsrâiloğulları'nın geçmişte yaşadıkları olaylar, zamanın şartları ve toplumsal durumları ışığında ele alınır. Bu, İsrâiloğulları kavramının yalnızca geçmişte kalan bir isimlendirme mi yoksa günümüzdeki toplumlar için de geçerli bir kavram mı olduğunu sorgulayan bir yaklaşımı yansıtır. İsrâiloğulları kavramının geçmişteki yeri ile günümüz toplumlarındaki durumu arasında bir bağlantı kurarak, bir tür evrensel mesaj çıkarılmaya çalışılır. Burada aynı zamanda, Hz. Muhammed dönemiyle ilişkilendirilmiş ayetlere de yer verilir. İsrâiloğulları'nın bu isimle yaşayıp yaşamadığına dair tartışmalar, müminlere geçmişle günümüz arasında bir köprü kurmayı amaçlar. Bir başka kategoride ise Hz. Musa'dan sonra gelen peygamberlerin, özellikle Hz. İsa ile İsrâiloğulları arasındaki ilişki ele alınır. Bu dönemde de İsrâiloğulları kavramı sıklıkla vurgulanır. Hz. İsa, İsrâiloğulları'nı doğru yola davet etmiş, ancak onların çoğu onu kabul etmemiştir. Bu karşılıklı

³⁸ Meryem 19/58; Âl-i İmrân 3/93.

³⁹ Bkz., Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, nşr. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 1/180.

⁴⁰ A'râf 7/134; Şuarâ 26/22; İsrâ 17/101.

⁴¹ A'râf 7/105; Tâhâ 20/47; Şuarâ 26/17.

⁴² A'râf 7/105, 134; Tâhâ 20/47; İsrâ 17/2, 101; Mü'min 40/53-54; Secde 32/23; Bakara 2/211.

⁴³ A'râf 7/137; Tâhâ 20/80; Şuarâ 26/59; Yûnus 10/93; Mü'min 40/53-54; Câsiye 45/16; Bakara 2/40, 47, 122, 211; Mâide 5/32, 70.

ilişki, çağlar boyunca insanlara dini mesajları iletme mücadelesi açısından önemli bir örnektir. Bu bağlamda, İsrâiloğulları ve Hz. İsa kavramı, sadece tarihi bir olayın değil, aynı zamanda bu toplumun karşılaştığı manevi sorumlulukların ve karşılaştıkları sınavların bir yansımasıdır. Ayrıca, bu kategoride Hz. Musa ve Hz. İsa'nın dönemleri arasında yer alan Hz. Davud'un adı da anılır. Hz. Davud dönemi, İsrâiloğulları için önemli bir yöneticilik dönemi olmakla birlikte, onun da Allah'a karşı sadakati ve isyanlar arasında bir denge kurma çabaları hatırlatılır. İsrâil ve İsrâiloğulları kavramları, farklı dönemlerde farklı peygamberlerle ilişkilendirilmiş ve her bir dönemin özelliklerine göre anlam kazanmıştır. Bu terimler, hem tarihsel bir anlam taşır hem de dini dersler vermek amacıyla farklı bağlamlarda kullanılmıştır. İsrâiloğulları kavramı, yalnızca geçmişte yaşanmış bir toplumu değil, aynı zamanda her dönemde insanlara rehberlik edebilecek evrensel bir mesajı da temsil eder.

Kur'an'daki İsrâil kelimesi, yalın bir şekilde kullanıldığında, hangi şahsa ya da kavme işaret ettiği hususunda açık bir açıklama yapmamaktadır.⁴⁴ Bu belirsizlik, İsrâil teriminin yalnızca bir kişi ya da soyadını değil, aynı zamanda bir sıfat olma ihtimalini de barındırabileceğini düşündürmektedir. Kur'an'da İsrâil'in kim olduğuna dair herhangi bir detaylı açıklama bulunmamakta, özellikle İsrâil'in yalnızca bir şahsa mı yoksa daha genel bir kavmi ya da soyadını mı işaret ettiğine dair kesin bir ifade yoktur. Bu belirsizlik, İsrâil kavramının anlamının daha çok bağlama göre şekillendiğini gösteriyor olabilir. Kur'an'da, Allah tarafından gönderilen peygamberlerin hepsi hakkında bilgi verilmez. Bazı peygamberler hakkında kıssalar ve detaylar yer alırken, bazıları ise hiç anılmamaktadır. İsrâil isminin geçtiği ayetlerde de herhangi bir peygamberin kıssasına yer verilmediği gibi, ona ait kişisel özellikler de belirtilmemektedir. Örneğin, İsrâil kelimesinin geçtiği Meryem Suresi 19/58 ve Âl-i İmrân Suresi 3/93 gibi ayetlerde, İsrâil'in kim olduğuna dair bir açıklama yapılmaz. Oysa ki Kur'an'da bir peygamberden bahsedildiğinde, genellikle o peygamberin kimliği ve kişisel özellikleri hakkında bazı bilgiler de verilir. Mesela, Hz. İdris'in adı Kur'an'da sadece iki kez geçmesine rağmen, onun "pek doğru bir insan" ve "bir peygamber" olduğu belirtilir.⁴⁵ Bu tür açıklamalar, diğer peygamberlerin kişisel özelliklerine dair genel bir anlatım tarzıdır. Ancak

⁴⁴ Mü'min 40/78; Nisâ 4/164.

⁴⁵ Meryem 19/56.

İsrâil isminin geçtiği ayetlerde böyle bir açıklamadan söz edilmemesi, İsrâil'in bir sıfat olarak kullanılıyor olabileceği ihtimalini güçlendiriyor. Bu durumda, İsrâil sadece bir soyadı ya da şahıs adı olmanın ötesinde, farklı bir anlam taşıyor olabilir. Bu ihtimal, ilerleyen açıklamalarda ve daha derinlemesine analizlerde daha belirginleşebilir. İsrâil'in bir sıfat olma olasılığı, onun tarihsel ya da kültürel bir anlam taşımasını ve toplumun özel bir nitelik veya özellik ile ilişkili olmasını da içeriyor olabilir. Bu açıdan, İsrâil teriminin Kur'an'daki kullanımının sadece bir şahsa değil, belki de bir kavme ya da bir topluluğa işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bu anlamın ne olduğu ve hangi koşullarda daha netleşeceği, yapılan yorumlar ve yapılan analizlerle daha iyi anlaşılabilir.

Kur'an'da İsrâiloğulları kavramı, A'râf Suresi'nin 105. ayetinde, Hz. Musa ile ilgili olarak ilk kez gündeme gelmektedir. Bu ayetle birlikte, İsrâiloğulları kavramı, Hz. Musa'nın Mısır'daki ve Firavun ile olan mücadelesi bağlamında sıkça kullanılmaya başlanır. Kur'an'da İsrâiloğulları lafzının geçtiği pek çok ayet bulunmakta olup, bu ayetlerin büyük bir kısmı Hz. Musa, Mısır, Firavun ve onun zulmünden kurtuluş ile ilişkilidir.⁴⁶ Bu bağlamda, İsrâiloğulları'nın Firavun'dan kurtulma hikâyesi ve Hz. Musa'ya verilen mucizeler detaylı bir şekilde aktarılmaktadır.⁴⁷ Kur'an'da, İsrâiloğulları'nın Firavun'dan kurtulmalarının ardından onlara verilen nimetler, kitaplar, peygamberler ve sabırları gibi konulara da değinilmektedir.⁴⁸ Bunun yanı sıra, İsrâiloğulları'nın geçmişte yaptıkları hatalar, isyanlar ve cahillikler de konu edilmektedir.⁴⁹ İsrâiloğulları'nın, Firavun'un zulmünden kurtulmalarına ve Firavun'un sonunun nasıl geldiğine dair anlatımlar,⁵⁰ bu kavramın geçtiği ayetlerin önemli bir parçasıdır. Ayrıca, İsrâiloğulları ile Rab arasında yapılan sözleşme ve bu sözleşmenin içeriğine dair bazı bilgiler de Kur'an'da yer almaktadır.⁵¹ Kur'an'daki bu ayetler, İsrâiloğulları'nın Hz.

⁴⁶ Bkz., A'râf 7/105; Tâhâ 20/47; Şuarâ 26/17.

⁴⁷ A'râf 7/105, 134; Tâhâ 20/47; İsrâ 17/2, 101; Mü'min 40/53-54; Secde 32/23; Bakara 2/211.

⁴⁸ A'râf 7/137; Tâhâ 20/80; Şuarâ 26/59; Yûnus 10/93; Mü'min 40/53-54; Câsiye 45/16; Bakara 2/40,47, 122, 211; Mâide 5/32, 70.

⁴⁹ A'râf 7/138; Tâhâ 20/90-94; Neml 27/76; İsrâ 17/4; Yûnus 10/93; Bakara 2/83, 246; Mâide 5/32,70.

⁵⁰ A'râf 7/137, 138; Tâhâ 20/80; Yûnus 10/90; Duhân 44/30-33.

⁵¹ A'râf 7/137; Tâhâ 20/80; İsrâ 17/2, 4, 104; Bakara 2/40, 83; Mâide 5/12, 32, 70.

Musa döneminde yaşadıkları olaylarla ilişkilidir.⁵² Bu nedenle, İsrâiloğulları kavramı, genellikle Hz. Musa'nın Mısır'daki hayatı ve Firavun'la olan ilişkileri ile sıkça anılmaktadır. Ancak, İsrâiloğulları'nın Hz. Yusuf dönemine dair bir referans olmadığı gözlemlenmektedir. Yusuf Suresi'nde İsrâiloğulları terimi kullanılmaz. Hz. Yusuf'un, kardeşlerine “gidin ve tüm ailenizi bana getirin”⁵³ dediği ayetlerde ise İsrâiloğulları'na dair bir ifadeye yer verilmemektedir. Buna karşın, İsrâiloğulları terimi, Hz. Musa'nın doğumundan itibaren sürekli bir şekilde kullanılmış ve Mısır'dan çıkış ve Firavun'la olan süreçlerde daha yoğun bir şekilde yer almıştır. İsrâiloğulları kavramının Hz. Musa'nın peygamberlik döneminden itibaren hem onun zamanında hem de sonrasında istikrarlı bir şekilde kullanıldığı açıkça görülmektedir. Bu da, İsrâiloğulları ile Hz. Musa arasındaki sıkı ilişkiyi ve bu kavramın onunla özdeşleşen bir anlam taşıdığını gösterir.

Kur'an-ı Kerim'deki İsrâiloğulları kavramı, yalnızca bir toplumu ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda bu toplumun tarihi olaylarını, alınan dersleri ve Allah'ın onlara verdiği nimetleri hatırlatarak muhataplarına uyarılar yapar. Bu hatırlatmalar, geçmişteki olaylar üzerinden günümüzdeki toplumlardaki bireyleri de etkilemeyi amaçlar. Örneğin, Kur'an, İsrâiloğulları'na verilen nimetleri ve Allah ile aralarındaki sözleşmeyi sürekli olarak hatırlatarak, onların geçmişteki hatalarını ve alınması gereken dersleri ortaya koyar. Kur'an'da İsrâiloğulları'na verilen nimetler yalnızca kitapla sınırlı kalmaz, aynı zamanda peygamberlik, rızık ve hüküm gibi diğer önemli değerlerle de desteklenir.⁵⁴ Burada “hüküm” ifadesi, İsrâiloğulları'na verilen dini yasaları ve öğretileri ifade etmekle birlikte, aynı zamanda onlara bir yönetim gücünün de verildiğini ima edebilir.⁵⁵ Gerçekten de, İsrâiloğulları tarihinin parlak dönemlerinde, toplumu yönetme ve güç sahibi olma noktasında büyük bir etkinlikleri olmuştur. Kur'an, İsrâiloğulları'na verilen bu nimetlerin yanı sıra, Allah ile yaptıkları sözleşmeyi ve aralarındaki bağı hatırlatarak, geçmişteki olaylarla toplumlar arasında bir bağ kurar.⁵⁶ Bu bağlamda, Kur'an,

⁵² A'râf 7/105,134, 137, 138; Tâhâ 20/47, 80, 94; Şuarâ 26/17, 22, 59; İsrâ 17/2, 4, 101, 104; Yûnus 10/90, 93; Mü'min 40/53-54; Duhân 44/30-33; Câsiye 45/16; Secde 32/23; Bakara 2/ 40, 47, 122; Mâide 5/12, 70.

⁵³ Yûsuf 12/93.

⁵⁴ Mü'min 40/53-54; Câsiye 45/16; Secde 32/23; Câsiye 45/16.

⁵⁵ En'âm 6/84; Sad 38/20-21; Neml 27/15-45.

⁵⁶ Bakara 2/40, 47, 83, 122; Mâide 5/12, 32, 70.

İsrâiloğulları'nın Firavun'dan kurtarılmasını, onlara verilen mucizeleri ve o dönemdeki imtihanlarını tekrar dile getirir. Örnek olarak, Bakara Suresi'nde geçen şu ayetler, İsrâiloğulları'na verilen nimetleri ve yaşadıkları imtihanları hatırlatan bir metin olarak dikkate değerdir: "Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi diğer topluluklara üstün kıldığımı hatırlayın. Hatırlayın ki sizi Firavun'un adamlarından kurtardık. Onlar size işkencenin en kötüsünü revâ görüyorlardı, erkek çocuklarınızı boğazlıyorlar, kızlarınızı sağ bırakıyorlardı. Bu size reva görülenlerde rabbinizden büyük bir imtihan vardı. Bir zamanlar biz sizin için denizi yardık, sizi kurtardık; Firavun'un adamlarını da gözünüzün önünde denizde boğduk."⁵⁷ Bu ayette, İsrâiloğulları'na verilen nimetler hatırlatılırken, aynı zamanda Firavun'un zulmünden nasıl kurtuldukları ve Allah'ın onlara nasıl yardım ettiği vurgulanmaktadır. Bu tür hatırlatmalar, geçmişteki bu tür olaylar üzerinden hem İsrâiloğulları'na hem de genel olarak tüm insanlığa önemli dersler verilmekte, geçmişin ve günümüzün toplumları arasında bir köprü kurulmaktadır. İsrâiloğulları kavramı, Kur'an'da sadece bir tarihi topluluğu değil, aynı zamanda bu topluluğun karşılaştığı sınavları, öğrendikleri dersleri ve Allah ile olan ilişkilerini hatırlatarak, tüm insanlara önemli mesajlar iletmektedir.

Ele aldığımız ayetlerin Bakara suresinde yer alması, Medenî bir sure olarak özellikle Hz. Peygamber dönemiyle doğrudan ilişkili olduğunu gösterir. Bu surede, Yahudilere yönelik çeşitli hatırlatmalar yer alır ve bu hatırlatmaların zaman diliminde doğru bir şekilde ele alınması çok önemlidir. İsrâiloğulları kavramı burada, tarihsel bağlamı ve geleneksel Yahudi kimliğini hatırlatarak önemli bir yer tutmaktadır. Kur'an'ın kavram hassasiyeti doğrultusunda, özellikle "Ey Yahudiler" yerine "Ey İsrâiloğulları" şeklindeki hitap tercih edilmiştir. Bu tercih, zamanın geçişini ve tarihsel bağlamı göz önünde bulunduran doğru bir yaklaşımdır. Yahudi terimi, daha sonraki bir döneme ait bir kimlik olarak tanımlanırken, İsrâiloğulları terimi, hem tarihsel olarak hem de dini olarak Hz. Musa'ya kadar uzanan bir geçmiş ifade eder. Bu sebeple, Firavun'un zulmünden kurtarılan ve Allah'ın nimetleriyle beslenen topluluk olarak, İsrâiloğulları daha doğru ve anlamlı bir şekilde kullanılmalıdır. Eğer Ey Yahudiler şeklinde hitap kullanılsaydı, bu, Yahudi kimliğini taşıyan bir topluluğun Firavun'un zulmünden kurtarılması gibi bir anlam karışıklığına yol açabilirdi. Çünkü tarihsel olarak, Yahudi kimliği daha sonra oluşmuş bir

⁵⁷ Bakara 2/47-50.

kimliktir ve İsrâiloğulları kavramı, bu kimlikten önceki döneme aittir. Bu bağlamda, İsrâiloğulları hitabı, hem Hz. Musa ile bağlantılı geçmişî hatırlatırken hem de zamanla oluşan Yahudi kimliği ile geçişi sağlamak açısından uygun bir kullanım olmaktadır. Ayrıca, bu tür hitaplar, toplumlar arası bağlantıyı güçlendirir ve Kur'an'ın vahyi ışığında, her dönemin ve topluluğun gerektirdiği doğru öğretileri sunar.

İsrâiloğulları kavramının Hz. Peygamber döneminde varlığını sürdüren bir topluluk olarak ele alınması, önemli bir tartışma konusudur. Şu'arâ suresinin 192-197. ayetleri, bu görüşü destekleyen bir delil olarak sıklıkla gösterilmektedir. Bu ayetlerde, İsrâiloğulları'na yönelik bir hitap vardır ve bazı araştırmacılar, bu kavramın sadece nüzul dönemiyle sınırlı kalmayıp, peygamber dönemine de ait bir kavram olduğunu savunmaktadır. İsrâiloğulları kavramının, Hz. Peygamber dönemiyle ilgili olarak kullanılması, aslında tarihsel bağlam ve Kur'an'ın mesajı açısından önemli bir yer tutmaktadır. Mekke müşriklerin peygamberlik kavramını anlamak için Yahudi bilginlerine başvurmuş olmaları, o dönemde peygamberlik meselesinin Araplar arasında yabancı bir konu olduğunu göstermektedir.⁵⁸ Nadr b. el-Haris ve 'Ukbe b. Ebi Mu'ayt'ın, Medine Yahudileri ile iletişime geçerek, Hz. Muhammed'in peygamberliğini sorgulamaları, Arapların bu kavramı tam anlamadıklarını ve dolayısıyla Yahudi ve Hristiyan toplumlarının kitap ve peygamberlik hakkında sahip oldukları bilgiye başvurduklarını gösterir.⁵⁹ Kur'an'da İsrâiloğulları'na atıfta bulunulurken, bu kavram geçmişle bağlantı kurmak amacıyla kullanılır. Şu'arâ suresinde olduğu gibi,⁶⁰ bu hitaplar, İsrâiloğulları'na kitap ve peygamberlik hakkında bilgi sahibi topluluklar olarak referans verir. Ayrıca, Kasas suresinde de geçen “kendilerine daha önce kitap

⁵⁸ İslam öncesi Cahiliye dönemi Araplarının bir peygamber beklentisine sahip olup olmadıkları, Cahiliye Araplarının politeist tanrı anlayışlarının arkasındaki yüce bir varlık fikrinin bu duruma etkisi ve aşkın bir tanrı fikrinin, yetkilerini putlara devretmesi sonucu gündelik ruhani ihtiyaçlarını söz konusu bu putlar üzerinden karşılamaları sebebiyle bir uyarıcıya ya da peygambere ihtiyaç duymadıklarına işaret eden bir çalışma için bkz. Mehmet Alıcı, “Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor Muydu? Atıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 59/1 (2018), 117-154.

⁵⁹ Cahiliye Araplarının, Ehl-i Kitâb'ın peygamber bekleme düşüncelerine başvurmaları, Hanîflerin Yahudi-Hristiyan etkisiyle peygamber fikrini temellendirme çabaları konusunda bkz., Alıcı, “Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor Muydu? Atıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı”, 137-139.

⁶⁰ Şûrâ 42/52-53.

verilenlerin”⁶¹ Kur’an’a iman edeceği şeklindeki ifade, geçmişten günümüze uzanan bir bağlantıyı ifade eder. Buradaki vurgu, İsrâiloğulları’nın sadece tarihsel bir topluluk olmanın ötesinde, Kur’an’ın muhatap aldığı bir toplum olarak da gündemde olmalarıdır. Bu bağlamda, İsrâiloğulları kavramı, hem eski hem de güncel bir anlam taşır. Geçmişteki tarihsel bağları hatırlatarak, peygamber dönemine de işaret eden bir anlamda kullanılır. Böylece, İsrâiloğulları’nın Hz. Peygamber’in zamanındaki durumuyla bağlantılı olarak, kitap ve peygamberlik meselelerinde bir süreklilik olduğunu söylemek mümkündür.

Neml 27/76 ayeti, İsrâiloğulları’na yönelik bir hitap ve onların geçmişte yaşadıkları ihtilaflara dair açıklamalarda bulunuluyor gibi gözükse de, ayetin bağlamını doğru anlamak oldukça önemlidir. Bu ayet, doğrudan İsrâiloğulları’nı muhatap alarak onların yaşadığı ihtilafları açıklamıyor; aksine, geçmişteki bu ihtilafları açıklığa kavuşturuyor ve peygamberler tarafından anlatılan olayları ve bu olaylardan çıkarılacak dersleri Kur’an muhataplarına aktarıyor. Ayette geçen "yequssu" (kıssa etmek) kelimesi, bir konuda anlatılar yapmayı ifade eder. Ancak bu anlatılar, yeni bir bilgi sunmaktan ziyade, geçmişteki ihtilafların ve olayların açıklığa kavuşturulmasına yöneliktir. Bu durumda, İsrâiloğulları’nın tarihi ve onların arasında yaşanan ihtilaflar Kur’an’da anlatılmakta, fakat bu anlatılar doğrudan İsrâiloğulları’na hitaben değil, genel muhataplara yapılmaktadır. Bu bağlamda, ayet aslında geçmişteki peygamber kıssalarına ve bu kıssalardan çıkarılacak derslere dikkat çekmektedir. Kur’an, bu kıssalar aracılığıyla insanlara doğru yol ve ibretlik dersler sunmaktadır. İsrâiloğulları burada geçmiş bir topluluk olarak temsil edilirken, Kur’an’ın sunduğu mesajların genel bir muhataba, yani hem o dönemdeki Araplara hem de tüm insanlara hitap ettiği anlaşılmaktadır.

İsrâ 17/101 ve Bakara 2/211 ayetlerinde, Hz. Peygamber’e yönelik olarak “İsrâiloğulları’na sor” şeklinde bir ifade kullanılmakta ve bu durum, İsrâiloğulları’nın Hz. Peygamber döneminde var oldukları görüşünü savunan bazı yorumcular tarafından delil olarak gösterilmektedir. Ancak bu ayetlerdeki ifadeyi doğru anlamak, daha derin bir yorumlama gerektirir. İlk olarak, İsrâ 17/101 ayeti, Hz. Musa’ya verilen dokuz mucizenin hatırlatıldığı bir bağlama sahiptir. Ayet, bu mucizelerin İsrâiloğulları’na yönelik olarak gönderildiği geçmiş bir olayı anlatmaktadır. Burada

⁶¹ Kasas 28/51-52.

“İsrâiloğulları” ifadesinin kullanılması, o dönemdeki tarihi bağlamı işaret etmektedir. Bu durum, İsrâiloğulları’nın o dönemdeki bir topluluk olarak varlıklarını sürdürdükleri anlamına gelmez. Diğer taraftan, “Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım”⁶² gibi bir ifade de Hz. Peygamber’e yöneltilmiştir. Burada da benzer şekilde, cevabı bilinen bir durum vurgulanmaktadır. Yani, bu tür ifadeler, Kur’an’ın tarihsel bağlamı anlatırken geçmiş peygamberlerin ve toplulukların durumunu hatırlatmak için kullanılan dilsel bir araçtır.⁶³ Aynı şekilde İsrâiloğulları’na dair yapılan hatırlatmalar, geçmişteki toplulukların ve peygamberlerin yaşadıkları olaylara dair dersler çıkarılmasına yöneliktir. Bu, Kur’an’ın genel mesajı doğrultusunda, geçmişteki peygamberlerin ve toplulukların yaşadıkları olayların, doğru yolu bulmada ve imanda örnek teşkil etmesi amacıyla yapılır.

Ahkâf 46/10 ayeti, İsrâiloğulları’nın Hz. Peygamber döneminde yaşadığını savunanlar tarafından sıkça alıntılanan bir ayettir. Ayetin nüzul sebebine dair yapılan yorumlarda, özellikle Abdullah b. Selâm hakkında inmiş olduğu ifade edilmektedir.⁶⁴ Ancak bu yorum, bazı kronolojik ve bağlamsal zorluklarla karşı karşıyadır. Ahkâf suresi, Mekke’nin üçüncü evresinde indirildiği kabul edilmektedir. Abdullah b. Selâm, Medine’de İslam’a girmiş bir sahabidir. Dolayısıyla, bu ayetin onun hakkında inmiş olması ihtimali düşük görünmektedir. Ayrıca surenin içeriği, Hz. Musa’nın şahid olarak gösterilmesi ihtimalini güçlendirmektedir. Bu bağlamda, bazı yorumcular Ahkâf suresinin 10. ayetindeki şahidin Hz. Musa veya Hz. İsa olabileceğini öne sürmektedir. Saff 61/6 ayetinde Hz. İsa’nın, kendisinden sonra gelecek bir peygamberi müjdelediği anlatılmaktadır;⁶⁵ bu da Ahkâf suresindeki şahidin Hz. İsa olması ihtimalini destekler. Bu doğrultuda, Ahkâf 46/10 ayetinde geçen şahidin Hz. Musa veya Hz. İsa olması, ayetin bağlamına uygun bir açıklama sunmaktadır. Dolayısıyla, bu ayetten İsrâiloğulları’nın Hz. Peygamber döneminde hâlâ mevcut olduğu çıkarımını yapmak, bağlama ve tarihsel verilere aykırı olabilir. Ayetteki vurgu, geçmişteki peygamberlerin ve onların ümmetlerinin öğretilerine

⁶² Zuhruf 43/45.

⁶³ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed elHârizmî Zemahşerî, el-Keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmizi’t-tenzîl (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-Arabî, 1986), 4/254.

⁶⁴ Buhârî, “Ta’bir” 19–23; Müslim, “Fedâilî’s-Sahâbe” 148

⁶⁵ Saff 61/6.

dair bir hatırlatma ve şahitliktir. Bu nedenle, ayet İsrâiloğulları'nın Hz. Peygamber döneminde yaşadığını zorunlu kılmamaktadır.

Kur'an'ın İsrâiloğulları ve Yahudiler arasında yaptığı kavramsal ayırım, son derece önemlidir. Bu ayırım, tarihî, coğrafi ve etnik açıdan birbirinden farklı iki kavramın Kur'an'daki kullanımını net bir şekilde anlamamıza yardımcı olur. İsrâiloğulları, Hz. Musa ile Firavun'un zulmünden kurtarılan, kendilerine kitap verilen ve hüküm bağlanan topluluktur. Oysa Yahudi kavramı, İsrâiloğulları'nın tarihsel bir devamı olan, zamanla bu kimliği kabul eden topluluğu ifade etmektedir. Kur'an'da Yahudi kavramı, İsrâiloğulları'nın tarihî deneyimlerinin hatırlatılmasında kullanılsa da, bu kavramın doğru şekilde kullanılması önemlidir. Kur'an, İsrâiloğulları'nın geçmişteki tecrübelerini hatırlatırken, bazen Yahudi kimliğine bürünmüş olan topluluğu doğrudan muhatap alır. Ancak bu kullanımda, İsrâiloğulları kavramının Yahudi kimliğiyle karıştırılmaması gerekir. Örneğin, Firavun'un zulmünden kurtarılan topluluk İsrâiloğulları olarak adlandırılır, Yahudi değil. Aynı şekilde, Kur'an'da, Yahudi olarak tanımlanan bir grup, aslında tarihsel olarak İsrâiloğulları'nın torunlarıdır, ancak kavramlar arasındaki farkı göz ardı etmemek gerekir. İsrâiloğulları kavramı, özellikle Kur'an'da, daha önceki peygamberlerin ve onların toplumlarının yaşadığı tecrübeleri aktarmak için kullanılırken, Yahudi kavramı bu tarihsel sürecin bir devamı olarak ortaya çıkar. Bu anlamda, Kur'an'da Yahudi ve İsrâiloğulları arasındaki farklılıklar, sadece bir kavram değişikliği değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel değişimlerin de bir yansımasıdır. İsrâiloğulları ve Yahudiler arasındaki farkın bilinmesi, Kur'an'ın bu kavramları nasıl ve ne amaçla kullandığını doğru bir şekilde anlamamıza yardımcı olur. İsrâiloğulları kavramının tarihî bağlamda kullanılması, yanlış anlaşılmalara önüne geçilmesine yardımcı olurken, Yahudi kimliğiyle ilgili hatırlatmalar ise, bu tarihî sürecin günümüzdeki yansımalarını ve toplumlar arasındaki ilişkileri ele almaktadır.

İsrâiloğulları kavramının geçtiği ayetlerde, Hz. İsa ile ilişkili hususlar önemli bir yer tutmaktadır. Zuhur Suresi'nde, özellikle Kureyşli müşriklerin inançları kınanırken, Hz. İsa örnek verilince, müşrikler Hristiyanların Hz. İsa'yı ilahî bir konuma yükseltmelerine karşılık, kendi tanrılarına tapmalarının da haklı olabileceği düşüncesiyle tepki göstermektedirler.⁶⁶ Bu bağlamda, Kur'an, Hz. İsa'nın İsrâiloğulları'na bir

⁶⁶ Zuhur 43/58.

örnek olarak gönderildiğini vurgular ve yanlış İsa portrelerini yıkma amacı güder.⁶⁷ Bu, Kur'an'ın Hz. İsa'yı yalnızca bir kul olarak tanıttırmasının ve İsrâiloğulları'na verdiği mesajın bir parçasıdır.⁶⁸ Kur'an, Hz. İsa'ya verilen nimetleri sıralayarak, ona verilen açık deliller ve mucizeler ile İsrâiloğulları'nın inkârcı bir kısmının ona zarar vermesinin Allah tarafından engellendiğini belirtir.⁶⁹ Bu durum, İsrâiloğulları kavramının, sadece Hz. Musa'dan değil, aynı zamanda Hz. İsa'dan sonra da önemli bir yer tuttuğunu gösterir. Hz. Meryem'e Hz. İsa'nın müjdelendiğinde, onun İsrâiloğulları'na peygamber olacağı bildirilir.⁷⁰ Bu, Hz. İsa'nın, İsrâiloğulları'na gönderilen bir peygamber olarak kabul edilmesinin bir göstergesidir. Kur'an, aynı zamanda Tevrat'ı doğrulamak ve kendisinden sonra gelecek olan Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere gönderildiğini de açıklar.⁷¹ Ancak, İsrâiloğulları'na gönderilen Hz. İsa'nın davetine iman edenler olduğu gibi, inkâr edenler de vardır.⁷² Bu, İsrâiloğulları'nın inanç bakımından parçalanmışlığına işaret eder. Bir başka ayette ise, inkâr edenlerin, Hz. Davud ve Hz. İsa'nın dilleriyle lanetlendiği belirtilir.⁷³ Bu ifade, İsrâiloğulları'nın tarihi boyunca inançlarının nasıl bölündüğünü ve farklı grupların farklı tutumlar sergilediğini gösterir.

İsrâiloğulları kavramı, Kur'an'da hem Hz. Musa hem de Hz. İsa'nın dönemleriyle ilişkilendirilen bir halkı ifade eder. Bu kavram, nüzul sürecinde, sadece Hz. Musa'ya değil, aynı zamanda Hz. İsa'ya da göndermelerde bulunarak kullanılmıştır. Bu durum, İsrâiloğulları kavramının sadece bir dönemi ve bir peygamberi kapsamadığını, daha geniş bir tarihsel ve dini süreci işaret ettiğini gösterir. Kur'an, İsrâiloğulları ifadesini kullanırken, geçmişte yaşanan olayları ve bu halkın karşılaştığı sıkıntıları hatırlatarak, bu tecrübelerden ders alınmasını teşvik eder. İsrâiloğulları'nın adının geçtiği ayetlerde, tarihsel bir bağlamda bu halkın geçmişteki inançlarına, peygamberlere karşı tutumlarına ve ilahi mesajları nasıl algıladıklarına dair hatırlatmalar yapılır. Bu noktada, İsrâiloğulları terimi sadece eski bir halkı değil, aynı zamanda onların inançsal sapmalarını ve bu sapmaların toplumsal sonuçlarını da yansıtır.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/55, 59; Saff 61/6; Nisâ 4/171; Mâide 5/110; Tevbe 9/31; Meryem 19/36.

⁶⁸ Zuhuf 43/59; Mâide 5/72.

⁶⁹ Mâide 5/109-110. Ayrıca bk., Mukatil b. Süleyman, et-Tefsîrül'İ-kebîr, 1/268.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/47-49.

⁷¹ Saff 61/6.

⁷² Saff 61/14.

⁷³ Mâide 5/78.

İsrâiloğulları kavramının tarihsel bir bağlama sahip olduğunu söylemek mümkündür çünkü Kur'an'da bu kavram geçmişe dair birçok olayı ve Yahudilerin geçmişte yaşadıkları tecrübeleri aktarmak için sıkça kullanılmıştır. Bu kullanımlar, yalnızca dinî bir halk olarak Yahudilerle sınırlı kalmaz, aynı zamanda onların önceki nesillerinin tarihsel sürecine dair önemli ipuçları sunar. İsrâiloğulları'nın, Yahudilerin ataları olduğu da Kur'an'dan çıkarılabilecek bir sonuçtur. Zira bu halkın tarihsel sürecinin, Yahudi kimliğinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Ancak, İsrâiloğulları kavramının nüzul ortamındaki anlamı, sadece Yahudilere dair bir referans değil, daha geniş bir tarihsel ve toplumsal yapıyı da kapsar. Öte yandan, israiliyat dönemi sonrasında, özellikle dilbilimsel açıdan İsrâiloğulları kavramının anlamının değiştiği ve muğlaklaştığı düşünülmektedir. Bu dönemde, kavramın başlangıçtaki net anlamı, farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda dönüşüme uğrayarak daha karmaşık bir hal almıştır. Bu değişim, hem İsrâiloğulları'nın tarihsel kimliğinin hem de onların Kur'an'daki yerinin farklı yorumlanmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, İsrâiloğulları teriminin ve onun tarihsel bağlamının, hem Kur'an'ın nüzul sürecinde hem de sonrasında büyük bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, İsrâiloğulları sadece bir kavram değil, çok daha derin bir tarihsel ve dini anlam taşıyan bir halkın özeti olarak değerlendirilebilir.

5. Vahiy Sonrası Kullanım Alanları

Kur'an'da geçen İsrâil kavramı, nüzul sonrası dönemde dilbilimsel metinlerde geniş bir şekilde ele alınmış ve farklı kültürlerde, dönemlerde çeşitli anlamlarla yorumlanmıştır. Bu kavramın tarihsel süreci, değişen kültürel ve dini bağlamlarla şekillenmiş, dolayısıyla araştırmacılar tarafından farklı açılardan incelenmiştir. İsrâil terimi, hem etimolojik açıdan hem de dini anlamlar bakımından çeşitli yorumlara tabi tutulmuştur. Bazı araştırmacılar, İsrâil kelimesinin etimolojik kökenine odaklanarak, kelimenin tarihsel ve dilsel evrimini anlamaya çalışmışlardır. Bu yaklaşımda, İsrâil kelimesinin kökeni, kök anlamları ve bu anlamların nasıl evrildiği önemli bir yer tutmaktadır. Diğer taraftan, bazı yazarlar İsrâil'in dini anlamını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, İsrâil sadece bir halkı ya da etnik bir kimliği değil, aynı zamanda bir peygamberin soyunu ve ilahi bir kavmi temsil etmektedir. Bu iki farklı yaklaşım, İsrâil kavramının çok yönlü bir şekilde anlaşılmasına yol açmıştır. Farklı yazarların bu kavramı nasıl ele aldığını anlamak, hem dini bağlamdaki yorumları hem de kültürel ve etimolojik boyutları ortaya koymak açısından önemlidir. Zira İsrâil

kelimesinin anlamı, sadece dilsel değil, aynı zamanda kültürel ve tarihsel değişimlere de bağlıdır. İsrâil'in kelime anlamı ve bu anlamın çeşitli zaman dilimlerinde nasıl şekillendiği, kavramın hem Kur'an'daki hem de sonraki metinlerdeki yerini anlamamıza yardımcı olur. İsrâil kavramının etimolojik kökenini incelemek, hem dilbilimsel hem de kültürel analizler yaparak bu kavramın tarihsel sürecini aydınlatmaktadır. Bunun yanında, İsrâil'in lügatlerde, sözlüklerde ve ansiklopedilerde nasıl tanımlandığını incelemek, kelimenin farklı metinlerdeki anlam değişimlerini görmemizi sağlar. Bu farklı bakış açıları, İsrâil kavramının tarihsel, dini ve kültürel bağlamlarda nasıl farklı şekillerde algılandığını ortaya koymaktadır.

İsrâil kelimesinin kökeni ve aslı üzerine yapılan tartışmalar, günümüze kadar süregelmiş ve hala çeşitli görüşlerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu nedenle, İsrâil kavramı, farklı kökler ve kökenler ile ilişkilendirilmiş ve çeşitli şekillerde izah edilmiştir. İsrâil kelimesinin etimolojik yapısı üzerinde yapılan incelemeler, kelimenin birleşik bir yapıya sahip olduğunu öne sürmektedir. Ancak, kelimenin farklı köklerden türemesi gerektiği düşüncesi de akademik tartışmalarda yerini almıştır. Arapça sözlük yazarları, İsrâil kelimesine çok fazla yer vermemiştir. Bunun başlıca nedeni, İsrâil kelimesinin gayr-ı munsarîf (çekimlenmeye tabi olmayan) bir sözcük olmasıdır. Yani, bu kelimenin dildeki kullanımı, diğer bazı kelimeler gibi yaygın bir şekilde türemiyor ya da eklerle değişikliğe uğramıyor olabilir. Bununla birlikte, İsrâil kelimesinin etimolojik yapısı üzerinde yapılan tartışmalarda, kelimenin iki ayrı bileşenden oluştuğu düşünülmektedir. Birinci bileşen "isrâ" (yani "güç" veya "çaba") ve ikinci bileşen "iyl" (yani "önder" ya da "soy") olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşımda, kelimenin ilk kısmı Arapçaya ait bir köken olarak ele alınırken, ikinci kısmı ise İbranice kökenli olabileceği ve farklı köklerin öne sürülmesi gerektiği iddia edilmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla, İsrâil kelimesinin kökeni üzerine yapılan araştırmalar, kelimenin dilbilimsel, kültürel ve tarihi bağlamdaki anlamını anlamak için oldukça karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu karmaşıklık, kelimenin kesin bir anlamının ve kökeninin belirlenmesinde çeşitli zorluklara yol açmaktadır.

⁷⁴ Bkz., Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân, 3/256.

2-4/8-10. yüzyıllar arasında kaleme alınmış Arapça sözlüklerde, İsrâil kavramı genellikle Hz. Ya'kûb'un ismi olarak tanımlanmaktadır.⁷⁵ Bu dönemdeki sözlüklerde, İsrâil'in, "Abdullah" anlamına geldiği ve "إيل/iyil" in ise Allah'ın İbranice isimlerinden biri olduğu ifade edilmektedir.⁷⁶ Bu dönemdeki çalışmalarda İsrâil kelimesi, çoğunlukla Hz. Ya'kûb'un ismi olarak kabul edilirken, aynı zamanda Abdullah anlamı içerdiği belirtilmektedir. Ayrıca, İyl'in İbranice ile ilişkilendirilen kökeni konusunda da tartışmalar sürdürülmüştür.⁷⁷ Miladi 5-9/11-15. yüzyıllar arasındaki yazılan Arapça sözlüklerde, Hz. Ya'kûb'un İsrâil olduğu,⁷⁸ aynı zamanda Abdullah anlamını taşıdığı ve İyl'in İbranice ile ilişkilendirilen iddialarının sürdüğü gözlemlenmektedir.⁷⁹ Bununla birlikte, Hz. Ya'kûb'a neden İsrâil denildiği hakkında da bazı açıklamalar bulunmaktadır. Bu açıklamalara göre, Hz. Ya'kûb'a gücü, sağlam karakteri ve otoritesi sebebiyle İsrâil denildiği düşünülmektedir. Bu yorumu destekleyen bir rivayete göre, bir melek, Hz. Ya'kûb için "Allah gücünü arttırsın -إِل-إِسرâ-il" şeklinde bir dua etmektedir. Zamanla, meleğin dua ederken kullandığı bu kelimeler birleşerek "إسرائيل/İsrâil" biçiminde tek kelime haline geldiği aktarılmaktadır.⁸⁰ Ancak, söz konusu

⁷⁵ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Ömer b. Temîmî el-Basrî Ferâhidî (el-Fürhûdî), Kitâbü'l-'Ayn, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî (Mektebet-ül-Hilal, ts.), 1/181; Muhammed B. Ahmet Ezherî, Tehzîbü'l-Luga, thk. Muhammed Murîp (Beyrut: Dâru'l-İhya el-Turasü'l-Arabî, 2001), 1/183.

⁷⁶ Ezherî, Tehzîbü'l-Luga, 15/314. Ayrıca bkz., Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî, c. I-XXIV, Riyad: Dâru Hicr, 1422/2001, 2/390- 391. Beytül-makdis'teki ışıkları söndüren cini yakalaması sebebiyle Ya'kûb'a isim olarak verildiği konusundaki farklı bir görüş için bkz., Sa'lebi, el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Çur'ân, 3/258.

⁷⁷ Taberî, *Câmi' u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/553.

⁷⁸ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgîb el-İsfahânî, Tefsîru Râgîb el-İsfahânî, thk. Muhammed Abdulaziz Besyunî (Külliyetü'l-Âdâb, 1999), 2/715; Ebu'l-Kâsım Tâcî'l-kurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr Kirmânî, Ğarâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl (Beyrut: Dâru'l-Kible li'l sekafeti'l-İslâmîye, ts.), 1/86. Başka peygamberler için kullanıldığına yönelik iddia için bk., Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1986), 1/130; İbnü'l-Cevzî, Zâdû'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr, 3/131.

⁷⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde Mursî, el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam, thk. Abdülhamid Hindavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/246; Hasan b. Muhammed b. Hasan Saganî, et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitabî Tacî'l-luga ve sıhahî'l-Arabiyye, thk. Abdulalim et-Tahavî (Kahire: Matbaatu Dâru'l-Kütüb, 1970), 1/217; İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 116.

⁸⁰ Ebû'l-Münzir Seleme b. Müslim Avtebi Suhari, Kitâbü'l-İbane fî'l-Lugati'l-Arabiyye, thk. Abdülkerim Haliyfe vd. (Maskat: Vizareti el-Turas el-Kavmi ve es-Sekafe, 1999), 2/11.

bahsi geçen genel kanının aksine, Arap dili âlimlerinden Cevâlikî (ö. 540/1145) İsrâil kelimesinin kökenine dair farklı bir yorumda bulunmaktadır. Cevâlikî, İsrâil kelimesinin Arapça olmadığını tespit ederek, sözcüğün İbranice kökenli olduğuna dair yaygın görüşlerin aksine Arap diline Süryaniceden geçtiğini ileri sürmektedir.⁸¹ Cevâlikî, özellikle dilsel geçiş süreçleri üzerinde durarak, Süryanice'nin Arapçaya etkisini vurgulamış ve bu kelimenin kökeni olarak Süryaniceyi işaret etmiştir. Bu görüşte, İsrâil'in Hz. Ya'kûb'un lakabı olarak değerlendirildiği ve "Allah ile savaşılan/güreşen" anlamını taşıdığı belirtilmektedir. Bu yorum, İsrâil kelimesinin kökenine dair önemli bir farklı görüş sunmaktadır ve İsrâil kavramının tarihsel süreçteki anlam dönüşümünü farklı bir açıdan ele almaktadır. Ayrıca, Arap dili tarihinin ve kelime kökenlerinin incelenmesinde farklı bir perspektif sunmakta ve Arapçanın, özellikle de Kur'an'daki yabancı kökenli kelimelerin nasıl bir dilsel evrim geçirdiği sorusuna farklı bir ışık tutmaktadır.

10-14/16-20. yüzyıllar arasına tarihlenen Arapça sözlüklerde, önceki dönemlerdeki yorumların devam ettiği ve İsrâil isminin çoğunlukla yine Hz. Ya'kûb'a atfedildiği görülmektedir.⁸² Bu dönemde İsrâil'in "Abdullah" anlamına geldiği belirtilmekle birlikte, ayrıca Allah'ın seçilmiş (safvetullah) veya Allah katında şerefli, hayırlı olan (seriyyullah) anlamlarına da geldiği öne sürülmektedir.⁸³ Bazı sözlüklerde ise İsrâil'in gece yürüyen veya yolculuk yapan (yesrî bi'l-leyl) anlamına geldiği iddia edilmektedir. Bu anlamın, Hz. Ya'kûb'un kardeşi Esav'dan kaçarken kullandığı taktik ile ilişkilendirilebileceği düşünülmektedir.⁸⁴ Bu yorumun kökeni, Kur'an'da yer almayan ancak Tevrat'ta bulunan Ya'kûb ile Esav arasındaki anlatıya dayanmaktadır. Tevrat'a göre, Ya'kûb'un kutsama hakkını kardeşi Esav'dan hile ile alması detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Söz konusu anlatıda, Ya'kûb'un babası İshak yaşlandığında gözleri kör olmuştur ve ölmeden önce oğlu Esav'ı kutsamak istemektedir. Ancak İshak'ın körlüğünden yararlanan Rebeka, Ya'kûb'u Esav gibi giydirir ve ona yemek hazırlayarak babasına götürmesini sağlar.

⁸¹ Mevhûb b. Ahmed Cevâlikî, El-Mu'arreb mine'l-keîlâmi'l-a'cemî alâ hurufi'l-mu'cem (Şam: Dârü'l-Kalem, 1990), 106-107.

⁸² Muhammed Murtazâ Zebîdî, Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs, thk. Kurul (Kuveyt: Vizaretü'l-İrşad ve'l-Enba, 1965), 3/404; 29/196.

⁸³ Bkz., Taberî, Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân, 1/593. Ayrıca bkz., Reuven Firestone, "Ya'qub", *Encyclopedia of Islam* (New Edition), c. XI, Leiden: E. J. Brill, 2002, s. 254.

⁸⁴ Eyyub b. Musa El-Hüseyni Ebû'l-Beka Kefevî, el Külliyyat Mucem fil Mustalahat vel Furukil Lugaviyye, thk. Adnan Derviş, Muhammed (Beyrut: Dârü'r-Risale, ts.), 115.

Bu şekilde, İshak Esav yerine Ya'kûb'u kutsar.⁸⁵ Esav bu durumu öğrendiğinde kardeşine kin besler ve onu öldürmeye karar verir. Bu tehdide karşılık olarak Rebeka, Ya'kûb'a dayısı Lavan'ın yanına kaçması gerektiğini söyler.⁸⁶ Bu olaylar sonucunda, kardeşi Esav'dan öldürülme korkusu yaşayan Ya'kûb'un geceleyin yolculuk yapması ve gündüzleri saklanması sebebiyle⁸⁷ "İsrâîl" adı verilmiş olabileceği öne sürülmektedir. Ancak, bu iddia Tevrat temelli olmakla birlikte, anlatılan olayla çelişmektedir. Tevrat'ta, Ya'kûb'un geceleyin uyuduğu ve gündüzleri yürüdüğü açıkça ifade edilmektedir.⁸⁸ Kur'an açısından değerlendirildiğinde ise Hz. Ya'kûb'un Esav ile olan ilişkisi anlatılmamaktadır. Kur'an'da, Hz. Ya'kûb'un peygamber olarak seçilmesi, Esav ile çekişmeleri üzerinden değil, daha çok Hz. İbrahim'e verilen söz ve müjdeye dayandırılmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an'daki "Ona İshak ve Ya'kûb'u bağışladık, soyundan gelenlere peygamberlik ve kitap verdik"⁸⁹ ayeti, Hz. Ya'kûb'un peygamber olarak seçildiğini açıkça vurgulamaktadır. Bununla birlikte, Tevrat'taki Ya'kûb ve Esav arasındaki çekişme, Kur'an'a ters düşmektedir. Kur'an, Ya'kûb'un peygamberliğini, Esav ile ilişkisi üzerinden değil, ilahi bir seçimin sonucu olarak kabul etmektedir. Bu noktada, Hz. Yusuf'un peygamberlik süreci de önemli bir yer tutmaktadır. Zira Hz. Yusuf'un gördüğü rüyalar ve kardeşleri tarafından uğradığı zulüm, bu sürecin ilahi bir seçime dayandığını göstermektedir.⁹⁰

Yeni dönem Arapça sözlüklerinde, önceki dönemdeki yorumların devam ettiği ve aynı zamanda kavramın kökenine ilişkin daha derinlemesine çalışmalar yapıldığı görülmektedir.⁹¹ Örneğin, et-Tahkik fi kelimâtî'l-Kur'ani'l-Kerim adlı eserin müellifi Mustafavi (ö. 2005), Kur'an kelimeleri üzerine yaptığı çalışmada "İsrâ" kelimesinin İbranice kökenli olduğunu belirtmekte ve bunun Arapçada "esr" kelimesine karşılık geldiğini tespit etmektedir. Ayrıca, aynı çalışmada "İsrâîl" kelimesinin de "Abdullah" anlamına gelebileceğini ifade ederek, "Allah'ın denetim ve

⁸⁵ Bereşit/Tekvin, 27:1-40.

⁸⁶ Bereşit/Tekvin, 27:41-45.

⁸⁷ Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, nşr. Maḥmûd Mataracı, c. I-III, Beyrut: Dâru'l-Fikr. ty, 1/47.

⁸⁸ Bereşit/Tekvin, 28:11, 18-22.

⁸⁹ Ankebût 29/27.

⁹⁰ Bereşit/Tekvin, 35:5-6; 37:8-9 krş. Yûsuf 12/4.

⁹¹ Muhammed Emin Muhibbî, kasdüs sebil fi lugalatı arabiye mine dahil (Riyad: Mektebetü'l el-Tevbe, 1994), 179.

gözetim altında tuttuğu, kendisine bağlı kıldığı kimse" anlamlarını barındırmasının mümkün olduğunu dile getirmektedir.⁹² Muhammed Abdulhalim ve Said M. Bedevi'nin (ö. 2014) kaleme aldıkları sözlükte ise "İsrâîl" teriminin İbranice kökenli bir özel isim olduğu ve iki anlamla ilişkilendirilebileceği açıklanmaktadır. İlk olarak, Meryem suresinin 58. ayetinden hareketle, "İsrâîl" in Ya'kûb peygamberi ifade ettiği iddia edilmektedir. İkinci olarak, "gece yürüyüşü" anlamına gelen sry köküne atıfta bulunularak "İsrâîl" in çocukları" veya "İsrâîloğulları" anlamına geldiği, dolayısıyla Yahudiler'i ifade ettiği aktarılmaktadır. Abdulhalim ve Bedevi, "İsrâîloğulları" ifadesinin, "İsrâîl" in çocukları" yani Yahudiler anlamına gelmesini, İsrâ suresinin 4-8. ayetlerinden hareketle açıklamaktadır.⁹³

İsrâîl kelimesinin ikinci kısmı olan îyl (إيل) üzerine yapılan çalışmalar, bu terimin anlamına dair farklı yorumları içermektedir. Genel olarak, îylun ifadesi İbranice veya Süryanice bir kelime olarak tanımlanır ve "Tanrı"nın bir adı olarak açıklanır. Bunun yanı sıra, îyllun'un, îylun'un diyalektik bir varyantı olabileceği ve Arapçaya bu şekilde aktarılmış olabileceği ileri sürülmektedir. îyl kelimesinin farklı isimlerle birleştirilmesi de dikkat çekicidir. Örneğin, Cebraîl (Cebraîl) ismi, İbranice "adam", "güçlü adam" veya "kahraman" anlamına gelen c-b-r kökü ile "Tanrı" anlamına gelen îyl köklerinden türetilmiş birleşik bir kelimedir. Ayrıca, îyl kökünden türetilen kelimeler arasında Allah ya da Âl köklerine dayanan türevler de bulunmaktadır. Bu kökün aktif ortacının l-îl veya Âil olması ve "denetleyici" veya "yönetici" anlamına gelmesi de mümkündür. Bu açıklamalar ışığında, îyl kavramının İsrâîl kelimesine yüklediği anlam üzerinde daha derinlemesine bir inceleme yapılması önemlidir.⁹⁴ İlâh kavramı ve bu kavramın îyl ile olan ilişkisi de ilerleyen çalışmalarda ele alınarak, kelimenin anlamını daha iyi kavrayabilmek mümkündür.

Bu noktada, İsrâîl isminin Tevrat etkisi altında açıklanmasının yanı sıra, Kur'an'ın bu ismi Hz. Ya'kûb ile ilişkilendirmemesi, önemli bir eleştiri alanı yaratmaktadır. Kur'an'da İsrâîl isminin, Hz. Ya'kûb'a atfedilmemesi, İsrâîliyat literatüründe yer alan yorumların doğrudan

⁹² Allâme Mustafavi, et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim (Tahran: merkez neşr Êser Âlleme Mustafai, 1385), 1/193.

⁹³ Said M. Bedewi - Muhammed Abdulhalim, Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage (LeidenBoston: Brill, 2008), 28.

⁹⁴ Malik Ghulam Farid, Dictionary of the Holy Qur'an With References and Explanation of the Text (United Kingdom: Islam Internaional Publications Limited, 2006), 49.

aktarılmasının doğru bir yöntem olmadığını ortaya koymaktadır. Özellikle Arapça sözlüklerde bu tür aktarımlar yapılırken, Kur'an'daki metnin farklı bağlamına dikkat edilmemesi, sözlüklerin bir anlam kaymasına yol açmaktadır. Kur'an'ın, İsrâil ismini Hz. Ya'kûb'a doğrudan atfetmemesi, bu ismin Tevrat'ın yorumlarına dayandırılmadan ele alınması gerektiğini işaret etmektedir. Bu durum, sözlüklerde yapılan İsrâil ve Ya'kûb ilişkisini sorgulamadan aktarmanın, aslında Kur'an'ın sahip olduğu özgün bakış açısını göz ardı etme riski taşıdığını gösteriyor. Bunun yerine, İsrâil kelimesinin anlamına odaklanarak, Kur'an'daki metnin ışığında bir analiz yapmak, daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda, İsrâil'in Hz. Ya'kûb ile ilişkilendirilmeden, kelimenin anlamına dair yapılacak derinlemesine çalışmalar, hem Kur'an'ın öngördüğü bakış açısını hem de İsrâiliyat literatürünün etkisini doğru bir şekilde ortaya koyacaktır. Bu tür bir yaklaşım, Kur'an'daki “tashih edici bilgiye” olan saygıyı koruyarak, eski metinlerin etki alanından bağımsız bir değerlendirme yapmayı mümkün kılacaktır.

İsrâil kavramı, İbranice sözlüklerde ve İsrâiliyat literatüründe genellikle Tevrat anlatısına dayandırılarak anlamlandırılmaktadır.⁹⁵ Bu bağlamda, Tevrat'ta İsrâil kelimesi üzerine yapılan yorumlar farklılıklar gösterse de genel olarak Ya'kûb'un Tanrı ile mücadelesi ve üstün gelmesi gibi temalar öne çıkmaktadır.⁹⁶ Yahudi filozofu Filon (ö. 50), İsrâil kelimesini “Tanrı'yı gören” anlamında yorumlamaktadır. Filon'a göre, burada “görme” kelimesi manevi bir derinlik ifade etmekte olup, “Tanrı'yı ve dünyayı tefekkür eden zihin” anlamına gelir.⁹⁷ Ayrıca, İbranice kelimenin kökeni olan “sarar” fiilinin, İsrâil kelimesinin anlamını “üstün olmak” ve “güçlü olmak” gibi tanımlar üzerinden açılmadığı görülmektedir.⁹⁸ Sadya Gaon (ö. 942), İsrâil kavramını “Yisra” (üstün gelmek) ve “El” (Tanrı) kelimelerinin birleşimi olarak yorumlamakta ve İsrâil'i “Tanrı ve insanlar katında üstün biri” ya da “yönetici” olarak tanımlamaktadır. Gaon ayrıca, “sarah” (mücadele-ısrar) fiil kökünden

⁹⁵ Örneğin bkz. Wilhelm Gesenius, Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures, çev. Samuel Prideaux Tregelles (USA: Gorgias Press, 2012), 357.

⁹⁶ Bereşit/Tekvin, 32:30.

⁹⁷ Charles Thomas Robert Robert Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Heavenly Champion* (New York: Oxford University Press, 2005), s. 12-13; Salime Leyla Gürkan, “İsrâil ve Ya'kûb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme” 38 (2017), 238.

⁹⁸ Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Heavenly Champion*, 62-63.

hareketle, İsrâil'in "Tanrı'nın temsilcisiyle mücadele edip üstün gelen" bir figür olarak anlaşılabileceğini öne sürmüştür.⁹⁹ Goitein (ö. 1985) ise, İsrâil kelimesinin şeklinin Süryanice kökenli olmadığını savunmakta, "Yisra'el" ve "İsrâ'il" yazımlarının geleneksel olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca, Rabbinowitz (ö. 1984), İsrâil kelimesinin etimolojisinin "doğru" anlamındaki "yaşar"¹⁰¹ kelimesiyle ilişkilendirilebileceğini ve daha doğru bir açıklamanın "Tanrı doğrudur" anlamındaki "Yişra-el" olduğunu ifade etmektedir. Rabbinowitz, "Yeşurun" kelimesinin de benzer bir anlamda kullanıldığına işaret etmektedir.¹⁰² Modern dönemdeki Yahudi bilimci H. Schiffman, İsrâil teriminin İbranice kökenli olduğunu ve Ya'kûb'un bir meleklerle güreştikten sonra adının İsrâil olarak değiştirildiğini hatırlatarak, bu terimin on iki kabileden oluşan topluluğun adı olarak kabul edildiğini vurgulamaktadır. İsrâil kavramının farklı İbrani ve Yahudi yorumlarına dayandığını ve Kur'an'daki anlamlandırmalarla farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Tevrat'ta İsrâil kelimesinin anlamı çoğunlukla Ya'kûb'a dayandırılarak şekillendirildiğinden,¹⁰³ bu bağlamda yapılan İsrâiliyat literatürüne dayalı yorumların Kur'an'daki metinle örtüşmediği açıkça görülmektedir.¹⁰⁴ Bu durum, Kur'an'ın İsrâil kelimesi ve Ya'kûb'la ilişkisine dair doğru bir yorum yapabilmek için daha özgün ve temele dayalı bir yaklaşımı gerektirmektedir.

Yahudi araştırmacı Reuven Firestone, Ya'kûb'un İsrâil ismini almasına neden olan olayları Esav üzerinden yorumlamaktadır. Firestone'un ilk yorumuna göre, Ya'kûb'a İsrâil denmesinin sebebi, Allah katında asıl olanın Ya'kûb olmasıdır (sariyy Allah). Firestone, bu ismin verilmesinin gerekçesini, Esav'ın doğumda annesinin rahmini tıkayarak Ya'kûb'un ilk doğmasını engellemeye çalışması¹⁰⁵ olarak açıklamaktadır. Tevrat'a göre, Esav, annesini öldürmekle tehdit ettiği için,

⁹⁹ Sa'adya Gaon (Saïd b. Yûsuf Feyyûmî), Tevrat (Tora) Tefsiri, çev. Nuh Arslantaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018), 273-287. Ayrıca bkz., Gürkan, "İsrâil ve Ya'kûb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme", 237.

¹⁰⁰ S.D. Goitein, "Banū Isrā'îl", *Encyclopaedia of Islam* New Edition Online (EI-2 English), editör: P.J. Bearman, 2012, 2/1020-1022.

¹⁰¹ Bereşit/Tekvin, 32:28.

¹⁰² Louis Isaac Rabinowitz, "Israel", *Encyclopaedia Judaica* second Edition, ed. Fred Skolnik (Detroit: Thomson Gale, 2006).

¹⁰³ Bereşit/Tekvin, 32:22-28.

¹⁰⁴ Lavrence. H. Schiffman, *Dictionary of New Testament Background*, ed. Craig A. Evans - Stanley E. Porter ve diğr., (USA: InterVarsity Press, 2000), "Israel, Land of", 554-558.

¹⁰⁵ Bereşit/Tekvin, 25:26.

Ya'kûb, Esav'ın topuğunu tutarak ondan sonra doğmayı kabul etmiştir. Firestone'un ikinci yorumu ise, başka bir Tevrat anlatısıyla¹⁰⁶ ilişkilendirilmektedir. Bu yoruma göre, Ya'kûb'un Esav'dan kaçarken gündüzleri saklanıp geceleri yürümesi (yesrî bi'l-leyl) sebebiyle İsrâîl adını almış olabilir.¹⁰⁷ Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi, Tevrat'a göre Ya'kûb, Esav'dan kaçarken geceleri uyuyup gündüzleri yürüyerek dayısının yanına ulaşmıştır.¹⁰⁸ Bu olay, Firestone'un önerdiği şekilde İsrâîl isminin verilmesinin gerekçesi olarak kullanılmak yerine, Tevrat'ın kendi anlatısında farklı şekilde yer almaktadır.

Bazı sözlüklerde İsrâîl ismi, farklı anlamlarla ilişkilendirilmektedir. Bunlar arasında, Allah'ın samimi dostu veya Allah'ın hizmetkârı¹⁰⁹ gibi dini ve manevi bir yücelik taşıyan anlamlar da bulunmaktadır. Bununla birlikte, bazı araştırmacılar, İsrâîl ismini eski bir kabile ismi olarak da ele almaktadır.¹¹⁰ Bu, özellikle tarihî bir bağlamda, İsrâîl kavramının sadece bir kişiyle değil, aynı zamanda bir toplum veya halkla ilişkilendirilmesine olanak tanır. Örneğin, Smith's Bible Dictionary'de İsrâîl kelimesi, İbranice “sar” (prens) kelimesiyle ilişkilendirilerek, bu kelimenin “Tanrı'nın yardımıyla var olan”, “prens”, “lider”, “Tanrı'nın prensi”, “Tanrı'nın lideri” ve “Tanrı'nın askeri” anlamlarını taşıdığı ifade edilmektedir.¹¹¹ Bu tanımlar, İsrâîl'in Tanrı ile kurduğu özel ilişkiyi ve O'nun adına hareket etme sorumluluğunu vurgular. Burada İsrâîl yalnızca bir birey olarak değil, aynı zamanda Tanrı'nın iradesini temsil eden ve toplumu yönlendiren bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, İsrâîl isminin manevi bir önderliği simgelediği ve Tanrı'nın yolunda bir liderlik görevini üstlendiği anlamına gelir. Buna paralel olarak, başka bir sözlükte ise İsrâîl kelimesinin İbranice kökenli olduğu ve “Tanrı'nın prensi” anlamına geldiği ifade edilmektedir.¹¹² Bu

¹⁰⁶ Bereşit/Tekvin, 27:1-45.

¹⁰⁷ Reuven Firestone, "Ya'qub", *Encyclopedia of Islam* (New Edition), c. XI, Leiden: E. J. Brill, 2002, s. 254.

¹⁰⁸ Bereşit/Tekvin, 28:11; 18-22.

¹⁰⁹ Thomas Patrick Hughes, *A Dictionary of Islam* (London, 1885), 221.

¹¹⁰ M. Dukstra, “Jacop”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* Second Edition, ed. Karel van der Toorn vd. (Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999), 459-461.

¹¹¹ Sir William Smith, *Smith's Bible Dictionary: Comprising Its Antiquities, Biography, Geography, Natural History and Literature with the Latest Researches and References to the Revised Version of the New Testament* (JC Winston: USA, 1884), 270; Gürkan, “İsrâîl ve Ya'kûb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 238.

¹¹² John Penrice, *A Dictionary And Glossary of The Koran* (Delhi: Adam Publishers, 1991), 5.

sözlükte, İsrâil kelimesinin iki çekime sahip olduğu 13 iddia edilmektedir: "أسر" ve "سرى". “Asr” ve “Sary” gibi iki farklı çekim, kelimenin fonetik ve morfolojik özellikleriyle bağlantılıdır. Bu bağlamda, kelimenin anlamı daha derinlemesine bir çözümleme ile anlaşılmakta ve İsrâil isminin, Tanrı’ya yakınlık ve yönetim anlamındaki özellikleri üzerinde durulmaktadır. İsrâil isminin Tanrı ile olan ilişki ve liderlik bağlamında yorumlanması, kelimenin kutsal kitaplardaki kullanımının ötesinde, İbranice ve Süryanice metinlerdeki tarihî ve kültürel arka planı da yansıtır. Bazı açıklamalarda, bu ismin “Tanrı ile birlikte/sayesinde güçlü olan” veya “Tanrı’nın lütfuyla öne çıkan” bir figürün adı olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, İsrâil ismi, sadece bir kişi veya bir halkın adı olmanın ötesinde, bir manevi sorumluluk, Tanrı’nın yeryüzündeki temsili ve ilahi iradeye boyun eğme anlamını taşır.

Yahudi ve İslam geleneğinde İsrâil kavramı, genellikle Ya’kûb ile ilişkilendirilmektedir. Her iki geleneğe göre de İsrâiloğulları, Ya’kûb’un çocukları anlamına gelir. Bu geleneksel yorum, İsrâil adının Ya’kûb’u ifade ettiğini ve dolayısıyla İsrâil halkının, Ya’kûb soyunun seçilmişliğini simgelediğini ortaya koymaktadır. Ancak, İsrâil isminin kökeni ve anlamı konusunda net bir görüş birliği yoktur. Yahudi düşüncesinde, İsrâil isminin, Ya’kûb’un Tanrı’yla olan yakın ilişkisini ve seçilmişliğini vurgulamak amacıyla kullanıldığı kabul edilmektedir. İsrâil, Tanrı’nın lütfuyla öne çıkan, O’nun iradesine ve yoluna tabi bir halkı temsil eder. Bu sebeple İsrâil isminin, Ya’kûb’un soyunun özel bir seçilerek belirlenmesiyle bağlantılı olduğu vurgulanır. İslam geleneğinde de benzer bir anlayış hâkimdir. İslam’a göre İsrâil kavramı, Ya’kûb’u ifade eder ve İsrâiloğulları terimi, Ya’kûb’un çocukları olarak kabul edilir. Kur’an-ı Kerim’de İsrâil kelimesi, özellikle Benî İsrâil terimiyle birlikte sıkça geçmektedir. İslam düşüncesinde, İsrâil kavramı, Tanrı’nın Ya’kûb ve soyunu özel olarak seçmesi ve onlara çeşitli nimetler vermesiyle ilişkilendirilir. Ancak İsrâil isminin anlamı hakkında tarih boyunca farklı yorumlar yapılmıştır. Eski Yahudi metinlerinde İsrâil ismi, bazen Tanrı’ya yakınlık ve Tanrı ile ilişkiyi simgeleyen anlamlar taşıırken, bazen de güç veya zafer gibi anlamlarla ilişkilendirilmiştir. Bazı Yahudi yorumcuları, İsrâil kelimesinin “Tanrı’nın yardımıyla zafer kazanmak” gibi anlamlarla

¹¹³ Hangi lafızlarla zikredildiği konusunda bkz., Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân ve l-râbuhu*, nşr. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şelebî, (Beyrut: ‘Âlemu'l-Kutub, 1988), 1/180.

ilişkilendirilmesini savunmuşlardır. Öte yandan, modern araştırmacılar arasında, İsrâil isminin tam olarak ne anlama geldiği ve kökeninin ne olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kimi araştırmacılar, İsrâil isminin kökeninin eski Semitik dillerine dayandığını, kimileri ise bu ismin bir soyu ifade etme terimi olarak evrildiğini öne sürmektedir. Yahudi ve İslam geleneği İsrâil kavramını genel olarak Ya’kûb’a işaret edecek şekilde kabul etse de her iki gelenek de İsrâil isminin anlamını farklı bakış açılarıyla yorumlamaktadır. Bu nedenle sözlüklerde veya dini metinlerde İsrâil kavramıyla ilgili kesin bir sonuca ulaşmak oldukça zordur. İsrâil isminin ve kavramının anlamı, tarihsel bağlama, kültürel ve dini perspektife göre değişiklik göstermektedir. Bu nedenle, Hz. Muhammed’in ve o dönemdeki insanların İsrâil kavramını nasıl ve hangi anlamlarla kullandığını anlamak için, dönemin hadislerine başvurmak önemlidir. Hadisler, İslam’daki dini anlayışın ve kavramların nasıl evrildiğini ve ne şekilde yorumlandığını anlamak için önemli bir kaynaktır. Hadislerdeki İsrâil ve İsrâiloğulları ile ilgili açıklamalar, hem İslam hem de Yahudi geleneklerinin ortak kavram kullanımlarını ve yorumlarını inceleme fırsatı sunar.

Sonuç

İsrâil kavramı, hem Yahudi hem de İslam geleneklerinde derin teolojik, tarihsel ve kültürel anlamlar taşımaktadır. Her iki gelenekte de İsrâil ismi, peygamberlerden biri olan Ya’kûb ile özdeşleştirilmiş ve bu isim üzerinden şekillenen İsrâiloğulları terimi, Ya’kûb’un soyunu ifade eden bir kavram olarak yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ancak, İsrâil isminin kökeni, anlamı ve bu isimle ilişkilendirilen hikâyeler konusunda gerek dini metinlerde gerekse akademik yorumlarda farklı görüşler bulunmaktadır. Yahudi geleneğinde İsrâil, Ya’kûb’un seçilmişliğini ve Tanrı ile olan özel ilişkisini simgelerken, İslam geleneğinde de bu kavram, benzer şekilde Ya’kûb’un kimliği ve onun soyunun tarihsel önemine vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte, kavramın etimolojik temeli ve anlam derinliği, farklı yorumlara ve anlatılara konu olmuştur. Yahudi kaynaklarında İsrâil kelimesi, “Tanrı ile mücadele eden”, “Tanrı’nın prensi” ya da “Tanrı ile güçlü olan” gibi anlamlarla ilişkilendirilirken, İslam kaynaklarında daha çok Ya’kûb’un peygamberlik misyonunu ve onun soyunun kutsallığını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Tarihsel süreçte İsrâil ismi, dini metinlerin anlatılarıyla şekillenmiş ve bu anlatılar farklı kültürel ve teolojik bağlamlarda yeniden yorumlanmıştır. Örneğin, bazı Yahudi kaynaklarında Ya’kûb’un kardeşi Esav ile olan mücadelesi ve

Tanrı ile güreş hikâyesi bu ismin doğuşuyla ilişkilendirilirken, İslam geleneğinde Ya'kûb'un peygamber olarak manevi liderliği ön plana çıkarılmıştır. Aynı zamanda, modern dönemde yapılan akademik çalışmalar, İsrâil kelimesinin hem etimolojik hem de sembolik yönlerini irdeleyerek, bu kavramın çok katmanlı yapısını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, İsrâil kavramı, sadece Ya'kûb'un kişisel kimliğini ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda onun soyunun tarihsel, teolojik ve toplumsal önemini vurgular. Hem Yahudi hem de İslam geleneğinde bu kavram, bir peygamberin ismi olmanın ötesinde, Tanrı ile bir bağlılığı, seçilmişliği ve toplumsal kimliği ifade eden derin bir sembol haline gelmiştir. Tüm bu farklı bakış açıları ve yorumlar, İsrâil isminin tarih boyunca süregelen dini ve kültürel etkilerini anlamamıza olanak sağlamaktadır.

Yahudi düşüncesine göre İsrâil ismi, Ya'kûb'un Tanrı ile kurduğu özel bağın ve seçilmişliğinin güçlü bir simgesi olarak kabul edilir. Bu anlayışta, İsrâil kavramı, sadece Ya'kûb'un bireysel kimliğiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda onun soyundan gelen topluluğun, yani İsrâiloğulları'nın, Tanrı tarafından seçilmiş halk olma statüsünü ifade eder. Yahudi geleneğinde bu kavram, Tanrı'nın halkıyla yaptığı ahitlerin ve verdiği nimetlerin bir göstergesi olarak kutsal bir anlam taşır. Bununla birlikte, İsrâil kelimesinin anlamına dair yapılan farklı yorumlar, kelimenin etimolojik ve sembolik boyutlarını da ortaya koyar. Bazı yorumlara göre, İsrâil, "Tanrı ile mücadele eden", "Tanrı ile güçlü olan" ya da "Tanrı'nın zafer kazandırdığı kişi" anlamlarını içerir. Bu bağlamda, Ya'kûb'un Tanrı ile güreş hikâyesi gibi anlatılar, bu kavramın dini metinlerdeki derinliğini ve sembolik anlamını güçlendiren önemli unsurlar olarak öne çıkar. Diğer yorumlarda ise, kelimenin "güç", "zafer" ve "üstünlük" gibi anlamlarla ilişkilendirilmesi, Tanrı'nın Ya'kûb ve onun soyuna verdiği üstünlük ve kudretin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Yahudi geleneğinde İsrâil, yalnızca bir isim değil, aynı zamanda kutsal bir misyonun, Tanrı ile yakın bir ilişkinin ve seçilmiş bir topluluğun dini ve kültürel kimliğinin temsili olarak derin bir anlam barındırır. Bu kavram, Ya'kûb'un kişisel hikâyesinden yola çıkarak, Tanrı'nın halkı ile kurduğu ahlaki ve manevi bağın bir sembolü haline gelmiştir.

İslam geleneğinde İsrâil kavramı, Ya'kûb peygamberi ifade etmek için kullanılır ve Ya'kûb'un soyundan gelenler, İsrâiloğulları olarak tanımlanır. Kur'an ve hadislerde bu terim, Benî İsrâil halkının tarihine ve onların Tanrı tarafından seçilmiş, yol gösterilmiş bir topluluk olduğuna vurgu yapmak amacıyla geçmektedir. İslam düşüncesinde, İsrâil kavramı,

Tanrı ile Ya'kûb'un ve onun soyunun kurduğu özel ve kutsal bir ilişkiyi temsil eder. Bu bağlamda, İsrâîl, seçilmişlik ve Tanrı'ya bağlılık sembolü olarak hem bireysel hem de toplumsal bir anlam taşır. İslam geleneği, İsrâîl kavramını hem dini hem de tarihi bir bağlamda ele almakla birlikte, bu ismin etimolojik ve anlam yönleriyle ilgili çeşitli yorumlara sahiptir. Modern dönemde yapılan araştırmalar, İsrâîl kelimesinin kökeninin eski Semitik dillere dayandığını ve zamanla farklı anlamlar kazandığını öne sürmektedir. Bazı İslam âlimleri ve araştırmacılar, bu kelimenin "Tanrı'nın zaferi", "Tanrı ile birlikte olan" veya "Tanrı'nın yardımına mazhar olan" anlamlarına geldiğini ifade etmişlerdir. Bu yorumlar, kelimenin etimolojik yapısının yanı sıra Ya'kûb'un hayatına dair kıssalarla da desteklenmektedir. Örneğin, Ya'kûb'un Tanrı ile özel bir bağ kurduğu ve bu bağın onun soyuna kutsal bir misyon yüklediği düşüncesi, İslam'daki İsrâîl anlayışını şekillendiren temel unsurlardan biridir. Ayrıca, İsrâîl isminin anlamı ve kökeni üzerine yapılan bu yorumlar, tarih boyunca farklı kültürel bağlamlarda değişiklik gösterebilmiştir. Bazı İslamî kaynaklarda bu isim, Ya'kûb'un Tanrı'dan aldığı kutsal bir unvan olarak görülürken, diğer bazı kaynaklarda kelimenin "Tanrı'nın kulu" veya "Tanrı'nın elçisi" gibi daha genel anlamlar taşıdığı ifade edilmiştir. İslam geleneği, İsrâîl ismini Ya'kûb ile özdeşleştirmekle birlikte, bu kavramın kökeni ve tam anlamı hakkında geniş bir yorum yelpazesi sunmaktadır. Bu çeşitlilik, kelimenin hem dini metinlerdeki kullanımından hem de tarihsel ve kültürel bağlamlarda farklı şekillerde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. İsrâîl kavramı, İslam düşüncesinde Tanrı'nın seçilmiş peygamberi Ya'kûb'u ve onun soyunu ifade etmekle birlikte, Tanrı ile olan kutsal bağın bir sembolü olarak da önemli bir yer tutmaktadır.

İsrâîl kavramı, hem Yahudi hem de İslam geleneğinde Ya'kûb peygamberle özdeşleşmiş ve Tanrı ile özel bir ilişkiyi simgeleyen güçlü bir anlam kazanmıştır. Yahudi geleneğinde, İsrâîl, Ya'kûb'un Tanrı ile mücadelesi ve bu mücadeleden zaferle çıkması sonucunda aldığı bir isim olarak görülürken; İslam geleneğinde, bu kavram daha çok Ya'kûb'un Tanrı'ya olan bağlılığını ve seçilmiş bir topluluğun atası olma özelliğini ifade eder. Her iki gelenek de bu ismi kutsal bir bağlamda ele alırken, kendi dini, kültürel ve tarihsel perspektiflerinden farklı yorumlar geliştirmiştir. Bu kavramın yorumlanışındaki farklılıklar, İsrâîl isminin sadece bir peygamberin adı olmanın ötesinde, dini metinlerin içinde ve ötesinde tarihsel, kültürel ve teolojik anlamlar kazandığını göstermektedir. Yahudi geleneğinde İsrâîl, bir seçilmişlik ve ulusal kimlik sembolüken; İslam

geleneğinde, Ya'kûb'un çocukları olan Benî İsrâîl topluluğu üzerinden, Tanrı'nın insanlara rehberlik etmesi ve onların manevi yolculuğunu temsil eden bir terimdir. Bu durum, İsrâîl kavramının anlamının tarihsel süreçte sabit kalmadığını ve metinlerin yorumlanış biçimleriyle sürekli değişip dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Özellikle modern dönemde yapılan etimolojik ve semantik araştırmalar, bu kavramın eski Semitik dillerdeki kökeninden hareketle “Tanrı'nın gücü”, “Tanrı ile birlikte olan” veya “Tanrı'nın hükmü altında” gibi anlamlar taşıdığını öne sürmüştür. Bu tür araştırmalar, kavramın zamanla sadece dini değil, aynı zamanda kültürel ve siyasi bir sembol haline geldiğini de göstermektedir. İsrâîl kavramı, gelenekler arasındaki teolojik farklılıkları ve tarih boyunca bu isme yüklenen anlamların çeşitliliğini anlamak açısından önemli bir örnek sunmaktadır. Bu çeşitlilik, dini terminolojinin yalnızca inanç sistemleri içindeki anlamını değil, aynı zamanda tarihsel ve kültürel bağlamlarda nasıl evrildiğini ve toplumların kimlik algısına nasıl etki ettiğini anlamak için değerli bir bakış açısı sağlamaktadır. İsrâîl kavramının tarihsel, kültürel ve dini bağlamlarda taşıdığı farklı anlamların kapsamlı bir şekilde incelenmesi, bu kavrama ilişkin daha derin bir anlayış geliştirilmesine katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda, özellikle İslam düşüncesinde hadis literatürü üzerine yapılacak çalışmalar, İsrâîl kavramının Müslüman toplumlar tarafından nasıl algılandığını ve yorumlandığını anlamak açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Alıcı, Mehmet. “Cahiliye Arabi Bir Peygamber Bekliyor Muydu? Âtil Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 59/1 (2018), 117-154.
- Bedewi, Said M. - Abdulhalim, Muhammed. Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage. Leiden-Boston: Brill, 2008.
- Ben Hyrcanus, Eliezer. Pirke de Rabbi Eliezer. çev. Gerald Friedlander. London: Kegan Paul T.T.&Co.Ltd, 1916.
- el-Buḥârî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm (ö. 256/870), *el-Câmi ‘u'l-Musnedu's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar*, nşr. Muḥammed Zuheyr en-Nâsir, I-IX, Beyrut: Dâru Tûḫu'n-Necât, 1422.
- Cevâlîkî, Mevhûb b. Ahmed. El-Mu‘arreb mine’l-keîâmî’l-a‘cemî alâ hurufi’lmu‘cem. Şam: Dârü’l-Kalem, 1990.
- Curtis, Edward M. “Structure, Style and Context as a Key To Interpreting Jacob’s Encounter at Peniel”. Journal of the Evangelical Theological Society 30/2 (1987), 129-137.
- Dukstra, M. Dictionary of Deities and Demons in the Bible Second Edition. ed. Karel van der Toom vd. Leiden, Boston, Köln: Brill, Second extensively revised edition, 1999.
- Ezherî, Muhammed B. Ahmet. Tehzîbü’l-Luga. thk. Muhammed Murip. Beyrut: Dârü’l-İhya el-Turasü’l-Arabî, 2001.
- Farid, Malik Ghulam. Dictionary of the Holy Qur’an With References and Explanation of the Text. United Kingdom: Islam Internaional Publications Limited, 2006.
- Ferâhidî, Ebî Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Ömer b. Temîmîel-Basrî. Kitâbü’l-‘Ayn. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrâî. 8 Cilt. Mektebet’ül-Hilal, ts.
- Firestone Reuven, "Ya`qub", *Encyclopedia of Islam* (New Edition), c. XI, Leiden: E. J. Brill, 2002, s. 254.
- Gaon, Sa’adya (Saîd b. Yûsuf Feyyûmî). Tevrat (Tora) Tefsiri. çev. Nuh Arslantaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018.
- Gesenius, Wilhelm. Gesenius’ Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. çev. Samuel Prideaux Tregelles. USA: Gorgias Press, 2012.
- Goitein, S.D., "Banū Isrā’îl", *Encyclopaedia of Islam* New Edition Online (EI-2 English), editör: P.J. Bearman, 2012, 2/1020-1022.

- Gürkan, Salime Leyla. “İsrâîl ve Ya’kûb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme” 38 (2017), 233-244.
- Gürkan, Salime Leyla. “Temel Kavramlar”. Kur’an’da Yahudiler. ed. Ömer Faruk Harman. 29-121. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. İslâm Peygamberi. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Hayward, Charles Thomas Robert Robert. Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Heavenly Champion. New York: Oxford University Press, 2005.
- Hughes, Thomas Patrick. A Dictionary of Islam. London, 1885.
- İbn Manzûr, Muhammed. Lisânü’l-‘Arab. Beyrut: Dârü’s-Sadr, 3. Basım, 1993.
- İbn Sîde Mursî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil. el-Muhkem ve’l-muhîtü’l-a‘zam. thk. Abdülhamid Hindavî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn. Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr. thk. Abdürâzâk el- Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, 2001.
- Ilan, Meir Bar-Ilan, “Veşamu et Şemi al Benei Yisrael (‘They Shall Put My Name Upon the People of Israel,’ Num. 6:27),” *Hebrew Union College Annual*, c. 60 (1989), s. 19-31.
- İnci, Salih. “Dinleri Kelimeler Üzerinden Okumak: İsrâîl Örneği”. RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 17 (Aralık 2019), 273-287.
- Jeffery, Arthur, The Foring Vocabulary of the Quran, Cairo: Oriental Institute Baroda, 1938.
- Kefevi, Eyyub b. Musa El-Hüseyni Ebü’l-Beka. el Külliyyat Mucem fil Mustalahat vel Furukil Lugaviyye. thk. Adnan Derviş, Muhammed. Beyrut: Dârü’r-Risale, ts.
- Keremi, Halid Abdullah. Camî nevadir ve esâtir ve emsali’l-‘Arab. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005. İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn. el-Muntazam fî tarihi’l-mulûk ve’lumem. 19 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.
- Kirmânî, Ebü’l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr. Ğarâ’ibü’t-tefsîr ve ‘acâ’ibü’t-te’vîl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kible li’l sekafeti’l-İslâmîye, ts.
- Muhibbî, Muhammed Emin. kasdüs sebil fî lugatil arabiye mine dahil. Riyad: Mektebetü’l el-Tevbe, 1994.

- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö. 261/875), *el-Musnedu's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Heyet, I-VII, Kahire: Dâru't-Te'sîl, ty.
- Mustafavi, Allâme. et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim. Tahran: merkez neşr Êser Âlleme Mustafai, 1385.
- Otrakçier, Gamze. *Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler için kullanılan kavramların bağlamsal açıdan incelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2024).
- Penrice, John. A Dictionary And Glossary of The Koran. Delhi: Adam Publishers, 1991.
- Rabinowitz, Louis Isaac. "Israel". Encyclopaedia Judaica second Edition. ed. Fred Skolnik. 10/98-99. Detroit: Thomson Gale, 2006.
- Râğibel-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. Tefsîru Râğib el-İsfahânî. thk. Muhammed Abdulaziz Besyunî. 5 Cilt. Külliyyetü'l-Âdâb, 1999.
- Reuveni, Efraim Ha-Reuveni, "Le-Heker Şemot Benei Yisrael" (*Lěšonenu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects*), c. 2, sayı. 4 (1930), s. 381–395.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân. thk. Halid b. Avn el-Anzi vd. 33 Cilt. Cidde: Dârü'tTefsir, 2015.
- Sagani, Hasan b. Muhammed b. Hasan. et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitabi Tacî'l-luga ve sıhahî'l-Arabiyye. thk. Abdulalim et-Tahavi. Kahire: Matbaatu Dârü'l-Kütüb, 1970.
- Schiffman, Lavrence. H. Dictionary of New Testament Background. ed. Craig A. Evans-Stanley E. Porter. USA: InterVarsity Press, 2000.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Baḥru'l-'Ulûm*, nşr. Maḥmûd Mataracı, c. I-III, Beyrut: Dâru'l-Fikr. ty.
- Severcan, Şefaettin. Hz. Muhammed İslam Daveti Mekke. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Smith, Sir William. Smith's Bible Dictionary: Comprising Its Antiquities, Biography, Geography, Natural History and Literature with the Latest Researches and References to the Revised Version of the New Testament. JC Winston: USA, 1884.

- Suhari, Ebû'l-Münzir Seleme b. Müslim Avtebi. *Kitabü'l-İbane fi'l-Lugati'l-Arabiyye*. thk. Abdulkерim Haliyfe vd. Maskat: Vizareti el-Turas elKavmi ve es-Sekafe, 1999.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî (ö. 310/923), *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî, c. I-XXIV, Riyad: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid, *Benu İsrâil fi'l-Kur'ân ve's-Sunne*, Kahire 1420/2000.
- Tural, Mustafa. "Semitik Dinsel Metinlerde Tinsel Varlık Fenomenolojisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 29-72.
- Usta, İbrahim. *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Yıldız, Aynur. *Yahudi ve İslâm Kutsal Literatüründe Hz. Ya'kûb ve Seçilmişlik Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Kurul. Kuveyt: Vizaretü'l-İrşad ve'l-Enba, 1965.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, nşr. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî, c. I-V, Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 3. Basım, 1986.

<https://www.sefaria.org/texts>



BÖLÜM

2

TERÖRÜN TEOLOJİSİ: İŞİD'İN DİNİ-SİYASİ MEŞRUIYET ARAYIŞI

Osman GÖKMEN¹

¹ Dr. Osman Gökmen, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı.

e-Posta: osman_gokmen_34@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-4298-9730>

Giriş

Toplumların bazı kesimleri, sabit ve katı ideolojik düşüncelere kapılarak ya da bir şekilde kendilerini ispatlama gereksinimi duyarak terör faaliyetlerine dâhil olabilmektedir. Bu süreçte bireyler, bazen ideolojik bağlılıkları bazen de kişisel değerleri ve inançları doğrultusunda hayatlarını ortaya koymayı göze alabilmektedir. İnsanların yolunda ölmeye değer gördükleri unsurların temelinde, genellikle onların inançları, idealleri ve manevi duyguları bulunmaktadır. Terörizm, tarih boyunca toplumların karşı karşıya kaldığı en önemli tehditlerden biri olarak varlığını sürdürmüştür ve bu bağlamda farklı ideolojik temeller üzerinden şekillenmiştir. İnsanların terör faaliyetlerine katılım motivasyonları incelendiğinde, genellikle ideoloji ve inançlarının etkili olduğu görülmektedir. Bazı bireyler, sabit ve değişmez nitelikteki ön yargılarla dolu ideolojik düşüncelere kapılarak, ya da kendini kanıtlama ihtiyacından kaynaklanan sebeplerle terör örgütlerinin etkisi altına girebilmekte ve bu uğurda hayatlarını ortaya koymayı göze alabilmektedir. Bu noktada, bireylerin uğruna ölmeye değer gördükleri temel unsurların genellikle onların inançları ve manevi değerleri olduğu ifade edilmektedir.¹ Terörizmin ideolojik boyutuna bakıldığında, literatürde farklı ideolojilere dayalı örgütlerin varlığı dikkat çekmektedir. Bu ideolojik çeşitlilik, genel olarak dört ana kategoride ele alınmaktadır. İlk kategori, Marksist-Leninist ideolojiye dayalı örgütlerdir. Bu gruptaki örgütler, faaliyet gösterdikleri ülkedeki mevcut rejimi yıkmayı ve yerine Marksist-Leninist bir sistem kurmayı amaçlamaktadır. İkinci kategori, etnik köken temelli bölücü ideolojiye sahip örgütlerden oluşmaktadır. Bu örgütler, belirledikleri coğrafi bölgelerde yarı-bağımsız ya da tamamen bağımsız bir devlet kurma hedefiyle hareket etmektedir. Üçüncü kategori, aşırı milliyetçi ve faşist ideolojilere dayalı örgütlerdir. Bu örgütler, genellikle ırk temelli bir anlayışı benimsemekte ve devletin sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal ve hukuksal yapısını kendi ideolojileri doğrultusunda yeniden şekillendirme hedefi taşımaktadır. Çoğunlukla güçlü bir lider figürü ve merkeziyetçi bir yönetim anlayışıyla hareket eden bu örgütler, vatandaşlık tanımını da ırk merkezli bir perspektife dayandırmaktadır. Dördüncü ve son kategori ise dini motiflere dayalı örgütlerdir.² Dini motiflerin öne çıktığı terör örgütleri, büyük kitleleri etkileyebilme potansiyeline sahiptir.³ Çünkü din, insanlık tarihi boyunca yalnızca bir inanç sistemi olmanın ötesinde, siyasal ve toplumsal düzeyde de önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla

1 Albayrak, Ali. "Terör-Din İlişkisi (zliği) Üzerine". Dini Araştırmalar 7/20 (Haziran 2004). ss., 291-301, s. 297.

2 Çağlar, Ali (1997). "Terör ve Örgütlenme", AMME İdaresi Dergisi, 30 (3), ss., 120-133, s. 124-125.

3 David C. Rapoport, The Four Waves of Modern Terror: International Dimensions and Consequences, Ocak 2013.

terörizmin ideolojik temellerinden biri olan din, insanın doğasına yerleşmiş bir olgu olarak ilk insandan bu yana varlığını sürdürmüş ve kesintisiz şekilde günümüze kadar gelmiştir.⁴ Tarihsel süreç boyunca pek çok toplumda iktidarı elinde bulunduran güçler, dinin bu etkisinden faydalanarak meşruiyet sağlama, iktidatlarını koruma ya da genişletme amacı gütmüşlerdir. Ancak bu süreçte, dinin manipüle edilerek şiddet ve terör eylemleri için bir araç haline getirildiği de görülmektedir.⁵ Bu durum, dinin insanlık tarihinde sürekli olarak istismar edilen bir unsur olduğunu göstermektedir. Tarih boyunca dini referans alan şiddet hareketlerine rastlanması, dinin terörizmin ideolojik temellerinden biri olarak ne denli güçlü bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Din, bireylerin manevi hassasiyetlerine hitap ederek, onları kolaylıkla etkileyebilmekte ve bu bağlamda toplumsal ya da bireysel düzeyde radikal eylemler için motivasyon sağlayabilmektedir. Bu durum, dini motiflere dayalı terör örgütlerinin yalnızca fiziksel şiddetle sınırlı kalmayan, aynı zamanda ideolojik, sosyal ve kültürel düzeylerde de yıkıcı etkiler yaratan bir tehdit oluşturduğunu göstermektedir.⁶

Din, insanlık tarihinin her döneminde toplumlar üzerinde derin etkiler yaratmıştır. Aynı dini anlayış, farklı zaman ve coğrafyalarda çeşitli şekillerde algılanıp yorumlanabilmektedir.⁷ Bu bağlamda, dini gelenek içerisindeki yorumlardan biri bireyleri şiddete yönlendirirken, bir diğeri şiddeti bütünüyle reddedebilir. Her din, insanlığa barış ve huzur getirme iddiasıyla ortaya çıkmasına rağmen, bu iddianın farklı yorum ve uygulama biçimleriyle hayata geçirilmesi, kimi zaman beklenen barış ortamının sağlanmasını engellemiştir. Özellikle, dini referans alan terör örgütleri, kendi inanç ve anlayışlarına aykırı gördükleri bireyleri sapkın veya düşman olarak tanımlayarak şiddet politikalarını meşrulaştırmaya çalışmışlardır.⁸ Dini yorumların etkisi, bireylerin şiddet içeren davranışlara yönelmelerinde önemli bir rol oynayabilmektedir. Bu tür gruplar ve örgütler, dini unsurları kendi bağlılıklarını artıran bir ideolojik hareket aracı olarak kullanmaktadır. Örneğin, seminerler, kurslar ve sohbet toplantıları gibi sistematik etkinliklerle üyelerini sosyal etkileşim ağlarına dâhil ederek yeniden sosyalleştirme süreçlerini işletirler.⁹ Bu süreçte bireylerin gerçek dünyadan uzaklaşarak farklı bir dünya algısına yönlendirilmesi, duygusal manipülasyon ve sömürü mekanizmalarıyla desteklenir. Bu yabancılaştırma süreci, bireylerin kendi

4 Kuyaksil, Ali, (2014). “Terör Örgütlerinin İdeoloji Unsuru Olarak Kullandığı Bazı Dini Kavramlar”, ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi, 1(1), ss., 79-114, s. 85.

5 Erdem, Süleyman, (2016). Cihatçılar: El-Kaide ve IŞİD’e Katılanların Hikâyesi. İstanbul: Yakın Plan, s., 31.

6 Bkz., Beyhan Gürbüz, Dini Motifli ve Uluslararası Bir Terör Örgütü Olarak El-Kaide, (Ankara: Atılım Üniversitesi, 2008).

7 Acar, Ünal, (2012). A’dan Z’ye Terörizm. Ankara: Kripto Yayın Dağıtım, s., 123.

8 Erdem, Süleyman, (2016). Cihatçılar: El Kaide ve IŞİD’e katılanların hikâyesi. İstanbul: Yakın Plan, s., 33.

9 Kirman, M. Ali. “Küresel Bir Sorun Olarak Din Ve Şiddet”. Dini Araştırmalar 7/20 (Haziran 2004), ss., 315-332, s. 327.

gruplarının ideolojisine daha fazla bağlanmalarını sağlar. Dini duyguları kullanan terör örgütleri, kutsal metinlerdeki şiddet ile ilgili öğretileri kendi çıkarlarına uygun bir şekilde yorumlayarak, gerçekleştirdikleri şiddet eylemlerini din ile ilişkilendirerek haklılık zemini oluşturmaya çalışmaktadır. Bu tür örgütler, genellikle üyelerine uhrevi hayata dair vaatlerde bulunur. Cennet, şehitlik ve ölümden sonraki ödüller gibi vaatler, örgütün ideolojisine bağlı bireyleri motive eden güçlü unsurlar haline gelir. Bu vaatlerin, bireylerin bu dünyada somut bir karşılığını görememesi, örgütlerin din istismarını diğer yöntemlere nazaran daha kolay hale getirmektedir. Günümüzde din temelli terör eylemlerine örnek olarak verilebilecek en çarpıcı yapılar arasında El-Kaide ve 2014 yılında ortaya çıkan Irak Şam İslam Devleti (İŞİD) bulunmaktadır. El-Kaide'den daha geniş çaplı ve etkili eylemler gerçekleştiren İŞİD, dini gerekçeleri kendi politik ve ideolojik hedefleri doğrultusunda kullanarak hem İslam dünyasında hem de uluslararası alanda karmaşık ve yıkıcı etkiler oluşturmuştur. Bu açıdan önce kısaca İşid'in oluşumu daha sonra da makalenin asıl konusunu oluşturan nihai hedefleri açısından İşid'in düşünsel temelleri ve yapısı incelenecektir.

Bu çalışmanın temel amacı, İŞİD'in dinî ve siyasi meşruiyet arayışını derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde analiz etmektir. İŞİD, kendisini İslam'ın ideal bir devleti olarak sunmaya çalışmış ve bu doğrultuda çeşitli stratejik hamleler gerçekleştirmiştir. Çalışma, örgütün bu meşruiyet arayışını nasıl stratejik bir süreç haline dönüştürdüğünü ve bu süreçte ideolojik temellerden nasıl faydalandığını ele almayı hedeflemektedir. Örgütün, modern ulus-devlet yapısına alternatif olarak tasarladığı İslam Devleti fikri, yalnızca bir siyasi hedef değil, aynı zamanda teolojik bir iddia olarak da kurgulanmıştır. Bu çerçevede, İŞİD'in stratejileri; ideolojik, dinî ve siyasi temellere dayanan şiddet, propaganda ve birleşme süreçleriyle desteklenmiş ve bu stratejiler üzerinden devletleşme amacı doğrultusunda somut adımlar atılmıştır. Ancak bu adımlar, uluslararası toplumda kabul görmemiş ve örgütün hedeflerine ulaşmasında engelleyici bir rol oynamıştır. Çalışma, bu stratejilerin başarısızlıkla sonuçlanmasının ardındaki nedenleri de detaylı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın öncelikli hedeflerinden biri, İŞİD'in ortaya çıkışını ve ideolojik temellerini anlamaktır. Bu bağlamda, örgütün teolojik referanslarını, Selefi-Cihatçı ideolojisini ve bunların örgütün dinî-siyasi meşruiyet arayışına katkılarını incelemek önem arz etmektedir. İŞİD'in şiddet stratejilerinin ve propagandasının, dinî temellere dayandırılarak nasıl bir meşruiyet çerçevesi oluşturduğunu analiz etmek, makalenin bu bağlamdaki birincil önceliğidir. Şiddet ve propagandanın, örgütün yalnızca bölgede değil, küresel çapta da etkili olmasını sağlayan araçlar olarak nasıl işlev gördüğü, İŞİD'in meşruiyet arayışında bu unsurların ne ölçüde başarılı ya da başarısız olduğunu ortaya koymak açısından detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Çalışmanın bir diğer hedefi ise,

İŞİD'in ideolojik temeller üzerinden kurguladığı birleşme stratejilerini ve küresel çapta faaliyetlerini incelemektir. İŞİD, yalnızca Ortadoğu'da değil, dünya genelinde Müslümanları bir araya getirerek ümmetin birleşmesini hedeflemiş ve bu doğrultuda kendisini bir dünya devleti olarak konumlandırmaya çalışmıştır. Bu çaba, örgütün hem ideolojik hem de stratejik boyutlarını anlamayı gerektirmektedir. Özellikle, örgütün bölgesel ve uluslararası çapta gerçekleştirdiği saldırıların, İŞİD'in kendisini bir güç merkezi olarak göstermesinde nasıl bir rol oynadığı ve bu saldırıların örgütün genel hedeflerine ulaşmasındaki etkisi detaylı bir şekilde incelenecektir. Devletleşme süreci, makalenin odaklandığı bir diğer önemli noktadır. İŞİD'in bu hedef doğrultusunda yerel halk üzerinde otoritesini pekiştirme çabaları dikkat çekicidir. Örgüt, kontrol ettiği bölgelerde şeriat mahkemeleri kurmuş, hisbah adı verilen dinî kurallara uygunluğu denetleyen bir polis gücü oluşturmuş ve sosyal hizmetler sağlayarak bir devlet yapısının temel unsurlarını hayata geçirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, İŞİD'in bu adımlarının örgütün devletleşme çabalarındaki tutarlılığı ve sürdürülebilirliği üzerindeki etkileri ele alınacaktır. Ayrıca, bu süreçte yerel halktan gördüğü destek ya da karşılaştığı direniş, örgütün devletleşme hedefini gerçekleştirme noktasında nasıl bir rol oynamıştır? Bu soruların yanıtlanması, çalışmanın bir diğer önemli amacını teşkil etmektedir. Son olarak, çalışma, İŞİD'in hilafet hedefini ve bu hedefin hem dinî hem de siyasi yönlerini ele almayı amaçlamaktadır. İŞİD, kendisini halifelik makamının temsilcisi olarak sunmuş ve bu bağlamda Müslümanlar üzerinde küresel bir otorite kurmayı hedeflemiştir. Ancak, bu hedefe ulaşma çabaları, uluslararası toplumda ve İslam dünyasında geniş bir kabul görmemiştir. Çalışma, İŞİD'in bu propagandasının neden başarısız olduğunu, örgütün şiddet stratejisinin bu çerçevede nasıl bir etki yarattığını ve bu başarısızlığın örgütün çöküş sürecine nasıl katkıda bulunduğunu inceleyecektir. Örgütün dinî iddialarının ve şiddetle desteklenen ideolojik propagandasının İslam dünyasında neden geniş çapta reddedildiği ve uluslararası kamuoyunda nasıl bir tepkiyle karşılandığı, çalışmanın son aşamasında değerlendirilerek İŞİD'in çöküşüne yol açan temel dinamikler detaylı bir şekilde analiz edilecektir.

1. İşid'in Oluşumu

Arapça adı “Ad-Davla Al-Islāmiyya fī al-’Irāq wa-sh-Shām” olan ve Türkçe kısaltmasıyla İŞİD (Irak Şam İslam Devleti) olarak bilinen örgüt, zamanla farklı isimler kullanarak kendini yeniden tanımlamıştır. Örgüt, ilk olarak 2001 yılında Ebu Musab Zerkavi tarafından İran sınırına yakın bir bölgede Tevhid ve Cihat Örgütü (TCÖ) adıyla kurulmuştur. ABD'nin aynı yıl Afganistan'ı işgal etmesinin ardından Zerkavi, faaliyetlerini Irak'ın kuzeyine taşımış ve burada el-Kaide ile iş birliği içerisinde olan Ensar el-İslam örgütü ile temas kurmuştur. ABD'nin 2003 yılında Irak'ı işgal

etmesi, TCÖ'nün silah ve teçhizat açısından güçlenmesini sağlamıştır. Özellikle dağılan Irak ordusundan elde edilen mühimmatlar ve uluslararası bağlantılar aracılığıyla gelen yabancı savaşçılar, örgütün direniş kapasitesini artırmıştır. Bu yabancı savaşçıların bir kısmı Afganistan, Çeçenistan ve Bosna gibi çatışma bölgelerinde tecrübe kazanmış kişilerden oluşurken, diğer kısmı ise İslam dünyasının çeşitli yerlerinden gelen gençlerden meydana gelmiştir. Tevhid ve Cihat Örgütü, ABD'ye karşı gerçekleştirdiği saldırılarla uluslararası düzeyde dikkat çekmiş, böylece Irak el-Kaide'si'nin temellerini atmıştır. 2004 yılında Zerkavi, el-Kaide lideri Usame bin Ladin'in birleşme çağrısını kabul ederek örgütün adını "Tanzim Kaide el-Cihat fi Bilad el-Rafidayn" (İki Nehir Topraklarındaki el-Kaide) olarak değiştirmiştir. Bu süreçte örgüt, özellikle ABD ve müttefiklerine karşı gerilla taktiklerinin yanı sıra bombalı araçlarla düzenlenen intihar saldırıları gibi sıra dışı yöntemler kullanmıştır. Irak el-Kaide'si, Sünni bölgelerde kontrol sağlamak amacıyla ABD ve Irak güvenlik güçlerine karşı etkili saldırılar düzenlemiş ve özellikle Felluce'deki çatışmalarda önemli bir rol oynamıştır. Zerkavi, bu dönemde "Felluce İslami Halifeliği'nin Emiri" olarak tanınmaya başlamıştır. 2006 yılında Zerkavi'nin ölümünün ardından örgüt, ideolojisine yakın radikal gruplarla birleşerek önce Mücahidin Şûra Konseyi, daha sonra ise Irak İslam Devleti (İİD) adını almıştır. Ancak bu dönemde örgüt, Iraklı Sünni milliyetçiler ve seküler gruplar tarafından dışlanmış, sert şiddet politikaları nedeniyle destek kaybetmiştir. ABD'nin 2007 yılında "Sahva (Uyanış) Konseyi" gibi yerel direniş gruplarını desteklemesi, örgütün gücünü büyük ölçüde zayıflatmıştır. 2010 yılında örgütün liderliğine geçen Ebu Bekir el-Bağdadi, IŞİD'in hem Irak hem de Suriye'deki etkinliğini artırmıştır. 2013 yılında örgüt, adını Irak ve Şam İslam Devleti (IŞİD) olarak değiştirmiş ve Suriye'deki çatışmalarda aktif rol almıştır. 2014 yılında Musul'u işgal ettikten sonra, Ebu Bekir el-Bağdadi'nin hilafeti ilan etmesiyle örgüt, adını yeniden değiştirerek sadece "İslam Devleti" olarak tanıtmıştır.¹⁰ IŞİD'in isimlendirme stratejisi, örgütün elde ettiği güç ve ideolojik hedefleri doğrultusunda değişiklik göstermiştir. Arap dünyasında genellikle DAESH ya da DEASH olarak anılan örgüt, kendisine sempati duyanlar tarafından "Devlet" olarak adlandırılmaktadır. Ancak uluslararası toplum, örgütün meşruiyetini reddetmek adına bu ismi kullanmaktan kaçınmaktadır.

10 IŞİD'in isimlendirme ve oluşumu süreci konusunda detaylı bilgiler için bkz., Canan Orhan Gönül, "Uluslararası İlişkilerde Bir Şiddet Tezahürü Olarak Uluslararası Terörizm ve İşid Örneği", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), s. 120-129; İskender Karakaya, "Küresel Terörizmin Dönüşümü: El-Kaide'den İşid'e", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 153-165; Yunus Akçalı, "Modern Selefiliğin Gelişimi", *Ortadoğu'da Devlet Altı Gruplar: Örgüt, Mezhep, Etnisite*, Erkan Ertoşun, Mahmut Akpınar, Nurettin Altundegir (der.), Ankara, İldem Yayınları, 2015, s. 255

21. yüzyılda uluslararası arenada faaliyet gösteren IŞİD, sahip olduğu yapısal ve stratejik özellikler sayesinde uluslararası ilişkilerde devlet dışı bir aktör (paramiliter bir örgüt) olarak öne çıkmış ve küresel güvenlik dengelerini sarsan etkiler yaratmıştır. Örgütün, yalnızca bir terör yapısı olmaktan öteye geçerek siyasi, ekonomik ve askeri boyutlarda uluslararası aktörlere meydan okuyabilmesi, modern terörizm anlayışında bir paradigma değişimine yol açmıştır.¹¹ Yeni nesil terör örgütü olarak sınıflandırılabileceğimiz IŞİD, benzersiz özellikleri ve stratejileriyle, sadece bir terör örgütü olmanın ötesine geçerek küresel düzeyde bir kriz odağı haline gelmiştir. Örgüt, bağımsız hücrelerden oluşan gevşek örgütlenme yapısı sayesinde hem yerel hem de küresel düzeyde esnek hareket kabiliyeti kazanmıştır. Ayrıca, bilişim teknolojilerini etkin bir şekilde kullanarak propaganda faaliyetlerini küresel çapta yürütmüş ve geniş bir destekçi kitlesine ulaşmayı başarmıştır. Devlet olma hedefi doğrultusunda uyguladığı teritoryal stratejiler, örgütü geleneksel terör örgütlerinden ayıran bir diğer önemli faktördür. Bununla birlikte, yüksek finansal kaynakları ve ağır silahları ile uluslararası alanda büyük çaplı terör saldırıları düzenleyerek küresel güvenliği tehdit etmiştir. IŞİD'in bu yönleri, örgütü yalnızca bir terör tehdidi değil, aynı zamanda uluslararası toplumun karşı karşıya olduğu karmaşık bir kriz haline getirmiştir.

2. Nihai Hedefleri çerçevesinde İşid'in Düşünsel Temelleri ve Yapısı

El-Kaide¹² ve IŞİD, her ne kadar benzer ideolojik temel ve hedeflere sahip olsa da, ideolojik gelişimlerinde farklı yollar izlemişlerdir. El-Kaide'nin ideolojisinin şekillenmesinde, özellikle Azzam ve Zevahiri gibi lider ideologların rolü büyüktür. Bu liderler, çağdaş İslam dünyasındaki sorunlara yönelik ideolojik bir çözüm üretmeye çalışmışlardır. Öte yandan, IŞİD'in ideolojisi daha çok İslam'ın klasik dönem ideologlarına dayanmakta ve bu ideoloji, doğrudan örgüt içinde yer almayan, fakat Selefilik anlayışını benimseyen bazı yazarlara ve eserlerine dayandırılmaktadır. IŞİD'in temel ideolojik kaynağı,¹³ Selefilik anlayışdır ve bu anlayışın temelleri, Hz. Muhammed'in "ümmetimin en hayırlısı benim neslimden olanlardır" gibi hadislerine dayandırılmaktadır. Bu anlayışa göre, İslam'ın ilk yıllarındaki uygulamalar zamanla bozulmuş ve aslına uygun

11 İşid öncesi dini radikalimin örneği olarak bağlamsak faktörler temel alınıp incelenen bir çalışma için bkz., Çakmaktaş, Nurullah. "Bağlam-Düşünce İlişkisi Açısından Daiş'in İdeolojik Teşekkülü". Akademik Hassasiyetler 11/25 (Ağustos 2024), 551-569

12 El-Kaide ideolojisi için bkz., T. Kaşıkçı ve G. D. Bülbül, "Selefi-Cihadi Örgütlerin Karşılaştırmalı Analizi: El Kaide ve IŞİD Örneği", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, c. 9, s. 2 (2023), s. 98-110.

13 Eylemleri açısından İşid'in ideolojisini inceleyen bir çalışma için bkz., Çakmaktaş, Nurullah, (2024). "Müslüman Dünyada Dini Radikalizmin Yeni Bir Evresi Olarak Daiş Düşüncesi," *Öneri Dergisi*, 19(62), 39-60.

olmayan şekilde değiştirilmiştir.¹⁴ İŞİD, bu değişimi reddederek, İslam'ı bu ilk döneme geri döndürmeyi savunmaktadır. İŞİD, kendi ideolojisini temellendirirken, Selefî literatürdeki önemli eserleri ve şahsiyetleri kaynak gösterir. Örneğin, “Cemaatsiz İslam, lidersiz cemaat, itaatsiz de liderlik yoktur” şeklindeki ifadeyi, Sünen Darimi’de geçen Hz. Ömer’e ait bir söze dayandırarak kullanmaktadır.¹⁵ Ayrıca, Müslümanların, “İslam Devleti” altında birleşerek cihat etmeleri gerektiği fikri, İmam Ahmed bin Hanbel ve İmam Tirmizi’nin rivayet ettikleri hadislerle desteklenmektedir. Bu hadislerden biri, “Allah’ın bana emrettiği beş şeyi, ben de size emrediyorum; cemaat, dinleme, itaat etme, hicret etme ve cihat etme” şeklindedir.¹⁶ İŞİD, ideolojik temellerini atarken, özellikle İbn Teymiyye, İbn’ül Kayyim, İbn Kesir ve Muhammed bin Abdulvehhab gibi Selefî ve Vehhabi düşünürlerinin eserlerine atıfta bulunmaktadır.¹⁷ Bu düşünürler, İslam’ın “altın çağı” olarak kabul edilen dönemi ve Selef-i Salihin (ilk üç nesil) anlayışını savunmuşlardır.¹⁸ İŞİD’in söylemleri, genellikle bu düşünürlerin vurguladığı metinselci yaklaşımı yansıtır; bu da, İslam’ın temel gerekliliklerinin yalnızca Kur’an, sünnet ve sahabe icması gibi kaynaklara dayandırılması gerektiğini belirtmektedir.¹⁹ Bu metinselci yaklaşım, İŞİD’in, belirli bir âlim ya da dini otoriteye dayanmadan İslam’ın özüne dönmeyi savunduğunu gösterir.

İŞİD, cihat anlayışını detaylandırırken, bu kavramın doğru anlaşılması nedeniyle İslam’ın günümüzde yanlış yorumlandığını ileri sürmektedir. Örgüt, cihat kavramını yalnızca askeri bir mücadele olarak tanımlamaktan ziyade, daha geniş bir perspektifte ele alır. Cihat, başlangıçta “mücadele etmek” ve “zorluklara karşı çaba göstermek” anlamına gelirken, İŞİD, bu kavramın farklı yönlerine dikkat çeker. Özellikle, cihat ve kıtal (savaş) kavramları arasındaki farklara vurgu yapar. İŞİD’e göre, kıtal, yalnızca askeri harekâtı ifade ederken, cihat daha kapsamlı bir kavramdır ve bu askeri harekâtı da kapsar. Örgüt, cihadı sadece fiziksel savaşla sınırlı tutmaz. İslam’a veya “doğru yola” davet, cihadın bir parçası olarak kabul edilir. Yani, cihat yalnızca silahlarla mücadele etmeyi değil, aynı zamanda dini yayma, fıkırsel veya kalbi çabalarla da yürütülmesi gereken bir süreç olarak tanımlanır. Bu bağlamda, İŞİD’in cihat anlayışı oldukça kapsayıcıdır; hem fikri hem de eylemsel her türlü çabayı içerir. Bu, örgütün, cihadı sadece askeri eylemlerle değil, dini bir amaç doğrultusunda her türlü eylemle yürütülmesi gereken bir kutsal görev olarak sunduğunu gösterir.

14 Dabıq, no.2. 2014 - Ramazan 1435, no.2, 10-11.

15 Dabıq, no.1. 2015 - Ramazan, 1435, no.1, 30.

16 Dabıq, no.1, 31.

17 Adis Duderija, “Constructing the religious Self and the Other: neo-traditional Salafi manhaj,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 21, no.1 (2010): ss., 75-93, s. 77.

18 Majid Bozorgmehri, “Roots of Violence by ISIS, An Analysis on Beliefs,” *International Journal of Social Science Studies* 6, no. 3 (2018): ss., 1-8, s., 3.

19 Konstantiniyye, no.3 (Zilhicce 1436): 16-17.

İŞİD'in cihat anlayışını daha da meşrulaştırmak için altın çağa ve ilk İslam toplumuna yaptığı referanslar da önemlidir. Örgüt, Hz. Muhammed ve sahabelerinin sadece davetle değil, tevhidin sağlanması için savaşarak (kıtal) da mücadele ettiklerini savunur. Bu anlayışa göre, tevhid yalnızca davet yoluyla sağlanamaz; aynı zamanda savaşarak, kıtal yaparak da tevhid esaslarının hayata geçirilmesi gerekmektedir. İŞİD, bu noktada, savaş ve kıtalin, İslam'ın yayılması için kaçınılmaz bir unsur olduğuna dair inançlarını güçlendirir. Eğer yalnızca davet yapılmış olsaydı, Hz. Muhammed ve sahabelerinin İslam'ı yayma çabalarının başarısız olacağına inanılır. Bu, İŞİD'in ideolojisinde cihadın askeri boyutunun ne kadar merkezi bir yer tuttuğunu ortaya koyar. Örgüt, sadece davet veya mali yardım yoluyla cihada katılmayı isteyenlere de eleştirilerde bulunur. Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir'in hem davet hem de kıtalda yer aldığını, Hz. Osman'ın ise mali destek sağlamakla birlikte cihada katıldığını hatırlatır. İŞİD'e göre, kıtalda yer almayanlar bid'atçı veya günahkâr kabul edilir. Dolayısıyla, cihadın askeri boyutunun terk edilmesi, İslam'a uygun olmayan bir tutum olarak görülür.²⁰ İŞİD'in cihat anlayışı, sadece ideolojik bir mücadeleyi değil, aynı zamanda fiziksel bir savaşmayı zorunlu kılmaktadır. Örgüt, cihadı farz-ı ayn olarak tanımlar, yani her Müslüman için zorunlu bir görev olarak kabul eder ve bu görevin yerine getirilmesi gerektiğini vurgular. Bu anlayış, İŞİD'in cihadı, yalnızca bir dini görev değil, aynı zamanda bir askerî sorumluluk olarak sunmasına olanak tanır.

İŞİD'in ideolojisi, literatürde genellikle Seyyid Kutub'un fikirleriyle ilişkilendirilir.²¹ Bu ilişkilendirme, İŞİD'in söylemlerinde yer alan çeşitli kavramlar ve argümanların Kutub'un düşünceleriyle örtüşmesi nedeniyle makul bir yaklaşım olarak kabul edilir. İŞİD, günümüz dünyasında yaygın bir cahillik olduğuna dikkat çekerken,²² Kutub da benzer şekilde dönemin toplumsal ve dini düzeninin bir cahiliye dönemi olduğunu savunur. Kutub'a göre, cahiliye dönemi, Allah'ın yeryüzündeki egemenliğine karşıt olarak, ilahi otoriteyi ele geçirmeye çalışan tağutların varlığı ile şekillenir.²³ Bu yaklaşım, İŞİD'in ideolojisinde de yansımaları bulur; örgüt, Allah'ın egemenliğine karşıt olan tağutların, Müslümanları cahil bıraktığını iddia eder.²⁴ Özellikle, Allah'ın hükümlerine aykırı olarak hüküm veren tağutların varlığı, İŞİD'in şiddetli eleştirilerine hedef olmuştur. Kutub'un "cahiliye devri" kavramı, İŞİD'in söylemlerinde de benzer bir biçimde kullanılır. İŞİD, modern dünyayı "aşağılanma sütü ile emzirilen" ve

20 Konstantiniyye, no.3, 26-31. Bu konuya dair bazı ayetlere de işaret edilmektedir. Bakara Suresi 216. ayet, Enfal Suresi 39. ayet ve Furkan Suresi 52. ayet.

21 Rej, Abhijnan. "The Strategist: How Abu Mus'ab al-Suri Inspired ISIS." ORF Occasional Paper (Ağustos 2016): ss., 1-18, s., 5-6.

22 Dabiq, no.2, 10-11.

23 Seyyid Kutub, Yoldaki İşaretler –İman'ın İlkeleri-, çev. Salih Uçan (İstanbul: Hicret Yayınları, 1980), 6.

24 Konstantiniyye, no.1, 37-38.

“karanlıkta uzun bir uyku içinde” olarak tanımlar.²⁵ Bu söylem, Kutub’un cahiliye devrinden kurtulmak için önerdiği radikal değişim gerekliliği ile örtüşmektedir. Kutub, İslam’ın tarihsel olarak temsil edilemediğini ve bu nedenle İslam’ın insanlığa önderlik edemediğini savunur. Bu boşluğu doldurmak için, İslam’ı yeniden diriltmek gerektiğine işaret eder.²⁶ İŞİD de benzer şekilde, İslam’ı yeniden canlandırmak amacıyla bir “İslam Devleti” kurma yolunda hareket eder. Kutub’un önerdiği bu diriliş ve ümmeti birleştirme fikri, İŞİD’in ideolojisinde de belirgin bir şekilde yer alır. Kutub’a göre, İslam, insanlığa önderlik etmek için bir ümmet tarafından temsil edilmelidir. Bu ümmetin varlığı, sadece İslam’a dayalı bir organizasyonun kurulmasıyla mümkündür. İŞİD, bu bağlamda, Kutub’un işaret ettiği ümmeti birleştiren bir oluşum imajını yansıtır. Kutub’un bahsettiği “örtüler”, İŞİD’in söylemlerinde, «cihat güneşinin» doğmasıyla birlikte kaldırılacak ve bu sayede Muhammed ümmeti, namussuzluk ve rezillik gibi örtülerden arındırılacaktır.²⁷ Bu anlayış, İŞİD’in radikal İslami toplum kurma hedefini güçlendiren bir ideolojik temel olarak kullanılır.

İŞİD’in ideolojisi, Seyyid Kutub’un fikirlerinden önemli ölçüde beslense de, örgütün söylemlerinde doğrudan Kutub’a atıfta bulunulmaması dikkat çekicidir. Bu durum, İŞİD’in liderlerinin Selefi anlayışa sıkı sıkıya bağlı olmalarıyla ilişkilendirilebilir. Selefilik, İslam’ın ilk üç neslinin anlayışını referans alarak, doğrudan Kur’an’a ve hadis kaynaklarına başvurmayı tercih eden bir yaklaşımdır. İŞİD, bu yaklaşıma uygun şekilde, ideolojik söylemlerinde herhangi bir aracıya dayanmadan yalnızca ayetlere ve kütüb-i sitteye gibi hadis kitaplarına ve rivâyetlere atıfta bulunmayı tercih etmektedir. Bu tercih, İŞİD’in söz konusu söylemlerin «öz»e yakın olduğu ve güvenilir olduğu algısını yaratmaya yönelik bir strateji olarak görülebilir. Kutub’un, Mısır’da Müslüman Kardeşler hareketinin önde gelen liderlerinden biri olarak tanınması ve onun ideolojik söylemlerinin pek çok kişi tarafından benimsenmesi, İŞİD’in bu figüre doğrudan atıfta bulunmaktan kaçınmasının bir başka olası sebebidir. Müslüman Kardeşler hareketi, özellikle daha geniş bir siyasi İslam perspektifi sunmakta olup, İŞİD’in hedeflediği radikal ve şiddet yanlısı anlayışla doğrudan örtüşmeyebilir. Bu bağlamda, İŞİD’in Kutub’a atıfta bulunulmaması, örgütün, Müslüman Kardeşler ile herhangi bir ideolojik bağlantı kurmak istememesiyle açıklanabilir.²⁸ İŞİD, Kutub’un görüşlerini sahipleniyor olabilir, ancak bu bağlantıyı vurgulamak, özellikle Müslüman Kardeşler’in daha modere ve siyasi İslam’a dayalı ideolojileri ile ilişkilendirilme riskini taşıyabilir. Bu

25 Dabıq, no.1, 9.

26 Kutub, “Yoldaki İşaretler –İman’ın İlkeleri,” 4-5.

27 Dabıq, no.1, 9.

28 Mustafa Yetim, Rıdvan Kalaycı ve Tamer Kaşıkçı, Ortadoğu’da Devlet-Dışı Aktörler ve Arap Baharı: Müslüman Kardeşler, Hizbullah ve Hamas (Ankara: Orion Kitabevi, 2020), 31-32.

yüzden, doğrudan bir atıftan kaçınılması, İŞİD'in kendisini bağımsız bir oluşum olarak sunma çabasıyla uyumludur.

İŞİD'in Selefilik anlayışı, İslam'ın temel öğretilerine ve tarihsel uygulamalarına geri dönmeyi hedeflerken, modern batılı ideolojiler ve bölgesel yönetim anlayışlarını şiddetle reddetmektedir. Bu bağlamda, İŞİD, Batı'nın liberalizm ve demokrasisini, İslam'ın gerçek değerleriyle örtüşmeyen ve İslam toplumları üzerinde olumsuz etkiler oluşturan sapkın sistemler ve ideolojiler olarak görmektedir. Benzer şekilde, bölgede uzun süredir hüküm süren Baasçılık gibi iktidarlar ve ideolojileri de İslam'ın "asil dönemleri" ile bağdaşmadığı için reddedilmektedir. İŞİD'e göre, bu tür sistemler, toplumları sapkınlığa sürüklemekte ve Ehl-i Sünnet'in "men-hec"inden sapmalarına neden olmaktadır. Bu görüş, İŞİD'in ideolojisinin temel taşlarını oluşturur ve örgüt, İslam'ın doğru uygulamalarına dönülene kadar mücadele edilmesi gerektiğini vurgular.²⁹ Bu çabanın başarısı ise, İslam ümmetinin tek bir sancak altında toplanmasına bağlıdır. İŞİD, ümmetin bir araya gelerek tek bir liderin öncülüğünde şeriatı uygulaması gerektiğini savunur. Bu liderin, şeriatın uygulanması ve İslam'ın yapısının korunması adına savaşması gerektiği iddia edilir. İŞİD'e göre, günümüzde bu gereklilik, laikliğin hâkimiyeti ve insanların tağutların hükmü altına girmesi nedeniyle «fantezi» olarak görülmektedir.³⁰ Örgüt, tağutlu sistemlerin, dinin ve devletin ayrılmasıyla birlikte Kur'an'ın sadece bir okuma kitabı olarak tasvir edilmesini eleştirir. Bu durumu, tağutluğa (yani Allah'ın hükümlerine karşı gelen yönetimlere) yol açan bir sapkınlık olarak değerlendirir ve bu tür yönetimlerin tekfir edilmesini, yani İslam dışı sayılmalarını savunur. Dolayısıyla, İŞİD için bu tür rejimlere karşı savaşmak bir gereklilik olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, şeriatla yönetilmeyen ve tek liderin egemenliğini kabul etmeyen Müslümanlar, mürted olarak kabul edilir ve onlara karşı savaşılması caiz sayılır.³¹ Örgütün lideri, "Ebu Bekir el-Bağdadi" gibi Kureyş kabilesine dayanan asil bir soydan gelen bir önder olarak tanımlanır ve bu liderin öncülüğünde tek sancak altında birleşen Müslüman ümmeti için şeriatın uygulanması gerektiği vurgulanır.³² İŞİD, kendi liderini, İslam Devleti'nin gerçek temsilcisi olarak kabul eder ve bu liderin, hâkimiyet sağladığı bölgelerde şeriatı uygulaması gerektiğini savunur. Bu anlayışa göre, yalnızca bu tek liderin yönetimi altında toplanan ümmet gerçek İslam'ı temsil edebilir ve onun etrafında birleşmelidir. Bu sebeple, İŞİD, tek sancak altında birleşen bir ümmetin gerekliliğini savunur ve bu hedefi gerçekleştirmek için şiddetli bir şekilde mücadele etmeyi uygun görür.

29 Dabıq, no.2 (2014 - Ramazan 1435):10-11.

30 Dabıq, no.1: 24.

31 Dabıq, no.1, 24.

32 Dabıq, no.1, 27.

İŞİD'in ideolojisinde, yalnızca Müslümanları tek bir sancak altında toplamak yeterli görülmemektedir. Bu anlayışa göre, hilafetin tesis edilmesi için daha derin bir yapısal değişim ve ideolojik arınma gereklidir. Bu noktada, İŞİD'in kurucu lideri olarak bilinen Ebu Musab ez-Zerkavi'nin, özellikle 2000-2003 yılları arasında kurduğu Tevhid ve Cihad Örgütü'nün, daha sonra Irak El-Kaidesi'ne dönüşmesi sürecindeki ideolojik katkıları öne çıkmaktadır.³³ Zerkavi, hilafetin kurulabilmesi için cemaatin oluşturulmasının şart olduğunu vurgulamış ve bu cemaatin, mürcie (gerçek imanı erteleyenler) ve haricilikten (radikal uçlar) arındırılmış olması gerektiğini ifade etmiştir. Zerkavi'ye göre bu cemaatin temel amacı, İslam toplumunda zamanla göz ardı edilen el-vela ve'l-bera (dostluk ve düşmanlık anlayışının) yeniden tesis edilmesi, ayrıca yargı ve yürütme alanlarında tevhidin canlandırılmasıdır. Zerkavi'nin ideolojik yapısının önemli bir yönü de cemaatin milliyetçilikten arındırılmış olması gerektiğidir. Bu görüş, özellikle Afganistan'daki cihat deneyimlerinden çıkarılan derslerle şekillenmiştir. Afganistan'daki savaşta, farklı milliyetlerden olan Müslümanların, komünistlere karşı tek bir ortak düşmana karşı mücadele etmeleri, Zerkavi'ye göre, milliyetçilik gibi ayrımcı etmenlerin hilafet arayışına zarar verdiğini ortaya koymuştur.³⁴ Bu sebeple İŞİD, milliyetçilik ve ırkçılığı reddederek, dünya üzerindeki tüm Müslümanları, ırk, etnik köken ve coğrafi farklar gözetmeden birleştirmeyi hedeflemektedir. Bu ideolojik çerçeve, İŞİD'in kendini tasvir etme biçiminde de belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İŞİD, hilafet ilanının ardından tüm Müslümanlara, nerede olurlarsa olsunlar, haklarını, haysiyetlerini ve liderliklerini teslim edecek bir devleti kurduğunu belirtmektedir. Arap ile Arap olmayan, beyaz ile siyah, Doğulu ile Batılı arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın, tüm Müslümanları tek bir ümmet olarak birleştirmeyi vaaz etmektedir.³⁵ Bu bağlamda, İŞİD'in ideolojisinde, milliyetçilik ve ulusçuluk gibi kavramların bir yeri yoktur; bu anlayış, İslam toplumunun temel yapısını oluşturan tevhid, el-vela ve'l-bera gibi kavramlarla uyumludur. İŞİD, bu öğretilerle şekillenen bir toplumda “şirkçi demokrasi” ve “küfri demokrasi” gibi Batılı siyasi sistemlerin yeri olmadığını savunur ve bunun yerine İslam şeriatının uygulanması gerektiğini vurgular.³⁶ Bu söylemler, İŞİD'in, dünya çapındaki tüm Müslümanları birleştirmeyi ve onları tek bir liderin etrafında toplamayı hedefleyen ideolojik yapısının temel unsurlarını yansıtmaktadır.

İŞİD'in ideolojisinde, katı Selefi yorumları doğrultusunda, Kur'an ve sünnette öngörülen uygulamalar dışında kalan Müslümanlara karşı oldukça sert bir tutum geliştirilmiştir. Bu tutumun temel unsurlarından biri,

33 Recep Tayyip Gürlü ve Ömer Behram Özdemir, “DEAŞ: Ortaya Çıkışı, Yükselişi ve Çöküşü,” Orta Doğu'da Devlet Dışı Silahlı Aktörler içinde, ed. Murat Yeşiltaş ve Burhanettin Duran (İstanbul: SETA Kitapları, 2019), ss., 463-495, s., 466-467.

34 Dabıq, no.1, 34-35.

35 Dabıq, no.1, 6-7.

36 Konstantiniyye, no.1 (2015 - Şaban 1436): 14.

tekfir (Müslümanları kâfir olarak ilan etme) meselesidir. İŞİD, mürtedlik kavramını sıkça vurgulayarak, İslam’a tabi olduktan sonra küfre girmeyi, dinden çıkmak ve kâfir olmak olarak tanımlar. Mürtedlik anlayışında, İbn Teymiyye’nin, Nusayrilerin kâfir sayılmasa da mürted sayılacaklarına dair yorumuna atıfta bulunularak,³⁷ özellikle Şiiler ve Nusayriler “Rafiziler” ya da “mürtedler” olarak nitelendirilmektedir. Bu kesimlere karşı yürütülen operasyonlar, “Mürtedlerin İslam’daki Hükümü Öldürülmektir”³⁸ ve “Mürted Nusayrilere Karşı Savaş”³⁹ gibi başlıklarla duyurulmaktadır. Bunun yanı sıra, İŞİD, şirk olarak kabul edilen türbeler ve mezarlarla ilgili de sert bir tutum benimsemekte, bu tür yapıları yıkmakta ve bu eylemleri propaganda amaçlı yayımlamaktadır. Örneğin, Ninova’da gerçekleştirilen türbe yıkımları, “Vilayet Ninova’da Şirkin Yok Edilmesi” başlığı altında görsel raporlar şeklinde duyurulmuştur.⁴⁰ Bu tür eylemler için İbn Teymiyye’nin ve İbnü’l-Kayyim’in görüşleri referans gösterilmektedir. İbn Teymiyye, mezarların üzerine mescit inşa edilmesinin haram olduğunu ve bu tür yapılarının yıkılmasının farz olduğunu belirtmiştir. İbnü’l-Kayyim ise, bu tür inşaların şirk ve küfrün en belirgin örnekleri olduğunu ifade etmiştir.⁴¹ Bu bağlamda, İŞİD, ideolojik temellerini güçlendirmek ve inanç sistemlerini tutarlı bir şekilde yansıtmak amacıyla sıkça bu tür kavramlara atıfta bulunmaktadır. İŞİD’in ideolojisinde, İslam’ın doğru uygulamalarına sadık kalmayan ya da onlara aykırı hareket eden bireylere karşı sert ve şiddet yanlısı bir tutum benimsenmiş, tekfir ve mürtedlik gibi kavramlar, bu tutumun ideolojik dayanakları olarak kullanılmıştır. Bu tutumun, özellikle Şiiler ve Nusayriler gibi mezhebi farklılıklar gösteren gruplara karşı yoğunlaştığı ve bu kesimlere karşı şiddetli operasyonlar düzenlendiği görülmektedir. İŞİD’in bu yaklaşımı, “İslam’a aykırı” ya da “sapkın” olarak gördükleri her türlü uygulama ve inanç sistemine karşı şiddeti meşrulaştırmak için dini referanslar kullandığını göstermektedir. Böylece, bu ideoloji sadece kendi doğru kabul ettikleri inançları ve uygulamaları dayatmakla kalmaz, aynı zamanda bu doğrulara uymayanlara karşı şiddetli baskılar uygular. Ayrıca bu durum, sadece mezhebi farklılıklarla sınırlı kalmaz; aynı zamanda farklı dini, kültürel veya politik görüşlere sahip olanları da hedef alabilir. Bu tutum, İŞİD’in ideolojik yapısının temellerini atarken, aynı zamanda toplumların karşılıklı anlayış ve hoşgöründen uzaklaşmasına ve şiddet içeren çatışmalara sürüklenmesine yol açmıştır.

İŞİD’in ideolojisi, Selefi ve Vehhabi inanç sistemlerinden ilham alarak şekillenmiş ve temel amacı, “cahiliye” dönemini sona erdirip, bid’at, küfür ve şirkten arındırılmış bir toplum oluşturmak olmuştur. Bu anlayış,

37 Konstantiniyye, no. 1, 22-23.

38 Konstantiniyye, no. 1, 24.

39 Dabıq, no. 3 (2014 - Sevvat 1435): 20-21.

40 Dabıq, no. 2, 14-17.

41 Konstantiniyye, no. 1, 26.

İslam'ın saf ve doğru yorumunun kendi ideolojik çizgileri doğrultusunda uygulanmasını en önemli gereklilik olarak görmektedir. Bu hedef, İslam tarihinde yeniden bir halifelik tesis etme ve bu halifelik üzerinden kendi kurallarını dayatarak dünya üzerinde dini bir düzen kurma arzusuyla birleşmiştir. 29 Haziran 2014 tarihinde Ebu Bekir el-Bağdadi'nin Musul'daki el-Nuri Camii'nde gerçekleştirdiği konuşma, IŞİD'in ideolojik ve politik yöneliminin dönüm noktalarından biri olmuştur. Bu konuşmada Bağdadi, kendisini tüm Müslümanların halifesi olarak ilan etmiş ve örgütün adını "İslam Devleti" olarak değiştirmiştir.⁴² Bu hamle, örgütün sadece bir terör yapılanması ya da askeri bir hareket değil, aynı zamanda kendi inançlarına dayalı bir devlet inşa etme hedefini ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu yeni yapılanma, İslam coğrafyasında kendilerini gerçek dinin temsilcisi olarak konumlandırma çabalarını güçlendirmiştir. Bağdadi'nin halifelik ilanı, IŞİD'in ideolojik hedeflerini somutlaştırmış ve örgütün, İslam'ın "doğru uygulanışı" olarak nitelendirdiği bir düzeni kurma çabasında olduğunu göstermiştir. İslam'ın temel kavramlarını kendi radikal yorumlarıyla şekillendiren IŞİD, bu doğrultuda yalnızca Batı'ya karşı değil, aynı zamanda kendilerinden farklı yorumlara sahip Müslüman topluluklara karşı da sert bir duruş sergilemiştir. Örgütün, bu hedefe ulaşmak adına askeri, sosyal ve ekonomik alanlarda bir devlet benzeri yapı oluşturmaya çalışması, ideolojisinin yalnızca teoride kalmayıp pratiğe döküldüğünü de göstermektedir. Bu ideolojik temel, yalnızca Suriye ve Irak'ta değil, küresel ölçekte bir hilafet düzeni kurma iddiasını da içinde barındırmıştır. Bağdadi'nin ilanı, IŞİD'in İslam dünyasında kendi belirlediği kurallar ve normlar çerçevesinde bir düzen inşa etme arzusunun en net göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu düzen, mezhepçilik, tekfirçilik ve şiddet temelli bir anlayış üzerine kurulu olması nedeniyle geniş bir kesim tarafından reddedilmiş ve büyük bir kaos oluşturmıştır.

IŞİD'in ideolojisi, Sykes-Picot sınırlarının yıkılmasının ardından, sadece Irak ve Şam'da değil, daha geniş bir coğrafyada şariat yasalarının tam anlamıyla uygulanacağı bir devlet kurmayı hedeflemektedir. Bu ideolojik yapı, IŞİD'in en temel amacının, tüm Müslümanları tek bir devlet çatısı altında birleştirmek ve hilafeti yeniden kurmak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu hedefin gerçekleştirilmesi için, sadece belirli topraklarda değil, tüm İslam dünyasında siyasi ve dini bir egemenlik kurulması gerektiği savunulmaktadır. IŞİD'in bu hedefi, sadece mevcut devlet sınırlarını değil, aynı zamanda Batılı devletlerin ve özellikle emperyalist güçlerin varlıklarını tehdit eden bir dinî ve siyasi dönüşümü amaçlar.⁴³ IŞİD'in ideolojisinin bir parçası olarak, İbn Teymiyye'nin Dar'ul-Harb (savaş alanı) ve Dar'ul-İslam (İslam toprağı) ayırımına dayanan dünya gö-

42 Thomas Neer ve Mary Ellen O'Toole, "The Violence of the Islamic State of Syria (ISIS): A Behavioral Perspective," *Violence and Gender* 1, no. 4 (2014): ss., 145-156, s., 145.

43 Dabıq, no. 1, 13.

rüşü, İŞİD'in küresel hedeflerine temel teşkil etmektedir. Bu perspektife göre, dünya iki ana kategoriye ayrılır: Bir tarafta, İslam'a ve imana sahip olanların yaşadığı topraklar (Dar'ul-İslam) bulunur; diğer tarafta ise, küfürün ve nifakın hâkim olduğu topraklar (Dar'ul-Kufr) yer alır. İŞİD, bu iki kategoriye, günümüz dünyasında Batılı devletlerle, özellikle de ABD ve onun müttefikleriyle ilişkilendirir. Bu görüş, esasen dünyanın, sadece "İslam'ın" ve "iman edenlerin" olduğu taraf ile "küfür" ve "nifak" içerisinde yer alan güçlerin tarafına ayrıldığını savunur. Bu çerçevede, İŞİD, üçüncü bir tarafın mevcut olmadığı ve tüm insanların ya İslam'ın saflarına katılmaları ya da küfürün yanına düşmeleri gerektiğini iddia eder. İslam'ın bu şekilde iki ana kutba ayrılması, İŞİD'in küresel savaş stratejilerinin de ideolojik temelini oluşturur. Bu ideolojik çizgide, İŞİD'in en güçlü savlarından biri, Batı'nın "terörist" olarak tanımladığı ancak kendilerinin "haklı mücahit" olarak tanımladığı bir dünya görüşüne dayanmaktadır.⁴⁴ Bu noktada, George W. Bush'un 11 Eylül sonrası yaptığı ünlü açıklamalarla benzerlikler öne çıkmaktadır. Bush, terörizme karşı verilen mücadelede, "ya bizimlesiniz ya da teröristlerle" diye bir tavır benimsemişti.⁴⁵ İŞİD, Bush'un bu sözlerini bir şekilde onaylamaktadır; ancak onlar için Bush'un söylemi, aslında doğru bir çıkarım sunmaktadır: «Ya Haçlı seferlerindesiniz, ya da İslam'ın yanında yer alıyorsunuz.» İŞİD, bu ifadeyi, sadece Batılı güçlerin değil, onların müttefikleri olarak gördükleri tüm uluslara yönelik bir karşı duruş olarak yorumlar.⁴⁶ Bu durumda, Batı'yı ve onu destekleyenleri, "küfür ve nifak" tarafına dahil ederken, kendilerini ise "İslam ve iman" tarafında konumlandırırlar. İŞİD, Bush'un söylemlerini, El-Kaide lideri Usame bin Ladin'in görüşleriyle paralel bir şekilde değerlendirmektedir. Bin Ladin, Batı ile Müslümanlar arasındaki ayrımı sert bir biçimde yaparken, Bush'un kullandığı "Ya bizimlesiniz ya da teröristlerle" sözünü, aslında İŞİD'in bakış açısına uygun bir şekilde yorumlamaktadır. Bu bağlamda, Bush'un ortaya koyduğu "medeni" ve "barbar" ayrımı, İŞİD için de bir anlam taşımaktadır. İŞİD, Batı'yı "barbarlık ve şer" olarak tanımlar ve kendilerini ise "İslam'ın ve medeniyetin" saflarında görür. Bush'un politikalarıyla bağlantılı olarak, İŞİD, Bush'un terörle savaşta kullandığı her söylemi, aynı zamanda kendi ideolojisini daha geniş bir dini ve kültürel savaşa dönüştürme çabası olarak algılar. İŞİD'in ideolojisi, sadece Batı'yı ve onların müttefiklerini hedef almakla kalmaz, aynı zamanda tüm Müslümanların ve İslam dünyasının, onları sapkın ve mürted olarak tanımladıkları diğer gruplardan ayrılmalarını teşvik eder. Bu bağlamda, İŞİD, Şii, Nusayri ve diğer mezhebi farklılıkları bulunan grupları "mürted" ve "küfür" ile ilişkilendirir ve bu gruplara yönelik şiddetli operasyonlar gerçekleştirir. İŞİD'in bu yaklaşımı, onların inançlarını, sadece siyasi ve as-

44 Dabıq, no. 1, 10.

45 Hirsh, Michael. "Bush and the World." *Foreign Affairs* 81, no.5 (2002): ss., 18-43, s. 19.

46 Dabıq, no. 4, 43-44.

keri bir mücadeleye değil, aynı zamanda dini bir savaşa dönüştürmelerine olanak tanımaktadır. İŞİD’in ideolojisi, İslam’ın saf ve doğru bir biçimde yaşanması gerektiği, her türlü bid’at ve sapkınlıkla mücadelenin yapılması gerektiği üzerine inşa edilmiştir. Sadece Batı ile değil, aynı zamanda kendi içindeki mezhebi farklılıkları da hedef alarak, “İslam’ın hakiki savunucusu” olduklarını savunurlar

İŞİD’in halifelik ilanı, dünya üzerinde şariat kurallarının hâkim olacağı ve bu kuralları uygulayacak tek otorite olarak kendini sorumlu kılması ile genişleme amacını açıkça ortaya koymaktadır. İŞİD, özellikle Irak ve Suriye’deki topraklarda şeriatın tam anlamıyla uygulanması için kapsamlı bir strateji izlemiştir. Halifelik ilanı, örgütün sadece askeri alanlarda değil, dini, kültürel ve sosyal alanlarda da egemenlik kurma arzusunun bir yansımasıdır. Bu amacın temelinde, İslam/iman alanının mümkün olduğunca genişletilmesi ve tüm dünya Müslümanlarını tek bir devlete dâhil etme düşüncesi yatmaktadır.⁴⁷ İŞİD’in kontrol ettiği topraklar, örgütün gücünün ve etkisinin ne denli büyük olduğunu gösteren somut verilerdir. Irak’ın yaklaşık yüzde kırkı ve Suriye’nin yüzde altmışı üzerinde hâkimiyet kurmuş olması, İŞİD’in bir terör örgütünden çok daha fazlası olduğunu kanıtlamaktadır. Bu topraklar, sadece askeri eylemlerle değil, aynı zamanda ekonomik, sosyal ve askeri yapılanmalarla da yönetilmiştir. Örgüt, kendi içinde bir devlet benzeri yapı kurarak, bu alanlarda devletin sunduğu hizmetleri sunmuş, halkı denetlemiş ve yönetmiştir. Bu durum, İŞİD’in sadece bir terör örgütü olmanın ötesinde, kendisini bir devlet olarak konumlandırma çabası olduğunu gösterir.⁴⁸ Ayrıca, İŞİD’in uluslararası ölçekteki etkisi de oldukça büyüktür. Yüz otuzdan fazla devletten kırk bin yabancı savaşçıyı bünyesinde barındırması, örgütün küresel bir tehdit oluşturduğunu ve global düzeyde genişleme stratejilerinin olduğunu kanıtlamaktadır. Bu savaşçılar, İŞİD’in ideolojisinin farklı coğrafyalara ve topluluklara yayılmasında önemli bir rol oynamış, örgütün globalleşmesine katkı sağlamıştır.⁴⁹ İŞİD’in halifelik ilanıyla başlayan bu süreç, 2019 yılına kadar, özellikle Baguz’da son toprak parçasının kaybedilmesine kadar devam etmiştir. Bu döneme kadar, İŞİD, kendisini İslam’ın saf ve doğru biçimde uygulanacağı tek güç olarak tanıtmış, bu iddiayı gerçekleştirme amacı doğrultusunda hem içsel hem de dışsal politikalarını şekillendirmiştir. Ancak halifeliğin son toprak parçasının kaybı ve sözde halifenin ölümüyle birlikte, İŞİD’in bu devletleşme amacının fiilen sona erdiği söylenebilir. İŞİD’in halifelik ilanı, sadece askeri zaferlerle değil, aynı zamanda ide-

47 Kobs, David M. “The Ideological and Political Power of the Islamic State.” *The Army War College Review* 2, no. 1 (2016): ss., 40-44, s. 42.

48 Speckhard, Anne ve Molly D. Ellenberg. “ISIS in Their Own Words: Recruitment History, Motivations for Joining, Travel, Experiences in ISIS, and Disillusionment over Time – Analysis of 220 In-depth Interviews of ISIS Returnees, Defectors and Prisoners.” *Journal of Strategic Security* 13, no. 1 (2020): ss., 82-127. s., 82.

49 Charles Lister, *Profiling the Islamic State*, (Doha: The Brookings Institution, 2014), 30.

olojik ve kültürel bir devrim yaratma amacı güdüyordu. Ancak, kontrol ettikleri topraklarda devlet benzeri yapılar inşa etmeleri, bu ideolojik devrimin pratikte nasıl şekillendiğini ve örgütün küresel boyuttaki etkisini gösteriyor. Halifeliğin kaybı, örgütün ideolojik amacının fiilen başarısız olduğu bir döneme işaret etse de, IŞİD'in dünya üzerindeki etkisi, özellikle ideolojik ve terörist eylemleriyle, hâlâ devam etmektedir.

IŞİD'in devletleşme ya da hilafeti tesis etme amacı doğrultusunda beş temel adımdan oluşan bir strateji belirlediği görülmektedir. Bu stratejik adımlar, sırasıyla hicret, birleşme (cem), tağutları istikrarsızlaştırmak, konsolidasyon (tamkin) ve hilafet adımlarından oluşmaktadır.⁵⁰ Örgütün bu süreçteki ilk aşaması olan hicret, hem ideolojik hem de stratejik açıdan kritik bir öneme sahiptir. Özellikle Ebu Musab ez-Zerkavi döneminden itibaren bu kavrama büyük bir vurgu yapılmış ve örgütün genişleme planlarının temel bir unsuru olarak görülmüştür. İslam tarihinde Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göçü ile bağdaştırılan hicret, IŞİD tarafından Dar'ul-İslam'ın bulunmadığı veya hükümsüz olduğu dönemlerde cihadın bir parçası ve olmazsa olmaz bir yükümlülük olarak sunulmuştur. Bu çerçevede hicretin, İslam'ın yeniden inşası ve savunulması için süreklilik arz eden bir eylem olduğu vurgulanmıştır. Zerkavi'nin, örgütün ilk yıllarında hicret için güçlü bir devlet yapılanmasının bulunmadığı toprakları seçmesi, bu stratejik planın bir örneği olarak değerlendirilebilir. Afganistan'da başlayan bu süreç, Zerkavi'nin Irak'ın kuzeyine göç ederek burada Tevhid ve Cihat örgütünü kurmasıyla devam etmiştir.⁵¹ Bu bağlamda, IŞİD ideologları, Zerkavi'nin bu hareketini, Hz. Muhammed'in hicreti ile eşleştirerek bir meşruiyet zemini oluşturmaya çalışmışlardır.⁵² Sözde halifeliğin ilanından sonra hicret, örgüt tarafından farz-ı ayn olarak tanımlanmış ve bu bağlamda tüm Müslümanlara çağrıda bulunulmuştur. Ancak bu çağrı, yalnızca savaşçıları değil, aynı zamanda devletin inşası ve yönetimi için gerekli olan uzman bireyleri de hedeflemiştir. Doktorlar, mühendisler, âlimler, kadılar, fıkıhçılar ve idari alanlarda uzmanlaşmış kişilere yönelik özel vurgu, örgütün yalnızca askeri bir yapı olmaktan öteye geçerek bir devlet mekanizması kurma arzusunu yansıtmaktadır.⁵³ Bu seçici yaklaşım, örgütün stratejik hedeflerine ulaşma çabasını ve ideolojik propagandasını şekillendiren bir araç olarak görülmektedir. Hicrete olan bu vurgu, dini referanslarla da desteklenmiştir. Örgüt, hicretin kıyamet gününde büyük bir sevapla karşılık bulacağı⁵⁴ ve Hz. Muhammed'in hadislerinde haccın ve

50 Dabıq, no. 1, 38.

51 Dabıq, no. 1, 36.

52 Paul Kamolnick, *The Al-Qaeda Organization and The Islamic State Organization: History, Doctrine, Modus Operandi, and U.S. Policy to Degrade and Defeat Terrorism Conducted in the Name of Sunni Islam*, (Carlisle: U.S. Army War College Press, 2017), 146.

53 Dabıq, no. 1, 11.

54 Dabıq, no. 2, 3.

hicretin tüm günahları sileceğine işaret ettiğini ileri sürerek,⁵⁵ hicreti yerine getirmeyenlerin manevi bir yükümlülük altında olacağını savunmuştur. Ayrıca, hicret etmeyenlerin kıyamet günü büyük bir sorumlulukla karşılaşacaklarına dair bir korku ve manevi baskı oluşturulmuştur.⁵⁶ Bu bağlamda, örgüt propagandasında, hicretin Mekke, Medine ve Kudüs'ün kurtarılması için gerekli olduğu, böylece kıyamet gününde büyük amellere sahip olunacağı vurgulanmıştır. Söz konusu bu söylemler ve çağrılar, İŞİD'in sözde İslam Devleti vatandaşlarının sayısını artırma ve devlete bağlılık oluşturma çabalarının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Özellikle uzmanlaşmış bireylerin katılımıyla, askeri yapıdan ziyade sosyal, idari ve ekonomik bir devlet organizasyonu kurmayı hedefleyen örgüt, bu stratejik planı hayata geçirmek için hicreti bir araç olarak kullanmıştır. Böylece hicret, hem örgütün genişleme stratejisinin hem de ideolojik meşruiyetinin temel taşlarından biri haline gelmiştir.

Cemin (birleşme) aşaması, İŞİD'in stratejik planında önemli bir yer tutmaktadır ve bu adımın, Zerkavi döneminden el-Bağdadi dönemine kadar süregelen bir süreç olduğu görülmektedir. Zerkavi, hilafetin tesisine giden yolda güç birliği oluşturmak amacıyla, kurmuş olduğu Tevhid ve Cihat Örgütü'nü Ekim 2004'te el-Kaide ile birleştirmiş ve bu birleşim sonucunda oluşum, Irak El-Kaidesi adıyla anılmaya başlanmıştır.⁵⁷ Bu durum, İŞİD'in güçlenme sürecinde bir kırılma noktası olarak değerlendirilebilir. Daha sonraki bir birleşme örneği ise Ocak 2006'da gerçekleşmiştir. Bu tarihte Irak El-Kaidesi, bölgede faaliyet gösteren çeşitli Sünni direniş grupları ile birleşerek Mücahitler Şura Konseyi'ni oluşturmuştur.⁵⁸ Bu hamle, örgütün farklı gruplarla ittifaklar kurarak genişleme stratejisini sürdürdüğünü göstermektedir. Zerkavi'nin ölümünden sonra, Ekim 2006'da Irak İslam Devleti adı altında devletleşme sürecine giren örgüt, el-Bağdadi'nin liderliğinde bu stratejiyi devam ettirmiştir. El-Bağdadi'nin, Suriye'de Nusra Cephesi'ni kurdurması ve ardından Nisan 2013'te İŞİD adı altında bu yapı ile birleştiğini ilan etmesi de bu adımın bir parçası olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar Nusra Cephesi bu birleşmeyi reddetmiş olsa da, örgütten önemli sayıda savaşçının İŞİD'e katıldığı bilinmektedir.⁵⁹ Bu durum, İŞİD'in birleşme stratejisinin, sadece örgütler arası ittifaklarla sınırlı kalmayıp, bireysel düzeyde savaşçıları kendi bünyesine çekerek güç kazandığını göstermektedir. Diğer yandan, İŞİD'in birleşme stratejisinin küresel düzeyde de etkili olduğu görülmektedir. Boko Haram gibi bölgesel

55 Dabıq, no. 3, 23.

56 Dabıq, no.3, 26.

57 Abdul Basir Yosufi, "The Rise and Consolidation of Islamic State: External Intervention and Sectarian Conflict," *Connections: The Quarterly Journal* 15, no.4 (2016):, ss., 91-110, s. 94.

58 Gürler, Recep Tayyip ve Ömer Behram Özdemir. "DEAŞ: Ortaya Çıkışı, Yükselişi ve Çöküşü." *Orta Doğu'da Devlet Dışı Silahlı Aktörler içerisinde*, Editörler: Murat Yeşiltaş ve Burhanettin Duran, 463-495. İstanbul: SETA Kitapları, 2019, 469.

59 Gürler ve Özdemir, "DEAŞ: Ortaya Çıkışı, Yükselişi ve Çöküşü," 469, 478-479.

terör örgütlerinin, İŞİD'in sözde halifesine biat ederek onun bir uzantısı haline gelmesi,⁶⁰ örgütün bu adımı küresel bir boyuta taşıdığını göstermektedir. Böylelikle, İŞİD'in birleşme stratejisi, hem bölgesel hem de uluslararası düzeyde örgütün etkisini artırmaya yönelik bir araç haline gelmiştir.

Tağutları istikrarsızlaştırma, İŞİD'in belirlediği beş stratejik adımdan üçüncüsünü oluşturmaktadır ve bu adım, örgütün hem bölgesel hem de küresel ölçekte yürüttüğü silahlı saldırılar ile ideolojik propagandaları üzerinden gerçekleştirilmiştir. İŞİD, şariat kurallarının uygulanmadığı ve kendisi tarafından tağut olarak tanımlanan devletlere yönelik saldırılar düzenleyerek bu adımı hayata geçirmiştir. Irak ve Suriye'deki devlet güçlerine yönelik somut saldırıların yanı sıra Brüksel, İstanbul, Londra, New York, Paris ve Sidney gibi dünya metropollerinde gerçekleştirilen saldırılar, örgütün terörizmin temel amaçlarından biri olan hedef ülkeleri istikrarsızlaştırma gayretinin bir parçasıdır. Örgüt, bu saldırıların etkisini artırmak ve korku atmosferi oluşturmak amacıyla, yayın organlarında bu eylemlere geniş yer vermiştir.⁶¹ Örneğin, dergilerinde "tağut rejimlerin kâfir halklarına" yönelik saldırılarının görsellerini paylaşarak, sözde İslam Devleti'ne karşı savaşan devletlerin vatandaşlarının öldürülmesini meşrulaştırmaya çalışmıştır. Ayrıca, bu yayınlarda hacı olarak nitelendirilen devletlerin sokaklarında saldırıların devam edebileceği vurgulanmış ve böylelikle hem bir sonraki saldırıya dair korku ve endişe yaratılması hem de cihadın bu ülkelerin topraklarında da sürdürülebileceği fikrinin yayılması hedeflenmiştir.⁶² Tağutları istikrarsızlaştırma adımıyla yönelik bir diğer örnek, ABD'ye karşı yürütülen propaganda faaliyetleridir. ABD Savunma Bakanlığı'nın "İŞİD terör örgütüne karşı, insani yardım ve Irak güvenlik güçlerine yardım" içerikli bir belgesinin görseli, örgüt tarafından manipüle edilerek paylaşılmıştır. Bu paylaşımda, ABD'nin hava saldırılarının sivillerin ölümüne neden olduğu ve bu saldırılarda öldüğü iddia edilen çocukların fotoğraflarıyla ABD'nin eylemleri sorgulanmıştır.⁶³ Örgüt, bu tür propagandalar ile hem uluslararası toplumun hem de ABD içerisindeki Müslümanların tepkisini toplamayı hedeflemiştir. Böylelikle, ABD'nin yalnızca dış politikasında değil, kendi iç kamuoyunda da istikrarsızlığa yol açılması amaçlanmıştır. Bu strateji, İŞİD'in sadece fiziksel saldırılarla değil, aynı zamanda manipülatif medya içerikleri ile de tağut olarak nitelendirdiği devletlere karşı bir mücadele yürüttüğünü göstermektedir.

60 Luca Raineri ve Alice Martini, "ISIS and Al-Qaeda as Strategies and Political Imaginaries in Africa: A Comparison between Boko Haram and Al-Qaeda in the Islamic Maghreb," *Civil Wars* 19, no.4 (2017): ss. 1-23, s.2.

61 Speckhard, Anne ve Molly D. Ellenberg. "ISIS in Their Own Words: Recruitment History, Motivations for Joining, Travel, Experiences in ISIS, and Disillusionment over Time – Analysis of 220 In-depth Interviews of ISIS Returnees, Defectors and Prisoners." *Journal of Strategic Security* 13, no. 1 (2020): ss., 82-127, s., 82.

62 Dabıq, no.6 (2015 - Rebiülevvel 1436): 3-4.

63 Dabıq, no.4, 49-51.

Stratejinin dördüncü adımını oluşturan konsolide olma ve nihai amacı teşkil eden hilafet, IŞİD'in işgal ettiği ve etmeyi hedeflediği topraklarda hakimiyet sağlayarak “gerçek” İslami düzeni kurma girişimleri olarak değerlendirilebilir. Bu adımlar, IŞİD'in Irak İslam Devleti'nden İslam Devleti'ne dönüşüm süreci ve sonrasında yaşadığı zayıflama ya da çöküş evrelerine rağmen, örgütün bu strateji temelinde belirli bir başarıya ulaştığını göstermektedir. IŞİD, kontrol sağladığı bölgelerde bir ulus devletin sağladığı hizmetlere benzer düzenlemeler yapmıştır. Örneğin, örgüt hâkimiyetindeki bölgelerde şeriat mahkemeleri kurulmuş, sokaklarda şeriat kurallarına uyulup uyulmadığını denetlemek için kadın ve erkeklerden oluşan hisbah adlı polis güçleri oluşturulmuştur. Ayrıca, hastaneler, aşevleri ve kız ve erkekler için ayrı eğitim veren İslami okullar açılmıştır.⁶⁴ Bu faaliyetler, IŞİD'in yalnızca bir terör örgütü değil, aynı zamanda bir “devlet” gibi davranmaya çalıştığını ve bu amaçla altyapı hizmetleri sunmaya yönelik bir çaba içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Örgütün devletleşme hedefini destekleyen bir diğer strateji ise kendi para birimini oluşturma girişimidir. IŞİD, dergilerinde Müslüman ümmetin, çıkar temelli küresel ekonomik sistem içerisinde yozlaştırılmasını engellemek amacıyla altın, gümüş ve bakırdan yapılmış paralar basılacağını duyurmuştur.⁶⁵ Bu girişim, örgütün bir ulus devlet gibi ekonomik bağımsızlık sağlamaya çalıştığını yansıtmaktadır. Söz konusu para birimi girişimi, IŞİD'in devletleşme sürecini meşrulaştırma ve Müslümanlara kendilerini alternatif bir düzen sunan lider olarak tanıtmaya çabalarının bir parçasıdır. Bu stratejiler göz önüne alındığında, IŞİD'in devletleşme amacına yönelik adımlarının ideolojik ve pratik açıdan birbirini tamamladığı ve bu amacın gerçekleştirilmesi için belirli bir tutarlılık sergilediği görülmektedir. Ancak, bu girişimlerin uluslararası toplum nezdindeki meşruiyet kazanma çabaları ve uzun vadeli sürdürülebilirlik açısından yeterli olmadığı da açıkça anlaşılmaktadır.

Sonuç

IŞİD, ideolojik bir temel üzerine inşa ettiği stratejilerle, dini ve siyasi meşruiyet arayışını hem bölgesel hem de küresel ölçekte yoğun bir şekilde sürdürmüştür. Örgüt, hilafet ilanından başlayarak, kontrol ettiği bölgelerde şeriat esaslarına dayalı bir düzen kurma, sosyal ve ekonomik yapılar inşa etme ve propagandalar yoluyla kendisini İslam'ın “gerçek temsilcisi” olarak tanıtmaya çabası içerisinde olmuştur. Bu çabalar, örgütün yalnızca bir terör yapılanması değil, aynı zamanda bir devlet olarak algılanma gayesini ortaya koymaktadır. Ancak, IŞİD'in bu stratejileri, uluslararası toplum tarafından bir devlet olarak tanınmasını sağlayacak meşruiyeti oluştura-

64 Lister, Profiling the Islamic State, 27-28.

65 Dabıq, no.5, 18-19.

mamış, aksine örgütün ideolojik sınırlılıkları ve şiddet temelli yöntemleri nedeniyle zayıflamasına neden olmuştur.

İŞİD’in meşruiyet arayışında kullandığı yöntemler, teolojik söylemlerden ekonomik girişimlere, bölgesel işgallerden küresel eylemlerine kadar geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Örgüt, şeriat mahkemeleri kurarak adalet sistemi oluşturmaya, hisbah gibi dini polis güçleriyle toplumu kontrol altına almaya, eğitim ve sosyal hizmetlerle bir “İslami devlet” kimliği inşa etmeye çalışmıştır. Ayrıca, altın, gümüş ve bakır para basmayı planlayarak, modern ekonomik sistemlere karşı alternatif bir düzen oluşturma iddiasında bulunmuştur. Ancak bu uygulamalar, ulus-devletlerin egemenlik anlayışını tehdit eden bir yapı olarak algılanmış ve uluslararası toplumun sert müdahaleleriyle karşılaşmıştır.

Örgütün şiddet temelli stratejileri, bölgesel işgallerden küresel terör eylemlerine kadar uzanan bir süreci kapsamaktadır. İŞİD, “tağut” olarak nitelendirdiği devletlere ve bunların halklarına yönelik gerçekleştirdiği saldırılarla, küresel çapta bir korku atmosferi yaratmayı ve kendisini bir güç merkezi olarak kabul ettirmeyi amaçlamıştır. Ancak, bu eylemler, uluslararası toplumun birleşik bir şekilde hareket etmesine ve örgüte karşı sert müdahalelerde bulunmasına yol açmıştır. Örneğin, ABD öncülüğündeki uluslararası koalisyon güçleri, hava saldırıları ve yerel kara birlikleriyle örgütün toprak kontrolünü sona erdirerek, İŞİD’in “devlet” iddiasını fiilen ortadan kaldırmıştır. Bunun yanı sıra, İŞİD’in Müslüman topluluklar içinde meşruiyet kazanma çabaları da büyük ölçüde başarısız olmuştur. Örgütün şiddet içerikli söylemleri ve eylemleri, birçok Müslüman alim ve toplum lideri tarafından kınanmış, İslam dünyasında geniş bir kabul görmemiştir.

İŞİD’in propaganda stratejisi, örgütün dini ve siyasi meşruiyet arayışının bir diğer önemli boyutunu oluşturmaktadır. Örgüt, sosyal medya ve diğer dijital platformlar aracılığıyla dünya genelinde geniş bir kitleye ulaşmayı başarmış ve bu platformlar üzerinden kendisini İslam’ın ideal devleti olarak tanıtmaya çalışmış içine girmiştir. Özellikle İngilizce, Arapça ve diğer dillerde yayınlanan videolar, dergiler ve bildiriler, örgütün propagandasını küresel bir boyuta taşımıştır. Bu propagandalar, hem bireysel cihatçıları örgüte çekmek hem de uluslararası alanda korku ve endişe yaratmak için stratejik bir araç olarak kullanılmıştır. Ancak, bu propaganda faaliyetleri, örgütün şiddet içerikli söylemleri nedeniyle çoğu zaman ters tepmiş ve uluslararası kamuoyunda İŞİD’e karşı güçlü bir direnişin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Örgütün, kontrol ettiği bölgelerde şeriat esaslarına dayalı bir düzen kurma çabaları, yerel halkla olan ilişkilerinde belirleyici bir faktör olmuştur. İŞİD, şeriat mahkemeleri aracılığıyla adalet sağlamaya çalışmış, hisbah polis gücü ile toplumsal düzeni denetlemiş ve sosyal hizmetler

sunarak halk desteğini kazanmayı hedeflemiştir. Ancak, bu uygulamalar, çoğu zaman zorlayıcı ve baskıcı bir nitelik taşıdığı için yerel halk arasında huzursuzluk yaratmış ve İŞİD'e karşı direnişin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin, örgütün kadınlara yönelik sert kıyafet kuralları, keyfi cezalandırmalar ve ekonomik kaynakların gaspı gibi uygulamaları, kontrol ettiği bölgelerde halkın desteğini kaybetmesine yol açmıştır.

İŞİD'in, dini meşruiyet arayışında Selefi-Cihatçı ideolojiyi temel alması, örgütün hem güçlü hem de zayıf yönlerini ortaya koymuştur. Selefi-Cihatçı ideoloji, örgütün teolojik bir çerçeve oluşturmasını sağlarken, aynı zamanda bu çerçevenin dar kapsamlı ve radikal yapısı nedeniyle geniş bir kabul görmemiştir. Örgütün, hilafet ilanını dini bir zorunluluk olarak sunması ve Müslümanlar arasında bir birlik çağrısı yapması, teorik olarak etkileyici görünse de, pratikte bölgesel ve mezhepsel ayrılıkları derinleştirmiştir. Özellikle Sünni olmayan Müslüman topluluklar ve Şii nüfus üzerinde uygulanan baskıcı politikalar, örgütün İslam dünyasındaki meşruiyetini daha da zayıflatmıştır.

Sonuç olarak, İŞİD'in dini ve siyasi meşruiyet arayışı, teorik açıdan belirli bir tutarlılık ve stratejik bir uyum sergilese de, uygulamada bu çabaların uluslararası hukuk, egemenlik anlayışı ve modern devlet düzeniyle çeliştiği açıkça görülmektedir. Örgütün ideolojik sınırları, yalnızca dar bir teolojik yoruma dayanması ve bu sınırların şiddet temelli stratejilerle desteklenmesi, onun bölgesel ve küresel ölçekte destek bulma potansiyelini ciddi anlamda sınırlamıştır. Bu sınırlılıklar, örgütün uzun vadede sürdürülebilir bir yapı oluşturmasını engellemiş ve hem bölgesel hem de uluslararası düzeyde zayıflamasına neden olmuştur. Örgütün ideolojik meşruiyet arayışları kapsamında attığı adımlar, hem yerel halkın desteğini kazanmada hem de küresel ölçekte bir tanınma elde etmede başarısız olmuştur. Şeriat düzeni inşa etme iddiasıyla kurulan adalet sistemleri, sosyal hizmet projeleri ve ekonomik yapılandırmalar, özellikle yerel halk nezdinde beklentileri karşılamaktan uzak kalmış, uygulamadaki tutarsızlıklar ve şiddet dolu politikalar, örgütün desteğini giderek kaybetmesine neden olmuştur. Bu durum, modern ulus-devlet düzeninin ve küresel normların, terör örgütlerinin meşruiyet arayışlarına karşı hala etkin bir şekilde işlediğini ortaya koymaktadır. İŞİD'in çöküşü, örgütün yalnızca askeri alanda değil, ideolojik ve stratejik boyutta da başarısız olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Dabıq, no.1. 2015 - Ramazan, 1435.
- Dabıq, no.2. 2014 - Ramazan 1435.
- Dabıq, no.5. 2014 - Muharrem 1436.
- Dabıq, no.3. 2014 - Sevvat 1435.
- Dabıq, no.4. 2014 - Zilhicce 1435.
- Dabıq, no.6. 2015 - Rebiülevvel 1436.
- Konstantiniyye, no.1. 2015 - Şaban 1436.
- Konstantiniyye, no.3. 2015 -Zilhicce 1436.
- Kutub, Seyyid. Yoldaki İşaretler –İman’ın İlkeleri-, Salih Uçan (çev.). İstanbul: Hicret Yayınları, 1980.
- Çakmaktaş, Nurullah. “Bağlam-Düşünce İlişkisi Açısından Daiş’in İdeolojik Teşekkülü”. Akademik Hassasiyetler 11/25 (Ağustos 2024), 551-569.
- Çakmaktaş, Nurullah, (2024). Müslüman Dünyada Dini Radikalizmin Yeni Bir Evresi Olarak Daiş Düşüncesi. Öneri Dergisi, 19(62), 39-60.
- Çağlar, Ali (1997). “Terör ve Örgütlenme”, AMME İdaresi Dergisi, 30 (3), ss., 120-133
- Hirsh, Michael. “Bush and the World.” Foreign Affairs 81, no.5 (2002): 18-43.
- Duderija, Adis. “Constructing the religious Self and the Other: neotraditional Salafi manhaj.” Islam and Christian-Muslim Relations 21, no.1(2010): 75-93.
- Bozorgmehri, Majid. “Roots of Violence by ISIS, An Analysis on Beliefs.” International Journal of Social Science Studies 6, no.3 (2018): 1-8.
- Beyhan Gürbüz, Dini Motifli ve Uluslararası Bir Terör Örgütü Olarak El-Kaide, (Ankara: Atılım Üniversitesi, 2008).
- Acar, Ünal, (2012). A’dan Z’ye Terörizm. Ankara: Kripto Yayın Dağıtım
- Kobs, David M. “The Ideological and Political Power of the Islamic State.” The Army War College Review 2, no. 1 (2016): 40-44.
- Albayrak, Ali. “Terör-Din İlişkisi (ziliği) Üzerine”. Dini Araştırmalar 7/20 (Haziran 2004). ss., 291-301
- Kirman, M. Ali. “Küresel Bir Sorun Olarak Din Ve Şiddet”. Dini Araştırmalar 7/20 (Haziran 2004), ss., 315-332
- Erdem, Süleyman, (2016). Cihatçılar: El-Kaide ve IŞİD’e Katılanların Hikâyesi. İstanbul: Yakın Plan.
- Canan Orhan Gönül, “Uluslararası İlişkilerde Bir Şiddet Tezahürü Olarak Uluslararası Terörizm ve Işid Örneği”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

- İskender Karakaya, **“Küresel Terörizmin Dönüşümü: El-Kaide’den Işid’e”**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).
- Yunus Akçalı, **“Modern Selefilik’in Gelişimi”**, *Ortadoğu’da Devlet Altı Gruplar: Örgüt, Mezhep, Etnisite*, Erkan Ertosun, Mahmut Akpınar, Nurettin Altundegir (der.), Ankara, İldem Yayınları, 2015.
- Kuyaksil, Ali, (2014). “Terör Örgütlerinin İdeoloji Unsuru Olarak Kullandığı Bazı Dini Kavramlar”, *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi*, 1(1), ss., 79-114
- Kamolnick, Paul. *The Al-Qaeda Organization and The Islamic State Organization: History, Doctrine, Modus Operandi, and U.S. Policy to Degrade and Defeat Terrorism Conducted in the Name of Sunni Islam*. Carlisle: U.S. Army War College Press, 2017.
- Lister, Charles. *Profiling the Islamic State*. Doha: The Brookings Institution, 2014.
- T. Kaşıkçı ve G. D. Bülbül, **“Selefi-Cihadi Örgütlerin Karşılaştırmalı Analizi: El Kaide ve IŞİD Örneği”**, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, c. 9, s. 2 (2023), s. 98-110.
- Gürler, Recep Tayyip ve Ömer Behram Özdemir. “El-Kaide’den Post-Kaide’ye Dönüşüm: IŞİD.” *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1, no.1 (Mayıs 2014): 113-155.
- Gürler, Recep Tayyip ve Ömer Behram Özdemir. “DEAŞ: Ortaya Çıkışı, Yükselişi ve Çöküşü.” *Orta Doğu’da Devlet Dışı Silahlı Aktörler* içerisinde, Editörler: Murat Yeşiltaş ve Burhanettin Duran, 463-495. İstanbul: SETA Kitapları, 2019.
- Neer, Thomas ve Mary Ellen O’Toole. “The Violence of the Islamic State of Syria (ISIS): A Behavioral Perspective.” *Violence and Gender* 1, no. 4 (2014): 145-156.
- Raineri, Luca ve Alice Martini. “ISIS and Al-Qaeda as Strategies and Political Imaginaries in Africa: A Comparison between Boko Haram and Al-Qaeda in the Islamic Maghreb.” *Civil Wars* 19, no.4 (2017): 1-23.
- Rej, Abhijnan. “The Strategist: How Abu Mus’ab al-Suri Inspired ISIS.” *ORF Occasional Paper* (Ağustos 2016): 1-18.
- Speckhard, Anne ve Molly D. Ellenberg. “ISIS in Their Own Words: Recruitment History, Motivations for Joining, Travel, Experiences in ISIS, and Disillusionment over Time – Analysis of 220 In-depth Interviews of ISIS Returnees, Defectors and Prisoners.” *Journal of Strategic Security* 13, no. 1 (2020): 82-127.
- Yetim, Mustafa, Rıdvan Kalaycı ve Tamer Kaşıkçı. *Ortadoğu’da Devlet-Dışı Aktörler ve Arap Baharı, Müslüman Kardeşler, Hizbullah ve Hamas*. Ankara: Orion Kitabevi, 2020.

Yosufi, Abdul Basir. “The Rise and Consolidation of Islamic State: External Intervention and Sectarian Conflict.” *Connections: The Quaterly Journal* 15, no.4 (2016): 91-110.



BÖLÜM

3

KELAM EKOLLERİNDE GÜNAH KAVRAMI VE BÜYÜK GÜNAH MESELESİ

Nihat ERCAN¹

1 Çorum Hitit Üniversitesi Lisansüstü Ana Bilim Dalı Başkanlığı, Temel İslam Bilimleri, Kelam Bölümü, nihatercanakynt@gmail.com, Orcid: 0009-0006-9434-2774

Giriş

İslam toplumunda meydana gelen siyasi ve sosyal ihtilaflar Hz. peygamberin vefatından hemen sonra başladığı bilinmektedir. Fedek arazisi, kimin halife olacağı, Hz. Osman'ın şehadeti, Cemel ve Sıffin savaşı, tahkim meselesi beraberinde itikâdi tartışmaları gün yüzüne çıkarmıştır. Özellikle büyük günah meselesi bu minvalde tartışma alanı bulmuş ve Müslümanlar arasında yapılan savaşta öldürülenin durumu ve dini açıdan suçu işleyenin hükmü gibi konular tartışılmaya başlamıştır. Bu konuda klasik dönem ekollerinden harici, mutezile, Murcie, Eşarilik gibi ekollerin bir takım görüşler ileri sürmesi kelim ilmi alanında ilk problemlerin tartışma sahasını genişletmiştir.¹

Genel olarak Mürtekb-i Kebire konusu kelim ekollerinde iman, amel, tekfir vb. Kavramlar ekseninde açıklanmaya çalışılmış olup büyük günah işleyenin dünya ve ahiretteki durumlarının anlaşılma istendiği görülmektedir.²

Bu bölümde bazı ekollerin günah anlayışı ve İslâm kelim ilminde “kebire” kavramı ile karşılanan büyük günah meselesine yaklaşımları yer almaktadır.

Mâtürîdî İtikadında Günah Kavramı ve Büyük Günah Meselesi

Maturidi Kitab'üt Tevhid eserinde detaylıca yer verdiği günah konusunun dindeki durumu ve günah işleyenlerin konumunu değerlendirmektedir. Birinci grup görüşte kişiyi imandan çıkaran günahları mütalaa ederken büyük günah küçük günah ayrımı yapmadan tüm işlenen günahların imandan çıkardığını ayetlerden delillerle ifade ederler.³

Buna delil olarak “O ateşe ancak dini gerçekleri yalanlayıp yüz çeviren kötüler girer”⁴ “Kim bir kötülük yaparsa cezasını görür”⁵ “kim kötülükle gelirse o onun dengiyle cezalandırılır”⁶ bu görüşe göre küçük günahlara da ceza verileceği ifade edilmekle birlikte sadece nankörlerin cezalandırılacağı haber verilmektedir. Bir diğer delil olarak “Allah ve resulünü incitenlere Allah dünyada ve ahirette lanet etmiş ve kendileri için horlayıcı bir azap hazırlamıştır”⁷ Bu ayette de ifade edildiği gibi itaatten ayrılan, söz

1 Cemalettin Erdemci ve diğerleri. Editör Fadıl Aygün Kelim tarihi ,beyan yayınları ,2021 İstanbul

2 Erkan Yar, “Eş'ârî'nin Teolojik Görüşleri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/11 (2006): 15.

3 (Mâtürîdî, 2013, 487)

4 Leyl 92/15-16,

5 Nisa 4/123

6 En'am 6/160

7 Ahzap 33/57

dinlemeyen, tebliğ edilen davranışlara uyum sağlamayan isyankârların da Allah'ın Resulüne eziyet etmiş olacağı açıktır.⁸

Bu şekilde masiyet işleyen kimseler Rablerine verdiği sözünü “elest bezminde ikrar edilen inancı”⁹ yerine getirmemiş olan kimselerdir sadece inandık demek kişinin açığa vurduğu inancındaki samimiyeti ortaya koymaya elbette yeterli görmeyen bir anlayışla kişi işlediği günah nedeniyle onu yaratan yüce Allah'a karşı gelmiş olup şeytanın davetine ve emrine uymak suretiyle de ona icabet etmektedir. Bu niteliğe haiz olan kimse şeytana tapınmakta ve kafir statüsüne girmektedir.¹⁰

Maturidi Hataen ya da icbar yoluyla oluşan günahların bağışlanan günahlar kapsamında olduğunu belirtmektedir. Bu konuyu Ahzab suresi 5. Ayeti ile “yanılarak yaptıklarınız da size vebal yoktur ancak kalplerinizin bile bile yöneldiğinde günah vardır” ayeti ile delillendirmektedir. Başka bir ayette ise inkara zorlananlar istisna edilerek onların kalbinde iman olduğu ve kafirliğe açmadığını, Allah'ın gazabına dahil olmadığı bir durum söz konusu edilmektedir¹¹

İkinci grup da günah taksimi yaparak küçük günah ve büyük günah ayırımına yönelik görüş bildirmektedir. Buna göre Maturidi'nin de kanaatine göre küçük günahların kişiyi dinden çıkarmayacağı ki burada mutlak tehdit kâfirler içindir ve cezasını çektikten sonra ya da affa mazhar oluktan sonra veyahut büyük günahlardan kaçınma yolu ile bağışlanması mümkün görülmektedir.

İman ehlinin cehennemde ebediyen kalmasını isabetli bir görüş bulmayan Maturidi, Zilzal süresinde 7.8. ayette yer alan zerre miktarı iyiliğin ve kötülüğün hesabının olmasıyla bu duruma izahat getirmektedir¹² Nitekim “kim zerre ağırlığınca hayır amel işlerse, onu görür. Kim de zerre ağırlığınca şer amel ederse, onu görür” buyrulur. Dolayısıyla kafirin iyiliği ve büyük günahlardan kaçınan kimselerin kötülüğü sevapları eksiltmede ve azapta etkilidir. Nitekim ayet amelin silinmemesi bahtiyar olanlara fayda sağlayıcı bir şart; bağışlanma durumunun olmaması ise bahtsızlara yönelik bir şart taşımaktadır.¹³ Böylece İlâhi beyanda yer alan ifade gereğince ebedi cehennem unsurunun Maturidi tarafından isabetli bulunmadığı söylenebilir.

8 Ebu Mansur el Maturidi, kitabüt tevhid, terc: Bekir Topaloğlu, İsam yayın 2017 : İstanbul s: 488

9 Araf 172-173

10 Ebu Mansur el Maturidi, kitabüt tevhid, terc: Bekir Topaloğlu, İsam yayın 2017 : İstanbul s: 489

11 .(Nahl, 16/106) Ebu Mansur el Maturidi, kitabüt tevhid, terc: Bekir Topaloğlu, İsam yayın 2017 : İstanbul s: 490

12 .(Mâtürîdî, 2013, 490)

13 KADI NASİRÜDDİN EBU SAİD ABDULLAH BİN ÖMER BİN MUHAMMED EŞ- Şİ RAZİ EL- BEYDAVÎ , Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil ,cilt :5(tercüme: Abdülvehhab Öztürk) kahraman yayın;İstanbul 2011

Yine bu hususta Taberî, tefsirinde yaptığı beyanda hadislerden yola çıkarak bir müminin, yaptığı günahların karşılığını dünyada görecektediğini ve sevaplarının karşılığını da ahirette görecektediğini; kafirin ise yapmış olduğu iyiliklerin karşılığını dünyada görürken, kötülüklerinin karşılığını ise ahirette bulacağını, onun inkârı ile birlikte yapmış olduğu iyiliklerin ahirette ona fayda sağlamayacağını ifade etmektedir.¹⁴

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın iyiliği emretmesi, ona çağırması ve işlemlerini desteklemesi veya gerekli gücü verme yönünde Mutezile tarafından Allah'a izafe edilen bu hususta mümin de kâfir de eşit konumdadır.¹⁵ Öyleyse kişinin fiilini tercihi söz konusudur denilebilir. Nitekim irade kulda bulunmaktadır. Eğer davranışlar iradesiz oluşmuş olsaydı hiç kimse hastalık korkusuyla fazla yiyip içmeyi bırakmaz, iştahlı olduğundan dolayı yiyip içmez herhangi bir zevk alamazdı. Ayrıca İnsan fıtratında mevcut olan bu durum için cebr söz konusu değildir.¹⁶

Allah'ın emrettiği fiiller övgü ya da yergi neticesi taşımaktadır. Akıl ve hikmet ile konuya açıklık getiren Maturidi bu hususta yüce Allah'ın kafir olanlara ebedi olarak azap etmesini ve onları bağışlamamasını, düşmanıyla dostunu eşit görmemesinden kaynaklı olduğunu belirtmektedir. Bu durumda şayet dost düşman eşit tutulsa idi böyle bir kimse Hikmet sahibi sayılamazdı. Böylece kafirin bağışlanması fiillerin hikmetini ortadan kaldırmış olacaktır. Hatta yerilmesi gereken fiiller böyle bir durumda övülmüş olacaktır.¹⁷

İlk peygamber Hz. Âdem ve zevcesi Bakara suresinde zikredilen kısısada ağaca yaklaşma olayı üzerine Allah'ın emrini çiğneme yoluna girmişlerdir. Maturidi böyle bir problem karşısında işlenen günah durumunun iki çözüm yolunu dile getirmektedir. Bunlardan ilki iman etmiş olan kulun imanının hala geçerli olduğu ve işlenen kabahat ile bunun ortadan kaldırılmadığıdır. Nitekim yüce Allah işledikleri fiilden sonra tekrar onları iman etmeye davet etmemiştir. İkinci çözüm ise uygulanan cezanın karşılığı durumudur ki Mütezile'nin kebire anlayışına benzerlik arz etmektedir. Yüce Allah'ın bu misaldeki hikmeti konusunda Maturidi, bütün insanlar için rahmet vesilesi olması amacına yönelik olduğunu vurgulayan bir anlayışla işlenebilecek her türlü günah nedeniyle Allah'ın rahmetinden

14 Ebu Cafer Muhammed b Cerir et taberi, taberi tefsiri ,cilt :9 tercüme: Kerim Aytekin, Hasan Karakaya hisar yayınevi İstanbul ;1996S:197

15 (Ebu Mansur el Maturidi, kitabüt tevhid, terc: Bekir Topaloğlu, İsam yayın 2017 : İstanbul s:495-496)

16 Ebu Mansur el Maturidi, kitabüt tevhid, terc: Bekir Topaloğlu, İsam yayın 2017 : İstanbul s:231)

17 Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. Te'v'îlâtü'l-Kur'ân Tercümesi. Ed. Yusuf Ş Yavuz. Çev. Fadıl Ayğan. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 6/2017a). S :496).

ümit kesilmemesine vurgu yapmaktadır böylece yaratan ile yaratılan arasındaki dostluk bağı daha güçlü hale gelmiş olacaktır.¹⁸

Hız. Âdem Rabbinden bağışlanma istedi (rabbinin ona öğrettiği kelimelerle) Allah da tövbesini kabul etti. Şüphesiz Allah tövbeleri çokça kabul edendir. Merhamet sahibidir.¹⁹ Burada Hız. Âdem ve zevcesi Rabbinden öğrendikleri ile gereği gibi amel ederek, “Ey Rabbimiz biz kendimize zulmettik, eğer sen bize acımaz merhamet etmezsen hüsrana uğrayanlardan oluruz.”²⁰ şeklinde münacatta bulunmuştur. Dolayısıyla ayette de ifade edildiği üzere kulun Allah’a tevbe etmesi, onun gazabına uğramaktan beri olması, itaate yönelmesi, onu razı etmeye çabasıdır demektir. Allah’ın kulun tövbesine cevap vermesi ise ona tövbeyi nasip etmesi lütuf ve inayettir ki gazaptan vazgeçip, kulundan razı olması onu affetmesidir.²¹

Eş’arî İtikadında Günah Kavramı ve Büyük Günah Meselesi

Eş’arî, itikadî meseleleri ele alırken Mutezîlî anlayışın aşırı akıcılığına karşı çıkışla birlikte akıl ve nakil çatışmasının zeminde olduğu dönemde o Ahmed b. Hanbel’i benimseyen tavır içinde bulunmuş olup zamanla Maturidi paralelinde Sünnî kelam başlangıç döneminde söz sahibi olmuştur. Meselelere aklın ilkelerinin de desteği ile Nasları öne çıkarma metoduna yönelmiştir.²²

Günah işleme bahsini açıklamada kullanılan Eş’arî argümanını kulun fiillerine yönelik açıklamasından yola çıkarak irdelemek mümkündür. Buna göre hadis kudreti yaratan Allah’ın dilemesi ile kul fiilleri yapmaktadır. Fiili yapmasından dolayı ise sorumluluk kuldadır. Cebr anlayışı hâkim olmayan bu durumda kul fiili kesbeder ve iyi kötü arasında seçim yapılması da kulun sorumluluk alanındadır.²³

Esariye göre ilahi emirlere karşı olan her davranış büyük günah kapsamındadır ve günahın büyüklüğü ve küçüklüğü izafidir. İyilikten elde edinilen sevaplar kötülüklerin yapılmasıyla yok olmaz. Kul tövbe ederse Allah’a karşı olan bütün günahlar silinmektedir. Ameli imandan bir parça olarak görmeyen Eşariye göre amellerin karşılığı ilahi bir lütuf olarak ayrica verilirken kullara verilen sevap ve mükafat amelin karşılığı değildir.²⁴

18 Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. Te’v’îlâtü’l Kur’ân Tercümesi. Ed. Yusuf Ş Yavuz. Çev. B Topaloğlu. (İstanbul: Ensar Neşriyat, cilt 1/2015a); s:129

19 (Bakara 2/34)

20 Araf 7/23

21 Ebu Cafer Muhammed b Cerir et Taberi, Taberi Tefsiri, cilt 1, hisar yayınevi, İst;1996

22 Müellif: İRFAN ABDÜLHAMÎD FETTÂH, EŞ’ARÎ, Ebû’l-Hasan, TDV, İslamansiklopedisi, Erişim: <https://islamansiklopedisi.org.tr/esari-ebul-hasan>

23 Eş’arî, el-Lüma’, s. 118; İbn Fûrek, s. 92.

24 a.g.e., s. 150-154, 157-158, 166-167

Eş'arî anlayışa göre günah işlediği halde tevbe eden kimsenin tekrar günaha dönmesi yapmış olduğu tövbeyi anlamsız ve geçersiz kılmamaktadır. Yani tövbesi geçerli olmaktadır. Zira Eş'arî anlayışta tövbe de geçerliliği veya geçersizliğine hükmedilen ibadet kapsamını alınmaktadır. Dolayısıyla sonraki günahın önce yapılan tövbe bitmiş bir ibadet hükmüne gelmektedir. Böylece bitmiş bir ibadetin üzerine butlan (geçersizlik) atfedilmesi de mümkün görülmemektedir. O halde, tekrar günaha dönen kişi için bir öncekinden bağımsız olmak kaydıyla başka bir ibadet hükmünde yeni bir tövbe gerekmektedir²⁵

Günahların ardından yapılan tövbenin bozulması hususunda mutasavvıflar da kelamcılar gibi düşünmekte olup tövbeden sonra tekrar aynı günaha dönen kimse için yeniden tövbe etmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Bunu Allah'tan ümit kesmeme ile bağdaştıran mutasavvıflar birçok defa tevbenin tekrar edilebilir olduğunu ifade etmektedirler²⁶

İmam Eş'ârî büyük günah işlemiş Müslümanların Hz peygamber tarafından şefaate karşılık bulacağını ve cehennemden çıkarılacağını dile getirmektedir. Hatta bu konuda Müslüman alimlerin icma ettiğini ifade etmektedir.²⁷

Esari anlayışta , hazreti peygamber vesilesi ile Allah'ın günahkar kullarına verdiği bir lütuf hediye olarak görülen şefaatin, Mutezile alimlerinin bu konudaki görüşlerinin aksine sadece Cennet ehline değil cehennemle cezalandırılan Müslümanların azaptan kurtulmalarının sağlanmasına yönelik büyük günah işlemiş müminler için şefaatin olacağını savunmaktadır²⁸

Mu'tezîle İtikadında Günah Kavramı ve Büyük Günah Meselesi

Mutezile itizal edenler anlamına gelmekte olup, bu yönüyle ortaya çıkışı ise Vasıl b. Ata al Gazzal 'ın hocası Hasan el Basri meclisine gelen bir adamın büyük günah isleyeninin durumunu sorması ve hocasından evvel Vasil' in "ne mümin ne kâfir; o fasıktır" demesi üzerine hocasının "Vasıl bizden ayrıldı" sözüyle o meclisten ayrılışı ile başlatılmaktadır²⁹

25 . CÜVEYNÎ, Ebi'l-Meâlî Abdülmelik, Kitâbü'l-İrşâd İlâ Kavâtî'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd, thk. Esad Temim, Beyrut, 1413/1992. S. 343.

26 . KUŞEYRÎ, Ebu Kasım Nisaburî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, 1409/1989.s180

27 Eş'arî, 2011: 593)Eş'arî Ebu'l-Hasan Ali B. İsmail, El-İbâne An Usûli'd-Diyâne, , (Nşr. Sâlih B. Mukbil B. Abdillâh El Useymî), Riyad : Dâru'l-Fazîle, 2011.

28 . (Eş'arî, 2011: 594) Eş'arî Ebu'l-Hasan Ali B. İsmail, El-İbâne An Usûli'd-Diyâne, , (Nşr. Sâlih B. Mukbil B. Abdillâh El Useymî), Riyad : Dâru'l-Fazîle, 2011.

29 . Bak. Muhammed b. An-Nu'mân, Eiâi! Al-Makâlât JVI-Mezâhib Va'Imuhtarât, s. 4-7, Tebriz 1371; aş Şehrestâni, al-Milel Va'n-ihâl, c. I, s. 68, Matbaat al-Ezher basılası, Mısır; al-Bağdâdî, al-Fark Beyn al'Ftrak, s. 71, Mısır 1948; al-isferâyini, at-Tabstr fl'd-Dln, s. 64-65, \ lisir 1955; Ahmed b. Yahya b. Al-Murlada,Kilâb Tabakdt al-AluteziU, s. 3, Beyrut 1961.

Mutezîlî düşüncede günah kişilerin imanına, ameline zarar veren, şer bir fiildir. Zira iman kalbin, dilin ve diğer uzuvların fiilidir. Bundan dolayı kişinin hayrına olan inandığı ameli terki ile ahiret yurdundaki hayırların kendisinden alınması günah işlemesi neticesinde olmaktadır.³⁰

Mutezilenin 5 temel prensibinden olan el menzile beynel menzileteyn yani iki menzile arasında orta makam anlamında kullanılan prensibi gereği büyük günah işleyenlerin mümin olmadığı kafir de olmadığı ancak fâsık olarak nitelendirildiği görülmektedir. Bu kişi eğer tövbe etmeden ölürse cehenneme gidecektir ve fâsık kimsenin cehennemdeki yeri kafir olanlardan daha az azap görülecek bir yerdir³¹

Dolayısıyla büyük günah işleyenler mutezileye göre mümin ile kafir arasında manevi bir makam sahibi olacaktır denilebilir.

Menzile ilkesini ilk defa ortaya atan Vasıl, Hz. Ali ile Muaviye taraftarlarından hatalı olanın tespitinin mümkün olmadığını dolayısıyla konuyu Allah'a havale etmenin gereklerini vurgulayarak Hz. Ali'yi ve düşmanlarını tekfire yönelen Hariciler ile her iki grubu da mümin olarak adlandırılan Murcie arasında orta yol benimsemiş bir nevi arabuluculuk siyaseti izlemiştir. Bundan dolayı mutezile mensupları Menaziliyye olarak isimlendirilmiştir.³²

Mutezili âlim İbrahim en-Nazzam imanı büyük günahlardan kaçınmak olarak yorumlarken büyük günahı, hakkında vaîd yani ceza tehdidi bulunan günahları olarak ifade etmektedir. Nitekim hakkında herhangi bir vaîd yani cezai müeyyide bulunmayan günahların da mümkün olabileceğini kabul ederek, iman ehli olan kimsenin özellikle hakkında vaîd olan hükümleri dikkate almasını ve ondan kaçınması gerektiğini ifade etmektedir.³³

Cafer b. Mübeşşir Nazzam'ın vaîd görüşüne katılmakla birlikte bir günahı kasten işleyen herkesin murtekib-i Kebire (büyük günah) sahibi olduğu görüşünü benimsemektedir³⁴

Mutezîlî alim Cübbai günah işleyen kişinin ya da büyük günah işleyenlerin tövbe etmeden ölmesi halinde kafir olarak muamele göreceğini,

30 Kâdî Abdülcebbar, Şerhu Usulî'l-Hamse, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: yy., ty.), 566

31 . Agah çubukçu, mutezile ve akıl meselesi, Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c:11, 1964

32 Kâdî Abdülcebbar, Tabakâtü'l-Mu'tezile, s. 239; İbnü'l-Murtazâ, Tabakâtü'l-Mu'tezile, s. 33

33 s:390 MAKÂLÂTÜ'L-İSLÂMİYYİN VE İHTİLÂFÜ'L-MUSALLÎN (İlk Dönem İslâm Mezhepleri) Müellifi : Ebü'l-Hasan el-Eş'arî(ö.324/935)İstanbul:İ 2019,Çeviri:Ömer Aydın,- Mehmet Dalkılı,İmak Ofset Basım Yayın s:390

34 MAKÂLÂTÜ'L-İSLÂMİYYİN VE İHTİLÂFÜ'L-MUSALLÎN (İlk Dönem İslâm Mezhepleri) Müellifi : Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935)İstanbul:İ 2019,Çeviri:Ömer Aydın,Mehmet Dalkılı,İmak Ofset Basım Yayın s:394

mümin olmadığı dolayısıyla cehennem ile cezalandırılacağını söylemiştir.³⁵

Bu şekilde ölen, cehennemliklerden olan kişiler için Allah'ın gazabına uğramış olanların Hz. peygamberin şefaatinin de hak etmediğini savunmuşlar ve dünya hayatında işlenmiş olan büyük günahlardan tövbe etmeden ölenlere şefaatin geçerli olmadığını dile getirmişlerdir.³⁶

Nitekim Mutezîli alimler Hz. peygamberin şefaatinin, büyük günah işleyenler için geçerli olmasını tövbe etmelerine bağlamışlardır³⁷

Küçük günahların bağışlanması hususunda Mutezile üç ayrı görüş benimsemiştir: birinci görüşe göre büyük günahlardan kaçınılması halinde Allah küçük günahları bir ikram olarak bağışlamaktadır İkinci görüşe göre büyük günahlardan kaçınılması halinde küçük günahlar bir hakediş olarak bağışlanmaktadır. Bir diğer görüş ise küçük günahların sadece tövbe vasıtasıyla bağışlanmasıdır³⁸

Günahtan sonra tevbe edip o günaha tekrar dönme konusunda Mutezile günahtan sorumlu tutulur , geçmiş günahlardan sorumlu değildir şeklinde iki farklı görüş benimsemiştir³⁹

Harici İtikadında Günah Kavramı ve Büyük Günah Meselesi

Sahabeyi büyük günah işledikleri gerekçesiyle tekfir eden akım olarak gün yüzüne çıkan Harici tavra göre büyük günah hatta her işlenen günah kişiyi küfre götürmektedir.⁴⁰

Başlangıçta Müslüman geleneği için günah mevzusu tövbeye yönelmenin gerekliliğine vurgu yaparken tekfir amaçlanmamaktadır. Nitekim Hz. peygamber in İslam'ın yayılması için yapılan hicret ile barışçıl ortam oluşturmak amacıyla hicretin ilk yıllarında din kardeşliğine önem vererek ayrışmaya değil toplumsal bütünlüğe dikkat çekerek Muahat yapmıştır.⁴¹

Sonraki dönemlerde haricilerle başlayan süreçte Kebair meselesi etrafında cereyan eden durumun, kişilerin tekfir edilmesi şeklinde bir yönelimin ortaya çıktığını ve hatta bireyin İslam dini çerçevesinde kalmasına

35 Yavuz, Yusuf Şevki, Cübbai, Ebû 'Ali, Dia, İstanbul, 1993.s:99-103

36 Abdülcebbâr, El-Kâdî, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Thk. Abdülkerim Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988.

37 . Abdülcebbâr, El-Kâdî, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Thk. Abdülkerim Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988. S:641

38 . S: 394 makalat

39 . Makalat s.396

40 Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik. Kitâbu'l-İrşâd. Çev. A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012. S:313

41 Hüseyin Algül, TDV İslam ansiklopedisi, muahat

yönelik tutumun dışına çıkılarak din dışı ilan edilmesi ve öldürülmesine gerekçe aramak şeklinde bir algının hâkim olduğunu göstermektedir.⁴²

Özellikle harici bir kol olan Ezarika, büyük günah işleyenleri kafir olarak sert bir şekilde nitelemektedir.⁴³ Her büyük günahım küfür olduğunu ileri süren Ezarika 'ya göre muhaliflerinin bulunduğu yer dar-ı küfür yani küfür yurdudur. Her büyük günah işleyen ebedi cehennemde kalacaktır. Dolayısıyla tahkim meselesinde Hz. Ali'yi ve hakem olan Ebu Musa ve Amr b. As'ı tekfir ederler ayrıca çocukların öldürülmesini de caiz görmekte-dirler.⁴⁴

Günümüze ulaşan tek harici kol ve en mutedil görülen ekolu adını kurucusu olduğu kabul edilen Abdullah b. İbâz'dan alan İbadiyye ekoludur.⁴⁵

İbadiyye içinde gelişen görüşlerden birinde iman ve şirki birbirinden ayıran tek şey Allah'ı bilmek olduğu görüşünü benimsemektedir. Allah Teâlâ'yı bilip bunun dışında cennet, cehennem, Resul gibi unsurları inkâr eden ya da insan öldürme, zina, kadınların namusu hakkında Allah'ın haram kıldığı şeyleri helal kabul etmek gibi kötülükleri işleyen kimse şirkten beri kafir addedilmektedir. Bununla birlikte Yüce Allah'ın yeme içme konusunda haram kıldığı şeylerin yenilip içilmesini de şirkten beri kafirlik olarak görmekte-dirler. Ayrıca Allah'ı bilmeyen ve inkâr edenlerin müşrik olduğunu ifade etmekte-dirler⁴⁶

Hariciler, Ali b Ebu Talib 'i r.a. tahkim olayında hakeme başvurması ile tekfir yoluna girmişlerdir ancak onun küfrünün şirk olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim hariciler her büyük günahın küfür olduğu konusunda icma etmişlerdir .Sadece Necedat kolu bu görüşte olmamakla birlikte Allah'ın büyük günah sahiplerine ebedi olarak azap edeceği konusunda da icma etmişlerdir⁴⁷

Murcie İtikadında Günah Kavramı ve Büyük Günah Meselesi

Murcie “ertelemek, sonraya bırakmak anlamında ırca ya da “beklenti içinde olmak, ümit etmek” gibi manalara gelmektedir. Harici zihniyetine alternatif görüş belirten, Emevi-Haşimi çekişmelerinin bulunduğu, Emevilerin izlediği takdiri politika, siyasi, toplumsal problemlerin yer aldığı bir dönemde ortaya çıkan siyasi ve itikâdi bir fırka olarak nitelenen Mürcie, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp onların manevi so-

42 Kahraman, Ferruh. İslam kelamı ve Hristiyan teolojisine göre günah. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.

43 Kemal ışık , mutezilenin ilk kurucusu vasıl b ata ve büyük günah meselesi,Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c:24 s:358

44 Makalat s:145-146

45 (Ethem Ruhi Figlali, TDV İslam ansiklopedisi, ibaziyye

46 . Makalat s.164

47 .. Makalat s:146

rumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen topluluklara verilen ortak bir isim olarak nitelendirilmektedir⁴⁸

Murcie'nin günah anlayışını daha iyi kavramak için tarih sahnesindeki yerine değinmek konumuz açısından faydalı olacaktır. Özellikle sahabe dönemi meydana gelen bir takım siyasi etkenlerden dolayı iman-amel meselesinin gündemde olması Murcienin tarih sahnesinde yer almasında etkili olması açısından önem arz etmektedir. Nitekim iman-amel konusunda Harici ve Ehli Hadise; imamet meselesinde Şia'ya, Kebire bağlamında Mu'tezile'ye karşı geliştirdiği farklı bakış açısıyla, iman nazariyesini ortaya koymuş ve fikir özgürlüğü, hoşgörü ve adaletin on planda tutulmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim dönemin Emevi ayrıştırma politikasına karşı görüşleri ile başrolde yer aldığı bütün Müslümanların eşitliği vurgusu ile bilinmektedir. Onlara göre Allah'a iman ikrarı bulunan hiç kimsenin gayri Müslim muamelesi görmesi adil değildir. Sosyo-ekonomik açıdan değerlendirildiğinde dönemin "mevali sorunu"na yönetim anlayışına karşı duşuyla İslamlaşmaya katkısı olduğu dile getirilmektedir.⁴⁹

Kelam alimi Curcani, Şerhu'l Mevakif ta Mürchie'nin isimlendirilmesini, iki şekilde açıklamaktadır. Birincisi niyetin ardına ameli koymaları ile yani ameli derece bakımından niyetten ve inançtan sonraya koymaları ile açıklarken ikincisini umut veren görüşü ile bağdaştırmaktadır. Yani küfürle birlikte taatin fayda vermediği gibi imanla birlikte mâsiyetin zarar vermediği görüşüne sahip olmasından dolayı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

Murcie, büyük günah meselesi konusunda tartışılan probleme yönelik bir müminin büyük günah işledikten sonraki inanç durumunun ne olduğu ve hala mümin sayılıp sayılmadığı konusuna dair ümit verici düşüncesiyle küfürle beraber itaatin fayda vermemesi gibi imanla birlikte günahın da zarar vermeyeceği görüşünü benimsemektedir⁵¹

Aynı zamanda büyük günah işleyen kimsenin mümin olduğunu kabul etmekle beraber bu konudaki kesin hükmü ahirete ertelemeyi uygun görürler.⁵²

Murcie den bazıları günahları büyük günah ve küçük günah olarak taksim ederken; Biser el Merisi ve başkaları Allah'a isyan edilen her şeyin büyük günah (kebire) olduğu görüşündedir⁵³

48 . Sönmez Kutlu , Murcie, TDV İslam ansiklopedisi

49 (Sönmez Kutlu, Türklerin İslamlaşma sürecinde mürchie ve tesirleri, TDV yayın, Ankara 2000, S:332.)

50 Curcani, Serhul Mevakif S:800

51 . Salih Sabri Yavuz, Kelama giriş, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, S :14-16

52 **Kemal ışıık , mütazelinin ilk kurucusu vasil b ata ve büyük günah meselesi, Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c:24 s:359**

53 . Ebu'l-Hasen el-Eş'ari ,İlk Dönem İslam mezhepleri , Çevirmenler: Mehmet Dalkılıç Ömer Aydın, Kabaıcı yayın, İstanbul:2005 s: 145

Murcie içerisinde yer alan fırkalardan Ebu Muaz et Tümeni taraftarlarının görüşüne göre iman küfürden koruyan birtakım hasletlerin ismi olarak görülmektedir. Bu hasletleri terk etmek küfür olarak görülmekte dolayısıyla kişiler kafir olarak nitelendirilmektedir. Onlara göre büyük günah küfür barındırmadıkça imandan çıkarmaz. Namaz, oruç, hac gibi farzların bilerek inkâr edilmesi, reddedilmesi hatta küçümsemek suretiyle terk edilmesi kişiyi Allah'ı inkara götürmekte olup kişiyi kafir olarak niteleyici bir davranış olarak görülmektedir. Yine helal görmeksizin bir vakit namazını eda azmi olanın meşguliyetten veya geciktirmeden dolayı terk edenin kafir olmadığı fâsık sayıldığı görülmektedir.⁵⁴

Tumeniyye'ye göre örneğin bir kişi namazı terk ederse ve onu da helal sayarsa kafir olur. Çünkü peygamberin getirdiğini yalanlamış olmaktadır. Şayet bu kimse daha sonra kaza etme niyetiyle namazı terk ediyorsa kafir sayılmamaktadır. Şayet bir peygamberi öldüren ya da tokatlayan kimse kafir olur. Buradaki durum fiilin işlenmesi değil bir peygamberin yalanlanması ve kişinin kinini göstergesidir. Bu görüşten anlaşılmaktadır ki onlara göre iman; marifet, tasdik, sevgi, ihlas ve Resul'ün getirdiklerini ikrar etmektir. Bunların tamamını ya da bir kısmını terk küfre götürmektedir. Küfür olduğuna icma edilmeyen her türlü masiyet isyan ve fasıklık olarak görülürken kişi için fasık denilemez.⁵⁵

Bünyesinde beş fırka barındıran mir'îye Şerhu'l Mevakif s: 800'den bir tanesi olan Yunusiye nin iman tanımı, Allah'ı bilme ile ona boyun eğme ve kalben sevgi besleme olarak yorumlanmaktadır. Bu sıfatların toplandığı kişi mümin olarak ifade edilmekte olup kişi de bu sıfatların bulunması ile şayet taatlerin terki ve masiyet işlenmesi bu kişiye zarar vermez ve kişi bundan dolayı cezayı hak etmez görüşünü benimsemektedirler. Ayrıca Bakara suresi 34. Ayetten delillle, iblisin Allah'ı bilmesine rağmen kib-rinden dolayı boyun eğmememesi ve kâfirlerden olması ile de görüşünü temellendirdikleri ifade edilir⁵⁶Nitekim "Meleklerle Adem'e secde edin dediğimizde iblis dışındakiler derhal secde ettiler o direndi büyüklendi ve kâfirlerden oldu⁵⁷)buyrulmaktadır.

Murcie'den Sevbâniyye kesimi ittifakla şayet Allah kıyamet günü asi bir kulunu affederse onun gibi olanların tamamını affeder, aynı şekilde bir kimseyi cehennemden çıkarırsa onun gibilerin tamamını çıkarır görüşünde muvafakat etmişlerdir. Ancak müminler için cehennemden kesin çıkış belirtilmemiştir.⁵⁸

54 .makalat 212

55 , ŞERHU'L-MEVÂKİF ,Mevâkıf Şerhi, SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ 2. Cilt, TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 45, cev. Ömer Türker, İst,2021 S 804.

56 .(Age s.800)

57 (Bakara 34"

58 Serhul Mevakif, S: 802.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde büyük günah meselesi hem bireyin dini konumunu hem de toplumsal ve siyasi tartışmaları etkileyen temel meselelerden biri olarak kelim ilminin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Haricî, Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arî gibi klasik kelim ekolleri bu meseleye farklı açılardan yaklaşarak zengin bir fikir mirası bırakmıştır.

Haricî ekol, büyük günah işleyen kimseyi doğrudan dinden çıkmış ve ebedi cehennemlik kabul ederek en katı tutumu sergilemiş, bu yaklaşım zamanla siyasî şiddeti de meşrulaştıran bir yapıya evrilmiştir. Mu'tezile ise daha mutedil bir yol benimsemiş; büyük günah işleyeni ne mümin ne de kâfir kabul ederek onu "fâsık" konumunda değerlendirmiştir. Buna rağmen, tövbe etmeden ölen fâsığın cehennemde ebedi kalacağı yönünde katı bir çizgi izlemiştir.

Mâtürîdî yaklaşımı ise iman ile ameli birbirinden ayıran ve günahın imanı ortadan kaldırmayacağını savunan daha dengeli bir anlayış sunmuştur. Büyük günah işleyen kimsenin tövbe etme, ilahi affa mazhar olma ve ebedi azaptan kurtulma ihtimalini kabul eden bu görüş, Allah'ın rahmetini ön planda tutmaktadır. Aynı şekilde Eş'arî düşüncesi de iman ile amelin ayrılığını savunarak, günahkâr müminin ahirette cezalandırılrsa bile ebedi cehennemlik olmayacağını ve Hz. Peygamber'in şefaatiyle bağışlanabileceğini ifade etmiştir.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, kelim ekolleri arasında büyük günah işleyenin dini statüsü, ahiretteki durumu ve Allah'ın affediciliği konularında ciddi farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Haricî ve Mutezîlî yaklaşımlar daha katı ve cezalandırıcı bir çizgide dururken, Mâtürîdî ve Eş'arî anlayışlar rahmet ve af kavramlarını öne çıkararak bireye ümit veren ve toplumsal birlikteliği korumayı amaçlayan bir yaklaşım benimsemiştir. Bu görüş farklılıkları, kelim ilminin sadece teorik bir disiplin olmadığını, aynı zamanda birey-toplum-devlet ilişkilerini etkileyen dinamik bir düşünce alanı olduğunu da ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Cemalettin Erdemci ve diğerleri. Editör Fadıl Ayğan Kalam tarihi ,beyan yayınları ,2021 İstanbul

Erkan Yar, “Eş’ârî’nin Teolojik Görüşleri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/11 (2006): 15.

(Mâtürîdî, 2013, 487)

Leyl 92/15-16,

Nisa 4/123

En’am 6/160

Ahzap 33/57

Ebu Mansur el Maturidi, kitabüt tevhid, terc: Bekir Topaloğlu, İsam yayın 2017 : İstanbul s: 488

Araf 172-173

Ebu Mansur el Maturidi, kitabüt tevhid, terc: Bekir Topaloğlu, İsam yayın 2017 : İstanbul s: 489

(Nahl, 16/106) Ebu Mansur el Maturidi, kitabüt tevhid, terc: Bekir Topaloğlu, İsam yayın 2017 : İstanbul s: 490

(Mâtürîdî, 2013, 490)

KADI NASİRÜDDİN EBU SAİD ABDULLAH BİN ÖMER BİN MUHAMMED EŞ- Şi RAZİ EL- BEYDAVİ , Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil ,cilt :5(tercüme: Abdülvehhab Öztürk) kahraman yayın;İstanbul 2011

Ebu Cafer Muhammed b Cerir et taberi, taberi tefsiri ,cilt :9 tercüme: Kerim Aytekin, Hasan Karakaya hisar yayınevi İstanbul ;1996S:197

(Ebu Mansur el Maturidi, kitabüt tevhid, terc: Bekir Topaloğlu, İsam yayın 2017 : İstanbul s:495-496)

Ebu Mansur el Maturidi, kitabüt tevhid, terc: Bekir Topaloğlu, İsam yayın 2017 : İstanbul s:231)

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. Te’v’îlâtü’l-Kur’ân Tercümesi. Ed. Yusuf Ş Yavuz. Çev. Fadıl Ayğan. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 6/2017a). S :496).

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. Te’v’îlâtü’l Kur’ân Tercümesi. Ed. Yusuf Ş Yavuz. Çev. B Topaloğlu. (İstanbul: Ensar Neşriyat, cilt 1/2015a); s:129

(Bakara 2/34)

Araf 7/23

Ebu Cafer Muhammed b Cerir et Taberi, Taberi Tefsiri, cilt 1, hisar yayınevi ,İst;1996

Müellif: İRFAN ABDÜLHAMÎD FETTÂH, EŞ‘ARÎ, Ebü‘l-Hasan, TDV, İslaman-siklopedisi, Erişim: <https://islamansiklopedisi.org.tr/esari-ebul-hasan>

Eş‘arî, el-Lüma‘, s. 118; İbn Fûrek, s. 92.

a.g.e., s. 150-154, 157-158, 166-167

CÜVEYNÎ, Ebi‘l-Meâlî Abdulmelik, Kitabü‘l-İrşâd İlâ Kavâtii‘l-Edilleti fî Usûli‘l-İ‘tikâd, thk. Esad Temim, Beyrut, 1413/1992. S. 343.

KUŞEYRÎ, Ebu Kasım Nisaburî, er-Risâletü‘l-Kuşeyriyye, thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif, Kahire, 1409/1989.s180

Eş‘ari, 2011: 593) Eş‘arî Ebu‘l-Hasan Ali B. İsmail, El-İbâne An Usûli‘d-Diyâne, , (Nşr. Sâlih B. Mukbil B. Abdillâh El Useymî), Riyad : Dâru‘l-Fazîle, 2011.

(Eş‘ari, 2011: 594) Eş‘arî Ebu‘l-Hasan Ali B. İsmail, El-İbâne An Usûli‘d-Diyâne, , (Nşr. Sâlih B. Mukbil B. Abdillâh El Useymî), Riyad : Dâru‘l-Fazîle, 2011.

Bak. Muhammed b. An-Nu‘mân, Eiâi! Al-Makâlât JVI-Mezâhib Va‘lMuhtarât, s. 4-7, Tebriz 1371; aş Şhrestâni, al-Milel Va‘n-‘ihâl, c. I, s. 68, Matbaat al-Ezher basılası, Mısır; al-Bağdâdî, al-Fark Beyn al‘Ftrak, s. 71, Mısır 1948; al-isferâyinî, at-Tabstr fl‘d-Dln, s. 64-65, Mısır 1955; Ahmed b. Yahya b. Al-Murlada, Kilâb Tabakdt al-AluteziU, s. 3, Beyrut 1961.

Kâdî Abdülcebâr, Şerhu Usuli‘l-Hamse, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: yy., ty.), 566

Agah çubukçu, mutezile ve akıl meselesi, Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c:11, 1964

Kâdî Abdülcebâr, Tabakâtü‘l-Mu‘tezile, s. 239; İbnü‘l-Murtazâ, Tabakâtü‘l-Mu‘tezile, s. 33

s:390 MAKÂLÂTÜ‘L-İSLÂMİYYÎN VE İHTİLÂFÜ‘L-MUSALLÎN (İlk Dönem İslâm Mezhepleri) Müellifi : Ebü‘l-Hasan el-Eş‘arî (ö.324/935) İstanbul:1 2019,Çeviri:Ömer Aydın,Mehmet Dalkılı,İmak Ofset Basım Yayın s:390

MAKÂLÂTÜ‘L-İSLÂMİYYÎN VE İHTİLÂFÜ‘L-MUSALLÎN (İlk Dönem İslâm Mezhepleri) Müellifi : Ebü‘l-Hasan el-Eş‘arî (ö. 324/935) İstanbul:1 2019,Çeviri:Ömer Aydın,Mehmet Dalkılı,İmak Ofset Basım Yayın s:394

Yavuz, Yusuf Şevki, Cübbai, Ebü ‘Ali, Dia, İstanbul, 1993.s:99-103

Abdülcebâr, El-Kâdî, Şerhu‘l-Usûli‘l-Hamse, Thk. Abdülkerim Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988.

Abdülcebâr, El-Kâdî, Şerhu‘l-Usûli‘l-Hamse, Thk. Abdülkerim Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988. S:641

S: 394 makalat

Makalat s.396

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik. Kitâbu'l-İrşâd. Çev. A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012. S:313

Hüseyin Algül, TDV İslam ansiklopedisi, muahat

Kahraman, Ferruh. İslam kelamı ve Hristiyan teolojisine göre günah. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Kemal ışık , mutezilenin ilk kurucusu vasıl b ata ve büyük günah meselesi,Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c:24 s:358

Makalat s:145-146

(Ethem Ruhi Figlali, TDV İslam ansiklopedisi, ibaziyye

Makalat s.164

Makalat s:146

Sönmez Kutlu , Murcie, TDV İslam ansiklopedisi

(Sönmez Kutlu, Türklerin islamlaşma sürecinde mürcie ve tesirleri, TDV yayın, Ankara 2000, S:332.)

Curcani, Serhul Mevakif S:800

Salih Sabri Yavuz, Kelama giriş, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, S :14-16

Kemal ışık , mutezilenin ilk kurucusu vasıl b ata ve büyük günah meselesi,Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c:24 s:359

Ebu'l-Hasen el-Eş'ari ,İlk Dönem İslam mezhepleri , Çevirmenler: Mehmet Dalkılıç Ömer Aydın, Kbalcı yayın, İstanbul:2005 s: 145

makalat 212

ŞERHU'L-MEVÂKİF ,Mevâkif Şerhi, SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ 2. Cilt, TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 45, cev. Ömer Türker, İst,2021 S 804.

(Age s.800)

(Bakara 34”

Serhul Mevakif, S: 802.



BÖLÜM

4

İLÂHÎ SIFATLARIN TAKSİMİNDE METOT VE YAKLAŞIMLAR

Gökhan DEMİRCİ¹

¹ Gökhan Demirci, Kelâm Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, ORCID ID: 0000-0002-1112-1305

Giriş

Allah'ın sıfatlarının mahiyetini açıklamak ve zâtına zâit ediliş edilemeyeceğine dair bir görüş ortaya koymak için yapılan ilmî tartışmalar “İlâhî sıfatlar” başlığı altında incelenmiştir. Hicri II. Yüzyılda başlayan bu süreç İslâm düşünce tarihinin dönüm noktalarından birisidir. Çünkü sıfatların anlamlandırılması, nasların yorumlanması ve tevil düşüncesinin oluşmasından geçmektedir. İslâm düşünürlerinin yoğun mesai harcadığı bu konu temel olarak sıfat zât ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Bu münasebetle ortaya çıkan ilk tartışmalar Mu‘tezile ve Selefi düşünce arasında cereyan etmiştir. Mu‘tezile’den ayrılan Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî (öl. 324/935)’nin de tartışmaya dahil olmasıyla fikir ayrılıkları daha geniş bir düzlemde seyretmiştir. İslâm düşüncesindeki tenzih anlayışı mezheplerin sıfat telakkilerine dair görüşlerinin ortak noktasını teşkil etmiştir. Söz gelimi Mu‘tezile’nin Allah’ın sıfatlarının zâtından ayrı olamayacağı fikri, zâtından hâriç ezeli varlıkların olamayacağı düşüncesinden çıkmaktayken, aynı şekilde Ehl-i sünnetin genel düşüncesini yansıtan “sıfatlar ne zâtının aynı ne de gayrıdır” telaffuzu da bu tenzih anlayışının bir sonucudur.

Sıfat kavramı, kelâm literatüründe Allah’ın insanlar tarafından bilinmesini mümkün kılan hâl ve nitelikleri ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle sıfat, Allah’ın zâtına nispet edilen mâna ve anlayışı temsil etmektedir (Çelebi, 10 Mayıs 2025). Müteteklimler, bireyin manevî yönünü tatmin etme ve Allah tasavvurunu somutlaştırma amacıyla, Allah’ın zâtına ilişkin bazı nitelikleri isim veya sıfat terimleriyle tanımlamaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda “sıfat” teriminin ilk defa Ebû Hanîfe (öl. 150/767)’ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserde geçtiği kabul edilmektedir. V. yüzyıldan itibaren tedris edilmeye başlanan *el-Esmâ ve's-Sıfât* türü eserlerde, “isim” ve “sıfat” kavramları arasındaki temel fark, dilbilimsel formlarına dayandırılmaktadır. Buna göre, “hayy”, “âlim”, “hâlık” gibi sıfat yapısında olan kavramlar “isim” şeklinde adlandırılırken, diğer nitelikler doğrudan “sıfat” kategorisinde değerlendirilmektedir. (Topaloğlu, 10 Mayıs 2025).

İslâm akidesinin en temel özelliklerinden bir tanesi de tevhit ilkesini bünyesinde barındırmasıdır. Dolayısıyla Allah’ın sıfatları da bu esasa müsavi olarak onun eşsiz ve mutlak olduğunu resmetmelidir. Ancak tarihi süreç göz önünde bulundurulduğunda Allah’ın sıfatları hakkında muhtelif anlama yöntemleri ve fikirleri ortaya çıkmıştır. Bunun başlıca nedeni vâcibü'l-vücûd olarak nitelenen Allah’ı, beşeri dil imkânları ışığında hâdis olan insan zihninde karşılık bulmasında ve anlamlandırılmasına yardımcı olmaya gayret etmektir. İnsanın Allah’ın zâtını tam manasıyla bilememesi ve tecrübe edilememesinden dolayı, O’nu eşyalara verilen sıfatlarla nitelemekte ve anlamlandır-

mak durumunda kalmıştır. Ortaya koyulan bu anlamlandırma süreci her türlü noksanlıktan münezzeh olan Allah'ın hâdislere benzetilmesi durumunu ortaya çıkarması İslâm düşüncesinde çeşitli tartışmaların ve fikir akımlarının neşet etmesinde etkili olmuştur (Arslan-Bozkurt, 2021). Allah'ın zatıyla ilgili ortaya çıkan ilk fikrî akımlar iki hususta toplanmıştır. Bunlar Allah'ın vasıflandırılması ve tevhidin korunmasıdır. Şüphesiz ibadet edilmeye ve bilinmeye müstahak olan Allah'ın bilinmesi için bir takım sıfatlarla nitelendirilmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Allah'ın zâtına nispet edilen bu sıfatlar sonradan olmaklığı barındırması mümkün değildir. Aksi halde de Allah'ın o sıfatlara mâlik olmasından önce onlardan mahrum olmak gibi bir problemi ortaya çıkmış olurdu ve sonradan bu sıfatlara sahip olmak gibi bir durum olursa da kendisinde değişiklik ortaya çıkardı ki bu şekilde bir düşünceye kapılınması imkânsızdır. Böyle olması durumunda kadîmlerin çoğalması ve tevhit anlayışının zarar görmesi durumu ortaya çıkardı (Topaloğlu, 10 Mayıs 2025).

Sıfatlarla ilgili aşırı görüşlerin ilk olarak “Hulefâ-i Râşidin” zamanında Abdullah b. Sebe (öl. ?) ve takipçileri tarafından ileri sürüldüğü düşünülmektedir. Bu şahıslar İslâm düşünce tarihinde Müşebbihe ve Mücessime Mezheplerinin ortaya çıkmasında etkili olmuşlardır (Bağdâdî, 2008). Emevîlerin son dönemlerine doğru Müşebbihe ve Mücessime'nin aksine Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyen bir anlayış ortaya çıkmıştır ve bu düşüncenin ilk sahibinin de Cehm b. Safvân (öl. 128/745) olduğu ifade edilmiştir (Şehristânî, 2017). Cehm b. Safvân, Allah'ın insanları nitelediği sıfatlarla nitelenmesinin caiz olamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre bu düşünce kişiyi teşbih düşüncesine götürmekteydi. Daha sonraki dönemde de Mu'tezile mezhebi sıfatların nefyi konusunda Cehm ve arkadaşlarının düşüncelerini benimsemiş görünmektedir. Mu'tezile'nin karşı cenahında ise Allah'ın sıfatlarının varlığı hakkında şüphesi olmayan Ehl-i sünnet kelâmcıları bulunmaktadır. Bu denli fikir farklılıklarının olduğu yer de sıfatların taksimi ve yorumlanması konusunda da elbette birden fazla yorum ve taksimin olması kaçınılmaz bir durumdur.

Ehl-i Sünnetin Sıfatların Tasnifinde İzlediği Metot ve Sınıflandırma

Zâtî/Tenzihî/Selbî Sıfatlar

Tenzihî sıfatlar adı verilen bu kavramlar, Allah'ın zâtı için düşünülmesi imkân dahilinde olmayan mânaları O'nun zâtından nefyetmek için kullanılmaktadır. Bu düşünceye istinaden İmam Maturîdî zâtî sıfatları fiili sıfatlardan ayırmaya yönelik bazı kaideler tayin etmiştir. Söz gelimi bu şartlardan birisi şöyledir: şayet Allah hakkında kullanılacak olan herhangi bir sıfat bir değişim ya da hâdis olanı etkilemesi ve onu değiştirmesi gibi bir durumu kabul ediyorsa fiilî, kabul etmiyorsa zâtî sıfat olarak değerlendirilmektedir (Nesefî, 1993). Sıfatların muhtevasına ilişkin farklılıklar olmamakla birlikte sayılarının ne kadar olduğu konusunda âlimler ihtilaf etmektedirler. Ancak genel anlamda zâtî sıfatlar vücûd, kıdem, bekâ, vahdaniyyet, kıyam binefsihi, muhâlefetün li'l-havâdis olmak üzere altı tanedir (Özler, 2013). Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) göre Allah'ın zâtına tenzihî anlamda ilişkilendirilen selbî sıfatların ise nefsî/zâtî sıfatlar bölümünde değerlendirilmesi gerekti kanısındadır. Fakat eskiden beri süre gelen selbî sıfatların belirlenme metodu kelâm âlimlerine göre farklılık arz etmektedir. Örneğin Cüveynî (öl. 478/1085) vücûd, kıdem, kıyâm binefsihi, muhâlefetün li'l-havâdis ve vâhdaniyyet sıfatlarını, Allah'ın nefsî sıfatları olarak zikretmekte Allah'ın yarattıklarına muhtaç olmaması anlamına gelen Gınâ sıfatını selbî sıfatlar arasında kaydetmemektedir (Kurt, 2019).

İmâm-ı Azam Ebû Hanife naslar çerçevesinde Allah'ın bir takım zâtî sıfatlarının bulunduğunu kabul etmekte ve Allah'ın zâtî sıfatlarının, hayat (dirlik), kudret, ilim, kelam, semî, basar ve irade olduğunu düşünmektedir (Öz, 2020).

Meânî/Sübûtî Sıfatlar

Meânî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın mahiyeti hakkında bilgi veren, kemâlât ve yücelik belirtmeleri nedeniyle O'na izafe edilmesinin zorunlu olduğu sıfatlara verilen isimdir. Bazı görüşlere göre Allah'ın zâtının idrak edilmesine yardım eden sıfatlar anlamında da kullanılmaktadır. Bu sıfata dair her ne kadar yorum farklılıkları olsa da İslâm âlimlerinin bu sıfatları kullandıkları görülmektedir. Fiilî sıfatlar tasnif etme esnasında kimi zaman ayrı bir başlık olarak düşünülmekte

kimi zaman da sübûtî sıfatlar arasında değerlendirilmektedir (Çelebi, 10 Mayıs 2025).

Eş‘arîler Meânî/Sübûtî sıfatları yedi adet belirlerken, Mâtürîdîler ise söz konusu sıfatların sayısını sekiz adet olduğunu düşünmektedir. Mâtürîdîler sübûtî sıfatları Hayat, İlim, Semi‘, Basar, Kudret, İrade, Kelâm ve Tekvîn olarak düşünmekte, Eş‘arîler ise Tekvîn’i bir sıfat olarak görmeyip bunu kudret sıfatının hâdis olanlar üzerindeki taalluku olarak görmektedir. Onlar bu düşüncelerine istinaden bu sıfatı fiili sıfatlar başlığı altında zikretmektedirler (Özler, 2013). Meânî/sübûtî sıfatlar hakkında Ehl-i sünnetteki en temel ayrılık noktası Tekvîn sıfatının fiili bir sıfat mı yoksa sübûtî bir sıfat mı olduğu tartışmasıdır. İşte tam burada Tekvîn sıfatının mahiyeti hakkında kısa bir bilgi vermek gerekmekte hemen akabinde de diğer sıfatların kısa bir açıklamasına ihtiyaç duyulmaktadır. Zirâ bu sıfat Mâtürîdî ve Eş‘arîler arasındaki ihtilaflı meselelerden birini teşkil etmektedir.

Tekvîn

“KVN” fiilinin tef‘îl babından türetilerek elde edilmiş masdar bir kelime olan tekvîn, ihdas etmek, var etmek, oldurmak, parçalarını birleştirerek meydana getirmek, yapmak ve yaratmak manalarına gelmektedir. Kelâm âlimleri tekvîn sıfatını tanıma uygun şekilde alarak Allah’ın eşyayı yoktan yaratması anlamında kullanmaktadırlar (Yücedoğlu, 1987). Yeni ilmî kelâm dönemi âlimlerinden bazılarının göre tekvîn sıfatı irade ve ilim sıfatlarından ayrı bir sınıfta yer almaktadır. İlim sıfatının bilinenle bağlantısı bulunurken, kudret sıfatında ise mümkünâtın alanında olan şeylerin yapılması veya yapılmaması durumu söz konusudur. İradenin alanına giren işlerde ise tercih etme ya da etmeme olayları arasında bir ihtiyâr mevzubahistir. Bundan dolayı icat için en etkili olan sıfat tekvîndir. Kudret sıfatının takdir edilmiş olanlarla ilişkisi öncesizlik ilkesine dayanmaktadır. Fakat tekvîn sıfatında bir irade ile mümkünler âlemindeki şeylere tesir etmesi sonucunda onların yaratılması durumu bulunmaktadır. Tekvîn, kudret ve irade mümkünâtla ilişkili olan durumlarda geçerli olmaktadır. (Hakkı, 2018).

Mu‘tezile ve Eş‘ariyyeye nazaran daha farklı bir düşünce ortaya koyan Mâtürîdî kelâm âlimleri, Allah’ın ilim sıfatının yalnızca nesne ve olaylardaki kapalılığı aydınlatmayı amaçlayan bir hususiyeti olduğunu, kudretinin mümkünler âlemindeki bütün eşya türle-

rine güç yetirdiğini, iradesinin ise eşyaların yerinin ve zamanının tayin edilmesi ve mümkünlerden birinin ihtiyârı için lâzım olduğunu ifade edip Allah'ın zikredilen diğer sıfatların hâricinde tekvin sıfatı ile kâinatı yoktan meydana getirdiğini düşünmektedir. (es-Sâ'bûnî, 2015). Onlar Allah'ın yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme gibi fiilî sıfatlarını tekvin kavramıyla açıklamakta, bunu zâtıyla kâim ve kadîm olan sübûtî sıfatlara sekizinci sıfat olarak eklemektedirler. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) hem naklin hem de aklın Allah'ın bazı sıfatlarla nitelenebileceğini savunmakta, O'nun farklı nitelikleri bulunan eşyaları halk ettiği düşünüldüğünde fiillerinin cebren değil de irade ile vukû bulduğunun ortaya çıkacağını belirtmektedir. Mâtürîdî'ye göre alternatif üretme ve seçme özgürlüğünün varlığı Allah'ın yaratmaya ilişkin kudret ve iradesinin ispatını ortaya koymaktadır. Zira o, herhangi bir kudreti bulunmayan bir varlığın kendine veya zıddına ilişkin bir tercihte bulunmasının imkânsız olacağını savunmaktadır. İnsanın, tecrübeye dayalı bir yöntemle dizayn edilip oluşturulması imkânsız olan bir tabiat içinde yaşadığını ifade eden imam Mâtürîdî, doğanın yaratılan canlıların tümünün ihtiyaçlarını karşılayacak tarzda var edilmesinin onun her şeye kâdir ve her şeyden haberdar ilâhî bir güç eliyle yaratıldığını ispat ettiğini düşünmektedir (Yücedoğru, 15 Mayıs 2024).

Tekvîn sıfatı Eş'arîlerin ileri sürdükleri gibi nispetlerden oluşmakta, oysa ki fiilî sıfatların hepsi başlı başına tek bir yapıda olmayıp hepsi tekvîn sıfatı şemsiyesinin altında bulunmaktadır. Fiilî sıfatların her birinin ayrı ayrı ezeli, müstakil sıfatlar olarak düşünülmesi durumunda kadîm varlıkların çoğalması durumunun (taaddüd-i kudemâ) hasıl olması gibi muhal bir durum ile karşılaşılması ihtimali doğacaktır. Ancak fiilî sıfatlar tekvîn sıfatının ilişkisinden ibaret olduğu için bu risk böylece ortadan kalkacaktır (el-Kârî, 2014).

Maturîdîler tekvîn sıfatını Allah'ın diğer sıfatlarında olduğu gibi zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olarak düşünmektedirler. Bu sıfat varlığa geliş esnasında âlemin ve onun her bir cüzünün yaratılması manasında kullanılmaktadır. Böyle düşünüldüğünde tekvîn sıfatı irade sıfatının durumuna benzer bir yapıya sahiptir. Nasıl ki irade sıfatı varlığa çıkış anında tüm irade edilmişlere sirayet ediyorsa tekvinde de aynı durum geçerlidir. Tekvîn sıfatının ezeli olmadığını savunan Eş'arîlere karşı Maturîdîler bu sıfatın ezeli olduğunu ileri sürmüşler ve bu görüşlerini birkaç akli delil ile de desteklemişlerdir. Bu deliller şu şekilde izah edilebilir:

1. Şayet tekvîn sıfatının kadîm olmadığı ezelde de Allah ile nitelenmediğinin düşünülmesi halinde ayetlerin işaret ettiği yaratma eyleminin ezelde var olmaması gibi bir sonuç açığa çıkardı (Taftazânî, 2020).
2. Şayet tekvîn hâdis olsaydı, ya Kerrâmiyye mezhebinin iddia ettiği gibi Allah'ın ilâhi zatında sonradan olmaklığı gerektiren bir durum olacaktı ki bu geçersizdir, zira kadîm olan Allah'ın zâtı bârisine sonradan olmaklığı ilâve etmek aklî bir yanılığdır, yada İbnü'r-Râvendî (öl. 301/913-14?) ile Bîşr b. Mu'temir (öl. 210/825)'in ileri sürdüğü gibi tekvîn sıfatı hiçbir mekânda olmaksızın ortaya çıkacaktı ki bu da muhaldir. Çünkü bir sıfatın hiçbir mekânda olmaksızın ortaya çıkması mümkün değildir. Tekvîn sıfatının hiçbir mahalde bulunmaksızın vücuda gelmesi varsayılsa bile Allah'ın onunla nitelenmesi diğerinin nitelenmesine tercih edilemezdi.
3. Eş'arîler tekvîn ile mükevven'in aynı olması ya da mükevvenle kâim olması durumunda mükevven'in varlığa gelmesi kendiliğinden olacak ve başkasına ihtiyaç duymayacağını, böyle olması halinde mükevvenin kadîm olması gerekeceğini belirtmektedirler. Ancak Maturîdîler bu konuda şöyle bir nüans zikretmektedir: onlar tekvîn'i gerçek ve bağımsız bir sıfat olarak düşünmekte ve Eş'arîlerin kaygılarını, tekvîn ile mükevveni birbirinden ayırmakla gidermeye çalışmaktadırlar. Tekvîn Allah'ın ezeli bir sıfatı iken, mükevven ise hâdis bir şeydir. Dahası tekvîn sıfatının kadîm oluşu taalluku olan yaratılmışların kıdemini gerektirmemektedir (es-Sâbûnî/2015).

Tekvîn sıfatı Eşarî ekolünde reel manada kullanılan hakiki bir sıfat olarak kullanılmamakta hatta Allah'ın sâir fiili sıfatlarında olduğu gibi hâdis kategorisinde değerlendirilmektedir. Onların bu düşünceleri Eş'arîleri diğer fiili sıfatlarda olduğu gibi tekvinin de Allah'ın zâtına ilave bir sıfat olmadığı görüşüne ulaştırmaktadır. Çünkü diğer mezheplerin tekvîn sıfatına yükledikleri yaratma görevini Eş'arîler kudret sıfatına vermektedirler. Kadîm ve zât ile muttasıf bir kudret sıfatının varlığı tekvîn sıfatının işlerliğini ortadan kaldırmakta, bu yüzden de sâir bir sıfatın varlığına gerek kalmamaktadır. Eş'arîler Allah için kullanılabilecek olan sıfatta bir fiilin O'na işaret etmesi ve Allah'ın zâtından bir eksikliği gidermesi gibi bazı hasletlerin bulun-

ması gerekmektedir. Oysaki bu işlev kudret sıfatı tarafından gerçekleştirilmektedir. Kudret sıfatının varlığın meydana gelmesindeki tecellisi “ol” telaffuzuydur. Allah’ın kelâmı kadîm olduğu için bu “ol” telaffuzu da kadîmdir ve Allah’ın zâtı bârîsi ile kâimdir. Eş’arîleri böyle bir görüşe sevk eden önemli konu ise tekvîn’in kâim bizzât ezeli kabul edilmesi durumunda mükevvenin de aynı şekilde ezeli olacağı endişesidir. Böyle bir düşünce Eş’arîleri hâdis olanların da ezeli olduğu sonucuna götürmektedir. Bu nedenden ötürü onlar tekvîn ile mükevvenin aynı olduğunu düşünmektedirler. Eş’arîlerin tekvîn-mükevven ayırımına dair bu yaklaşımları onları tekvîn konusunda Mu‘tezile ile aynı doğrultuda ilerlediklerini göstermektedir. Mu‘tezile ve Eş’arî kelâmcıları Allah’ın mevcûdâtı ilâhî fiillerin temelini oluşturan kudret sıfatının hâdislere olan ilişkisinin alakalanmasıyla yarattığını düşünmektedirler. Zira fiili sıfatların Allah’ın zâtına zâit bir sıfat olmayıp o’ndan ayrı hâdis bir yapıları bulunmaktadır (Yeşilyurt, 2017).

Bu sıfatın Eş’arîlerin ve Mu‘tezilenin iddia ettikleri gibi Allah’ın zâtıyla kâim olmayıp sonradan yaratılmış bir sıfat şeklinde değerlendirilmesi birkaç sorunu beraberinde getirmekte ve bu düşünceleri nedeniyle de ciddi tenkitlere uğramaktadırlar. Şayet tekvîn onların değerlendirdikleri gibi hâdis kabul edilirse sonuçta ya başka bir tekvîn ile ortaya çıkmış olacaktır -ki bu da teselsülün oluşmasını tetiklemektedir. Ya da tekvîn’e ihtiyaç duyulması durumunda kendiliğinden meydana gelme durumu açığa çıkar ki bunun sonucunda da Allah’ın varlığın halk edicisi kudreti onun zâtından ayrılmış olmaktadır (Mâturîdî, 2013). Bahsedilen konuda Mu‘tezile ile Eş’arîler arasındaki yegâne ayırım, tekvîn ile mükevvenin aynı olup olmaması konusudur. Yukarıda da ifade edildiği üzere Eş’arî tekvîn ile mükevvenin tek düzlemde olduğunu, Mu‘tezilenin çoğunluğu ise ayrı olduğunu belirtmektedir (Sâbûnî, 2015).

Tekvîn konusunda Ehl-i sünnet’in ayrıldığı noktalara değindikten sonra başa dönecek olursa, Sübûtî sıfatların, Allah’ın zatına dair bilgi verdiği yukarıda belirtilmişti. Şimdi sübûtî sıfatların geri kalanı ile ilgili kısa bilgiler vermek Ehl-i Sünnet’in Mu‘tezile ile arasındaki farkı görmemizi kolaylaştıracaktır.

Hayat

Sözlükte diri ve canlı olmak anlamlarına gelen hayat, Allah'ın hayat sahibi olmasına işaret etmesi nedeniyle vaciptir ve aklen zorunludur. Bu husus da Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirtilmiştir (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2009, el-Bakara 2/255, Âl-i İmrân 3/2).

İlim

İlim sıfatının hem mevcut hem de madûm olana her caiz ve mümkün etkisi bulunmaktadır. Varlıkların hepsi Allah'ın ilim sıfatının etkisinden payını almakta, onun tesirinden âzade olması mümkün olmamaktadır (el-Enfal 8/75). Allah ezelden beri âlimdir. Şeyler varlığa gelmeden önce de varlık âleminde onların keyfiyetine dair Allah'ın bilgisi ve haberi bulunmakta aynı zamanda mevcut olan şeyin ortaya çıktığı andaki halini de bilmektedir. Allah ayakta olan kişiyi yine ayakta olarak, oturan kişiyi de oturur halde ilminde herhangi bir değişim meydana gelmeden ve onda yeni bir bilgi oluşmadan Ezeli ve ebedî ilmi ile bilmektedir (Öz, 2020).

Semi' ve Basar

Semi' Allah'ın duyması Basar ise görmesi anlamında kullanılmaktadır. Allah hiçbir organa veya alete ihtiyaç duymadan duymakta ve görmektedir. Bu sıfatlar Allah'ın kelâmı Kur'an'da sabit olup görememe ve duyamama gibi durumlar o'nun zâtı hakkında düşünülememektedir. Mu'tezilî âlimlerinden bazıları ise bu sıfatların Allah'ın ilminin aynı olduğunu iddia etmektedir (Hakkı, 2018). Çünkü onlar zâtından ayrı olması halinde tenzih doktrinlerinin zarar geleceğini düşünmektedirler.

Kudret

Açığa çıkması imkân dahilinde bulunan şeylerin tümüne güç yetirme anlamında kullanılmaktadır. dahası kudret sıfatının irâdeli olması mümkün olan yani seçenekler arasından birini tercihe imkân sağlaması anlamına gelmektedir (Çelebi 10 Mayıs 2024).

İrade

İrade, ilim ve kudret sıfatlarının hâricinde ayrı bir sıfattır. İradenin işlemesi Allah'ın varlığa gelmesi imkân dâhilinde olan sayısız ihtimal, yön ve zamanlardan birine eylem veya terk yönüyle has kılması yoluyla olmaktadır. İrade yalnızca varlığa gelmesi câiz olan şeylere etki etmekte, câiz olmayan ya da vacip olan işlere etkisi mümkün değildir. Allah'ın irade sıfatının devreye girmemesi hâlinde kudret sıfatı görevini yerine getiremez zira bu sıfat yalnızca sahibinin herhangi bir eylemi gerçekleştirmek istediği zaman işlemeye başlamaktadır. Allah'ın irade sıfatı da diğerleri gibi ezelîdir. Çünkü Allah ezelde irade edici olmasaydı ve sonradan yaratılmış bir iradeyle murîd olsaydı, iradenin gerçekleştiği bu hâdis iradeyi, irade eden sâir bir iradeye ihtiyaç duyulması gerekirdi. Böyle bir akıl yürütme ve sonuç kişiyi teselsüle götürmektedir ve bu da bâtıldır. Eğer irade her ne kadar hâdis olsa da onu var eden bir tahsis ediciye ihtiyacı yoktur denilirse o zaman, evrenin de bir muraccihinin olmaması gerekir ki bu da imkânsızdır (Özler, 2013). Ebû Hanife'nin nazarında Allah'ın iradesi, onun emrinden önce gelmektedir. Emir ise iki türlüdür: Birisi oluş emridir ki, Allah bir şeyi emrettiğinde hemen olmaktadır. Diğeri ise vahiy emridir ki bu, iradesinden değildir. Ancak O'nun iradesinin emrinin bir gereği olmadığını da belirtmek gerekmektedir (Öz, 2020).

Kelâm

Kelâm, Allah'ın herhangi bir harfe veya seslere ihtiyacı olmaksızın konuşması anlamında kullanılmaktadır. Kelâm sıfatı sünnî kelâm âlimleri ile Mu'tezile mezhebi ve Cehm b. Safvân, Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742), Gaylân ed-Dımeşkî (öl. 120/738 civarı) gibi düşünürler arasında tartışmalı bir konu olarak görülmektedir. Bu sıfat sünnî âlimlerin nezdinde Allah'ın zatıyla kâim ve kadîm bir sıfattır. Kelâm sıfatı Mu'tezile ve Selefi kelâm âlimleri arasında hararetli tartışmalara ve anlaşmazlıklara konu olduğundan ötürü sübûtî sıfatlar içerisinde telakki edilmektedir. Mu'tezilî düşünce nazarında bu sıfat kadîm olmayan ve dolayısıyla Allah'ın zâtına ek bir konumda bulunmayan fiili bir sıfattır (Çelebi, 10 Mayıs 2024).

Fiilî Sıfatlar

Allah'ın yaratmaya tesirde bulunan eylemleri ile ilintisi bulunan bu sıfatlar, doğrudan ilâhî fiillerle de ilişkilidir. Buna göre Tan-

rı-evren bağlantısı kapsamında ele alınan fiilî sıfatlar, O'nun evren hakkındaki varlıkların ortaya çıkma noktasındaki tercihi ışık tutmaktadır. Bu sıfatlar arasında yaratma, yapma, diriltme, öldürme, rızık verme, hasta etme, şifa verme, hidayete ulaştırma, dalâlete sevk etme, peygamber gönderme, kitap indirme, cezalandırma ve ödüllendirme gibi fiiller bulunmaktadır (Öz, 2010).

Allah'ın isimlerinin çoğunun Allah'ın fiillerine delâlet etmesinden dolayı ilâhî eylemler fiilî sıfat bölümüne dâhil olmaktadır. Fiiller ise eylemin içeriğine dair bir işte ortaya çıkmakta ve bu işler ise hâdis olan durumları oluşturmaktadır. Sözelimi, rezzâk (rızık veren) ismi, terzîk sıfatını oluşturmaktadır. Bu da yaratılmış, rızıklanacak varlıkların olmasının gerekli olması anlamına gelmektedir (Kurt, 2019). Maturîdîler fiilî sıfatları hâdis fiillerden ayrı, Allah'ın ezeli sıfatları olarak görmüşler, Eş'arîler ise bu sıfatlarla sonradan olma fiilleri aynı düşünmüşlerdir. Çünkü sonradan olmakla sahip bir fiil nedeniyle, fiilî sıfatların ezeli olarak görülmesi Eş'arîlere göre imkânsız bir durumdur. Onlar ilâhî fiillere ait müstakil bir misyon tanınmasına karşı çıkmışlar, ilim sıfatına kudret ve irade sıfatının işbirliğiyle ilâhî fiillerin düzeninin tamamlandığı fikrini ortaya atmışlardır. Bu düşünce onları fiillerin doğrudan sıfat olmadığı görüşüne götürmüştür. Bu sebeple Eş'arîler fiilî sıfatları ilim, kudret ve irade sıfatının fonksiyonlarını temsil ettiğinden dolayı kadîm olmayıp hâdis olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onların fiilî sıfatları hâdis saymasındaki temel düşünce işte budur. Selefi kelâmcılar ise ilâhî fiillerin zât ile kâim ve kadîm sıfatlar olduğunu benimsemişlerdir (Topaloğlu, 10 Mayıs 2024). Ehl-i sünnet'in temel görüşü Allah Teâlâ yaratma sıfatıyla ezelde yaratıcı olduğunu düşüncesine dayanmaktadır. Yaratma O'nun ezeli sıfatıdır. Onlar Allah yaratmasaydı da yaratıcı olma sıfatının sahibi, rızık vermeden önce de râzık olduğunu düşünmektedirler. O'nun fiili ezeli bir sıfatıdır. Fail Allah Teâlâ'nın bizâtihi kendisidir. Allah'ın fiili onun mahluku değildir ancak mef'ul kalıbındaysa mahluktur (Öz, 2010).

Aslında fiilî sıfatları başlı başına bir sıfat olarak değerlendirmenin bir önemi bulunmamaktadır. Konu Eş'arîlerin kabul ettiği üzere, kudret sıfatının eşya ile ilişkisi biçiminde değerlendirilsin ya da Maturîdîlerin ifade ettiği gibi tekvîn sıfatının eseri olarak görülsün, sonuç olarak Allah'ın sıfatlarından bir sıfatın parçasıdır ve dolayısıyla o sıfat içinde değerlendirilmeleri gerekmektedir. Çünkü, âlem ve içerisindeki şeyler Allah'ın sıfatlarından yalnızca kudret veya tekvîn

sıfatlarıyla ilişkili değildir; ilim, irade ve kelâm gibi sâir sıfatlarıyla da bağlantılıdır. Bu sıfatların da eşyaya dair bir taalluku bulunmaktadır (Özler, 2013). Mu‘tezile ve Eş‘ariyye kelâmcıları ilâhî fiillerin kaynağını kudret sıfatının tecellisi olarak görmektedirler. Yani Allah âlemi kudret sıfatının hâdis olan taallukuyla yaratmaktadır (Çelebi, 10 Mayıs 2024). Fiilî sıfatlar için özet olarak şunu söyleyebiliriz, Maturîdî ve Selefiler fiillerin kaynağı olarak tekvîn sıfatını, Eş‘arî ve Mu‘tezilîler ise kudret sıfatını kabul etmektedirler.

Haberî Sıfatlar

Sözlükte geçtiği üzere hâdis varlıklara ait bazı niteliklere sahip olan, sahip olduğu bu özelliği nedeniyle selbî sıfatlar kısmında yer alması düşünülen, ancak Kur‘ân da ve hadîs kitaplarında Allah Teâlâ’yla birlikte zikredildiği için ilâhî sıfatlar kapsamında değerlendirilen mefhumdur. Bu sıfatların bazıları ayetlerde bazıları da âhad hadisler içerisinde bulunmaktadır. Yed, vech, ayn, istivâ, nüzûl, ityân, isba‘, kadem, dahk (gülme) gibi sıfatlar bunların en temellerini oluşturmaktadır. Selefî âlimler bu sıfatları zâtî-haberî, fiilî-haberî olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar (Çelebi, 10 Mayıs 2024). Haberî sıfatların yorumlanması konusunda üç temel yaklaşım bulunmaktadır; teşbih metodu, tefvîz metodu, tevil metodu. Bu üç yöntem haberî sıfatların anlaşılmasındaki yöntem arayışlarını yansıtmaktadır.

- **Teşbih Metodu:** Bu metot haberî sıfat olarak değerlendirilen, el, yüz, ayak, gelme, istivâ vb. kelimeleri, şeyler veya insanlar için kullanıldıkları zaman düşünce dünyasında ortaya çıkan çağrışımları Allah için kullanmaktan sakınmayann atropomorfist bir yorum yapma tarzıdır. Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri bu metodu benimseyen düşünce akımlarından bazılarıdır (Mavil, 2017).
- **Tefvîz Metodu:** Tefvîz metodu muhafazakâr âlim olarak isimlendirilen Selefiler tarafından kullanılmıştır. Bu metot, haberî sıfatların işaret ettiği anlamların Allah teâlâ için düşünülmesinin câiz olmadığını ispat etmeyi amaçlamaktadır. Selefiler haberî sıfatlara mecâzî anlamlar yüklemek ve mahiyetinin iç yüzünü Allaha havale etmek suretiyle de bu metodu kullanmaya çaba sarf etmişlerdir (Topaloğlu, 10 Mayıs 2024). İmam-ı Âzam’ın da bu düşünce metoduna dahil edilmesi isabetli bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Zirâ o eserinde haberî sıfatlar hakkında şunları zikretmektedir: O’nun Kur‘ân’da zikrettiği gibi eli, yüzü ve nefsi vardır.

bunlar keyfiyetsiz sıfatlardır. O'nun eli, kudreti veya nime-tidir, denilemez. Zira bu taktirde sıfat iptal edilmiş olur (Öz, 2010).

- **Tevil Metodu:** Tevil metodu haberî sıfatların daha anlaşılabilir hale gelmesi konusunda naslardan bazılarının çelişkili gibi görünen anlamlarının mahiyetinin anlaşılmasını amaçlamaktadır (Yavuz, 15 Mayıs 2024). Tevil metodu, naslarda yer alan haberî sıfatların hakikî anlamlarının düşünülmesiyle birlikte açığa çıkabilmesi muhtemel cismaniyet niteliklerinin zihinlerde soru işaretlerine mahal verebileceği şüphesinden dolayı anlatılanı mecâzi anlama havale etme olarak da açıklanmaktadır (Mavil, 2017). İslâm düşüncesinde Mu'tezile ve Maturîdî mezhebi haberî sıfatları bu metot kapsamında değerlendirmektedir. Örnek vermek gerekirse; Ebü'l- Huzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50) Allah'ın yüzünü O'nun zâtı bârisi, Allah'ın eli sıfatını nimeti, Ayn'ı ise Allah'ın ilmi olarak düşünmektedir (el-Eş'arî, 2019). Ehl-i sünnet ise istivâullah'ı Allah'ın kudretinin büyüklüğüyle arş'a hükmetmesi, istilâ etmesi ve ona hakim olması şeklinde izah etmektedir.

2. Mu'tezile Mezhebine Göre Sıfatların Tasnifinde Metot ve Sınıflandırma

Tevhit, Mu'tezile'nin beş temel esaslarındandır. Kelâmcılar tevhit, Allah'ı selbî ve subutî sıfatlarda kendisine uygun tarzda birlemek ve şirkten münezzeht tutmak ve bu hususu dile getirmek anlamında kullanmaktadır. Kelâmcılar Allah'ın zâtının bir ve hâdislerden münezzeht olduğu konusunda birleşmekte ancak bu birliğin izahında ya da keyfiyetinde fikir ayrılığına düşmektedirler. Bu ayrılığın nedeni, ilahî sıfatların mahiyeti ile zât-sıfat ilişkisi konularında birbirlerine muhalif sayılabilecek farklı yaklaşımlardır (Köksal, 2018). Mu'tezile Allah'ın zâtı ile âlim, zâtı ile kâdir, zâtı ile hayy olduğunu O'nun zâtından ayrı bir ilim, kudret ve hayat sıfatları ile nitelenemeyeceğini kabul etmektedir. Çünkü bunlar kadîm sıfatlardır ve Allah'ın zâtına aittir. Şayet bahsedilen bu sıfatlar, kadîm olmaklık konusunda ortak olsalardı, ilahlık konusunda da O'na ortak olmaları gerekirdi. Örneğin Mu'tezilî düşünceye göre Allah Teâlâ'nın kelâmı, bir mahalde yaratılmıştır ve muhdestir. Kelâmı harf ve seslerden müteşekkil olup

O’ndan nakille mushaflarda yer alır. Mu‘tezilede irâde sem‘ ve basar sıfatları Allah’ın zâtı ile kâim olmayan sıfatlardır (Şehristânî, 2015).

Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) kadîm bir sıfatın manasının ispatının ortaya koyulması durumunda iki ilâhın delillendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Vâsıl’ın düşüncesinin arka planında Allah’ın zatının dışındaki kadîm sıfatları nefyetmek suretiyle tevhidin ispat edilmesi bulunmaktadır. Çünkü sıfatların kadîm gibi düşünülmesi onları Allah’ın zâtından ayrı olarak kabul edilmesine götürmekte ve bu da taadûd-i kudemâ’nın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. O’nun bu görüşünde “manâ” kelimesini kullanmadığını, bu kelimeyle ilgili ıstılâhî kullanımın daha sonraları geliştiğini vurgulamak gerekmektedir (Watt, 2021). Mu‘tezile zatî sıfatları iki kısma ayırmaktadır. Birinci gruptaki sıfatlarda siga bakımından sıfat olan “hay, âlim” gibi türetilmiş kelimelerden oluşan sıfatlar bulunmakta olup Allah’a izâfe edilmesinde bir beis bulunmamaktadır. İkinci gruptaki sıfatlarda ise köklerini “hayat, ilim” gibi master kalıbındaki sıfatlardan olup bunlara me‘ânî sıfat denilmektedir. Allah’ın bu sıfatlarla nitelendirilmesi ise söz konusu değildir (Mavil, 2018).

Vâsıl b. Atâ’nın fikirlerinin akabinde sıfat bahsine ilişkin mu‘tezilî temayülün şekillenmesinde zât-sıfat birliğini sistematize edip devam ettiren Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)’in görüşlerine yer vermek icap etmektedir. O, zât-sıfat birliğini benimseyerek hayat, irade, kudret, ilim gibi sıfatların Allah’ın zâtından farklı olmadığını ileri sürmektedir. Söz gelimi Allah’ın âlim olduğunu belirten Amr b. Ubeyd, ilmin var olma açısından Allah’ın zatıyla eşit ve kadîm olmadığını, O’nun zâtından ayrı da olamayacağını zikrederek bu sıfatın Allah’ın zâtıyla bir ve aynı olduğunu ifade etmektedir. Yine o, Allah’ın zâtı ile âlim, ilahî varlığın da mevcudun hakikatine ilişkin kapsayıcı bir bilgiye ve küllî bir ilme sahip olduğunu kabul eder. Amr b. Ubeyd ve ondan sonraki Mu‘tezile kelâmcıları zât-sıfat birliğinin Allah’ın zâtını tenzih etmeye götüreceğini ve bu sayede doğru bir ilah düşüncesine ulaşılabileceğini düşünmüştür (Köksal, 2018).

Mu‘tezile ve Eş‘arî arasında irade ve kelâm sıfatları arasında fikir ayrılığı söz konusudur. Bütün kelâmcılar Allah’ın mürid olduğu konusunda ittifak halindedirler. Ancak Allah’ın iradesinin anlamına dair ayrılıklar söz konusudur. Mu‘tezile’ye göre hâdis olan Allah’ın iradesi fiili sıfatlardandır. Eş‘arî’nin ise irade sıfatını Allah’ın zatı ile kâim olan bir sıfat olarak düşündüğü yukarıda belirtilmiştir. Mu‘tezi-

leye göre irade sıfatıyla birlikte fiilî sıfatlar içerisinde yer alan kelâm sıfatı, doğru amaca işaret eden harflerin dizilişinde ve seslerden ibarettir. Eş‘arî‘ye göre ise kelâm bulunduğu şeyin mütekellim olmasını gerektirmektedir (Mavil, 2018).

Zâtî Sıfatlar

Mu‘tezilî kelâmacılarına göre sıfatlar zâtî ve fiili olmak üzere iki grupta kategorize edilmiştir. Bu ayrımı Maturîdî gibi bir takım ölçeklere binâen yaptıkları görülmektedir. Bunları şu şekilde derleyebiliriz;

1. Şayet bir sıfat, durumun ve failin değişmesiyle değişime uğruyorsa fiilî, değişmiyorsa zâta ait sıfattır. Örneğin; âlim sıfatı durumun ve failin değişmesiyle değişmediği için zâtî bir sıfattır.
2. Kudretin söz konusu gerçekleştiği sıfat fiilî, gerçekleşmediği sıfat zâtîdir. Bunun örneği ise şu şekildedir: Allah bilmeye güç yetiren midir veya değil midir gibi bir soru yöneltilemeyeceğinden dolayı âlim, zâtî bir sıfattır.
3. Allah’ın zıtlarıyla vasıflanmasında bir sakıncanın olmadığı sıfatları fiilî, vasıflanmadığı sıfatlar ise zâtîdir. Sözelimi Allah zâtî bir sıfat olan âlimin zıddı olan cahillikle nitelenemediği için zâtîdir.
4. Allah’ın karşıtlarına kâdir olmakla vasıflandığı sıfatlar fiilî karşıtlarına kâdir olmakla vasıflanmadığı sıfatlar zâtîdir. Meselâ; Allah âlimin zıttı olan cehalete güç yetirmekle vasıflanması mümkün değildir. Bu maddelerden hareketle şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür: Mu‘tezilîlerin kabul ettikleri zâtî sıfatları belirli bir sayıya hasretmelerinin dışında birçok sıfatı içine alabilecek maddeler düzenlemiştir. Bu yüzden Mu‘tezilî âlimlere göre zâtî sıfatları sadece âlim, kâdir, hayy, semi‘ ve basîrle sınırlandırmak kısıtlayıcı bir yaklaşımdır (Erdoğan, 2015). Nitekim Mu‘tezilenin ilim ve kudret gibi manâ sıfatları kabul etmeden âlim, kâdir, kebîr, hayy, semi‘, basîr, ilah, kadîm, azîz, azîm, ganî, celîl, vahid, ehad, ferd, seyyid, mâlik, rabb, kâhîr, râfî‘, âli, kâin, mevcûd, evvel, bâkî, râî, müdrik, sâmi ve mubsir olmak üzere yirmi dokuz tane sıfatı kabul ettiği bildirilmektedir (Eş‘arî, 2019).

Vâsıl b. Atâ manâ sıfatların kabul edilmesi halinde birden fazla ilâhın varlığının düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yüzden o, Allah'ın zâtının dışında bulunan manâ sıfatları olumsuzlayarak Mu'tezilenin beş temel esasından tevhit anlayışı çerçevesinde hareket etmiştir. Çünkü bu sıfatların kadîm ve ezelî olarak zâtın ayrı düşünülmesi kadîmlerin fazlalığını ortaya koymaktadır. Her ne kadar Vâsıl b. Atâ bu sıfatları mânâ sıfat olarak açıklamasa da bu telaffuz daha sonra ortaya çıkmıştır (Watt, 2021). Mu'tezile mezhebinin bir diğer kurucularından Amr. b. Ubeyd de zât sıfat ilişkisinde birlikteliği savunmaktadır. O, hayat irade, kudret ve ilim gibi sıfatların Allah'ın zatıyla muttasıf olduğunu düşünmektedir. Yani Allah zâyıtlı âlim, zatıyla mürid ve zatıyla kâdirdir. Mu'tezilî âlimler zât sıfat birlikteliğinin Allah'ı tenzih noktasında en başarılı yol olduğunu düşünmektedirler. (Köksal, 2018). Mu'tezile mezhebinin sıfat meselesine dair bakış açısı Ebü'l-Huzeyl el-Allâf ile beraber felsefî bir kimlik kazanmış, konuya akılcı bir yaklaşımla bakmıştır. Buna göre Allah ilmiyle âlimdir ve ilmi Allah'ın zatıdır. Hayat ile hayydır ve hayat da onun zâtının kendisidir. (el-Belhî, 2009).

Bazı Mu'tezilî âlimler ise sıfat bahsinde çok şedîd davranmışlar ve tenzih konusunda aşırıya gitmişlerdir. Bu âlimler sıfat konusunda konuşmanın kişiyi şirke götüreceğini düşünmelerinden dolayı tüm sıfatları redde gitmişler sadece manevî sıfatları Allah'a yakıştırmışlardır. İşte bu Mu'tezilî âlimlerden biri de Muammer b. Abbâd es-Sülemî (öl. 215/830)'dir (Şehristânî, 2015). Onlara göre Allah'ın kendini nitelediği sıfatları zâtında bulunan manalara muttasıftır ve işte sıfatlar bu manalardan dolayı bulunmaktadır. Her sıfat Allah'ın zatındaki bir mana ile eşittir. (Tritton, 1983). Muammer b. Abbâd Allah'ın zâtını bilmesinin imkânsız olduğunu, çünkü onun kendi zâtını bilmesi ya zâtında bulunan bir ilimle ya da zâtı dışındaki bir ilimle olması gerektiğini, kendi zatındaki bir ilimle bilmesi hâlinde bilen ve bilinen şeyin aynı olması gerektiğini, bilginin oluşması için bilinenin ayrı şeyler olmasının zorunlu olduğunu, zâtının dışında olan bir ilimle bilinmesi durumunda taaddüd-i kudemânın ortaya çıkmasının lâzım olduğunu düşünmektedir. Hatta tenzihte daha da ileri giderek Allah'a kadîm denilmesinin de uygun olmayacağını düşünmektedir. Çünkü ona göre kadîm olmaklık zamansallığı çağrıştırmaktadır. (Öz, 20 Mayıs 2024).

Mu'tezilî âlimlerin Allah'ın sıfatlarını yorumlarken izledikleri tenzih yaklaşımında aşırıya gitmelerinin arkasında ana tema, teşbih,

tecsîm ve hülûl anlayışlarının getirdiği argümanlara karşı bir savunma mekanizmasının oluşmasıdır. Sözgelimi tevhit inancının saf ve temiz bir halde muhafaza edilmesini sağlamaktır. Onlar hem Yahudilik ve Hristiyanlık tarafından İslâmın Allah anlayışına karşı yöneltilen eleştirileri bertaraf etmekle hem de Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye adı verilen fırkaların iddialarını çürütmekle uğraşmışlardır. (Bulut, 2022). Mu‘tezilî kelâmcılar bu görüşlerini açıklamak için Filozoflardan aldıkları selbî metodu sistemlerine uygulamışlardır (Eş‘arî, 2019).

Fiilî Sıfatlar

Mu‘tezilîler ve Eş‘arîler, Allah’ın âlemi yaratmasını, ilâhî fiillerin çıkış noktası olan kudret sıfatının hâdis taalluku ile açıklamaktadır. Zira fiilî sıfatlar, Allah’ın zâtıyla kâim değildir. Bu sebeple yaratmak, rızık vermek, yaşatmak ve hayat sonlandırmak gibi fiiller, ezeli olan kudret sıfatının yaratılmış âleme taalluku yoluyla meydana gelmektedir. Bu sebeple, “tekvîn” sıfatı, her iki mezhebe göre de hakiki bir sıfat olarak kabul edilmemekte, müstakil bir zâtî sıfat olmaktan ziyade kudretin bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir. Hem Eş‘arîliğe göre hem de Mu‘tezileye göre tekvîn ile mükevven aynı süre içinde bulunmaktadır. Mükevven hâdis olduğu için, tekvîn de hâdistir. Bu nedenle tekvîn sıfatının zât-ı ilâhiyyeye nispeti câiz görülmemektedir. Yaratma fiili, esasen kudret sıfatının mahlûkata yönelik taalluku ile gerçekleşmektedir. Öte yandan Eş‘arîyye ile Mu‘tezile arasındaki temel tartışma, hangi sıfatların fiilî sıfatlar kapsamında değerlendirileceği konusundadır. Sözgelimi, sünnî âlimlerin zâtî sıfatlar arasında kabul ettikleri ve Allah’ın zâtıyla kâim saydıkları “irâde” ve “kelâm” sıfatları, Mu‘tezile’ye göre fiilî sıfatlar arasında yer almakta ve hâdis olup Allah’ın zâtıyla kâim olmadığı düşünülmektedir. Benzer şekilde, Mu‘tezile’nin fiilî sıfat kapsamında değerlendirdiği pek çok sıfat, Eş‘arîyye tarafından irâde sıfatının bir tezahürü olarak ele alınmaktadır. Mufaddıl (fazilet veren), mun‘im (nimet veren), muhsin (iyilik eden) gibi Allah’ın fiillerinden türeyen; mâbûd (kendisine ibadet edilen) ve med‘uvv (kendisine davet olunan) gibi insanların fiillerinden türetilip Allah’a atfedilen isimler, Allah hakkında kullanılmasında sakınca görülmeyen sıfatlar arasında yer almakta ve fiilî sıfatlar kapsamında değerlendirilmektedir. Benzer şekilde, Allah’ın “mütekellim” (konuşan), “râzî” (râzı olan), “sâkhıt” (gazap eden), “muhibb” (seven), “âdil” (adaletli), “musavvir” (şekil veren), “muhyî” (hayat veren), “mumît” (öldüren), “âmir” (emreden), “nehî” (yasaklayan), “mâdih” (öven), “zâmm” (yeren), “rahmân”, “rahîm”, “halîm”, “kerîm”, “muhsin”, “sâdik” ve “mürîd” gibi sıfatları da fiilî sıfatlar kapsamında ele alınmaktadır. (Mavil, 2015).

Abbâd b. Süleyman (öl. 250/864) ve onun gibi düşünen bazı Mu‘tezilî kelâmcılar Allah’ın ne yaratıcı olduğunu ne de yaratıcı olmadığını düşünmüşler, bu konuda olumlu ya da olumsuz bir tutum takınmamışlardır. Ancak Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916)’nin bulunduğu diğer taraftaki Mu‘tezilîler ise ezelde Allah’ın yaratıcı ve rızık veren olmadığını belirtmişler fakat Allah’a bir eksiklik gelmesine engel olmak için zıtlarıyla birlikte anılmıştır. Şöyle ki, Allah hem âdil hem de câir, hem halîm hem de sefih de değildir. Allah yaratandır veya rızık verendir dediğimiz de zıttının düşünülmesi halinde bir noksanlık olmadığı için bunların zıtlarıyla beraber telaffuz edilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Bağdat ve Basra Mu‘tezilesine mensup kelâmcılar Allah’ın hâlık ve râzık olmadığını kabul etmişler fakat Allah’ın adalet sahibi, muhsîn, cevâd, sâdık ve halîm olmadığını da reddetmişlerdir (Eş‘arî, 2019).

Sonuç

Allah’ı bilme ve onu anlamlandırmadan yola çıkan kelâm en temel vazifesi olan bu görevi Allah’ın naslarda kendinden bahsettiği sıfatlarıyla gerçekleştirmektedir. Hal böyleyken mezhepler vahiy eksenli hareketle Allah’ı hem tenzih ile hem de layıkıyla anlamlandırmaya çalışmaktadırlar. Yapılan sıfat yorumları ve tasnifleri hem Allah’ın zâtına hâlel getirmeden hem de hâdis varlıklara benzemekten koruyarak Allah’ı bilmeyi amaçlamaktadır. Ortaya atılan bu fikirler dönemin şartları ve bağlamı düşünüldüğünde ve bilinmeyen bir alan hakkında konuşmayı gerektirdiğinden mezhep âlimlerinin böyle bir işe girişmeleri tercihe şayan bir durumdur.

Maturîdîlerin, Eş‘arîlerin ve Mutezilîlerin Allah’ın sıfatlarına yaklaşımlarını zât-sıfat ilişkisi, tekvîn-mükevven ayrımı gibi konular bağlamında incelemeye tâbi tutup bahsi geçen mezheplerin ilâhî sıfatları anlamada hangi metodu hangi düşünceye binaen benimsemeye çalıştıklarını açıklamaya çalıştık. Hangi sıfatların zâtî ya da fiilî olarak değerlendirilmesi konusu mezheplerin zâtî fiilî ya da haberî sıfatları tanımlama yollarıyla yakından ilişkileri bulunmaktadır. Bu duruma istinaden denilebilir ki, Maturîdî çoğu sıfatı zâtî olarak zikrederken, Mu‘tezile ve Eş‘arîler ise aynı hükümleri benimsememelerinden ötürü sıfatlar arasında zâtî ve fiilî ayrımı gütmüşlerdir. Aslında burada şunu söylemek istedik; Maturîdî fiilî sıfatları zâtî sıfatlar içerisine dâhil ederken bunların aslında hâdis olmadığını iddia etmiştir. Eş‘arîler ve Mu‘tezilîler ise Maturîdîlerden farklı olarak ezelde evrenin bulunmasını zorunlu kılacağı endişesinden dolayı fiilî sıfatların hâdis olduğu düşüncesini taşımaktadırlar. Tabî Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin fiilî sıfat konusundaki bu birliktelikleri de hangi sıfatların fiilî olduğu konusunda bozulmaktadır. Eş‘arîler kelâm ve irâde sıfatını zâtî kabul ederken Mu‘tezile bunları fiilî sıfatlar bünyesinde değerlendirmektedir.

İslâm düşüncesinde sıfat mevzusunun neden bu kadar üzerinde durulduğuna dair bir sorunun akla gelmesi halinde buna O'nun zâtını Kur'ân-ı Kerîm'de kendi zikrettiği sıfatlarıyla anlamlandırma çabası olarak cevap vermek gerekmektedir. Öyleyse kelâm âlimlerinin konuya dair temel argümanı naslardan müteşekkildir. Zât-Sıfat tartışmalarının Hristiyanlık ve Yahudilikten esinlenildiğine dair İslâm dışı unsurların ileri sürdüğü iddiaların asılsız ve mesnetsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'daki yed, vech, istivâ, mecîh gibi antropomorfik ifadeleri anlamlandırma gayesi de bu İslâm dışı unsurların ithamlarını bertaraf etme gayesine matuftur. Selef düşüncesinin ortaya koyduğu sıfatlar hakkında konuşmaya dair tenzih anlayışının antropomorfik ve kapalı ifadelerin anlaşılmasında bir faydasının olmaması müslümanların zihinlerinde yer alan sıfatların anlamlandırılması meselesini daha da karmaşık hale getirmiştir. Ortaya çıkan bu sorunu ve zihin bulanıklığını çözmek için tevil metodu geliştirilmiş ve Mu'tezile ve Mâtürîdîlik tarafından çokça kullanılmıştır. Bu metotla hem haberî sıfatların mahiyeti anlaşılmaya çalışılmış hem de o dönemlerde yaşayan müslümanların zihinlerindeki sıfat anlayışı daha anlamlandırılabilir bir seviyeye ulaşmıştır.

Müşebbihe ve Mücessime mezheplerinin haberî sıfatları anlamlandırmada izlediği yol tenzih anlayışının dışına çıkmış ve Allah'ın naslardan belirttiği eli, yüzü, istivâ etmesi gibi sıfatları insanlardaki uzuvlara benzer bir şekilde düşünmeleri, diğer mezhepleri nassa ve tenzihe uygun bir yöntemle haberî sıfatları yorumlama yoluna sevk etmiştir. Müttekaddîmûn dönemi kelâm konularının başında yer alan sıfat tartışmaları hem sıfatların tasnifi hem de sıfatların Allah'ın zatıyla ilgisini çözme çerçevesinde incelenmiştir.

Sünnî kelâm âlimlerinin sıfatlar hakkındaki “ne zâtının aynıdır ne de gayrıdır” düşüncesi aslında onların bu konuda kaçamak bir cevap verdiğini göstermektedir. Çünkü onlar sıfatları Allah'ın zatının aynı olduğunu kabul etmeleri halinde Mu'tezilenin düşüncesini onaylamak durumunda kalmakta, zâtından ayrı olduğunu düşünmeleri durumunda ise birden fazla ezeli sıfatın Allah'ın zâtının dışında bulunmalarını kabul etmiş olmaktadır ki bu da Taaddüd-i kudemâyı ortaya çıkarmaktadır. Her iki durumdan da kaçınmak amacıyla ileri sürülen zâtın ne aynısı ne de gayrısı olan bir sıfat düşüncesi Ehl-i sünnet kelâmının yüzleşmesi ve çözmeye çalışması gereken bir durum olarak güncelliğini hâlâ korumaktadır.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2021.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark Beyne'l Fırak*. Çev. Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd b. El-. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû 'uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: Dârü'l-Feth, 1430/2009.
- Bulut, Erkan. "Mu'tezile ve Filozofların Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi". *Turkish Resarch Journal of Academic Sociel Science* 5/1 (2022), 1-16.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Erdinç, Ziya. "Teşekkül Dönemi Kelâm Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş. 4/103-112. Kütahya: İlmi Etüdler Derneği, 2015.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. haz. Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Kâri, Ali. Şerhu Fıkhi'l-Ekber. b.y.: Hisar Yayınları, 2014.
- Köksal, Emre. "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/1 / 40 (2018), 235-249.
- Kurt, Fatih. "Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme". *Türk Kelâm Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/4 (2019), 613 - 630.
- Maturîdî, Ebû Mansur. *Kitâbu't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Matürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şchristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve Nihal*. çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Nesefî, Ebu'l-Muin. *Tebssıratu'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Nûman b. Sâbit (Ebû Hanife). İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 16. Basım, 2020.
- Öz, Mustafa. "Muammer b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muammer-b-abbad>

- Özler, Mevlüt. “İlâhî İsim ve Sıfatlar”. *Kelam el Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fi Usuli'd-Diyâne*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*. haz. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2015.
- Taftâzânî, Sadüddîn. Şerhu'l-Akâid. thk, Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/482. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Watt, W. Montgomery. İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Yağlı Mavil, Hikmet. “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 180-181.
- Yağlı Mavil, Hikmet. İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Yeşilyurt, Temel. “Maturîdîlerde Tekvîn Sıfatı ve Temellendirmesi”. *KÜİFD* 1/1 (2017), 9-23.
- Yusuf Şevki, Yavuz. “Te'vil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevil>
- Yücedoğru, Tevfik. “Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Tekvîn Tartışması”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 253–261.
- Yücedoğru, Tevfik. “Tekvîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/389. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

